

Vorbemerkungen

Peter Bulthaup: Vorlesung Metaphysik I

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.) 11 Vorlesungen im SS 1991 an der Universität Hannover. Die Vorlesungen waren Mo von 15 - 16 Uhr.

(2.) Von allen 11 Vorlesungen gibt es schriftlich formulierte Vorbereitungen von P.B. in Form von Handschriften (Spiralblöcke). Von den Studenten gibt es von allen 11 Vorlesungen Typoskripte (Tonbandprotokolle).

(3.) Mit Hilfe der Handschriften konnte nun in den 11 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.) 1 Handschrift: (1.-11. VL)

Autor oder Urheber Bulthaup, Peter

Erscheinungs- oder Entstehungsort Hannover

Erscheinungs- oder Entstehungsjahr 1991

Signatur Noviss. 455, RBL-181

Persistente URL <http://digitale-sammlungen.gwlb.de/resolve?id=00064921>

(6.) 11 Typoskripte: (Tonbandprotokolle):

Autor oder Urheber Bulthaup, Peter

Erscheinungs- oder Entstehungsort Hannover

Erscheinungs- oder Entstehungsjahr 1991

Signatur Noviss. 455, VNS-018

Persistente URL <http://digitale-sammlungen.gwlb.de/resolve?id=00066176>

[Handschrift, S. 1r - 3r]

Trennung von: schriftlich formulierter Rede / {frei formulierter Rede} Mo 15-16 Uhr

- 5 Ich möchte Ihnen zunächst drei Zitate vorlesen, bei denen Sie sich vielleicht zu Anfang fragen werden, was die denn mit Metaphysik zu tun haben sollen. Das erste stammt aus einem Brief von Walter Benjamin aus dem Juni 1939 an Margarete Steffin.
- 10 „Hören Sie: die Wiener Gaskammer hat die Belieferung der Juden mit Gas eingestellt. Der Gasverbrauch der jüdischen Bevölkerung brachte für die Gasgesellschaft Verluste mit sich, da gerade die größten Konsumenten ihre Rechnungen nicht beglichen. Die Juden benutzten das Gas vorzugsweise zum Zweck des Selbstmords.“ (W. Benjamin, Briefe, Ffm. 1978, Bd.2, S.820)
- 15 Das zweite Zitat ist aus dem „Spiegel“ Nr. 15 vom 8. April 1991 (S. 156) aus der Serie „Das bessere Deutschland“, Spiegel-Reporter Cordt Schnibben über die Generation, die nach dem Faschismus die DDR erschuf und erlitt.
- 20 „250 Pensionäre leben im Feierabendheim „Hermann Schwarz“, die meisten zu zweit in den winzigen Zimmern. Jeder zweite Bewohner ist bettlägerig. In den Monaten des Zusammenbruchs der DDR hätten einige einfach aufgehört zu essen, sagt die Heimärztin. Von den ehemals 50 SED Mitgliedern sind 24 gestorben, zuletzt vier in zehn Tagen.“ (Spiegel, Nr. 15, 8. April 1991,)
- 25 Das dritte Zitat ist eine Bemerkung von Josef Stalin zu den mit der Novemberdiskussion 1951 verbundenen ökonomischen Fragen.
- 30 „Die Genossen vergessen, daß das Wertgesetz nur beim Kapitalismus, beim Vorhandensein des Privateigentums an den Produktionsmitteln, beim Vorhandensein von Konkurrenz, von Anarchie der Produktion und von Überproduktionskrisen Regulator der Produktion sein kann. Sie vergessen, daß die Wirkungssphäre des Wertgesetzes bei uns beschränkt ist durch das Vorhandensein des gesellschaftlichen Eigentums an Produktionsmitteln, durch das Wirken des Gesetzes der planmäßigen Entwicklung der Volkswirtschaften, daß es folglich beschränkt ist auch durch unsere Jahres und Fünfjahrespläne, die eine ungefähre Widerspiegelung der
- 35 Forderung dieses Gesetzes darstellen.“ (in ders., Die ökonomischen Probleme des Sozialismus in der UdSSR, Frankfurt 1901)
- 40 — Die Einheit des Wertgesetzes mit dem es beschränkenden, seine Forderungen gleichwohl widerspiegelnden Plans liegt dann wohl in der kostengünstigen Selbstliquidierung überflüssig gewordener Antifaschisten durch Verweigerung der Nahrungsaufnahme.
- Dann noch ein Zitat. Da weiß ich nicht, ob es ganz genau ist; ich hab es aus dem Gedächtnis zitiert: „Wer über manchen Dingen den Verstand nicht verliert, der hat keinen zu verlieren.“ (Gotthold Ephraim Lessing)
- 45 — Worin aber könnte der Vorteil liegen, den Verstand verloren zu haben, die Welt nicht mehr zu verstehen (Wie eine Figur bei Hebbel, Maria Magdalena). Unverständnis ändert an den Verhältnissen nichts, doch auch der Verstand, der diesen Verhältnissen standhält, vermag allein dadurch nichts an ihnen zu ändern. Eine Erklärung der Verhältnisse, in denen die grauenhaften Ereignisse vorherrschen, ist auch immer eine Assimilation dieser Ereignisse an den Verstand, die in sich die Gefahr bietet, sich die Ereignisse so zurechtzulegen, daß sie dem Verstand gemäß sind.
- 50

55 {Ich möchte an der Stelle einer Verwechslung vorbeugen. Eine Assimilation der Verhältnisse, die grauenerregend sind, an den Verstand, also eine Erklärung, ist eine Assimilation an den Verstand, und die ist genau zu unterscheiden von der Ästhetisierung des Grauens. Und dieser Ästhetisierung des Grauens begegnen Sie täglich, wenn Sie die schwachsinnigen Reden etwa von der „Tragödie der Kurden“ hören. Das ist ein Völkermord, da werden massenweise Menschen umgebracht, eine Tragödie ist ein ästhetisches Gebilde, das ganz bestimmten Gesetzen folgt und das sich deutlich von der bloß empirischen Realität unterscheidet. Die schwachsinnige Redeweise ist eine Form, das sozusagen subjektiv sich zu assimilieren, indem mit ästhetischen Begriffen dann versucht wird, für sich selber dieses Grauen kompatibel zu machen. Das ist die Aufgabe eines verbrecherischen Journalismus. Sie können die Gestalten, die Kritik an diesem verbrecherischen Journalismus in den Werken von Karl Kraus finden, insbesondere dann in dem sehr lesenswerten Drama „Die letzten Tage der Menschheit“. Es ist dringend zu empfehlen, das zu lesen und danach die Journaille von „Bild“ bis „Zeit“ zu beurteilen. Meinetwegen auch ist „Konkret“ eingeschlossen.}

70 Der Verstand muß also sowohl dem überwältigenden Grauen standhalten, als auch sich affirmativ auf das, was Grauen verursacht, beziehen, es erklären, und damit das Grauen wegerklären, nicht das, was das Grauen verursacht. Standzuhalten vermag der Verstand, wenn er sich von den Gegenständen ab und sich sich selbst, seiner Tätigkeit, dem Denken zuwendet.

75 Denken hat aber notwendig einen Inhalt, das Gedachte, und so ist mit dem Denken immer dessen Beziehung auf diesen Inhalt thematisch, die Abkehr des Denkens von den Gegenständen und seine Wendung auf sich selbst {auf die Reflexion seiner selbst} führt immer auf seine Beziehung auf Gegenstände zurück.

80 Die logische Form eines Systems von wahren Urteilen ist die Widerspruchsfreiheit und das ist das Thema im vierten Buch der Metaphysik. Die Beziehungen auf Gegenstände werden innerhalb der Theorie bestimmt durch Existenzurteile. Die Einheit beider: {Widerspruchsfreiheit und die Beziehung auf Gegenstände} die adaequatio rei et intellectus, die Angleichung von Verstand und Realität ist der traditionellen Definition zufolge die Wahrheit. Soweit ist das, auch wenn Wahrheit und metaphysisch ein Begriff der Metaphysik ist, eine einfache Wissenschaft. Und die erste Gestalt dieser einfachen Wissenschaft möchte ich Ihnen dann vorführen an einem Zitat aus dem Parmenides, und zwar ist das das Fragment B 2.

90 {Es ist so, daß diese Zählung von Diels und später fortgeführt das Werk von dem Schüler von Diels, Kranz, stammt. Unter A sind die Erwähnungen, die Referate der Vorsokratiker in anderen Werken, z.B. bei Platon, bei Aristoteles, bei Apollodor oder sonstwo, angeführt, unter B die wenigen erhaltenen Fragmente, die ausgegeben werden dann, von der Philologie jedenfalls, als Originalschriften.}

95 Hermann Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker, Hamburg, Rowohlts Klassiker Nr. 10, S. 44 f, Parmenides, Fragment B 2:

100 „Wohlan, so will ich denn sagen (nimm du dich aber des Wortes an, das du hörtest), welche Wege der Forschung allein zu denken sind: der eine Weg, das IST ist und daß Nichtsein nicht ist, das ist die Bahn der Überzeugung (denn diese folgt der Wahrheit), der andere aber, daß NICHT IST ist und daß Nichtsein erforderlich ist, dieser Pfad ist, so künde ich dir, gänzlich unerkundbar; denn weder erkennen könntest du das Nichtseiende (das ist ja unausführbar) noch aussprechen

105 — {Nun, wenn behauptet würde, Nichtsseiendes ist, dann wäre das nun schlicht der Verstoß gegen den Satz vom zu vermeidenden Widerspruch, denn dasselbe wird als nichtseiend und als seiend bezeichnet. Also kann wahr sein, sagt Parmenides, nur der Satz: „Seiendes ist“.

Und in diesem: „Seiendes ist“ sind beide Forderungen, die ich Ihnen angegeben habe, erfüllt, der nach Widerspruchsfreiheit und der nach Beziehung auf einen Gegenstand. Begründet wird das erstens durch die Negation eines Negativen, nämlich durch die Negation eines falschen Satzes, nämlich des falschen Satzes „Nichtseiendes ist“. Und dieser falsche Satz wird als falsch erkannt, weil er einen Widerspruch einschließt. Durch die Negation dieses falschen Satzes kommt erst der nach Parmenides einzig wahre „Seiendes ist“ zustande und wird bewiesen. Der kluge Mann muß sich dabei aber selbst widersprechen; denn er sagt}:

[Whlg] „[...] der andere aber, daß NICHT IST ist und daß Nichtsein erforderlich ist, dieser Pfad ist, so künde ich dir, gänzlich unerkundbar; denn weder erkennen könntest du das Nichtseiende (das ist ja unausführbar) noch aussprechen.“

— {Später wird es heißen: Man kann es nicht einmal benennen, denn Nichtseiendes könne man selbst nicht widerspruchsfrei bezeichnen. Nun müssen wir aber präbendieren, man rede von etwas, um dann zu sagen: Aber ich rede von nichts, von Nichtseiendem. Um also seinen Satz begründen zu können, muß er den falschen Satz dann formulieren, was aber nach der eigenen Voraussetzung nicht möglich ist. Das wäre ein harmloses Gedankenspiel, hinge nicht daran tatsächlich die Begründung der Wahrheit des von Parmenides als wahr ausgegebenen Satzes. (Ein) bißchen zur Erholung dann eine Beschreibung des Zustandes des Bewußtseins, in dem die Wahrheit des Satzes „Seiendes ist, und Nichtseiendes ist nicht“ nicht berücksichtigt wird.}

Diels, a.a.O., S. 45, Parmenides, Fragment B 6:

„Nötig ist zu sagen und zu denken, daß nur das Seiende ist; denn Sein ist, ein Nichts dagegen ist nicht; das heiße ich dich wohl zu beherzigen. Denn das ist der erste Weg der Forschung, von dem ich dich fernhalte {und zwar dem Weg des Suchens, der voraussetzt, daß Nichtseiendes ist}. Aber dann auch von jenem, auf dem da nichts wissende Sterbliche einerschwan-
ken, Doppelköpfe. Denn Ratlosigkeit steuert in ihrer Brust den hin und her schwankenden Sinn. Sie aber treiben dahin stumm zugleich und blind, die Verblödeten, unentschiedene Haufen, denen das Sein und Nichtsein für dasselbe gilt und nicht für dasselbe und für die es bei allem eine gegenstrebige Bahn gibt.“

— {Diesen Haufen der Doppelköpfigen, die Hilflosigkeit in ihrer Brust lenkt die schwankende Vernunft, und die dahintreiben, taub gleichermaßen und blind, verstört, unentschiedene Haufen, für die es in allen Dingen auch den umgekehrten Weg gibt, nennt man heute Pluralisten. Kann so sein, kann aber auch anders sein. Nochmal: Begründet wird der Satz von der Wahrheit des Seins durch die Negation eines Negativen. Mit Wahrheit des Seins ist genau das gemeint, was vorhin als Wahrheit definiert war, nämlich die adaequatio rei et intellectus, die Übereinstimmung von Verstand und Gegenstand des Denkens. Begründet wird das durch die Negation eines Negativen, und in Ansehung der Folgen, die ich Ihnen im Fragment B 6 vorgeführt habe, ist das ja auch selbst für einen schlichten Verstand noch einzusehen.}

Auch das ist selbst für einen schlichten Verstand noch einzusehen, aber dann werden aus dem so Exponierten (Vorgestellten) Schlüsse gezogen über die wahre Natur des Seins, so, wie sie mit dem Verstand verträglich ist {und diese Schlüsse gehen dann weit über das hinaus, was zunächst sich relativ harmlos anhört: Daß eine Rede logisch konsistent sein muß und eine eindeutige Beziehung auf ihren Gegenstand haben muß}.

Diels, a.a.O., S. 45 f, Parmenides, Fragmente B 7 und B 8: [Ende der Handschrift]

„Denn es ist unmöglich, daß dies zwingend erwiesen wird: es sei Nichtseiendes; vielmehr halte du von diesem Wege der Forschung den Gedanken fern, und es soll dich nicht vielerfah-

160 rene Gewohnheit auf diesen Weg zwingen, walten zu lassen das blicklose Auge und das dröhnende Gehör und die Zunge, nein mit dem Denken bring zur Entscheidung die streitreiche Prüfung, die von mit genannt wurde. ..."

— {Das ist eine der ersten Verpflichtungen auf eine logisch zwingende Argumentation. D.h.,
165 daß Parmenides fordert, die Leute sollen ihm nicht mit Erfahrungen, mit dem, was ihnen ans Gehör geschlagen ist, mit dem, wovon allgemein geredet wird, kommen, sondern sie sollen auf seine Argumente eingehen und argumentierend entscheiden, ob die stimmen oder nicht stimmen. Soweit ich denn, bei aller Abneigung gegen Pädagogik, pädagogische Erfahrungen habe, ist das etwas, was auch zweieinhalbtausend Jahre später, außerordentlich schwer zu
170 erreichen ist: Jemanden darauf festzulegen, zu argumentieren und nicht munter spontan vor sich her zu reden. Diese Verpflichtung (.....) es gibt dann eine ähnliche Stelle im IV. Buch der Metaphysik, aus der über Jahrtausende hin die Erbitterung herauszuhören ist, die den Aristoteles faßt, wenn Leute ihm begegnet sind, die nicht argumentieren wollten, sondern wahrscheinlich dann Gemeinplätze von sich gegeben haben.}

175 {Um ihnen zwei Standardbeispiele dafür zu geben: Wann immer Sie zeitgenössische philosophische Literatur aufschlagen, Sie werden mit an fast Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit finden, daß die Metaphysik erledigt ist, daß Hegel erledigt ist und daß Marx erledigt ist. Die seien einfach überholt, seien kein Gegenstand des Interesses mehr, kein Mensch macht
180 sich die Mühe, Hegel zu widerlegen, oder gar Thomas von Aquin zu widerlegen, oder Aristoteles zu widerlegen, oder Marx zu widerlegen. Der Zusammenbruch des sogenannten „real existierenden Sozialismus“ – da hätte man ja schon mißtrauisch werden können, wenn der sich durch einen Pleonasmus „real existierend“ selbst charakterisiert – der Zusammenbruch des real existierenden Sozialismus gilt als, sinnigerweise, Beweis für die Widerlegung einer
185 Theorie, bei der es völlig überflüssig ist, sich mit dieser Theorie zu befassen. Das ist übrigens die einhellige Meinung aller meiner Kollegen am Philosophischen Seminar: a) daß die Marxsche Theorie falsch, b) daß sie menschenfeindlich ist und c) daß man sie überhaupt nicht zu kennen brauche. Wenigstens in diesem Punkt sind meine Kollegen dann konsequent. Weiter: „mit dem Denken bring zur Entscheidung die streitreiche Prüfung, die von mit genannt wurde“.
190 }

{Um mich dann gleich an diesen Imperativ von Parmenides zu halten, noch das, was sonst simpel unsinnigerweise als „Spielregel“ ausgegeben wird: Sie können mich jederzeit unterbrechen. Sie können mir jederzeit Einwände vortragen oder Fragen stellen. Das einzige, was
195 ich mir vorbehalte, ist, daß ich ab und zu über einen Einwand etwas nachdenken muß oder mir selbst über die Antwort auf eine Frage klar werden muß und dann die Antwort darauf um eine Woche verschieben möchte.}

„Aber nur noch eine Weg-Kunde bleibt dann, daß IST ist. Auf diesem sind gar viele Merkzeichen: weil ungeboren ist es auch unvergänglich, denn es ist ganz in seinem Bau und unerschütterlich sowie ohne Ziel und es war nie und wird nie sein, weil es im Jetzt zusammen
200 vorhanden ist als Ganzes, Eines, Zusammenhängendes (Kontinuierliches). Denn was für einen Ursprung willst du für dieses ausfindig machen? Wie, woher sein Heranwachsen? Auch nicht sein Heranwachsen aus dem Nichtseienden werde ich dir gestatten auszusprechen und zu
205 denken. Denn unaussprechbar und undenkbar ist, daß NICHT IST ist. Welche Verpflichtung hätte es denn auch antreiben sollen, später oder früher mit dem Nichts beginnend zu entstehen? ..."

— {Das ist nun das erste Argument, und zwar das erste metaphysische Argument bei Parmenides. Der sagt: Satz vom zu vermeidenden Widerspruch – nicht in der Formulierung, aber der Sache nach – und Beziehung auf den Gegenstand sind Voraussetzungen einer vernünftigen Rede. Also muß der Gegenstand der vernünftigen Rede so beschaffen sein, daß er diesen
210 }

- beiden Voraussetzungen genügt. Der sagt dann: Also ist der Gegenstand der vernünftigen Rede, das Sein, ungeworden. Denn: Wäre es geworden, hätte es aus Nichts werden müssen.
- 215 Wäre es aber aus Nichts geworden, müßte ich sagen können: Es ist erst Nichts und dann Seiendes. Weil das aber nicht möglich ist, kann das Seiende nicht geworden sein. Dasselbe Argument gilt dafür, daß es nicht verschwinden kann, das Seiende nicht zu Nichts werden kann. Also ist das Sein ewig, ungeworden, unvergänglich. Das sind dann schon spekulative Aussagen, die die reinen Kriterien einer vernünftigen Rede über einen Gegenstand weit übersteigen.
- 220 Mein Lehrer – ja, halb Kommilitone, halb Lehrer Karl Heinz Haag pflegte bei solchen Sachen zu sagen: „Ich gebe Ihnen ja zu, das stimmt nicht. Aber widerlegen Sie es erstmal!“ Das nächste, was folgt, ist, daß das Sein außerdem ungeschieden ist.} Und zwar so:
[Dieser Absatz ist von P.B. beim Vorlesen verändert worden ¹⁾]
- 225 "So ist es notwendig, entweder ganz und gar zu sein, oder nicht. Noch auch wird die Kraft des Beweises jemals zulassen, daß aus dem Nichtseienden etwas neben ihm entsteht. Insofern hat weder zum Werden noch zum Vergehen Dike (die Göttin der Gerechtigkeit) es in seinen Fesseln lockernd losgelassen, sondern sie hält es fest. Die Entscheidung hierüber aber liegt in der Alternative: Es ist oder es ist nicht. Und entschieden ist nun notwendigerweise, die eine Seite
- 230 der Alternative unerkennbar und unsagbar zu lassen, *denn sie ist nicht evident*; die andere Seite aber als seiend und wirklich hinzunehmen." [Dieser Absatz steht so im Typoskript „Wörtliche Übertragen nach Vortrag“, ist aber mit der Übersetzung von Diels nicht identisch]
- {Ein problematisches Wort ist darin, mit dem viel Unfug getrieben wird, nämlich das,
- 235 „denn es ist evident“. Was an der Stelle gemeint ist von Parmenides, ist: Denn es ist zwingend. Und wenn etwas logisch zwingend ist, muß, so denkt sich das jedenfalls ein Philosoph, es doch jedermann einsehen. Und er läßt sich auch durch konträr dem entgegenstehende Erfahrungen nicht davon abbringen. Denn sonst wäre es ja ganz unsinnig zu versuchen, noch irgendetwas Vernünftiges vorzutragen. An dem Punkt dieser Einsicht, daß es evident sei, daß
- 240 es zwingend sei, liegt eine Schwierigkeit, weil nämlich immer das einzelne Subjekt sagen kann: „Wieso? Ich fühle mich dadurch überhaupt nicht gezwungen!“}
- {Und dann kommt gleich jene schwankende, doppelköpfige Bande her und sagt: „Ja, Du behauptest, Du hast einen privilegierten Zugang zur Wahrheit, nämlich den des Evidenzerlebnisses. Diese Erleuchtung haben wir nicht, wir sind nur brave, schlichte, einfache Menschen
- 245 und weil wir brave, schlichte, einfache Menschen sind, tun wir auch keine überheblichen Ansprüche, und wir haben dieses Evidenzerlebnis nicht“. Ohne die Erfahrung einer solchen Evidenz, und zwar die intellektuelle Erfahrung einer solchen Evidenz, kommt kein vernünftiger Gedanke, kein wissenschaftlicher Satz zustande. Und sofern Sie überhaupt einmal dem Mathematikunterricht gefolgt sind und den einen oder anderen mathematischen Satz eingesehen haben, müßte Ihnen eigentlich gegenwärtig sein, daß nun derjenige, der bei dem Satz „Die Winkelsumme im Dreieck ist 180 Grad“ anfängt, sich haufenweise Dreiecke aufzuzeichnen, einen Winkelmesser nimmt und eins nach dem anderen durchmißt, um herauszubekommen,
- 250 ob dieser Satz nun nicht doch zu falsifizieren ist – das der Vorschlag von Popper: Man muß immer versuchen einen wissenschaftlichen Satz zu falsifizieren – , daß solcher als unfähig angesehen würde, dem Mathematikunterricht zu folgen. Stattdessen wird an einer, meist noch unzureichend gezeichneten Figur, ein Beweis geführt und gesagt: „Das, was an dieser Figur an Verhältnissen zu erkennen ist, gilt für alle Dreiecke“, der Ordnung halber müßte man noch hinzusetzen: Für alle Dreiecke in der Euklidischen Ebene „und es gilt für alle Menschen“. Es
- 255 kann nicht jemand seine Privatmathematik aufmachen. Kein Mensch kann „zu Fuß“, mit dem Winkelmesser alle überhaupt vorstellbaren Dreiecke durchmessen. Nicht die verschiedenen Arten, und schon gar nicht die Einzelnen. Er kann aber durchaus Sätze einsehen, die für alle Dreiecke gelten. Nicht mehr ist mit der Evidenz einer Beweisführung gemeint als genau das: Daß etwas als notwendig allgemein geltend eingesehen wird. Nun sagen Sie: „Das mag ja für
- 260 die Mathematiker gelten, für die Physiker, für die Chemiker auch. Es geht ja nicht gut an, daß

ein Stoff mal explodiert und mal nicht explodiert, mal hilft und mal nicht hilft. Das gilt aber nicht für die Philosophie". Und ich frage: „Wieso eigentlich nicht?!“}

{Zunächst wird auf nicht mehr Anspruch erhoben, als darauf, aus Voraussetzungen einer vernünftigen Rede, die sich auf einen Gegenstand bezieht, etwas über den Gegenstand dieser Rede auszumachen. Das nächste lese ich Ihnen nicht vor, sondern trage es Ihnen vor. Noch ein Argument: „Das Sein ist eines, und nicht vieles“. Parmenides benutzt immer dasselbe Argument: Wodurch sollte Seiendes, wenn es Vieles wäre, getrennt sein? Doch nur durch Nichtseiendes! Also müßte ich sagen: „Nichtseiendes ist“. Oder: Durch ein drittes Seiendes. Dann wäre das erste und zweite durch ein drittes, das erste und dritte durch ein viertes, das zweite und dritte durch ein fünftes usf. unterschieden. Also läßt sich nicht sagen, daß das Seiende Vieles ist, ohne daß diese Behauptung auf einen Widerspruch stößt. Also ist das Seiende ungeworden, unvergänglich und eines. Und damit haben Sie den ersten spekulativen Begriff, und mit diesem spekulativen Begriff läßt sich überhaupt nichts anfangen. Denn er läßt sich auf keinen bestimmten Gegenstand, keinen bestimmten Gegenstand der Erfahrung, der Wissenschaft beziehen. Er erklärt gar nichts, sondern er erklärt alles unterschiedene Seiende zum bloßen Schein. Was uns als unterschieden erscheine, sei nicht das wahre Sein, nicht mal ein Schatten des wahren Seins, sondern sei so gut wie nichts. Sie können sagen: Was soll denn solch ein Begriff des Seins überhaupt, wenn er nichts erklären, auf keinen zu erklärenden Gegenstand sich beziehen kann? Antwort: Er ist die Begründung des Selbstbewußtseins des Verstandes, der einen ihm adäquaten Gegenstand herausdenkt gegenüber allem und jedem Seienden. Und diese Differenz von dem vernünftig bestimmten Gegenstand, dem Verstand und seinem vernünftig bestimmten Gegenstand, zu allem und jedem Seienden, ist die erste Voraussetzung einer Wissenschaft, aller Wissenschaft. Ist bis heute Voraussetzung aller Wissenschaft geblieben. Direkt erklärt es nichts. Und ich werde Ihnen dann vorführen, hoffentlich plausibel machen, noch besser: zwingend einsichtig machen können, mit welchen Argumenten dann die Schüler des Parmenides, vor allen Dingen Zenon und Melissos versucht haben zu beweisen, daß es unterschiedenes Seiendes nicht gibt. Und sinnigerweise bewiesen haben in mindestens zehn Varianten des Beweises. Eigentlich reichte ja das schlichte Argument von Parmenides: „Nichtseiendes ist nicht“.

1) Hermann Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker, Hamburg, Rowohlt's Klassiker Nr. 10, S. 45 f. Dort lautet dieser Absatz:

„So muß es also ganz und gar sein oder überhaupt nicht. Auch wird ja die Kraft der Überzeugung niemals einräumen, aus Nichtseiendem könnte etwas anderes als eben dieses hervorgehen. Um dessen Willen hat weder zum Werden noch zum Vergehen die Rechtsgottheit [Dike] das Sein freigegeben, es in den Fesseln lockernd, sondern sie hält es fest. Die Entscheidung aber hierüber liegt in folgendem: IST oder NICHT IST! Entschieden ist aber nun, wie notwendig, den einen Weg als undenkbar, unsagbar beiseite zu lassen (es ist ja nicht der wahre Weg), den anderen aber als vorhanden und wirklich-wahr zu betrachten.“

Anm. Der Satz „denn sie ist nicht evident“ steht weder bei Diels noch bei Capelle!!

[Handschrift, S. 4r - 8r]

Trennung von: schriftlich formulierter Rede / {frei formulierter Rede}

- 5 Dogma heißt Lehre oder Lehrmeinung.
Dogmatik ist die wissenschaftliche Darstellung der Lehre, die nach Prinzipien organisiert ist. Beides sagt zunächst nichts über die Wahrheit der Lehre und nichts darüber, ob die Prinzipien richtig sind.
- 10 {Eine dogmatische Darstellung der Elektrodynamik findet sich bei Sommerfeld. Die fängt an mit den Prinzipien der Elektrodynamik und konstruiert aus den Prinzipien dann unter restrin- gierenden Bedingungen den ganzen Inhalt dieser Lehre. Das ist eine dogmatische Darstellung, und im Übrigen ist die ganze theoretische Physik ein Dogma, und zwar eines, das richtig ist!}
- 15 Im Dogma steckt das Wort dokein: meinen, glauben. Ein weiteres Substantiv zu diesem Verb ist das Wort doxa: Meinung. Die kann nun falsch oder wahr sein, und die wahre, richtige Meinung heißt im Griechischen orthe doxa. {Unser Begriff Orthodoxie kommt daher, warum er dann nur noch pejorativ, also abwertend, gebraucht wird, darüber kann man sich einige Gedanken machen.} Wer nun nicht das Glück hat, daß ihm oder ihr die Musen einfach wie
- 20 dem Hesiod flüstern, was Sache ist, bleibt darauf angewiesen, durch die Tätigkeit seines Vers- tandes, durch richtiges Denken herauszubekommen, was wahr und was falsch ist, wenn er oder sie denn daran interessiert ist, daß es herauskommt. Welchen Inhalt aber soll das richtige Denken haben und wie soll dieser Inhalt ihm gegeben sein.
- 25 1.) Durch Evidenz des Satzes, wahr sei zu sagen, Seiendes sei und Nichtseiendes sei nicht, falsch aber sei zu sagen, Nichtseiendes sei und Seiendes sei nicht. Das ist das Kriterium der Wahrheit und bei Parmenides der ganze Umfang der Wahrheit. Andere Meinungen werden daraufhin geprüft, ob sie mit diesem Kriterium der Wahrheit übereinstimmen, und, wenn sie das nicht tun, verworfen. Schon in dieser extremen Gestalt ist Metaphysik Kritik des falschen
- 30 Bewußtseins, Ideologiekritik also und als Ideologiekritik Aufklärung.
- Wenn Sie dann die Fragmente von Xenophanes lesen, dem Lehrer des Parmenides, bekom- men Sie ja auch gleich mit, inwiefern dort dann die Kritik des falschen Bewußtseins Ideolo- giekritik und Aufklärung ist.
- 35 Anmerkung: Es mag Ihnen befremdlich vorkommen, wenn ich behaupte, Metaphysik sei eine frühe Gestalt der Aufklärung, weil die meisten von Ihnen eine ganz andere Meinung von der Metaphysik als einer Lehre von eher gespenstischen Ideen oder Wesenheiten haben, aber Sie können, und ich bitte Sie das auch zu tun, was ich Ihnen vortrage an den Texten überprüfen,
- 40 und werden dann hoffentlich das Sein nicht mehr mit Ufos verwechseln, nur weil man beide nicht angucken kann. {Der Kollege Korf hat einen Aufsatz geschrieben über das Sein und die Ufos, und da steht: Sein kann man nicht angucken, Ufos kann man nicht angucken, also wird beides schon dasselbe sein.} [Ende der Anmerkung]
- 45 Der Versuch, die falsche Meinung nicht nur, nachdem mit Hilfe des Kriteriums der Wahrheit festgestellt wurde, daß sie falsch ist, zu verwerfen, sondern auch zu erklären, wie diese fal- sche Meinung zustande kommt, führt auf ein Paradox: Aus dem Prinzip der Wahrheit soll die Nicht-Wahrheit, der diametrale Gegensatz zur Wahrheit, erklärt werden.
- 50 {Eine positive Lehre von der Ideologie als dem falschen Bewußtsein, die auch angibt, wie dieses falsche Bewußtsein zustande kommt, müßte dann ja aus den Prinzipien der Wahrheit selbst erklären können, was Nicht-Wahrheit ist. }

55 {Jetzt eine Frage an Sie: Ich habe den Ausdruck „diametraler Gegensatz “ benutzt. Kennen Sie den? Kennen Sie das allgemeine Schema des logischen Verhältnisses von Urteilen? Viele nicht?: Ja, ich bin dazu da, Ihnen das zu erklären, was Sie nicht kennen, nicht das vorzutragen, was Sie schon wissen.}

60 {Die Urteile werden gebildet durch ein logisches Subjekt (S) und ein Prädikat (P), und sie können verschiedene Gestalt haben: Allen Subjekten kommt das Prädikat zu: S a P oder: Keinem Subjekt kommt das Prädikat zu: S e P Alle Schwäne sind schwarz. Kein Schwan ist schwarz. Das a kommt von dem ersten Vokal vom lateinischen affirmo – ich bestätige; das e kommt von dem ersten Vokal vom lateinischen nego – ich verneine. Sie können sofort sehen, daß diese beiden Urteile – Alle Schwäne sind schwarz. Kein Schwan ist schwarz – nicht beide
65 zusammen wahr sein können. Sie können aber beide zugleich falsch sein. Nämlich, wenn dann, wie es tatsächlich der Fall ist, einige Schwäne schwarz sind und einige Schwäne nicht schwarz sind. Wenn es also sowohl Schwäne gibt, die schwarz sind, als auch solche, die nicht schwarz sind. Sie können nicht zugleich wahr sein, sie können aber beide falsch sein.}

70 {Zu dem universellen Urteil gibt es ein partikulares. Das wäre dann: Einige Schwäne sind schwarz: S i P oder: Einige Schwäne sind weiß. Das i kommt wieder von affirmo, ist der zweite Vokal in affirmo. Und es gibt ein partikular verneintes Urteil, das so formalisiert wird: S o P Einige Schwäne sind nicht schwarz. Jetzt können Sie sich sofort klarmachen, daß, was in der Diagonalen steht, weder zugleich wahr sein kann noch zugleich falsch. Wenn da steht:
75 Alle Schwäne sind schwarz, kann nicht zugleich wahr sein: Einige Schwäne sind nicht schwarz.}

		bejahende	verneinende
	universale Urteile	S a P	S e P
80	partikulare Urteile	S i P	S o P

{Also kann ich mit diesem Satz (S o P) den (S a P) widerlegen. Und umgekehrt ebenso: Mit dem partikular bejahenden Urteil (S i P) das universell verneinende (S e P). Das heißt „diametral entgegengesetzt“, schlicht und einfach deswegen, weil das in der Diagonale steht, die
85 Entgegensetzungen. Und die können nicht zusammen wahr sein, die können auch nicht beide falsch sein.}

{Dieses Verhältnis (S a P $\leftrightarrow$ S e P) heißt konträr, das (S a P $\leftrightarrow$ S o P; S e P $\leftrightarrow$ S i P) heißt kontradiktorisch, und dies hier (S i P $\leftrightarrow$ S o P) heißt subkonträr. Und da sehen Sie sofort: Mit
90 einem subkonträren Verhältnis kann man gar nichts anfangen. Einige Schwäne sind schwarz, einige Schwäne sind nicht schwarz. Einiges ist so, einiges ist nicht so. Das steht in keinem bestimmten logischen Verhältnis zueinander. Wenn jetzt die Nichtwahrheit in diametralem Gegensatz zur Wahrheit steht, dann kann nicht aus der Wahrheit die Nichtwahrheit oder aus der Nichtwahrheit die Wahrheit erklärt werden.}

95 Es gibt Hinweise auf solche positive Lehre vom falschen Bewußtsein bei Parmenides. Das eine ist in dem 1. Fragment und dort die Zeilen 24 ff. Da heißt es, nach dem er dort bei der Göttin Dike angekommen ist:

100 „Jüngling, der du unsterblichen Wagenlenkern gesellt mit den Rossen, die dich dahintragen, zu unserem Hause gelangts, Freude dir! Denn keinerlei schlechte Fügung entsandte dich, diesen Weg zu kommen (denn fürwahr außerhalb von der Menschen Pfade ist er), sondern Gesetz und Recht. Nun sollst du alles erfahren, sowohl der wohlgerundeten Wahrheit unerschütterlich Herz wie auch der Sterblichen Schein-Meinungen, denen nicht innewohnt wahre Gewißheit. Doch wirst du trotzdem auch dieses kennenlernen und zwar so, wie das ihnen Schei-
105

nende auf eine probenhafte, wahrscheinliche Weise sein müßte, indem es alles ganz und gar durchdringt." (Diels, a.a.O., S. 44)

110 — {Und da bricht das Fragment ab. Auch die Eindrücke der Menschen, die ohne evidenten Beweis sind, soll dort der, der zu dem Haus der Dike gekommen ist, erfahren.}

Und dann gibt es noch in dem Fragment B 16 von Parmenides eine kurze Bemerkung:

115 „Denn je nachdem wie ein jeder besitzt die Mischung der vielfach irrenden Glieder, so tritt (oder steht) der Geist den Menschen zur Seite. Denn dasselbe ist es, was denkt, die innere Beschaffenheit der Glieder bei den Menschen allen und jedem: nämlich das Mehr (vom Licht- oder Nachtelement) ist der Gedanke." (Diels, a.a.O., S. 47)

120 — {Und dieses Mehr ist am Ende dann, wie aus anderen Überlieferungen, die nicht in den Fragmenten direkt zitiert sind, hervorgeht, das Mehr an Licht über die Dunkelheit.}

125 Das sind nur schemenhafte Andeutungen einer positiven Lehre vom falschen Bewußtsein, die sich dann durch die ganze Metaphysik zieht in der Form des Problems, wie es denn vom wahren Sein zum unwahren Schein, von der Idee oder der Wesenheit zur Erscheinung komme. In den Fragmenten des Parmenides stehen die systematischen Argumente sonst im schroffen Gegensatz zur Kosmologie, die eine metaphysische Erzählung ist und sich darin nicht sehr von anderen Mythen unterscheidet.

