

ZUR GESCHICHTE DER DIALEKTIK DES DENKENS\*

I

DER WIDERSPRUCH (= DIE BEWEGUNG) UND DIE ONTOLOGIE  
DER ELEATEN

Die Dialektik wird durch Lenin als «das Studium des Widerspruchs im Wesen der Gegenstände selbst» erklärt.<sup>1</sup> Diese Definition hebt den widerspruchsvollen Charakter sowohl der Gegenstände, der Wirklichkeit selbst, als auch den des Bewusstseins, des Denkens, der Begriffe hervor.<sup>2</sup> — Was heisst es aber eigentlich, dass die Dinge, die Gegenstände widerspruchsvoll sind? Wie soll man den widerspruchsvollen Charakter der Wirklichkeit und die Widersprüchlichkeit der Begriffe verstehen?

Spricht man von dem widerspruchsvollen Charakter der Dinge, von dem inneren Widerspruch der Wirklichkeit selbst, so will man damit zum Ausdruck bringen, dass nicht nur die Erscheinungen vergehend, *beweglich*, fliegend, nur durch bedingte Marksteine abgegrenzt sind, sondern auch die Wesenheiten der Dinge.<sup>3</sup>

Andererseits heisst der widerspruchsvolle Charakter des Denkens soviel, dass auch die menschlichen Begriffe nicht unbeweglich sind; auch die Begriffe sind ewig in *Bewegung*, gehen ineinander über, fließen ineinander über. Wie Lenin bemerkt, wird es gerade durch dieses Ineinander-Überfließen der Begriffe ermöglicht, dass diese das lebendige Leben widerspiegeln können.<sup>4</sup>

\* Vgl. Acta Antiqua I. S. 377—410.

<sup>1</sup> *W. I. Lenin*: Aus dem philosophischen Nachlass, Exzerpte und Randglossen, herausgegeben von V. Adoratski (deutsche Ausgabe von M. Furschtschik), Marxistische Bibliothek, Werke des Marxismus-Leninismus Bd. 23 S. 188.

<sup>2</sup> Vgl. meinen Aufsatz «Beiträge zur Geschichte der griechischen Dialektik» (Acta Antiqua I. 377. ff.), besonders das erste Kapitel: «Die Dialektik und die Geschichte der Dialektik».

<sup>3</sup> *W. I. Lenin*: Aus dem philosophischen Nachlass S. 188: «Im eigentlichen Sinne ist die Dialektik das Studium des Widerspruchs *im Wesen der Gegenstände selbst*: nicht nur die Erscheinungen sind vergehend, beweglich, fliegend, nur durch bedingte Marksteine abgegrenzt, sondern auch die *Wesenheiten* der Dinge».

<sup>4</sup> *W. I. Lenin*: ebd. S. 187—188: «... die menschlichen Begriffe sind nicht unbeweglich, sondern sind ewig in Bewegung, gehen ineinander über, fließen ineinander über; sonst widerspiegeln sie nicht das lebendige Leben».

Man sieht, der Widerspruch kommt in beiden Fällen, sowohl in der Wirklichkeit, wie auch im Denken dadurch zustande, dass diese beide — die Wirklichkeit und auch das Denken, die Begriffe — in *Bewegung* sind. Die »Bewegung« ist in sich selbst Widerspruch. — Wir wollen nun sehen, wie in der Geschichte des Denkens die Tatsache, dass die Bewegung in sich selbst Widerspruch ist, erkannt wurde, und zu welchen Konsequenzen diese Erkenntnis führte.

Wie bekannt, ist das widerspruchsvolle Wesen der Bewegung schon durch den Eleaten Zenon erkannt worden. Darum konnte er behaupten: «das Bewegte bewegt sich weder in dem Raume, in dem es sich befindet, noch in dem es sich nicht befindet.»<sup>5</sup> Anders formuliert will dieser Satz Zenons besagen, dass: «sich bewegen heisst: an einem Orte *sein*, und zu gleicher Zeit auch an demselben Orte *nicht sein*».<sup>6</sup> In dem Begriff der Bewegung steckt also der Widerspruch des *Seins* und *Nichtseins*.

Nun ist aber das *Nichtsein* — wie Parmenides genial erkannt hatte<sup>7</sup> — völlig *undenkbar*. Denn von jedem Ding, was auch der Mensch kennt, erfährt, wahrnimmt, oder einfach auch nur denkt, sich vorstellt, lässt sich soviel immer und unbedingt behaupten, dass dieses Ding auf irgendeine Weise *ist*, *existiert*. (Wenn nicht anders, so *ist*, *existiert* jedes Ding mindestens im Gedanken, in der Vorstellung. Durch das einfache Denken, Sich-Vorstellen wird jedem Ding schon eine Art Sein, Existenz — sei es auch nur eine schattenhafte — verliehen.<sup>8</sup>) Dagegen lässt sich das Sein, die Existenz von dem, was *nicht ist*, dem *Nichtseienden* — eben weil es *nicht ist* — *nicht* behaupten. Von dem, was nicht ist, dem Nichtseienden lässt sich nur soviel sagen, dass es *nicht ist*; das Nichtseiende ist also undenkbar, denn der einzig mögliche Satz von dem Nichtseienden — »das Nichtseiende ist nicht« — besagt auch überhaupt nichts.<sup>9</sup>

<sup>5</sup> H. Diels: I 19 Zenon B. fr. 4.

<sup>6</sup> Vgl. Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Werke Bd. XIII (2. Aufl.) S. 296.

<sup>7</sup> H. Diels I 18 Parmenides B. fr. 4, 5–8: ὡς οὐκ ἔστιν τε (scil. τὸ ὄν) καὶ ὡς χρεῶν ἔστι μὴ εἶναι, τὴν δὴ τοι φράζω παναπειθέα ἔμμεν ἀταρπὸν. οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ εἶν (οὐ γὰρ ἀνυστόν), οὔτε φράσαις. «... dass das Seiende nicht ist und dass dies Nichtsein notwendig sei, dieser Pfad (so künde ich Dir) ist gänzlich unerforschbar. Denn das Nichtseiende kannst Du weder erkennen (es ist ja unausführbar), noch aussprechen». — Vgl. dazu auch fr. 7: οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆ εἶναι μὴ εἶντα ἄλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα. «Denn unmöglich kann das Vorhandensein des Nichtseienden zwingend erwiesen werden. Vielmehr halte Du Deine Gedanken von diesem Wege der Forschung ferne.»

<sup>8</sup> Eine *wirkliche* Existenz besitzt natürlich einzig und allein die Materie, d. h. das, was auch «unabhängig von unserem Bewusstsein existiert». Selbstverständlich darf die «Existenz», die jedem Ding, also auch dem bloss Gedachten, einfach durch das Denken verliehen wird, mit der *wahren* Existenz der Materie nicht verwechselt werden.

<sup>9</sup> Wohl könnte man einwenden, dass auch die positive These — «das Seiende ist» — ebenso eine ziemlich leere Behauptung sei, wie die andere: «das Nichtseiende ist nicht». Man vergesse jedoch nicht, dass das *Seiende* für die Abstraktion alles dessen gilt, was *ist*, und darum auch die These — «das Seiende *ist*» — nicht völlig leer genannt werden kann. Diese These betont gerade die Denkbarkeit dessen, was *ist*. Übrigens vergleiche man sowohl zu dieser These, wie auch zu ihrer Umkehrung («das Nichtseiende ist nicht») das dritte Kapitel dieser Untersuchung.

Wie das Nichtseiende undenkbar ist, so ist auch die Bewegung für das Denken eigentlich unbegreiflich. Denn von dem, was sich bewegt, behauptet man nicht nur, dass *es ist* (an einem bestimmten Ort), sondern gleichzeitig, dass es irgendwie auch *nicht ist* (an demselben Ort). Nachdem man aber das Nichtseiende (= das Nichtsein) gar nicht denken kann, muss man zugeben, dass auch in der Bewegung — die das Sein und Nichtsein gewissermassen in sich vereinigt — etwas *undenkbares* ist.

Wohl gibt es einen wesentlichen Unterschied zwischen dem Nichtseienden und der Bewegung, den man hier hervorzuheben hat. Das Nichtseiende ist nicht nur undenkbar, sondern man kann dies auch durch die Sinnesorgane nicht erfahren, wahrnehmen, oder irgendwie erleben; das Nichtseiende fällt überhaupt ausserhalb der Grenzen jeglicher Erkenntnis. — Dagegen kann man die Bewegung auf Schritt und Tritt wahrnehmen und erleben; die Bewegung ist Wirklichkeit selbst, der man immer wieder begegnet, nur für das Denken bedeutet sie eine beinahe unüberwindliche Schwierigkeit.

Die Unbegreiflichkeit der Bewegung ist die Konsequenz dessen, dass man von dem, was sich bewegt, nicht nur etwas denkbares (*es ist* an einem Ort), sondern gleichzeitig auch etwas undenkbares (*es ist nicht* an demselben Ort) behauptet. Darum sagt man, dass in der Bewegung innerer Widerspruch steckt. Das Denken, das die Bewegung — der man in der Wirklichkeit immer wieder begegnet — erfassen, abbilden, widerspiegeln will, kann dies nicht tun, ohne sich selbst zu widersprechen.

Die Behauptung, dass «die Wirklichkeit widerspruchsvoll ist», dass «im Wesen der Dinge Widerspruch steckt», heisst also eigentlich nur soviel, dass die Wirklichkeit, d. h. die Dinge in ununterbrochener *Bewegung* sind. Die Bewegung ist überhaupt die *Existenzform* der Wirklichkeit, da man in der Tat gar nichts kennt, was sich auf irgendeine Weise nicht bewegte. — Selbstverständlich muss man dabei den Begriff »Bewegung« im allgemeinsten und alles umfassenden Sinne verstehen. D. h. Bewegung ist nicht nur «Ortsveränderung», «Bewegung im Raum», sondern auch «Veränderung», «Anders-Werden», d. h. «Bewegung von einem Zustand aus dem anderen zu». So unterscheidete man die beiden Hauptformen der Bewegung in der Philosophie des Altertums. Wie es bei Platon heisst: «es gibt zwei Arten der Bewegung (*κίνησις*), nämlich: Anders-Werden (*ἀλλοίωσις*) und Ortsveränderung (*φορά*)».<sup>10</sup>

Kein Zweifel, gerade die eben dargestellte Unbegreiflichkeit der Bewegung bildet den Schlüssel zum Verständnis der ganzen Parmenideischen Philosophie.\* Wenn Parmenides so sorgfältig vor jeder «trügerischen» Sinnes-

<sup>10</sup> Platon, Theait. 181 D: δύο δὲ λέγω τούτω εἶδει κινήσεως, τὴν μὲν ἀλλοίωσιν τὴν δὲ φοράν.

\* Die nähere Begründung dieser These folgt in der nächsten Nummer der Acta Antiqua unter dem Titel: «Zum Verständnis der Eleaten».

wahrnehmung warnt,<sup>11</sup> und wenn er die alltägliche Denkweise — nach welcher «das Sein und das Nichtsein für dasselbe gilt und auch für nicht-dasselbe» — in so scharfen Worten verdammt,<sup>12</sup> so tut er dies eben darum, weil diese beide — sowohl die Sinneswahrnehmungen, als auch die gewöhnliche Denkart — die Bewegung (d. h. also «Bewegung im Raum» und auch «Veränderung») als Wirklichkeit erscheinen lassen. Wie könnte aber etwas Wirklichkeit *sein*, was gleichzeitig auch irgendwie *nicht ist*? Sein und Nichtsein, das Denkbare und das Udenkbare schliessen sich gegenseitig aus. — Udenkbar ist also nicht nur das reine Nichtsein, sondern auch die Bewegung, der *Widerspruch* des Seins und Nichtseins, ist für das konsequente Denken unbegreiflich. Das Kriterium des wirklich Denkbaren ist die Widerspruchslosigkeit, oder anders gesagt: die Bewegungslosigkeit, die Ruhe. Darum verwerfen Parmenides und die Eleaten sämtliche Formen der Bewegung, d. h. «Entstehen», «Vergehen», «Verwandlung», «Veränderung» usw. Diese Erscheinungen, die man wohl durch die Sinnesorgane wahrnehmen, aber als widerspruchsvolle durch konsequentes Denken nicht begreifen kann, werden zum «trügerischen Schein» gestempelt.<sup>13</sup> Damit wird natürlich auch die ganze materielle Wirklichkeit für die «Welt des Scheines» erklärt. Für Wirklichkeit gilt in der eleatischen Philosophie nur das Denkbare, das Seiende. Folglich werden in dieser Auffassung «Denken» und «Sein» auch gleichgesetzt.<sup>14</sup>

Die Eleaten sind also auf dem Wege Idealisten geworden, dass sie die *Inkongruenz* zwischen der Existenzform der Wirklichkeit einerseits, und dem

<sup>11</sup> «Lass Dich nicht durch die vielerfahrene Gewohnheit auf diesen Weg zwingen; Deinen Blick den ziellosen, Dein Gehör das brausende, und Deine Zunge walten zu lassen: nein, mit dem Verstande bringe die vielumstrittene Prüfung, die ich Dir riet, zur Entscheidung!» — Bei *H. Diels* I 18 Parmenides B fr. 1, 34—37: *μηδέ σ' ἔθος πολύπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω, νομῶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχῆσσαν ἀκοήν καὶ γλώσσαν, κρῖναι δὲ λόγῳ πολύδηρον ἔλεγχον ἐξ ἐμέθεν ὀηθέντα*. Es sei nur nebenbei im Zusammenhang mit diesem ersten Fragment bei Diels auf Reinhardts Erörterungen in «Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie», Bonn 1916, S. 34 ff. hingewiesen. Unter dem Gesichtspunkt des Verständnisses der *gesamten* Philosophie des Parmenides ist die Frage keineswegs gleichgültig, ob wir es hier mit einem einzigen, oder ob wir es doch mit *zwei* Fragmenten zu tun haben.

<sup>12</sup> «Die nichts wissenden Sterblichen, die irren nur umher, die Doppelköpfe. Denn Ratlosigkeit lenkt den schwanken Sinn in ihrer Brust. So treiben sie hin stumpf an Sinnen zugleich und blind, ein Volk von Gaffern, denen es an jeder Unterscheidung fehlt, denen Sein und Nichtsein für dasselbe gilt und auch für nicht-dasselbe, denen jeder Weg zur Umkehr wird». — *H. Diels* I 18 B fr. 6, 4—9: *βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν πλάττονται, δικρανοὶ ἀμηχανίῃ γὰρ ἐν αὐτῶν στήθεσιν ἰθύνει πλακτὸν νόον οἱ δὲ φοροῦνται κωφοὶ ὁμῶς τυφλοὶ τε, τεθηπότες, ἄκριτα φύλα, οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταῦτ' ἐνομίσται καὶ ταῦτ' ὄν, πάντων δὲ παλίντροπὸς ἐστὶ κέλευθος*.

<sup>13</sup> Vgl. «Beiträge zur Geschichte der griechischen Dialektik», *Acta Antiqua* I. S. 388 ff.

<sup>14</sup> *H. Diels*. I 18 Parmenides B fr. 5: *τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι*. «Denn dasselbe ist *Denken* und *Sein*». — In der Tat wird — wie bereits oben dargestellt — — jedem Ding durch das einfache Denken, Sich-Vorstellen schon eine Art Sein, Existenz — sei es auch nur eine schattenhafte — verliehen. Denkt man *etwas*, so muss man unumgänglich dieses «etwas» schon als *seiend* denken. Darum kann Parmenides *Denken* und *Sein* gleichsetzen.

konsequenten Denken andererseits entdeckten. Die Existenzform der materiellen Wirklichkeit ist die Bewegung, die aber für das konsequente Denken eigentlich unbegreiflich ist. Das Denken ist der Existenzform der Wirklichkeit, d. h. also der Bewegung gegenüber unzulänglich; <sup>15</sup> es kann diese Existenzform nicht widerspiegeln, ohne sich selbst zu widersprechen. Denn man muss das, was sich bewegt, selbstverständlich für irgendwie seiend, existierend halten. (Das Bewegte ist, existiert.) Wenn es aber ist, existiert, so muss es notwendigerweise an einem Ort sein. Aber zu gleicher Zeit muss es irgendwie auch nicht sein (an demselben Ort), denn sonst bewegte es sich nicht. Das Denken widerspricht also sich selbst, wenn es die Wirklichkeit dadurch widerspiegelt, dass es behauptet: dieses oder jenes Ding *bewegt sich*; in dieser Behauptung steckt der Widerspruch des Seins und Nichtseins. — Die Eleaten haben jedoch anstatt diese Unzulänglichkeit des Denkens als unabänderliche Tatsache hinzunehmen, zwei Welten konstruiert; sie stellten der einen Welt des wirklich Denkbaren, des Seienden, Widerspruchsvollen (*ὄν* oder *ἀλήθεια*) die andere des «trügerischen Scheines», des Widerspruchsvollen (*δόξα*), d. h. die Welt der eigentlichen materiellen Wirklichkeit entgegen.

Die Eleaten sahen sich also gezwungen die Bewegung, da dieser Begriff widerspruchsvoll ist, für *nichtseiend* zu erklären; sie sagten: das Seiende sei unbeweglich, es gäbe überhaupt keine Bewegung. So kam in ihrer Philosophie die Unbegreiflichkeit der Bewegung zum Ausdruck. — Selbstverständlich mussten die Eleaten dieselbe Unbegreiflichkeit auch im Falle der Begriffe «Zeit» und «Raum» konstatieren. Besonders lehrreich sind die eleatischen Überlegungen über Zeit und Raum, wie sie sich aus Bericht und Kritik des Aristoteles wiederherstellen lassen. Aristoteles schreibt nämlich einmal:

«Zenon zieht einen Trugschluss, wenn er behauptet: entweder ruht, oder bewegt sich alles; nichts bewegt sich aber, solange es den gleichen Raum einnimmt; das Bewegte ist aber immer in dem *Jetzt*; alles aber, was in dem Jetzt ist, nimmt den gleichen Raum ein; also: der fliegende Pfeil ruht. Dieser Schluss ist aber falsch, denn die Zeit besteht ebensowenig aus lauter *Jetzt*, wie auch überhaupt keine Grösse aus derartigen nicht-weiter-teilbaren Bestandteilen zusammengesetzt ist».<sup>16</sup> — Diese Stelle ergänzt man gewöhnlich mit dem

<sup>15</sup> Man vergleiche zu dieser «Unzulänglichkeit des menschlichen Denkens» die aufschlussreichen Worte von *Lenin* (Aus dem philosophischen Nachlass, S. 195): «Wir können uns die Bewegung nicht vorstellen, wir können sie nicht ausdrücken, ausmessen, abbilden, ohne das Kontinuierliche zu unterbrechen, ohne zu versimpeln, zu vergrößern, zu zerstückeln, ohne das Lebendige zu töten. Die Abbildung der Bewegung durch das Denken ist immer eine Vergrößerung, eine Ertötung, und zwar nicht nur durch das Denken, sondern auch durch die Empfindung, und nicht nur der Bewegung, sondern auch *jedweden* Begriffes.

Und darin liegt das *Wesen* der Dialektik. Gerade dieses *Wesen* wird auch durch die Formel ausgedrückt: Einheit, Identität der Gegensätze».

<sup>16</sup> Aristot. Phys. Z 239 b 5: *Ζήνων δὲ παραλογίζεται, εἰ γὰρ αἰεὶ, φησὶν, ἡρεμεῖ πᾶν ἢ κινεῖται, <οὐδὲν δὲ κινεῖται>, ὅταν ἢ κατὰ τὸ ἴσον, ἐστὶ δ' αἰεὶ τὸ φερόμενον ἐν τῷ νῦν, <πᾶν δὲ κατὰ τὸ ἴσον ἐν τῷ νῦν>, ἀκίνητον τὴν φερομένην εἶναι οἰστόν. Τοῦτο δ' ἐστὶ ψεῦδος: οὐ γὰρ σύγκειται ὁ χρόνος ἐκ τῶν νῦν τῶν ἀδιαίρετων, ὥσπερ οὐδ' ἄλλο μέγεθος οὐδὲν*

folgenden Aristoteles-Zitat: «... der fliegende Pfeil ruht. Dieser Schluss wird nur dann möglich, wenn man zugibt, dass die Zeit aus lauter *Jetzt* besteht. Gibt man dies nicht zu, so wird auch der Schluss nicht möglich».<sup>17</sup>

Man ersieht aus diesen Worten: der springende Punkt dieser Beweisführung ist eine Art «Auflösung der Zeit». Zenon nahm an, dass die Zeit aus lauter *Jetzt* bestünde, und — wie Aristoteles es richtig erkannte — der Beweis gelang ihm eben infolge dieser *falschen* Annahme. In dem *Jetzt*, d. h. in der unendlich kleinen, dauerlosen Zeitspanne gibt es in der Tat keine Bewegung. In dem *Jetzt* nimmt der Gegenstand immer den gleichen Raum ein; wie die Zeit in lauter *Jetzt*, so wird bei Zenon auch der Raum in lauter *Hier* aufgelöst. («Den gleichen Raum einnehmen» heisst: auf einem *Punkt* des Raumes — also *hier* oder *dort* — sein, wie auch das *Jetzt* ein *Punkt* der Zeitspanne ist.) Wie das *Jetzt* die unendlich-kleine, dauerlose Zeitspanne, so ist auch das *Hier* die unendlich-kleine Raumstrecke ohne Ausbreitung. In dem *Jetzt* und in dem *Hier* gibt es keine Bewegung. Bestünde also die Zeit aus lauter *Jetzt*, so gäbe es keine Bewegung.