130 {Da stehen dann so lustige Sachen drin, daß die Seite des Uterus, die den Samen empfängt, entscheidet über das Geschlecht des Kindes und ähnliche Inhalte.}

135 Anmerkung: Mythen sind häufig erklärbar, das Verfahren der Erklärung ist die Allegorese, die den rationalen Gehalt eines Mythos herausarbeitet. Das ist nur möglich, wenn der Verstand schon in sich gefestigt ist. [Ende der Anmerkung]

140 {Ein Beispiel dafür, daß solche Mythen erklärbar sind, ist die Erklärung, ich mache dies jetzt nur als Modell, des Anfangs der Theogonie vom Hesiod. Das ist ein Mythos von der Entstehung der Welt. Dieser Mythos von der Entstehung der Welt geht aus von einem Prinzip, dem Prinzip der Genealogie, daß ein Geschlecht aus dem anderen hervorgeht. Wenn ein Geschlecht aus dem anderen hervorgeht, ist die Reihe der Geschlechter nach diesem Prinzip rückwärts zu verfolgen. Wird sie rückwärts verfolgt, verliert sich irgendwann die Vorstellung von der Folge der Geschlechter in grauer Vorzeit, im Unbestimmten, und mit diesem Unbestimmten fängt dann der Hesiod an: „Am Anfang war das Gähnende, das Chaos". So kann man einen Begriff aus der Theogonie aus dem Prinzip der Genealogie erklären, und noch viele andere Begriffe dieser Theogonie auch. Nur braucht man dazu schon die Prinzipien und die Einsicht darin, daß diese Prinzipien [auch] Prinzipien sind.}

150 Zenon, der Schüler des Parmenides, will die Wahrheit des Kriteriums der Wahrheit gegen Angriffe verteidigen, und zeigen, daß diejenigen, die dies Kriterium nicht anerkennen, sich in Widersprüche verwickeln. Ich zitiere aus den Zeugnissen der Lehre von Zenon, wie sie bei Wilhelm Capelle, Die Vorsokratiker, S.171, abgedruckt, d.h. übersetzt sind. Und da heißt es, und zwar ist die Stelle aus dem Dialog Parmenides von Platon, das ist 128b, nach der Stephanus-Zählung:

155 „<Zenon spricht zu Sokrates:> In Wahrheit will meine Schrift der Lehre des Parmenides zu Hilfe kommen, gegen diejenigen nämlich, die es unternehmen, ihn zu verhöhnen, indem sie ausführen, daß, wenn es nur ein einziges Seiendes gäbe, sich aus diesem Satz viele lächerliche Konsequenzen ergäben, die ihm selber widerstreiten. Meine Schrift kämpft also gegen dieje-

nigen, die die Vielheit der Dinge behaupten und zählt ihnen mit gleicher Münze heim und noch überher. Meine Absicht ist nämlich, das offenbar zu machen, daß die Voraussetzung unserer Gegner zu noch lächerlicheren Konsequenzen führt <nämlich ihre Annahme der Vielheit> als die Lehre von dem einen Seienden, wenn einer der Sache auf den Grund geht."

— Das ist ein schwieriges Unterfangen, denn Meinungen {von der Vielheit} haben zumeist die logische Form partikularer Urteile, die als partikulare Urteile logisch miteinander verträglich sind {deswegen, weil sie in keinerlei Beziehung zueinander zu bringen sind}. Partikulares kann also gar nicht zueinander in das Verhältnis eines logischen Widerspruchs treten.

{Deswegen auch das Schema dort, daß die partikularen Urteile, 'Einige Schwäne sind schwarz, einige sind nicht schwarz', zueinander überhaupt nicht in Widerspruch treten können.}

Zenon muß also, um solche Widersprüche nachweisen zu können, die partikularen Erscheinung schon nach Prinzipien erklären. Und so erklärt er dann zunächst in seinen Argumenten gegen die Bewegung, daß es Bewegung nicht geben kann. Das ist das Fragment Nr. 4 nach der Zählung von Diels, die allgemein übernommen worden ist:

„Das Bewegte bewegt sich weder in dem Raum, wo es sich befindet, noch in dem Raum, wo es sich nicht befindet." (Zenon, fr. 4, a.a.O., S. 177)

— Ein Modell für dieses Argument gegen die Bewegung ist die Paradoxie des fliegenden Pfeils. Zenon behauptet: Angenommen, ein Pfeil bewege sich, dann muß er zugleich in zwei Räumen sein. Oder er muß, weil er zugleich zwei Räume ausfüllt, größer sein als er selbst. Die Voraussetzung für dieses Paradoxon ist, daß der Pfeil

1.) eine bestimmte, konstante Länge hat und

2.) daß die Zeiträume oder genauer, die Zeitpunkte, die er nacheinander durchläuft, diskret sind. Dann muß er an der Grenze zweier Zeitpunkte noch in dem ersten Raum sein und schon in dem zweiten. Dieses Paradoxon ist überliefert von Aristoteles [W. Capelle, a.a.O., S. 178]:

„Der dritte <Beweis> ist der jetzt genannte, daß der fliegende Pfeil ruht. Er beruht aber auf der Annahme, daß die Zeit aus lauter einzelnen <getrennten> Momenten besteht. Denn wenn man diese Annahme nicht zugibt, verliert der Schluß des Zenon seine Bündigkeit."

(Aristoteles, Physik VI, 9., B 239b 30 ff = 29 A 27)

— Der Pfeil muß, sagt Zenon, im Übergang von einer Zeitstelle zur anderen in zwei nicht-identischen Räumen sich befinden. Solange Zeitpunkte als verschieden angenommen werden, bleibt das Problem, werden sie als nicht verschieden angenommen, gibt es nach Zenon keine Extension der Zeit, also überhaupt keine Zeit. Die Lösung, die Aristoteles anbietet, heißt, eine endlich Zeitausdehnung kann unendlich teilbar sein, bleibt aber gleichwohl endlich.

{Und der Aristoteles führt diese Widerlegung noch einmal aus an einem anderen Paradoxon, das aber analog ist, das der Zenon aufgestellt hat, der gesagt hat: Es kann niemand ein Stadion, also eine bestimmte Strecke, durchlaufen. Denn ehe er das Ende erreicht hat, muß er die Hälfte erreicht haben in einer bestimmten Zeit. Davor ein Viertel, davor ein Achtel, davor ein Sechzehntel usf. Er muß also eine unendliche Folge von Zeitpunkten durchlaufen haben, ehe er überhaupt die Hälfte des Stadions erreicht. Also kann er schon diese Hälfte nicht erreichen, weil er in endlicher Zeit nicht eine unendliche Folge von diskreten Zeitpunkten durchlaufen kann. Die andere Version dieses Paradoxons kennen Sie vielleicht alle, das ist das Wettrennen von Achilles und der Schildkröte. Die Schildkröte bekommt ein Stadion Vorgabe. Und Ze-

non argumentiert dann so: Wenn Achilles – galt damals für den schnellsten der Menschen – den Ort erreicht hat, von dem die Schildkröte – das langsamste aller Tiere – gestartet ist, ist die Schildkröte schon ein Stück weiter. Wenn er dann den Ort erreicht hat, an dem die Schildkröte war, als Achilles den Punkt erreicht hatte, von dem die Schildkröte aus gestartet ist, ist sie schon wieder weiter usf. Also kann Achilles die Schildkröte nie einholen. Kann er sie aber nie einholen, überholt sie aber, wie jeder sehen kann, beim tatsächlichen Wettlauf, so ist dieser tatsächliche Wettlauf eine logische Unmöglichkeit, also bloßer Schein, also ist das Wahre das eine Sein und nicht das unterschiedene. Denn es ist keine Bewegung möglich. Wenn keine Bewegung möglich ist, ist keine Veränderung möglich. Ist keine Veränderung möglich, ist das Sein statisch, unbeweglich, zu aller Zeit dasselbe. Soweit das Argument.}

Jetzt die Widerlegung von Aristoteles. Wieder zitiert nach Capelle, das ist wieder die Physik des Aristoteles und zwar wenn Sie die Stelle suchen, es ist Kapitel 9, Spalte B 239, Zeile 9 ff., das ist die Zählung nach Becker: Capelle, a.a.O., S. 177 (Nr. 15):

„Es gibt vier Beweisgänge des Zenon betreffs der Bewegung, die denen, die sie umstoßen wollen, die bekannten Schwierigkeiten bereiten: der erste dafür, daß eine Bewegung nicht stattfindet, ist das Argument, daß das Bewegte früher zur Hälfte des Weges gelangen muß als bis zu dessen Ende, worüber ich früher des näheren gesprochen habe: ...“

— {Dies Argument habe ich Ihnen schon vorgetragen und gesagt, es gibt eine unendliche Folge von Hälften, Hälfte der Hälfte, Hälfte der Hälfte der Hälfte usf. Das kann ich immer weiter fortführen. Alle diese Punkte muß ein Etwas, das sich bewegt, durchlaufen, und es kann nicht unendlich viele Punkte in endlicher Zeit durchlaufen.}

„Daher ist auch Zenons Beweis trügerisch, daß es unmöglich sei, in einer begrenzten Zeit eine unendlich große Strecke zu durchheilen oder jeden einzelnen Punkt der unendlichen Strecke zu berühren. Denn in ganz verschiedenem Sinne wird hier <von ihm> das Wort «unendlich» von der Länge und von der Zeit und überhaupt von jedem Zusammenhängenden gebraucht: entweder der Teilung nach oder der Ausdehnung nach. ...“

— {Da muß man sagen: Kluger Kopf, der Aristoteles! Und der Marx hat mal gesagt: Wir sollten uns nicht einbilden, größer zu sein als der Aristoteles, denn wir sähen nur weiter, weil wir auf seinen Schultern stünden.}

{Er unterscheidet also hier, ob etwas der Ausdehnung nach unendlich ist oder ob etwas der Teilbarkeit nach unendlich ist. Es kann also etwas, das der Teilbarkeit nach unendlich ist, der Ausdehnung nach durchaus endlich sein. Ich mache Ihnen das mal vor. Und da sehen Sie auch, wie schlau der Zenon schon war.}

{Das Paradoxon, daß ich auf der Strecke zwischen 0 und 1 ein eindeutiges Bild von einer unendlich langen Strecke habe, auf einer endlichen Strecke ein Abbild einer unendlichen. Ich brauche nämlich nur jeden (jenen?) Ort hier mit x zu bezeichnen, unter der Bedingung $x > 1$, und dann habe ich zwischen 0 und 1 das $1/x$, das größer als 0 und kleiner als 1 ist. Also kann ich zu jedem Ort hier, sofern ich nur für ihn eine Zahlenangabe habe, ein Bild auf dieser endlichen Strecke machen. Also kann ich eine unendliche Strecke eindeutig auf eine endliche abbilden.}

Aristoteles unterscheidet zwischen unendlicher Teilbarkeit, die ein Kontinuum voraussetzt, und unendlicher Größe {und sagt: Beides ist nicht dasselbe, wie jeder Mathematiker Ihnen an der Abbildbarkeit einer unendlichen Strecke auf eine endliche sofort zeigen kann}.

265 "Eine der Ausdehnung nach unendliche Strecke kann man aber nicht in einer begrenzten Zeit berühren <d.h. durchheilen>. Dagegen ist das bei einer der Teilung <Teilbarkeit> nach unendlichen Strecke durchaus möglich. Denn auch dieselbe Zeit ist in diesem Sinne unendlich. Daher ist es möglich in unendlich großer Zeit, und nicht in einer begrenzten, die unendlich große Strecke zu durchheilen und die unendlich vielen Punkte <dieser> in unendlicher Zeit zu berühren, nicht aber in begrenzter." (Aristoteles, Physik VI, 9., B 239b 9ff)

270 — Gesetzt, es wäre ein unendlich teilbares Kontinuum vorausgesetzt, dann müßen in diesem benachbarte Punkte identisch sein, und nicht identisch, weil es sonst nicht unendlich teilbar wäre. So ist Zenon nicht zu widerlegen.

275 {Angenommen, die Strecke wäre tatsächlich unendlich, dann könnte sie nur in unendlicher Zeit durchheilt werden. Sie wäre der Ausdehnung nach unendlich. Wenn sie aber bloß der Teilbarkeit nach unendlich ist, dann kann sie, und das behauptet Aristoteles einfach, in endlicher Zeit durchlaufen werden, obwohl in dieser endlichen Zeit unendlich viele Punkte dieser Strecke berührt, also durchlaufen, werden müssen. Gesetzt, es wäre ein unendlich teilbares
280 Kontinuum vorausgesetzt, dann müßten in diesem benachbarte Punkte identisch sein, weil es sonst kein Kontinuum wäre, da ein Punkt keine Ausdehnung hat, die nächst benachbarten Punkte in einem Kontinuum müssen dann identisch sein, weil es sonst kein Kontinuum wäre. Und sie müßten nichtidentisch sein, weil es sonst nicht unendlich teilbar wäre. So wie Aristoteles es macht, ist Zenon im Prinzip nicht zu widerlegen, weil dieses Problem sich bei der
285 Teilbarkeit des Kontinuums dann wiederholt und gesagt werden muß, zwei direkt benachbarte Punkte im Kontinuum müssen identisch sein und können nicht identisch sein. Wären sie identisch, gäbe es keine Extension, keine Ausdehnung, wären sie nicht identisch, gäbe es keine unendliche Teilbarkeit, weil es eine diskrete Menge von einzelnen Punkten ist, die abzählbar wären. Die Mathematiker haben dieses Problem auch gehabt. Und die haben diesen Widerspruch selber zur Lösung des Problems erklärt. Das ist überhaupt ein in der mathematischen
290 Theorie sehr beliebtes Verfahren, einen solchen Widerspruch, wenn er nur genügend scharf charakterisiert worden ist, selbst zur Lösung zu erklären. Für diejenigen, die sich für mathematische Grundlagentheorie interessieren, sei angemerkt, daß dieser Widerspruch, der zur Lösung dieses Problems erklärt wurde, dann in der Grundlagentheorie „Dedekindscher Schnitt“ heißt. Daß etwas diskontinuierlich und kontinuierlich zugleich ist, je nachdem von
295 welcher Seite aus man da herangeht.}

{Jetzt noch rekapituliert: Wie argumentiert Zenon? Er gibt gar nicht einzelne Bewegungen an und führt diese Bewegungen auf einen Widerspruch, sondern er gibt Prinzipien der Bewegungen an, nämlich allgemeine Prinzipien des Verhältnisses von Raum und Zeit, und entscheidet
300 dann aufgrund der Inkonsistenz der Folgen, die sich aus diesen Prinzipien ergeben, wesentlich die Inkonsistenzen, die sich aus dem Verhältnis von Kontinuität und Diskontinuität von Zeit und von Raum ergeben, schließt er, daß diese Widersprüche eine Bewegung objektiv unmöglich machen. Er schließt also selbst schon, ohne das anzugeben, aus Prinzipien der Bewegung
305 auf die Unmöglichkeit der Bewegung, nicht etwa auf Erscheinungen, und sagt dann nur: Sämtliche Erscheinungen sind wandelbar, sind veränderlich, sind in Bewegung. Also können diese Erscheinungen nicht das Wahre sein, weil das, was wandelbar, was veränderlich, was in Bewegung ist, nicht das Wahre sein kann, weil es auf solche Paradoxien führt. Die Beweisführungen des Zenon selber sind schwer angreifbar, sind nicht zu widerlegen mit den Argumenten, die Aristoteles bringt. Und das möchte ich Ihnen an einem letzten vierten Beweis
310 noch vorführen [in der 3. VL].}

[Handschrift, S. 9r - 12r]

Trennung von: schriftlich formulierter Rede / {frei formulierter Rede}

5 Nach der letzten Vorlesung bin ich gefragt worden, wie zuverlässig die Übersetzungen der alten Texte seien. Die Frage ist nicht einfach zu beantworten, denn um sie zu beantworten, müßte ich, was ich nicht bin, Altphilologe sein, und dann unterscheiden zwischen der Zuverlässigkeit der Überlieferung des Textes, der Zuverlässigkeit der Überlieferung der Bedeutung der Wörter und Zuverlässigkeit der Übersetzung. Nun kann man einen Text erst übersetzen,
10 wenn man ihn verstanden hat, kann ihn aber meistens nur verstehen, wenn man ihn auch übersetzt hat. Die zusätzliche Schwierigkeit liegt darin, daß gute Philologen nicht unbedingt gute Philosophen sind. Das beste ist, wenn man schon nicht Altphilologe werden will, zu kommentierten Übersetzungen zu greifen und zusätzlich sich philologische Untersuchungen anzusehen.

15 Aus einer solchen philologischen Untersuchung möchte ich Ihnen jetzt eine Passage vortragen und zwar ist das von Guido Calogero, Studien über den Eleatismus (S. 119 f und S. 121 f). Und daraus lese ich Ihnen zwei Passagen vor, nur um Ihnen zu vergegenwärtigen, welche Probleme es mit der Überlieferung der Übersetzung und dem Verständnis auf sich hat.

20 „Auf der anderen Seite ist dann jener Zeno, den man bis jetzt so eng mit der inneren Geschichte des Eleatismus verbunden gesehen hat, der einzige Zeno, der uns wirklich mit einer solchen Sicherheit und mit so bestimmten Einzelheiten bekannt ist, daß eine greifbare Rekonstruktion seiner theoretischen Motive und Haltungen möglich wird. Denn im Hinblick auf
25 alles andere, was wir über ihn wissen, besitzen wir nicht nur nicht das direkte Zeugnis seiner Worte, sondern gerade die kritische und doxographische Überlieferung, die uns davon fragmentarische und gelegentliche Zeugnisse gelassen hat, erscheint dem, der sie aufmerksam betrachtet, von Unsicherheiten und Inkonsistenzen durchzogen, daß sie in erster Linie die Frage danach aufwirft, was in ihr wirklich auf die Eleaten zurückgeht und was umgekehrt nur
30 spätere Zutat ist.“ (wörtlich übertragen nach Vortrag)

— {„Die kritische und doxographische Überlieferung“ sind die Berichte, die sich in den Werken anderer Philosophen über Zeno befinden. Unter anderem, ich hatte Ihnen schon das letzte Mal eine Passage vorgetragen, dann bei Aristoteles in der Metaphysik.}

35 „Und in diesen Fällen ist die Überarbeitung um so schwieriger zu unterscheiden, als sie nicht nur den inneren Aufbau der einzelnen referierten Thesen betreffen kann, sondern auch ihren Rahmen und ihre Absicht, die ihnen allein ihre konkrete historische Physiognomie verleihen. Dieses Problem taucht bei Zeno nicht nur im Hinblick auf Nachrichten über die anderen Argumente auf, die in analoger Form zu jenen, die wir schon gesehen haben, in seinem Buch
40 „Die Absurdität des Vielfältigen“ entwickelten, sondern auch in Hinblick auf die Zeugnisse von jenen spezifischen Argumenten gegen die Bewegung, die doch für all seinen Nachruhm verantwortlich sind.“ (wörtlich übertragen nach Vortrag)

45 Und dann noch einen Absatz, und dann reicht es auch, ich habe noch viel mehr:

„Zwar ist es wahr, daß die Interpretation des Zenonischen Einen nicht nur als All-Eines, sondern auch als vielfältiges Eines dann, wie wir sehen werden in der doxographischen Tradition Form angenommen hat, und daß überdies die Tatsache, daß sie Form annehmen konnte, ein
50 interessantes Dokument für die ursprüngliche Zweideutigkeit der Zenonischen Polemik darstellt, die, während sie das Vielfältige und mithin implizit auch das Eine, das dessen Element darstellt, treffen wollte, in Wirklichkeit schließlich auch das All-Eine traf {Daß er also genau

das, was er verteidigen wollte, widerlegt habe}. Gerade das jedoch schließt die Möglichkeit aus, daß jene Zweideutigkeit von Zeno selbst durch eine spezifische und bewußte Unterscheidung ihrer wesentlichen Elemente hätte überwunden werden können. Das wiederholte Zeugnis, das Plato von der Zenonischen Antinomie zwischen dem Einen und dem Vielfältigen gibt, paßt mithin in einer wahrscheinlichen historischen Darstellung einfach nicht zum anderen Zeugnis, von der allgemeinen Prämisse des Vielfältigen, das übrigens nicht nur aus demselben Text Platons in entschiedener Weise hervorgeht, sondern auch vom einzigen Logos, das Zeno bestätigt wird, den wir in seiner charakteristischen, ursprünglichen Formulierung besitzen." (wörtlich übertragen nach Vortrag)

— {Und so fort. Ich gestehe Ihnen gerne, daß ich es zwar notwendig finde, solche philologischen Untersuchungen zu lesen, daß sie mich aber leicht nervös machen. Denn es dauert und dauert und dauert bis jemand nach lauter philologischen ... (unverständlich) ... dann überhaupt auf ein Argument kommt. Was darin steht und ich habe Ihnen nur eine Passage vorgelesen, das geht über vierzig Seiten so ist: Nichts genaues weiß man nicht, die Überlieferung der Texte des Zeno an Fragmenten ist dürftig, die Referate in anderen philosophischen Werken sind unzuverlässig, und wie es aufzufassen ist, weiß man auch nicht genau.}

Das sind zwei Passagen, vorgetragen ohne den philologischen Apparat der Fußnoten {da steht dann, 'anders aber Reinhardt', oder 'siehe auch Jaeger', oder auch, was weiß ich, wen gibt es da noch, Reinhardt, Jaeger, Snell, Schadewaldt, also den ganzen Verein von Altphilologen, die sich eben wechselseitig kräftig mit Verweisen bedecken. Nun ist es ja ganz vernünftig, was ein anderer herausgefunden hat, dann entweder aufzunehmen, oder, wenn er etwas herausgefunden zu haben glaubt, was nicht stimmt, das zu kritisieren. Aber in solchen philologischen Darstellungen gehen dann die Argumente unter}. Das Problem, das Calogero sich an der Stelle macht {das habe ich nicht vollständig vorgetragen}, ist das, ob es sich bei Zenon um Antinomien des Begriffs des Seins oder um Antinomien der Attribute des Begriffs des Seins handelt {Ob die Antinomien in dem einen Sein selber liegen oder in dem Attribut etwa der Unbeweglichkeit oder der Vollständigkeit}. Der Überlieferung nach ließe sich schon zwischen dem Sein und seinen Attributen unterscheiden. Ich lese nochmal das 7. Fragment und das 8. des Parmenides, das 8. bis Vers Zeile 25.

Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker, Rowohlt's Klassiker Nr. 10, B 7/8, S. 45 f:

„Denn es ist unmöglich, daß dies zwingend erwiesen wird: es sei Nichtseiendes; vielmehr halte du von diesem Wege der Forschung den Gedanken fern, und es soll dich nicht vielerfahrene Gewohnheit auf diesen Weg zwingen, walten zu lassen das blicklose Auge und das dröhnende Gehör und die Zunge, nein mit dem Denken bring zur Entscheidung die streitreiche Prüfung, die von mir genannt wurde. Aber nur noch Eine Weg-Kunde bleibt dann, daß IST ist. Auf diesem sind gar viele Merkzeichen.“

— {Und das wären dann diese Kennzeichen, die Attribute des Seins}:

„Auf diesem sind gar viele Merkzeichen: weil ungeboren ist es auch unvergänglich, denn es ist ganz in seinem Bau und unerschütterlich sowie ohne Ziel und es war nie und wird nie sein, weil es im Jetzt zusammen vorhanden ist als Ganzes, Eines, Zusammenhängendes (Kontinuierliches). Denn was für einen Ursprung willst du für dieses ausfindig machen? Wie, woher sein Heranwachsen? Auch nicht sein Heranwachsen aus dem Nichtseienden werde ich dir gestatten auszusprechen und zu denken. Denn unaussprechbar und undenkbar ist, daß NICHT IST ist. Welche Verpflichtung hätte es denn auch antreiben sollen, später oder früher mit dem Nichts beginnend zu entstehen? So muß es also ganz und gar sein oder überhaupt nicht. Auch wird ja die Kraft der Überzeugung niemals einräumen, aus Nichtseiendem könnte etwas ande-

105 res als eben dieses hervorgehen. Um dessen Willen hat weder zum Werden noch zum Vergehen die Rechtsgottheit [Dike] das Sein freigegeben, es in den Fesseln lockernd, sondern sie hält es fest. Die Entscheidung aber hierüber liegt in folgendem: IST oder NICHT IST! Entschieden ist aber nun, wie notwendig, den einen Weg als undenkbar, unsagbar beiseite zu lassen (es ist ja nicht der wahre Weg), den anderen aber als vorhanden und wirklich-wahr zu betrachten. Wie könnte aber dann Seiendes zugrunde gehen, wie könnte es entstehen? Denn
 110 entstand es, so ist es nicht und ebensowenig, wenn es erst in Zukunft einmal sein sollte. So ist Entstehen verlöscht und verschollen Vergehen.
 Auch teilbar ist es nicht, weil es ganz gleichartig ist. Und es gibt nicht etwa hier oder da ein stärkeres Sein, das seinen Zusammenhang hindern könnte, noch ein geringeres; es ist vielmehr ganz von Seiendem erfüllt. Darum ist es ganz zusammenhängend; denn Seiendes stößt dicht an Seiendes."

— Bei genauerem Hinsehen sind aber diese Attribute allesamt Negationen. Das Resultat der Negationen dagegen soll, weil diese Negationen selbst das Falsche sind, unabhängig von ihnen bestehen. Das aber ist nicht darzustellen. Wenn Denken, Gedachtes und Sein dasselbe
 120 seien soll, so ist zwischen Denken, Gedachtem und Sein zu unterscheiden falsch, die These, daß Denken und Sein dasselbe sei also nur unter der Voraussetzung der falschen Unterscheidung zu formulieren. Wäre nur das Sein das Wahre, alle Unterscheidung in ihm aber falsch, so hätte es keine Attribute, aber es wäre so wenig zu bezeichnen wie das Nichts. (Der Besoffene, der immer wiederholt: verstehste, das ist es, ich sage dir, das ist es, ohne daß aus ihm herauszubekommen ist, wovon er denn nun so überzeugt ist. Er hat dann vorübergehend den Geist aufgegeben.)

130 Die Bedeutung des Begriffs des Seins ist dann aber von seiner Bestimmung durch negative Attribute nicht zu isolieren. Metaphysik als Verzeichnis der Resultate von Überlegungen, und die Bücher über die Geschichte der Philosophie verzeichnen fast immer nur Resultate, muß unverständlich bleiben wie das Sein, dessen Werden ausgelöscht ist oder verschollen. Zeno muß also, wenn er den Begriff des einen Seins verteidigen will, auf die Negation von Attributen der Vielfältigkeit und der Bewegung zurückgreifen, und er kommt dabei auf den Begriff
 135 des unendlichen Regresses.

{Das habe ich das letzte Mal versucht Ihnen darzustellen. Philologisch mag es ja angehen, das Subjekt der Prädikation, das Sein, von den Prädikaten, den Attributen, zu trennen. Beim Sein bringt das aber das Problem mit sich, daß dieses Sein selber nur bestimmt ist durch die Negation von Attributen, so daß da steht, es ist unbeweglich, zum Beispiel. Daß also das Subjekt der Prädikation selbst bestimmt ist nur durch die Negation von Attributen. Und dann ist es
 140 gleichgültig, ob man sagt: Diese, die Antinomien des Begriffs des Seins, liegen im Sein selbst, oder sie liegen in den Attributen. Wenn man dann zwanzig Seiten braucht, um zu beweisen, daß bei Zenon eher die Attribute als der Begriff des Seins selbst gemeint sind, dann ist das einer der Texte, die mich nervös machen. Denn das hab ich meistens nach zehn Zeilen raus, worum es geht.}

Jetzt noch zu dem Begriff des unendlichen Regresses. Zenon behauptet: Das halbe Stadion muß vor dem ganzen, das viertel vor dem halben, das achteil vor dem viertel etc. durchlaufen
 150 sein. Aristoteles {durch den das überliefert ist in seiner Physikvorlesung} hält dem entgegen, daß etwas, was der Teilung nach unendlich ist, der Bestimmtheit nach durchaus endlich sein kann, daß also der spekulative Verstand etwas Unendliches, das empirisch gar nicht erfaßt werden kann, durchaus als etwas Bestimmtes zu denken in der Lage ist. Genau das aber bestreitet Zeno, weil, so seine Auskunft, der Versuch so zu denken auf Paradoxien führe. Der
 155 Apologet der Metaphysik des Parmenides ist ein antispekulativer Denker, und er muß, das hat Calogero richtig gesehen, zum Vorbereiter derer werden, die alle Metaphysik negieren. Also

der Sophisten. Einer der bedeutendsten, den ich Ihnen dann vorführen werde, ist der Gorgias. Soweit wäre Zeno nur von Bedeutung, als er der Vorläufer von Nachläufern ist, er wäre nur für die Geistesgeschichte von Bedeutung. Ein sachlicher Gehalt seiner Argumentation, der viel später für die Mathematik Bedeutung bekam, ist schon erwähnt worden, das komplementäre Verhältnis von Endlichkeit (Bestimmtheit) und Unendlichkeit. Da ich hier keine Vorlesung über die Grundlagen der Mathematik halte, sei nur pauschal auf die Bücher von Oskar Becker zu den Grundlagen und zur Geschichte der Mathematik hingewiesen {dort finden Sie dann auch unter dem Stichwort Dedekind dieses Verhältnis von unendlicher Teilbarkeit oder unendlicher Annäherung und Bestimmtheit}. Ein zweiter sachlicher Gehalt der Beweise des Zenon betrifft die Relativität der Bewegung. Zunächst möchte ich Ihnen die Überlieferung vortragen.

{Vielleicht noch zwei kurze Hinweise: Einer ist, daß wenn Sie dies Bändchen [Diels, Rowohlts Klassiker Nr. 10] angucken, so enthält das die Vorsokratiker, soweit deren Fragmente überliefert sind, nicht die Zeugnisse, das ist eine zweibändige Ausgabe bei Diels, sondern nur soweit es direkte Zitate sind. Das ganze Bändchen umfaßt gerade 146 Seiten, von denen ist mehr als die Hälfte Darstellung des Lebens oder der Vermutungen über die Lebensgeschichte der Philosophen, Darstellung der Vermutungen über Lebensgeschichte der Philosophen, manchmal auch Dokumente, und Darstellung der Lehre. So daß ganze 70 Seiten übrigbleiben an direkt überlieferten Texten von den ganzen Vorsokratikern. Also Empedokles, Pythagoras, alle eingeschlossen!}

{Das zweite ist, daß, wenn Sie sich dafür interessieren, wie die Griechen dann das Denken entdeckt haben, möchte ich Sie verweisen auf nun ganz und gar langweilige philologische Darstellungen von Bruno Snell. Eins heißt „Die Alten Griechen und Wir“. Warum die Griechen immer die „Alten Griechen“ sein sollen, weiß der Himmel, und das andere ist dann „Die Entdeckung des Geistes“.

Jetzt zur Überlieferung des Paradoxons von der Relativität der Bewegung. Es gibt eine Neuausgabe der Übersetzung der Metaphysik des Aristoteles, die Übersetzung ist von Bonitz. Immerhin jemand, der sich getraut hat die Übersetzung dann neben dem Original abzudrucken, die sehr gut kommentiert ist, in der Philosophischen Bibliothek bei Meiner.

Woraus ich Ihnen vortrage, ist die Übersetzung der Physikvorlesung in der Akademieausgabe, übersetzt von Hans Wagner. Dort heißt es im 9. Kapitel des 6. Buches oder nach Beckers Zählung, der hat eine alte Ausgabe zum Grunde gelegt, dort ist eine Seitenangabe, die Seite ist B 239b, und eine Zeilenangabe, das ist 33ff. So wird der Aristoteles dann normalerweise zitiert.

Aristoteles, Physik VI, 9. Kapitel, Übers. Hans Wagner, B 239b 33ff:

„Das vierte Theorem betrifft die Fahrzeuggruppen auf der Rennbahn. Es sollen zwei gleich große Fahrzeuggruppen aus entgegengesetzter Richtung eine dritte Fahrzeuggruppe entlangfahren, die wiederum genauso lang ist wie eine jede von ihnen selbst. Die eine soll am Ende, die andere soll in der Mitte starten und beide sollen mit gleicher Geschwindigkeit fahren. Zenon meint nun, dieser Vorgang beweise, daß die halbe Fahrzeit genauso lang sei wie die doppelte.“ (wörtlich übertragen nach Vortrag; vgl. W. Capelle, Die Vorsokratiker, S.179 f)

— {Dazu eine Erklärung, so einfach ist das offenbar nicht zu verstehen, es gibt eine ganz schöne Skizze hier bei den Vorsokratikern von Capelle auf Seite 180. Da steht: Eine Gruppe (A) von Fahrzeugen steht! Eine zweite Gruppe (B) fährt in der Richtung (von Δ nach E), eine dritte Gruppe (I) fährt in der Richtung (von E nach Δ). Wenn Sie sich jetzt vorstellen, Sie sit-

210 zen auf einem Wagen der Gruppe (B), dann fährt der in einer bestimmten Zeit an der Gruppe (A) vorbei. Die Gruppe (I) fährt gleichzeitig an (B) vorbei und zwar, wenn beide mit derselben Geschwindigkeit fahren, doppelt so schnell! Einsehbar? Dann sagt der Zenon: An dieser Gruppe (A) vorbeizufahren kostet eine bestimmte Zeit. An der Gruppe, die sich selbst bewegt, vorbeizufahren, kostet die Hälfte der Zeit. Also, so das Argument des Zenon, ist die ganze Zeit gleich der halben Zeit. Ist aber die ganze Zeit gleich der halben Zeit, dann ist das ein Widerspruch innerhalb des Zeitbegriffs selbst.}

215 „Diese Annahme aber ist irrig. Es heiße die ruhende Gruppe A, die in der Mitte anfangende gleich große und gleich zahlreiche Gruppe hingegen B, die am Ende anfangende Gruppe ebenfalls gleich groß und gleich zahlreich schließlich C." (Ebd.)

220 — Dies C ist eine Eigenheit der Übersetzung, denn das griechische Alphabet geht Alpha, Beta, Gamma, das lateinische geht A,B,C. Er hat also die dritte Gruppe hier C genannt, nicht Gamma.

225 „B und C sollen mit gleicher Geschwindigkeit fahren. Es ergibt sich dann, daß das erste B und erste C, indem sie aneinander entlangfahren, gleichzeitig das entsprechende Endstück erreichen. Ebenfalls ergibt sich, daß das erste C an allen B vorbeigefahren ist, während das erste B nur an der Hälfte vorbeifuhr, die Zeit wäre also nur halb so lang, denn jede Gruppe soll ja zum Passieren jedes Gebiets genau die gleiche Zeit brauchen. Gleichzeitig aber ergibt sich 230 andererseits wiederum, daß das erste B an allen C vorbeigefahren ist, denn das erste C und das erste B langen gleichzeitig bei den entgegengesetzten Endstücken an. Wobei das erste C, wie er sagt, für das Passieren eines jeden B genauso viel Zeit braucht, wie für das Passieren eines jeden A. Weil sowohl das erste C wie das erste B für das Passieren der A die gleiche Zeit benötigen." (Ebd.)

235 — {Dies ist also dieses vierte Theorem. Der Fehler aus dem es resultiert, ist oben angegeben. Und zu dem Fehler, aus dem es resultiert, noch die andere Überlieferung [Capelle, S. 180]}.

240 Simplicius zu Aristoteles, Physik, B 1019 32ff:

„Diese Beweisführung ist unglaublich töricht, wie Eudemos sagt, weil sie den in ihr enthaltenen Trugschluß offenkundig zur Schau trägt. Denn die sich einander mit gleicher Schnelligkeit entgegenbewegenden Körpergruppen <B und I> entfernen sich in derselben Zeit um den doppelten Abstand voneinander, in der sich die an der ruhenden Gruppe (A) vorbeibewegende 245 Gruppe um die Hälfte jener Strecke entfernt, auch wenn sie sich ebenso schnell wie jene bewegt."

— Diese Widerlegung des Schlusses, der auf die Paradoxie führt, scheint trivial, jedenfalls solange, als sich niemand über die Voraussetzung dieser Widerlegung Gedanken macht, und 250 die Vorstellung vom absoluten Raum teilt, die von Zenon selbst {an anderer Stelle} kritisiert ist. Ohne diese Vorstellung vom absoluten Raum bleiben zwei Relativbewegungen, die erst durch eine dritte kompatibel, vergleichbar werden. Diese dritte aber ist, wenn der Beobachter auf den B's angenommen wird, erschlossen, oder der absolute Raum ist eine aus der Paradoxie erschlossene Annahme, die die beiden Bewegungen kompatibel macht.

255 {Setzen Sie sich darauf, sagen Sie: Diese Gruppe (B) flieht an der (A) mit der einen Geschwindigkeit, an der (I) mit der doppelten Geschwindigkeit vorüber. Vorausgesetzt ist dieses einfache Verhältnis von einfacher und doppelter Geschwindigkeit. Wie soll man nun herausbekommen, welche Geschwindigkeit dieser Gruppe die wahre ist? Erstens: Indem man annimmt, die einen sind fest. Das ist aber eine bloße Annahme, kann man ja nicht behaupten, 260

kann man nicht erkennen aus der Relativbewegung. Zweitens: Die Annahme, diese (A) sei fest, löst diese Paradoxie, indem man sagt, diese Geschwindigkeiten sind addierbar, diese Geschwindigkeit ist einfach. Daß diese Gruppe (A) fest sei, läßt sich so einfach nicht behaupten, oder läßt sich behaupten aber nicht beweisen. Denn im Verhältnis zu den B's auf denen ein Beobachter sitzt ist sie ja ebenfalls in relativer Bewegung. Es lassen sich also zwei Relativbewegungen aufeinander beziehen, und zwar die Relativbewegung ($A \leftrightarrow B$) und die Relativbewegung (B) immer in Hinblick auf B durch eine Annahme. Durch die Annahme von einem objektiv gegebenen Raum, in dem eine von diesen Gruppen fest ist. Diese objektive Annahme ist aber nichts anderes als der Schluß, der es ermöglicht, die beiden Bewegungen systematisch aufeinander zu beziehen. Sie kompatibel zu machen, also sie vergleichbar zu machen, sie am Ende sogar ineinander umzurechnen. Also ist der absolute Raum eine aus der Paradoxie erschlossene Annahme, die die beiden Bewegungen kompatibel macht. Jetzt steht hier beim Capelle zu diesem Schema dann noch}:

„Zu diesem vierten Beweis vergleiche auch Diels, S.254, Anm.: »Zenon gibt die primitivste Form der Einsteinsehen Relativitätstheorie.« "

— {Nun hat das, was ich Ihnen dort vorgeführt habe, mit der Einsteinschen Relativitätstheorie überhaupt nichts zu tun. Sondern es ist nur die Darstellung einer relativen Bewegung gleichförmig gegeneinander bewegter Systeme. Und die darauf zutreffenden Transformationen, in denen man die eine Bewegung in die andere umrechnen kann, heißen Galilei Transformationen. So daß man aus einem bewegten System in ein anderes relativ dazu bewegtes System übergehen kann. Hat mit Einstein überhaupt nichts zu tun. Der Einstein hat gefragt, wie sich verschiedene Transformationsformeln vereinigen lassen. Die einen gelten für elektromagnetische Schwingungen, die anderen für schlichte Mechanik, also für klassische Mechanik. Und das ist etwas völlig anderes als dort. Wenn sich Altphilologen also auch nur ein bißchen über den Tellerrand hinausbewegen, arbeiten sie mit Analogien, die sie wer weiß wo herhaben, die aber ganz sicherlich nicht auf der Kenntnis dessen beruhen, wovon sie reden.

(Frage eines Kommilitonen:) Aber die Lorentz-Transformation ergibt sich doch als erste Näherung (...) die Galilei-Transformation ergibt sich doch als erste Näherung an die Lorentz-Transformation, die ja dann in der speziellen Relativitätstheorie die Grundlage darstellt, insofern ist da schon ein Zusammenhang. Der Begriff der Relativität und das Verhältnis von Relativität und Objektivität hat mit der spezifischen Gestalt der Transformation erstmal gar nichts zu tun. Dann kann man darüber hinaus sagen: Die klassische Mechanik in der Newtonschen Formulierung und alle Formulierungen die sich daran anschließen bis Hamilton einschließlich, transformieren sich nach der Galilei-Transformation. Die elektrodynamischen Gleichungen, also die Wechselgleichungen werden oder transformieren sich nach der Lorentz-Transformation. Das sind jetzt erstmal zwei verschiedene Gestalten der Transformation von einem System in das andere. Wenn man jetzt davon ausgeht, daß die elektromagnetischen Wellen Kraftwirkung auf mechanische Körper ausüben, dann kann man sagen nach der einen Transformation ist die Kraft so groß, nach der anderen Transformation ist die Kraft so groß. Und erst dann ergeben sich Widersprüche zwischen den verschiedenen Transformationen, indem sie auf ein und denselben Gegenstand als zwei unterschiedene bezogen werden. Und dann ist der Einstein hergekommen, und das war Einsteins Problem, wie kann ich eine Transformation finden, die für beide gleichermaßen gilt. Solch ein Problem tritt auf, wird Sie nicht weiter interessieren, die meisten von Ihnen nicht weiter interessieren, solch ein Problem tritt auf wenn man Elektronen mit elektromagnetischen Wechselfeldern beschleunigt. Wenn man das nämlich nicht macht unter der Berücksichtigung des relativistischen Effekts, dann funktioniert die Maschine nicht. Dann funktioniert also das deutsche Elektronensynchrotron nicht. Da muß man in die Konstruktion hineingeben diese Kompatibilität von mechanischer und elektromagnetischer Wirkung. Und das geht nur unter der Berücksichtigung der Lorentz-

Transformation. Daß die dann außerdem noch eine Näherung für die Galilei-Transformation ist, ist eine weitere Eigenschaft. Soweit exakt? (Antwort desselben Kommilitonen:) Ja! Eine kurze Erklärung: Also ich nehme an meine Irritation kam daher, daß halt in theoretischer Physik das Lehrgebäude oder die Lehrmethode sich ja nicht an die historische Findung anschließt, sondern daran, wie es halt am praktischsten zu machen ist oder am stringentesten. Ja, das ist dann hinterher aber eine mehr oder weniger schlechte dogmatische Darstellung, bei der es problematisch ist, ob diejenigen, die mit solchen dogmatischen Darstellungen gefüttert werden, es auch tatsächlich begreifen. Eher nicht!}

{Nochmal den Satz: Diese dritte Voraussetzung aber ist, wenn der Beobachter auf den B's angenommen wird, erschlossen, oder der absolute Raum ist eine aus der Paradoxie erschlossene Annahme, die die beiden Bewegungen kompatibel macht.}

Das ist das Modell der Metaphysik: Die durch Denken erschlossene Objektivität bringt, was zu beobachten ist und widersprüchlich zu sein scheint, auf den konsistenten Begriff.

{Und ich hatte Ihnen gesagt, oder ich hatte geschrieben in der Ankündigung, die Metaphysik sei die Grundlage der Wissenschaft, und zwar nicht nur historisch, sondern die bleibende Grundlage der Wissenschaft. Hier, hoffe ich, habe ich Ihnen ein Modell dafür gegeben, wie das zu verstehen ist. Diese Objektivität ist erschlossen und macht Erfahrbares kompatibel. Ich kann diese Objektivität nicht unabhängig von dem Schluß dann zur Vorstellung bringen. In dem Augenblick, wo das geschieht, steht in den Lehrbüchern etwas von höchst mysteriösen Wesenheiten, von höchst mysteriösen Ideen bei Platon, höchst mysteriösen Wesenheiten bei Aristoteles, von dem, was Nietzsche die Hinterwelten genannt hat. Das geht aber nur dann, wenn diese Vorstellung von Objektivität abgetrennt wird von dem Schluß, durch den sie selbst erschlossen ist. Also wenn sie dem parmenidischen Ideal folgt, daß „Werden vergessen und verschollen ist".}

{P.S. Übrigens ein Hinweis: Dann ist das historische Interesse daran, wie diese Gedanken zustande gekommen sind, mehr als ein historisches, nämlich zugleich ein systematisches, daß man erkennt, wie dieser Begriff der Objektivität konzipiert ist. Wenn Sie ein Modell dafür haben wollen, ein anderes, ein anspruchsvolleres, gucken Sie sich das 7. Buch der Metaphysik vom Aristoteles an.}

[Handschrift Metaphysik I, S. 13r - 20r]

Trennung von: schriftlich formulierter Rede / {frei formulierter Rede}

- 5 Behauptung des Zenon: Bewegungen zu denken führt auf einen Widerspruch. Ein Modell für diesen Widerspruch: Die drei Körpergruppen die sich relativ zueinander bewegen. Auflösung des Widerspruchs in diesem Modell: Eine Gruppe von Körpern wird als ortsfest angenommen, und so relative und absolute Bewegung unterschieden. Einwand gegen diese Auflösung des Widerspruchs: Eine von der relativen unterschiedene absolute Bewegung ist garnicht fest-
- 10 zustellen.
- Maxime des Aristoteles: Ein Knoten in den Gedanken deutet auf einen Knoten in der Sache. Der Knoten in der Sache: Objektivität läßt sich nicht von außen anschauen, ist kein Ding, das sich anfassen läßt, sondern Objektivität ist in dem hier vorgeführten Modell die Kompatibili-
- 15 tät, die Vereinbarkeit der Relativbewegungen. Daraus folgt, daß es unsinnig ist, Objektivität und Relativität einander entgegenzusetzen. Wird die Ortsfestigkeit der einen Gruppe von Körpern abgetrennt von dem, woraus sie erschlossen wurde, von den Relativbewegungen, ergeben sich die Aporien, die aus der Vorstellung vom absoluten Raum resultieren.
- 20 Wilhelm Capelle, Die Vorsokratiker. Zenon, III. Gegen die Annahme des Raumes, S. 172 f:
- „Zenon fragte: »Wenn der Raum etwas ist, worin wird er sein?« Das Rätsel ist nicht schwer zu lösen. Denn nichts hindert, daß der erste Raum in einem andern ist, natürlich dies nicht wie in einem Raum. [Zitiert bei: Aristoteles, Physik IV 3., 210b 22 ff = 29 A 24]
- 25 Zenons Aporie fordert eine gewisse Überlegung. Denn wenn alles Seiende im Raum ist, so ist klar, daß es auch einen Raum des Raumes geben wird, und so fort bis ins Unendliche. [Zitiert bei: Aristoteles, Physik IV 1., 209a 23 = 29 B 24]
- 30 Zenon behauptet, daß alles Seiende irgendwo ist. Wenn aber der Raum zum Seienden gehört, wo wird der sein? Offenbar doch nicht in einem anderen Raum und dieser wieder in einem andern und so fort bis ins Unendliche." [Zitiert bei: Eudemos, Physik Fr. 42 = 29 B 24]
- Raum ist nicht abzutrennen von dem Begrenzten Räumlichen, das in ihm ist, aber es ist
- 35 nicht mit dem, was in ihm ist, identisch. Würde behauptet, der Raum sei ein räumlicher Körper, ließe sich sofort fragen, worin dieser Körper sei, offenbar nicht nur in sich selbst sondern in einem Raum außer ihm. Was aber der Raum außer ihnen ohne die Körper sei, läßt garnicht sich angeben, denn es müßte ohne die Körper ein ortloser Raum sein, von dem garnichts sich aussagen ließe. Eine Vermessung des Raums ist nur vorstellbar durch die Konstruktion räumlicher Gebilde. Ohne Abstraktionen wie Objektivität, Raum kommt keine Erkenntnis aus, aber
- 40 diese Abstraktionen sind objektiv nur in dem, was sie leisten, in der Konstituierung der Einheit des Vielen. Für sich genommen, abgetrennt von ihren erkennbaren Leistungen, sind sie metaphysische Gespenster in einer Hinterwelt.
- 45 Vielheit selbst ist ein aporetischer, in sich widersprüchlicher Begriff, denn er ist ja ein Begriff für das, was nicht Eines ist. Nun läßt Vieles, für sich genommen, weder sich vorstellen noch denken, es ist, sofern es vorgestellt oder gedacht wird, immer schon auf die Einheit des Vielen bezogen. Die Eleaten haben daraus den Schluß gezogen, daß in Wahrheit nur das nicht-viele, das Eine sei, weil nicht einmal das Viele ohne die Einheit vorgestellt, gedacht werden könne.
- 50 Das Eine aber ist nur durch ein negatives Prädikat bestimmt, dadurch, daß von ihm sich nicht aussagen läßt, es sei Vieles. Da so nichts bestimmtes vom Einen sich aussagen läßt, ist es kein Begriff sondern ein Unbegriff {denn dies Eine ist ja nur charakterisiert durch die negativen

Aussagen, durch die Bestimmung dessen, was es nicht ist; die Konsequenz hat der Gorgias gezogen.}

55

Gorgias ¹⁾, Über das Nichtseiende, Fragm. 3, die Bruchstücke 1 bis 6 (S. 41 ff):

Zeichenerklärung:

60

() = Zusätze der antiken Autoren selber (zu ihren Berichten).

< > = Zusätze des Herausgebers zu den antiken Texten.

[] = die zitierte Schrift ist unecht, rührt von einem anderen Verfasser her, als ihre Überschrift besagt.

65

„(1) Er [Gorgias] behauptet, daß gar nichts sei; wenn doch etwas ist, sei es unerkennbar; wenn aber doch etwas sowohl ist als auch erkennbar ist, sei es jedoch anderen nicht zu verdeutlichen.“ [Oder: Die Erkenntnis sei nicht mitzuteilen, P.B.]

70

— {Das ist so wie der Beklagte, der verklagt wird auf Rückgabe einer geliehenen Summe und der erst drei Zeugen dafür hat, daß er nie etwas geliehen hat, zweitens drei Zeugen, daß er das Geliehene geschenkt bekommen hat und drittens drei Zeugen dafür, daß er das Geliehene schon zurückgegeben habe. So sieht sich das hier an: Daß es erstens nicht sei, zweitens wenn es sei, dann unerkennbar, drittens, wenn erkennbar, dann die Erkenntnis nicht mitteilbar. Und daß nichts ist, schließt er, indem er zusammenstellt, was von anderen gesagt worden ist, die in ihren Äußerungen über das Seiende unter sich offenbar widersprüchliche Behauptungen aufstellten.}

75

80

„(2) ... da nämlich die einen es als eines und nicht vieles, die anderen wiederum als vieles und nicht eines und jene es als ungeworden, diese als geworden aufweisen; er schließt also dieses gegen beide Seiten. Notwendigerweise nämlich sei, behauptet er, wenn etwas ist, dies weder eins noch vieles und weder ungeworden noch geworden: nichts könnte sein; denn wäre etwas, so wäre es eine der Alternativen. Daß es aber nicht ist weder eins noch vieles, und weder ungeworden noch geworden dies zu zeigen unternimmt er einerseits wie Melissos [ist der Schüler von Parmenides, der dessen Argumente wiederholt hat, P.B.], andererseits wie Zenon und beides nach einem ersten und eigenen Beweis, in welchem er sagt, daß nicht ist, weder Sein noch Nichtsein.“

85

90

„(4) Wenn nämlich das Nichtsein Nichtsein ist, dürfte das Nichtseiende um nichts weniger sein, als das Seiende.“

95

— {Bis dahin war es ja bloßes Referat, dort ist das erste Argument: «Wenn nämlich das Nichtsein Nichtsein ist, dürfte wohl das Nichtseiende um nichts weniger sein, als das Seiende». Wenn vom Nichtseienden ausgesagt wird, daß es Nichtseiendes ist, dann ist dieses Nichtseiende logisches Subjekt zu einem Prädikat. Das Prädikat macht nichts weiter, als das logische Subjekt zu wiederholen. Es ist ein tautologisches Urteil, «das Nichtseiende ist nicht». Sagt Gorgias: Wenn ich das sage, «das Nichtseiende ist nicht», kann ich offenbar erstens das Nichtseiende aussprechen, als Subjekt des Prädikats des negativen Existenzurteils vorstellen. Also das logische Subjekt des Prädikats des negativen Existenzurteils vorstellen.}

100

{Was geschieht nun mit dem Sein bei den Eleaten? Das Sein wird auch als Subjekt negativer Prädikate vorgestellt. Also ist das Nichtsein wie das Sein jeweils logisches Subjekt negativer Prädikate. Also ist das Nichtsein mindestens so sehr wie das Sein, nämlich als Subjekt negativer Prädikate, als logisches Subjekt negativer Prädikate. Die reine Identität des Nichtseienden mit sich selbst in dem tautologischen Urteil, daß das Nichtseiende das Nichtseiende oder daß

105

das Nichtseiende Nichtsein sei, diese Identität allein bestimmt es zu einem logischen Subjekt, als dieses logische Subjekt ist es bestimmt durch negative Prädikate und ist darin, in dieser formellen Bestimmtheit durch negative Prädikate, vom Sein nicht zu unterscheiden.}

110 {Der Anfang der Hegelschen Logik ist nicht vom Himmel gefallen, sondern den hat er von Gorgias abgeschrieben, daß Sein ohne jede weitere Bestimmung völlig leer sei, diese Leere sich in nichts unterscheide von dem Nichts, daß man ebensowohl sagen könnte, daß Sein nicht ist, Nichtseiendes aber ja. Oder daß Sein und Nichtseiendes gleichermaßen ist. Der logische Witz liegt darin, daß das Nichtseiende als logisches Subjekt zu einem Prädikat genommen wird, und als dies logische Subjekt ist es dann Eines, ist mit sich identisch und eben durch negative Prädikate «Nichtseiend zu sein» definiert. So ist es vom Sein nicht zu unterscheiden aber zweitens durch den reinen Widerspruch als «Nichtseiend zu sein» näher bestimmt.}

120 „(4) Wenn nämlich das Nichtsein Nichtsein ist, dürfte wohl das Nichtseiende um nichts weniger sein als das Seiende. Denn sowohl das Nichtseiende ist nichtseiend, als auch das Seiende ist seiend, so daß um nichts mehr sind, als nicht sind die Dinge.“

125 „(5) Wenn aber dennoch das Nichtsein ist, so ist, sagt er, das Sein nicht, als dessen Gegenteil. Denn wenn das Nichtsein ist, gehört es sich, daß das Sein nicht ist.“

— {Und damit hat er die Parmenidische Prämisse „es ist richtig vom Sein zu sagen, daß es ist und vom Nichtsein, daß es nicht ist“ auf den Kopf gestellt und hat gesagt, es ist offenbar richtig vom Nichtsein zu sagen, daß es ist und damit vom Sein, daß es nicht ist.}

130 „(6) Daher dürfte auf diese Weise, sagte er, nichts sein, wenn es nicht dasselbe ist, zu sein und nicht zu sein. Wenn aber dasselbe, dürfte auch so nichts sein; denn auch dann ist sowohl das Nichtseiende nicht als auch das Seiende, da es ja dasselbe ist wie das Nichtseiende. Dies nun ist der erste Argumentationsgang von jenem.“

135 — Der logische Witz an diesem Vortrag liegt darin, daß das Nichtseiende als logisches Subjekt zu einem Prädikat genommen wird und als dies logische Subjekt ist dann eines, ist mit sich identisch, und es ist durch ein negatives Prädikat – nichtseiend zu sein – definiert. So ist es 1.) vom Sein nicht zu unterscheiden, 2.) aber durch den reinen Widerspruch: nichtseiend sein, definiert. Das sind dialektische Spielereien, die nach Absicht des Gorgias dazu dienen sollen, die Vorstellung von Wahrheit, von der Übereinstimmung von Denken und Sein, von intellectus und res ad absurdum zu führen. Solche Übereinstimmung, sagt Gorgias, sei nur möglich, wenn Denken und Sein identisch seien. Dann aber ließe dieses Denken garnicht adäquat sich darstellen, denn die Laute, in denen das Denken geäußert wird, sind nicht das Denken selbst.

150 {Also: Entweder sind Denken und Sein identisch, dann läßt sich dieses Denken aber überhaupt nicht in der Sprache artikulieren, denn in der Sprache artikulieren heißt in Lauten artikulieren, die Laute sind aber nicht das Denken, also müßte das Denken sich in etwas artikulieren, was es nicht selbst ist. Wenn es sich aber artikulieren würde in etwas, was es nicht selbst ist, wären Denken und Sein nicht dasselbe. So einfach ist das!}

155 {Ich belege Ihnen das, das ist immer noch das Fragment 3, und jetzt sind es die Teile 17 bis 26. Das ist das große Fragment „Über das Nichtseiende“, das Fragment übrigens, das der Diels nicht übersetzt hat. Er hat es nicht übersetzt, weil er es für eine Prunkrede gehalten hat, also für etwas, was nur eine rhetorische Übung ist und keinen sachlichen Gehalt habe.}

Gorgias, Über das Nichtseiende, Fragm. 3, die Teile 17 bis 26 (S. 49 ff):

160 „(17) Daß nun nichts ist, dafür gibt er diese Beweise. ... [dann fehlt ein Textstück und dann kommt, P.B.] Alles überhaupt im Sinn gehabte nämlich müsse sein, und das Nichtseiende hätte, wenn es doch nicht ist, auch nicht im Sinn gehabt werden können."

— {Nimmt einfach das Argument von Parmenides auf und sagt: Das Nichtseiende ist gar nicht zu denken. Ja, wie ließe sich dann aber dieser Satz überhaupt formulieren, daß das Nichtseiende nicht zu denken ist?}

170 „(18) Wenn es aber so sich verhält, könnte wohl niemand einen Irrtum aussprechen, sagt er, nicht einmal, wenn er behauptete, daß auf dem Meer Wagen um die Wette fahren. Denn alles dieses wäre ja."

„(19) Denn auch, was gesehen und gehört wird, ist (ja nur) dadurch, daß jedes davon im Sinn gehabt wird. ..."

175 — {Also in der Sinnlichkeit wahrgenommen wird oder vom Bewußtsein wahrgenommen wird.}

180 „Wenn aber nicht dadurch (etwas schon ist), dann ist indes genauso – wie das, was wir sehen, (dadurch) um nichts mehr ist – auch, was wir sehen, <nicht> mehr als <das, was> wir uns ausdenken."

— {Oder: Das was wir sehen, ist nicht zuverlässig, denn es könnte ja auch eine Sinnestäuschung sein, oder eine bloße Wahnvorstellung.}

185 „(20) Ebenso nämlich, wie dort viele dasselbe sehen könnten, könnten auch hier viele dasselbe sich ausdenken, wodurch dasjenige allerdings nicht mehr ist. Welche aber die wahren Dinge sind, ist unklar. Daher seien, auch wenn etwas ist, uns jedenfalls die Dinge unerkennbar."

190 — {Zunächst wird gesagt: Für die Eleaten ist die sinnliche Wahrnehmung unzuverlässig, falsch schon deswegen, weil sie das Viele ist und nur das Eine wahr sein kann. Wenn sie aber das Viele ist und nur das Eine wahr sein kann, ist der Gegenstand der sinnlichen Wahrnehmung und so wörtlich dann "me on", Nichtseiendes. Wenn es Nichtseiendes ist, ist alle Wahrnehmung eine Täuschung. Sagt er, wenn alle das gleiche wahrnehmen, sagt es nur soviel, nach den Eleaten, daß alle sich gleichermaßen täuschen. Wie ja auch deswegen, daß alle dieselbe Vorstellung haben, dieser Vorstellung noch nicht eine Realität korrespondieren muß. Es gibt auch kollektive Wahnvorstellungen. Manchmal gibt es dann auch Ernüchterung und dann werden diese Wahnvorstellungen, die man sich selber gemacht hat, anderen als Lüge zugeschrieben und heißen dann Steuerlüge. Anstatt daß die Leute sich selber kritisieren und sagen: Da haben wir uns mächtig kollektiv was eingebildet, was der Sache nicht entsprach und was mit einiger Überlegung ja auch hätte herausbekommen werden können, daß es der Sache nicht entsprach.}

205 „(20) Ebenso nämlich, wie dort viele dasselbe sehen könnten, könnten auch hier viele dasselbe sich ausdenken, wodurch dasjenige allerdings nicht mehr ist [als ein bloß Ausgedachtes]. Welche aber die wahren Dinge sind ist unklar. Daher seien, auch wenn etwas ist, uns jedenfalls die Dinge unerkennbar."

„(21) Wenn die Dinge aber auch erkennbar wären, wie könnte sie einer – sagt er – einem andern verdeutlichen? Denn was man sah, wie sollte man dies durch die Rede aussprechen? Bzw. wie könnte jenes dem Hörer deutlich werden, wo er es nicht sieht. ..."

210

— {Wenn das Sehen nicht das Hören ist, wie kann man dann von Gesehenem, sagt Gorgias, überhaupt berichten. Denn dann muß man ja in einem anderen Medium, in dem des Hörens, von dem Nichthören berichten, nämlich von dem des Sehenden.}

215 „Wie nämlich auch das Sehen nicht Laute erkennt, so auch hört das Gehör keine Farben, sondern Laute. Und es spricht, wer spricht – aber nicht eine Farbe und auch kein Ding.“

220 „(22) Was nun einer nicht auffaßt, wie wird er das von anderer Seite durch Rede oder irgendein Zeichen, andersartig als das Ding, auffassen, außer eben im Fall einer Farbe, sehend, im Fall eines <Geräusches>, hörend? Denn im Prinzip redet, wer spricht, kein <Geräusch> und auch keine Farbe, sondern eine Rede. Daher ist eine Farbe auch nicht auszudenken sondern zu sehen, ebenso kein Geräusch, sondern zu hören.“

225 — {Oder: Es gibt zwischen den verschiedenen sinnlichen Medien, dem Sehen und dem Hören, keine Einheit. Erstens: Gäbe es eine Einheit, dann müßte offenbar das Wahre im Falschen, nämlich im sinnlichen Schein, ausgedrückt werden können. Kann aber nicht das Wahre im Falschen ausgedrückt werden, so bleibt das Falsche falsch und das Wahre gibt es überhaupt nicht. Das Argument geht aus von der Voraussetzung der Vorstellung, es könnte das Wahre, die Einheit von Denken und Sein, ausgedrückt werden im Nichtseienden, im Schein, in der Sinnlichkeit; und sagt: Dann müßte das Wahre im Falschen ausgedrückt werden können. Dann wäre es aber wieder nicht die Einheit von Denken und Sein, von Denken und Rede.}

230

235 Daß die Wahrheit, wenn sie denn wäre, nicht mitzuteilen sei, heißt dann auch, daß die Vielen nicht durch Erkenntnisse und Argumente zu verbinden seien {sondern nur durch Reden, deren Inhalt nicht die Wahrheit ist. Das hat dann Bedeutung für die überredende Rhetorik}.

240 Exkurs: Das ist nur möglich, oder Gorgias kann das so nur vorstellen, weil er diesen strengen Wahrheitsbegriff der unmittelbaren Identität von Denken und Sein hat. Nicht der Übereinstimmung des Verschiedenen, des Seienden und Denken, sondern der unmittelbaren Identität von Denken und Sein. Die Vorstellungen, die später daraus folgen, und die sind nicht die eleatischen und die sind nicht die des Gorgias, gehen dahin, daß in der falschen Vorstellung ja eine Wahrheit zu entdecken sei, zu entdecken nicht unmittelbar durch Ablesen aus dieser falschen Vorstellung, wohl aber durch vernünftige Interpretation dieser falschen Vorstellungen. Deswegen beginnen die Späteren, also Platon und Aristoteles, mit der Vorstellung von Auffassungen, mit der Präsentation von Vorstellungen, die ihrer Auffassung nach falsch sind. Falsch aber in dem Sinne, daß in ihnen selbst unterschieden werden kann zwischen dem, was falsch, und dem, was nicht falsch ist. Das geht aufgrund der Vorstellung bei den Eleaten nicht, also bei Parmenides, bei Melissos, bei Zenon nicht, und das geht, weil Gorgias diesen Wahrheitsbegriff der Identität von Denken und Sein von den Eleaten übernimmt, bei Gorgias nicht. Also kann eigentlich nur alles falsch sein, sagt Gorgias, die ganze Überlieferung ist falsch, beruht auf einer falschen Vorstellung.

245

250

255 Die Einheit des Vielen würde, wenn sie verbindlich wäre, alle Einzelnen verbinden, sie wäre dem Kampf, dem Antagonismus, der Konkurrenz und der Willkür entgegengesetzt.

{Und dazu ein Zitat von Xenophanes, er war der Lehrer von Parmenides und damit indirekt der von Zenon und Gorgias.}

260 H. Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker ²⁾, Xenophanes, Elegien 1 und 2 (S. 17 f):

„1. ... Von den Männern aber ist der zu loben, der nach dem Trunke Edles ans Licht bringt, so wie ihm das Gedächtnis und das Streben um die Tugend ist, wobei er nicht etwa Kämpfe der Titanen durchgeht oder der Giganten oder auch der Kentauren – Erfindungen der Vorzeit

– oder tobenden Bürgerzwist, denn darin ist nichts Nützliches; aber der Götter allzeit fürsorglich zu gedenken, daß ist edel.

2. Aber, wenn einer mit der Schnelligkeit der Füße den Sieg gewönne oder im Fünfkampf, dort wo des Zeus heilige Flur ist am Pisaquell in Olympia, oder im Ringen oder auch weil er die Kunst des schmerzreichen Faustkampfes besitzt oder eine gewisse schreckliche Kampfarm, die sie Allkampf benennen, so wäre er zwar für die Bürger glorreicher anzuschauen als zuvor, er erwürbe den weithin sichtbaren Ehrensitz bei den Kampfspielen und die Speisung auf öffentliche Kosten von der Stadt und eine Gabe, die ihm ein Kleinod wäre; und auch wenn er mit seinen Rossen (den Sieg gewönne), so erhielte er alle diese Ehren; und doch wäre er nicht (= keiner) so würdig wie ich. Denn besser als Männer- und Rossekraft ist doch unser Wissen. Vielmehr ist das eine gar grundlose Sitte, und es ist nicht gerecht die Stärke dem tüchtigen Wissen vorzuziehen. Denn wenn auch ein tüchtiger Faustkämpfer unter den Bürgern wäre oder wer im Fünfkampf oder in der Ringkunst hervorragte, oder auch in der Schnelligkeit der Füße, was ja den Vorrang hat unter allen Kraftstücken, die sich im Wettkampf der Männer zeigen, so wäre doch um dessentwillen die Stadt nicht in besserer Ordnung. Nur geringen Genuß hätte die Stadt davon, wenn einer an Pisas Ufern den Wettsieg gewönne; denn das macht die Kammern der Stadt nicht fett."

— {Genau da, in dem Wettkampf, in der Konkurrenz, in der kämpferischen Auseinandersetzung sieht Xenophanes dann die vermenschlichten Götter des Homer und des Hesiod und mokiert sich darüber, und sagt: Wenn die Thraker Götter haben, dann sind die blond, wenn die Äthiopier Götter haben, dann sind die stumpfnasig, und wenn sich die Löwen Götter machen könnten, dann wären sie löwenähnlich. Und er wendet das Prinzip der Wahrheit des Denkens gegen das der Konkurrenz und des Kampfes.}

Wer, wie Gorgias, eine Ausbildung für Kampf und Konkurrenz verspricht, würde sich selbst die Geschäftsgrundlage entziehen. {Die rhetorische Ausbildung ist eine Ausbildung, um über die Rhetorik Einfluß und über den Einfluß Reichtum zu gewinnen. Diese rhetorische Ausbildung, sagt Gorgias direkt, hat nichts mit Wahrheit oder Unwahrheit zu tun, sondern ist bloßes Mittel, um Reichtum und Einfluß zu erwerben.} Die Absicht, die Wahrheit für nichtig (nicht-seiend, unerkennbar, nicht mittelbar) zu erklären verträgt sich offenbar gut mit einer idealistischen Vorstellung von Wahrheit als der Identität von Denken und Sein. Die bis heute beliebte These lautet: Da sich die idealistische Vorstellung von Wahrheit in Widersprüche verstrickt gibt es keine Einheit des Vielen, und was bleibt, ist die Ausrüstung für den Lebenskampf. Platon zeigt in seinem Dialog Gorgias, daß selbst diese Ausrüstung {für den Lebenskampf} ohne einen objektiven Begriff von Wahrheit nicht zu haben ist.

{Der Platon ist nicht so dumm einfach zu behaupten: Ja, es gibt aber doch Wahrheit und ich weiß sie, sondern er widerlegt den Gorgias und sagt: Selbst das Minimalprogramm, das Du mit Deiner Rhetorik hast, nämlich die Leute für den Lebenskampf besser auszurüsten, dieses Minimalprogramm ist nicht einmal durchführbar ohne einen objektiven Begriff von Wahrheit. Und das möchte ich Ihnen dann in der nächsten Vorlesung vorführen.}

1) zitiert wird aus der Schrift: [lat.] Anonymus, De Melisso Xenophane Gorgia Fragm. 3, in: Gorgias von Leontinoi, Reden, Fragmente und Testimonien, Griechisch- Deutsch übersetzt, mit einer Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von Thomas Buchheim 1989 (Philosophische Bibliothek Meiner Nr. 404).

Gorgias → 5. Kapitel (S. 41-54), Nach dem Anonymus, De Melisso Xenophane Gorgia Fragm. 3. [deutsch: Pseudoaristoteles, Von Melissos, Xenophanes und Gorgias; vgl. W. Capelle, Die Vorsokratiker, S. 351-353]

Gorgias → 6. Kapitel (S. 55-64), Nach Sextus Empiricus, Adversus mathematicos Fragm. 3.

[Das sind die einzigen erhaltenen Schriften in denen die Fragmente von Gorgias zitiert werden]

320 2) Hermann Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker, Xenophanes, Elegien. Rowohlt's Klassiker Nr. 10, 8. Auflage 1957, S. 17 f

[Handschrift S. 19r-21r]

Trennung von: schriftlich formulierter Rede / {frei formulierter Rede}

5 Kurz rekapituliert: Gorgias, Fr. 3, 5. Kap. 1:

„(1) Er [Gorgias] behauptet, daß gar nichts sei; wenn doch etwas ist, sei es unerkennbar; wenn aber doch etwas sowohl ist als auch erkennbar ist, sei es jedoch anderen nicht zu verdeutlichen [Die Erkenntnis sei nicht mitzuteilen, P.B.].“ (Gorgias von Leontinoi, PhB 404, S. 41)

10

Seiendes wie Nichtseiendes sind definiert (bestimmt) durch tautologische Existenz- (bzw. Nicht-Existenz) urteile und darin nicht unterschieden {Das mit der Definition ist heute ein bißchen schwer verständlich, denn unter Definition wird heute eine völlig willkürliche Begriffsbestimmung verstanden. Definition ... (unverständlich) ... heißt aber eigentlich in der Antike nur Abgrenzung, also Abgrenzung gegen anderes, oder Bestimmung}. Gesetzt, es wären nicht-tautologische Existenzurteile zugelassen (Pferde sind, Hunde sind, Schiffe sind etc.), aber keine negativen Urteile (Pferde sind keine Schiffe), dann wären die logischen Subjekte dieser Urteile nicht zu unterscheiden. Pferde wären mit Schiffen zu verwechseln und es könnten dann Wagenkämpfe auf dem Meer stattfinden. Sonst müßte von Unterschiedenen gesprochen werden können, die aber nicht unterscheidbar sind, oder, selbst wenn Seiendes wäre, könnte es nicht erkannt werden. Gesetzt, es wäre als Unterschiedenes auch unterscheidbar, so durch negative Urteile, (Pferde sind keine Schiffe). Das „ist nicht“ der Unterscheidung muß dann im Bewußtsein sein, als seiende Vorstellung eines Nichtseienden. Die kann aber {so Gorgias} unmöglich wahr sein, also bleibt das Bewußtsein entweder auf affirmative Urteile beschränkt oder es müssen in ihm unwahre Vorstellungen zugelassen sein, ohne daß es ein Kriterium gäbe, nach dem die unwahren Vorstellungen (Wagenkämpfe auf dem Meer) von den wahren zu unterscheiden wären {Wenn das Bewußtsein aber auf affirmative Urteile beschränkt bleibt, gibt es keine unterschiedenen Gegenstände für dieses Bewußtsein, denn die würden ja logisch immer wieder nur durch negative Urteile als Unterschiedene bestimmt werden können}. Selbst wenn dies Kriterium {wahre Bewußtseinsinhalte von falschen zu unterscheiden} existierte, müßten doch die Urteile in einem Medium, Laute oder Schrift, mitgeteilt werden, das nicht das Medium der Urteile, des Denkens wäre, also in einem Medium, das dem Mitzuteilenden inadäquat ist, oder, statt alte Probleme zu lösen, schafft der Linguistic turn {nämlich die Frage nach der Mitteilbarkeit von Inhalten} neue. [Linguistische Wende: bezeichnet die Erforschung sprachlicher Vermittlungsformen seit dem 20. Jahrhundert in verschiedenen Geistes- und Sozialwissenschaften]

30

35

40

Anmerkung: Das Denken ist an physiologisch bestimmbare Prozesse gebunden. Nicht nur, daß ohne Kopf niemand denken kann, es läuft auch in einem anatomisch vorhandenen Kopf kein Prozeß ohne Neurotransmitter. Selbst wenn die Prozesse bekannt wären, gäbe es noch kein physiologisch faßbares Kriterium, das die wahren von den falschen Vorstellungen zu unterscheiden erlaubte, kann es auch nicht geben, denn die Erkenntnis dieses Kriteriums müßte ja selbst wieder diesem Kriterium genügen, also eine wahre Vorstellung sein.

45

{Wenn also festgestellt würde, die und die physiologischen Prozesse gehören zu den und den Vorstellungen, so ist noch nicht gesagt damit, daß dadurch die wahren von den falschen Vorstellungen unterschieden werden könnten. Die Vorstellung oder der Begriff eines Kriteriums, nach dem die wahren von den falschen Vorstellungen unterschieden werden, muß selber eine wahre Vorstellung sein, müßte also auf sich selber angewendet werden können.}

50

Wie sollte aber ein physiologisch bestimmbarer Prozeß auf sich selbst anzuwenden sein?