Wie entsteht aber dieses *Jetzt* und *Hier*? — Das Kontinuum der Zeitspanne bzw. der Raumstrecke wird solange (unendlich) geteilt, bis es aufhört Kontinuum zu sein, bis es zur Diskontinuität wird.<sup>18</sup> Diese Diskontinuität ist das *Jetzt* und *Hier*. — Selbstverständlich kann man dieses unendliche Teilen weder in der materiellen Wirklichkeit, noch eigentlich im Gedanken fertigbringen. Denn in der materiellen Wirklichkeit hören unsere technischen Möglichkeiten des Teilens bei irgendeiner Grenze auf. (Wohl kann diese Grenze immer wieder hinausgeschoben werden, — auch die Atomgrösse kann noch weiter geteilt werden, — aber auch damit wird das *unendliche Teilen* nie erreicht.) Und ebenso kann das unendliche Teilen auch im Gedanken nicht verwirklicht werden. Denn «unendlich teilen» heisst: das Verfahren des Teilens ohne Ende immerzu fortsetzen. Es ist also bloss eine Vorstellung ohne Realität, wenn man sagt: das Kontinuum der Zeitspanne und der Raumstrecke wird solange geteilt, bis es aufhört Kontinuum zu sein, bis es zur Diskontinuität wird. In der Tat kann das unendliche Teilen, die Diskontinuität auch im Gedanken nicht verwirklicht werden. Man kann also die Diskontinuität weder in der Wirklichkeit noch im Gedanken erreichen. Denn schliesslich hiesse die Diskontinuität der Zeit und des Raumes, das *Jetzt* und das *Hier*, die dauerlose (= zeitlose) Zeit und der raumlose Raum.

<sup>17</sup> ibidem 239 b 30: ἡ οἰστός φερομένη ἔστηκεν. συμβαίνει δὲ παρὰ τὸ λαμβάνειν τὸν χρόνον συγκεῖσθαι ἐκ τῶν νῦν. μὴ διδομένου γὰρ τούτου, οὐκ ἔσται ὁ συλλογισμός.

<sup>18</sup> Das Ergebnis des unendlichen Teilens, das «Nichtweiter-Teilbare», also die Diskontinuität heisst in dem zitierten Aristoteles-Text: *ἀδιαίρετον*. — In diesem Zusammenhang können wir natürlich die Gedanken des Aristoteles über Zeit, Raum und Kontinuum nicht eingehend besprechen. Von den Gedanken des Aristoteles kann hier nur das Allernotwendigste zum besseren Verständnis der Eleaten herangezogen werden. Was Aristoteles selbst in der geschichtlichen Entwicklung der Dialektik bedeutet, wollen wir in einer späteren Arbeit für sich untersuchen.

Dadurch, dass Zenon annahm, die Zeit bestünde aus lauter Jetzt, reduzierte er eigentlich das Kontinuum der Zeit — und damit natürlich auch das Kontinuum des Raumes — auf eine Summe von zahllosen Diskontinuitäten. Nachdem aber die Diskontinuität mit der «Zeitlosigkeit» bzw. «Raumlosigkeit» gleichbedeutend ist, sahen sich die Eleaten genötigt, nicht nur der Bewegung, sondern auch den Begriffen «Zeit» und «Raum» das Sein, die Existenz abzuspochen. — In der Tat betonte schon Parmenides, dass das Seiende: «nicht war und sein wird, sondern *im Jetzt* ist, als Ganzes, Einheitliches, Zusammenhängendes». <sup>19</sup> Behauptet man aber, dass das Seiende weder Vergangenheit noch Zukunft besitzt, so heisst diese Behauptung auch soviel, dass es keine Zeit gibt. (Das Jetzt, die «dauerlose [= zeitlose] Zeit», ist im strengsten Sinne des Wortes natürlich keine Zeit, da die Zeit gerade nur als Dauer — Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zusammen — aufgefasst werden kann.) — Ebenso lässt es sich belegen, dass die Eleaten auch die Existenz des Raumes leugneten. Wie der platonische Sokrates sagt: «... sie beteuern, dass das All eins sei, unbeweglich in sich selbst ruhe, und *keinen Raum besitze*, in dem es sich bewegen könnte». <sup>20</sup>

Die Eleaten behaupteten also, dass es keine «Bewegung», keinen «Raum» und keine «Zeit» gäbe. Die notwendige Konsequenz dessen, dass sie die Unbegreiflichkeit, oder anders gesagt: den inneren Widerspruch des Begriffes «Bewegung» entdeckten, war, dass sie denselben inneren Widerspruch auch im Falle der Begriffe «Zeit» und «Raum» entdecken mussten. Und nachdem sie die Existenz der Bewegung leugneten, mussten sie auch die Existenz der Zeit und des Raumes leugnen. Denn wie Lenin schreibt: «Das Wesen von Zeit und Raum ist die Bewegung. Zwei Grundbegriffe drücken dieses Wesen aus: die (unendliche) Kontinuität und die Punktualität (= Verneinung der Kontinuität, Diskontinuität). Die Bewegung ist die Einheit von Kontinuität (der Zeit und des Raumes) und Diskontinuität (der Zeit und des Raumes). Bewegung ist ein Widerspruch, eine Einheit von Widersprüchen». <sup>21</sup>

Beachtenswert sind die eleatischen Überlegungen über Zeit und Raum auch noch von einem anderen Gesichtspunkt aus. Aristoteles hat nämlich da auf hingewiesen, dass Zenons falscher Schluss — der fliegende Pfeil sei immer im Zustand der Ruhe — nur durch die falsche Annahme ermöglicht sei, dass die Zeit aus lauter Jetzt bestünde; gibt man dies nicht zu, so wird auch der Schluss nicht möglich. Aristoteles ist sich also dessen genau bewusst, dass die Zeit in Wirklichkeit gar nicht aus lauter Jetzt, also aus Diskontinui-

<sup>19</sup> H. Diels I 18 Parmenides B fr. 8, 5–6: οὐδέ ποτ ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πάν. ἐν, συνεχές κτλ.

<sup>20</sup> Platon Theait. 180 E: Μέλισσοί τε καὶ Παρμενίδαι... διῆσχυρίζονται, ὡς ἐν τε πάντα καὶ ἔστηκεν αὐτὸ ἐν αὐτῷ οὐκ ἔχον χώραν ἐν ἣ κινεῖται.

<sup>21</sup> W. I. Lenin: Aus dem philosophischen Nachlass, S. 193.

täten besteht. Denn in der Tat, was ist das Jetzt, die Diskontinuität der Zeit? — Das Ergebnis dessen, dass man das Verfahren des Teilens unendlich — ohne jemals aufzuhören — fortsetzt. Nachdem man aber das unendliche Teilen weder in der materiellen Wirklichkeit noch eigentlich im Gedanken fertigbringen kann, muss man einsehen, dass auch das Ergebnis eines derartigen unendlichen Teilens, das Jetzt und Hier, die Diskontinuität nur als eine gewaltsame Konstruktion der menschlichen Vorstellung bezeichnet werden kann.<sup>22</sup> Wohl muss die Diskontinuität als »Bestandteil« des Kontinuums im Kontinuum selbst irgendwie vorhanden sein, aber man weiss keine befriedigende Antwort darauf: wieso?

Versucht man das Jetzt und das Hier, die Diskontinuität der Zeit und des Raumes in ihrem *Entstehen* zu begreifen, so zeigt sich sofort die Hoffnungslosigkeit dieses Versuches. Man kann die Diskontinuität in ihrem *Entstehen* nicht begreifen. Denn das *Entstehen* ist Bewegung; und wenn man das Entstehen der Diskontinuität erklären will, so versucht man eigentlich die Bewegungslosigkeit (Diskontinuität) auf Bewegung (Kontinuum) zurückzuführen. Es würde sich also herausstellen, dass in ihrem Entstehen betrachtet, selbst die Diskontinuität oder anders gesagt: die Bewegungslosigkeit, die Widerspruchslosigkeit — selbst also auch diese Begriffe widerspruchsvoll sind, sie lassen sich nur aus ihrem Gegenteil ableiten, begreifen. Die Diskontinuität — diese gewaltsame Vorstellung des menschlichen Denkvermögens, das Ergebnis eines unendlichen Teilens, das man weder in der Wirklichkeit, noch eigentlich im Gedanken fertigbringen kann — ist im Grunde genommen nur die Negation des Kontinuums, ebenso wie auch die Bewegungslosigkeit nur die Negation der Bewegung ist.

Wie steht es aber um das »Kontinuum« selbst? — Das menschliche Denkvermögen könnte das Kontinuum — sowohl der Zeit, wie auch des Raumes — auf zwei verschiedenen Wegen zu begreifen versuchen. Entweder könnte man versuchen das Kontinuum als die Summe von zahllosen (unendlichvielen) Diskontinuitäten aufzufassen. So stellte sich aber sofort die Absurdität eines solchen Versuches heraus. Denn man kann nicht begreifen: wieso es möglich sei, dass die Summe unendlich vieler Diskontinuitäten (Zeitlosigkeiten bzw. Raumlosigkeiten) auf einmal plötzlich zu Kontinuum (Zeit bzw. Raum) werden sollte. — Oder der andere Weg das Kontinuum zu begreifen,

<sup>22</sup> Um Missverständnissen vorzubeugen, sei an dieser Stelle nachdrücklich betont: man darf sich durch den Ausdruck — «die Diskontinuität (z. B. die Zeitlosigkeit) wäre *nur* eine gewaltsame Konstruktion der menschlichen Vorstellung» — *nicht* irreführen lassen. Im nächsten Kapitel wird man sehen, wie verwirrend es war, als es sich herausstellte, dass man in der Tat mit dem wirklichen Vorhandensein, sozusagen mit der »realen Existenz« dieser gewaltsamen Konstruktion (= der Zeitlosigkeit) unumgänglich rechnen muss. Wir müssen also schon im voraus gleich bemerken: das menschliche Denken kann ohne solche gewaltsamen Konstruktionen überhaupt nicht auskommen.



wäre, diesen Begriff auf die Bewegung zurückzuführen.<sup>23</sup> Denn in der Tat wird das Kontinuum der Zeit und des Raumes gerade durch die Bewegung verwirklicht. Man kann in der Wirklichkeit nur deswegen von Kontinuum sprechen, weil man auch von Bewegung spricht. Auf diesem anderen Wege stösst man natürlich auf dieselbe Schwierigkeit, wie auch im Falle der Bewegung. Die Bewegung ist ja in sich selbst Widerspruch : Sein und auch Nichtsein. Und führt man den Begriff «Kontinuum» auf den anderen, «Bewegung» mit der Begründung zurück, dass das Kontinuum gerade durch die Bewegung verwirklicht wird, so verzichtet man von vorneherein darauf, den Begriff des Kontinuums besser als den der Bewegung zu verstehen. So wird nämlich die Unbegreiflichkeit der Bewegung auch für das Kontinuum selbst gültig. Wie die Bewegung das Sein und Nichtsein, so vereinigt auch das Kontinuum in sich selbst die Diskontinuität und auch ihr Gegenteil. — Was heisst aber die erste, paradoxe Möglichkeit : das Kontinuum als eine Summe von zahllosen Diskontinuitäten aufzufassen? — Das heisst eigentlich : das Kontinuum aus seinem Gegenteil (Diskontinuität) abzuleiten. Man sieht also, dass der Begriff »Kontinuum« sich eigentlich ebenso nur durch sein Gegenteil (Diskontinuität) begreifen lässt, wie auch umgekehrt die Diskontinuität ihrerseits sich als die Negation des Kontinuums erwies.

Nun wollen wir aber noch einmal zusammenfassen, was sich aus den bisherigen Betrachtungen für die Eleaten in bezug auf die Eigentümlichkeiten des menschlichen Denkens ergeben musste.

1. Das menschliche Denken könne nur das reine *Sein* erfassen, denn in der Tat bekäme alles schon durch das einfache Denken eine Art Sein, Existenz, völlig unabhängig davon, ob und inwiefern das Gedachte auch eine wirkliche, materielle — d. h. also eine auch von dem menschlichen Bewusstsein unabhängige Existenz besitzt. Der Bereich des «Seienden» falle mit dem des «Denkbaren» zusammen.<sup>24</sup>

2. Das Gegenteil des Seins, die Negation dessen, das *Nichtsein* sei undenkbar ; es falle ausserhalb der Grenzen sowohl des menschlichen Denkvermögens, wie auch der Sinneswahrnehmungen. Das Nichtseiende sei das schlechthin Undenkbare.<sup>25</sup>

<sup>23</sup> In der Tat sind die beiden Wege, auf denen man versuchen könnte das Kontinuum zu begreifen, ein einziger Weg. In beiden Fällen wird nämlich das Kontinuum gerade vermittle der «Bewegung» auf eine Summe von zahllosen Diskontinuitäten, zurückgeführt. Denn auch das Aneinander-Reihen der unendlich-vielen Diskontinuitäten ist im Grunde genommen *Bewegung*.

<sup>24</sup> Um Missverständnissen vorzubeugen, sei hier noch einmal nachdrücklich betont : die Existenz des bloss Gedachten als wahre Existenz hinzustellen, oder wie die Eleaten : Denken und Sein schlechthin gleichzusetzen, — das ist selbstverständlich idealistische Verirrung.

<sup>25</sup> Es sei jedoch schon an dieser Stelle auf das dritte Kapitel dieser Arbeit hingewiesen! So «völlig undenkbar» ist das Nichtseiende doch nicht. Denn schon die Behauptung — «das Nichtseiende *ist* undenkbar» — setzt das Nichtseiende als *etwas*, also auch als *seiendes* voraus!

3. Die Existenzform der materiellen Wirklichkeit, die Bewegung sei — infolge ihres widerspruchsvollen Charakters — für das konsequente Denken *unbegreiflich*. Denn das menschliche Denken könne die Bewegung nicht anders auffassen als Sein (an einem Ort) und gleichzeitig auch als Nichtsein (an demselben Ort). — Dieser innere Widerspruch in der Existenzform der materiellen Wirklichkeit, d. h. also eigentlich der innere Widerspruch der Bewegung selbst, war für die Eleaten ein Anlass sämtlichen Erscheinungen der Sinneswahrnehmung die Existenz, das *Sein* und damit natürlich auch die *Wahrheit* abzusprechen. Sie haben die sinnlich wahrnehmbaren Erscheinungen, wie «Bewegung», «Entstehen», «Vergehen», «Veränderung», «Zeit», «Raum» usw. geleugnet.

Nun kann aber jene Inkongruenz, die die Eleaten zwischen den sinnlichen Wahrnehmungen — d. h. also eigentlich zwischen der Existenzform der materiellen Wirklichkeit, der Bewegung — einerseits, und dem streng konsequenten Denken andererseits entdeckten, zu zwei verschiedenen Folgerungen führen. Entweder hält man daran fest, dass einzig und allein das Denkbare, Widerspruchslose *seiend* genannt werden könne, und folglich das Widerspruchsvolle, die Bewegung, die materiellen Erscheinungen keine Existenz besäßen. Damit fällt aber die ganze materielle Wirklichkeit der Logik des Denkens zum Opfer. Man wird jede Sinneswahrnehmung für falsch erklären und trotz aller nüchternen Erfahrung behaupten müssen, dass das Seiende «unbeweglich», «ungeworden» und «unvergänglich», ja sogar auch noch «unveränderlich» sei; es gäbe keine «Zeit» und keinen «Raum» nur *Zeitlosigkeit* (= Jetzt) und *Raumlosigkeit* (= das Sein in sich selbst). Das war bekanntlich die eleatische Lehre. — Oder man kann aus derselben grundlegenden Erkenntnis der Eleaten auch die völlig entgegengesetzte Konsequenz ziehen: die ganze materielle Wirklichkeit ist in ununterbrochener Bewegung, alles entsteht, vergeht und verändert sich fortwährend — *πάντα ῥεῖ*<sup>26</sup> — und deswegen gäbe es in der Wirklichkeit kein Sein, keine beharrliche Existenz, da die Bewegung nicht als Sein, Existenz bezeichnet werden könne.

Wie die Eleaten an der Logik des Denkens festhielten, und im Namen des einzig wirklich Denkbaren, Widerspruchslosen, des «Seienden» alle Sinneswahrnehmungen, d. h. also eigentlich die ganze materielle Wirklichkeit verwarfen, so hielten umgekehrt die sog. Herakliteer des fünften Jahrhunderts

<sup>26</sup> Ich muss an dieser Stelle nachdrücklich betonen, dass die sog. Flusslehre (*πάντα ῥεῖ*) als die Lehre *Heraklits* nur ein Missverständnis ist! Wie es durch *K. Reinhardt* (Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie, Bonn 1916 S. 206 ff. und 244 ff.) überzeugend nachgewiesen wurde, haben die Herakliteer des fünften Jahrhunderts mit der Lehre Heraklits sehr wenig zu tun. «Hätten diese Herakliteer sich nach ihrer wahren Abstammung benennen wollen, so hätten auch sie sich *Eleaten* nennen müssen. Aber daran hinderte sie die Überschätzung dessen, was sie von den Eleaten trennte, was im Grunde doch nur eine Negation war: dass sie den charakteristischen und als das Wesentliche auch heute noch betrachteten Teil der eleatischen Lehre, die *ἀλήθεια* verwarfen, um dafür sich aus der eleatischen *δόξα* eine neue eigene Wahrheit zu gewinnen». (Reinhardt o. c. S. 246.)

an der materiellen Wirklichkeit fest, und sie verwarfen — im Namen gerade derselben Inkongruenz zwischen der Existenzform der Materie und dem menschlichen Denken, die ursprünglich die Eleaten entdeckt hatten! — den eleatischen Seinsbegriff. «Der Schein dessen, dass etwas *ist*, und das *Werden* wird durch die Bewegung hervorgerufen».<sup>27</sup> «Nichts *ist* an sich und in sich selbst, . . . alles *entsteht* nur infolge der Bewegung».<sup>28</sup> Und: «nichts *ist* in sich selbst irgendein bestimmtes Ding, sondern es *wird* immer zu etwas; das *Sein* muss man aus allem streichen»<sup>29</sup> — heisst es in der Philosophie dieser Herakliteer.

Wie in der eleatischen Lehre die Bewegung, die Existenzform der materiellen Wirklichkeit neben dem reinen «Seienden» zum «trägerischen Schein» gestempelt wurde, so wird in dieser anderen, anti-eleatischen Philosophie das reine Sein verworfen; es gäbe überall nur Bewegung und Veränderung, kein beharrlich Seiendes, immer nur Werdendes, Entstehendes und Vergehendes. — Kein Zweifel, diese anti-eleatische Lehre der sog. Herakliteer wurde gerade durch jene *Inkongruenz* hervorgerufen, die die Eleaten selbst zwischen der Existenzform der materiellen Wirklichkeit und dem konsequenten Denken entdeckt hatten. Diese Inkongruenz wird ja auch durch die Herakliteer selber hervorgehoben. «Man darf kein solches Wort dulden, — heisst es bei ihnen — das etwas *feststellt*; will man sich der Wirklichkeit entsprechend ausdrücken, so muss man sagen, dass die Dinge werdend, wirkend, vergehend und sich verändernd sind. Derjenige, der in seiner Rede etwas *feststellt*, setzt sich der Gefahr der Widerlegung aus».<sup>30</sup> «Man darf auch nicht sagen, dass etwas *so ist*, denn wenn es *so ist*, so ist es nicht mehr in Bewegung. Aber auch das Gegenteil dessen, dass nämlich etwas *nicht so ist*, scheint unmöglich zu sein; denn auch das entspricht nicht der Bewegung. Überhaupt müsste man sich im Sinne dieser Lehre eine neue, eigene Sprache schaffen».<sup>31</sup>

Im Sinne dieser letzten Zitate wird die Sprache — d. h. eigentlich das menschliche Denken<sup>32</sup> — als ungeeignet für die Widerspiegelung der Existenz-

<sup>27</sup> Platon, Theait. 153 A: τὸ μὲν εἶναι δοκοῦν καὶ τὸ γίνεσθαι κίνησις παρέχει.

<sup>28</sup> ibidem: 157: αὐτὸ μὲν καθ' αὐτὸ μηδὲν εἶναι . . . ἐν δὲ τῇ πρὸς ἄλληλα ὁμιλίᾳ πάντα γίνεσθαι καὶ παντοῖα ἀπὸ τῆς κινήσεως.

<sup>29</sup> ibidem 157 A: οὐδὲν εἶναι ἐν αὐτὸ καθ' αὐτὸ, ἀλλὰ τινα ἀεὶ γίνεσθαι, τὸ δ' εἶναι πανταχόθεν ἔξαιρετόν.

<sup>30</sup> ibidem 157 B: οὐ δεῖ . . . συγχωρεῖν . . . οὐδὲν ὄνομα ὅτι ἂν ἰσθῆ, ἀλλὰ κατὰ φύσιν φθέγγεσθαι γιγνώμενα καὶ ποιούμενα καὶ ἀπολλύμενα καὶ ἀλλοιούμενα: ὡς εἴαν τί τις στήσῃ τῷ λόγῳ, εὐέλεγκτος ὁ τοῦτο ποιῶν.

<sup>31</sup> Platon, Theait. 183 A—B: δεῖ δὲ οὐδὲ τοῦτο τὸ „οὔτω“ λέγειν — οὐδὲ γὰρ ἂν ἔτι κωίτο τὸ „οὔτω“ — οὐδ' αὖ „μὴ οὔτω“ — οὐδὲ γὰρ τοῦτο κίνησις — ἀλλὰ τιν' ἄλλην φωνὴν θετέον τοῖς τὸν λόγον τοῦτον λέγουσιν.