{Entweder gibt es nur wahre Vorstellungen, die könnten dann vorstellbarerweise Gegenstand einer Physiologie sein. Gibt es aber unwahre Vorstellungen, dann muß es ein Kriterium geben, nach dem die Wahrheit oder Unwahrheit einer Vorstellung bestimmt wird. Dieses Kriterium kann aber nicht im physiologischen Prozeß liegen. Läge es im physiologischen Prozeß, müßte dieses Kriterium als physiologischer Prozeß auf sich selbst angewendet werden können.}

Im welchem Medium sollte auch die richtige Vorstellung von dem physiologischen Prozeß auf diesen selbst bezogen werden? Etwa durch Laute und Schrift? Die Aporien, die Gorgias darlegt, lassen fast mühelos als die des physiologischen Materialismus sich reproduzieren. Zu konstruieren sind sie unter der Voraussetzung eines ersten Gegenstandes des Denkens. Diese Voraussetzung wird später nicht etwa aufgegeben, sondern genauer bestimmt als Idee, als Wesenheit. Wie, davon später. (Platon, den Dialogen Menon und Theaitetos, Aristoteles Metaphysik) [Ende der Anmerkung]

Zunächst aber zum eher schlichten vulgärmaterialistischen Platon des Gorgias-Dialogs und der Frage: Wenn die Rede schon keine Erkenntnisse vom wahrhaft Seienden darzustellen vermag, was vermag sie dann überhaupt? Zunächst wird bestimmt, was die Redekunst nicht vermag, was nicht ihr Gegenstand ist.

Platon, Gorgias 449c-450c (S. 203 f):

(4. 1. Def.: Die Rhetorik hat ihr Vollbringen im Reden)

„Sokrates: Wohlan denn, da du behauptest, in der Redekunst ein Meister zu sein und auch einen andern zum Redner machen zu können, auf welches denn unter allen Dingen bezieht sich die Redekunst? So wie z.B. die Weberei auf Verfertigung der Gewänder, nicht wahr? Gorgias: Ja.

Sokrates: Oder die Tonkunst auf Dichtung der Gesangsweisen? Gorgias: Ja.

Sokrates: Bei der Hera, Gorgias, ich habe meine Freude an deinen Antworten, weil du wirklich antwortest so kurz als nur möglich."

— {Da nimmt er sich selbst auf den Arm, weil er seine Dialoge häufig so konstruiert, daß der Kontrahent immer nur ja sagen kann oder ja sagt.}

„Gorgias: Das denke ich, Sokrates, auch gehörig zu tun.

Sokrates: Wohl gesprochen. Antworte mir nun auch ebenso wegen der Redekunst, auf welches unter allen Dingen bezieht sie sich als Wissenschaft? Gorgias: Auf Reden.

Sokrates: Auf was für Reden aber, Gorgias? Etwa auf die, welche den Kranken erklären, bei welcher Lebensweise sie genesen könnten? Gorgias: Nein.

Sokrates: Also doch nicht auf alle Reden bezieht sich die Redekunst? Gorgias: Freilich nicht.

Sokrates: Aber doch macht sie tüchtig zum Reden. Gorgias: Ja.

Sokrates: Nicht auch, worüber zu reden, darüber ebenfalls richtig zu urteilen? Gorgias: Wie anders?

105 Sokrates: Macht nicht auch die eben angeführte Heilkunst tüchtig, über Kranke sowohl richtig zu urteilen als auch zu reden? Gorgias: Gewiß.

Sokrates: Auch die Heilkunst also, wie es scheint, bezieht sich auf Reden? Gorgias: Ja.

110 Sokrates: Nämlich auf die über Krankheiten? Gorgias: Allerdings.

Sokrates: Bezieht sich nun nicht auch die Turnkunst auf Reden, nämlich auf die über den guten und schlechten Zustand des Leibes? Gorgias: Freilich.

115 Sokrates: Und gewiß auch mit den übrigen Künsten, o Gorgias, verhält es sich so: jede hat es mit denjenigen Reden zu tun, welche sich auf den Gegenstand beziehen, wovon sie die Kunst ist.

Gorgias: Offenbar.

120 Sokrates: Wie also, nennst du nicht auch die übrigen Künste Redekünste, da sie es doch auch mit Reden zu tun haben, wenn du diejenige die Redekunst nennen willst, welche es mit Reden zu tun hat?

125 Gorgias: Weil, o Sokrates, bei den andern Künsten auf gewisse Handgriffe und dergleichen Verrichtungen, mit einem Wort gesagt, die ganze Wissenschaft geht; die Redekunst hat aber nichts dergleichen Handgreifliches, sondern ihre ganze Verrichtung und Vollführung geht durch Reden. Deshalb lasse ich die Redekunst es mit Reden zu tun haben, ganz richtig erklärend, wie ich behaupte."

130 — Manchmal kommt eine Vorlesung {auch die über Metaphysik} nicht ohne didaktischen Hinweis aus. Statt die lange Passage vorzulesen, hätte es genügt, zu sagen, die Redekunst ist keine technisch-praktische Kunst {Dann hätte ich allerdings auch noch erklären müssen, was bei Kant in der Kritik der Urteilskraft technisch-praktisch heißt}. Für diejenigen von Ihnen, die in der Lektüre philosophischer Texte noch nicht so geübt sind, ist es vielleicht aber doch hilfreich zu wissen, daß im Text häufig mit Metonymien argumentiert wird: An Stelle des terminus technisch-praktischer Kunst, werden erst einzelne solcher Künste erwähnt, und dann

135 hinzugefügt „und gewiß auch mit den übrigen Künsten, o Gorgias, verhält es sich so".

140 Mit den technisch-praktischen Künsten wird eine Voraussetzung eingeführt von Platon, und zwar die der Arbeitsteilung und Kooperation, und die bedarf der Identifizierung der Art der Gegenstände und derer, die, was diese Gegenstände angeht, sachkundig sind. Jemandem, der dringend ärztlichen Beistands bedarf und der sagt, hole mir bitte einen Arzt, ist wenig damit gedient, wenn dann statt des Arztes ein Rhapsode erscheint und ihm Verse aus der Ilias vorträgt. Arbeitsteilung und Kooperation bezieht sich aber bei der hier vorgestellten Passage nicht wesentlich auf die Produktion und Reproduktion, sondern auf Heilkunst, Turnkunst, Messkunst, Rechenkunst und Erwerbskunst, auch wenn die Weberei in 449d erwähnt wird.

145 Die Basis der Produktion und Reproduktion bleibt unbeachtet, und die Wahl der Metonymie schränkt den Bereich des technisch-praktischen auf das ein, was für die Freien, für deren Reproduktion anderweitig {nämlich durch den Oikos} gesorgt ist, von Bedeutung ist. An einer Stelle allerdings ist dieser Bereich des technisch praktischen ins Allgemeine erweitert.

150 Platon, Gorgias, 448c (S. 202):

„Polos: O Chairephon, viele Künste sind unter den Menschen durch Geschicklichkeit geschickt erfunden. Denn Geschicklichkeit macht, daß unser Leben nach der Kunst geführt wird, Ungeschicktheit aber nach der Gunst. Von allen diesen nun ergreift je ein anderer eine

155 andere und auf andere Weise, die Besten aber auch die besten, zu welchen dann auch Gorgias hier gehört und also Anteil hat an der vortrefflichsten unter den Künsten."

— An dieser Stelle ist recht abstrakt die historische Grundlage der Freien der Polis erwähnt: Die Emanzipation von der Abhängigkeit von undurchschauenden Mächten. Diese Emanzipation wird auch der Redekunst gutgeschrieben, und die Redekunst erweist sich den Ausführungen des platonischen Gorgias zufolge als Mittel, sich die anderen Künste dienstbar zu machen indem sie diejenigen, die dieser Künste mächtig sind, unterwirft.

165 Platon, Gorgias, 451e - 452e (S. 206 f):

(7. 2. Def.: Die Rhetorik bewirkt Überredung)

„Sokrates: Aber auch dies, Gorgias, ist ja wieder zweifelhaft und noch gar nichts Bestimmtes. Du hast ja wohl, denke ich, bei Gastmählern Leute jenes Trinklied singen gehört, worin sie aufzählen, das Beste sei die Gesundheit, und das zweite, in Schönheit einherzugehn, und das dritte, wie der Dichter des Trinkliedes meint, reich sein ohne Falsch.

170 Gorgias: Wohl habe ich das gehört. Aber wozu führst du es an?

Sokrates: Weil dir nun gleich die Meister in dem, was das Trinklied gelobt hat, werden in den Weg treten, der Arzt und der Turnmeister und der Erwerbsmann; und der Arzt zuerst würde sagen: O Sokrates, Gorgias hintergeht dich, denn nicht seine Kunst geht auf das wichtigste Gut für die Menschen, sondern die meinige. Wenn ich ihn nun fragte, und wer bist du, daß du das sagst? so würde er eben sagen: Ein Arzt. Wie meinst du, spräche ich dann. Also das Werk deiner Kunst wäre das größte Gut? - Wie sollte denn nicht, o Sokrates, würde er vielleicht sagen, die Gesundheit dies sein? Was für ein größeres Gut gibt es denn für die Menschen als Gesundheit? Wenn nun nach diesem wiederum der Meister der Leibesübungen sagte: Es sollte mich wundern, Sokrates, wenn Gorgias dir ein größeres Gut von seiner Kunst aufzeigen könnte, als ich von der meinigen! so würde ich auch zu dem sagen: Und wer bist du denn, Mensch, und was ist dein Geschäft? - Ich bin der Turnmeister, spräche er, und mein Geschäft ist, die Menschen schön und stark zu machen am Leibe. Und nach diesem sagte dann der Erwerbsmann, wie ich denke, recht mit Verachtung aller andern: Sieh doch zu, Sokrates, ob sich dir irgendein größeres Gut zeigt als der Reichtum beim Gorgias oder bei irgendwem sonst. - Und wie, sprächen wir dann zu ihm, du kannst den machen? Er bejahte es. - Als wer denn? - Als Erwerbsmann. - Und wie? Du hältst also dafür, der Reichtum sei das größte Gut für den Menschen? sagten wir. - Wie sollte ich nicht! würde er antworten."

— {Und an der Stelle ist angedeutet, was hernach von Gorgias kommt, was ich hier zunächst vorwegnehmen möchte. Daß man nämlich für das Resultat dieser Erwerbskunst, für das Geld, die Dienste aller anderen Künstler kaufen kann. Der Dialog ist so aufgebaut, daß erst zwei sachliche Künste kommen, nämlich die Heilkunst und die Turnkunst, als dritte, diesen gleichgestellt, eine technisch-praktische, nämlich die Erwerbskunst, aber die, die dazu führt Reichtum anzusammeln, einen Reichtum, mit dem man die Dienste anderer kaufen kann. Am Ende sagt Gorgias, der es ja mit seiner Rhetorikschulung auch zu einigem Reichtum gebracht hat, am Ende sagt Gorgias dann die Rhetorik sei dazu da, andere dazu zu bringen, einem zu Diensten zu sein ohne Gegenleistungen.}

„Wie sollte ich nicht! würde er antworten. - Aber Gorgias hier, sprächen wir, behauptet doch gegen dich, daß seine Kunst ein größeres Gut hervorbringe als die deinige. - Offenbar würde er dann weiter fragen: Und was ist denn dieses Gut? Das beantworte Gorgias. - Wohlan denn, Gorgias, denke dir, du werdest so von jenen sowohl als von mir gefragt, und beantworte uns,

was doch das ist, wovon du behauptest es sei das größte Gut für die Menschen und du der Meister davon.

210 Gorgias: Was auch in der Tat das größte Gut ist, Sokrates, und kraft dessen die Menschen sowohl selbst frei sind als auch über andere herrschen, jeder in seiner Stadt.

Sokrates: Was meinst du nun also hiermit?

215 Gorgias: Wenn man durch Worte zu überreden imstande ist, sowohl an der Gerichtsstätte die Richter, als in der Ratsversammlung die Ratmänner und in der Gemeinde die Gemeindemänner, und so in jeder andern Versammlung, die eine Staatsversammlung ist. Denn hast du dies in deiner Gewalt, so wird der Arzt dein Knecht sein, der Turnmeister dein Knecht sein, und von diesem Erwerbsmann wird sich zeigen, daß er andern erwirbt und nicht sich selbst, sondern dir, der du verstehst zu sprechen und die Menschen zu überreden."

220 — Damit ist die Aporie der Redekunst formuliert: Ihr Zweck ist Herrschaft über diejenigen, die der technisch-praktischen Künste mächtig sind, ihr Mittel aber ist gewaltlos, ist Überredung zur Unterwerfung. Diese Aporie liegt im Begriff der Freien in der antiken Polis, denn die Freien konnten nur als kohärente Gruppe ihre Existenz als Freie bewahren. Hätten sie
225 Gewalt als Mittel eingesetzt – und sie haben es oft genug getan – so hätte das in Naturverhältnisse, dem Sieg des Stärkeren, und in die Abhängigkeit von undurchschauenden, auch undurchschaubaren Mächten zurückgeführt.

230 {Die Sklaven haben sich die antiken Städte nicht aus Afrika geholt oder sonst von weiten Landen her, sondern Sklaven waren diejenigen oder wurden diejenigen, die aus den unterworfenen Städten dann, während des Krieges wenigstens, ihr Leben hatten retten können. Wer es nachlesen möchte, dem kann ich empfehlen die Troerinnen von Euripides zu lesen.}

235 Redekunst ist also das Mittel der Herrschaft unter den Bedingungen der Gewaltlosigkeit. Die Gegenstandslosigkeit der Rhetorik offenbart den blinden Fleck der Macht, ihre Irrationalität, die, nach Platon, nur behoben werden kann, wenn diese Macht selbst nur Funktion der Idee des Guten oder der Idee der Polis ist. [Ende der Handschrift]

240 {Die Klage darüber, bei Platon, daß die Rhetorik selber gegenstandslos sei, die Überredung an keinen Gegenstand, an kein bestimmbares Ziel dann zu binden ist, ist das Negativ der späteren Ideenlehre von Platon, in der dann ausgeführt wird, daß Zweck der Macht die Verwirklichung der Idee des Guten sei und daß jede Macht, die nicht der Verwirklichung der Idee des Guten diene, in sich widersprüchlich sei, sich in Antinomien verstrickt. Zunächst noch die Darstellung bei Platon, und zwar ist das 554a - f, davon, daß die rhetorische Überredung
245 Glauben, nicht Wissen bewirkt und zwar, da ist das erste Mal dann der Gegenstand selber bezeichnet, Glauben über das Gerechte und Ungerechte.}

Platon, Gorgias, 554a - 455a (S. 208 f):

250 (9. Verbesserung der 2. Def._ Die rhetorische Überredung bewirkt Glauben, nicht Wissen, und zwar über das Gerechte und Ungerechte)

„Sokrates: Da nun nicht sie allein dieses Werk hervorbringt, so möchten wir wohl mit Recht, eben wie bei dem Maler, den, der dies gesagt, hernach weiter fragen, die Kunst was für einer
255 Überredung und wovon ist wohl die Redekunst? Oder hältst du es nicht für recht, dies weiter zu fragen? Gorgias: Ich wohl. .."

— {Die Frage ist also jetzt die, nicht nach der Redekunst, sondern die nach dem Gegenstand dieser Redekunst. Denn ohne Gegenstand vorher war keine Rede möglich. Platon hatte ja den
 260 Gorgias schon zugestehen lassen, daß es Künste gibt, die der Rede, also der Sprache bedürfen, z.B. um überliefertes Wissen zu tradieren, die auf einen Gegenstand gehen. Daß die Redekunst selbst dann nur in der Herrschaft über diese Künste oder in der Herrschaft über diejenigen, die diese Künste beherrschen, ihren Zweck habe. Jetzt sagt er, diese Überredung kann doch nicht bloß Mittel einer Herrschaft sein, sondern diese Herrschaft muß doch denen, die
 265 beherrscht werden, wenigstens plausibel erscheinen. Sonst könnten die sagen: "Du hast gut reden, was hab ich davon?" Ja, und dann könnte es nicht mehr als Mittel eingesetzt werden, sie zu überreden, ihre Fähigkeiten in den Dienst dessen zu stellen, der die Rhetorik, der die Redekunst beherrscht. Also muß ihnen doch zumindest plausibel gemacht werden, daß es einen objektiven Grund gibt, ihre Fähigkeiten in den Dienst dessen zu stellen, der die Redekunst beherrscht.}

„Sokrates: So antworte denn, Gorgias, wenn dich auch so dünkt.

Gorgias: Jener Überredung, also sage ich, Sokrates, welche an Gerichtsstätten vorkommt und
 275 bei den andern Volksversammlungen, wie ich auch schon vorhin sagte, und in Beziehung auf das, was gerecht ist und ungerecht.

Sokrates: Das ahnte ich auch schon, daß du diese Überredung meintest, Gorgias, und in Beziehung hierauf wundere dich aber nur nicht, wenn ich dich auch bald wieder einmal um so etwas frage, was deutlich zu sein scheint, und ich frage doch erst danach. Denn wie gesagt,
 280 um in der Ordnung die Rede zu Ende zu bringen, frage ich dergleichen, nicht deinetwegen, sondern damit wir uns nicht gewöhnen, halbverstehend einander das Gesagte vorwegzunehmen, sondern du deinen Satz ganz nach deiner Ansicht durchführen mögest, wie du selbst willst.

285 Gorgias: Und ganz recht tust du daran, wie mich dünkt. ..."

— {Das ist eine reine Vorsichtsmaßnahme gegen das undeutliche Einverständnis. Das undeutliche Einverständnis über Gegenstände, die keiner von den beiden Kontrahenten selbst so
 290 genau erkannt hat.}

"Sokrates: So komm denn, laß uns auch dies überlegen: du sagst doch bisweilen, man habe etwas gelernt? Gorgias: O ja.

295 Sokrates: Auch man habe etwas geglaubt? Gorgias: Ich gewiß.

Sokrates: Dünkt dich dies nun einerlei, gelernt haben und geglaubt, und erlerntes Wissen und Glauben, oder verschieden? Gorgias: Ich, o Sokrates, meine, es ist verschieden. ..."

300 — {Das ist sicherlich eine nicht ganz richtige Wiedergabe der Vorstellungen von Gorgias. Für Gorgias, also den historischen Gorgias, könnte es keinen Unterschied zwischen Glauben und Wissen geben, schon deswegen nicht, weil es kein Wissen geben kann. Wenn es aber keine Erkenntnis gibt, gibt es keinen Unterschied zwischen Glauben und Erkenntnis, sondern alles sind gleichermaßen Vorstellungen, die entweder praktisch verwendbar sind oder nicht.
 305 Andererseits hat der Platon recht, denn er fragt danach, unter welchen Voraussetzungen ist dann die Rhetorik – die Redekunst – selbst praktisch verwendbar, praktisch verwendbar dazu, andere dazu zu überreden das zu tun, was man selber will, andere dazu zu bringen, sich in den Dienst dessen, der die Redekunst beherrscht, zu stellen.}

310 „Sokrates: Und gar recht meinst du das. Du kannst es aber hieraus erkennen. Wenn dich jemand fragte, gibt es wohl einen falschen Glauben und einen wahren? Das würdest du bejahen, denke ich? Gorgias: Ja.

Sokrates; Wie nun? Auch eine falsche Erkenntnis und eine wahre? Gorgias: Keineswegs.

315

Sokrates: Offenbar ist also nicht beides einerlei. Gorgias: Du hast recht.

Sokrates: Doch sind aber wohl die Wissenden überredet als die Glaubenden.

Gorgias: So ist es.

320

Sokrates : Willst du also, wir sollen zwei Arten der Überredung setzen, die eine, welche Glauben hervorbringt ohne Wissen, die andere aber, welche Erkenntnis?

Gorgias: Allerdings. ..."

325 — {Stellen Sie sich einmal vor, dieser Stand der Aufklärung der hier von Platon dokumentiert ist, wäre bestimmend für das Bewußtsein, das öffentliche Bewußtsein. Daß es eine Überredung gäbe, die nur auf Glauben beruht, eine aber die auf Erkenntnis. Hierzulande lassen sich doch die Leute für dumm verkaufen und zwar explizit für dumm verkaufen. Keiner behauptet, er glaube den Scheiß, der in der Bild-Zeitung oder der in der FAZ oder der in der Welt steht,
330 aber jeder fällt darauf herein und macht das zur Angelegenheit seines Glaubens.}

„Sokrates: Welche von beiden Überredungen also bewirkt die Redekunst an der Gerichtsstätte und in den andern Volksversammlungen in Beziehung auf das Gerechte und Ungerechte? Aus welcher das Glauben entsteht ohne Wissen oder aus welcher das Wissen?

335 Gorgias: Offenbar doch, Sokrates, aus welcher das Glauben.

Sokrates: Die Redekunst also, Gorgias, ist, wie es scheint, Meisterin in einer glaubenmachenden, nicht in einer belehrenden Überredung in Bezug auf Gerechtes und Ungerechtes?

Gorgias: Ja.

340

Sokrates: Also belehrt auch der Redner nicht in den Gerichtsund anderen Versammlungen über Recht und Unrecht, sondern macht nur glauben. Auch könnte er wohl nicht einen so großen Haufen in kurzer Zeit belehren über so wichtige Dinge. Gorgias: Wohl nicht."

345 — {Gorgias gesteht das zu und damit den Unterschied zwischen dem was „glaubenmachen" heißt und was „erkennen" heißt. Platon steht auf der Seite derer, in seiner Kritik am Gorgias, die erkennen wollen, was das Gerechte und das Ungerechte ist, und nur in der Erkenntnis des Gerechten und des Ungerechten könne jemand legitimerweise überzeugt werden, seine Fähigkeiten in den Dienst eines anderen, eines Herrschers, oder in den Dienst der Polis zu stellen.
350 Nie aber dürfe es auf bloß (...) Halten kann Platon das, was hier im Gorgias exponiert ist nur, wenn er eine Vorstellung hat, die über die Herrschaft als bloßen Selbstzweck hinausgeht, wie ich Ihnen zu Anfang gesagt habe, wenn er eine Idee des Gerechten und des Ungerechten hat, von der oder für die die Herrschaft dann bloße Funktion sein soll. Die bloße Herrschaft als solche genommen, um andere zu unterwerfen, ist selbst irrational und hat in dieser Irrationalität ihren blinden Fleck. Demgegenüber ist die Metaphysik, die die Existenz von transzendenten Ideen postuliert, Aufklärung.}

355

[Handschrift S. 22r - 25r]

Trennung von: schriftlich formulierter Rede / {frei formulierter Rede}

5 Die Kunst, zu reden, hat den Willen der anderen zum Gegenstand. Wer zu überreden weiß, dem stehen die Fähigkeiten derer, die er zu überreden weiß, zu Gebote. Die Redekunst ist Mittel, Herrschaft zu erlangen und auszuüben, aber sie ist ein besonderes Mittel, denn sie muß andere davon überzeugen, daß es für sie gut ist, sich einem ihnen fremden Willen zu unterwerfen. Dieser fremde Wille wird {durch die Unterwerfung der anderen} so zu einem allgemeinen Willen. Wie das Allgemeine und Partikulares zusammenstimmen kann, wird problematisch, wenn mehr als ein Wille zum Allgemeinen sich aufzuwerfen sucht. Daß das mehr als ein Wille tut, liegt in der angenommenen Lehrbarkeit der Redekunst. Gerade deren Allgemeinheit, erzeugt die Konkurrenz der Willen untereinander, die wieder alle andere Willen zu unterwerfen trachten.

15 {Also, das ist nichts anderes als ein Modell der Konkurrenz der Herrschenden um die Vorherrschaft. Die Herrschenden herrschen über die Beherrschten, ein Pleonasmus, und ihr Verhältnis untereinander ist das der Konkurrenz. Ebenso in der Rhetorik. Das Verhältnis der Rhetoriker untereinander ist das der Konkurrenz. Konkurrenz um die fremden Willen, die sie jeweils als einzelne, sich zu unterwerfen trachten.}

20 Wenn allgemein also nur die Konkurrenz ist, kann der Widerstreit nicht nach deren Prinzip geschlichtet werden, sondern es bedarf dann sachlicher Kriterien. Nicht, daß die Redekunst zur Überredung taugt, sondern zu was sie überredet, ist dann Thema. {Findet sich 453b - d, ich mache das auch, um Ihnen zu zeigen, was dann und wie aus so einem Text herauszuholen ist.}

Platon, Gorgias, 453b - d (S. 207 f):

30 "Sokrates: So höre denn, Gorgias. Denn ich, das wisse nur, glaube gewiß, wenn irgendwer im Gespräch beabsichtigt, das wirklich zu erforschen, wovon die Rede ist, bin ich gewiß auch ein solcher, und ich denke, du auch.

Gorgias: Was also weiter, Sokrates?

35 Sokrates: Ich sage es gleich. Diese durch die Redekunst entstehende Überredung, von der du sprichst, was für eine die ist, und in Bezug auf welche Gegenstände sie Überredung ist, dies, bedenke nur, weiß ich noch immer nicht recht. Ich ahne freilich wohl, was für eine du, wie ich glaube, meinst, und wovon; nichtsdestoweniger aber werde ich dich doch weiter fragen, was für eine Überredung du meinst, daß aus der Redekunst entstehe und auf welche Gegenstände sie gehe. Weshalb aber, da ich es ja schon ahne, ich dich noch fragen will und es nicht selbst sage? Nicht deinetwegen, sondern unseres Gespräches wegen, damit es so fortgehe, daß uns das möglichst deutlich werde, wovon die Rede ist. Denn überlege nur, ob dich nicht dünkt, ich habe recht, dich weiter zu fragen. Nämlich wie wenn ich dich gefragt hätte: Welcher Maler ist Zeuxis, und du mir gesagt hättest, der Gemälde malt; würde ich dich dann nicht mit Recht fragen, der was doch für Gemälde malt und wo? Gorgias : Gewiß.

45 Sokrates: Etwa deshalb, weil es auch noch andere Maler gibt, die viele andere Gemälde malen? Gorgias: Ja.

50 Sokrates: Wenn aber kein anderer Zeuxis dergleichen malte, dann wäre deine Antwort gut gewesen. Gorgias: Wie sollte sie nicht?

55 Sokrates: Wohlan denn, auch von der Redekunst sage mir, ob du denkst, die Redekunst allein bewirke Überredung oder auch andere Künste? Ich meine nämlich dies, wer irgend etwas lehrt, überredet der in dem, was er lehrt, oder nicht?"

60 — Sachliche Kriterien finden sich aber nur in den Wissenschaften – gleich im Folgenden wird dann die Rechenkunst, die Zahlenkunst angeführt –, die bestimmte Gegenstände haben. Das kann für die Redekunst nicht gelten, denn ihr Ziel ist die Unterwerfung eines fremden Willens, der als solcher gar kein bestimmter Gegenstand ist, sondern seinerseits frei. Wäre der fremde Wille nicht frei sondern determiniert, wäre er nicht zu unterwerfen, er wäre nicht einmal ein Wille. Freier Wille ist also ein Pleonasmus.

65 {Es ist ein einfacher Gedanke: Wäre der Wille determiniert, dann wäre er durch Überredung gar nicht zu unterwerfen, wäre gar nicht auf etwas anderes zu richten, denn seine Richtung läge ja von vornherein fest. Die Redekunst ist also gerichtet auf die Unterwerfung des freien Willens der Anderen oder der Freiheit der Willkür der Anderen.}

70 Gibt es aber schon des Gegenstandes der Redekunst wegen kein sachliches Kriterium, so bewirkt die Redekunst Glauben, nicht Wissen, und Glauben ist Nichtwissen. Wenn dann Gorgias die Redekunst als Technik verteidigt, die selbst kein Kriterium für die Zwecke, für die sie verwendet wird, enthält, so ist damit die Diskussion – also in dem Dialog – über die Zwecke eröffnet.

75 Platon, Gorgias 456c - 457c (S. 210 f):

(11. Macht der Rhetorik. Ihr rechtlicher und unrechtlicher Gebrauch)

80 „Gorgias: Wie, wenn du erst alles wüßtest, Sokrates, daß sie mit einem Wort alle andern Kräfte zusammengenommen unter sich begreift! Einen auffallenden Beweis will ich dir hiervon geben. Nämlich gar oft bin ich mit meinem Bruder oder andern Ärzten zu einem Kranken hingegangen, der entweder kein Arznei nehmen oder den Arzt nicht wollte schneiden und brennen lassen, und da dieser ihn nicht überreden konnte, habe ich ihn doch überredet durch
85 keine andere Kunst als die Redekunst. Ja, ich behaupte, es möge in eine Stadt, wohin du willst, ein Redekünstler kommen und ein Arzt, und wenn sie vor der Gemeinde oder sonst einer Versammlung redend durchfechten müßten, welcher von beiden zum Arzt gewählt werden sollte: so würde nirgends an den Arzt gedacht werden; sondern der zu reden versteht, würde gewählt werden, wenn er wollte. Ebenso im Streit gegen jeden andern Sachverständigen würde der Redner eher als irgendeiner über reden, ihn selbst zu wählen. Denn es gibt
90 nichts, worüber nicht ein Redner überredender spräche als irgendein Sachverständiger vor dem Volke. Die Kraft dieser Kunst ist also in der Tat eine solche und so große. Indessen muß man sich, o Sokrates, der Redekunst bedienen wie auch jeder andern Streitkunst. Denn auch andere Streitkunst muß man nicht deshalb gegen alle Menschen gebrauchen, weil einer den
95 Faustkampf und das Ringen und das Fechten in Waffen so gut gelernt hat, daß er stärker darin ist als Freunde und Feinde, und muß deswegen nicht seine Freunde schlagen und stoßen und töten. Noch, beim Zeus, wenn einer, der den Übungsplatz besucht hat und ein tüchtiger Fechter geworden ist, hernach Vater und Mutter schlägt oder sonst einen von Verwandten und Freunden, darf man deshalb die Turnmeister und die Fechtmeister verfolgen und aus den
100 Städten vertreiben. Denn diese haben ihre Kunst mitgeteilt, damit man sich ihrer rechtlich bediene gegen Feinde und Beleidiger zur Verteidigung, nicht zum Angriff, und nur jene kehren es um und bedienen sich der Stärke und der Kunst nicht richtig. ..."

105 — {Dort ist also die Technik offensichtlich invariant gegen die Zwecke, zu denen sie eingesetzt wird. Und Platon läßt Gorgias an der Stelle die Technik der Rhetorik verteidigen und sagt: sie ist indifferent gegen die Zwecke. Damit ist aber wie ich es formuliert hatte, die Diskussion über die Zwecke selbst eröffnet. Gerade die Verteidigung der Rhetorik, als bloßer Technik der Überredung, eröffnet dann die Diskussion über die Zwecke, zu denen diese eingesetzt wird. Gorgias erreicht genau das Gegenteil von dem was er will. Er will die Redekunst verteidigen als pure Technik und sagt: über Zwecke läßt sich sowieso nicht vernünftig urteilen. Ich erinnere Sie an die Passagen, die ich Ihnen vorgetragen habe über das Nichtseiende, daß sich über objektive Zwecke nicht urteilen ließe.}

115 „Nicht also die Lehrer sind böse, noch ist die Kunst hieran schuld und deshalb böse, sondern die, glaube ich, welche sie nicht richtig anwenden. Dasselbe nun gilt auch von der Redekunst. Vermögend ist freilich der Redner, gegen alle und über alles so zu reden, daß er den meisten Glauben findet beim Volk, um es kurz zu herauszusagen, worüber er nur will. Deshalb soll er doch weder den Ärzten den Ruf entziehen, weil er das wohl auszurichten vermöchte, noch andern Sachverständigen den ihrigen, sondern rechtlicherweise sich auch der Redekunst bedienen, eben wie der Streitkunst. Und wenn einer, meine ich, ein Redner geworden ist und handelt hernach ungerecht vermöge dieser Kraft und Kunst: so muß man, denke ich, nicht seinen Lehrer hassen und aus der Stadt verweisen. Denn zu rechtlichem Gebrauch hat dieser sie ihm übergeben; er aber bedient sich ihrer entgegengesetzt. Den also, der sie unrichtig anwendet, mag es recht sein zu hassen und zu vertreiben, nicht aber den, der ihn unterrichtet hat.“

125 — {Auffallend ist dort die Gleichsetzung der Redekunst mit jeder anderen Streitkunst, genauer sind diese Streitkünste dann ja Vorbereitungen auf den Krieg. Das heißt, auf die gewaltsame Unterwerfung anderer.}

130 Platon läßt listig seinen Sokrates noch einmal nachfragen, ob es um Reputation, Ansehen gehen solle oder um sachliche Fragen. Gehe es um die Reputation im Wettstreit der Rede, so müsse sich die Gemeinschaft der Redenden zwangsläufig zerstreiten.

135 {Das war es, was ich vorhin versucht habe Ihnen zu erklären, daß dann, wenn es nur um die Verfügung über fremde Willen geht, diejenigen, die über diese fremden Willen verfügen, zueinander in das Verhältnis der Konkurrenz treten. Reden also Rhetoriker miteinander, so geht es in diesem Wettstreit der Rhetoriker um Ansehen, um Reputation, nicht um eine Sache, nicht um einen Gegenstand, vor allen Dingen nicht um das Wissen oder um die Wissenschaft.

140 Daraufhin kommen dann dem platonischen Sokrates Zweifel daran, ob es sinnvoll ist das Gespräch weiterzuführen. Denn wird das Prinzip der Konkurrenz um die Vorherrschaft in der Redekunst auf die Gesprächsführung selbst angewendet, so würde das Gespräch sozusagen explodieren.}

145 Platon, Gorgias 457c - 458c (S. 211 f):

(12. Bedenken des S. über die Fortführung des Gesprächs)

150 „Sokrates: Ich denke, Gorgias, auch du wirst schon vielen Unterredungen beigewohnt und dieses dabei bemerkt haben, daß nicht leicht eine Zusammenkunft so auseinandergehen kann, daß sie dasjenige, worüber sie zu sprechen unternahmen, gemeinschaftlich bestimmt und so einander belehrt und voneinander gelernt hätten; vielmehr, wenn sie über etwas uneins sind und einer den andern beschuldigt, er rede nicht richtig oder nicht bestimmt, so erzürnen sie sich und meinen, der andere sage so etwas aus Mißgunst gegen sie, weil er nämlich nur um seine Ehre sich ereifere beim Gespräch, nicht aber den vorliegenden Gegenstand suche. Ja,

155

einige gehen zuletzt auf die schändlichste Art auseinander mit Schimpfreden und indem sie dergleichen Dinge einander anzuhören geben, die es sogar den Anwesenden leid machen für sich selbst, daß sie solcher Leute Zuhörer haben sein gewollt. Weshalb nun sage ich dies? Weil mich dünkt, du sagst jetzt etwas nicht Folgerechtes und nicht zusammenstimmendes mit dem, was du vorher sagtest von der Redekunst. Ich fürchte mich aber, dich zu widerlegen, damit du nicht denkst, ich sage es nicht im Eifer auf die Sache, daß sie uns offenbar werde, sondern auf dich. Bist du nun eben ein solcher als ich, so möchte ich dich gern durchfragen; wo nicht, so würde ich es lassen. Und von welchen bin ich einer? Von denen, die sich gern überführen lassen, wenn sie etwas Unrichtiges sagen, aber auch gern selbst überführen, wenn ein anderer etwas Unrichtiges sagt; nicht unlieber jedoch jenes als dieses. Denn für ein größeres Gut halte ich jenes um soviel, als es ja besser ist, selbst von dem größten Übel befreit zu werden, als einen andern davon zu befreien. Denn nichts, denke ich, ist ein so großes Übel für den Menschen, als irrige Meinungen über das, wovon jetzt die Rede ist unter uns. Behauptest nun auch du ein solcher zu sein, so wollen wir weiter reden; dünkt dich aber, daß wir es lassen müssen, so wollen wir es immerhin lassen und die Unterredung aufheben."

— Natürlich läßt Platon seinen Gorgias nicht aufgeben. Wird die Frage nach sachlicher Richtigkeit durch die nach dem Vorteil im Wettstreit der Meinungen ersetzt, hat die Gemeinschaft der Redenden keinen gemeinsamen Gegenstand mehr. Die Frage, Warum sagst Du das jetzt in dieser Diskussion?, die nicht auf den Gegenstand der Diskussion geht, sondern auf das Motiv dessen, der seine Meinung abgibt, zerstört die Grundlage rationaler Diskussion und läßt sie degenerieren zur rücksichtslosen Konkurrenz der Sichselbststeinbringer. Das Problem ist vor zweieinhalbtausend Jahren von Platon klar formuliert, die Bedingungen seiner Lösung aufgezählt.

{Sie werden auch immer wieder die Erfahrung machen, daß in Diskussionen, in denen nach den psychologisch zu bestimmenden Motiven und nicht nach den sachlichen Gründen eines Diskussionsbeitrages gefragt wird, diese Diskussionen erstens auf keinen gemeinsamen Gegenstand gehen und zweitens, und das ist die Folge davon, von besonderer Schärfe und Bösartigkeit sind. Das, was einmal eingeführt worden ist im Interesse der Reflexion der Diskutierenden auf sich selbst, hat sich entwickelt zum wirklich erbarmungslosen Kampf um die Profilierung und darum, jemand anderen mit psychologischen Argumenten niederzumachen. Also, das genaue Gegenteil dessen, wozu es erfunden worden ist, ist erreicht worden. Und das ist dann in der Tat so widerlich, daß man sich, wie Platon sagt, ärgert – oder Platon seinen Sokrates sagen läßt – ärgert, an diesen Diskussionen überhaupt teilgenommen zu haben. Das Problem ist vor zweieinhalbtausend Jahren von Platon klar formuliert, die Bedingungen seiner Lösung sind aufgezählt.}

Daß diese vergleichsweise schlichte Einsicht {die sich genauso gut im 4. Buch der Metaphysik des Aristoteles wiederfindet} nicht in das allgemeine Bewußtsein gedrungen ist, liegt nicht nur daran, daß die klassische Bildung im Vollbild der kapitalistischen Produktionsweise keinen Platz mehr findet, sondern auch daran, daß jedes Interesse, das die bornierende Konkurrenz transzendiert, als Idealismus denunziert und damit abgetan wird. Die Verpflichtung auf den Gegenstand aber entbehrt gegenüber der Willkür der Einzelnen durchaus nicht das Moment autoritärer Herrschaft, der Unterwerfung fremder Willen. Der platonische Gorgias begründet das mit dem Argument, daß die Einzeltätigkeiten bei vorausgesetzter Arbeitsteilung sich nicht selbst koordinieren. Das geht etwas zurück, das ist 455a - 456a.

Platon, Gorgias, 455a - 456a (S. 209 f):

(10. Wofür ist die Rhetorik zuständig?)

„Sokrates: Wohlan denn, laß uns sehen, was wir doch eigentlich sagen von der Redekunst; denn ich selbst kann noch gar nicht recht verstehen, was ich sage. Wenn, um Ärzte zu erwähnen, die Stadt sich versammelt oder um Schiffsbaumeister oder eine andere Art von Gewerbsleuten, nicht wahr, dann darf der Redner nicht Rat geben? Denn es ist klar, daß bei jeder Wahl der Kunstverständigste gewählt werden muß. Auch nicht wenn von Erbauung der Mauern die Rede ist und davon, die Häfen instand zu setzen oder die Werften, sondern dann die Baumeister. ..."

215 — {Also dann werden die Baumeister um Rat gefragt.}

„Auch nicht, wenn die Beratschlagung die Wahl eines Heerführers betrifft oder die Stellung eines Heeres gegen den Feind oder die Besitznehmung einer Gegend; sondern die Kriegskünstler werden dann Rat erteilen, nicht die Redekünstler. Oder was meinst du, Gorgias, hiervon? Denn da du behauptest, selbst sowohl ein Redner zu sein, als auch andere zu Redekünstlern zu machen: so ist es ja recht, was deine Kunst betrifft, von dir zu erfragen. Ja glaube nur, daß ich jetzt zugleich auch auf das Deinige bedacht bin; denn vielleicht ist mancher hier drinnen gesonnen, dein Schüler zu werden, wie ich denn fast mehrere glaube zu bemerken, die vielleicht sich scheuen, dich weiter zu fragen. Wie du also jetzt von mir befragt wirst, so denke dir, du würdest auch von jenen gefragt: Was, o Gorgias, wird uns dafür werden, wenn wir uns zu dir gesellen? Worüber werden wir vermögen, der Stadt Rat zu geben? Nur über Recht und Unrecht allein oder auch über das, was Sokrates eben anführte? Versuche also, ihnen zu antworten.

Gorgias: So will ich denn versuchen, Sokrates, dir recht deutlich die ganze Kraft der Redekunst aufzudecken. Denn du selbst hast es sehr gut eingeleitet. Nämlich du weißt ja wohl, daß diese Werften und diese Mauern der Athener und dieser Bau ihrer Häfen auf den Rat des Themistokles entstanden sind, teils auch des Perikles, nicht aber jener Baumeister aller Art.

Sokrates: So sagt man, o Gorgias, vom Themistokles; den Perikles aber habe ich noch selbst gehört, als er seine Meinung vortrug wegen der mittleren Mauer.

Gorgias: Und wenn eine Wahl solcher Männer angesetzt ist, wie du erwähntest, so siehst du doch, daß die Redner die Ratgebenden sind und deren Meinung durchgeht in solchen Dingen. ..."

— {Oder: Die politische Herrschaft, vertreten durch die Verfügung über fremde Willen, koordiniert die arbeitsteiligen Einzeltätigkeiten. In dem Augenblick muß aber auch gesagt werden, daß diese Koordinierung so etwas wie ein Gesamtwille dieser Einzelnen ist und nicht mehr unter der Verfügung der Freiheit der Willkür eines Einzelnen zu stehen hätte. Nun ist es aber so, daß die Verfügung über einen fremden Willen eine von Menschen über den Willen anderer Menschen ist. Das zu dem jeweils individuellen Vorteil zu wenden, liegt dann sozusagen in der Natur der Sache. Weswegen zu denen, die die Verfügung über diesen fremden Willen haben, die Korruption gehört, als eine quasi natürliche individuelle Bestimmung innerhalb der Konkurrenz. Denn sie haben diese Verfügung über den fremden Willen ebenso wohl zu ihrem eigenen Nutzen, wie zu dem Nutzen der Allgemeinheit. Die Korruption liegt also selbst darin, daß einzelne im Namen der Allgemeinheit über die fremden Willen verfügen. Platon läßt seinen Gorgias sagen, diese Verfügung über den fremden Willen muß sein, als Funktion, nämlich als Koordination der Arbeiten. Sie reicht aber dann zwangsläufig über ihre Funktion hinaus, deswegen ist mit ihr die Korruption programmiert.}

„Sokrates: Eben weil ich mich hierüber wundere, Gorgias, frage ich so lange schon, was doch eigentlich das Wesen der Redekunst ist. Denn ganz übermenschlich groß dünkt sie mich, wenn ich sie so betrachte."

— {Nämlich in ihrer Funktion, die einzelnen Willen in ihrer Realisierung in Tätigkeiten zu koordinieren.}

Übermenschlich groß ist diese Funktion der Redekunst, und später dient diese Funktion als Metonym des Absoluten, das mit dem Heerführer, der die Mittel des Sieges bereitstellt, und dem Architekten, der die Mittel des Baues bereitstellt, verglichen wird. In der Vorstellung vom Absoluten, dem Gegenstand kat exochen der Metaphysik, verschränken sich die von uneingeschränkter Herrschaft, und Willkür die der Funktion der Koordination. Platon geht es nicht um die Negation der Herrschaft, sondern um ihre Einschränkung auf rational begründete Zwecke und damit auf die Funktion. Die Rhetorik dient dabei als Modell einer schon durch die Rede vermittelten Herrschaft, die von der unmittelbaren Gewalt sich abgelöst hat und deren Willkür dadurch erst kritisierbar wird.

[Handschrift S. 26r -28r]

Trennung von: schriftlich formulierter Rede / {frei formulierte Rede}

- 5 Durch die Redekunst, so Platon, kann jemand Macht über andere gewinnen. Macht aber ist ein Mittel, Zwecke zu verfolgen, nicht selbst Zweck.

Platon, Gorgias, 467c - 468b (S. 221 f):

- 10 (23. Das Gute das Worumwillen jedes Tuns)

„Sokrates: Denkst du denn, daß die Menschen dasjenige wollen, was sie jedesmal tun, oder vielmehr jenes, um deswillen sie dasjenige tun, was sie tun? Wie etwa die Leute, die Arznei einnehmen von den Ärzten, denkst du, daß die dasjenige wollen, was sie tun, Arznei einnehmen und Schmerzen haben, oder jenes, das Genesen, um deswillen sie sie nehmen?
15 Polos: Offenbar das Genesen.

Sokrates: So auch bei den Schiffahrttreibenden und denen, die auf anderes Gewerbe ausgehen, ist, was sie wollen, nicht dasjenige, was sie jedesmal tun. (Denn wer will wohl zu Schiffe sein und in Gefahr schweben und Händel haben?) Sondern jenes, denke ich, um deswillen sie zu Schiffe gehen, das Reichwerden; denn um des Reichtums willen gehen sie zu Schiffe.
20 Polos: Allerdings.

Sokrates: Ist es nun nicht ebenso mit allem? Wenn jemand etwas um eines andern willen tut, so will er nicht das, was er tut, sondern das, um deswillen er es tut? Polos: Ja.
25

Sokrates: Gibt es nun wohl etwas, das nicht entweder gut wäre oder übel oder zwischen beiden, weder gut noch übel? Polos: Eins von diesen ganz notwendig, Sokrates.

- 30 Sokrates: Sagst du nun nicht, daß gut die Weisheit ist und die Gesundheit und der Reichtum und das übrige der Art, übel aber das Gegenteil hiervon? Polos: Allerdings.

Sokrates: Weder gut noch übel aber, meinst du, sei dergleichen, was bisweilen mit dem Guten zusammenhängt, bisweilen mit dem Übel, bisweilen mit keinem von beiden, wie Sitzen und Gehen, Laufen und Schifften; und wiederum wie Stein und Holz und anderes dergleichen.
35 Meinst du nicht dies? Oder nennst du etwas anderes weder gut noch böse?
Polos: Nein, sondern dieses.

- 40 Sokrates: Tun sie nun etwa dies Mittlere um des Guten willen, wenn sie es tun, oder das Gute um des Mittleren willen? Polos: Das Mittlere doch wohl um des Guten willen.

Sokrates: Dem Guten also nachtrachtend gehen wir, wenn wir gehen, in der Meinung, daß es besser sei, und wenn wir im Gegenteil stehen, so stehen wir um des nämlichen willen, des Guten. Oder nicht? Polos: Ja.
45

Sokrates: Also töten wir auch, wenn wir jemand töten, und vertreiben und berauben des Vermögens in der Meinung, es sei uns besser, dieses zu tun als nicht? Polos: Allerdings.

- 50 Sokrates: Um des Guten willen also tut alles dieses, wer es tut. Polos: Das gebe ich zu."

— Hier wird die Handlung unterschieden von dem Zweck, der mit ihr verfolgt wird, unterschieden, wie später die causa efficiens von der causa formalis. Der Zweck ist der Handlung

transzendent, ihn zu verfolgen heißt dann, etwas anderes zu tun als dasjenige, um dessentwillen es getan wird. {Das ist 467a - c, da heißt es, es ist vorher, eigentlich steht die Schlußfolgerung vorher, was ich Ihnen vorgetragen habe aus dem Text ist der Beweis, und jetzt kommt die These, die damit bewiesen wird, daß die Macht der Redner und Tyrannen am geringsten ist.}

Platon, Gorgias, 467a - c (S. 220 f):

(22. These des S., daß die Macht der Redner und Tyrannen am geringsten ist)

„Sokrates: Also mußt du zeigen, daß die Redner Erkenntnis haben und daß die Redekunst eine Kunst ist, nicht bloße Schmeichelei, mich widerlegend. Wenn du mich aber unwiderlegt läßt, so werden die Redner, wenn sie in den Städten tun, was ihnen gut dünkt, und so auch die Tyrannen, hieran nichts Gutes besitzen. Und Macht haben soll doch, wie du behauptest, etwas Gutes sein. Ausrichten aber was einen bedünkt ohne Erkenntnis, das räumst auch du ein, sei ein Übel. Oder nicht? Polos: Das räume ich ein.

Sokrates: Wie also sollten wohl Redner Macht haben im Staate oder auch Tyrannen, wenn nicht dem Sokrates zuvor vom Polos bewiesen wird, daß sie bewirken, was sie wollen?

Polos: Das ist mir ein Mann!

Sokrates: Ich leugne, daß sie bewirken, was sie wollen. Widerlege mich.

Polos: Hast du nicht eben zugegeben, daß sie bewirken, was ihnen dünkt das Beste zu sein?

Sokrates: Das gebe ich auch noch zu. Polos: So bewirken sie ja, was sie wollen?

Sokrates: Das leugne ich. Polos: Unerachtet sie bewirken, was ihnen gut dünkt?

Sokrates: Ja. Polos: Erbärmliche Sachen sagst du und ganz ungewaschene.

Sokrates: Ei, teures Freundchen, daß ich dich doch nach deiner Weise anrede, schelte nicht; sondern wenn du verstehst, mich zu fragen, so zeige, daß ich unrecht habe, wo nicht, so antworte selbst. Polos: Ich will auch antworten, um doch zu sehen, was du meinst."

— {Und dann kommt die Passage, die ich Ihnen eben vorgelesen habe, und die Thesis von Sokrates ist: Die Leute, die ihre Macht gebrauchen, tun etwas, was sie nicht tun wollen; denn Macht gebrauchen sei selbst nicht etwas was Zweck sei, sondern die Macht werde gebraucht für andere Zwecke. Fragt sich dann für welche?}

Die Trennung von Handlung und Zweck ist die Grundlage der Ideenlehre. Die Handlung ist empirisch, das, worauf sie gerichtet ist, transzendent. Das Gute selbst, die Gerechtigkeit selbst sind keine innerweltlichen Bestimmungen. Sie seien, so Platon, gleichwohl rational bestimmbar, nicht direkt, sondern indirekt, durch Kritik des Schlechten und Ungerechten. Diese Kritik kann also ihren Maßstab nicht an der gegebenen Idee des Guten und des Gerechten haben, vielmehr sollen die Ideen des Guten und des Gerechten erst durch die Kritik konstituiert werden. Das geht nicht ohne intellektuelle Gewaltakte ab. Vergleichsweise einfach noch ist die Kritik am Rückfall in ein gesellschaftliches Naturverhältnis.

{Deswegen sind gerade die frühen Dialoge von Platon von Bedeutung, weil in ihnen nicht Ideen postuliert werden, eine Ideenschau dann postuliert wird und dann die Realität an diesen Ideen gemessen, die Handlungen nach diesen Ideen beurteilt werden, sondern aus der Kritik der Handlung erst sollen sich die Bestimmungen des Guten und des Gerechten und am Ende

105 auch des Schönen ergeben. Wer sonst also so die Ideenlehre von Platon einfach aus dem
Lehrbuch nimmt, aus dem Lehrbuch der Geschichte der Philosophie für den fallen diese gan-
zen Argumente von Platon einfach weg und er sagt, Ideen gibt es, und Platon weiß, was Ideen
sind und schaut die, und er behauptet, wie das heute heißt, einen privilegierten Zugang zur
110 zur Wahrheit könne man haben oder nicht haben, entsprechend könne man an diese Ideen
glauben oder nicht glauben. Hier im Gorgias wird versucht zu widerlegen, daß die Handlung
sich vernünftigerweise an etwas ausrichten könne, was selbst nicht Idee sei. Das längst bevor
die Ideenlehre dann explizit formuliert ist. 469c - 470b, über den gesellschaftlichen Naturzu-
stand. Sokrates wird gefragt}

115 Platon, Gorgias, 469c - 470b (S. 223 f):

(24. Ohnmacht der bloßen Macht; Unrecht leiden besser als Unrecht tun)

120 „Polos: Du also möchtest nicht ein Tyrann sein?
Sokrates: Nein, wenn du darunter dasselbe verstehst wie ich.

Polos: Ich verstehe darunter eben das Vorige, daß man Macht habe, im Staate was einem gut-
dünkt auszurichten, zu töten, zu vertreiben und alles zu tun nach eigenem Wohlgefallen. ..."

125 — {Oder: Es ist die Bestimmung der uneingeschränkten Willkür.

(25. Beispiel vermeintlicher Macht. Das Rechtmäßige besser)

130 „Sokrates: O Bester, was ich dir jetzt sagen will, das nimm doch recht vor. Wenn ich auf vol-
lem Markt mit einem Dolch unter dem Arm zu dir spräche: 0 Polos, zu einer wunderbaren
Gewalt und Herrschaft bin ich jetzt gelangt. Denn wenn es mir gefiele, daß irgendeiner von
diesen Menschen, die du hier siehst, sogleich sterben sollte: so wird der tot sein, von dem es
mir gefällt. Und wenn, daß einem der Kopf müßte eingeschlagen werden, so würde er
135 sogleich eingeschlagen sein; und wenn einem das Kleid zu zerreißen, so wäre es zerrissen –
soviel Macht habe ich in dieser Stadt. Wenn du es dann bezweifeltest und ich dir den Dolch
zeigte, so würdest du mir vielleicht sagen: Ja, auf diese Art, Sokrates, kann jeder Macht ha-
ben. Auf diese Weise müßte auch jedes Haus abbrennen, das dir einfiel, und der Athener
Schiffswerften und Galeeren und alle Schiffe, die der Stadt oder einzelnen gehören. Aber das
140 heißt nicht mächtig sein, auf diese Art tun, was einem gut dünkt. Oder meinst du?
Polos: Nein, so freilich nicht.

Sokrates: Kannst du nun wohl sagen, warum du eine solche Macht tadelst?

Polos: Das kann ich.

145 Sokrates: Warum denn? Sprich.

Polos: Weil notwendig, wer so zu Werke geht, zu Schaden kommt.

Sokrates: Und ist das Schadenleiden nicht ein Übel? Polos: Freilich.

150 Sokrates: Also, du Wunderlicher, zeigt es sich dir schon wieder: wenn einer tut, was ihm
dünkt, und zugleich dies damit verbunden ist, daß er es zu seinem Vorteil tue, dann ist es gut,
und dies, wie es scheint, ist das Mächtigsein: wenn aber nicht, dann ist es schlecht und Ohn-
mächtigsein. Erwägen wir aber auch dies. Gestehen wir nicht ein, daß es bisweilen besser ist,
155 das zu tun, was wir eben anführten, Menschen zu töten und zu verbannen und des Eigentums
zu berauben, bisweilen aber auch nicht?"

— {Wenn es bisweilen gut ist, bisweilen nicht, muß es ein Kriterium geben, nachdem sich entscheiden läßt, wann es gut ist, wann nicht.}

160

Die Freiheit der Willkür, der keine Grenze gesetzt sei, sei destruktiv, ihr Subjekt schädige im Effekt sich selbst. Gesellschaftlich wären derartige Gewaltverhältnisse der Menschen untereinander, weil sie nicht Verhältnisse einer Tierart wären, sondern die von denen, die über die Freiheit der Willkür anderer herrschen, Naturverhältnisse wären es, weil sie am Ende durch physische Stärke, durch Naturkräfte entschieden würden. Widerlegt sei die Zweckmäßigkeit uneingeschränkter Willkür, weil diese nur das Gegenteil dessen, was sie beabsichtige, erreichen könne, weil sie die Grundlage zerstöre, auf der überhaupt andere als Naturzwecke zu realisieren sind. Naturzwecke sind Selbsterhaltung und Arterhaltung. Die Verfolgung von Naturzwecken ist für die Menschen mit Lust und Unlust verbunden.

170

{Platon sagt also: Würden Einzelne, die Macht über andere haben, so herrschen, daß der Freiheit ihrer Willkür keine Grenzen gesetzt sind, dann würden sie die Grundlage der Herrschaft selbst zerstören. Er sagt ja selbst: „Ja, auf diese Art, Sokrates, kann jeder Macht haben“, nämlich etwas zerstören. Hätte aber jeder Macht, fielen sie zurück in den Kampf aller gegen alle.

175

Dieser Kampf aller gegen alle ist ein gesellschaftliches Naturverhältnis – also das später bei Hobbes wiederkommt – ist ein gesellschaftliches Naturverhältnis, kein Naturverhältnis. Denn die Exemplare einer Spezies bekämpfen sich nicht untereinander, jedenfalls nicht alle gegen alle. Zugleich wird ein solcher Kampf aber nur dadurch entschieden, daß einer der physisch Stärkere ist, also wird durch eine Naturkraft entschieden. Nächste Frage ist: Wenn das nicht der Zweck ist, dann könnte ja Zweck der Herrschaft sein, sich so viel Lust als irgend möglich zu verschaffen. Sagt Platon: Sich Lust zu verschaffen, ist etwas, was für die Menschen mit Naturzwecken verbunden ist.}

180

Platon versucht nun die These zu widerlegen, daß es möglich sei, durch die Freiheit der Willkür die Menge der Lust zu steigern, die auf Befriedigung von Naturbedürfnissen beruht.

185

{Das ist ein ganzes Stück später, das ist 493d - 495b und 496c - 497e. Das fängt an mit dem Vergleich zwischen dem zügellosen und besonnenen Leben und (der) Wahl zwischen diesen nach der Menge entstehender Lust.}

190

Platon, Gorgias, 493d - 495b (S. 248 - 250):

(48. Bildlicher Vergleich des zügellosen und des besonnenen Lebens. Wahl des K. nach der Menge entstehender Lust)

195

„Sokrates: Wohlan, ich will dir noch ein anderes Bild erklären aus derselben Schule wie das vorige. Gib acht, ob du wohl dies richtig findest von jeder dieser beiden Lebensweisen, der besonnenen und der zügellosen, wie wenn zwei Menschen jeder viele Fässer hätte. Die des einen wären dicht und angefüllt, eins mit Wein, eins mit Honig, eins mit Milch und viel andere mit vielen andern Dingen: die Quellen aber von dem allen wären sparsam und schwierig und gäben nur mit vieler Mühe und Arbeit etwas her. Jener eine nun hätte seine Fässer voll und leitete nichts weiter hinein, dächte auch gar nicht weiter daran, sondern wäre hierüber ganz ruhig. Der andere aber hätte eben wie jener solche Quellen, die zwar etwas hergäben, aber mit Mühe, seine Gefäße aber wären leck und morsch, und er müßte sie Tag und Nacht anfüllen oder die ärgste Pein erdulden. Willst du nun, wenn es sich mit diesen beiden Lebensweisen so verhält, dennoch sagen, die des ungebundenen wäre glückseliger als die des Sittlichen? überrede ich dich etwa hierdurch zuzugeben, das sittliche Leben sei besser als das zügellose, oder überrede ich dich nicht? ...“

200

205

210 — {Es ist nun so, wenn die Quellen spärlich fließen und der eine zügellos ist, dann frißt er das, was er an Vorräten hat, auf. Das ist dargestellt darin, daß die Fässer ihren Reichtum nicht halten, sondern dieser Reichtum weniger wird. Sagt er, wenn der zügellos ist und er es auf-frißt, muß er in steter Sorge sein, diese Fässer neu zu füllen. Der andere lebt im Vollen und hat überhaupt keine weiteren Sorgen.}

215 „Kallikles: Du überredest mich nicht, Sokrates. Denn für jenen, wenn er seine Fässer voll hat, gibt es gar keine Lust mehr, sondern das heißt eben, was ich vorher sagte, wie ein Stein leben, wenn alles angefüllt ist, weder Lust mehr haben noch Unlust. Sondern darin besteht eben das Angenehm-Leben, daß recht viel hineinfließe.

220 Sokrates: So muß doch notwendig, wenn viel einfließen soll, auch des Abgehenden viel sein und gar große Öffnungen für die Ausflüsse? ..."

— {Wird zugegeben. Ein Hinweis: Dieses Klosett-Modell ist in der Biologie auch sehr be-
225 liebt, daß es dort nämlich ein Nachfüllen gibt und ein Abziehen.}

„Kallikles: Allerdings

Sokrates: Das ist wiederum ein Leben wie einer Ente, was du meinst, freilich nicht das eines Toten oder eines Steins! Sage mir aber, du meinst es doch so, wie hungern, und wenn man
230 hungert, essen? ..."

— {Das ist das leer gelaufene Fass, dann tritt der Hunger ein, das Wiederauffüllen ist das Essen, und das Essen macht dann die Befriedigung oder die Lust. Platon wählt an der Stelle ein Naturwesen und zwar ein bedürftiges Naturwesen, nicht einen Stein. Nicht einen Stein,
235 sondern ein Stein ist leblos und hat keine Bedürfnisse, sondern eines, daß zur Selbsterhaltung, zu der Verfolgung eines Naturzwecks dann, auf Stoffwechsel mit der Umgebung, das heißt auf Essen und Trinken, angewiesen ist.}

„Kallikles: Ja

240 Sokrates: Auch dursten, und wenn man durstet, trinken?

Kallikles: Auch; und ebenso alle andern Begierden soll man haben und befriedigen können und so Lust gewinnen und glücklich leben. ..."

— {Also ist das Angenehme und das Gute identisch. Mittel ist die Herrschaft über andere
245 Menschen, Zweck wäre dann möglichst viel Lust zu genießen. Und dies Lust-Genießen kommt aus der Verfolgung von Naturzwecken, die selber natürliche Bedürfnisse produzieren. Und jetzt will Platon beweisen, daß das ein in sich widersprüchlicher Zweck sei, der da ver-folgt werde. Also einer, der mit vernünftigen Argumenten zu kritisieren ist.}

250 (49. These des K.: Das Angenehme und das Gute identisch)

„Sokrates: Wohl, Bester! Bleibe nur dabei, wie du angefangen hast, und daß du ja nicht aus Scham abspringst. Wie es aber scheint, muß auch ich mich nicht schämen. Und so sage mir
255 zuerst, ob Krätzig-Sein und das Jucken haben, wenn man sich nur genug schaben kann und so gekitzelt sein Leben hinbringen, ob das auch heißt glücklich leben? ..."

— {Natürlich hat man ein Bedürfnis sich zu kratzen, wenn es juckt und wenn man die Krätze hat. Und Platon will darauf hinaus jetzt, daß der andere zugibt, daß Krätze-Haben eine Bedin-
260 gung dafür ist, die Lust zu vermehren. Weil derjenige den es nicht juckt, ja auch die Lust nicht haben kann, diesen Juckreiz zu lindern, indem er sich kratzt. Und so mit allem anderen.

Der Kallikles weiß darauf nichts. Was macht man, wenn man nichts weiß? Man denunziert den, der das Problem stellt.}

265 „Kallikles: Wie abgeschmackt du immer bist, Sokrates, und offenbar schlechte Kunstgriffe gebrauchst.

Sokrates: Darum eben habe ich auch den Polos und den Gorgias eingeschreckt und blöde gemacht. Du aber laß dich ja nicht einschrecken und schäme dich auch nicht, denn du bist ja ein entschlossener Mann, sondern antworte nur.

270 Kallikles: So sage ich denn, auch wer sich kratzt, wird angenehm leben.

Sokrates: Also wenn angenehm, auch glückselig.

Kallikles: Freilich.

275 Sokrates: Etwa, wenn ihn nur der Kopf juckt, oder soll ich dich noch sonst etwas fragen? Siehe wohl zu, Kallikles, was du antworten willst, wenn dich jemand, was hiermit zusammenhängt, alles der Reihe nach fragt. Und verhält es sich hiermit so, so kommt heraus, das Leben der Knabenschänder ist nicht abscheulich und schändlich und elend. Oder wirst du wirklich wagen zu behaupten, daß auch diese glückselig sind, wenn sie nur vollauf haben, wessen sie bedürfen? ..."

280 — {Vorweggenommen ist damit ein Modell, und zwar ein Modell der Aufklärung, die die Maxime aufstellt, die Handlungen seien dann nicht gut, wohl aber durch die Natur selber bestimmt, die koste es andere was es wolle, ein Maximum an Lust versprechen. Das Modell ist de Sade, der dann nicht müde wird, diese kurze Passage in langen Büchern, mit ganz viel Pornographie durchmischt, immer wieder zu wiederholen. Und sagt: Die Natur will es ja so, 285 daß derjenige, der die Macht hat, andere zu zwingen, diese dazu benutzt, ihm ein Maximum an Lust zu verschaffen. Daß das nicht ganz aufgeht beim Marquis de Sade, liegt daran, daß die Reize sich dann erschöpfen und der sich immer neue Scheußlichkeiten ausdenken muß, bis am Ende das ganze nur noch zur tabellarischen Übersicht von Scheußlichkeiten wird und 290 die Lust sich am Ende danach bemißt, wieviele dieser Lustobjekte daran zugrunde gehen.}

„Kallikles: Schämst du dich nicht, Sokrates, die Rede auf solche Dinge zu bringen?

295 Sokrates: Bringe ich sie etwas darauf, Bester, oder der, welcher so ohne weiteres behauptet, wer nur Lust habe, gleichviel wie er Lust habe, der sei glückselig, und keine Unterschied angibt, welche Lust gut ist und welche schlecht. Aber auch jetzt noch sage nur, behauptest du, das Angenehme und das Gute sei einerlei, oder es gebe Angenehmes, was nicht gut ist?

Kallikles: Damit ich also meinen Satz nicht aufgebe, wenn ich sage, es wäre verschieden, so sage ich, es ist einerlei.

300 Sokrates: Aber, Kallikles, du verdirbst die ersten Reden und kannst nicht mehr gehörig mit mir das Wahre erforschen, wenn du anders redest, als du es selbst meinst.

Kallikles: Auch dir gilt das, Sokrates.

305 Sokrates: Also tue weder ich recht, wenn ich dies tue, noch du. Aber, Bester, bedenke doch, das ist wohl nicht das Gute, auf alle Weise nur Lust haben. Denn das eben angedeutete viele Schändliche folgt doch offenbar, wenn sich dies so verhält, und noch viel anderes."

310 — {Und damit läßt Platon an der Stelle das Thema fallen. Es ist nichts auszumachen darüber, woher dann das Kriterium stammen soll, daß die Lust, die erlaubt sei, von der unterscheidet, die unerlaubt sei. Vor allen Dingen dann nicht, wenn das Maximum an Lust selbst zum Kriterium der Handlungen gemacht wird, wenn das selbst die Bestimmung der Zwecksetzung der Handlungen ist. Statt den Hedonismus, und zwar einen rabiaten Hedonismus, zu widerlegen

315 durch die Unterscheidung von der Lust die akzeptabel sei, und der, die nicht akzeptabel sei, reagiert Platon, wie Philosophen es tun, er geht auf das Prinzip von Lust und Unlust und greift jetzt die Lust selbst, das Prinzip der Lust selbst, an. Und zwar so.} Das steht bei 496c - 497e.:

Platon, Gorgias, 496c - 497e (S. 251-253):

320 (51. Jedes Begehren schmerzlich. Folgerung der Verschiedenheit des Angenehmen vom Guten)

„Sokrates: So gehe mit mir auf das vorhin Eingestandene zurück. Sagtest du, hungern wäre angenehm oder schmerzlich? Ich meine das Hungern selbst.

325 Kallikles: Schmerzlich, sagte ich; das Essen jedoch, wenn man hungert, angenehm.

Sokrates: Das denke ich auch. Aber doch das Hungern selbst schmerzlich?

Kallikles: Das gebe ich zu.

330 Sokrates: Auch wohl das Dursten? Kallikles: Gar sehr.

Sokrates: Soll ich nun noch mehr fragen, oder gibst du zu, daß überall jedes Bedürfnis und Begehren schmerzlich ist? Kallikles: Ich gebe es zu; frage nur nicht weiter.

335 Sokrates: Wohl! Durstend aber trinken, sagst du nicht, das sei angenehm?
Kallikles: Das sage ich.

Sokrates: In diesem nun, was du sagst, bedeutet doch das "durstend" Unlust habend.

Kallikles: Ja.

340 Sokrates: Das Trinken aber die Befriedigung des Bedürfnisses und also Lust?
Kallikles: Ja.

Sokrates: Sofern man also trinkt, sagst du, man habe Lust? Kallikles: Gewiß.

345 Sokrates: Durstend doch? Kallikles: So meine ich's.

Sokrates: Also Unlust habend? Kallikles: Ja. ..."

350 — {Also wird damit erst einmal widerlegt, daß bei der Befriedigung von Naturbedürfnissen nur das Prinzip 'Lust haben' das sei, woran sich die Handlungen ausrichten. Denn diese Lust ist offenbar an ihr Gegenteil, an die Unlust gebunden. Das Trinken an den Durst, das Essen an den Hunger. Wenn das aber so ist, dann kann nicht 'Lust haben' allein der Zweck sein, an dem sich die Handlungen ausrichten. Sondern ebensosehr das Gegenteil, nämlich 'Unlust haben' als Bedingung des 'Lust haben's'. Also müßte gleichermaßen 'Unlust haben' und 'Lust haben' Zweck der Handlungen sein.}

360 „Sokrates: Merkst du nun was folgt, daß du nämlich sagst, der Unlust habende habe zugleich Lust, wenn du sagst, der Durstige trinkt? Oder geschieht dieses etwa nicht zugleich in einerlei Raum und Zeit, wie du willst, der Seele oder des Leibes? Denn das, denke ich, macht uns hier keinen Unterschied. Ist es so oder nicht? Kallikles: Es ist so.

Sokrates: Daß aber, wer wohl lebt, zugleich auch schlecht leben könne, das, sagtest du, wäre unmöglich. Kallikles: Das sage ich freilich. ..."

365 — {Da sagt er: Ja, wie kann jemand wohl leben, das heißt Lust empfinden bei der Befriedigung von Bedürfnissen, wenn er nicht zuvor von diesen Bedürfnissen gequält worden ist. Also ist 'Unlust haben' genauso wie 'Lust haben' eine Bestimmung des Wohllebens. Oder das 'Unlust haben' selbst muß auch Zweck der Handlung sein. So, als ob man erst ordentlich hun-

370 der Fall ist, daß es mir auch schmeckt, wenn ich nicht unbedingt Hunger habe. Also nicht das physische Bedürfnis purer Selbsterhaltung befriedige.}

„Sokrates: Daß aber ein Unlust habender zugleich Lust haben könne, hast du als möglich zugegeben. Kallikles: So scheint es.

375 Sokrates: Lust haben ist also nicht gut leben und Unlust haben nicht schlecht. So daß das Angenehme verschieden ist vom Guten.

Kallikles: Ich weiß nicht, was du da herausklügelst, Sokrates. ..."

380 — {Sagt er: Wohlleben ist gut. Zum Wohlleben gehört „Lust haben" und „Unlust haben". „Unlust haben" ist unangenehm, „Lust haben" ist angenehm. Wohlleben ist nur unter der Bedingung von Lust und Unlust oder zuerst Unlust und dann Lust zu haben. Also ist das bloß Angenehme verschieden vom Guten, denn das Gute ist das Wohlleben, zu dem beides gehört.}

385 „Sokrates: Du weißt es wohl, aber du sträubst dich, Kallikles. Und rücke nur noch etwas weiter heraus mit deinen Schwänken, damit du recht siehst, von welcher Weisheit herab du mich zurechtweist. Hört nicht jeder von uns zugleich auf zu dursten und zugleich, am Trinken Vergnügen zu haben? Kallikles: Ich weiß nicht was du willst. ..."

390 — {Da würde ich sagen, das ist ein Problem, denn es gibt auch den metaphysischen Durst. Und ein metaphysischer Durst hört nicht so schnell auf, wenn man ihn befriedigt, allerdings sind die Folgen für die Selbsterhaltung ruinös. Auf die Dauer macht das keine Leber mit.}

395 „Gorgias: Nicht also, Kallikles, sondern antworte, auch unseretwegen, damit die Rede durchgeführt werde."

— {Dann kommt ein kleines Zwischenspiel über die Kleinlichkeit oder die Nichtkleinlichkeit}

400 (52. Zugeständnis des K., daß die Guten durch Anwesenheit des Guten gut sind)

„Sokrates: Du bist glücklich, Kallikles, daß du die großen Weihen hast vor der kleinen; ich meinte, das ginge nicht an. Wo du also stehn bliebst, das beantworte, ob nicht jeder zugleich

405 aufhört zu dursten und auch Lust zu haben. Kallikles: Das gebe ich zu.

Sokrates: Also auch mit dem Hunger und allen andern Begierden hört die Lust zugleich auf.

Kallikles: So ist es.

Sokrates: Also hört auch die Unlust und die Lust zugleich auf? Kallikles: Ja.

410 Sokrates: Aber das Gute und Böse hört nicht zugleich auf, wie du zugabst; gibst du es aber nun nicht zu? Kallikles: O ja, und was weiter?"

415 — Die Lust ist immer an Unlust gebunden, und in der Befriedigung der Bedürfnisse, die aus der Verfolgung von Naturzwecken resultieren, verschwinden die Gegensätze, das Bedürfnis erlischt mit seiner Befriedigung. Der Zweck der Befriedigung des Bedürfnisses liegt dann

darin, daß es verschwindet, und daraus folgt, daß das schlechte, die Unlust, ebenso gut ist wie das Gute, die Lust, wenn diese nur durch die Unlust zu haben ist. {und beide sind nicht dauerhaft, sondern beide verschwinden, das Bedürfnis erlischt bei seiner Befriedigung.

420

Platon, Gorgias 498d - 499b (S. 254 f):

(53. Folge bei Ansetzung der Lust als das Gute: Das Schlechte ebensogut wie das Gute)

425

„Kallikles: Ja, beim Zeus, ich weiß nicht, was du willst.

Sokrates: Weißt du nicht, daß du sagtest, die Guten wären gut, weil ihnen Gutes einwohnte, die Bösen böse, weil Böses; das Gute aber wäre die Lust, das Böse die Unlust?

Kallikles: Das sagte ich.

430

Sokrates: Also denen, die sich freuen, wohnt das Gute ein, die Lust, wenn sie sich freuen.

Kallikles: Wie sollte es nicht.

Sokrates: Also, da ihnen Gutes einwohnt, sind sie gut, welche sich freuen? Kallikles: Ja.

435

Sokrates: Und wie? Denen, die Schmerz empfinden, wohnt denen nicht Böses ein, die Unlust?

Kallikles: Ja.