<sup>32</sup> Man darf nicht vergessen, dass die Philosophie der Alten das «Denken» und den sprachlichen Ausdruck des Denkens, die «Sprache» noch nicht immer klar und genau unterscheidete. Im vorigen Zitat hiess zwar die *Sprache* φωνή, aber meistens werden sowohl *Sprache*, als auch *Denken* mit dem Wort λόγος bezeichnet. Auch bei Parmenides heisst es (Diels I 18 B fr. 1, 36): κερῖναι λόγῳ πολύδερην ἔλεγχον «mit dem *Verstande* (= Denken) bringe die vielumstrittene Prüfung zur Entscheidung». (Später bei Platon

form der materiellen Wirklichkeit, der Bewegung erkannt. Denn die Sprache bzw. das Denken erfasse immer nur einen *Zustand* der Dinge, es täusche uns vor, als hörte die Bewegung auf, während die Wirklichkeit in der Tat doch nichts anderes als gerade lauter Bewegung ist. Das Denken (die Sprache) sei also auf diese Weise nicht die Widerspiegelung der Wirklichkeit, sondern im Gegenteil ihre Entstellung ja Verfälschung.<sup>33</sup> Darum verzichteten manche Herakliteer völlig darauf, etwas über die Wirklichkeit mittels der Sprache auszusagen. Wie es bei Aristoteles über diese Lehre zusammenfassend heisst: «...sie sagen, diese gesamte Welt sei in Bewegung, von dem aber was stets wechselt, lasse sich keinerlei Wahrheit aussagen; von dem wenigstens was immerfort in jedem Sinne sich verändert, sei es nicht möglich eine richtige Aussage zu machen. Aus diesem Gedankengange ist die zugespitzte Form der bezeichneten Lehre erwachsen, wie sie sich bei denen findet, die sich als Anhänger des *Heraklit* bezeichnen. So bei *Kratylos*, der schliesslich gar nichts mehr reden zu dürfen glaubte, sondern nur noch den Finger hin und her bewegte...».<sup>34</sup>

Man sieht, diese Lehre der Herakliteer ist eigentlich nur die Kehrseite der eleatischen Ontologie. Denn die Eleaten sahen sich genötigt — infolge der Unbegreiflichkeit (= des widerspruchsvollen Charakters) der Bewegung — die Sinneswahrnehmungen zu verwerfen und damit die Realität der Existenzform der materiellen Wirklichkeit, der Bewegung zu leugnen. Als Kriterium des Denkbaren, des *Seienden* erkannten sie nur die Widerspruchslosigkeit, d. h. die Bewegungslosigkeit an. Dadurch erschufen sie aber eine für sich völlig eigene Welt des Denkens, der «Wahrheit», die mit der materiellen Wirklichkeit sehr wenig zu tun hat, in der Tat nichts anderes als ihre *Negation* ist. Wenn es nämlich in der eleatischen Lehre heisst, dass das Seiende eins, ungeworden, unbeweglich, unveränderlich und unvergänglich sei, es gäbe keinen Raum und keine Zeit, — so darf man keinen Augenblick vergessen, dass das alles nur die *Negation* dessen ist, was man auf Schritt und Tritt wahrnimmt. Die erfahrungsmässige Wirklichkeit ist gerade das Gegenteil des eleatischen

und Aristoteles heisst auch das «Urteil» der Logik *λόγος*; vgl. Platon Soph. 262.) — Es muss jedoch auch daran erinnert werden, wie früh — beinahe noch unbewusst — der Anspruch sich meldete: eine Unterscheidung zwischen *Sprache* und *Denken* einführen zu müssen. Wenn z. B. Parmenides sagt: «Lass Dich nicht durch die vielerfahrene Gewohnheit auf diesen Weg zwingen: Deinen Blick den ziellosen, Dein Gehör das brausende, und Deine *Zunge* (*γλώσσαν*) walten zu lassen; nein, *mit dem Verstande* (*λόγῳ*) entscheide es» (fr. 1, 34—36 bei Diels) — so unterscheidet er doch ziemlich klar *Sprache* (*γλώσσα*) und *Denken* (*λόγος*).

<sup>33</sup> Es braucht hier wohl nicht betont zu werden, dass diese Auffassung der Herakliteer einseitig und übertrieben ist. Man vergleiche jedoch hierzu auch Anm. 15 (*Lenin*: Aus dem philosophischen Nachlass, S. 195).

<sup>34</sup> Aristoteles, *Metaphysica* (ed. W. Christ) 5.1010 a 7: ἔτι δὲ πᾶσαν ὀρώντες ταύτην κινουμένην τὴν φύσιν, κατὰ δὲ τοῦ μεταβάλλοντος οὐδὲν ἀληθεύμενον. Περὶ γὰρ τὸ πάντη πάντως μεταβάλλον οὐκ ἐνδέχεται ἀληθεύειν. Ἐκ γὰρ ταύτης τῆς ὑπολήψεως ἐξήνθησεν ἡ ἀκροτάτη δόξα τῶν εἰρημένων, ἢ τῶν φασκόντων ἡρακλειτίζειν, καὶ οἷαν Κρατύλος εἶχεν, ὅς τὸ τελευταῖον οὐδὲν ᾗτο δεῖν λέγειν ἀλλὰ τὸν δάκτυλον ἐκίνει μόνον.

«Seienden», «Denkbaren». Nach dieser Auffassung ist also das Denken nicht die Widerspiegelung der materiellen Wirklichkeit; die «Wahrheit» ist eine für sich völlig eigene, der materiellen entgegengesetzte Welt. — Dasselbe heisst in der Lehre der anti-eleatischen Herakliteer umgekehrt: die Sprache (das Denken) könne die Wirklichkeit nicht richtig widerspiegeln, denn sie (= die Sprache, bzw. das Denken) sei ihrem Wesen nach «unbeweglich», während die Wirklichkeit sich in ununterbrochener Bewegung befindet. — In beiden Auffassungen spielt also das Begriffspaar «Bewegung» und «Bewegungslosigkeit» eine auffallende Rolle. Zunächst betrachten sowohl die Eleaten, wie auch die Herakliteer die materielle Wirklichkeit als die Welt der ständigen Bewegung und Veränderung. Eleaten und Herakliteer unterscheiden sich nur in der Konsequenz, die sie derselben gemeinsamen Erkenntnis hinzufügen wollten. Die Eleaten wollten die «Wahrheit» in das widerspruchslose (= «unbewegliche») Denken verlegen, das auf diese Weise von der materiellen Wirklichkeit, die in ununterbrochener Bewegung begriffen ist, völlig getrennt wurde. Dabei scheint der Gedanke, dass das menschliche Denken irgendwie doch die materielle Wirklichkeit abbilden, widerspiegeln müsste, verloren gegangen zu sein. Wohl kann man aber bei den Herakliteern mindestens eine leise Spur dieses Gedankens wiederentdecken; wenn diese nämlich behaupteten, dass das «bewegungslose Denken» (nach ihrer Ausdrucksweise: die Sprache) die Bewegung der materiellen Wirklichkeit nicht zum Ausdruck zu bringen vermöchte, so war ihr Ausgangspunkt für diese Behauptung die Annahme, dass das Denken irgendwie doch eine Widerspiegelung der Wirklichkeit sein müsste.<sup>35</sup> Nachdem aber jede Behauptung, Feststellung die ununterbrochene Bewegung der materiellen Wirklichkeit ausser acht zu lassen scheint, wird die Möglichkeit der getreuen Widerspiegelung derselben Wirklichkeit durch das menschliche Denken, d. h. die Möglichkeit wahres über die Wirklichkeit z. 1. sagen, auch in dieser anti-eleatischen Lehre gelegnet.

Am Anfang dieses Kapitels haben wir uns die Aufgabe gestellt: wir wollen untersuchen, wie in der Geschichte des Denkens die Tatsache, dass die Bewegung in sich selbst Widerspruch ist, erkannt wurde, und zu welchen

<sup>35</sup> Hier möchten wir, anstatt vieler Beispiele, nur auf einen Abschnitt des platonischen Dialogs «Kratylos» hinweisen. 430 A: *Sokr.: ἄρ' οὐκ ἄλλο μὲν ἂν φαίης τὸ ὄνομα εἶναι, ἄλλο δὲ ἐκεῖνο, οὗ τὸ ὄνομά ἐστιν; Krat.: Ἔγωγε. Sokr.: Οὐκοῦν καὶ τὸ ὄνομα ὁμολογεῖς μίμημά τι εἶναι τοῦ πράγματος; Krat.: Πάντων μάλιστα. (Sokr.: Du unterscheidest, nichtwahr, den Namen und das Ding, dessen Name es ist? — Krat.: Ja, gewiss! — Sokr.: Und auch damit bist du einverstanden, dass der Name irgendwie eine Nachahmung der Sache selbst ist? — Krat.: Ja, unbedingt!) — Man ersieht aus diesem Gespräch die folgenden Tatsachen: 1. Es werden Sprache (= Name) und das, was durch die Sprache ausgedrückt wird — die Wirklichkeit — klar getrennt. 2. Die Sprache (= der Name) wird als eine Nachahmung (= Abbildung, Widerspiegelung) der Sache, der Wirklichkeit selbst aufgefasst. — Wohl redet man hier nur von der *Sprache*, aber es kann kein Zweifel darüber bestehen, dass das hier Ausgesagte von den Gesprächspartnern auch als für das *Denken* gültig gedacht wird. — Man vgl. zu diesem Problem auch unten S. 35 f.*

Konsequenzen diese Erkenntnis führte. Nun sieht man, dass durch die Erkenntnis der Eleaten — «in dem Begriff der Bewegung steckt innerer Widerspruch» — gleich auch die Frage gestellt wurde: wie verhalten sich die materielle, erfahrungsmässige Wirklichkeit und das menschliche Denken zueinander?

Zunächst gab es zwei Versuche zur Lösung dieses Problems. Die Eleaten behaupteten, dass das richtige Denken widerspruchlos sein müsste, die «Wahrheit» keinen Widerspruch in sich dulde, und nachdem die erfahrungsmässige Wirklichkeit doch widerspruchsvoll sei, das richtige Denken in dieser Wirklichkeit nur den «trügerischen Schein» erblicken könnte. Die materielle Wirklichkeit sei nichts anderes als lauter Bewegung (= innerer Widerspruch), während für das richtige Denken gerade die Widerspruchslosigkeit (= Bewegungslosigkeit) bezeichnend sei. Die Divergenz der materiellen Wirklichkeit und des richtigen Denkens sei also vollkommen; diese beide hätten so gut wie nichts miteinander zu tun. — Ähnlich ist auch der andere Lösungsversuch, derjenige der anti-eleatischen Herakliteer. Die Wirklichkeit sei in ununterbrochener Bewegung; von dem aber, was stets wechselt, lasse sich — wie Aristoteles den Gedankengang dieser Herakliteer zusammenfasst — keinerlei Wahrheit aussagen.<sup>36</sup> Es sei jede Behauptung, sowohl die Bejahung, als auch die Verneinung, unmöglich, denn sie hebe die Bewegung auf.<sup>37</sup>

Man sieht, die beiden Betrachtungsarten, die eleatische Auffassung und diejenige der Herakliteer, haben mehrere gemeinsame Züge. Der gemeinsame Zug besteht nämlich nicht nur darin, dass beide Philosophien die ununterbrochene Bewegung der materiellen Wirklichkeit, der sinnlich wahrnehmbaren Dinge betonen. Auch darüber sind sie bis zu einem gewissen Grade einig, wie das menschliche Denken zu beurteilen sei. Die Eleaten bestehen darauf, dass die Wahrheit keinen Widerspruch in sich dulde; für das richtige Denken sei also die Widerspruchslosigkeit, oder anders ausgedrückt: die «Bewegungslosigkeit» bezeichnend. Nur diejenigen Gedanken könnten als wahr gelten, in denen kein Widerspruch, also keine Bewegung vorhanden sei. Selbst wenn manche Gedanken, die falschen nämlich, Widerspruch (= Bewegung) in sich enthielten, — wenn man z. B. von der «Bewegung des Pfeiles» spricht — so wären doch die richtigen, wahren gerade diejenigen Gedanken, in denen kein innerer Widerspruch, keine Bewegung aufzuspüren sei. Mindestens ein Teil der Gedanken könnte also doch durch Widerspruchslosigkeit (= Bewegungslosigkeit) gekennzeichnet werden. — Nun kann man aber eine allgemeinere Form dieser Lehre über die »Widerspruchslosigkeit des menschlichen Denkens« auch bei den Herakliteern wiederentdecken. Sie sagen nämlich, dass gerade darum jede Behauptung falsch sei, da sie die ständige Bewegung der Dinge ausser acht lasse. Für das menschliche Denken sei also eine Art «Unbeweglich-

<sup>36</sup> Vgl. Anm. 34.

<sup>37</sup> Platon, Theait. 183 A—B; vgl. Anm. 31.

keit« (= Widerspruchslosigkeit) charakteristisch. Es wäre nicht möglich die ständige Bewegung der Dinge durch Gedanken (= Behauptungen) genau wiederzugeben, denn jeder Gedanke, jede Behauptung entspricht nur einem Zustand, also einer Art Unbeweglichkeit, während die Wirklichkeit niemals Zustand (= Unbeweglichkeit), sondern immer und ununterbrochen nur Bewegung ist.

Infolge der eleatischen Erkenntnis — «in dem Begriff der Bewegung steckt innerer Widerspruch» — ist also das menschliche Denken sich selbst problematisch geworden. Es fragte sich einerseits: wie sich Denken und Wirklichkeit zueinander verhielten, und andererseits: inwiefern das Denken widerspruchsvoll bzw. widerspruchsvoll (= unbeweglich) genannt werden könnte. Diese eleatische Problematik des Denkens soll in den nächsten Kapiteln genauer erörtert werden.

## II

### ANTIKE VERSUCHE EINER AUSEINANDERSETZUNG MIT DER ELEATISCHEN ONTOLOGIE

Das vorige Kapitel hat in einem kurzen Überblick auf die unmittelbaren Konsequenzen hingewiesen, die sich aus der grundlegenden Erkenntnis der Eleaten ergaben. Die Konsequenzen der Erkenntnis, dass der Begriff «Bewegung» widerspruchsvoll ist, konnten keineswegs beruhigend auf diejenigen wirken, die sich ernsthaft mit der eleatischen Lehre auseinandersetzen wollten. Wohl musste man den Eindruck haben, dass die Eleaten mit Recht die Widersprüchlichkeit des Begriffes «Bewegung» betonen; auch die Forderung der Widerspruchslosigkeit — d. h. also die Behauptung, dass nichts als wahr gelten könnte, was sich selbst widerspricht — schien im gesunden Menschenverstand begründet zu sein. Aber das alles wirkte nur um so verwirrender, wenn man sich überlegte: was alles aus diesen einfachen und nüchternen Erwägungen gefolgert werden konnte. Es genügte nicht, dass man — um die geforderte Widerspruchslosigkeit zu erreichen — die Bewegung, das Entstehen und Vergehen, die Veränderung, die Zeit, den Raum usw., mit einem Wort alles Erfahrungsmässige, alles, was man durch die Sinnesorgane wahrnehmen kann, leugnen und für trügerischen Schein halten musste, — das alles genügte noch lange nicht! Man musste sich ausserdem auch noch damit abfinden, dass das einzig Denkbare, die Wahrheit, das *Seiende*, dessen «Existenz» nur um den Preis des Verlustes der ganzen materiellen Wirklichkeit erkaufte werden konnte, — dies *Seiende* am Ende noch recht eigentümlich aussah. Das Seiende ist eins, ungeworden, unvergänglich, unbeweglich und unveränderlich, es wirkt nichts aus und es erleidet nichts, es ruht nur in sich selbst ohne Zeit und ohne Raum ewig da, — heisst es bei Parmeni-

des. Das Seiende lässt sich also eigentlich nur durch lauter Negationen bestimmen. Das heisst aber, dass man so gut wie nichts über das Seiende aussagen könnte, — natürlich ausser dem einzigfeststehenden Satz, dass *das Seiende ist*. Eine Zeitlang konnte das zwar mindestens die Eleaten befriedigen; solange sie nämlich im Banne der verblüffenden Entdeckung sich verpflichtet fühlten, die »Scheinhaftigkeit« der erfahrungsmässigen Sinnenwelt darzutun und auf die inneren Widersprüche in der Existenzform der materiellen Wirklichkeit mit unwiderlegbarer Logik hinzuweisen. Man hat beinahe den Eindruck: vielleicht waren in dieser ersten Zeit selbst die Eleaten sich dessen noch nicht genau bewusst, dass sie im Grunde überhaupt nichts über ihr Seiendes zu behaupten vermögen. In dieser Zeit konnten sie sich wohl mit der Widerlegung der gegenteiligen Behauptungen, d. h. mit dem Nachweis der Widersprüchlichkeit in jeder gegnerischen Meinung begnügen. Sie haben auf die inneren Widersprüche einzelner Begriffe hingewiesen und leugneten die Existenz, die Wahrheit derjenigen Dinge, um deren Begriffe es sich handelte. Nachdem sie aber dadurch eigentlich nur der Forderung der Widerspruchslosigkeit Geltung verschaffen wollten, mussten sie die »Widerspruchslosigkeit« auch für möglich halten. Ja, sie konnten sogar diese Widerspruchslosigkeit in einem einzigen Fall auch veranschaulichen, in dem Satz nämlich: *das Seiende ist*. Es kümmerte sie sehr wenig, dass alles übrige, alles, was ausser diesem einzigen Satz über dieses *Seiende* noch gesagt werden konnte, aus lauter Negationen bestand.

Die Möglichkeit der Auseinandersetzung mit der eleatischen Lehre war zunächst eine doppelte. Hielt man nämlich an der Forderung fest, dass die Wahrheit in sich widerspruchslos sein muss, so war man verpflichtet die Möglichkeiten der »widerspruchslosen Behauptung« genauer zu untersuchen, da der einzige widerspruchslose Satz der Eleaten — *das Seiende ist* — auf die Dauer offenbar nicht genügte. Nun musste man aber bald dahinterkommen, dass die Widerspruchslosigkeit — abgerechnet selbstverständlich den allzu einfachen eleatischen Satz über die Existenz des Seienden — so gut wie unerreichbar ist. In vielen Fällen lieferten die Eleaten selbst — besonders Zenon — das lehrreiche Beispiel, wie man die inneren Widersprüche mancher Begriffe herausstellen kann. Und nachdem man bald einsehen musste, dass die innere Widersprüchlichkeit aller Begriffe auf demselben Wege, auf dem Zenon vorangegangen war, herausgestellt werden kann, fragte es sich, ob man überhaupt an der eleatischen Forderung der Widerspruchslosigkeit festhalten könnte? Ob man die Widerspruchslosigkeit für das Kriterium des Wahren (des Seienden) halten dürfte, wo doch in der Tat alles, jede Behauptung und jeder Begriff in sich widerspruchsvoll ist? Es sah so aus, als müsste man im Sinne dieser Überlegung die eleatische Forderung der Widerspruchslosigkeit aufgeben um ein anderes Kriterium für das *Seiende* (d. h. für das *Wahre*) zu finden. Diesen Schritt unternahm bekanntlich der berühmte Sophist Protagoras, indem er lehrte: »Der Mensch ist das Kriterium aller Dinge, der



Seienden, dass sie sind, und der Nichtseienden, dass sie nicht sind». <sup>38</sup> — Kein Zweifel, dass man diesen Satz nur im Zusammenhang mit der eleatischen Lehre, als Auseinandersetzung mit ihr verstehen kann. Was hätte denn sonst Protagoras veranlasst, über «Seiendes» und «Nichtseiendes» zu sprechen, ein Kriterium für diese Dinge zu suchen, und zu fragen: *was is Seiendes? und was ist Nichtseiendes?* — wenn nicht gerade die Ontologie der Eleaten? — Nun hat Protagoras durch diesen Satz, der den Menschen selbst als Kriterium bezeichnet, die eleatische Forderung der Widerspruchslosigkeit offenbar aufgegeben. Denn die Eleaten behaupteten, dass einzig und allein das Seiende denkbar sei, weil nur dieser Satz: «das Seiende ist» — als widerspruchslos angesehen werden könne. (Der andere Satz, dass nämlich »das Nichtseiende ist«, wird gerade darum für unmöglich gehalten, weil er widerspruchsvoll ist. Daher kann man nach eleatischer Lehre über das Nichtseiende nicht einmal *sprechen*. <sup>39</sup>) Protagoras hat also den eleatischen Grundsatz verworfen, indem er nicht die Widerspruchslosigkeit sondern den Menschen als Kriterium hinstellte. Dadurch wurde wieder möglich nicht nur über das *Seiende*, sondern auch über das Nichtseiende zu sprechen, ja, dasselbe Ding <sup>40</sup> konnte das eine Mal als *seiend*, das andere Mal als *nichtseiend* gelten, je nach dem der Mensch es für seiend, oder für nichtseiend hielt.

Wenn man aber fragt, warum sich Protagoras veranlasst fühlte, die Widerspruchslosigkeit als Kriterium des Wahren aufzugeben und statt ihrer ein anderes zu suchen, so liegt die Antwort auf der Hand: er hat wohl erkannt, dass es keine Widerspruchslosigkeit gibt, dass alles, jede Behauptung und jeder Begriff widerspruchsvoll ist. Darum gäbe es auch zu jeder Sache zwei entgegengesetzte und gleichberechtigte Standpunkte; man könne über alles zwei verschiedene Reden in völlig entgegengesetztem Sinne halten, Pro und Kontra, Ja und Nein. <sup>41</sup> Es gäbe also nichts in-sich-widerspruchsloses,

<sup>38</sup> Sext. adv. math. VII 60: *Πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν.* — Man vergleiche zu diesem Satz die Erklärung bei Sext. Pyrrh. h. I 216 ff.: *μέτρον μὲν λέγων τὸ κριτήριον, χρημάτων δὲ τῶν πραγμάτων κτλ.*

<sup>39</sup> H. Diels I 18 Parmenides B fr. 4, 7 f.: »Denn das Nichtseiende kannst Du weder erkennen (es ist ja unausführbar), noch *aussprechen*«. Vgl. Anm. 7.

<sup>40</sup> Im strengsten Sinne des Wortes ist es natürlich verkehrt in diesem Zusammenhang über «dasselbe» zu sprechen. Eigentlich gibt es weder in der eleatischen Lehre noch bei Protagoras ein «dasselbe». Wenn man nämlich von einem Ding sagt, dass es «dasselbe», sich selbst identisch ist, so betont man dadurch das Prinzip der Widerspruchslosigkeit. «Dasselbe», *ταυτόν* ist also nach der eleatischen Lehre einzig und allein das Seiende («das Seiende ist»); ausser diesem einzigen Satz gibt es für die Eleaten kein «dasselbe». Dagegen kann Protagoras nicht einmal in dem Sinne den Terminus «dasselbe» gebrauchen, da er doch das Prinzip der Widerspruchslosigkeit verwirft; es gibt für ihn keine Widerspruchslosigkeit, also auch kein «dasselbe». Das Ding, welches der Mensch das eine Mal für seiend, das andere Mal für nichtseiend erklärt, ist eben *nicht-dasselbe*.

<sup>41</sup> Seneca ep. 88, 43: Protagoras ait de omni re in utramque partem disputari posse ex aequo et de hac ipsa an omnis res in utramque partem disputabilis sit. — Vgl. auch Clem. Str. VI 65 (II 464, 14 St.): *Ἕλληγές φασι Πρωταγόρου προκατάρξαντος παντὶ λόγῳ λόγον ἀντικεισθαι.*

keine Wahrheit; es wäre völlig von dem Menschen selbst abhängig, was er für seiend (wahr), und was er für nichtseiend (unwahr) hält. — Das war die eine Möglichkeit der Auseinandersetzung mit der eleatischen Lehre: das Aufgeben der Forderung auf Widerspruchslosigkeit. Wir möchten im Zusammenhang mit dieser Art der Auseinandersetzung betonen, dass man diesmal aus der Allgemeingültigkeit des Widerspruches ausgegangen war; d. h. man entdeckte die innere Widersprüchlichkeit aller Behauptungen und aller Begriffe. Man richtete also diesmal die Aufmerksamkeit vornehmlich auf das menschliche Denken selbst. Nachdem aber das menschliche Denken die geforderte Widerspruchslosigkeit unmöglich verwirklichen könnte, glaubte man eigentlich nicht nur die Forderung der Widerspruchslosigkeit aufgeben zu müssen, sondern man wollte mit dem Verzicht auf die Widerspruchslosigkeit gleich auch statt des Denkens sich lieber auf die Sinneswahrnehmungen verlassen.<sup>42</sup> Das war natürlich eine Rückkehr zu denjenigen Sinneswahrnehmungen, die die Eleaten gerade darum verdammt hatten, weil nur auf diese Weise die geforderte Widerspruchslosigkeit des Denkens gerettet werden konnte. Der sog. Sensualismus des Protagoras ist nur die notwendige Konsequenz dessen, dass er den eleatischen Grundsatz der Widerspruchslosigkeit aufgab. *Homo-mensura*-Satz und Sensualismus bilden also die eine Art Auseinandersetzungsmöglichkeit mit der eleatischen Lehre.

Wir brauchen diesmal wohl nicht ausführlicher darüber zu sprechen, wie diese Lehre des Protagoras eigentlich ein Verzicht auf das verstandesmäßige Erkennen, ja auf das Wissen selbst ist. Wenn es keine Wahrheit gibt, wenn die entgegengesetzten Standpunkte sich mit gleichem Recht vertreten lassen, und wenn man statt des Denkens sich völlig auf die Sinneswahrnehmungen verlassen muss, so heisst das auch soviel, dass es kein *richtiges* Erkennen, kein Wissen der Dinge gäbe. Die Auseinandersetzung des Protagoras mit der eleatischen Lehre führt also in eine Sackgasse; das Problem wird durch sie nicht gelöst.

Die zweite Möglichkeit der Auseinandersetzung mit der eleatischen Ontologie ist die Lehre der sog. Herakliteer, die wir schon oben im vorigen Kapitel kurz zusammengefasst hatten. Es lohnt sich jedoch die Problematik dieser anti-eleatischen Herakliteer diesmal etwas genauer zu erörtern.

<sup>42</sup> Wie der Sensualismus aus dem *Homo-mensura*-Satz des Protagoras folgt, entwickelt der platonische Sokrates im Theait. 151 E—152 A: οὐκοῦν οὕτω πως λέγει ὡς οἷα μὲν ἕκαστα ἐμοὶ φαίνεται, τοιαῦτα μὲν ἔστιν ἐμοί, οἷα δὲ σοί, τοιαῦτα δὲ αὐ σοί; («Er denkt es sich etwa folgendermassen: wie mir die Dinge erscheinen, so sind sie für mich, und wie sie Dir erscheinen, so sind sie für Dich, nichtwahr?») — Darauf folgt das Beispiel vom Wind, der dem einen Menschen als kalt, dem anderen als nicht-kalt erscheint; er *ist* also in dem einen Fall kalt, und er *ist nicht* kalt in dem anderen Fall. Das *Sein* bzw. das *Nichtsein* des Windes hängt von dem wahrnehmenden Menschen ab. Wie es im Folgenden heisst: τὸ δὲ γε φαίνεται αἰσθάνεται ἔστιν, (φαίνεται, »erscheint« heisst in diesem Fall: αἰσθάνεται »man fühlt es«.)

Wie Protagoras aus der Erkenntnis der Allgemeingültigkeit des Widerspruches ausgegangen war und auf diesem Wege zu der Überzeugung gelangte, dass man den eleatischen Grundsatz der Widerspruchslosigkeit aufgeben müsste, so wählten die sog. Herakliteer einen anderen Ausgangspunkt für ihre Gedanken. Die materielle Wirklichkeit sei immer und ununterbrochen in Bewegung, alles entstünde, vergehe und veränderte sich fortwährend, *πάντα ῥεῖ*. Wie dürfte man aber behaupten, dass das alles nur trügerischer Schein sei? Das ist ja doch die Welt der nüchternsten Erfahrungen selbst! Müsste man nicht umgekehrt statt dieser Wirklichkeit gerade das eleatische «Sein» für blossen Schein halten? — fragten sich die Herakliteer. Die Antwort lautete demnach: «Der Schein (= die Doxa) dessen, dass etwas ist (*τὸ εἶναι δοκοῦν*) und das ‚Werden‘ wird durch die Bewegung hervorgerufen».<sup>43</sup> Es wird also das, was in der eleatischen Lehre als «Seiendes» galt, für blossen Schein erklärt und statt dessen wird für Wirklichkeit genommen: die Welt der sinnlichen Erfahrungen, das, was in der eleatischen Ontologie nur für «trügerischen Schein» (Doxa) gelten konnte. Das «Sein» der Eleaten wird verworfen, da es in der Wirklichkeit gar kein «Seiendes» gäbe, sondern statt dessen nur etwas, was immer *wird* und *vergeht*, *wirkt* und *sich verändert*. Man richtet also diesmal die Aufmerksamkeit auf die Wirklichkeit, d. h. eigentlich auf die Existenzform dieser materiellen Wirklichkeit, und man verlangt, dass gerade diese Existenzform, die «Bewegung» durch die Sprache und das Denken zum Ausdruck gebracht werde. — Wie könnte aber die Sprache, das Denken die ständige Bewegung der Dinge zum Ausdruck bringen? — «Das *Sein* muss man aus allem streichen»<sup>44</sup> und: «will man sich der Wirklichkeit entsprechend ausdrücken, so muss man sagen, dass die Dinge werdend, wirkend, vergehend und sich verändernd sind»<sup>45</sup> heisst die erste Forderung der Herakliteer. An die Stelle der eleatischen Forderung der Widerspruchslosigkeit des Gedankens, des Begriffes tritt also das genaue Gegenteil dieses Prinzips. Behaupteten die Eleaten, dass nur derjenige Gedanke, nur derjenige Begriff als wahr gelten könnte, der keinen Widerspruch in sich hätte, so behaupteten die Herakliteer umgekehrt, dass gerade nur die widerspruchsvollen Begriffe, wie «Bewegung», «Entstehen», «Vergehen», «Sich-Verändern» usw. die Wirklichkeit zum Ausdruck zu bringen vermöchten. Wurde in der eleatischen Lehre die Widersprüchlichkeit — d. h. sämtliche Formen des Begriffes «Bewegung» — verdammt und die Widerspruchslosigkeit des Gedankens zum Ziel gesetzt, so wird in dieser anti-eleatischen Lehre gerade die Widerspruchslosigkeit — d. h. Bewegungslosigkeit, Ruhe, das reine Sein — verworfen, da sie nirgends in der materiellen Wirklichkeit vorhanden sei, und

<sup>43</sup> Vgl. Anm. 27.

<sup>44</sup> Platon Theait. 157 A: *τὸ εἶναι πανταχόθεν ἐξαιρετέον*.

<sup>45</sup> *ibidem* 157 B: *οὐ δεῖ... συγχωρεῖν... οὐδὲν ὄνομα ὅτι ἂν ἴσῃ, ἀλλὰ κατὰ φύσιν φθέγγεσθαι γινόμενα καὶ ποιούμενα καὶ ἀπολλόμενα καὶ ἀλλοιούμενα...*

statt ihrer wird die Widersprüchlichkeit des Gedankens, des Begriffes (d. h. also «Bewegung» und «Veränderung») als entsprechende Widerspiegelung der Wirklichkeit aufgefasst.

Man muss zugeben, dass diese Art Auseinandersetzung mit der eleatischen Lehre zunächst bestechend wirkt. Einen grossen Vorteil scheint diese Lehre gegenüber der eleatischen Ontologie zu besitzen nicht nur darum, weil auf diese Weise die erfahrungsmässige Sinnenwelt, die durch die Eleaten zum «trägerischen Schein» gestempelt wurde, als Wirklichkeit gerettet wird, sondern auch darum glaubt man den Vorzug den Herakliteern geben zu müssen, weil man den Eindruck hat, dass diese in der Beurteilung sowohl der Wirklichkeit wie auch des menschlichen Denkens vorsichtiger als die Eleaten sind. Denn schliesslich mussten die Eleaten, um das Recht des Denkens zu wahren, die ganze materielle Wirklichkeit aufopfern; dagegen verlangt die Lehre der Herakliteer auf den ersten Blick kein so allzu grosses Opfer. Die Wirklichkeit wird für Wirklichkeit belassen, und man muss nur diejenigen Begriffe verwerfen, die dieser Wirklichkeit offenbar nicht gerecht sind. Man wird zwar nicht sagen können, dass etwas «ist», «existiert», da in der Wirklichkeit nichts unverändert existiert, aber nichts steht im Wege dessen, dass man von «Bewegung» und «Veränderung» der Dinge sprechen könne.

Mit der «Bewegung» («Veränderung») zusammen wird in der Lehre der Herakliteer auch die *Zeit* und der *Raum* gerettet. Die Eleaten waren gezwungen, — wie wir sahen — mit der Bewegung zusammen auch diese Begriffe (Zeit und Raum) zu leugnen, da auch diese widerspruchsvoll sind. In ihrer Ontologie trat an die Stelle dieser geleugneten Begriffe — Zeit und Raum — ihr Gegenteil: die *Zeitlosigkeit* (das Jetzt,  $\nu\upsilon$ ) und die *Raumlosigkeit* (das Hier, das Sein in sich selbst,  $\tau\acute{o} \delta\upsilon\upsilon \alpha\upsilon\tau\acute{o} \acute{\epsilon}\nu \alpha\upsilon\tau\acute{\omega}$ ). Nun konnten die Herakliteer bei der Umkehrung der eleatischen Lehre diese Missbegriffe «Zeitlosigkeit» und «Raumlosigkeit» zunächst ohne Bedenken ausschalten. In der Wirklichkeit gäbe es gar keine «Zeitlosigkeit» und «Raumlosigkeit»; diese Begriffe wären ja ebensolche gewaltsame Konstruktionen der menschlichen Vorstellungskraft wie auch die angebliche «Bewegungslosigkeit des Seienden». Wäre es denn nicht viel einfacher und vor allem: *der Wirklichkeit entsprechender* statt über «Zeitlosigkeit» und «Raumlosigkeit» über *Zeit* und *Raum* zu sprechen? Das entspricht ja auch der Erfahrung selbst, denn man kann die *Zeit* und den *Raum* ebenso auf Schritt und Tritt erleben, wie man auch die *Bewegung*, die *Veränderung* immer und überall erlebt.

Nun ist aber die Umkehrung der eleatischen Lehre gar nicht so einfach, wie man es sich auf den ersten Blick denken würde. Und vor allem: durch diese Umkehrung wird das Problem der Eleaten gar nicht gelöst, im Gegenteil, nur noch weiter vertieft. Es stellte sich z. B. bald heraus, dass man die «Zeitlosigkeit», diese gewaltsame Konstruktion der Eleaten, gar nicht so leicht ausschalten kann. Dadurch, dass man die *Zeit*, die die Eleaten verworfen

hatten, wieder in ihre Rechte einsetzte, stand man plötzlich wiederum vor dem Rätsel der «Zeitlosigkeit». Mit der Zeit zusammen ist auch die «Zeitlosigkeit» wieder einhergeschlichen. Diesmal zeigte sich jedoch diese rätselhafte und unfassbare «Zeitlosigkeit» noch viel problematischer, als sie früher in der Ontologie der Eleaten gewesen war. Um das verstehen zu können, müssen wir die anti-eleatische Flusslehre noch einmal genauer ins Auge fassen.

Die Herakliteer behaupteten: es gäbe überall nur Bewegung, Wechsel und Veränderung, keine Bewegungslosigkeit, keine Ruhe und kein beharrlich Seiendes. — Die auffallende Schwäche dieser Lehre besteht darin, dass sie keineswegs sich selbst konsequent bleiben kann. Wenn man behauptet, dass man immer und überall nur die Bewegung<sup>46</sup> erleben kann, nirgends und nimmer ihr Gegenteil, die Bewegungslosigkeit, die Ruhe, so leugnet man dadurch unbewussterweise schon eine Art der Bewegung, der Veränderung selbst, nämlich: *den Übergang der Bewegung in ihr Gegenteil, in die Ruhe*, denn das ist ja auch eine Art Bewegung, Veränderung. Will man also an der Allgemeingültigkeit der Bewegung festhalten, so muss man gleichzeitig auch das Vorhandensein der Bewegungslosigkeit, der Ruhe zugeben, denn nur auf diese Weise wird die eine Art der Bewegung selbst, nämlich ihr Übergang in die Ruhe möglich. Man muss also im Sinne der anti-eleatischen Lehre der Herakliteer nicht nur über Bewegung, sondern auch über Bewegungslosigkeit, Ruhe sprechen können. Wohl bleibt man auch damit noch im Bereiche des sinnlich Erfahrungsmässigen, denn man kann ja nicht nur die ständige Bewegung und Veränderung, sondern auch ihr Gegenteil durch die Sinnesorgane wahrnehmen. In der Wirklichkeit gibt es nicht nur ständige Bewegung, sondern auch Ruhezustände. Soweit bleibt also die Lehre der Herakliteer immer noch der Wirklichkeit entsprechend. Aber um so bedenklicher sind die logischen Konsequenzen dessen, dass man ausser der Bewegung auch das Vorhandensein ihres Gegenteils, der Bewegungslosigkeit zugeben musste. Die Bewegungslosigkeit ist ja — wie man es aus der eleatischen Lehre weiss — auch *Widerspruchslosigkeit*. Dadurch also, dass die Herakliteer ausser der Bewegung auch über Bewegungslosigkeit sprachen, haben sie ihr eigenes Prinzip durchbrochen. Solange sie nämlich daran festhielten, dass es in der Wirklichkeit gar kein beharrlich Seiendes und keine Bewegungslosigkeit gäbe, immer nur Bewegung und Veränderung, sah es so aus, als hätte man diese Wirklichkeit gerade *nur* durch die widerspruchsvollen Begriffe der «Bewegung» und «Veränderung» adäquaterweise zum Ausdruck bringen können. Darum schien auch die eleatische Forderung der Widerspruchslosigkeit belanglos zu sein. Wozu hätte man auch die Widerspruchslosigkeit erstrebt,

<sup>46</sup> Der Einfachheit halber wollen wir diesmal nur von «Bewegung» (*κίνησις*) sprechen. Wir betonen jedoch, dass man darunter keineswegs bloss «Ortsveränderung», sondern immer auch «Anders-Werden», «Veränderung», d. h. also auch «Bewegung von einem Zustand aus dem anderen zu» verstehen muss. Vgl. dazu oben Anm. 10.

solange man gedachte durch diese nur das reine Sein, das nirgends zu finden ist, durch ihr Gegenteil aber, d. h. durch den Widerspruch («Bewegung», «Veränderung»), alles in der erfahrungsmässigen Welt ausdrücken zu können? Man glaubte also die Forderung der Widerspruchslosigkeit, die so gut wie unmöglich zu verwirklichen ist, leicht erledigt zu haben. (Mit dem «Sein» und mit der «Bewegungslosigkeit» zusammen mussten die Herakliteer ursprünglich selbstverständlich auch die Widerspruchslosigkeit leugnen.) Nun fing es aber an wieder zu spuken, als es sich herausstellte, dass man die «Existenz» der Bewegungslosigkeit gerade um der Bewegung selbst willen zugeben muss. Wenn es aber ausser der Bewegung auch Bewegungslosigkeit gibt, so gibt es auch Widerspruchslosigkeit neben dem Widerspruch. Doch wie kann man in diesem Fall das «Sein» der Eleaten völlig leugnen? Schliesslich ist ja die Bewegungslosigkeit und Widerspruchslosigkeit gerade die Existenzform des «Seienden» der Eleaten.

Noch rätselhafter wurde die Frage dadurch, dass sich die Herakliteer notgedrungen auch mit dem eleatischen Problem der «Zeitlosigkeit» auseinandersetzen mussten. Wohl konnte dieser eleatische Missbegriff — «Zeitlosigkeit» — anfangs mit der Bewegungslosigkeit zusammen gelegnet werden. Denn bei den Eleaten war die Zeitlosigkeit nur die entsprechende Ergänzungsform der Bewegungslosigkeit. Darum konnte z. B. Zenon behaupten, dass der fliegende Pfeil ruht, weil der Pfeil immer in dem Jetzt (d. h. in der unendlich kleinen, dauerlosen Zeitspanne, in der Zeitlosigkeit) *ist*, und in der Zeitlosigkeit sich nichts bewegt. Diese Art Zeitlosigkeit fiel für die Herakliteer selbstverständlich mit der Bewegungslosigkeit zusammen weg. Es tauchte aber dasselbe Problem in einer anderen Form noch komplizierter wieder auf, als die Herakliteer auch das Vorhandensein der Bewegungslosigkeit, der Ruhe zugeben mussten. Seitdem mussten die Herakliteer sowohl über die Zeit der Bewegung, als auch über die der Bewegungslosigkeit sprechen. Natürlich war es für sie kein Problem, dass die «Zeit» ein Begriff ist, der sich sowohl für die Bewegung, wie auch für die Bewegungslosigkeit verwenden lässt. Einerlei, ob die Dinge sich bewegen, oder ob sie ruhen, beides geschieht in der Zeit, während einer bestimmten Zeitspanne. Es fragte sich aber: in welcher Zeit geschieht das Umschlagen der Bewegung in die Ruhe, oder umgekehrt das Umschlagen der Ruhe in die Bewegung? — Die Zeit des Umschlagens kann natürlich weder diejenige der Bewegung noch diejenige der Ruhe sein. Ist sie überhaupt noch eine *Zeit*? Ist sie nicht vielmehr dieselbe «Zeitlosigkeit», über die auch die Eleaten gesprochen hatten? — Es lohnt sich hier den Platon-Text selbst, der dieses Problem behandelt, ins Auge zu fassen.

«Es ist Nicht-Zeit, in der es möglich ist, dass etwas auf einmal weder sich bewege, noch unbeweglich stehe. . . . Wann geschieht also das Umschlagen? Denn weder ist es das unbeweglich Stehende noch das Bewegte, welches umschlägt; und dieses Umschlagen geschieht auch nicht in der Zeit. . . . Es

scheint, dass das «Plötzliche» so etwas bedeutet, von welchem aus das Umschlagen in beide Richtungen möglich ist. Denn das Umschlagen erfolgt weder aus dem Stehen — solange der Gegenstand steht, gibt es kein Umschlagen — noch aus der Bewegung, — solange sich der Gegenstand bewegt, gibt es auch kein Umschlagen; sondern das «Plötzliche» ist dieses sonderbare Etwas zwischen Bewegung und Stehen, *ausserhalb der Zeit*; in dieses und von diesem heraus erfolgt das Umschlagen sowohl des Bewegten in das Stehen, wie auch des Stehenden in die Bewegung». <sup>47</sup>

Man ersieht aus diesem Text, dieses «Plötzliche» (*ἐξαιφνης*), das irgendwie «ausserhalb der Zeit fällt», ist jene «unendlich kleine, dauerlose Zeitspanne», in der das Umschlagen der Bewegung in Bewegungslosigkeit oder umgekehrt stattfindet. Das ist aber dieselbe «Zeitlosigkeit», die in Zenons Beweisführung über die «Unbeweglichkeit des fliegenden Pfeiles»<sup>48</sup> als das *Jetzt* bezeichnet war. Wohl konnte Aristoteles auf die Schwäche von Zenons Beweisführung dadurch hinweisen, dass er betonte: «die Zeit bestünde ebensowenig aus lauter Jetzt, wie auch überhaupt keine Grösse aus derartigen nicht-weiter-teilbaren Bestandteilen zusammengesetzt sei». Man hat sogar nach den widerlegenden Worten des Aristoteles beinahe den Eindruck gehabt, als ob es in der Wirklichkeit gar kein «Jetzt» gäbe, als ob die Diskontinuität der Zeit gar nichts anderes wäre, nur eine gewaltsame Konstruktion der menschlichen Vorstellungskraft. Jene Zeitlosigkeit der Eleaten, das *Jetzt*, in dem der fliegende Pfeil «den gleichen Raum einnimmt», unbeweglich steht, ruht, hat man selbstverständlich nicht erfahren, durch die Sinnesorgane nicht wahrnehmen, oder irgendwie erleben können. Nein, diese Art Zeitlosigkeit existierte wirklich nur im Gedanken. Wohl hatten die Eleaten Recht damit, dass für das konsequente Denken die «Bewegung», wie z. B. das Fliegen des Pfeiles unfassbar sei. Denn man müsste ja sagen, dass der fliegende Pfeil immer irgendwo *ist*; wenn er aber irgendwo *ist*, so wäre es nicht möglich, dass er gleichzeitig und daselbst auch *nicht sei*. Und doch wollte das Wort «fliegen» gerade diese «Unmöglichkeit» (*Sein* und gleichzeitig daselbst auch *Nichtsein*) zum Ausdruck bringen. Nein, die «Bewegung», oder in diesem Fall: das «Fliegen» sei undenkbar, nur die «Bewegungslosigkeit», die «Ruhe» wäre denkbar — sagten die Eleaten. Sie mussten aber um dieser «Bewegungslosigkeit» willen, die wohl leichter zu *denken* ist, als ihr Gegenteil, auch die «Zeitlosigkeit», — die auch nur zu *denken* und nie zu *erleben* ist — in Kauf nehmen. — Die Antwort der

<sup>47</sup> Platon, «Parmenides» 156 C—D: Χρόνος δέ γε οὐδείς ἐστιν, ἐν ᾧ τι οἷόν τε ἅμα μῆτε κινεῖσθαι, μῆτε ἐστάναι... Πότ' οὖν μεταβάλλει; οὔτε γὰρ ἐστὸς ὃν οὔτε κινούμενον μεταβάλλει, οὔτε ἐν χρόνῳ ὄν... τὸ γὰρ ἐξαιφνης τοῖόνδε τι ἔοικε σημαίνειν, ὡς ἐξ ἐκείνου μεταβάλλον εἰς ἐκάτερον. οὐ γὰρ ἐκ γε τοῦ ἐστάναι ἐστῶτος ἐτι μεταβάλλει, οὐδ' ἐκ τῆς κινήσεως κινουμένης ἐτι μεταβάλλει· ἀλλὰ ἡ ἐξαιφνης αὕτη φύσις ἀποπὸς τις ἐγκάθηται μεταξὺ τῆς κινήσεως τε καὶ στάσεως, ἐν χρόνῳ οὐδενὶ οὖσα, καὶ εἰς ταύτην δὴ καὶ ἐκ ταύτης τὸ τε κινούμενον μεταβάλλει ἐπὶ τὸ ἐστάναι καὶ τὸ ἐστὸς ἐπὶ τὸ κινεῖσθαι.