Sokrates: Und wegen der Einwohnung des Bösen, sagst du, sind die Bösen böse. Oder sagst du es nicht mehr? Kallikles: Noch immer.

440

Sokrates: Gut also sind, die irgend Lust haben; böse, die irgend Schmerzen?

Kallikles: Freilich.

445

Sokrates: Die mehr, sind es mehr, die weniger, weniger, und die gleich sehr, sind es gleich sehr? Kallikles: Ja.

Sokrates: Nun sagst du doch, die Einsichtsvollen und Törichten und die Feigen und Tapfern hätten gleich sehr Lust und Unlust, oder auch die Feigen noch mehr. Kallikles: Das sage ich.

450

Sokrates: So rechne nun gemeinschaftlich mit mir zusammen, was aus dem Eingestandenen folgt. Denn auch zweimal und dreimal, sagen sie, dürfe man das schöne vorbringen und erwägen. Gut sei der Einsichtsvollen und Tapfere, sagen wir, nicht wahr? Kallikles: Ja.

455

Sokrates: Böse der Törichte und Feige? Kallikles: Allerdings.

Sokrates: Gut aber auch wiederum der Vergnügte? Kallikles: Ja.

Sokrates: Und schlecht der, welcher Pein hat? Kallikles: Notwendig.

460

Sokrates: Gepeinigt aber und vergnügt, sagst du, sei der Gute und der Schlechte auf gleiche Weise, vielleicht auch der Schlechte noch mehr? Kallikles: Ja.

Sokrates: Also wird der Schlechte ebenso wie der Gute gut und schlecht oder auch noch mehr gut? Folgt nicht dieses und auch jenes vorige, wenn jemand behauptet, Gutes und Angenehmes wäre dasselbe? Ist es nicht notwendig, Kallikles?"

465

— Dazu {sagt dann Platon} hätten die Menschen sich nicht die Mühe machen müssen, von den Bäumen herabzuklettern, denn Lust, Unlust und Negierung dieses Gegensatzes in der Befriedigung von Naturbedürfnissen hätten sie auch dort erfahren können.

470

{Es gibt dazu eine späte Variante nämlich die, daß es einen Trieb gäbe, eine Hemmung diesen Trieb zu befriedigen, und zwar eine soziale Hemmung diesen Trieb zu befriedigen, voran das Inzestverbot, die Sublimierung der Befriedigung und dann die Ersatzbefriedigung in anderen Tätigkeiten als denen auf die der Trieb ursprünglich gerichtet ist. „Künstler würden es dann in Tragödien und Sinfonien los“, wie Adorno diese Auffassung ironisch kommentierte. Eine Analogie und zwar eine strenge Analogie dazu, wären die intellektuellen Bedürfnisse. Ganz einfaches Beispiel: Ein Schachproblem ist nur so lange interessant, als es nicht gelöst ist. Immer wieder dieselbe Lösung eines Schachproblems nachzuspielen, ist schlichtweg idiotisch. Platon sagt jetzt, die Bedürfnisse, die Befriedigung der Bedürfnisse, geht also auf das Erlöschen der Bedürfnisse. Und eigentlich wäre dieses Erlöschen der Bedürfnisse zeitweilig das Nichtsein der Bedürfnisse, die bloße Existenz und diese bloße Existenz würde dann die Subjekte nicht mehr von anderen beliebigen Gegenständen, insbesondere nicht von toten Gegenständen unterscheiden. Weswegen auch Theologen auf die Idee gekommen sind, daß die Seligkeit in der ewigen Anschauung des Guten und des Schönen selbst langweilig sei, wie der Tod.}

475

480

485

[Handschrift S. 29r - 32r]

Trennung von: schriftlich formulierter Rede / {frei formulierter Rede}

- 5 Thema: Die Kriterien, nach denen die Zwecke des Handelns beurteilt werden.

Vorausgesetzt: Die Trennung von Handlung und Zweck. Zweck der Seefahrerei ist nicht die Seefahrerei, sondern der Handel.

- 10 Versuch einer allgemeinen Bestimmung der Zwecke des Handelns. Wäre es keine allgemeine Bestimmung, so wären die Zwecke einmal von dieser Art, einmal nicht von dieser Art, zu einer Zeit so, zu einer anderen Zeit nicht so. Sie könnten dann logisch nebeneinander bestehen wie {zwei partikuläre Urteile} S i P – einigen S kommt P zu – und S o P – einigen S kommt P nicht zu – aber nicht Gegenstand der Theorie sein. Die Widerlegung des Hedonismus –
15 Zweck ist die Lust – bedient sich zweier Argumente:

1.) Ist jede Lust mit ihrem Gegenteil, der Unlust, behaftet, es gibt also keinen logisch konsistenten Begriff der Lust sondern nur einen in sich widersprüchlichen Begriff der Lust {Ein in sich widersprüchlicher Begriff der Lust kann nicht allgemein sein}.

- 20 2.) Da mit der Befriedigung des Bedürfnisses auch die Lust {an der Befriedigung} erlischt, ist ihr Verschwinden zugleich ihr Zweck, also ist die Lust zu einer Zeit, zu einer anderen Zeit ist sie nicht. Das ist logisch nur dann miteinander verträglich, wenn Sein und Nichtsein der Lust partikuläre Bestimmungen sind. Subkonträre partikuläre Bestimmungen {einigen S kommt P zu, einigen S kommt P nicht zu} aber stehen außerhalb jedes logischen Zusammenhangs, und
25 können deswegen nicht als allgemeine Kriterien der Zwecke des Handelns dienen. Damit ist jede utilitaristische Theorie, die das Handeln allgemein nach partikulären Zwecken beurteilt wissen will, logisch unmöglich, sie ist der Versuch der Rechtfertigung der Willkür, der aus logischen Gründen scheitern muß. Es gibt keine logisch konsistente affirmative Theorie des
30 Handelns, die das Handeln an innerweltlichen Zwecken orientieren will. Konsequent erscheint die Nichtachtung des eigenen Lebens als moralische Forderung. Diese Forderung leitet Platon aus der Notwendigkeit eines Vermögens, Unrecht zu meiden, ab. Gäbe es dieses Vermögen nicht, so gäbe es keine Kritik an Willkür und Gewaltherrschaft.

- 35 Platon, Gorgias 509c - 511c (S. 265 f):

(65. Notwendigkeit eines Vermögens, das Unrecht zu meiden)

- 40 „Sokrates: Unter den beiden nun, dem Unrecht tun und Unrecht leiden, ist das größere Übel, sagen wir, das Unrecht tun, das kleinere das Unrecht leiden. ...“

- Das wird vorher begründet, und zwar schon mit einem heroischen Widerstand gegen die angeführten Formen des Unrechtleidens, die auch auf das schließen lassen, was damals in der Polis alles so üblich gewesen sein muß. Bei lebendigem Leibe Hautabziehen kommt vor und
45 ähnliche Scheußlichkeiten.

- „Was müßte sich nun jemand wohl verschaffen um diese beiden Vorteile zu genießen, den, nicht Unrecht zu tun, und den, nicht Unrecht zu leiden? Das Vermögen oder den Willen? Ich meine nämlich so: Wenn einer nicht will Unrecht leiden, wird er schon deshalb wirklich nicht
50 Unrecht leiden, oder wird er nur dann, wenn er sich ein Vermögen erworben hat, nicht Unrecht zu leiden, auch wirklich nicht Unrecht leiden? ...“

— {Oder, einfache Variante dazu: Nur der kann sicher sein, nicht Unrecht zu leiden, der soviel Gewalt über die Bedingungen seiner Existenz hat, daß er dieses Unrecht leiden zu müssen mit Sicherheit ausschließen kann. Das ist mit dem Vermögen, nicht Unrecht zu leiden, gemeint. Also Teilhabe an der Herrschaft.}

„Kallikles: Das ist ja wohl offenbar, wenn ein Vermögen.

Sokrates: Und wie ist es mit dem Unrechttun? Ist es etwa hinreichend, wenn einer nur nicht Unrecht tun will; so daß er dann auch nicht Unrecht tun wird; oder muß auch hierzu ein Vermögen und eine Kunst erworben werden, weil, wenn einer diese nicht lernt und übt, er doch Unrecht tun wird? Warum beantwortest du mir nicht dieses wenigstens, Kallikles: Glaubst du, daß ich und Polos durch eine wahre Notwendigkeit dahin gebracht worden sind oder nicht, in unserm vorigen Gespräch dies einzugestehen, was wir eingestanden, niemand täte mit Willen Unrecht, sondern alle Unrechttuenden täten Unrecht wider Willen?

Kallikles: Auch das mag so sein, Sokrates, damit du deine Rede zu Ende bringst.

Sokrates: Auch hierzu also, wie es scheint, muß ein Vermögen und eine Kunst erworben werden, um nicht Unrecht zu tun? Kallikles: Ja doch.

Sokrates: Welches ist nun die Kunst, durch welche man erreicht, daß man gar nicht oder so wenig als möglich Unrecht leidet? Sieh zu, ob du ebenso denkst wie ich. Ich denke nämlich so. Entweder muß man selbst im Staate herrschen, sei es gesetzmäßig oder gewalttätig, oder man muß der bestehenden Gewalt freund sein."

— {Sagt der: Ja. Entweder muß man selbst herrschen, oder man muß mittelbar an der Gewalt teilhaben, um zuverlässig zu verhindern dann, Unrecht leiden zu müssen. Und dann die Frage: Welches sind die Bedingungen der Teilhabe an der Gewaltherrschaft und welches sind die Folgen der Teilhabe an der Gewaltherrschaft?}

Platon, Gorgias 510d (S. 267):

"Sokrates; Wollte also in dieser Stadt einer von den jüngeren Leuten überlegen, auf welche Weise könnte ich wohl zu großer Macht gelangen, daß mich niemand beleidigte: so wäre dies, wie es scheint, der Weg für ihn, daß er sich gleich von Jugend an gewöhnte, dasselbe zu lieben und zu hassen wie sein Herr, und es darauf anlegte, diesem so ähnlich zu werden als möglich. Nicht so? Kallikles: Ja.

Sokrates: Also diesem wird das bewirkt sein in der Stadt, daß er nicht beleidigt werde und, wie ihr sprecht, viel vermöge? Kallikles: Allerdings.

Sokrates: Aber auch etwa dies, daß er selbst nicht Unrecht tue? Oder weit gefehlt, wenn er ja einem unrechten Gewalthaber ähnlich sein soll und bei diesem viel vermögen? Sondern, denke ich, im Gegenteil wird ja seine ganze Vorrichtung darauf gehn, daß er imstande sei, möglichst viel Unrecht zu tun und doch nicht bestraft zu werden. Nicht wahr? ..."

— {Wenn das Unrechtleiden zuverlässig nur vermieden wird durch Partizipation an der Gewalt und diese Gewalt selbst eine Willkürherrschaft ist, was nicht auszuschließen ist, dann ist dies nicht Unrechtleiden gleichbedeutend mit Partizipation an einer Willkürherrschaft, d.h. damit dieser Willkürherrschaft selbst so ähnlich wie möglich zu sein, d.h. selbst möglichst viel Unrecht zu tun.}

105 „Sokrates: Also das größte Übel wird er doch bei sich tragen, daß er sich nämlich um dieser Nachahmung seines Herrn und dieser Gewalt willen seine Seele zerrüttet und verstümmelt hat?

Kallikles: Ich weiß nicht wie du jedesmal deine Reden windest und drehst, Sokrates, immer wieder das Unterste nach oben. Oder weißt du nicht, daß dieser Nachahmer jenen nicht Nachahmenden töten und ihm alles nehmen wird, was er hat? ..."

— {Also derjenige, der an der Gewaltherrschaft partizipiert, kann jeden, der nicht daran partizipiert, der ihr gar opponiert, töten und ihm alles nehmen. Und daraus folgt in der Konsequenz: Das nicht Unrecht tun ist an die Bedingung geknüpft, des eigenen Lebens nicht zu achten. Das kommt dann gleich als folgendes.}

120 „Sokrates: Das weiß ich, mein guter Kallikles; wenn ich etwa nicht taub bin, da ich es ja von dir und Polos eben mehr als einmal gehört habe und auch sonst von fast allen in der Stadt. Aber höre du mich auch; er wird ihn freilich töten, wenn er will; aber er wird dies tun wie ein Böser an einem Guten und Rechtschaffenen.

Kallikles: Ist das nun nicht eben das Empörendste?

125 Sokrates: Nicht für den Vernünftigen, wie unsere Rede andeutet. Oder soll der Mensch nur dafür sorgen, daß er die längstmögliche Zeit lebe, und sich nur der Künste befleißigen, die uns immer aus den Gefahren erretten, wie auch der Redekunst, deren ich nach deinem Rate mich befleißigen soll, weil sie uns aushelfen kann vor Gericht?"

— Den Schaden, sagt Platon, den jemand nimmt, wenn er der Willkürherrschaft sich andient um von ihr zu profitieren, ist zunächst theoretischer Natur, er verstümmelt und zerrüttet seine Seele, d.i. sein Urteilsvermögen. Die Existenz dieser Seele ist postuliert, bemerkbar macht sich diese Seele nur negativ, als Gewissen und als rancune [Groll, Feindschaft, Rachsucht]. Letztere, der Haß aufs Bessere, ist Resultat der Unterwerfung des Gewissens unter die Willkürherrschaft. Der Eifer, mit dem die Liebhaber der Staatsgewalt auch die ohnmächtigste Kritik an ihr verfolgen, schreckt vor keiner Gemeinheit zurück, bis hin zu der Behauptung, in 135 Wahrheit seien die Kommunisten die Ursache der von der Staatsgewalt organisierten Ermordung der Juden {so Herr Nolte im Historikerstreit}. Die Pathologie der Rechtfertigungen der Herrschaft läßt auf eine Lädierung der Seelen derjenigen schließen, die zu solcher Rechtfertigung sich genötigt fühlen {und das ist das einzige, was Platon an der Stelle anführt, daß nämlich die Seele zerrüttet und verstümmelt werde. Für die Existenz dieser Seele gibt es zunächst 140 keinen weiteren Grund als die Reaktion des Gewissens und der rancune derjenigen, die gegen ihr Gewissen handeln}. Wo die Kritik an der Willkür der Staatsgewalt selbst die Form einer alternativen Staatsgewalt angenommen hat, lädiert sie auch die Seelen derer, die der Staatsgewalt sich angeglichen haben. Die Moskauer Schauprozesse dienten nicht der Kritik der politischen Absichten der Angeklagten, sondern der moralischen Vernichtung dieser Angeklagten. {Ich würde Ihnen empfehlen, sich die Protokolle dieser Moskauer Schauprozesse einmal 145 anzusehen, und die Äußerungen von Wyschinski gegenüber diesen Angeklagten.} Dem versuchte Bucharin in seinem Schlusswort zu begegnen, indem er die moralische Vernichtung sich als berechtigte Kritik an seinen politischen Absichten zurechtzulegen suchte. {Übrigens, das möchte ich dabei bemerken: Die Rehabilitierung Bucharins dient nicht der Wiederherstellung seines Rufs, von dem der, der längst mausetot ist, sowieso nichts hat, sondern die Rehabilitierung dient ausschließlich der Rehabilitierung der falschen Politik Bucharins, die jetzt wieder Konjunktur hat in der UdSSR.} Der Westen feierte und feiert die moralische Vernichtung von Kommunisten durch Kommunisten als moralischen Triumph seiner Staatsgewalt, als Berechtigung, die Diener der alternativen Staatsgewalt nun seinerseits moralisch zu vernichten. 150 {Davon können Sie jeden Tag in der Presse lesen in Äußerungen über Wissenschaftler oder Funktionäre in der DDR.} Der als unangemessen erkennbare Eifer derer, die die morali-

sche Vernichtung der Kritiker ihrer Staatsgewalt betreiben, läßt darauf schließen, daß sie von den Maximen ihrer Handlung selbst nicht überzeugt sind. Diese negative Bestimmung der Seele {durch ihre Zerrüttung und Verstümmelung} wird bei Platon in einen affirmativen Mythos {von der Seele} verkehrt. Und aus diesem affirmativen Mythos zwei Auszüge.

Platon Gorgias 522b - 522e (S. 278 f):

(78. Wahrscheinliches Schicksal des S. vor Gericht)

„Sokrates: Ebenso, weiß ich recht gut, würde es auch mir ergehen, wenn ich vor Gericht käme. Denn keine Lust, die ich ihnen bereitet, werde ich ihnen anführen können, was sie doch allein als Verdienst und Wohltat ansehen, ich aber beneide weder die, welche sie ihnen verschaffen, noch die, denen sie verschafft werden. ...“

— {Das Mittel, anderen solche Lust zu verschaffen, ist die Schmeichelei der Redekunst.}

„Und wenn einer sagt, ich verderbe die Jugend, daß sie sich nicht zu helfen wisse, oder ich schmähe die Alten, durch bitteres Reden über ihr privates Leben und über ihr öffentliches: so werde ich weder die Wahrheit sagen können, nämlich: Mit Recht sage und tue ich das alles, nämlich als euer bestes, ihr Richter, noch sonst irgend etwas anderes; so daß ich wahrscheinlich, was sich eben trifft, werde leiden müssen.

Kallikles: Glaubst du nun wohl, daß es gut stehe um einen Menschen, der sich in solcher Lage befindet im Staate und unvermögend ist, sich selbst zu helfen?

Sokrates: Wenn es ihm nur daran nicht fehlt, was du oftmals zugegeben hast: wenn er sich nur dazu verholffen hat, nichts Unrechtes jemals gegen Menschen oder Götter zu reden und zu tun. Denn dies ist, wie wir oft einig geworden, die wichtigste Hilfe, die jeder sich selbst zu leisten hat. Wenn mich nun jemand überführen könnte, daß ich hierin unvermögend wäre, mir selbst und andern zu helfen, dann würde ich mich schämen, ich möchte dessen nun vor vielen oder vor wenigen überführt werden oder unter zweien; und wenn ich um dieses Unvermögens willen sterben müßte, das würde mich kränken. Wenn ich aber wegen Mangel an schmeichlerischer Redekunst sterben müßte: so würdest du sehn, das weiß ich gewiß, wie sehr leicht ich den Tod ertrüge. Denn das Sterben selbst fürchtet ja wohl niemand, wer nicht ganz und gar unverständlich ist und unmännlich; das Unrechttun aber fürchtet man. Denn mit vielen Vergehungen die Seele angefüllt in die Unterwelt zu kommen ist unter allen Übeln das ärgste. Willst du, so will ich dir auseinandersetzen, daß sich die wirklich so verhält.“

— {Und was kommt, ist die Begründung der innerweltlichen Standhaftigkeit aus dem, was die standhafte Seele, oder auch diejenige Seele, die nicht so standhaft ist, im Jenseits zu erwarten haben, nämlich Belohnung oder Strafe für nicht Unrechttun (Belohnung) oder Unrechttun (Strafe). Das läßt sich, auch von Platon, nicht begründen. Genauer: Es läßt sich wenn, dann nur in einem Mythos darstellen, in dem dann schlicht steht, was die Amerikaner noch schlichter zusammenfassen: Crime doesn't pay [Verbrechen lohnt sich nicht]. Es zahlt sich für den Einzelnen nicht aus, Unrecht zu tun. Es mag sich innerweltlich auszahlen insofern, als er durch Partizipation an der Herrschaft nicht dieser Willkür der Herrschaft ausgesetzt ist. In einem objektiven oder transzendenten Sinne zahlt es sich nicht aus. Und er nimmt damit eigentlich genau wieder das auf, was er vorher kritisiert hat, nämlich Zweck des Handelns sei Lust oder Unlust. Jetzt nicht Lust oder Unlust innerhalb der Welt, sondern Leiden oder Nichtleiden im Jenseits oder nach dem Tode. Dazu muß er den Mythos von der Existenz der Seele nach dem Tode vorbringen, und zwar als Mythos. Denn Existenzgründe kann er keine anführen. Dieser Mythos stellt dann in Analogie zu Empirischem etwas dar, was jeder

Erfahrung sich entzieht, was aber das gewisse Schicksal dessen sein soll, der Unrecht tut, oder dessen, der Recht tut.

210

Platon, Gorgias 524a - 525a (S. 280 f):

(80. Zustand der Seele nach dem Tode)

215 „Dies, o Kallikles, halte ich, wie ich es gehört habe, zuversichtlich für wahr und erachte, daß
daraus folgendes hervorgehe. Der Tod ist, wie mich dünkt, nichts anderes als zweier Dinge
Trennung voneinander, der Seele und des Leibes, Nachdem sie nun voneinander getrennt
sind, hat nichtsdestoweniger noch jedes von beiden fast dieselbe Beschaffenheit, die es auch
hatte, als noch der Mensch lebte. Sowohl der Leib hat seine eigentümliche Natur und alles,
220 was er sich angeübt hat und was ihm zugestoßen ist, ganz deutlich. ..."

— {Oder: Der Leib trägt die Spuren der Erinnerung, und zwar die gegenständlichen Spuren
der Erinnerung der materiellen Existenz. Genannt werden hinterher Striemen und Schwielen.}

225 „Sowohl der Leib hat seine eigentümliche Natur und alles, was er sich angeübt hat und was
ihm zugestoßen ist, ganz deutlich. Wie wenn jemand von Natur oder durch seine Lebensweise
oder durch beides einen großen Leib hatte, so ist auch sein Leichnam noch groß, wenn er tot
ist; war er fett, ist auch der Leichnam fett, und alles andere ebenso; und mochte einer gern
langes Haar tragen, so ist auch der Leichnam langhaarig. Und wiederum, wenn einer ein
230 Zuchthäusler war und bei seinen Lebzeiten Spuren von Schlägen an seinem Leibe trug oder
von Hieben und andern Wunden, so wird man auch an dem Leichnam des Toten dieses selbi-
ge finden können. ..."

— {Bis dahin ist das ja eine richtige Beschreibung von Gegenständen der Erfahrung. Und
235 jetzt kommt der Mythos, und soll eine Analogie zu dieser Beschreibung der Gegenstände der
Erfahrung bilden. Mythos heißt ursprünglich im Griechischen nichts anderes als Erzählung.
Erzählung, in der Gestalten vorkommen, die den Gegenständen der Erfahrung analog sind.
Jetzt kommt diese Analogie. Noch nicht, Entschuldigung!}

240 „Und hatte einer irgend zerbrochene oder verrenkte Glieder im Leben, so zeigt sich dies auch
bei dem Toten; mit einem Worte, wie der Leib beim Leben behandelt und was ihm zugefügt
wurde, das zeigt sich alles oder doch größtenteils auch nach dem Tode noch einige Zeit. Das-
selbe nun dünkt mich auch mit der Seele sich zu begeben, o Kallikles. ..."

245 — {Und das ist eine Analogie, in der ein Gegenstand, der nicht Gegenstand der Erfahrung ist,
nämlich die Seele, dann behandelt wird wie einer, der Gegenstand der Erfahrung ist. Eine
solche Analogie ist an der Stelle problematisch. Mir ist dann vorgehalten worden, ist benutzte
das Wort problematisch äquivok. Manchmal im Kantischen Sinne, nämlich der sagt, das sind
problematische Urteile als Modus der Urteile, problematische Urteile sind möglicherweise
250 wahr, möglicherweise nicht wahr. Das wäre also im eigentlichen Sinne problematisch. Und
problematisch als Euphemismus für falsch. An der Stelle läßt sich noch nicht sagen, oder
kann ich noch nicht sagen, ob diese Analogie richtig ist oder falsch. Noch zu dem Wort Ana-
logie eine Erklärung. Im strengen theoretischen Sinne ist die Analogie die Behauptung: Es ist
kein anderer Logos, es ist keine andere Proportion. Der Begriff der Analogie wird expliziert
255 an der Proportionenlehre, mathematische Sachverhalte, ohne sich das vorher genau überlegt
zu haben, einfach in Worten auszudrücken ist schwierig. Aber das Modell der Analogie sind
zwei Geraden, die in einem Punkt sich treffen, die durch Parallelen geschnitten werden. Und
dann verhält sich a zu b wie c zu d. Das läßt sich über ähnliche Dreiecke beweisen. Will ich
nicht beweisen. Soll ja nur Modell sein einer strengen Analogie. Die Analogie, die hier steht,

260 ist nicht streng, sie ist nicht begründet, sondern hier erscheint die innerweltliche Existenz, die erfahrbar ist, als Metapher für etwas, was gar nicht Gegenstand positiver innerweltlicher Erfahrung ist.}

265 „Sichtbar ist alles an der Seele, wenn sie vom Leibe entkleidet ist, sowohl was ihr von Natur eignete als auch die Veränderungen, welche der Mensch durch sein Bestreben um dies und jenes in der Seele bewirkt hat. Kommen sie nun vor den Richter, ..."

— {und zwar vor den Totenrichter}

270 „und zwar die aus Asien vor den Rhadamanthys: so stellt Rhadamanthys sie vor sich hin und beschaut eines jeden Seele, ohne zu wissen, wessen sie ist, sondern oft, wenn er den Großkönig vor sich hat oder andere Könige oder Fürsten, findet er nichts Gesundes an der Seele, sondern durchgepeitscht findet er sie und voller Schwielen von Meineid und Ungerechtigkeit und wie eben jedem seine Handlungsweise sich in der Seele ausgeprägt hat, und findet alles verrenkt von Lügen und Hochmut und nichts Gerades daran, weil sie ohne Wahrheit aufgewachsen ist, sondern von aller Gewalttätigkeit und Weichlichkeit, Übermut und Unmäßigkeit im Handeln zeigt sich auch die Seele voll Mißverhältnis und Hässlichkeit. Hat er nun eine solche erblickt: so schickt er sie ehrlos gerade ins Gefängnis, wo sie, was ihr zukommt, erdulden wird."

280 — Als Strafe wird den verdamnten Seelen in alle Ewigkeit das Leiden zugeteilt, dem sie schon in dieser Welt nicht gewachsen waren. Die affirmative Metaphysik {der Seele} ist vom selben Schlage wie die Herrschaft, als deren Kritik sie begann.

[Handschrift S. 33r - 36r]

Trennung von: schriftlich formulierter Rede / {frei formulierter Rede}

- 5 Bei der Vorbereitung dieser Vorlesung stieß ich darauf, daß vor der Darstellung der Einteilung der Ideen und der Erörterung der Frage, ob es Ideen des Negativen gebe, es doch zweckmäßig ist, einiges darüber zu sagen, wie denn, nach Platon, die Ideen überhaupt erkannt werden. Schon im Dialog Gorgias war der Gegenstand der Metaphysik, die Seele, in Analogie zu einem empirisch faßbaren Gegenstand, dem Leib, dargestellt worden. Solche Darstellung
- 10 ist mythisch (Mythos ist das erzählende Wort), und jenseits dieses Mythos scheint keine Darstellung der Gegenstände der Metaphysik vorstellbar. Das hat der Metaphysik den Vorwurf eingetragen, sie phantasiiere zur empirisch faßbaren Welt eine Hinterwelt hinzu. Platon selbst erklärt die überlieferten Mythen (Homer, Hesiod) zu Trugbildern.
- 15 Ich gebe Ihnen nur den Dialog an, ich möchte es nicht im Einzelnen belegen. Also, das ist im Dialog Ion von Platon. Gleichwohl interpretiert er auch überlieferte Mythen, im Hippias Minor, im kleineren Hippias, und er erklärt Mythen für die Darstellung {der Gegenstände der Metaphysik} für unerläßlich.
- 20 Platon, Phaidros, Bd.4, 245e - 246a, Bd. 4 (S. 27):
- (24. Die Unsterblichkeit der Seele)
- 25 „[...] Verhält sich aber dieses so, daß nichts anderes das sich selbst Bewegende ist als die Seele, so ist notwendig auch die Seele unentstanden und unsterblich. Von ihrer Unsterblichkeit nun sei dieses genug.“
- (25. Gleichnishafte Bestimmung des Wesens der Seele)
- 30 „Von ihrem Wesen aber müssen wir dieses sagen, daß, wie es an sich beschaffen sei, überhaupt auf alle Weise eine göttliche und weitschichtige Untersuchung erfordert, womit es sich aber vergleichen läßt, dies eine menschliche und leichtere. Auf diese Art also müssen wir davon reden.“
- 35 — {Auf die Art, daß es nämlich eine menschliche und leichtere Darstellung sei dessen, was der Sache nach eine göttliche und weitschichtige Untersuchung erfordert.}
- Die Darstellung der Wahrheit kommt vom Mythos nicht los, oder nur indirekt, indem zumindest behauptet wird, sie sei durch Negation der empirisch faßbaren Realität bestimmbar.
- 40 Platon, Phaidros, 247c - e (S. 29):
- (27. Der überhimmlische Ort und die Lebensweise der Götter)
- 45 „Den überhimmlischen Ort aber hat noch nie einer von den Dichtern hier besungen, noch wird ihn je einer nach Würden besingen. ... “
- {Oder: Diesem überhimmlischen Ort, als dem einheimischen Reich der Ideen, ist keine mythische Darstellung adäquat, also keine von den Dichtern.}
- 50 „Er ist aber so beschaffen – denn ich muß es wagen, das Wahre zu sagen, zumal da ich von der Wahrheit zu reden habe. Das farblose, gestaltlose, wahrhaft seiende Wesen, beschau-
bar

allein für der Seele Führer, die Vernunft, um welches her das Geschlecht der wahrhaften Wissenschaft ist, hat nämlich jenen Ort inne. Da nun Gottes Verstand sich von unvermischter Vernunft und Wissenschaft nährt, wie auch der jeder Seele, welche sich darum kümmert, das Gebührende aufzunehmen: so freuen sie sich, das Seiende wieder einmal zu erblicken, und nähren sich durch Beschauung des Wahren und lassen es sich wohlsein, bis der Umschwung sie wieder an die vorige Stelle zurückgebracht. ..."

— {Dort wird also erst gesagt, es ist nicht darstellbar, es wird zweitens durch Negationen – farblos, gestaltlos – dann erklärt, und Platon fällt drittens zurück in den Mythos, indem der sagt, dort schauen sie, das Gebührende aufzunehmen, sie freuen sich, „das Seiende wieder einmal zu erblicken, und nähren sich durch Beschauung des Wahren und lassen es sich wohlsein“ .}

„In diesem Umlauf nun erblicken sie die Gerechtigkeit selbst, erblicken sie auch die Besonnenheit und die Wissenschaft, nicht die, welche eine Entstehung hat, noch welche eine andere ist in einem anderen von den Dingen, die wir jetzt seiend nennen, sondern die in dem, was wahrhaft ist, befindliche wahrhaft Wissenschaft; ..."

— {Nämlich die unmittelbare Identität des Gegenstandes der Wissenschaft und des göttlichen Wissens von diesem Gegenstand.}

„und so auch von dem andern das wahrhaft Seiende erblickt die Seele, und wenn sie sich daran erquickt hat, taucht sie wieder in das Innere des Himmels und kehrt nach Hause zurück. Ist sie dort angekommen: so stellt der Führer die Rosse zur Krippe, wirft ihnen Ambrosia vor und trinkt sie dazu mit Nektar."

— {Das zweite, also die letzte Passage, ist wieder eine rein mythische Darstellung.}

Die mythische Darstellung ist so falsch wie unausweichlich, denn ohne den Mythos hätte die diskursive Darstellung keinen Inhalt.

{Also die diskursive, die argumentierende, einen logischen Zusammenhang darstellende. Ein logischer Zusammenhang an sich existiert nicht, es muß der logische Zusammenhang von etwas sein, von etwas, das diesem logischen Zusammenhang adäquat ist, das also ideell gefaßt als Gedanke, genauer: Als Gedachtes gefaßt werden kann. Und dieses Gedachte heißt bei Platon Idee. Ohne einen solchen Inhalt, der selbst ohne ein darstellendes Moment nicht zu fassen ist, kommt keine Logik aus.}

Zu fassen ist dieser Inhalt angeblich {bei Platon} nach Analogie der Anschauung, er ist aber kein Gegenstand möglicher Anschauung. {Denn die Wahrheit ist selbst gestaltlos und farblos.} Auch der Versuch, die Theorie vom Mythos zu säubern, bleibt in der negativen Beziehung auf den Mythos hängen.

Dafür ein Beispiel von so einem erkenntnistheoretischen Saubermann. Das ist „Adorno-Konferenz 1983“ herausgegeben von Friedeburg und Habermas, und es ist dort der Aufsatz von Schnädelbach, dem Präsidenten der Transzendentalpolizei, über „Dialektik als Vernunftkritik, Zur Konstruktion des Rationalen bei Adorno“.

Dialektik als Vernunftkritik. Zur Konstruktion des Rationalen bei Adorno, S. 86 und S. 74 f:

„Hier wird eine Grenze sichtbar, die ich für unüberschreitbar halte. Man kann Adornos Negative Dialektik mit ihrer noetischen Utopie der Erkenntnis vom Intuitionismus, Irrationalismus

105 und Heideggerschen Seinsdenkens abgrenzen und zwar dadurch, daß man die in ihr vollzogene Vernunftkritik als Konstruktion von Rationalität am Leitfaden der Darstellungsfunktion der Sprache rekonstruiert. Dann tritt negative Dialektik als Logik eines kritischen philosophischen Diskurses ins Blickfeld, an der weiterzuarbeiten nicht nur lohnend, sondern dringend geboten ist. Was nicht rekonstruierbar sein dürfte ist negative »Dialektik als Ontologie des falschen Zustandes« und die Ableitung ihrer methodologischen Notwendigkeit aus der »Sache selbst« (Herbert Schnädelbach, Dialektik als Vernunftkritik. Zur Konstruktion des Rationalen bei Adorno, in: Adorno Konferenz 1983, Hrsg. von L. v. Friedeburg / J. Habermas, Frankfurt / Main 1983, S.86)

115 — {Das, was bei Adorno dann manchmal dunkel genug „die Sache selbst“ heißt, ist nichts anderes als die bestimmte Idee, die in einem logischen Zusammenhang gebracht werden kann, ist der sachliche Inhalt des Denkens.}

120 „Adorno bezieht sein Modell der Verknüpfung begrifflicher mit hermeneutisch-narrativer Darstellung in der negativ dialektischen Methode so unmittelbar auf die Struktur der Wirklichkeit selbst zurück, daß bei ihm das Ende der Dialektik mit der Utopie des richtigen gesellschaftlichen Zustands zusammenfällt: ...“

125 — {Dumm ist der Mann ja nicht! Er hat gesehen, daß Adorno die Verknüpfung begrifflicher mit hermeneutisch-narrativer – narrativ heißt einfach erzählend – mit hermeneutisch-erzählender Darstellung verknüpft.}

130 „„Angesichts der konkreten Möglichkeit von Utopie ist Dialektik die Ontologie des falschen Zustandes. Von ihr wäre ein richtiger befreit, System so wenig wie Widerspruch.« System und Widerspruch als Konstitutionsbedingungen von Dialektik überhaupt sollen nicht nur subjektiv-methodologische Bedingungen eines erkenntnistiftenden philosophischen Diskurses sein. Adorno möchte negative Dialektik nicht bloß als Methode verstehen und darin Hegel folgen.“

135 — {Und es gibt noch eine ganz kurze Passage auf der Seite 74 f, wo Schnädelbach zeigt, daß er durchaus verstanden hat, worum es geht}:

140 „Adornos Begriff des Begriffs ist so angelegt, daß er kritisches Philosophieren auf ein Ziel festlegte, an dem Begriffe der Sache nicht mehr den Blick auf die Sache selbst verstellen. Genau dies jedoch ist das noetische Erbe Platons, bei dem Dialektik als philosophisches Verfahren ja nicht das Medium der Ideenerkenntnis selbst ist, sondern nur der Weg zu ihr; er endet dort, wo er dem geistigen Auge den Blick auf die Ideen selbst freigibt. An deren Stelle tritt bei Adorno das mit dem »Nichtidentischen« Symbolisierte, das dann auch eine Umformung der Dialektik erforderlich macht.“

145 — {Genau das aber sei Rückfall in mythisches Denken, so Schnädelbach gegen Adorno.}

150 Das Denken ohne Gegenstand, die reine Methodologie, also die Lehre von der Methode des Denkens, ist selbst eine Idee, der kein Prozeß, kein Denken korrespondiert. Zweck dieser Methodologisierung {des Denkens} ist der Nachweis, daß rationale Kritik der gegenwärtigen Herrschaftsverhältnisse eine logische Unmöglichkeit sei. Diejenigen hingegen, die unmittelbar zur Erzählung zurückstreben, in der dann gleichgültiges nebeneinander gereiht ist, vermögen den Bestimmungen der Realität ebensowenig entgegenzusetzen.

155 {Wie diejenigen, die auf methodologische Sauberkeit pochen und die Philosophie von allem bestimmten Inhalt gereinigt wissen wollen. Also das andere, das letzte, die unmittelbar zur

Erzählung zurückstreben, in denen dann Gleichgültiges nebeneinander gereiht ist, das finden Sie bei Feyerabend. Der sagt, es ist alles Mythos. Wissenschaft ist Mythos, dies ist Mythos, jenes ist Mythos. Kann man sehen wie man will, alles ist nur eine willkürliche Erzählung. }

160

Mythos und Logos sind historisch auseinander getreten in der logisch begründeten Kritik am Mythos, sie bleiben notwendig negativ aufeinander bezogen, denn außerhalb dieser Beziehung verkommen sie zu reiner Erkenntnistheorie einer- und gedankenloser Glossolalie andererseits. Was an einem Gegenstand der Erfahrung seiner Idee, die Gegenstand des Denkens ist, entspricht, läßt mit keinem methodisch geregelten Verfahren sich herausbekommen {und das, sagt Schnädelbach, ist eben der Mangel des Denkens, das einen Inhalt hat, nämlich das Ideen verknüpft}. Dafür, daß es gleichwohl herauszubekommen ist, gibt es bei Platon ein Modell, das, so abgedroschen es ist, sehr einleuchtend bleibt.