<sup>48</sup> Vgl. oben S. 21 ff. und besonders Anm. 16 und 17.

Herakliteer auf diesen Gedankengang lautete zunächst nur allzu einfach : Man dürfte eben nicht sagen, dass der fliegende Pfeil immer irgendwo *ist*. Dieses Wort ist falsch, denn der fliegende Pfeil *fliegt*. Das »Sein« muss man aus allem streichen, da es nirgends in der Wirklichkeit zu finden ist. Mit dem ausgeklügelten »Sein« fiele auch der eleatische Missbegriff der »Zeitlosigkeit« weg.

Nun ist aber die »Zeitlosigkeit« — wie man es aus dem oben zitierten Platon-Text ersieht, — in einer anderen Form wieder aufgetaucht. Man konnte jedoch diesmal an der »Realität« der Zeitlosigkeit kaum noch zweifeln.<sup>48a</sup> Denn man kann ja das Umschlagen der Bewegung in Bewegungslosigkeit ebenso sinnlich wahrnehmen, wie die Bewegung selbst ; es ist ja auch eine Art Bewegung, Veränderung. Und doch ist es so gut wie unmöglich zu behaupten, dass diese Art Bewegung — das Umschlagen — in der Zeit, während einer erfassbaren Zeitspanne geschähe.<sup>49</sup> Man müsste also nicht nur mit der Zeit, sondern auch mit der Zeitlosigkeit rechnen.

Dadurch also, dass die Herakliteer ausser der Bewegung auch das Vorhandensein der Bewegungslosigkeit, der Ruhe zugeben mussten, wurde es auf einmal fraglich : ob man die eleatischen Begriffe »Sein« und »Widerspruchslosigkeit« so völlig ausser acht lassen, so bedingungslos leugnen könnte. Das »Sein« liess sich eben gar nicht so einfach aus allem streichen, wie es sich die Herakliteer anfangs scheinbar gedacht hatten. Ja, sogar die »Zeitlosigkeit« der Eleaten kam in einer neuen Form als schweres Problem wieder zum Vorschein. Denn schliesslich war die Zeitlosigkeit der Eleaten im Grunde genommen noch ein recht einfaches Gebilde ; sie war eben nur die Ergänzungsform der Bewegungslosigkeit, der Ruhe, der blossen Existenz ; in dieser Art Zeitlosigkeit geschah überhaupt nichts. Was sollte man aber zu der neuen Form der Zeitlosigkeit sagen? Diesmal war nämlich die Zeitlosigkeit umgekehrt gerade die Ergänzungsform einer Art Bewegung, des Umschlagens selbst. Man könnte also gar nicht behaupten, dass die Bewegung nur in der Zeit, während einer fassbaren Zeitspanne stattfände ; nein, im Gegenteil, mindestens eine Art Bewegung, das Umschlagen wäre nur in der Zeitlosigkeit möglich.

<sup>48a</sup> Vorläufig sei an dieser Stelle nur als an eine weitliegende Parallele, an die *Realität der Null* in der Mathematik erinnert. Wie Engels darüber schrieb : »Die Null hat einen sehr bestimmten Inhalt.« Vgl. *Fr. Engels* : Dialektik der Natur, Dietz Verlag Berlin 1952, S. 278.

<sup>49</sup> Wir wollen diesmal das Problem des »Umschlagens« — wie die Bewegung in Bewegungslosigkeit umschlägt, oder umgekehrt — nicht ausführlicher behandeln. Selbstverständlich ist dieser Begriff, ebenso wie derjenige der »Bewegung«, ein Widerspruch, eine Einheit von Widersprüchen. Es *ist* das Bewegte, das in den Zustand der Ruhe übergeht, und *ist nicht* dasselbe (solange es sich nämlich bewegt, kann man logisch noch nicht von Umschlagen reden). Und gleichzeitig auch umgekehrt : es *ist* das Stehende, und *ist nicht* dasselbe. — Das logisch-dialektische Problem des »Umschlagens« ist im Grunde dasselbe, wie das eleatische der »Bewegung« selbst. Interessant ist dieser Fall nur darum, weil er konkreter, oder besser gesagt : auch für diejenigen *fassbarer* die Einheit der Gegensätze veranschaulicht, die in der Dialektik weniger geübt sind.



Die Zeitlosigkeit könnte man also ebensowenig wie auch das Sein und die Widerspruchslosigkeit ausschalten. — Mit anderen Worten: die Umkehrung der eleatischen Lehre ist so gut wie unmöglich.

Die Auseinandersetzung der Herakliteer mit der eleatischen Ontologie führte also ebenso in eine Sackgasse<sup>50</sup> wie auch der Versuch des Protagoras. In beiden Fällen musste man den Eindruck haben, dass das Problem der Eleaten gar nicht so einfach zu lösen ist.

### III

#### DIE WIDERSPRUCHSLOSIGKEIT BZW. DIE WIDERSPRÜCHLICHKEIT DER BEGRIFFE

Die Lehre der Eleaten hat zwei Aspekte: die materielle Wirklichkeit und das menschliche Denken. Einerseits wird nämlich die «Bewegung» als Existenzform der materiellen Wirklichkeit erkannt, und andererseits die «Widerspruchslosigkeit» als Kriterium des richtigen Denkens aufgestellt. Die *Inkongruenz* dieser beiden Faktoren — des Denkens und der Wirklichkeit — bildet den springenden Punkt für alle weiteren Gedankengänge.<sup>51</sup> Das gegenseitige Verhältnis derselben beiden Faktoren — des Denkens und der Wirklichkeit — stand auch im Mittelpunkt jener Auseinandersetzungsversuche, die wir im zweiten Kapitel dieser Untersuchung genauer erörtert hatten. Protagoras erkannte die Widersprüchlichkeit aller Behauptungen und aller Begriffe; er richtete also seine Aufmerksamkeit auf das menschliche Denken. Dagegen wollten die Herakliteer aus der Beschaffenheit der materiellen Wirklichkeit selbst ausgehen. Beide Auseinandersetzungsarten wollten das Problem dadurch lösen, dass sie versuchten die Grundpfeiler der eleatischen Lehre zu stürzen. Das eine Mal wurde die Forderung der Widerspruchslosigkeit aufgegeben (Protagoras), das andere Mal zuerst das »Sein« der Eleaten,

<sup>50</sup> Selbstverständlich hat man schon im vorigen Kapitel sehen können, dass die Lehre der Herakliteer in eine Sackgasse führt. Wenn sie am Schluss zu der Überzeugung gelangten, dass es «nicht möglich sei, eine richtige Aussage zu machen von dem, was immerfort in jedem Sinne sich verändert» (vgl. Aristot. *Metaph.* 5. 1010 a 7), so war das eben nur eine Folge dessen, dass sie entdeckten: das «Sein» liesse sich gar nicht so leicht aus allem streichen, wie sie es ursprünglich wollten (vgl. Platon, *Theait.* 157 A). Nachdem diese Konsequenz ihrer Lehre schon im vorigen Kapitel hinreichend besprochen wurde, wollten wir uns diesmal nicht wiederholen. Wir wollen in diesem Zusammenhang nur noch darauf hinweisen, wie die beiden Auseinandersetzungsversuche — derjenige des Protagoras und derjenige der Herakliteer — auch in ihren letzten Konsequenzen untereinander verwandt sind. Wenn nämlich einerseits Protagoras behauptet, dass jede Behauptung ebenso «wahr» oder «falsch» sei wie auch ihr Gegenteil, und andererseits die Herakliteer in jedem Gedanken, in jeder Aussage nur die «Entstellung», die «Verfälschung» der Wirklichkeit sehen, so sind zwar diese Lehren zwei einander entgegengesetzte Extreme, aber die praktische Konsequenz ist in beiden Fällen dieselbe: es wäre nicht möglich wahres zu sagen. Beide Auseinandersetzungsversuche verzichteten also auf das verstandesmäßige Erkennen, auf das Wissen selbst.

<sup>51</sup> Vgl. oben S. 20 ff.

später aber auch die Möglichkeit richtiges über die Wirklichkeit behaupten zu können, geleugnet (Herakliteer). Selbstverständlich haben diese Versuche das Problem der Eleaten nicht gelöst, nur noch weiter vertieft.

Natürlich gab es in der Antike auch solche Versuche, die die eleatische Ontologie nicht völlig umstürzen, nur weiterentwickeln oder umformen wollten. Im Folgenden möchten wir zwei Arten von diesen Versuchen genauer besprechen.

I. Vor allem glauben wir den Namen *Prodikos* erwähnen zu müssen. Es ist bekannt, wie Platon in seinem Dialog «Protagoras» diesen Sophisten, Prodikos in einer heiklen Situation einführt. Der ergrimmt Protagoras will das Gespräch mit Sokrates abbrechen, als Kritias und andere Anwesenden versuchen, die beiden Gesprächspartner miteinander zu versöhnen. In diesen Versuch mischt sich auch Prodikos ein.

«Als er (nämlich : Kritias) das gesagt hatte, erwiderte Prodikos : Du scheinst mir das Richtige zu treffen, Kritias. Denn es müssen die bei solchen Reden Anwesenden *unparteiische Zuhörer* (*κοινὸς ἀκροατάς*) der beiden sich Unterredenden sein, aber nicht jedem von beiden *in gleichem Masse gewogen* (*μὴ ἴσους*). Denn das ist nicht dasselbe. (Nämlich *κοινός* und *ἴσος* sind nicht dasselbe. — Verf.) Denn *unparteiischen Sinnes* muss man beide anhören (*κοινῇ ἀκοῦσαι*), aber nicht jedem von beiden *das gleiche Lob erteilen* (*μὴ ἴσον νεῖμαι*), sondern dem Klügeren mehr, dem weniger Klugen weniger. Ich für meine Person, Protagoras und Sokrates, wünsche ebenfalls, dass ihr euch entgegenkommt und miteinander über eure Behauptungen zwar *disputiert* (*ἀμφισβητεῖν*), aber nicht *zankt* (*μὴ ἐρίζειν*). Denn disputieren tun Freunde mit Freunden aus Wohlwollen gegeneinander ; zanken tun aber Gegner und persönliche Feinde miteinander. Auf diese Weise dürfte sich für uns die schönste Gesellschaft ergeben. Denn unter dieser Voraussetzung werdet ihr als Führer des Gespräches unter uns als Zuhörern am meisten *Ruhm ernten* (*εὐδοκιμοῖτε*) und nicht *Beifall* (*οὐκ ἐπαινοῖσθε*). Denn Ruhm ernten kann man im Herzen der Zuhörer ohne Trug ; dagegen Beifall erzielt man oft in Worten, wenn die Hörer gegen ihre innere Überzeugung Beifall heucheln. Und wir als Zuhörer werden so am meisten *Freude* nicht aber *Lust* empfinden (*εὐφρανοίμεθα οὐκ ἡδοίμεσθα*). Denn Freude empfinden kann man, wenn man etwas lernt und in seiner Erkenntnis gefördert wird, allein mit dem Geist ; Lust empfinden dagegen, wenn man etwas isst oder sonst etwas Angenehmes genießt, allein mit dem Körper».<sup>52</sup>

Kein Zweifel, dass Platon hier den Prodikos verspottet, wie dieser umständlich und ohne jeden besonderen Anlass einzelne und untereinander verwandte Begriffe haarspaltend unterscheidet. Er betont auf Schritt und Tritt, dass *κοινός* und *ἴσος* nicht dasselbe sei ; ebenso müsste man auch

<sup>52</sup> Platon, «Protagoras» 337 A—C.

ἀμφισβητεῖν und ἐρίζειν unterscheiden, wie «Ruhm» und «Beifall», «Freude» und «Lust» usw., usw. Daraus bestand die sog. Synonymik, das Steckenpferd des Prodikos. Er wollte ja z. B. — wie wir es in einer anderen Quelle lesen — die einzelnen griechischen Ausdrücke für *Lust* (ἡδονή) wie χαρά («Freude»), τέρψις («Genuss») und εὐφροσύνη («Hochstimmung») scharf voneinander trennen. «er versuchte einem jeden dieser Ausdrücke eine eigene Bedeutung unterzulegen». <sup>53</sup> Sein Werk hiess wahrscheinlich: *περὶ ὀνομάτων ὀρθότητος*, «Über die Richtigkeit der Namen». <sup>54</sup> Was mag aber diese «Richtigkeit der Namen» für Prodikos bedeutet haben?

Man sieht, er wollte die einzelnen miteinander verwandten Ausdrücke scharf unterscheiden. Es muss also ihm aufgefallen sein, dass es Namen, Wörter oder Ausdrücke gibt, die man in der gewöhnlichen, alltäglichen Sprache nicht immer konsequent benutzt. Das Wort «Lust» bedeutet z. B. in der alltäglichen Sprache bald etwas Körperliches, bald etwas Geistiges. Und doch gibt es auch andere Ausdrücke für «Lust», wie z. B. «Freude» und «Hochstimmung». Wäre es denn nicht möglich, diese verschiedenen Ausdrücke konsequent so zu benutzen, dass *ein Wort immer nur ein und dasselbe Ding bezeichnete, und nie etwas anderes, ihm nur Ähnliches?* — fragte sich wohl Prodikos. Und aus dieser Frage erwuchs seine Lehre über die Synonymik. Diese Lehre bleibt jedoch nur eine Seltsamkeit, ein Kuriosum in der Geschichte der Philosophie, solange man nicht sieht: wie sie sich an die Lehre der Eleaten anknüpft.

Man hat oben schon gesehen, dass der Ausgangspunkt für die Eleaten jene *Inkongruenz* war, die sie zwischen der Wirklichkeit einerseits, und dem menschlichen Denken andererseits entdeckten. — Statt des «Denkens» können wir in diesem Zusammenhang getrost auch den Ausdruck «Sprache» verwenden. Es wurde oben einmal schon darauf hingewiesen, dass auf dieser Entwicklungsstufe der Philosophie der Gedanke (das Denken) und der sprachliche Ausdruck des Gedankens (die Sprache) noch nicht immer strengkonsequent auseinandergehalten werden; sie gelten noch beinahe für identisch. <sup>55</sup> Und in der Tat ist jene Inkongruenz, die die Eleaten entdeckt hatten, nicht nur für Wirklichkeit und Denken, sondern auch für Wirklichkeit und Sprache gültig. Nun hat diese Inkongruenz sowohl den Eleaten, wie auch den Herakliteern <sup>56</sup> viel Kopfzerbrechen gemacht. — Wird aber durch die Lehre des Prodikos nicht gerade eine Art «Kongruenz» der Sprache und der Wirklichkeit erzielt? Denn er will ja schliesslich, dass durch ein bestimmtes Wort immer nur ein und dasselbe Ding bezeichnet sei, nie etwas anderes ihm nur

<sup>53</sup> Aristoteles, *Topica* II 6. 112 b 22 ff. und dazu Alexander von Aphrodisias 181<sup>a</sup> 2 ff.: *Πρόδικος ἐπειράτο ἐκάστῳ τῶν ὀνομάτων τοῦτων ἰδίον τι σημαινόμενον ὑποτάσσειν κτλ.*

<sup>54</sup> Vgl. Platon, «*Kratylos*» 384 B.

<sup>55</sup> Vgl. Anm. 32.

<sup>56</sup> Vgl. oben S. 27.

ähnliches Ding. Erfüllt man diese Forderung, so wird dadurch in der Tat eine Art Kongruenz der Sprache und der Wirklichkeit — scheinbar — erreicht.

Natürlich braucht man kein Wort darüber zu verlieren, dass die Synonymik des Prodikos das eleatische Problem *nicht* lösen kann; die Begriffe bleiben widerspruchsvoll völlig unabhängig davon, ob es gelingt oder nicht die Bedeutung der einzelnen Worte so genau festzulegen, dass ein und dasselbe Ding immer und konsequent nur durch ein und dasselbe Wort bezeichnet sei. Interessant ist dieser Versuch nur deswegen, weil er zeigt, wie man damals bestrebt war, jene Widersprüchlichkeit der Begriffe, die die Eleaten und ihre Nachfolger (manche Sophisten) entdeckt hatten, zu eliminieren. Selbst wenn dieser Versuch naiv und unzulänglich war, so hat er doch zu der Klärung des Problems der Widersprüchlichkeit historisch viel beigetragen. Das ersieht man besonders am folgenden Beispiel.

Es ist bekannt, wie der eleatische Zenon bestrebt war, *die Unmöglichkeit der Bewegung* mit unwiderlegbaren Argumenten nachzuweisen. Über seine Argumente schreibt einmal Aristoteles: «Es gibt vier Beweisführungen bei Zenon über die Bewegung, die denen, die sie umstossen wollen, Schwierigkeiten bereiten. Die erste von diesen läuft darauf hinaus, dass die Bewegung unmöglich sei, da der bewegte Körper vor dem Erreichen des Endpunktes seiner Bahn erst die Hälfte derselben Bahn hinter sich legen müsste...».<sup>57</sup> Leider, ist zwar der ursprüngliche Wortlaut von Zenons Beweisführung nicht überliefert worden, man kann aber den Gedankengang mit Heranziehen einer anderen Aristoteles-Stelle<sup>58</sup> einwandfrei wiederherstellen. Zenon dachte es sich nämlich folgendermassen: der bewegte Körper müsste vor dem Erreichen des Endpunktes seiner Bahn erst die Hälfte dieser Bahn hinter sich legen; ehe aber diese Hälfte des Weges gemacht ist, müsste auch ihre Hälfte gemacht werden, usw., usw. bis ins Unendliche. Wie viele «Hälften» müsste aber auf diese Weise der bewegte Körper hinter sich legen? — Offenbar *unendlich* viele, denn jede begrenzte Strecke ( $\overline{AB}$ ) — auch die denkbar kleinste! — lässt sich unendlich halbieren. D. h. aber eigentlich, dass der bewegte Körper auf seiner Bahn unendlich viele Punkte berühren müsste. — Wie wäre es aber möglich, dass der bewegte Körper während einer bestimmten (endlichen, begrenzten) Zeitspanne unendliches durchläuft, unendlich viele Punkte berührt? — Nein, antwortet darauf Zenon, das ist unmöglich; der bewegte Körper wird nie den Endpunkt seiner Bahn erreichen! Auch diese Überlegung zeigte, dass die Bewegung unfassbar, undenkbar, ja unmöglich sei! — Ehe wir das Körnchen Wahrheit dieser Gedankenführung klar herausstellen,

<sup>57</sup> Aristot. phys. Z 9. 239 b 9 ff.: τέτταρες δ' εἰσὶν οἱ λόγοι περὶ κινήσεως Ζήνωνος οἱ παρέχοντες τὰς δυσκολίας τοῖς λύουσιν, πρῶτος μὲν ὁ περὶ τοῦ μὴ κινεῖσθαι διὰ τὸ πρότερον εἰς τὸ ἡμῖσιν δεῖν ἀφικέσθαι τὸ φερόμενον ἢ πρὸς τὸ τέλος κτλ.

<sup>58</sup> Aristot. phys. Z 2. 233 a 21 ff.

wollen wir zunächst ins Auge fassen, wie Aristoteles dieses Argument widerlegt. Er schreibt nämlich:<sup>59</sup>

«Zenons Beweisführung ist trügerisch, indem er behauptet, es wäre nicht möglich, unendliches durchzulaufen oder unendlich viele Punkte hintereinander zu berühren während einer endlichen (begrenzten) Zeitspanne. Denn das Wort «unendlich» (*ἄπειρον*) wird in zwei völlig verschiedenen Sinnen gebraucht sowohl in bezug auf die Länge, auf die Zeit, als auch überhaupt auf jedes Kontinuum; «unendlich» kann etwas heissen entweder *der Teilung nach unendlich* oder *der Ausdehnung nach unendlich*.<sup>60</sup> Versteht man das Wort «unendlich» im Sinne: «der Ausdehnung nach unendlich», so ist es wirklich nicht möglich: unendlich viele Punkte während einer endlichen (begrenzten) Zeitspanne zu berühren; versteht man es aber in dem anderen Sinne, nämlich: «der Teilung nach unendlich», so ist es doch sehr gut möglich während einer endlichen (begrenzten) Zeitspanne *unendlich viele* Punkte zu berühren. Denn auch die Zeit ist (in diesem Fall der Teilung nach) unendlich. So dass eigentlich das Durchlaufen der unendlichen (aber *begrenzten!* — Verf.) Länge nicht in endlicher, sondern in unendlicher (aber ebenso *begrenzter!* — Verf.) Zeit geschieht».

Es geht aus diesem Zitat eindeutig hervor, dass Aristoteles zwei völlig verschiedene Bedeutungen des Wortes »unendlich« unterscheiden will. Denn unendlich ist z. B. die Zahlenreihe: 1, 2, 3, . . .  $\infty$ ; die Unendlichkeit heisst in diesem Fall, dass man ohne Ende immerfort weiterzählen kann. Versuchte man die einzelnen Glieder einer solchen unendlichen Reihe, z. B. der Zahlenreihe addieren, so müsste man einsehen, dass die Addition in diesem Fall eigentlich unmöglich ist, denn die Reihe geht immerzu weiter fort, ist unendlich, und dementsprechend muss auch die Summe der einzelnen Glieder einer

<sup>59</sup> *ibidem*. ὁ Ζήνωνος λόγος ψεύδος λαμβάνει τὸ μὴ ἐνδέχασθαι τὰ ἄπειρα διελθεῖν ἢ ἄψασθαι τῶν ἀπειρῶν καθ' ἕκαστον ἐν πεπερασμένῳ χρόνῳ. διχῶς γὰρ λέγεται καὶ τὸ μῆκος, καὶ ὁ χρόνος ἄπειρον, καὶ ὅλως πᾶν τὸ συνεχές, ἦτοι κατὰ διαίρεσιν ἢ τοῖς ἐσχάτοις. τῶν μὲν οὖν κατὰ ποσὸν ἀπειρῶν οὐκ ἐνδέχεται ἄψασθαι ἐν πεπερασμένῳ χρόνῳ, τῶν δὲ κατὰ διαίρεσιν ἐνδέχεται καὶ γὰρ αὐτὸς ὁ χρόνος οὕτως ἄπειρος, ὥστε ἐν τῷ ἄπειρῳ καὶ οὐκ ἐν τῷ πεπερασμένῳ συμβαίνει διέναι τὸ ἄπειρον κτλ.

<sup>60</sup> In Ermangelung eines Besseren übersetze ich den griechischen Ausdruck *ἄπειρον τοῖς ἐσχάτοις* «der Ausdehnung nach unendlich»; ich glaube, aus der Übersetzung bzw. der Paraphrase geht es eindeutig hervor, wie Aristoteles die beiden Arten der Unendlichkeit unterscheidet. Leider, war auch Aristoteles selber in der Benutzung des Terminus nicht ganz konsequent. Statt *ἄπειρον τοῖς ἐσχάτοις* («der Ausdehnung nach unendlich») schreibt er schon im nächsten Satz: *κατὰ ποσὸν ἄπειρον* («der Quantität nach unendlich»). Dieser zweite Terminus ist weniger glücklich als der erste, denn der *Quantität* nach unendlich kann nicht nur ein Ding heissen, was nach seiner Ausdehnung unendlich ist, sondern auch eine begrenzte Grösse, die man in unendlich viele Teile zerlegen kann. Darum muss man den ersten aristotelischen Terminus: *ἄπειρον τοῖς ἐσχάτοις* («der Ausdehnung nach unendlich») bevorzugen. — Ich muss übrigens gestehen: es wundert mich, wie man diese trotz allem klare und eindeutige Aristoteles-Stelle so arg missverstehen hat können, wie z. B. P. Bayle (Dictionnaire hist. et crit. tome IV. article Zenon) und Hegel (Werke Bd. XIII S. 317)? — Die beiden letzten Werke zitiert auch *Lenin*, Aus dem phil. Nachlass S. 192 f.

solchen Reihe unendlich sein. Dieses »Unendliche« nennt Aristoteles : «der Ausdehnung nach unendlich».

Es gibt aber auch eine andere Bedeutung des Wortes »unendlich«. Nehmen wir z. B. irgendeine bestimmte (begrenzte, also : endliche) Grösse, sagen wir : die Zahl *Eins*. Zweifellos lässt sich diese Grösse unendlich teilen, oder halbieren:  $\frac{1}{2}, \frac{1}{4}, \frac{1}{8}, \frac{1}{16} \dots \frac{1}{\infty}$ . Diese Reihe wird ebenso unendlich, wie die Reihe der ganzen Zahlen selbst. Wir könnten also nicht bestimmen, aus wie vielen Gliedern diese Reihe bestünde, denn das Unendliche lässt sich nicht bestimmen. Fragte man uns aber : was die Summe der einzelnen Glieder dieser Reihe wäre, so könnten wir sofort mit Bestimmtheit antworten : die Zahl *Eins*, denn gerade diese Zahl wurde unendlich geteilt, und die Summe derselben unendlich vielen Glieder kann wieder nur diejenige Zahl sein, die unendlich geteilt wurde. Diesmal scheint also das Wort «unendlich» eine andere Bedeutung zu haben, als im vorigen Fall. Wohl lässt sich das Unendliche auch in diesem Fall nicht «zählen»,<sup>61</sup> nicht genauer bestimmen, aber die Summe der unendlichen Glieder einer solchen Reihe lässt sich doch genau festlegen. Diese zweite Art des Unendlichen nennt Aristoteles : «der Teilung nach unendlich».

Nun will Aristoteles die beiden Arten des «Unendlichen» ebenso unterscheiden, wie auch Prodikos in seiner Synonymik die verschiedenen Ausdrücke für «Lust» auseinanderhalten wollte. Und man kann in der Tat durch diese Unterscheidung die Schwäche der Zenonschen Beweisführung enthüllen. Denn Zenon beging zwei Fehler in der Beweisführung, die beide gerade deswegen verdeckt bleiben mussten, weil er versäumt hatte, die verschiedenen Bedeutungen des Wortes »unendlich« genau zu klären. Er sagt nämlich : es wäre nicht möglich, dass der bewegte Körper während einer endlichen (begrenzten) Zeitspanne — d. h. während der Zeit seiner Bewegung — unendlich viele Punkte berühre. — Der *erste Fehler* dieser Beweisführung liegt darin, dass er das Wort »unendlich« auf einmal in beiden verschiedenen Bedeutungen benutzt. Er nennt die Bahn des bewegten Körpers — also : eine begrenzte Grösse, die Anfang und Ende hat — *unendlich*; offenbar benutzt er dabei das Wort »unendlich« in der

<sup>61</sup> Der Verfasser ist sich dessen wohl bewusst, dass das Zenon—Aristoteles-Problem des Unendlichen in diesem Zusammenhang eigentlich nur angedeutet, keineswegs vollkommen beleuchtet wurde. Die ausführlichere Behandlung derselben Frage unter Berücksichtigung der modernen Mengenlehre soll in einer späteren Arbeit nachgeholt werden. Vorläufig sei nur bemerkt : die beiden im Text genannten Reihen (1, 2, 3 ... ∞ und  $\frac{1}{2}, \frac{1}{4}, \frac{1}{8} \dots \frac{1}{\infty}$ ) stellen — trotz des hervorgehobenen Unterschiedes! — je eine *abzählbare* unendliche Menge dar, deren Kardinalzahl nach G. Cantor (1845—1918) gleicherweise mit  $\aleph_0$  (Alef-Null) bezeichnet werden kann, während die Menge aller reellen Zahlen zwischen 0 und 1 *nicht abzählbar* ist, sie besitzt eine andere Mächtigkeit, die *Mächtigkeit des Kontinuums*, nach Cantor  $\aleph_1$ , (Alef-Eins) genannt. (Vgl. Ad. Fraenkel: Einleitung in die Mengenlehre (2. Aufl.) Berlin 1923 S. 45 und 134.)

Bedeutung: «der Teilbarkeit nach unendlich». Stillschweigend denkt er aber gleichzeitig auch an die andere Bedeutung des Wortes, nämlich: «der Ausdehnung nach unendlich», als ob die begrenzte Grösse auch ihrer Ausdehnung nach unendlich wäre. — Der *zweite Fehler* besteht dagegen daraus, dass er ausser acht lässt: nicht nur die begrenzte Länge, die Bahn des bewegten Körpers ist ihrer Teilbarkeit nach *unendlich*, sondern ebenso unendlich ist auch die Zeit der Bewegung<sup>62</sup> — selbstverständlich auch diesmal: *der Teilbarkeit nach unendlich*.

Aristoteles hat also dadurch, dass er die beiden verschiedenen Bedeutungen des Wortes »unendlich« unterscheidete, auf eine Art »Widersprüchlichkeit« in diesem Begriff hingewiesen. Gewissermassen *widersprüchlich* ist der Begriff des »Unendlichen« schon darum, weil er auf einmal zwei verschiedene Dinge bezeichnen kann. Es ist beinahe unmöglich diesen Begriff («unendlich») richtig, d. h. der Wirklichkeit entsprechend, zu benutzen, solange man seine »Widersprüchlichkeit« dadurch nicht eliminiert, dass man in jedem einzelnen Fall genau klärt: in welcher Bedeutung das Wort gebraucht wird. Man ersieht das aus dem angeführten Beispiel des Zenon. Er versäumte nämlich die verschiedenen Bedeutungen des Wortes »unendlich« streng auseinanderzuhalten, und dadurch wurde seine *falsche* Beweisführung ermöglicht. Dieselbe Beweisführung wird auf einmal zunichte, wenn man die beiden verschiedenen Bedeutungen des Wortes »unendlich« auseinanderhält, wie es Aristoteles getan hatte. — Soweit lässt sich also die Synonymik des Prodikos bis zu einem gewissen Grade rechtfertigen. Es ist in der Tat möglich eine Art »Widersprüchlichkeit« mancher Begriffe dadurch zu eliminieren, dass man die verschiedenen Bedeutungen der betreffenden Ausdrücke streng unterscheidet. Es wäre jedoch ein grober Irrtum zu glauben, dass jene »Widersprüchlichkeit«, die auf diese Weise durch die genaue Festlegung der Wortbedeutung aufgehoben wird, dieselbe *innere Widersprüchlichkeit des Begriffes* ist, die den Eleaten

<sup>62</sup> Wie Aristoteles schreibt: «wenn das eine Kontinuum, der Raum, unendlich ist, so muss auch das andere Kontinuum, die Zeit, unendlich sein; und ebenso auch umgekehrt»; *ἐάν τε ὁ χρόνος ἄπειρος ἦ, καὶ τὸ μέγεθος ἔσται ἄπειρον, ἐάν τε τὸ μέγεθος, καὶ ὁ χρόνος* (phys. 2. Z. 233 a 32 f.). — Es lohnt sich übrigens auch noch auf eine interessante Tatsache aufmerksam zu machen: wie nämlich Aristoteles in diesem Punkt seiner Widerlegung eigentlich eine grundlegende Feststellung der modernen Mengenlehre vorwegnimmt. Im Sinne einer Dedekind-Definition (R. Dedekind, hervorragender Mathematiker, 1831—1916): «Eine Menge  $M$  heisst unendlich oder transfinit, wenn es eine echte (eigentliche) Teilmenge von  $M$  gibt, die zu  $M$  äquivalent ist; gibt es dagegen keine zu  $M$  äquivalente echte (eigentliche) Teilmenge von  $M$ , so wird  $M$  als eine endliche Menge bezeichnet». Aus dieser Definition folgt, dass *eine unendliche Menge niemals einer endlichen äquivalent sein kann* (vgl. *Ad. Fraenkel*: Einleitung in die Mengenlehre, 2. Aufl. Berlin 1923 S. 18). Es steckt aber gerade diese Behauptung in den zuletzt auch griechisch zitierten Aristoteles-Worten. Denn es ist leicht einzusehen, dass — mathematisch ausgedrückt — durch die Bewegung eigentlich eine umkehrbar eindeutige Abbildung einer Menge, der Bewegungszeit ( $T$ ) auf eine andere Menge, die Bewegungsbahn ( $S$ ) verwirklicht wird;  $T$  und  $S$  sind äquivalente Mengen, denn jedem  $t_n$  Zeitpunkt kann nur ein einziger Raumstreckenpunkt  $s_n$  zugeordnet werden, und auch umgekehrt. Falls aber  $S$  eine unendliche Menge ist, kann auch  $T$  im Sinne der Äquivalenz *nur* unendlich sein.

so viel Kopfzerbrechen machte! Nein, davon kann ja gar keine Rede sein! Die innere Widersprüchlichkeit des Begriffes bleibt auch weiterhin bestehen, selbst wenn man die Bedeutung des Wortes auch noch so genau und umständlich festgelegt hatte. Auch das kann man gerade aus dem eben angeführten Fall des Zenon und Aristoteles ersehen.

Wohl konnte Aristoteles auf die Schwäche von Zenons Beweisführung hinweisen; Zenons Argument enthielt ja auch zwei eng miteinander zusammenhängende und folgenschwere Fehler; es war vollkommen richtig zu betonen, dass die begrenzte (endliche) Länge nur ihrer *Teilbarkeit* nach und nie der *Ausdehnung* nach «unendlich» genannt werden kann; auch die Feststellung, dass das Durchlaufen dieser Länge in «unendlicher» (d. h. der Teilbarkeit nach unendlicher) Zeit geschieht, war einwandfrei. Und dennoch muss man sich fragen: ob Aristoteles durch diese Widerlegung das Problem des Zenon völlig gelöst hätte? Man wird zwar gern zugeben, dass Aristoteles vollkommen Recht hat, er wird ja auch durch die Erfahrung, durch die Tatsachen selbst gerechtfertigt. Aber das eigentliche Problem des Zenon war doch ein anderes. Er kümmerte sich sehr wenig um die Tatsachen, um die Erfahrungswahrheiten; es interessierte ihn einzig und allein nur die Frage: *was ist denkbar?* Wie ist es möglich, dass der bewegte Körper eine endliche (begrenzte) Strecke beläuft? Diese endliche (begrenzte) Strecke ist ja gleichzeitig auch *unendlich* und es ist einerlei, ob man das Unendliche als »der Ausdehnung nach«, oder als »der Teilbarkeit nach« unendlich denkt, es lässt sich eben nicht zu Ende denken, nicht begreifen. Wie kann der bewegte Körper während seiner Bewegung unendlich viele Punkte berühren? Das ist eben *undenkbar*, ebenso undenkbar, wie die Bewegung selbst. Undenkbar bleibt es auch nach der Widerlegung des Aristoteles. Besser gesagt: Aristoteles widerlegt auch nicht im mindesten dieses Grundproblem von Zenon. Er *behauptet* nur einfach, dass es möglich sei, eine bloss der Teilbarkeit nach unendliche Strecke während einer bestimmten Zeit zu belaufen; allerdings wird diese Behauptung durch jede nüchterne Erfahrung, durch das wahrnehmbare Ergebnis der Bewegung gerechtfertigt, aber die *Denkbarkeit* dieser Tatsache wird gar nicht erklärt. Das Mögliche wird einfach erfahrungsgemäss beschrieben: eine bloss der Teilbarkeit nach unendliche Strecke zu belaufen, ist möglich; dagegen ist es unmöglich eine der Ausdehnung nach unendliche Strecke zu belaufen. Das Mögliche und das Unmögliche sind für Aristoteles einfach Tatsachen der blossen Erfahrung, während Zenon nur *das Denkbare* für möglich gelten liess.

Nun wollen wir aber noch die Widersprüchlichkeit des Begriffes «unendlich» kurz ins Auge fassen. Die eine Art Widersprüchlichkeit dieses Begriffes wurde dadurch natürlich aufgehoben, dass man feststellte, das Wort «unendlich» hat zwei verschiedene Bedeutungen. Ist aber dadurch der Begriff selbst *widerspruchslos* geworden? — Keineswegs. Denn was ist z. B. das «der Teilbarkeit nach Unendliche»? — Das ist eine begrenzte (also: endliche) Grösse,



die unendlich geteilt werden kann. Der Begriff des Unendlichen schliesst also auch sein Gegenteil, das Endliche auch in diesem Fall in sich ein, er ist ebenso widerspruchsvoll, wie der Begriff «Bewegung».

Kein Zweifel, die Synonymik des Prodikos wurde durch dasselbe Bedürfnis angeregt, wie auch jene sokratischen Versuche der Begriffsdefinition, die wir aus Platons Jugend-Dialogen kennen. In beiden Fällen wird — sowohl durch die Synonymik des Prodikos als auch durch die sokratische Begriffsbestimmung — gerade *die Widerspruchslosigkeit des Begriffes* angestrebt. Wie es in einem konkreten Fall im platonischen Dialog «Euthyphron» heisst: «in jeder Sache muss das *Ehrwürdige* (τὸ ὄσιον) dasselbe und sich selbst identisch sein; während das *Nicht-Ehrwürdige* (τὸ ἀνόσιον) dem Ehrwürdigen entgegengesetzt und auch nur sich selbst identisch ist».<sup>63</sup> Die Begriffe «Ehrwürdig» und «Nicht-Ehrwürdig» werden als Gegensätze aufgefasst, die sich ausschliessen. (Das Eine kann das Andere nicht in sich enthalten.) Es scheint, dass auf dieser Entwicklungsstufe der platonischen Philosophie mindestens der Begriff als in sich widerspruchlos gedacht wurde. Der Begriff «Ehrwürdiges» schliesst sein Gegenteil «Nicht-Ehrwürdiges» aus.

Wie sich übrigens der Grundgedanke des Prodikos auch für die weitere Entwicklung der Philosophie als brauchbar erwies, ersieht man aus Aristoteles selbst. Auch Aristoteles erblickt die notwendige Grundlage der Logik darin: «das Wort habe eine bestimmte und zwar eine *einheitliche Bedeutung*».<sup>64</sup> In dieser Forderung steckt eigentlich das Prinzip der Widerspruchslosigkeit; jedes Wort kann nur *eine* Sache und nicht gleichzeitig auch ihr Gegenteil — etwas, was *nicht* diese Sache ist, — bedeuten. Man beachte jedoch auch die Einschränkung des Aristoteles: «Dabei macht es keinen Unterschied, wenn einer sagt, das Wort habe mehrere Bedeutungen: vorausgesetzt nur, dass es bestimmte Bedeutungen sind. Denn da könnte man ebensogut für jede dieser Bedeutungen auch einen besonderen Ausdruck setzen».<sup>65</sup> — Gerade das hat Prodikos durch seine Synonymik versucht.

Man kann also mit dem Namen Prodikos wohl eine Art Auseinandersetzung mit der eleatischen Lehre bezeichnen; diese Art Auseinandersetzung wollte die eleatische Forderung der Widerspruchslosigkeit dadurch retten, dass man versuchte nachzuweisen: die Begriffe wären ja eigentlich widerspruchlos, man müsste sie nur richtig benutzen können. Wohl war dieser Versuch im Grunde verfehlt, denn er verkannte die *innere Widersprüchlichkeit* der Begriffe. Nachdem aber auf diese Weise gelungen ist, eine Art «Widersprüchlichkeit» mancher Begriffe zu eliminieren, wurde durch diesen Versuch auch

<sup>63</sup> Platon, Euthyphron 5 D: ἢ οὐ ταυτὸν ἐστὶν ἐν πίσῃ πράξει τὸ ὄσιον αὐτῷ αὐτῷ, καὶ τὸ ἀνόσιον αὐτῷ τοῦ μὲν ὄσιον παντὸς ἐναντίον αὐτῷ δὲ αὐτῷ ὅμοιον καὶ ἔχον μίαν τιὰ ἰδέαν κατὰ τὴν μὴ ὁσιότητα πᾶν ὅτιπερ ἂν μέλλῃ ἀνόσιον εἶναι.

<sup>64</sup> Aristot. Met. 1006 b 12.: ἔστω δὴ... σημαῖόν τι τὸ ὄνομα καὶ σημαῖον ἔν.

<sup>65</sup> Aristot. Met. 1006 a 34 ff.

zu der Klärung des Problems beigetragen. Man war nämlich gezwungen darüber nachzudenken: welche Widersprüche lassen sich denn beheben, und welche bleiben unumgänglich in dem Begriff stecken? Man wurde also zu einer Art *Klassifikation* des Widerspruches geführt. Wir wollen in diesem Zusammenhang vorläufig nicht im Einzelnen den Weg verfolgen, wie diese Klassifikation des Widerspruches später in der Tat Schritt für Schritt verwirklicht wurde, statt dessen gehen wir diesmal auf die kurze Behandlung jenes zweiten Versuches hinüber, der die eleatische Ontologie ebenso nicht umstürzen nur weiterentwickeln wollte, wie der Versuch des Prodikos.

II. Die Eleaten haben die Forderung der Widerspruchslosigkeit aufgestellt; sie sagten: es könne unmöglich wahr sein, was sich selbst widerspricht. Nun konnten sie aber die geforderte Widerspruchslosigkeit eigentlich nur an einem einzigen Beispiel, nämlich an dem Satz: *das Seiende ist* — veranschaulichen; alles übrige erwies sich als widerspruchsvoll. Parmenides und Zenon, die bedeutendsten Vertreter der eleatischen Schule selber, haben die Widersprüchlichkeit solcher Begriffe wie «Bewegung», «Entstehen», «Vergehen», «Veränderung», «Raum», «Zeit» usw. herausgestellt. Protagoras und manche Sophisten gingen noch weiter; ähnlich liess sich die innere Widersprüchlichkeit in jeder Behauptung, und dadurch indirekterweise auch in jedem Begriff nachweisen. Es sah so aus, als liesse sich die geforderte Widerspruchslosigkeit ausser dem einzigen berühmten Satz: «das Seiende ist» — überhaupt nicht verwirklichen. Wohl gab es solche «spätlernenden Greise» wie Antisthenes, die den eleatischen Satz («das Seiende ist») als Beispiel der Widerspruchslosigkeit verwenden wollten und darum nur identische Urteile zuliessen, wie z. B.: «der Mensch ist Mensch», «das Gute ist gut» usw.<sup>66</sup> Dadurch wurde aber die Lehre der Eleaten eher kompromittiert als zu weiterer Entwicklung gefördert.