165

170

{Und deswegen möchte ich Ihnen nun doch noch mal ein paar Passagen aus dem Menon, aus der Lehre von der Anamnesis von Menon vortragen. Die Tatsache, daß man das also nun auch noch im letzten Lehrbuch der Didaktik und Methodik findet, diesen Dialog, jedenfalls teilweise, als Beleg für die sokratische Methode, sagt nicht, daß das Ding keinen vernünftigen Inhalt hat.}

175

Platon, Menon, Bd. 2, 80d ff (S. 21 ff):

(14. Einwand des Menon: Kann man suchen, was man nicht kennt?)

180

„Menon: Und auf welche Weise willst du denn dasjenige suchen, Sokrates, wovon du überhaupt gar nicht weißt, was es ist? Denn als welches Besondere von allem, was du nicht weißt, willst du es dir denn vorlegen und so suchen? Oder wenn du es auch noch so gut träfest, wie willst du denn erkennen, daß es dieses ist, was du nicht wußtest?

185

Sokrates: Ich verstehe, was du sagen willst, Menon! Siehst du, was für einen streitsüchtigen Satz du uns herbringst? Daß nämlich ein Mensch unmöglich suchen kann, weder was er weiß, noch was er nicht weiß. Nämlich weder was er weiß, kann er suchen, denn er weiß es ja, und es bedarf dafür keines Suchens weiter; noch was er nicht weiß, denn er weiß ja dann auch nicht, was er suchen soll.“

190

— 1.) Es gibt kein methodisch geregeltes Verfahren {der Erkenntnis}, denn das müßte das Ergebnis, auf das es gerichtet ist, vorweg wissen. Wäre das Verfahren blind gegen den Gegenstand, auf den es gerichtet ist, so könnte etwa die Quantenmechanik auf die Blütenblätter des Gänseblümchens angewendet werden. Sonst aber muß vorweg bekannt sein, welches Verfahren auf welche Art von Gegenständen paßt, es muß also die Art der Gegenstände schon bekannt sein, und das methodisch geregelte Verfahren kann nicht die Weise sein, in der die Art der Gegenstände erst ermittelt wird.

195

200

{Sondern erst dann, wenn die Art der Gegenstände bekannt ist und schon einiges mehr über diese Gegenstände bekannt ist, läßt sich ein methodisch geregeltes Verfahren zu ihrer weiteren Erkenntnis dann anwenden. Vorher nicht. Also ist dieses methodisch geregelte Verfahren auf keinen Fall ein geeignetes Mittel, um dann die Art der Gegenstände der Erkenntnis zu bestimmen. Also, wenn Sie ein einfaches Abstraktionsverfahren nehmen, man nimmt das Gleichartige und abstrahiert von dem Ungleichartigen, dann brauchen Sie nur fünf Minuten durch die Gegend gehen und alles, was Sie sehen, notieren: Straßenbahn, Hund, Baum oder sonst etwas. Subtrahieren Sie von alldem, was an den Dingen ungleichartig ist, von Vierrädrigkeit bis beblättert bis was weiß ich sonst was, bleibt Ihnen nach fünf Minuten nur übrig zu sagen: Ich habe Gegenstände gesehen, mehr nicht, weil die weiter keine Gemeinsamkeit ha-

205

ben als eben die, Gegenstände der Erfahrungen zu sein. Also der wahllose Vergleich und die
 210 Abstraktion von den Unterschieden ist kein vernünftiges Verfahren, die Art eines Gegenstandes der Wissenschaft zu bestimmen. Es gibt noch ein anderes Argument: Es kann ja sein, daß man bei einer schon zusammengefaßten Klasse von Gegenständen dann von einer endlichen Zahl von Gegenständen auf alle Gegenstände dieser Klasse schließt. Also, das ist das Normale: Induktion. Aristoteles hat nachgewiesen, daß das dann und nur dann möglich ist, wenn es
 215 allesamt Gegenstände zu dem selben eidos sind, also zu der selben substantiellen Form. Die Induktion als verlässliches Verfahren der Erkenntnis hat eine metaphysische Voraussetzung: Nämlich, daß es sich um Gegenstände, und zwar erkennbar, bei dieser Klasse von Gegenständen, um Gegenstände derselben Art handelt; also auch kein methodisch geregeltes Verfahren, um die Art der Gegenstände herauszubekommen.}

220 2.) Platon versucht, die Aporie der Bestimmung der Art des untersuchten Gegenstandes durch einen Mythos und der auf ihm beruhende Lehre von der Anamnesis zu lösen. Wieder resultiert dann das Wissen aus einer intellektuellen Anschauung der Idee.

225 Ich gebe die Stelle an: es ist 81a - b, gleich anschließend an das vorherige:

„Menon: Scheint dir das nicht ein schöner Satz zu sein, Sokrates?

Sokrates: Mir gar nicht.

Menon: Kannst du sagen, weshalb?

230 Sokrates: O ja! Denn ich habe es von Männern und Frauen, die in göttlichen Dingen gar weise waren.

Menon: Was sagten denn diese?

Sokrates: Etwas sehr Wahres, meines Erachtens, und Schönes.

Menon: Aber was? Und wer waren die, die es sagten?

235 Sokrates: Die es sagen, sind Priester und Priesterinnen, so viele es deren gibt, denen daran gelegen ist, von dem, was sie verwalten, Rechenschaft geben zu können."

— {Also die, wenn sie versuchen, von dem, was sie verwalten, Rechenschaft geben zu können, schon eine Theologie versuchen.}

240 „Es sagt es auch Pindaros und viele andere Dichter, welche göttlicher Art sind."

— {Mit einem Mal kommen die Dichter wieder gut weg dabei.}

245 „Und was sie sagen, ist folgendes – erwäge aber wohl, ob dich dünkt, daß sie wahr reden – : Sie sagen nämlich, die Seele des Menschen sei unsterblich, so daß sie zu einer Zeit zwar ende, was man Sterben nennt, zu anderer Zeit jedoch wieder werde, untergehe aber niemals."

— {Das ist die Lehre von der Metempsychose oder der Seelenwanderung.}

250 „Und deshalb müsse man aufs heiligste sein Leben verbringen. Denn von welchen «Persephone schon die Strafen des alten Elends genommen, deren Seelen gibt sie der obern Sonne im neunten Jahre zurück, aus welchen dann ruhmvolle tatenreiche Könige und an Weisheit die vorzüglichsten Männer hervorgehn, und von da an als heilige Heroen unter den Menschen
 255 genannt werden»."

(15. Überwindung des Einwands durch die Lehre der Widererinnerung)

260 „Weil nun die Seele unsterblich ist und oftmals geboren und, was hier ist und in der Unterwelt, alles erblickt hat: so ist auch nichts, was sie nicht in Erfahrung gebracht hätte, so daß

nicht zu verwundern ist, wenn sie auch von der Tugend und allem andern vermag, sich dessen zu erinnern, was sie ja auch früher gewußt hat. Denn da die ganze Natur unter sich verwandt ist und die Seele alles innegehabt hat: so hindert nichts, daß, wer nur an ein einziges erinnert wird, was bei den Menschen Lernen heißt, alles übrige selbst auffinde, wenn er nur tapfer ist und nicht ermüdet im Suchen. Denn das Suchen und Lernen ist demnach ganz und gar Erinnerung. Keineswegs also darf man jenem streitsüchtigen Satze folgen; denn er würde uns träge machen und ist nur den weichlichen Menschen angenehm zu hören; dieser aber macht uns tätig und forschend, welchem vertrauend, daß er wahr sei, ich eben Lust habe, mit dir zu untersuchen, was die Tugend ist."

— 3.) Platon versucht die Lehre von der Anamnesis am Modell geometrischer Einsicht zu erhärten. Frage: Wie findet jemand die Lösung zu einem mathematischen Problem?

a) Zu Fuß, durch ausprobieren. Daraus resultiert ein Näherungsverfahren, das nicht abbricht, ein progressus in infinitum. Daß es nicht abbricht, ist im Dialog selbst nicht gezeigt, sondern nur, daß die ersten Schritte nicht zum Erfolg führen. Das das Näherungsverfahren nicht abbrechen kann läßt sich beweisen durch den Beweis der Inkommensurabilität der Diagonale eines Quadrats. Das Problem zu Fuß zu lösen führt auf eine unendliche Aufgabe.

b) Eine Idee macht die Aufgabe lösbar und überholt den progressus in infinitum.

{Und er läßt dazu dann einen Sklaven kommen, der in der Mathematik nicht unterrichtet ist, und führt dem ein Problem vor. Das Problem kennen Sie alle: Wie macht man aus einem Quadrat eines von doppeltem Flächeninhalt? Und er nimmt ein zweifüßiges Quadrat, und es soll daraus eins werden, das den doppelten Flächeninhalt hat und der Sklave sagt: Na ja, was mache ich? Ich verdoppele die Seiten, dann kriege ich vielleicht ein Quadrat vom doppelten Flächeninhalt. Es zeigt sich: Die Verdoppelung der Seite bringt ein Quadrat vom vierfachen Flächeninhalt aber nicht vom doppelten wie gefordert. Der macht weiter und sagt: Ich nehme das 1,5-fache der Seite. Also erst hatte er ein zweifüßiges, dann hatte er ein vierfüßiges, jetzt nimmt er ein dreifüßiges. Sie können sich schnell ausrechnen, das anderthalbfache derselben Seite gibt im Quadrat 2,25. Ist zu groß! Ich mache Ihnen das nicht im Text vor, können Sie selbst nachlesen, kann man auch schnell überfliegen, ist nicht so übermäßig aufschlußreich der Text im Einzelnen. Also, er macht es sozusagen zu Fuß durch Ausprobieren. Daraus resultiert ein Näherungsverfahren. Ein Näherungsverfahren: Erst das Doppelte, dann das Anderthalbfache, also dann muß man es mit etwas versuchen, was zwischen 1 und 1,5 liegt.}

{Daraus resultiert ein Näherungsverfahren, das nicht abbricht, sondern in einen progressus in infinitum führt. An diesen progressus in infinitum werden Sie sich vielleicht dunkel erinnern durch die Methode, den Zahlenwert für die zu bestimmen, auf der Schule. Das ist ein Verfahren, das nicht abbricht. Daß es nicht abbricht, dieses Verfahren, ist im Dialog selbst nicht gezeigt, sondern nur, daß die ersten Schritte – Verdoppelung, und das anderthalbfache der Seitenlänge zu nehmen – nicht zum Erfolg führen. Daß das Näherungsverfahren nicht abbrechen kann, läßt sich beweisen durch den Beweis der Inkommensurabilität der Diagonale eines Quadrats. Oder, was genauso ist: den Beweis dafür, daß sich nicht als ein Bruch zweier ganzer Zahlen darstellen läßt. Das Problem zu Fuß zu lösen, führt dann, wenn man das eingesehen hat, auf eine unendliche Aufgabe oder in einen progressus in infinitum. Ich überlasse es dabei Ihnen, sich selber noch mal vorzumachen den Beweis für die Inkommensurabilität der Diagonale des Quadrats mit einer Seite des Quadrats. Inkommensurabilität heißt nicht mehr, als daß sie kein gemeinsames Maß haben, oder daß die Diagonale nicht in einem rationalen Verhältnis zu der Seite des Quadrats steht. Dann führt Sokrates eine Idee vor, und zwar die Idee, die diese Aufgabe lösbar macht. Sie kennen das wahrscheinlich auch. Er nimmt das Vierfache und teilt das Vierfache, jedes der (Viertel) des Vierfachen in zwei Teile. Daß das so

ist, ist erstmal intuitive Geometrie, es gehört eine ganze Reihe von mathematischen Sätzen dazu, die aber alle über gleichseitige Dreiecke gehen, um das auch zu beweisen. Auch den Beweis spare ich mir hier. Es kommt mir ja nicht auf den Beweis an, der in jedem Geometriebuch dann steht oder stehen sollte.}

Eine Idee macht die Aufgabe lösbar und überholt den progressus in infinitum {nämlich die Idee, die dann das vorgegebene Problem löst}.

4.) Frage: Wie gelangt die unendliche Idee ins empirisches Bewußtsein? Durch intellektuelle Anschauung dieser Idee, oder, die Idee offenbart sich. Mythische Offenbarung, die zeigt, von welcher Art die Sache ist, und diskursive Vernunft, die das Offenbarte in einen durchgängigen logischen Zusammenhang bringt, sind die Momente der Erkenntnis und nicht einander ausschließende Gegensätze.

{Und da sagt Platon, also erst sagt er: Ich frage ja den Beweis aus dem Sklaven heraus. Das ist sachlich falsch. Denn er macht es ihm vor, und der Sklave sagt immer nur: "Ja, ja, so ist es!" Richtig daran ist, daß diese Einsicht in die einzelnen Schritte der Konstruktion und am Ende in die Richtigkeit der Lösung des mathematischen Problems auf Einsicht in die Wahrheit der Idee, die dieses mathematische Problem löst, beruht. Und da sagt Platon ganz zurecht: Auf empirischem Wege kann diese Idee auf keine Weise in das Bewußtsein eines Subjektes kommen. Wenn sie aber nicht auf empirischem Wege in dieses Bewußtsein kommen kann, dann muß sie immer schon in diesem Bewußtsein bereitgelegt haben, daß die Seele nämlich in ihren anderen Zuständen die Ideen selber unmittelbar hat anschauen können. Wieder wird dann die Idee gefaßt in Analogie zur Wahrnehmung, indem nämlich diese Idee Gegenstand einer intellektuellen Anschauung ist. Oder, was nur eine Variante in der Formulierung ist: Die Idee, die dieses Problem löst, offenbart sich dem empirischen Subjekt, offenbart sich ihm als etwas, was von notwendiger Allgemeinheit ist und was Gegenstand, und zwar vernünftiger Gegenstand des Denkens ist. Ohne dieses Moment von Offenbarung gibt es keinen vernünftigen, sachlich richtig bestimmten Inhalt des Denkens. Normalerweise wird dann gesagt, um den Begriff des vernünftigen, durch Inhalte bestimmten Denkens anzugreifen, so eine Offenbarung sei ja wohl dann ein privilegierter Zugang zur Wahrheit. Ein bißchen flapsig formuliert: „Du behauptest, Gott hat Dir das erzählt. Mir hat er nix davon gesagt. Also kann ich nicht behaupten, daß diese Idee wahr ist.“ Sie sehen selbst an dem simplen mathematischen Beispiel, daß es, wenn man noch den Beweis über die Inkommensurabilität der Diagonale eines Quadrates hinzunimmt, für jedermann einsichtig ist, daß eine Beweisidee ein Problem lösen und einen progressus in infinitum, der nie abbricht, überholen kann, so daß offensichtlich der menschliche Verstand der unendlichen Idee oder der Erfassung unendlicher Ideen fähig ist. Diese unendlichen Ideen können nicht aus dem empirisch beschränkten Verstand kommen, also müssen sie vorgegeben sein. Platon sagt: „Die Erkenntnisweise ist die Anamnesis.“ Er meint damit aber, daß diese Ideen einmal unmittelbar Gegenstand intellektueller Anschauung gewesen seien, und diese intellektuelle Anschauung ist von der Seite der Idee her gesehen Offenbarung der Idee. Mythische Offenbarung, die zeigt, von welcher Art die Sache ist, und diskursive Vernunft, die das Offenbarte in einen durchgängigen logischen Zusammenhang bringt, sind die Momente der Erkenntnis und nicht etwa einander ausschließende Gegensätze. Beweis: Bloß mythische Offenbarung würde eine Wahrheit neben die andere setzen, keine logische Wahrheit oder Nicht-Wahrheit. Denn die Musen sagen bei Hesiod:

„Wir wissen trüglichen Schein in Fülle zu sagen,
Dem Wirklichen ähnlich,
Wir wissen aber auch, wenn es uns beliebt,
Wahres zu künden.“

365 Dort gibt es kein Kriterium. Hier gibt es ein Kriterium: Nämlich dasjenige, daß die sachlich
richtigen Ideen, die die Art, der Sache treffen, durch die diskursive Vernunft in einen durch-
gängigen logischen Zusammenhang gebracht werden können. Das, was ich Ihnen da ange-
malt habe als Idee zur Lösung des Problems, ist erst einmal intuitiv als richtig erfaßbar. Ich
habe gesagt, dann muß ich aber auch beweisen, daß dies Ding, das hier entsteht, ein Quadrat
370 ist, z.B., daß dies vier rechte Winkel sind, und daß dann, wenn es gleiche Seiten und vier
rechte Winkel sind, immer nur ein Quadrat dabei herauskommen kann. Dann muß ich noch
beweisen, daß der Flächeninhalt von diesen beiden Dreiecken gleich ist. Läßt sich mühelos
machen, wenn man die Euklidische Geometrie hat, die einzelne mathematische Sätze in einen
durchgängigen, und zwar beweisbaren durchgängigen Zusammenhang bringt. Jeder dieser
375 Beweise ist wiederum nicht analytisch, sondern bedarf einer Beweisidee, die, wenn man sie
versucht, zu Fuß zu bekommen, wieder auf einen progressus in infinitum hinausläuft. Daß das
Offenbarte in einem durchgängigen logischen Zusammenhang steht und damit Offenbarung
und Vernunft Momente der Erkenntnis sind, ist orthodoxe Auffassung der katholischen Theo-
logie zu der Zeit, als diese katholische Theologie noch eine Wissenschaft war, also vor 1300.
380 Dort sind nämlich Offenbarung und Vernunft, und hinzugenommen die Überlieferung, näm-
lich die Überlieferung der vernünftigen Auslegung der geoffenbarten Texte, die Quellen der
Erkenntnis. Das ist ein Modell, in dem Erkenntnis selber als auf Offenbarung, Vernunft und
logischem Zusammenhang beruhend dargestellt wurde. Daß es dann mit einzelnen Theore-
men wie mit dem von der unbefleckten Empfängnis oder ähnlichem nicht so weit her ist, ist
eine andere Sache. Das Modell der Wissenschaft hat die Metaphysik in Gestalt der alten
385 Theologie gegeben. Was dann folgte und bloß noch zu folgen brauchte, war eine Kritik be-
stimmter Inhalte dieses Modells, die diese Inhalte als unvernünftig erwies. Ich wollte das dem
vorausschicken, weil nämlich im "Sophistes" als erstes steht: "Eine Methode zur systemati-
schen Konstruktion des logischen Zusammenhangs von Ideen." Und da wollte ich als Expose
390 dazu Ihnen erklären, was eine Idee ist, wie sie erkannt wird, um dann zu zeigen, wie bei Pla-
ton dieser logische Zusammenhang aussieht. }

[Handschrift S. 37r - 39r]

Trennung von: schriftlich formulierter Rede / {frei formulierter Rede}

- 5 Die Behauptung am Ende der letzten Vorlesung war: Was die Art einer Sache sei, lasse sich nicht durch Schlüsse bestimmen, weil dann diese Schlüsse logische Verbindung von nichts {Bestimmtem} seien, sondern was die Art einer Sache sei, zeige sich an ihr selbst, offenbare sich, oder, nach Heidegger, die Seinsweise des Seienden entberge sich. Begründet worden war das damit, daß das diskursive, in logischem Zusammenhang sich artikulierende Denken
- 10 einen anderen Gegenstand haben müsse, als diesen logischen Zusammenhang selbst, denn der, für sich genommen, bildete ein System von Relationen ohne Relata. Die Notwendigkeit der Offenbarung dessen, was die Sache ist, ist so selbst daraus erschlossen, daß die Logik nicht als ein System leerer Relationen in sich subsistieren kann.
- 15 {Oder: Es ist eine apagogische Beweisführung, die sagt: Wenn die Logik ein System leerer Relationen wäre, wäre sie ein System der Relationen von nichts Bestimmtem und deswegen von Nichts. Im Nichts kann es nun aber keine Relationen geben. Also braucht eine logische Verbindung notwendig Gegenstände, die aus dieser Verbindung selbst nicht folgen. Was diese Gegenstände sind, und wie sie dann bestimmt sind, läßt sich so ohne weiteres nicht sagen.}
- 20 Dieser Schluß ist in dem Begriff der Offenbarung aufgehoben, unabhängig von diesem Schluß ist die Offenbarung eine ebenso mysteriöse wie dubiose Angelegenheit. Ist aber seinem Begriff nach dasjenige, was offenbar wurde, auf den logischen Zusammenhang, in dem es steht, verwiesen, oder, das, was eine Sache ist, steht zugleich in einem bestimmten logischen Zusammenhang. Das ist die Generalthesis der Ontologie, die eine logische Ordnung des
- 25 Seienden unterstellt. Ein Modell für die logische Ordnung von Gegenstandsbereichen ist der Baum des Porphyrius arbor porphyriana.

substantia

corporare

incorporae

corpus

animatum

inanimatum

Corpus animatum

sensibile

insensibile

animale

rationale

irrationale

Animal rationale

30

Die ontologische Generalthesis ist Voraussetzung des in der Philosophie häufigsten Beweises, des apagogischen oder elenktischen Beweises: Durch Widerlegung des Gegenteils wird eine Annahme bewiesen.

35

{Das erste explizite Bewußtsein von dieser Form des Beweises findet sich schon im „Sophistes“, und zwar ist das 229d -230e, ich lese Ihnen das vor.}

Platon, Sophistes, Sämtliche Werke Band 4, 229d - 230d (S. 201)

40

(17. Zwei Weisen der Erziehung. Die prüfende Zurechtweisung als vollkommenste Reinigung)

„Fremder: Mir scheint auch dies noch wie gespalten zu sein.

45 Theaitetos: Wie denn?

Fremder: Es scheint in der Belehrung durch Reden ein Weg rauher zu sein, der andere glatter.
Theaitetos: Welches soll jeder von beiden sein?

50 Fremder: Der eine ist die altväterliche Weise, wie sie mit ihren Söhnen sonst umgingen, viele auch noch jetzt mit ihnen umgehen, wenn sie in etwas fehlen, bald sie heftig anlassend, bald wieder ihnen sanftmütiger zusprechend; das Ganze nennt man am füglichsten das Ermahnen.
..."

55 — {Oder: Den Leuten wird einfach gesagt, was richtig ist und was falsch, und wenn sie etwas Falsches gesagt haben, werden sie darauf hingewiesen, daß das falsch sei, und sie werden ermahnt das Richtige, was ihnen gesagt wird, fürderhin zu beherzigen, und damit hat sich es. Das ist keine weitere Erklärung, warum das Falsche falsch und das Richtige richtig ist.}

60 „Theaitetos: Ich verstehe.

Fremder: Der andere aber, da viele, die es sich recht überlegt haben, zu glauben scheinen, daß alle Torheit unwillkürlich wäre und daß keiner, der weise zu sein meint, darin, worin er schon stark zu sein glaubte, noch etwas würde lernen wollen, und daß nach vieler Arbeit die ermah-
65 nende Art der Erziehung doch nicht viel ausrichten würde. ..."

— {Er sagt: Dann, wenn jemand zu einiger Selbständigkeit oder Autorität gelangt ist, wird er sich nicht einfach ermahnen lassen und wird nicht einfach dasjenige, was er zu wissen glaubt, aufgeben, nur weil ihm ein anderer sagt, das sei nicht so gut, das für wahr zu halten.

70

„Theaitetos: Woran sie auch wohl ganz recht glaubten.

Fremder: So schicken sie sich denn zur Vertilgung dieser Meinung auf eine andere Weise an.
Theaitetos: Auf welche noch?

75

Fremder: Sie fragen sie aus in dem, worüber einer etwas Rechtes zu sagen glaubt, der doch nichts sagt. Dabei forschen sie der unsicher Schwankenden Meinungen leichtlich aus, welche sie dann in der Rede zusammenbringen und nebeneinander stellen, durch diese Zusammenstellung selbst zeigend, daß sie eine der andern zugleich über dieselben Gegenstände in denselben Beziehungen nach demselben Sinne widersprechen. ..."

80

— {Oder: Sie weisen der Meinung, die sie angreifen, einen logischen Widerspruch nach. Und zwar schon ganz so, wie es später bei Aristoteles steht, über denselben Gegenstand in derselben Beziehung nach demselben Sinne. Denn wenn zwei nicht über denselben Gegenstand reden, können einander ausschließende Prädikate den verschiedenen Gegenständen durchaus beigelegt werden, ohne daß daraus ein Widerspruch resultiert. Wenn sie nicht in derselben Beziehung von diesem Gegenstand reden, dann können auch einander verschiedene Prädikate

85

in Bezug auf denselben Gegenstand nebeneinander bestehen. Einfaches Beispiel dafür. Wenn einer sagt: Die Seite des Würfels, die ich ansehe, zeigt eine Drei! Und der andere sagt: Die Seite, die ich ansehe, zeigt aber jetzt muß ich aufpassen, es ergänzt sich immer zu sieben zeigt eine vier daß ich nicht gerade die nehme, die unten liegt, das wäre schlecht. So können diese beiden Ansichten in Beziehung auf denselben Gegenstand bestehen, aber nicht in derselben Weise. Oder: Nicht in derselben Beziehung auf diesen Gegenstand.}

„Jene nun, wenn sie dies wahrnehmen, werden unwillig gegen sich und milder gegen die andern, und auf diese Weise ihrer hohen und hartnäckigen Vorstellungen von sich selbst entledigt, welches die erfreulichste aller Entledigungen ist für den, der es mit anhört, und dem, welchem sie begegnet, die zuverlässigste. Denn, lieber Sohn, die Reinigenden, da sie glauben – so wie die Ärzte des Leibes der Meinung sind, der Leib könne die ihm beigebrachte Nahrung nicht eher nutzen, bis jemand die Hindernisse in ihm selbst weggeschafft habe –, denken ebenso dasselbe von der Seele, daß sie nicht eher von den ihr beigebrachten Kenntnissen Vorteil haben könne, bis durch prüfende Zurechtweisung einer den Zurechtzuweisenden zur Scham bringt, die den Kenntnissen im Wege stehenden Meinungen ihm benimmt und ihn rein darstellt, nur, was er wirklich weiß, zu wissen glaubend, mehr aber nicht.

Theaitetos: Die vorzüglichste wenigstens und weiseste Gemütsbeschaffenheit ist diese."

— {Das ist ein expliziter Hinweis auf die Methode eine falsche Meinung durch Widerlegung, wie es in der Übersetzung heißt, zu beseitigen.}

Platon zeigt, daß die richtige Meinung, die orthe doxa, aus der Widerlegung der falschen entsteht, und das ist nur möglich, wenn diese falsche Meinung schon im kontradiktorischen Gegensatz zur der richtigen steht. Häufig enthält die falsche Meinung ungeschieden die Momente des Falschen und des Richtigen, und die richtige Unterscheidung bringt dann die Wahrheit zutage.

{Das, was ich eben behauptet habe, geht aus der Stelle, die ich eben vorgelesen habe, nicht hervor, bestimmt aber den ganzen zentralen Teil des Dialogs Sophistes. Daß nämlich durch sukzessive Widerlegung der falschen Meinung das herauskommt, was die richtige Meinung, die orthe doxa, ist. Man könnte diese Passage hier ja auch so lesen, daß man sagt: Das eine ist die Arbeit, den Schutt wegzuräumen, der sich in den Köpfen der Leute angesammelt hat, damit Platz wird für richtige Auffassungen, dann wäre diese Arbeit bloß negativ. Und es würde jemand widerlegt und diese Widerlegung hätte nur den Zweck ihm nachzuweisen, daß er nicht weiß, was er zu wissen glaubt.}

{Für den Versuch, durch fortlaufende Unterscheidung einen Begriff richtig zu bestimmen, gibt es im Dialog Sophistes ein Modell, das trivial ist. Das Modell der Bestimmung des Begriffs der Angelfischerei.}

Platon, Sophistes, a.a.O., 219a - 220b (S. 188 - 190):

{Das ist der Vorschlag, das Verfahren zur Bestimmung des Sophisten am Beispiel des Angelfischers zu üben. Also am Beispiel der Bestimmung des Begriffs des Angelfischers.}

(4. Unterscheidung zweier Künste: der hervorbringenden und der erwerbenden)

„Fremder: Wohlan denn, laß uns so mit ihm beginnen. Sage mir, wollen wir ihn als einen Künstler setzen oder als einen Kunstlosen, dem aber irgendein anderes Vermögen zukommt?
Theaitetos: Keineswegs doch als einen Kunstlosen.

140 Fremder: Für alle Künste aber gibt es doch zwei Begriffe.
Theaitetos: Wie das?

Fremder: Der Ackerbau nämlich und jegliche Bemühung um einen sterblichen Körper, und wiederum, was sich auf das Zusammengefügte und Gestaltete bezieht, was wir Gerätschaft
145 nennen, dann die nachahmende Kunst, alles dieses kann mit Recht durch eine Benennung bezeichnet werden.

Theaitetos: Wie und durch welche?

Sokrates: Wo nur immer jemand, was zuvor nicht war, hernach zum Dasein bringt, da sagt
150 man, daß der Bringende es mache, das Gebrachte aber gemacht werde.

Theaitetos: Richtig.

Fremder: Was wir nun eben angeführt haben, hatte sämtlich hierin seine Kraft.

Theaitetos: Hierin allerdings.

155 Fremder: So könnte man demnach dies alles zusammenfassend die hervorbringende Kunst nennen.

Theaitetos: So sei es.

160 Fremder: Alle Arten des Erlernens aber auf der andern Seite und der Erkenntnis, alles Geldverdienen ferner und Kämpfen und Jagen, da keine davon etwas verfertigt, sondern nur das bereits Vorhandene und Gewordene teils durch Worte und Taten in ihre Gewalt bringt, teils es denen, welche es in ihre Gewalt bringen, nicht vergönnt: so könnte deshalb am besten eine Kunst, welche man die erwerbende nannte, alle diese Abteilungen beschreiben."

165 — {Es wird also erst unterschieden zwischen zwei Künsten der poetischen, der hervorbringenden und der erwerbenden. Und dann kommt die Zweiteilung der Künste bis zur Gewinnung der Hakenfischerei. Sie sehen sofort, man kann den Text nur verstehen, wenn man schon weiß, was Ackerbau ist, was sterblicher Körper ist, was Gerätschaft ist, was Erwerb ist
170 usf. Diese Begriffe sind allesamt vorausgesetzt.}

(5. Zweiteilung der Künste bis zur Gewinnung der Hakenfischerei)

„Fremder: Wenn nun alle Künste zur Erwerbenden und zur Hervorbringenden gehören, unter
175 welche, o Theaitetos, wollen wir den Angelfischer setzen?

Theaitetos: Unter die erwerbende offenbar. ..."

— {Sicher! Er macht die Fische nicht, die er aus dem Wasser zieht. Es ist aber schon bekannt
180 jetzt, erstens, die Zweiteilung der Künste in Hervorbringende und Erwerbende, und es ist bekannt die Angelfischerei als eine bestimmte Kunst. Jetzt soll dieser Begriff der Angelfischerei sukzessive bestimmt werden aus dem Allgemeinen, nämlich der erwerbenden Kunst. So fällt er nur unter die erwerbende Kunst, ohne daß die Zwischenglieder dort bekannt sind, oder, daß sie erwähnt worden wären. Das geht genauso wie dort, wenn man dann einfach sagt, »Der Mensch ist eine Substanz«, so sagt man sehr viel weniger als dann wenn man sagt: »Der
185 Mensch ist ein animal rationale«, denn dann ist er eine körperliche belebte sensible und rationale Substanz. Mit der allgemeinen Aussage: »Der Mensch ist eine Substanz«, läßt sich genauso wenig anfangen, wie mit der Bestimmung, die Menschen seien Seiendes.}

„Fremder: Gibt es aber von der erwerbenden nicht zwei Gattungen, deren eine die jegliches
190 auf beiden Seiten gutwillig umsetzende ist, durch Geschenk sowohl als Kauf oder Miete; das

übrige insgesamt aber, das jegliche Bezwingung, geschehe sie nun durch Worte oder durch Taten, in sich schließt, hieße die bezwingende. ..."

195 — {Also das eine ist die umsetzende und das andere ist die bezwingende. Der Witz an der Stelle bei Platon ist, daß die bezwingende Kunst als Naturbeherrschung vorausgesetzt wird für die umsetzende. Denn was angeeignet ist von der Natur, kann umgesetzt werden. Die Grundlage dessen, was getauscht, was verschenkt wird, ist aber, daß dasjenige, was getauscht, was verschenkt, was vermietet wird, erst einmal erworben ist. Dieses, was erworben sein muß, ehe es überhaupt dann geschenkt, getauscht oder vermietet werden kann setzt die Aneignung der Natur voraus.}

200

„Theaitetos: Es ist deutlich aus dem Gesagten.

Fremder: Wie aber? Sollen wir die bezwingende nicht wieder in zwei zerschneiden?

205 Theaitetos: Auf welche Art?

Fremder: Indem wir nämlich alles offenbare Bezwingen als Kampf setzen, das heimliche in ihr aber insgesamt als Nachstellung.

Theaitetos: Gut.

210 Fremder: Die Nachstellung nun wäre es unvernünftig nicht wieder in zwei zu teilen.

Theaitetos: Sage wie?

Fremder: Die eine für das Leblose absondernd, die andere für das Belebte.

Theaitetos: Warum sollte man nicht, wenn es doch beides gibt? ..."

215 — {Hier ist implizit schon das ontologische Schema, das später bei Porphyrius explizit dargestellt wird, vorausgesetzt. Indem nämlich die Aneignung des Leblosen, die Sammelei, von der Aneignung des Belebten unterschieden wird. Und beides sei Nachstellung.}

„Theaitetos: Warum sollte man nicht, wenn es doch beides gibt?

220 Fremder: Wie gäbe es das nicht! Und die des Leblosen, welche bis auf einige Teile der Taucherkunst und andere dergleichen kleinere unbenannt ist, müssen wir liegen lassen, die des Belebten aber, welche nun die Nachstellung gegen Tiere ist, die Tiernachstellung oder die Jagd nennen.

Theaitetos: So sei es. ..."

225 — {Dort tritt eine Bestimmtheit des späteren ontologischen Schemas schon zu tage. Hier bleibt es bei den unbelebten Körpern. Die Körper werden geteilt in belebte und unbelebte. Die unbelebten bleiben dort liegen, für die gibt es weiter keine systematische Ordnung. Die belebten allerdings werden unterschieden in Pflanzen und Tiere. Also in nichtsensible und sensible. Weil sie weiter nicht unterschieden werden, sagt hier Platon, gibt es keine genauere Einteilung des Begriffs der Nachstellung nach Unbelebtem. Es kommt zwar vor, daß die Taucher von unten Perlen holen, aber sonst kann man jeden unbelebten Gegenstand, der einfach da ist, sich aneignen, vorausgesetzt, er ist klein genug.}

230

235 „Fremder: Von der Jagd aber könnte man nicht zwiefache Art mit Recht anführen? Eine, welche auf die Gattung der Landtiere gehend in viele Arten und Namen geteilt ist, die Landjagd, die andere, ganz auf die schwimmenden Tiere gehend, die Jagd im Flüssigen.

Theaitetos: Allerdings. ..."

240 — {Nun hat er Pech an der Stelle. Denn es gibt nicht nur Tiere die im Wasser und auf dem Lande leben, sondern es gibt auch solche, die in der Luft leben. Und das entzieht sich der schlichten Zweiteilung. Denn er kann zwar sagen, die in der Luft leben, leben nicht auf dem

245 Lande und nicht im Wasser, aber es ist keine Diairesis – Diairesis heißt das ganze Schema von Zweiteilungen – möglich, die einfach die Tiere dann systematisch unterscheidet erstens, nach denen, die im Wasser, und zweitens, nach denen, die in der Luft, und drittens, nach denen, die auf dem Lande leben. Er sagt zwar, die Tiere können nicht nur in der Luft leben, da hat er ja recht, also müssen sie irgendwann zu Boden kommen. Aber die Enten bevorzugen das Wasser und die Amseln bevorzugen den Rasen. Und die einen sind dann Wasser und die anderen Landtiere.}

250 „Fremder: Von den schwimmenden Tieren aber sehen wir ein befiedertes Geschlecht und ein im Wasser lebendes?

Theaitetos: Wie sollten wir nicht?

255 Fremder: Und die gesamte Jagd auf das befiederte Geschlecht heißt doch wohl die Vogel-jagd?

Theaitetos: So heißt sie allerdings.

Fremder: Und die auf das im Wasser Lebende insgesamt die Fischerei?

260 Theaitetos: Ja.

Fremder: Und wie? Möchten wir nicht auch diese Jagd wiederum in zwei große Teile teilen?

Theaitetos: In was für welche?