Platon war es, der im Laufe seiner philosophischen Entwicklung einmal an den Punkt gelangte, wo er Anlass fand, die eleatische Ontologie von Grund auf zu revidieren und dadurch neue Perspektiven für die geschichtliche Entwicklung der Dialektik des Denkens zu eröffnen.<sup>67</sup> Es sei betont, dass diese Revision der eleatischen Ontologie durch Platon völlig bewusst vollzogen wurde. Darum schreibt er im Dialog «Sophistes»: «Wir müssen den Grundsatz des Vaters Parmenides gründlich prüfen, und wir müssen erzwin-

<sup>66</sup> Platon, «Sophistes» 251 B.

<sup>67</sup> Wir können im Rahmen dieser Untersuchung nicht ausführlich erörtern: wieso und durch welche Tatsachen Platon zu der Revision der eleatischen Lehre angeregt wurde. Es genügt uns vorläufig die nackten Tatsachen bloss zu registrieren. Alles Übrige muss für weitere Untersuchungen aufgespart bleiben. Wir benutzen nur die Gelegenheit um wieder zu betonen: es ist einfach unmöglich eine Geschichte der griechischen Dialektik zu entwerfen, ohne vorher den Werdegang der gesamten platonischen Philosophie kritisch zu untersuchen: und eine solche Untersuchung über Platon gibt es heute noch überhaupt nicht. (Oder mindestens: ich kenne keine solche!)

gen, dass das *Nichtseiende* irgendwie doch existiert, wie auch umgekehrt: das *Seiende* irgendwie nicht existiert». <sup>68</sup>

Die Lehre des Parmenides hat nämlich eine auffallende Schwäche. Man sah schon oben im ersten Kapitel dieser Untersuchung wie er betonte: «Das Nichtseiende kannst Du weder erkennen (es ist ja unausführbar), noch aussprechen». <sup>69</sup> «Denn unmöglich kann das Vorhandensein von dem Nichtseienden zwingend erwiesen werden. Vielmehr halte Du Deine Gedanken von diesem Wege der Forschung ferne». <sup>70</sup> — In der Tat betonten auch wir, dass jedem Ding schon durch das einfache Denken, Sich-Vorstellen eine Art Sein, Existenz — sei es auch nur eine schattenhafte — verliehen werde; gerade darum sei auch das Nichtseiende undenkbar, denn von dem, was nicht existiert, was man sich nicht vorstellen kann, lässt sich auch gar nichts behaupten, denken oder sagen. — Wie steht es aber um diesen Satz selbst: «das Nichtseiende *ist* undenkbar»? Dieser Satz behauptet doch etwas über das Nichtseiende, und man musste das Nichtseiende — nur um etwas darüber behaupten zu können — sich schon als irgendwie seiend, existierend vorstellen. Durch das Denken wurde also auch in diesem Fall dem Nichtseienden eine schattenhafte Existenz verliehen. Das kam auch dadurch zum Ausdruck, dass in dem Satz: «das Nichtseiende *ist* undenkbar» — das Hilfszeitwort, die Kopula »ist« benutzt wurde. Der Satz «das Nichtseiende ist undenkbar» widerspricht also sich selbst, denn er setzt gerade das Nichtseiende als seiend, als denkbar voraus. Wie Platon sagt: «durch das Nichtseiende wird auch derjenige zum Widerspruch gezwungen, der die Existenz des Nichtseienden bestreitet, denn er kommt ja nicht ohne das Zeitwort «Sein» aus». <sup>71</sup> Das heisst aber eigentlich auch soviel: das menschliche Denken kann auch das Nichtseiende nur als *etwas*, als eine Art *Sein* auffassen. Selbst der Begriff des Nichtseienden ist also widerspruchsvoll, er setzt ja auch sein Gegenteil, das Sein voraus, ja er schliesst auch das Sein in sich ein. Umsonst sage ich «nichtseiendes», und stelle es mir vor als «Nicht-Etwas», als «nicht-existierend», als «undenkbar», in der blossen Konzeption dieses Begriffes ist auch sein Gegenteil, auch das «Sein» vorhanden. Das «Nichtseiende» enthält gewissermassen auch das Sein in sich selbst.

Dasselbe muss natürlich auch umgekehrt gültig sein. Wenn das Nichtseiende das Sein voraussetzt, gewissermassen in sich selbst einschliesst, so

<sup>68</sup> Platon, Sophistes 241 D: τὸν τοῦ πατρὸς Παρμενίδου λόγον ἀναγκαῖον ἡμῖν. . . ἔσται βασανίζεω καὶ βιάζεσθαι τὸ τε μὴ ὄν ὡς ἔστι κατὰ τι καὶ τὸ ὄν αὐ πάλιν ὡς οὐκ ἔστι πη.

<sup>69</sup> H. Diels I 18 Parmenides B fr. 4, 7—8.

<sup>70</sup> ebenda fr. 7.

<sup>71</sup> Platon, «Sophistes» 238 D—E: καὶ τὸν ἐλέγχοντα εἰς ἀπορίαν καθίστησι τὸ μὴ ὄν οὕτως ὥστε, ὁπόταν αὐτὸ ἐπιχειρῇ τις ἐλέγχειν, ἐναντία αὐτὸν περὶ ἐκεῖνο ἀναγκάζεσθαι λέγειν. Und dazu weiter die ausführlichere Erklärung: ἀφθελγτόν τε αὐτὸ (scil. τὸ μὴ ὄν) καὶ ἄρρητον καὶ ἄλογον ἔφην εἶναι. . . οὐκ οὐκ τὸ γε εἶναι προσάπτειν πευρώμενος ἐναντία τοῖς πρόσθεν ἔλεγον;

muss auch das Seiende seinerseits sein Gegenteil, das Nichtseiende voraussetzen, irgendwie in sich selbst enthalten. Und in der Tat lässt sich der berühmte Satz der Eleaten über die Existenz des Seienden — «das Seiende ist» — nur bis zu einem gewissen Grade als widerspruchlos betrachten. Wohl bleibt der Satz — «das Seiende ist» — widerspruchlos im Vergleich zu der absurden Behauptung: «das Seiende *ist nicht*». Aber heisst das darum vielleicht auch soviel, dass der vorige Satz über die Existenz des Seienden in sich völlig widerspruchlos ist? — Keineswegs! Auch der Begriff des Seienden ist widerspruchsvoll, d. h. er schliesst auch sein Gegenteil, das Nichtseiende gewissermassen in sich ein. Nehmen wir z. B. den einfachen Satz: «das Seiende ist denkbar». Derselbe Satz lässt sich auch so formulieren: «das Seiende *ist nicht* undenkbar». In diesem zweiten Fall hat man das Seiende mit einer Art «Nicht-Existenz» in Verbindung gebracht. Wohl betrachtete man das Seiende auch diesmal als existierend, und doch liess sich dies Seiendes in gewisser Hinsicht als etwas nicht-existierendes behandeln. (Das Seiende *existiert nicht* als etwas Undenkbares.) Nun sind aber Sein und Nichtsein Gegensätze, die in einem Satz vereinigt Widerspruch erzeugen. Selbstverständlich ist der Widerspruch auch in dem Satz: «das Seiende *ist nicht* undenkbar» vorhanden, obwohl dieser Satz nur dasselbe besagt, wie die erste Form: «das Seiende ist denkbar», in der man den Widerspruch nicht so leicht entdecken konnte.

Ähnlich lässt sich der innere Widerspruch auch im wichtigsten eleatischen Satz, nämlich: «das Seiende ist», nachweisen. Wenn man nämlich die Existenz des Seienden behauptet, so behauptet man dadurch gleichzeitig auch schon eine Art «Nicht-Existenz» desselben. «Das Seiende ist» — heisst nämlich auch soviel: «das Seiende existiert als etwas seiendes, aber es *existiert nicht* als nichtseiendes». Wie Platon sagt: «das Seiende ist zweifellos in unzähliger Hinsicht nicht-existierend».<sup>72</sup> Der Begriff des Seienden ist also umgekehrt aber in demselben Sinne widerspruchsvoll, wie auch derjenige des Nichtseienden.

Nun hat Platon dadurch, dass er den inneren Widerspruch selbst im Begriff des Seins herausstellte, eine bis dahin ungeahnte Perspektive für die eleatische Lehre eröffnet. Die Eleaten, Parmenides und Zenon selber, haben natürlich nicht geahnt, dass dieselbe innere Widersprüchlichkeit, die sie für die Begriffe «Bewegung», «Entstehen», «Vergehen», «Veränderung», «Zeit», «Raum» usw. herausstellten, auch für ihr eigenes «Sein» gültig sei. Wohl war es ein bedeutender Schritt, als später Protagoras und die Sophisten dahinterkamen, dass jede Behauptung und jeder Begriff irgendwie ebenso widerspruchsvoll ist, wie der Begriff der Bewegung. Aber was war das alles dagegen, dass Platon dieselbe Widersprüchlichkeit auch im Falle des eleatischen Seienden erkannte! Man beachte dabei, dass auch Platon selber sich dessen völlig

<sup>72</sup> Platon, «Sophistes» 259 B.: τὸ ὄν ἀναμρισβητήτως... μὴ εἶναι ἐπὶ μὴ εἶναι οὐκ ἔστι.

bewusst war, wie seine Erkenntnis die eleatische Ontologie von Grund auf erneuert. Man lese nur nach, wie er in seinem Prachtstück der Dialektik, dem Dialog «Parmenides» die «eleatischen Konsequenzen» seiner eigenen Erkenntnis unerbittlich und in unzähligen Fällen auseinanderlegt!

Dadurch, dass Platon den inneren Widerspruch selbst in dem Begriff des Seienden entdeckte, bekam natürlich auch die eleatische Forderung der Widerspruchslosigkeit einen neuen Sinn. Offenbar musste man nämlich gleich bemerken, dass der «innere Widerspruch» in dem Satz: «das Nichtseiende *ist* undenkbar» ganz anderer Art ist, als der »innere Widerspruch« des absurden Satzes: «das Seiende *existiert nicht*». Das heisst aber auch soviel, dass jene Klassifikation des Widerspruches, die schon durch die Synonymik des Prodikos nahegelegt war, diesmal unumgänglich wurde. Man musste nicht nur darüber nachdenken, welche Widersprüche sich denn beheben lassen, und welche in dem Begriff stecken bleiben, sondern es fragte sich auch: ob die Forderung der Widerspruchslosigkeit sich doch nicht aufrechterhalten liesse, selbst wenn jeder Begriff gewissermassen widerspruchsvoll ist? Ob die innere Widersprüchlichkeit der Begriffe und die Forderung der Widerspruchslosigkeit sich doch nicht irgendwie in Einklang miteinander bringen liessen?

Ohne im Einzelnen darstellen zu wollen, wie sich jene Klassifikation des Widerspruches entfaltete, die der nächste bedeutende Schritt in der geschichtlichen Entwicklung der Dialektik des Denkens war, sei hier nur zusammenfassend angedeutet, wie Platon auch zu dieser Klassifikation beigetragen hatte. Er unterscheidete nämlich das *ἕτερον* («verschieden») und das *ἐναντίον* («entgegengesetzt»); im Sinne dieser Unterscheidung konnte er z. B. behaupten: «wenn wir das *Nichtseiende* sagen, so meinen wir nicht (d. h.: wir meinen nicht *immer!* — Verf.) den Gegensatz des *Seienden*, sondern nur etwas, was *verschieden*, ein anderes Seiendes ist». <sup>73</sup> Wohl glaubt man, dass die «Nicht-Existenz» der Gegensatz der «Existenz», ihre reine Negation sei, aber in der Wirklichkeit ist die «Nicht-Existenz» meistens nur eine «andere Art Existenz», nämlich: ein «Anders-Sein». Um das vorige Beispiel wieder zu benutzen: wenn wir sagen: «das Seiende *ist nicht* undenkbar», so meinen wir keineswegs die «Nicht-Existenz» des Seienden, bloss ein «Anders-Sein». — *Sein* und *Nichtsein* liessen sich also in der Wirklichkeit gar nicht so völlig von einander trennen, wie die Eleaten es wollten. Selbst die Widerspruchslosigkeit könnte nicht in dem Sinne zum Ziel gesetzt werden, dass dadurch nur identische Urteile (z. B. «der Mensch ist Mensch») möglich seien. Im Gegenteil, die Widerspruchslosigkeit müsste irgendwie so verwirklicht werden, dass «verschiedenes» — also *etwas* und ein *anderes*, was *nicht-dasselbe* ist — miteinander verbunden werden. Denn wie Platon schreibt: «Jede vernünftige Rede wird dadurch

<sup>73</sup> Platon. «Sophistes» 257 B.: Ὅποταν τὸ μὴ ὄν λέγωμεν, ὡς ἔοικεν, οὐκ ἐναντίον τι λέγωμεν τοῦ ὄντος ἀλλ' ἕτερον μόνον.

völlig aufgelöst, wenn man jede Sache, von allen übrigen trennt. Vernünftige Rede kommt gerade dadurch zustande, dass die *verschiedenen* Formen sich miteinander verflechten». <sup>74</sup>

So wurde die eleatische Ontologie infolge ihrer Weiterbildung durch Platon zum Ausgangspunkt einer Lehre über *das logische Urteil*.

#### IV

##### DIE DREI WEGE DER FORSCHUNG

Die drei ersten Kapitel dieser Untersuchung haben einerseits die Grundzüge der eleatischen Ontologie in grossen Umrissen dargestellt, und andererseits darauf hingewiesen, wie die verschiedenen Auseinandersetzungsversuche in der Antike das Problem der Eleaten lösen oder weiterentwickeln wollten. Zuletzt wurde auch noch angedeutet, wie die eleatische Ontologie durch Platon weitergebildet zum Ausgangspunkt einer Lehre über das logische Urteil werden konnte. Nun sieht man aus dem Bisherigen die aussergewöhnliche Bedeutung dieser Lehre trotz ihrer auffallenden Schwäche. Die Eleaten entdeckten den inneren Widerspruch des Begriffes *Bewegung* und dadurch wurden sie eigentlich zu Begründern der Dialektik des Denkens. Sie haben zwar nicht erkannt, dass die Widersprüchlichkeit der Begriffe notwendigerweise aus dem widerspruchsvollen Wesen der Wirklichkeit selbst folgt, aber statt dessen haben sie ein Prinzip aufgestellt, welches seitdem als die Grundlage der wissenschaftlichen Denkweise gilt. Dieses Prinzip ist die Forderung der Widerspruchslosigkeit, und mit diesem beginnt die Geschichte der Logik. — Nun wollen wir im Folgenden die aussergewöhnliche Bedeutung der eleatischen Philosophie noch von einer neuen Seite her beleuchten.

Das vierte Fragment des Parmenides lautet bei Diels folgendermassen : «Wohlan, so will ich denn verkünden (Du aber nimm mein Wort zu Ohren), *welche Wege der Forschung* allein denkbar sind : *der eine Weg*, dass das Seiende ist und dass es unmöglich nicht sein kann, das ist der Weg der Überzeugung (denn er folgt der Wahrheit), *der andere aber*, dass es nicht ist und dass dies Nichtsein notwendig sei, dieser Pfad (so künde ich Dir) ist gänzlich unerforschbar. Denn das Nichtseiende kannst Du weder erkennen (es ist ja unausführbar) noch aussprechen». <sup>75</sup> — Zwischen zwei «Wegen der Forschung» muss sich also derjenige, der die Wahrheit sucht, entscheiden. Der eine Weg führt über den Satz : das Seiende ist, τὸ ὄν ἔστι ; das ist der Weg der Überzeugung. Der andere sagt : das Seiende *ist nicht* ; aber das ist undenkbar, vor diesem zweiten Weg wird gewarnt. In demselben Sinne spricht von dem «zweiten Weg»

<sup>74</sup> Platon, «Sophistes» 259 E : τελεωτάτη πάντων λόγων ἐστὶν ἀφάνισις τὸ διαλύειν ἕκαστον ἀπὸ πάντων διὰ γὰρ τὴν ἀλλήλων τῶν εἰδῶν συμπλοκὴν ὁ λόγος γέγονεν ἡμῖν.

<sup>75</sup> H. Diels I 18 Parmenides B fr. 4.

der Forschung auch das Fragment 7 : «Denn unmöglich kann das Vorhandensein des Nichtseienden zwingend erwiesen werden. Vielmehr halte Du Deine Gedanken *von diesem Wege der Forschung* ferne». <sup>76</sup> Die «Wege der Forschung» werden als *ὁδοὶ διζήσιος, κέλευθος* oder *ἀταρπός* bezeichnet. Es gibt aber für Parmenides auch noch einen *dritten Weg* der Forschung, wie man es aus dem Fragment 6. ansehen kann. «Dies ist nötig zu sagen und zu denken : das Seiende ist, denn seine Existenz ist möglich ; das Nichtseiende aber ist nicht ; das heisse ich Dich wohl zu beherzigen. Denn zuerst warne ich Dich vor diesem Wege der Forschung. (Nämlich vor dem Wege, der sagt : das Nichtseiende ist ! — Verf.) Dann warne ich Dich aber auch vor *dem Wege*, worauf die nichtwissenden Sterblichen, die Doppelköpfe, umherirren. Denn Ratlosigkeit lenkt ihren schwankenden Sinn. So treiben sie dahin, stumpf an Sinnen zugleich und blind, ein Volk von Gaffern, denen es an jeder Unterscheidung fehlt ; denen Sein und Nichtsein für dasselbe gilt und auch nicht für dasselbe, denen jeder Weg zur Umkehr wird». <sup>77</sup> Es gibt also bei Parmenides alles in allem drei solche «Wege der Forschung», von denen er zwei verwirft und nur einen einzigen übriglässt. Darum kann auch das achte Fragment mit den Worten beginnen : «So bleibt nur noch Kunde *von einem einzigen Wege*, dass nämlich das Seiende existiert. Darauf stehen gar viele Merkzeichen usw.». <sup>78</sup>

Es lohnt sich nun diese Parmenideischen «drei Wege der Forschung» genauer ins Auge zu fassen.

*Der erste Weg* : «das Seiende ist» *τὸ ὄν ἔστι* ; oder dasselbe umgekehrt : «das Nichtseiende ist nicht», *τὸ μὴ ὄν οὐκ ἔστι*. Das ist der Weg der Überzeugung, der Wahrheit, den Parmenides einzig und allein übrig lassen will ; auf diesem muss der vernünftige Mensch gehen.

*Der zweite Weg* : «das Seiende ist nicht», *τὸ ὄν οὐκ ἔστι* ; anders formuliert kann dasselbe natürlich auch heissen : «das Nichtseiende ist», *τὸ μὴ ὄν ἔστι* (vgl. z. B. fr. 4, 7). Dieser zweite Weg wird verworfen, da er widerspruchsvoll ist.

*Der dritte Weg* : «das Seiende ist und ist auch nicht», *τὸ ὄν ἔστι καὶ οὐκ ἔστι* ; anders formuliert könnte natürlich dasselbe auch heissen : «es existiert sowohl das Seiende als wie auch das Nichtseiende», *καὶ τὸ ὄν καὶ τὸ μὴ ὄν ἔστι*. Auf diesem dritten Wege, der ebenso verworfen wird wie der zweite, irren die nichtwissenden Sterblichen, die Doppelköpfe, denen Sein und Nichtsein dasselbe ist und auch nicht-dasselbe. <sup>79</sup>

<sup>76</sup> ibidem fr. 7.

<sup>77</sup> ibidem fr. 6. — Es sei betont, dass die Übersetzung des 6. Fragmentes bei Diels nicht klar und eindeutig genug ist. Richtig dagegen *K. Reinhardt*: Parmenides und die Geschichte der griech. Philosophie, Bonn 1916 S. 35 f.

<sup>78</sup> ibidem fr. 8 : *μῦθος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο λείπεται ὡς ἔστιν ταύτη δ' ἐπὶ σήματ' ἔασι πολλὰ μάλα κτλ.*

<sup>79</sup> Vgl. dazu «Beiträge zur Geschichte der griechischen Dialektik» *Acta Antiqua* I S. 388 ff.

K. Reinhardt, der zuerst auf diese Parmenideische Dreiteilung aufmerksam machte, glaubt, dass dasselbe Schema später auch zum Erbstück eleatischer Schultradition geworden sei.<sup>80</sup> Ursprünglich wären aber die «drei Wege der Forschung» lediglich ein logisches Fachwerk gewesen. Als an eine weitliegende Parallele erinnert Reinhardt sogar an die Mândûkya-Kârikâ der Inder; auch da könnte man dieselbe Dreiteilung wiederfinden.<sup>81</sup> — Nun wollen wir die Richtigkeit dieser Beobachtungen keineswegs in Zweifel ziehen, aber wir glauben, dass man auf diese Weise das Wichtigste doch leicht übersehen könnte. Im Grunde sind nämlich die Parmenideischen »drei Wege der Forschung« weit mehr als *bloss* ein «logisches Fachwerk».

Aristoteles definiert einmal die *falsche* und die *wahre* Aussage. Nehmen wir. z. B. seine Antwort auf die Frage: was ist die falsche Aussage? Wir bekommen darauf eine doppelte Definition: «Eine falsche Aussage ist die Aussage, dass das was ist, nicht sei, oder dass was nicht ist, sei.»<sup>82</sup> Ähnlich gab auch Platon beinahe wörtlich diese doppelte Definition auf dieselbe Frage.<sup>83</sup> Man beachte aber, wie das vorige Aristoteles-Zitat griechisch heisst! τὸ μὲν γὰρ λέγειν τὸ ὄν μὴ εἶναι ἢ τὸ μὴ ὄν εἶναι ψεῦδος. Das ist ja doch haargenau dasselbe, wie der zweite Weg des Parmenides! Ebenso wird auch die wahre Aussage mit denselben Worten definiert, mit denen bei Parmenides der «erste Weg» (derjenige der Wahrheit!) beschrieben war: «eine wahre Aussage ist die Aussage, dass das was ist, sei, und dass das was nicht ist, nicht sei»: τὸ δὲ τὸ ὄν εἶναι καὶ τὸ μὴ ὄν μὴ εἶναι ἀληθές.<sup>84</sup>

Kein Wunder, dass Aristoteles, der die wahre bzw. die falsche Aussage mit denselben Worten kennzeichnete, mit denen Parmenides seinen ersten und zweiten «Weg» umschrieb, — derselbe Aristoteles auch dem dritten Parmenideischen «Weg» seine klassische Prägung gab: ἀδύνατον τὴν ἀντίφασιν ἄμα ἀληθεύεσθαι κατὰ τοῦ αὐτοῦ, «es ist nicht möglich, dass kontradiktorische Aussagen von demselben Subjekt zugleich wahr seien».<sup>85</sup> In der Tat wird der «dritte Weg» von Parmenides gerade darum verworfen, weil ἔστι καὶ οὐκ ἔστι kontradiktorische Aussagen sind, die nicht zugleich wahr sein können; natürlich bleibt dieser Tatbestand vor den nichtswissenden Sterblichen verborgen.

Nun was sind aber diese «drei Forschungswege» der Eleaten, die Aristoteles so leicht aneignen konnte? Prüfen wir sie denn noch einmal genauer.

1. τὸ ὄν ἔστι. «das Seiende ist». Das ist die allgemeinste Form der *Identität*; Subjekt und Prädikat sind völlig im Einklang, sie besagen dasselbe, bilden eine vollkommene Einheit.

<sup>80</sup> Vgl. K. Reinhardt: o. c. S. 35 ff.

<sup>81</sup> ibidem S. 65.

<sup>82</sup> Aristot. Met. 7. 1011 b 25 f. (ed. W. Christ). Die deutsche Übersetzung nach Ad. Lasson (Jena 1907) S. 81.

<sup>83</sup> Platon, »Sophistes« 240 E.

<sup>84</sup> Aristot. Met. 7. 1011 b 27 –28.

<sup>85</sup> ibidem 7. 1011 b 16–17.



2. τὸ ὄν οὐκ ἔστι, «das Seiende ist nicht»; oder τὸ μὴ ὄν ἔστι, »das Nichtseiende ist«. In diesen beiden Sätzen besagt das Prädikat gerade das Gegenteil dessen, was im Subjekt hiess. Das ist die allgemeinste Form der *Kontradiktion*.

3. τὸ ὄν ἔστι καὶ οὐκ ἔστι, «das Seiende ist und ist auch nicht». Dieser Satz enthält die allgemeinste Form zweier kontradiktorischer Prädikate über ein und dasselbe Subjekt.

Kein Zweifel, die «drei Forschungswege» des Parmenides sind die drei Prinzipien der Logik in ihrer ältesten, voraristotelischen Form. Der «erste Weg» ist das *principium identitatis*, der «zweite» das *principium contradictionis*, und der «dritte» das *principium exclusi tertii*. Natürlich setzt Parmenides seinen «dritten Weg» mit der Welt der Sinne gleich,<sup>86</sup> denn in der Tat belehrt zuerst und anfänglich gerade die alltägliche, nüchterne Erfahrung den Menschen über die Einheit der Gegensätze.

Nun sieht man, die Eleaten waren nicht nur Bahnbrecher der Dialektik des Denkens, sondern gleichzeitig auch Begründer der Logik. Hat man einmal die Widersprüchlichkeit eines so wichtigen Begriffes, wie derjenige der «Bewegung» erkannt, und hat man einmal die Widerspruchslosigkeit als Kriterium des richtigen Denkens aufgestellt, so ist dadurch nicht nur die Grundlage der *bewussten* Dialektik des Denkens, sondern auch diejenige der Logik gelegt worden. Es muss also als grundsätzlicher Ausgangspunkt jeder weiteren Forschung auf diesem Gebiete die These gelten: die Geschichte der Dialektik lässt sich von der der Logik überhaupt nicht trennen. Dialektik und Logik sind seit ihrer Geburt an als Zwillingerscheinungen untrennbar miteinander verbunden.

А. САБО

## К ИСТОРИИ ДИАЛЕКТИКИ МЫШЛЕНИЯ

(Резюме)

### I

Противоречие (= движение) и онтология элеатов

По смыслу дефиниции Ленина «диалектика есть изучение противоречия в самой сущности предмета» (Философские тетради, 1947, 237). Дефиниция эта выдвигает противоречивый характер действительности с одной стороны и сознания, мышления, понятий с другой (см. Acta Antiqua, I. 377 сл.). А если мы поднимаем вопрос: в чем же состоит противоречивость действительности и сознания, то нужно обратиться к двум другим, важным замечаниям Ленина, чтобы получить ответ. В одном из них Ленин подчеркнул, что «не только явления переходящи, подвижны, текучи, отделены лишь условными

<sup>86</sup> Reinhardt (o. c. S. 44) betont: «zu einem System konnte das Schema (nämlich die drei Wege der Forschung) erst werden, wo die Welt der Sinne mit dem dritten Wege gleichgesetzt wurde».

гранями, но и сущности вещей также» (Фил. тетр. 1947, 237). В другом замечании устанавливается, что «человеческие понятия не неподвижны, а вечно движутся, переходят друг в друга, переливаются одно в другое, без этого они не отражают живой жизни» (там же). Таким образом противоречивость в обоих случаях является следствием какого-нибудь движения, а движение есть противоречие самому себе.

В статье, представляющей собой продолжение эзюдов по истории диалектики, публикация которых началась в предыдущем номере журнала, в первую очередь подвергается изучению вопрос о непосредственных следствиях элеатского тезиса (что движение есть противоречие самому себе) в истории мышления.

Прежде всего нужно подчеркнуть, что по смыслу одного фрагмента Зенона (см. H. Diels I 19 Zenon B fr. 4) понятие «движение» соединяет в себе понятия бытия и небытия. (Двигающееся тело может быть представлено только под видом существования. Но если оно существует, то оно непременно находится на определенном месте. Но в то же время оно не находится на том же месте, ибо если бы оно находилось там, то оно не было бы в движении. Таким образом, понятие «движение» представляет собой единство противоречий «есть» и «не есть» — «бытия» и «небытия»). Еще учитель Зенона Парменид заметил, что «небытие» не может быть предствлено (см. H. Diels I 18 Parmenides B fr. 4,5 - 8). Все, что представляется, «существует», даже в том случае, если это «существование» является не настоящим, а лишь тенью, т. е. зависимым от представления. Но не только «небытие» является невысказанным, непостижимым. Для человека непостижимо и движение, представляющее собой противоречивое единство «бытия» и «небытия». Тем не менее нельзя упускать из виду существенную разницу, наблюдаемую между «небытием» и «движением». «Небытие» является непостижимым не только для сознания, но и для ощущения и эмпирического опыта, так как оно находится за пределами всякого познания. В противоположность этому, «движение» представляет собой эмпирическую, ощущаемую действительность, непостижимую только для сознания.

Установление внутренней противоречивости понятия «движение» — по мнению автора — открывает путь к лучшему пониманию философии Парменида и всей элеатской школы. Ведь элеаты заметили инконгруенцию формы существования действительности (т. е. движения) и мышления. Это означает, что действительность появляется всегда под видом движения, так как все, что есть, движется как-нибудь (под «движением» подразумевается не только перемена места, не только движение, имеющее место в пространстве, но и всякое превращение, всякое изменение, ср. Platon, Theait. 181 B), но сознание не в состоянии отражать это движение без того, чтобы оно не противоречило самому себе. В этом же состоит инконгруенция формы существования действительности и сознания. Так как по мнению элеатов не может быть истиной то, что противоречит самому себе, познание вышеназванной инконгруенции неизбежно привело к образованию мировоззрения дуалистического характера. Они противопоставляли неподвижное, неизменное, существующее без противоречия (под названием «истина» — *ἀλήθεια*), всему тому, что движется и изменяется, т. е. эмпирической и ощущаемой материальной действительности (называя ее «иллюзией» — *δόξα*).

Не подлежит сомнению, что элеаты приобрели большие заслуги, не только тем, что открыли инконгруенцию, наблюдаемую между формой существования материальной действительности и сознанием, но и установлением требования непротиворечивости, подчеркивая, что не может быть истиной то, что противоречит самому себе. Но вместе с тем они впали в тяжелое заблуждение, потому что они не усмотрели отражения противоречий действительности во внутренних противоречиях сознания и понятий. Это ускользнуло от их внимания главным образом потому, что они слишком упорно настаивали на требовании непротиворечивости, которое является правильным только в общем и целом.

Стало быть элеаты заметили внутреннее противоречие понятия «движение» и, настаивая на требовании непротиворечивости, отрицали возможность и реальность движения, ибо движение как противоречие самому себе невысказанно, а существующим и реальным может быть только то, что мыслимо. Элеаты открыли противоречивость т. е. «немыслимость» не только понятия «движение», но и понятий «время» и «пространство». Очень поучительными являются в этом отношении аргументация Зенона о неподвижности летящей стрелы и критики Аристотеля, относящаяся к ней (Aristot. phys. Z 239b 5 и 239b 30). Зенон представлял себе время как сумму весьма малых отрезков (*νῦν*) без временного протекания и стремился разложить процесс движения на множество моментов неподвижного состояния. В связи с этим Аристотель заметил, что не только время, но и никакая другая «величина» (*μέγεθος*) не состоит из неделимых единиц (*ἀδιαίρετον*). Занимаясь дискуссией Зенона и Аристотеля, автор только как-бы мимоходом касается вопроса о понятиях «континуум» и «дисконтинуум», ибо он намерен вернуться к нему позднее, совещая его с точки зрения теории множеств.

Открытие инконгруенции, наблюдаемой между формой существования материальной действительности (т. е. движением) и мышлением, может привести к двум диаметрально противоположным выводам. Если мы настаиваем на том, что только «мыслимое», только «несодержащее противоречия» может считаться существующим, то все, что содержит противоречие, как-то движение и все явления материального мира, в сущности не существуют. В этом случае вся материальная действительность падет жертвой логики мышления. Но исходя из вышеупомянутой инконгруенции можно прийти и к прямо противоположному заключению: все что имеется в мире, возникает, изменяется и проходит, следовательно в действительности нет настоящего «существования», ибо движение ни в коем случае не может представлять собой «существование» в подлинном смысле слова. Это было мнением предшественников антиэлейской школы, называвших себя учениками Гераклита в V и IV веках до н. э., несмотря на то, что они в сущности неправильно истолковали учение Гераклита (см. K. Reinhardt *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Bonn 1916, 24). Эти антиэлейцы обратили мысли элейцев на противоположное. Не осязаемыми органами чувств материальный мир казался им иллюзией (*δόξα*), а, наоборот, само существование (ср. Platon, *Theait.* 153 A).

Однако, антиэлейцы, хотя и обратили мысли элейцев на противоположное, но все-таки не могли устранить инконгруенцию, отмеченную элейцами. Им также пришлось признать, что мышление или же выражающий его язык не может адекватно отражать то, что ощущается нашими органами чувств, т. е. движение (Platon, *Theait.* 157 B, а прежде всего 183 A - B). Например, один из самых последовательных антиэлейцев, Кратил рассматривал язык или мышление как прямое искажение действительности (Aristoteles *Metaphys.* 5. 1010 a 7).

Таким образом, констатирование, что в понятии «движение» скрывается внутреннее противоречие, выдвинуло вопрос об отношении мышления к эмпирической материальной действительности. Элейцы и антиэлейцы одинаково стремились дать ответ на выдвинутый вопрос, но эти ответы не были удовлетворительными, причем самым тревожащим обстоятельством оказалось, что ответы походили друг на друга, несмотря на то, что их отправные пункты находились в диаметрально противоположном направлении. Форма существования материальной действительности — по мнению элейцев — содержит в себе противоречие, а правильное мышление, стремящееся к выражению истины, освобождено от противоречий, следовательно оно и не может отражать материальной действительности. В противоположность этому, антиэлейцы утверждали, что мышление (или его выражение, язык) не может отражать материальной действительности потому, что мышление выражает всегда только что-то неподвижное, какое-то состояние покоя, а материальная действительность находится в непрерывном движении.

Таким образом, мышление стало проблематичным для самого себя тем, что было открыто внутреннее противоречие понятия «движение».

## II

### Античные попытки для разрешения проблем онтологии элейцев

Онтология элейцев имела два аспекта: материальную действительность и мышление. Элейцы обнаружили, что форма существования материальной действительности — движение, а с другой стороны подчеркнули, что правильное мышление не может содержать противоречий. Две попытки, подробно проанализированные в этой главе, были сделаны для устранения инконгруенции формы существования действительности и мышления. Одна из них связана с именем Протагора, а другая — с антиэлейской философией последователей Гераклита, вкратце уже охарактеризованной в предыдущей главе.

Непротиворечивость считалась элейцами критерием истины. Но они сумели иллюстрировать постановление, несодержащее противоречия, только лишь единственным тезисом: «существующее существует». О всех других установлениях рано или поздно выяснилось, что они скрывают в себе противоречия. Но когда стало ясным, что требование непротиворечивости неосуществимо, то возник вопрос, может ли непротиворечивость вообще быть критерием истины и существования, не надо ли искать другого критерия для них, если во всем имеется противоречие? На этот вопрос стремился ответить Протагор, когда провозгласил свой знаменитый тезис: «Человек — мера (= критерий) всех вещей, для существующих, что они есть, а для несуществующих, что их нет» (*Sext.*

adv. math. VII 60, cp. Sext Pyrrh h I 216). Этот тезис является понятным только в связи с онтологией элеатской школы. Помимо элеатской онтологии ничего не принудило Протагора говорить о «существующем» и «несуществующем», искать критерия для «бытия» и «небытия». Совершенно ясно, что Протагор, отвергнув критерий элеатов, состоящий в непротиворечивости, искал нового критерия для «бытия» и «небытия» именно потому, что он заметил, что требование непротиворечивости несостоятельно, ибо в каждом установлении, в каждом понятии имеется противоречие. Протагор пришел к своему тезису об относительности постановлений («все обладает лишь относительной истиной») именно потому, что в каждом утверждении (или в каждом понятии) скрывается противоречие. Это служило основой для известного тезиса Протагора, формленного Сенекой следующим образом: «Protagoras ait de omni re in utramque partem disputari posse ex aequo et de hac ipsa an omnis res in utramque partem disputabilis sit» (ep. 88, 43)

Значит, Протагор отбросил принцип непротиворечивости, но вместе с тем отказался и от возможности познания разумом. Он требовал, чтобы вместо мышления — мы положились на органы чувств, признавая истиной только то, что ощущается ими. Не подлежит сомнению, что путь, предложенный Протагором во избежание трудностей элеатской философии, уперся в тупик.

Протагор, приступившая к разрешению элеатской проблемы, исходил от общей распространенности противоречия, из познания, что в каждом утверждении, в каждом понятии имеется противоречие. Следовательно он обратил внимание на мышление, т. е. на один из аспектов элеатской философии. А антиэлеаты, которым было уделено некоторое внимание и в предыдущей главе, набросились на другой аспект ее, на материальную действительность. В этом отношении они рассуждали следующим образом: так как все движется, беспрерывно создается, изменяется и проходит, ничего не существует во-истину. Итак антиэлеаты стремились отбросить понятие «существование» элейцев. Эта попытка была также обречена на неудачу, как и учение Протагора. Несостоятельность философии антиэлеатов видна и из мнения Кратила, о котором говорилось выше, в предыдущей главе.

### III

#### Противоречивость или непротиворечивость понятий

Протагор и антиэлеаты стремились разрешить проблему элейцев изменением одного из основных учений элеатской философии. Протагор отбросил требование непротиворечивости, а антиэлеаты отклонили элеатское понятие существования. В третьей главе автор приводит две античные попытки, в которых отсутствовало стремление коренным образом изменить элеатскую философию, а только дополнить ее и способствовать ее дальнейшему развитию.

Одна из них менее значительна и связана с именем софиста Продика. Как уже изложено в первой главе, элеаты исходили из инконгруенции, наблюдаемой между формой существования материальной действительности и мышлением, лучше сказать выражением мыслей, языком. Продик, основоположник античной «синонимики» самым важным критерием правильного мышления или языка считал, когда слово означает одно и то же и не имеет другого значения, похожего на первое. Не подлежит сомнению, что Продик стремился достичь какой-то конгруенции. Он желал, чтобы речь (т. е. выражение мыслей при помощи языка) была конгруентной с действительностью. Недостаток стремления Продика состоит в том, что он игнорировал внутреннюю противоречивость мыслей, понятий. Он был убежден, что можно миновать инконгруенцию и устранить противоречие, находящееся в понятии, если слово означает всегда лишь одно и то же. Для подтверждения, что синонимика Продика была действительно предназначена для разрешения одного из самых тяжелых вопросов элеатской философии, автор подробно разбирает два места в физике Аристотеля (Aristot. phys. Z 9. 239 в 9 сл. и Z 2.233 а 21). В указанных местах Аристотель приводит странную, парадоксальную аргументацию Зенона, при помощи которой последний стремился «доказать» невозможность, немислимость движения. Аристотель разоблачает слабость аргументации Зенона, указывая на то, что слово *ἄπειρον* 'бесконечное' в его изложениях имеет двойное значение. Оно означает как дивергентное ( $1 + 2 + 3 + 4 + \dots + \infty = \infty$ ), так и конвергентное бесконечное

( $(1 + \frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8} + \frac{1}{16} + \frac{1}{32} \dots \frac{1}{\infty} = 2)$ ). Итак неправильная аргументация Зенона

— по мнению Аристотеля — не имела бы места, если бы он согласно принципам

синонимии Продика обратил внимание на два различные значения слова «бесконечное». Ход мыслей Аристотеля свидетельствует о том, что он считал концепцию Продика в сущности правильной, следовательно, конгруенция действительности и понятий и по его мнению может быть осуществима в духе тезиса Продика. Как ни был прав Аристотель, все же его аргументация не является убедительной для опровержения утверждений Зенона. Во всяком случае Зенон прав вопреки тому, что его аргументация обманчива. Противоречивость понятия «бесконечное» еще не прекращается обособлением конвергентного бесконечного от дивергентного. Конвергентное бесконечное немисливо настолько же, как и дивергентное, ибо конвергентное бесконечное является количественно эквивалентным дивергентного или точнее говоря: между этими множествами можно установить взаимно однозначное соответствие (ср. П. С. А л е к с а н д р о в: Введение в общую теорию множеств и функций, глава I, параграф 3).

Итак Продик попробовал освободить понятия от противоречий при помощи синонимии. Эта попытка, разумеется, могла удасться только частично. Как видно из приведенных мест Аристотеля, применением синонимии на самом деле возможно устранить противоречие из некоторых понятий, но это отнюдь не прекращает в н у т р е н н е й противоречивости понятий. Значение попытки Продика состоит именно в том, что она невольно обращает внимание на возможность к л а с с и ф и к а ц и и противоречий, содержащихся в понятиях. Эта попытка ясно доказала, что среди противоречий, находящихся в понятиях, имеются такие, которые могут быть устранимы, но есть и такие, от которых невозможно освободиться.

Другая, более значительная попытка для извлечения элеатской философии из затруднений связана с именем П л а т о н а. Не имея намерения к подробному изложению процесса развития философии Платона в рамках настоящей статьи временного характера, автор указывает вкратце только на то, что Платон в одном из позднейших периодов развития своей философии подверг ревизии тезисы Парменида (Platon, Sophistes 241 D). Он был первым философом, принципиально доказавшим обязательную противоречивость всех понятий. В этом отношении он пошел намного дальше, нежели элеаты, так как он доказал противоречивость и таких понятий, которые по мнению элеатов не содержали противоречия (он указал, например, на то, что даже основное положение элейцев: «существующий существует» не может считаться непротиворечивым п о л н о с т ь ю; см. вышецитированное место Sophistes, далее 259 В и 257 В там же, равно как и весь диалог «Парменид»). Одновременно с этим, Платон начал классифицировать противоречия, скрывающиеся в понятиях, резко отмежевывая категорию *ἕτερον* от категории *ἐναντίον* (ср. Sophistes 257). Таким образом возникло учение о л о г и ч е с к о м с у ж д е н и и Платона из онтологии элеатов.

#### IV

#### Тройной путь исследования

В первых трех главах статьи элеаты были представлены как пионеры диалектики мышления. В четвертой, заключительной главе доказывається, что они не только пионеры диалектики мышления, но и основоположники логики. Из сличения фрагментов 4, 7, 6 и 8 Парменида (H. Diels) ясно видно, что «научное исследование» (= методическое мышление по нашей терминологии) по мнению Парменида может быть произведено тремя различными путями. Второй и третий из этих путей отклоняются сейчас потому, что только первый ведет к истине. На основании вышеупомянутых фрагментов возможно охарактеризовать отдельные пути собственными словами Парменида:

- первый путь: существующее существует,
- второй путь: существующее не существует,
- третий путь: существующее существует и в то же время не существует.

Один из самых выдающихся исследователей истории греческой философии К. Рейнгардт назвал это тройное распределение просто «схемой логики», но не подчеркнул его необычайной важности. Удивительно, что он упустил из виду, что и Аристотель охарактеризовал «истинное» и «ложное» суждение теми же самыми словами, как Парменид свой первый и второй пути (Aristot. Met. 7. 1011 в 25 сл. и в 27–28). Вместе с тем, с классической сжатостью Аристотель выразился и о третьем пути в Met. 7. 1011 в 16–17 (без

упоминания имени Парменида). Автор статьи убежден, что три пути Парменида представляют собой самое древнее оформление принципов идентичности (p. identitatis), противоречия (p. contradictionis) и исключения третьей возможности (p. tertii exclusi), исходящих от времен Аристотеля. Из этого можно заключить, что история диалектики неотделима от истории логики. Диалектика и логика – неотделимые дисциплины близнецы с начала их возникновения. Исторические исследования, упускающие из виду этот основной факт, не могут быть плодотворными в этой области.