265 Fremder: Inwiefern der eine durch Gehege allein den Fang vollbringt, der andere durch Verwundung."

— {Also grobe Einteilung, Netzfischerei und Hakenfischerei usf. Jetzt geht die Zweiteilung auf die Art der Nachstellung, nicht auf die Art des Gegenstandes. Wird beim Platon hier im
270 Dialog nicht unterschieden. Erst fragt er nach der Art der Erwerbung, dann fragt er nach dem Gegenstand der Erwerbung und teilt den ein, und jetzt fragt er nach der Technik der Erwerbung. Und Art der Erwerbung und Technik der Erwerbung stimmen überein und müssen bezogen sein auf den Gegenstand der Erwerbung. Diese Diairesis ist also keineswegs eine glatte Darstellung eines ontologischen Schemas, obwohl sie also in der Geschichte der Philosophie
275 als das erste Modell dafür gilt, sondern ist in sich brüchig, weil Art der Erwerbung, Gegenstand der Erwerbung und Technik der Erwerbung dann durcheinandergehen. Oder jeweils als Seiten erscheinen. Ich will Ihnen das jetzt nicht bis zu Ende vormachen, mit der Netzfischerei und der Hakenfischerei soll es da sein Bewenden haben, weil nämlich das Weitere, welche Art von Haken man verwendet, nicht mehr viel bringt.}

280 Unterschieden werden die Arten der Tätigkeit, und als unterschiedene schließen sie sich entweder ein oder aus, sind subordiniert oder konträr.

285 {Und zwar braucht man beide Bestimmungen. Sie müssen subordiniert sein und sie müssen konträr sein. Es muß unter Substanzen körperliche, unkörperliche, unter Körpern belebte, unbelebte geben. Belebt, unbelebt zeigt erst einmal ein konträres Verhältnis. Körper unter Substanz, Lebewesen unter Körper zu subsumieren bezeichnet dann die Subordination. Allein mit der Subordination kommt man nicht aus. Das geht keinen Schritt weiter. Das ist keine nähere Bestimmung. Sondern die Diairesis zeichnet sich gerade dadurch aus, daß zu der Subordinati-
290 on die nähere Bestimmung des Gegenstandes, der subordiniert werden soll, gehört.}

Sind die Bestimmungen konträr, so fallen sie im nächsthöheren Begriff, im genus proximum, zusammen, z.B. Netzfischerei und Hakenfischerei im Begriff der Fischerei. Aristoteles hat gesagt, die logische Ordnung sei pragmatisch, ein Mittel zur Bestimmung der Art, aber nicht

295 ontisch, nicht die Ordnung des Seienden, denn wäre sie das, so würde der nächsthöhere Begriff, das *genus proximum*, in sich widersprüchlich, dem Begriff Körper kämen die Prädikate belebt und unbelebt zu.

300 {Wenn man das als einfachen Widerspruch formulieren wollte, wäre das formell: Allen Körpern kommt zu belebt zu sein (SaP) und Keinem Körper kommt zu belebt zu sein (SeP). Aristoteles sagt jetzt, wenn ich einen substantiellen Oberbegriff habe, kommt diesem substantiellen Oberbegriff die beiden einander entgegengesetzten, und zwar durch schlichte Negation entgegengesetzten Prädikate gleichermaßen zu. Also kann dieser Oberbegriff nicht einen identischen Gegenstand bezeichnen. Aristoteles zieht sich dann da raus, daß er sagt, die Auflösung des kontradiktorischen Widerspruchs liege darin, daß das Verhältnis der beiden universellen Urteile, also allen S kommt P zu und keinem S kommt P zu, nicht kontradiktorisch, sondern konträr sei, und dieses Verhältnis sich aufspalten lasse, in das einigen S kommt das Prädikat zu (SiP) und einigen S kommt das Prädikat nicht zu (SoP).}

310 Die Auflösung des kontradiktorischen Widerspruchs SaP und SeP liege darin, daß das Verhältnis der beiden universellen Urteile nicht kontradiktorisch sondern konträr sei, und sich in SiP und SoP aufspalten lasse.

315 {Das heißt, sie können zwar nicht beide zugleich wahr sein, sie können aber beide zugleich falsch sein. Nämlich dann, wenn das Prädikat einigen Subjekten zukommt, einigen Subjekten nicht zukommt.}

320 Aber mit der Feststellung, es gibt solche S {denen P zukommt} und andere S {denen P nicht zukommt} läßt sich logisch weiter nichts sich anfangen. Entweder ist das *genus proximum* selbständiges Subjekt der Prädikation, dann kommen ihm einander entgegengesetzte Prädikate zu, und es wird in sich widersprüchlich, oder es ist eine leere Bezeichnung, dann ist die schöne logische Ordnung der Gegenstandsbereiche beim Teufel.

325 {Deswegen nämlich beim Teufel, weil die einzelnen Arten untereinander im Verhältnis komprehensionaler Distanz stehen, und außer der Feststellung, daß die eine Art nicht die andere ist, sich weiter keine Bestimmungen von ihnen angeben lassen. Jetzt vergegenwärtigen Sie sich bitte nochmal den Gang der Argumentation zur Auffindung der Definition, und zwar der Realdefinition des Begriffs der Angelfischerei bei Platon. Da waren sämtliche Unterscheidungen aufgehoben, nämlich virtuell präsent, in dem Begriff der Angelfischerei selbst. Wenn Sie dieses Schema vom Porphyrius dann aufzeichnen bis zum *animal rationale*, dann sind sämtliche Bestimmungen der Substanz enthalten in der Definition des Menschen als *animal rationale*. Wenn man nur sagt, die eine Art ist nicht die andere, sind alle diese Unterscheidungen nicht Bestimmungsstücke der einzelnen Art, sondern die muß unmittelbar selbst gegeben sein. Für Platon ist es wichtig in der folgenden Argumentation, daß alle Bestimmungsstücke, die entweder affirmiert oder negiert werden, in der Definition des Gegenstandes, der Sache, deren Begriff gesucht wird, aufgehoben sind. Aufgehoben heißt, sie sind darin enthalten, sie sind nicht einfach negiert. Das nochmal zu der Beweisführung gegenüber der falschen Meinung. Dann sind in der *orthē doxa*, in der richtigen Meinung, alle Bestimmungsstücke, die vorher Unterscheidungen, Abgrenzungen gegen die falsche Meinung waren, aufgehoben.

340 Oder: Die richtige Meinung hat ihren Reichtum aus dem Prozeß der Kritik der falschen Voraussetzungen, mit denen sie angefangen hat. Und nicht etwa einfach durch unmittelbare Offenbarung des Inhalts eines Begriffs. Der Inhalt ist auch dann nicht unabhängig von dem Begriff der Offenbarung, denn diese Unterscheidungen selbst, sind weiter nicht deduzierbar. Kuckuck war es, der hat gesagt, die kommen von links oben. Also wahrscheinlich im Zug, in dem Gespräch im Zug. Ist eine Anspielung auf Felix Krull von Thomas Mann, wo der Professor Kuckuck dann dem Felix Krull erzählt, daß diese Unterscheidungen von links oben kom-

men. Dann und nur dann ist verbunden die systematische logische Ordnung mit der dann zum Moment herabgesetzten Offenbarung. Sonst müßte einem der ganze Inhalt des Begriffs selbst unmittelbar dann mitgeteilt werden. Entschuldigung! Ich bin nicht zu Ende gekommen. }

350

P.S. Ich kann Ihnen nur noch sagen, worauf sich das Nächste beziehen soll, das werde ich auch nicht fertig werden, das ist Sophistes, 232b - 259d (S. 203 - 234). Wenn Sie es vorher gelesen haben, kann ich sehr viele Sachen etwas abkürzen. }

[Handschrift S. 40r - 42r]

Trennung von: schriftlich formulierter Rede / {frei formulierter Rede}

5 Thema: Die Widerlegung der These, ein Sophist könne über alles Auskunft geben.

Wie? Diskursiv, durch Sprechen und Widersprechen (– und unterscheiden). So läßt sich aber nur Auskunft geben über dasjenige, was jemand kennt, nicht über «alles». Wer über die Gründe von «allem» Auskunft geben könnte, wüßte, wie «alles» gemacht ist, er müßte «alles» entweder selbst hervorbringen oder doch eine Vorstellung von «alles» [wie «alles» hervorgebracht werde].

Platon, Sophistes, a.a.O., 233c - 234a (S. 204 f):

15 (21. Erläuterung der soph. Kunst des Scheins durch die nachahmende Darstellung)

„Fremder: Eine scheinbare Erkenntnis also von allen Dingen, nicht aber die Wahrheit besitzend zeigt sich der Sophist.

20 Theaitetos: Auf alle Weise, und das jetzt von ihm Gesagte scheint unter allem das Richtigste zu sein.

Fremder: Laß uns nur ein noch anschaulicheres Beispiel hierzu vorzeichnen.

Theaitetos: Was für eines?

25 Fremder: Dieses. Suche aber ja wohl achtzugeben und zu antworten. Theaitetos: Was nur?

Fremder: Wenn jemand weder das Sprechen noch das Widersprechen behauptet zu verstehen, wohl aber durch eine Kunst alle Dinge insgesamt zu machen und hervorzubringen.

30 Theaitetos: Wie meinst du «alle»?

Fremder: Also gleich den Anfang des Gesagten verstehst du nicht. Wie es scheint nämlich, weißt du nicht das «alle insgesamt»? ..."

35 — {Das «alle insgesamt» ist der allgemeine Begriff des Seienden oder der der extensiven Totalität alles Seienden. Sinnigerweise und nicht ohne Ironie steht dort, das solle nun ein anschauliches Beispiel hergeben. Und da wird das annonciert als „anschauliches Beispiel". Anschaulich ist das «alle insgesamt» aber nicht! Gleich nach dem Anfang des Gesagten oder mit Kant einfach: „Die Totalität aller Gegenstände möglicher Erfahrung ist kein Gegenstand möglicher Erfahrung."}

40 „Fremder: Also gleich den Anfang des Gesagten verstehst du nicht. Wie es scheint nämlich, weißt du nicht das «alle insgesamt»? Theaitetos: Freilich nicht.

45 Fremder: Ich meine eben dich und mich unter dem «alles insgesamt», und außer uns noch alle Tiere und Pflanzen. Theaitetos: Wie meinst du das?

Fremder: Wenn jemand dich und mich und alles, was lebt und wächst, machen zu wollen behauptete.

50 Theaitetos: Was für ein Machen soll das doch sein? Du meinst doch wohl nicht die Landleute irgendwie, denn du sagtest ja, jener brächte auch die Tiere hervor.

55 Fremder: Das sage ich, und dazu noch Meer und Erde und Himmel und Götter und alles insgesamt. Und wenn er in der Geschwindigkeit dies alles verfertigt hat, gibt er es für ein geringes Geld weg. Theaitetos: Du meinst irgendeinen Scherz.

Fremder: Und wie? Wenn einer sagt, er wisse alles und wolle dies auch ändern um ein wenig in weniger Zeit lehren, soll man das nicht für Scherz halten? ..."

60 — {Dieses „Er wisse alles" beinhaltet nämlich entweder, er könne alles selbst hervorbringen, oder doch eine Vorstellung davon, wie alles hervorgebracht werde. Oder: Die Erklärung von allem schließt die Vorstellung ein, wie alles hervorgebracht wird.}

65 Auch die Nachahmung der Wahrheit bringt ein Bild dieser Wahrheit hervor, die Reproduktion in der Einbildungskraft ist nicht ohne produktive Einbildungskraft vorzustellen.

70 {Also ohne das Vermögen, sich einen Gegenstand auch in seiner Abwesenheit vorzustellen. Dieses „alles hervorbringen", das da genannt wird, kann auch verstanden werden als: Eine Vorstellung von «allem» hervorzubringen. Diese Vorstellung von «allem», die hervorgebracht werden soll, ist dann aber nur möglich aufgrund der Einbildungskraft.}

Dann aber wird es problematisch, die Ebenbilder von den Trugbildern zu unterscheiden.

75 {Wenn eine Vorstellung von allem hervorgebracht wird, ist nicht ohne weiteres zu sagen, ob diese Vorstellung nun ein Ebenbild der Totalität alles Seienden ist oder nur ein Trugbild. In der Übersetzung steht an der Stelle, die ich Ihnen vorgelesen habe erstmal nur „machen oder hervorbringen", nicht „machen oder hervorbringen einer Vorstellung". Gleich im folgenden geht es aber nur noch um Ebenbilder oder Trugbilder, die selber produziert sind, hervorgebracht sind. Deswegen scheint es mir legitim, dieses „alles machen oder hervorbringen " so zu erklären, daß darunter auch gefaßt ist, eine Vorstellung von allem hervorzubringen.}

80 Platon, Sophistes, 235a - 236b (S. 206 f):

85 (23. Die zwei Arten der Nachahmungskunst: Ebenbildnerei und Trugbildnerei)

„Fremder: Wohlan also! Denn jetzt ist es unsere Sache, von dem Wilde nicht mehr abzulasen. Auch haben wir ihm wohl das, was unter dem Jagdzeug für Reden ein wahres Fangnetz ist, glücklich umgeworfen, so daß er dem wenigstens nicht mehr entkommen wird. Theaitetos: Welchem doch?

90 Fremder: Daß er nicht vom Geschlecht der Taschenspieler einer ist.
Theaitetos: Auch mir scheint dies gar sehr von ihm.

95 Fremder: Ich schlage daher vor, aufs schnellste die nachbildnerische Kunst zu teilen, und wenn uns gleich, sobald wir hineingestiegen, der Sophist standhält, ihn dann zu fangen nach den Vorschriften des königlichen Gesetzes, und diesem dann den Fang überreichend vorzulegen; wenn er sich aber wieder in Teile der nachahmenden Kunst versteckt, ihm dann nachsetzend immer wieder den Teil, der ihn aufgenommen hat, abzuteilen, bis er gefangen ist. ..."

100 — {Das ist einfach ein Bild für die Diairesis, und jetzt soll der Begriff des Sophisten bestimmt werden, so, daß unterschieden wird, ob die Vorstellungen, die er dann produziert, Ebenbilder oder Trugbilder sind.}

105 „Auf alle Weise soll weder er noch irgendein anderes Geschlecht sich jemals rühmen, dem Verfahren derer entkommen zu sein, welche so verstehen, das Einzelne und das Allgemeine zu behandeln. Theaitetos: Wohl gesprochen, und so müssen wir dies nun machen. ..."

110 — {Oder: Diese Methode, das Einzelne und das Allgemeine zu behandeln, ordnet schließlich das Einzelne unter einen bestimmten Allgemeinbegriff. Sie setzt eine durchgängige Einteilung voraus.}

„Fremder: Nach der bisherigen Weise der Einteilung glaube ich nun, auch wieder zwei Arten der Nachahmungskunst zu sehen; in welchem von beiden sich uns aber die gesuchte Gestalt befinde, das halte ich mich noch nicht imstande zu bestimmen.

115 Theaitetos: So sage nur zuvor und teile uns ab, welche zwei Teile du meinst.

Fremder: Die eine, welche ich in ihr sehe, ist die ebenbildnerische Kunst der Ebenbilder. Diese besteht eigentlich darin, wenn jemand nach des Urbildes Verhältnissen in Länge, Breite und Tiefe, und dann auch jeglichem seine angemessene Farbe gebend, die Entstehung einer Nachahmung bewirkt.

120 Theaitetos: Wie aber? Suchen nicht alle etwas Nachahmenden eben dieses zu tun?

Fremder: Wenigstens diejenigen nicht, welche von jenen großen Werken eines bilden oder malen. Denn wenn diese die wahren Verhältnisse des Schönen wiedergeben wollten, so, weißt du wohl, würde das Obere kleiner als recht und das Untere größer erscheinen, weil das eine aus der Ferne, das andere aus der Nähe von uns gesehen würde. ..."

— {Der kannte – geht eindeutig daraus hervor – noch keine Perspektive.}

130 „Theaitetos: Allerdings.

Fremder: Lassen also nicht die Künstler das Wahre gut sein und suchen nicht die als seiend bestehenden Verhältnisse, sondern die, welche als schön erscheinen werden, in ihren Nachbildern hervorzubringen? Theaitetos: Freilich wohl.

135 Fremder: Ist es also nicht billig, das eine, da es doch ähnlich ist, ein Ebenbild zu nennen?

Theaitetos: Ja.

Fremder: Und der hiermit beschäftigte Teil der nachahmenden Kunst ist, wie wir auch vorher sagten, der ebenbildnerische zu nennen. Theaitetos: So ist er zu nennen.

140 Fremder: Wie aber? Was nur, weil es gerade vom nicht gehörigen Orte aus betrachtet wird, dem Schönen zu gleichen scheint, wenn es aber jemand genau betrachten könnte, dem gar nicht gleichen würde, dem es zu gleichen behauptet, wie wollen wir das nennen? Nicht eben, weil es zu gleichen scheint und doch nicht gleicht, ein Trugbild?"

145 — Trugbilder sind Schein, aber nicht der Schein eines Seienden, wie der Schatten eines Baumes, sondern der Schein eines Nichtseienden. Dazu aber muß dies Nichtseiende sein.

150 {Also, das muß man extrapolieren. Erst einmal sind Trugbilder nicht genaue Darstellungen dessen, was sie darstellen, sind nicht richtige Vorstellungen dessen, was sie vorstellen. Also gibt es zu dem Trugbild keinen Gegenstand, der in ihm adäquat vorgestellt wird. Gibt es aber keinen Gegenstand, der in ihm adäquat vorgestellt wird, so sind sie Bilder von nichtseienden Gegenständen oder Trugbilder.}

155 Die bloße Absicht, die Trugbilder von den Ebenbildern, die falsche Vorstellung von der richtigen zu unterscheiden, führt auf die eleatische Dialektik zurück {nämlich durch das Problem, ob es überhaupt ein Bild eines Nichtseienden oder eine Vorstellung vom Nichtseienden geben kann}. Selbst die Behauptung, es sei keine Wahrheit, alle Vorstellungen seien nur Trugbilder, führt auf das Problem der Vorstellung von Nichts und damit auf das des Seins des Nichtseienden {denn im Schein oder im Trugbild ist Sein, aber das Sein eines Nichtseienden}. Die Vorstellung des Nichtseienden ist ebenso unmöglich wie unvermeidlich.

{Vielleicht noch eine Erläuterung dazu. Selbst die Behauptung, es sei keine Wahrheit, es gäbe keine dem Sein adäquate Vorstellung von diesem, alle Vorstellungen seien nur Trugbilder, ist die Behauptung des späteren Neuplatonismus. Alle Unterscheidungen, alles Seiende als unterschiedenes sei nur Schein, es gäbe keine adäquate Vorstellung von dem, was wahrhaft sei und Vorstellungen, die es gibt, seien der Schein von etwas, das selber nur Schein ist. Denn wahr ist nur das – ja, bei Plotin das Eine, das to hen – von dem es keine Vorstellung geben kann, das ausdrücklich dargestellt wird dann durch Oxymora, etwa als schwarzes Licht. Die Vorstellung des Nichtseienden ist aber bei Platon, auf diesem Stand seiner Argumentation, ebenso unmöglich wie unvermeidlich.}

Platon, Sophistes, a.a.O., 236d - 239a (S. 208 f):

175 (24. Die Schwierigkeit der Bestimmung des Scheins und des Falschen und ihr Zusammenhang mit dem Satz des Parmenides vom Nichtsein des Nichtseienden)

„Fremder: In Wahrheit, du Guter, wir befinden uns in einer höchst schwierigen Untersuchung. Denn dieses Erscheinen und dieses Scheinen, ohne zu sein, und dies Sagen zwar, aber nicht Wahres, alles dies ist immer voll Bedenklichkeiten gewesen schon ehemals und auch jetzt. Denn auf welche Weise man sagen soll, es gebe wirklich ein falsches Reden oder Meinen, ohne doch schon, indem man es nur ausspricht, auf alle Weise in Widersprüchen befangen zu sein, dies, o Theaitetos, ist schwer zu begreifen. Theaitetos: Wieso?

185 Fremder: Diese Rede untersteht sich ja vorauszusetzen, das Nichtseiende sei. Denn sonst gäbe es auf keine Weise Falsches als seiend. Parmenides der große aber, o Sohn, hat uns als Kindern von Anfang an und bis zu Ende dieses eingeschärft, indem er immer ungebunden sowohl als in seinen Gedichten so sprach:

190 «Nimmer vermöchtest du ja zu verstehn», sagt er, «Nichtseiendes
seie,
sondern von solcherlei Weg halt fern die erforschend Seele.»

195 So wird es von ihm bezeugt, vor allem aber muß es gewiß die Rede selbst zeigen bei gehöriger Prüfung. Dies also laß uns zuerst betrachten, wenn es dir nichts verschlägt.
Theaitetos: Mir, glaube nur, sei alles genehm, wie du willst, und wie die Rede sich am besten durchführen läßt, so gehe du bei der Untersuchung und führe auch mich desselben Weges."

200 — Die frühen Dialoge Platons (Protagoras, Gorgias) begnügen sich mit der Widerlegung {der Behauptung} der Gegner, im Sophistes, diesem späten Dialog, geht Platon einen Schritt weiter. Wenn es Vorstellungen gibt, die durch ihre Widerlegung sich als falsch erweisen, dann gibt es Vorstellungen von Nichts. Das Zugeständnis aber bringt den Sophisten in einen Vorteil, denn nun kann er den Gegner eines logischen Fehlers überführen.

205 {Wenn Du mir nämlich nachweist, meine Vorstellung sei eine Vorstellung von Nichts, dann behauptest Du, es gäbe Vorstellungen von Nichts. Wenn Du aber behauptest es gäbe Vorstel-

lungen oder Bilder oder den Schein von Nichts, dann behauptest Du eben das Sein eines Nichtseienden. Der Sache nach ist es nicht, der Vorstellung nach ist es. Wenn Du mich überführst, daß meine Vorstellungen falsch sind, behauptest Du zugleich, daß diese falschen Vorstellungen, weil ich sie dir ja vorgetragen habe, existieren, und damit, daß Nichtseiendes existiert, und damit verstößt Du selbst gegen den Satz vom zu vermeidenden Widerspruch.}

Platon, Sophistes, 239b - d (S. 211):

(27. Die Unüberwindlichkeit dieses Nichtseienden. Was ist ein Bild?)

„Fremder: Was soll man also nun von mir sagen? Denn schon von lange her und auch jetzt fände man mich überwunden in der Widerlegung des Nichtseienden. Daher laß uns an meiner Rede, wie ich auch schon sagte, nicht länger den richtigen Ausdruck suchen über das Nichtseiende; sondern komm, an dir wollen wir ihn nun betrachten. Theaitetos: Wie meinst du?

Fremder: Komm her, und wacker, wie Jünglinge sind, strenge dich an, was du kannst und versuche, ohne entweder Sein oder Einheit oder Mehrheit der Zahl dem Nichtseienden beizulegen, nach der Richtigkeit etwas davon auszusagen.

Theaitetos: Gar große und ungereimte Dreistigkeit müßte mich führen zu dieser Unternehmung, wenn ich, wissend, wie es dir damit ergangen ist, sie selbst unternähme.

Fremder: Willst du also, so wollen wir dich und mich gehen lassen; aber bis wir auf einen treffen, der dieses leisten kann, bis dahin wollen wir gestehen, daß höchst listigerweise der Sophist in einen höchst schwierigen Ort entschlüpft ist. Theaitetos: Das zeigt sich gar sehr. ..."

— {Nämlich wenn der sagt: Ich sage ja gar nichts Richtiges, ich habe ja keine richtige Vorstellungen. Wenn Du mich widerlegst, widerlegst Du etwas, was Deiner Vorstellung nach gar nicht sein kann, nämlich ein Trugbild, einen Schein von Nichts.}

„Fremder: Also, wenn wir behaupten, er besitze eine trugbildnerische Kunst: so wird er uns gar leicht bei diesem Gebrauch der Worte fassen und die Rede zum Gegenteil herumdrehen, indem er uns fragt, wenn wir ihn einen Bildmacher nennen, was wir denn überhaupt unter einem Bilde meinen. Wir müssen also zusehen, o Theaitetos, was man wohl dem jungen Manne auf die Frage antworten soll."

— Die falsche Vorstellung als Sein eines Nichtseienden ergibt auch die Freiheit der Vorstellung von dem Seienden. Weil das Seiende in der richtigen Vorstellung von ihm bestenfalls repräsentiert ist, und nicht selbst diese Vorstellung, ist auch die richtige Vorstellung von der Unterscheidung von Vorstellung und Seiendem abhängig, oder, die bloße Möglichkeit einer richtigen Vorstellung schließt die der falschen Vorstellung ein.

{Wenn gesagt wird, es gibt ein Bild von etwas und das, wovon es das Bild ist, es gibt eine Vorstellung von etwas und das, wovon es die Vorstellung ist, dann ist die Vorstellung nicht selbst der vorgestellte Gegenstand, dann ist das Bild nicht selbst dasjenige, wovon es das Bild ist, auch dann, wenn diese Vorstellung richtig und das Bild ein Ebenbild ist. Also sind Vorstellung und Gegenstand, Bild und dasjenige, wovon es ein Bild ist, unterschieden. Sie sind nicht dasselbe. Also, das kann man auch vulgärmarxistisch ausdrücken: Man haut sich den Baum, den man anschaut, ja nicht in den Kopf, sondern sieht ihn an und hat dann eine Vorstellung davon. Sonst hätte man nämlich sehr schnell keinen Kopf mehr. Ist aber die richtige Vorstellung selbst von der Unterscheidung von Vorstellung und Seiendem abhängig, so schließt die bloße Möglichkeit einer richtigen Vorstellung auch die der falschen Vorstellung ein.}

260 Entweder ist dann der Unterschied von Vorstellung und Seiendem falsch, dann erfassen die Vorstellungen nur den Schein, das Sein eines Nichtseienden, und die Wahrheit liegt jenseits aller Vorstellung von ihr, oder die Wahrheit ist dann die Negation aller Vorstellung, die, als bloße Vorstellung schon die Unwahrheit ist, oder aber Nichtseiendes ist.

265 {Schon allein aufgrund der Tatsache, daß die Vorstellung nicht der vorgestellte Gegenstand ist. Wenn die Vorstellung unterschieden ist von dem vorgestellten Gegenstand, kann sie nur unterschieden werden durch ein negatives Urteil: Die Vorstellung ist nicht der vorgestellte Gegenstand. Und das wäre hinreichend Grund zu sagen: Nichtseiendes ist, oder: Negative Urteile sind konstitutiv für die Bestimmtheit einer jeden Vorstellung. Aus rein affirmativen Urteilen läßt sich kein Unterschied der Vorstellungen dann hervorzaubern. Wenn aber zuge-

270 standen ist, daß die reflektierte Unterscheidung von Vorstellung und Gegenstand einen Grund in den Gegenständen, im Seienden selbst hat, dann muß zugestanden werden, daß Nichtseiendes ist. Ich kann Ihnen nun die ganze Argumentation nicht noch darstellen, muß einige Teile davon überspringen und gehe gleich dann zu der Stelle von 248a, wo dann von Platon explizit zugestanden wird, daß Nichtseiendes sei.}

275 Platon, Sophistes, a.a.O., 248a - 249d (S. 220 - 222):

(35. Notwendigkeit für die Ideenfreunde, auch ein Leiden des Seins zuzugeben und Bewegung, Vernunft und Leben dem wahrhaft Seienden zuzuschreiben)

280 „Fremder: Und nun laß uns zu den andern gehen, den Freunden der Ideen. Du aber dolmet-sche uns auch das Ihrige. Theaitetos: Das soll geschehen.

Fremder: Also das Werden und das Sein nehmt ihr getrennt voneinander an. Nicht wahr?
285 Theaitetos: Ja.

Fremder: Und mit dem Leibe hätten wir durch die Wahrnehmung Gemeinschaft an dem Wer-den, durch den Gedanken aber mit der Seele an dem wahrhaften Sein [nämlich der der Ideen, P.B.], welches, wie ihr sagt, sich immer auf gleiche Weise verhält, das Werden aber immer anders. Theaitetos: Das sagen wir allerdings.

290

Fremder: Aber dieses Gemeinschaft-Haben, ihr Allerbesten, was sollen wir doch sagen, daß ihr damit an beiden eigentlich meint? Nicht das eben von uns Gesagte?
Theaitetos: Welches denn?

295

Fremder: Ein Leiden oder eine Einwirkung, aus irgendeiner Kraft in dem, was miteinander zusammentrifft, entstehend. Vielleicht aber, o Theaitetos, kannst du ihre Antwort hierauf nicht recht vernehmen, ich aber etwa aus alter Bekanntschaft.
Theaitetos: Wie erklären sie sich also?

300

Fremder: Sie räumen uns das nicht ein, was wir eben vorher zu den Erdgeborenen über das Sein gesagt haben. Theaitetos: Welches?

Fremder: Wir setzen das als eine hinreichende Erklärung des Seienden, wenn einem auch nur im geringsten ein Vermögen beiwohnte zu leiden oder zu tun? Theaitetos: Ja.

305

Fremder: Hierauf nun erwidern sie dieses, daß dem Werden allerdings das Vermögen zu lei-den und zu tun eigne, dem Sein aber, behaupten sie, sei keines von diesen beiden Vermögen angemessen. Theaitetos: Da sagen sie wohl etwas. ..."

310 — {Dem Werden, also der Veränderung, sei das Vermögen zu tun und zu leiden immanent,
dem Sein aber nicht. Würde das so radikal getrennt, wie es hier von den Ideenfreunden vorher
behauptet wird, dann gäbe es ja keine Idee vom Werden, keinen Begriff vom Werden, von der
Veränderung; sondern die Begriffe bezögen sich nur auf die Ideen, und zwar auf die des Sei-
enden, das keines der beiden Vermögen des Leidens und des Tuns, also keines der Verände-
315 rung besitze.}

„Fremder: Worauf wir jedoch entgegnen müssen, daß wir noch bestimmter von ihnen zu er-
fahren wünschen, ob sie darüber mit uns einig sind, daß die Seele erkenne und das Sein er-
kannt werde. Theaitetos: Das bejahen sie doch gewiß.

320 Fremder: Und wie? Das Erkennen oder Erkanntwerden, nennt ihr das ein Tun oder ein Leiden
oder beides? Oder das eine ein Tun und das andere ein Leiden? Oder meint ihr, keines habe
mit keinem von beiden irgend etwas zu schaffen?

Theaitetos: Gewiß doch keines mit keinem; denn sonst widersprächen sie dem Vorigen.

325 Fremder: Ich verstehe: Dieses nämlich, daß, wenn das Erkennen ein Tun ist, so folgt notwen-
dig, daß das Erkannte leidet, daß also nach dieser Erklärung das Sein, welches von der Er-
kenntnis erkannt wird, inwiefern erkannt, insofern auch bewegt wird vermöge des Leidens,
welches doch wie wir sagen, dem Ruhenden nicht begegnen kann. Theaitetos: Richtig. ..."

330 — {Folge daraus: Das Ruhende kann gar nicht erkannt werden, wenn das Erkennende und das
Erkanntwerden jeweils auch ein Leiden, das Erkennen ein Tun ist. Das schließt an die vorhe-
rige Passage über die Ebenbildnerei und die Trugbildnerei an. Wenn von etwas ein Bild ge-
macht wird, dann wird das, wovon dieses Bild gemacht wird, in der Vorstellung noch einmal
335 hervorgebracht. Kann das Bild nur so erkannt werden, daß es in der Vorstellung noch einmal
hervorgebracht wird, dann ist die Vorstellung selbst nicht ein Leiden, sondern produktiv und
das was erkannt wird, ist ebensosehr gemacht, hervorgebracht durch Vorstellung, wie es Sei-
endes ist. Andererseits ist die Vorstellung von etwas anderem leidend. Das Subjekt ist affi-
ziert von etwas, das diese richtige Vorstellung in ihm hervorbringt. Dann ist aber das, was
340 diese Vorstellung hervorbringt, seinerseits tätig, denn es bringt diese Vorstellung in einem
Anderen hervor. Ein Seiendes, das weder leidend noch tätig wäre, oder das vielleicht nur lei-
dend oder nur tätig wäre, ist überhaupt nicht zu erkennen. Von dem gibt es keine richtige
Vorstellung. Wenn aber das Seiende sowohl leidet als auch tätig ist, sowohl im Erkanntwer-
den leidet, als dadurch, daß es das Subjekt der Erkenntnis affiziert, tätig, dann ist es als Lei-
345 dendes und als Tätiges auch verändernd oder veränderlich. ... (unverständlich) ... Ist es aber
veränderlich oder verändernd, dann hat es selbst das Moment des Nichtseienden an sich. (...)
oder sie haben das Moment des Nichtseienden, der Veränderlichkeit, der Tätigkeit an sich ...
(unverständlich) (...) so folgt notwendig, daß das Erkannte leidet. ... (unverständlich)}

350 „Fremder: Aber wie, beim Zeus! Sollen wir uns leichtlich überreden lassen, daß in der Tat
Bewegung und Leben und Seele und Vernunft dem wahrhaft Seienden gar nicht eigne? Daß
es weder lebe noch denke, sondern hehr und heilig, der Vernunft entbehrend, unbeweglich
stehe? Theaitetos: Eine arge Behauptung, o Fremdling, würden wir da einräumen. ..."

355 — {Er sagt: Wären die Ideen das, was die Ideenfreunde sich auf diese Weise darunter vorstel-
len, dann entbehrten sie der Vernunft. ... (unverständlich) ... Ideen zu erkennen. Die Vernunft
kann aber nur das erkennen, was ihr gleichartig ist. Wären die Ideen vernunftlos, dann wären
sie durch die Vernunft nicht zu erkennen. ... (unverständlich)}

360 „Fremder: Oder sollen wir, daß es Vernunft habe, bejahen, daß aber Leben, leugnen?
Theaitetos: Wie nun?

Fremder: Oder sollen wir sagen, dies beides wohne ihm zwar ein, nur wollen wir behaupten, in einer Seele habe es dieses nicht?

Theaitetos: Aber auf welche andere Weise sollte es dies wohl haben können?

365

Fremder: Also wollen wir sagen, es habe Vernunft und Seele und Leben, nur daß es, obwohl belebt, ganz unbewegt dastehe?

Theaitetos: Dies alles scheint mir ganz unvernünftig zu sein.

370

Fremder: Also auch Bewegtes und Bewegung muß eingeräumt werden als seiend?

Theaitetos: Unbedenklich.

Fremder: Denn es folgt ja, o Theaitetos, daß, wenn alles unbewegt ist, niemand irgendwo von irgend etwas könne Verstand haben. Theaitetos: Offenbar ja.

375

Fremder: Allein, wenn wir wiederum einräumten, daß alles bewegt und verändert werde: so würden wir durch diese Behauptung gleichfalls eben dasselbe aus dem Seienden ausschließen.

Theaitetos: Wieso?

380

Fremder: Das «auf gleiche Weise» und «ebenso» und «in derselben Beziehung», dünkt dich denn das ohne Ruhe stattfinden zu können? Theaitetos: Keineswegs."

Fremder: Und siehst du etwa, daß ohne dieses von irgend etwas eine Erkenntnis sein oder entstehen kann? Theaitetos: Nichts weniger. ..."

385

— {Also ist der Gegenstand weder bloß Material der Projektion, noch ist er selbst unbewegt an sich seiend. Er hat beide Momente an sich, die des Bewegten und des Unbewegten. Wäre er nur unbewegt, wäre er nicht zu erkennen. Wäre er das nur Bewegbare, das logische Material, wäre er ebenfalls nicht zu erkennen. Oder: Die beiden entgegengesetzten Bestimmungen, bewegt und unbewegt, ... (unverständlich) ... identisch und unterschiedlich ... (unverständlich) ... sind notwendige Bedingungen der Erkenntnis der Ideen selbst. Entweder gibt es von den Dingen überhaupt keine Erkenntnis, oder aber diese Erkenntnis ... (unverständlich) ... Seiendes und Nichtseiendes notwendige Bestimmungen der Ideen selbst. }

390

„Fremder: Und gegen den ist doch auf alle Weise zu streiten, der Wissenschaft, Einsicht und Verstand beiseiteschafft und dann noch irgend worüber etwas behaupten will.

Theaitetos: Gar sehr.

395

Fremder: Und der Philosoph also, der gerade dies am höchsten schätzt [Wissenschaft, Einsicht und Verstand, P.B.], ist, wie es scheint, deshalb auf alle Weise genötigt, weder von denen, welche das All es sei nun als Eins oder als viele Ideen setzen, es als ruhend anzunehmen, noch auch wiederum auf die, welche das Seiende durchaus bewegen, auch nur im mindesten zu hören, sondern, wie die Kinder zu begehren pflegen, muß er beides von dem Seienden und All, daß es unbewegt und daß es bewegt sei, sagen. Theaitetos: Vollkommen wahr."

400

— Der danach einzig mögliche Begriff der Wahrheit muß zugestehen, daß das Seiende, dessen Begriff er ist, an sich selbst das Moment des Nichtseienden hat, und insofern es Seiendes ist, der Vollkommenheit des Seins (.....). Dem, der konsequent nachdenkt, zergeht die Positivität der Idee, des wahrhaft Seienden, und mit ihr jede affirmative Metaphysik, die der Negativität des Seienden einen Sinn unterschiebt, der von der Irritation, die aus der Einsicht in die Negativität des Seienden resultiert, heilen soll. Leiden taugt zu gar nichts, am wenigsten aber dazu, aus ihm einen positiven Sinn zu destillieren.

405

410