

DIE GRÜNE



GRÜNE KERZE

**Zeitschrift des
Instituts für 'Pataphysik**

AUSGABE 4 — APRIL 2026

EDITORIAL

Liebe Lesende,

über ein Jahr ist vergangen, doch nun halten Sie endlich die sehnstüchtig erwartete vierte Ausgabe in der Hand! Ob gedruckt oder am Bildschirm: Wir freuen uns sehr, Ihnen die neusten Forschungsergebnisse der 'Pataphysik präsentieren zu können.

Nicht nur erwarten Sie ein Bericht über den ersten deutschen Kongress der 'Pataphysik und die Ergebnisse einer mühevollen Kollektivanstrengung zwecks Zeichnung mittelalterlicher Katzen, sondern auch eine Erörterung von Teilen, Pos und Fußnoten, die es in sich hat. Über eine Anleitung zum Zimtschnecken-Backen dürfen Sie sich genauso freuen wie über Anleitungen zum lipogrammatistischen Schreiben – sowie ein bescheidener Versuch des letzteren. Es folgen u. a. statistisch-algorithmische Auswertungen zum Haus-des-Nikolaus und dem Heidelberger Katechismus von 1563. Ein Lied, eine kulturgeschichtliche Platon-/Hesiod-/Xenophanesexegese und zwei literarische Exempel außerinstitutlichen Ursprungs runden die Ausgabe ab.

Ihr Interesse an dieser sowie Ihre Beiträge für die nächste Ausgabe (gerne an: Institut-fuer-Pataphysik@systemli.org) ehren uns gleichermaßen. So wünschen wir Ihnen Erleuchtung, Genugtuung und manch wissenschaftliche Vergnügung mit dieser vierten Ausgabe der grünen Kerze!

~Bekanntmachung im Namen des imaginären Lektorats

INHALTSVERZEICHNIS

Bericht über den ersten offiziellen Kongress des Instituts für ‘Pataphysik	5
— Ubu	
<i>Einige Impressionen des ersten offiziellen Kongresses des Instituts für ‘Pataphysik</i>	7
Versuche, eine mittelalterliche Katze zu malen — <i>kollektiv</i>	10
Der Wahnsinn des Popos — <i>Žviad</i>	11
Zimtschnecken — <i>Martina & Uroboros</i>	16
Manifeste des OuLiPo — <i>La Lionnais, 1963/73</i>	17
<i>La Lipo 17; Das zweite Manifest 20</i>	
Iro und der wilde Fluss — <i>Tinte</i>	23
Katalogisierung aller möglichen Arten, ein Haus-des-Nikolaus zu zeichnen I — <i>Tinte</i>	30
Erlöser und Leben — <i>Mynona, vor 1923</i>	32
Quantitative Auswertung biblischer Zitate im heidelberger Katechismus — <i>Aereglerior</i>	34
Absurde Alchemie — <i>Pierre Povel, 2015</i>	40
‘Pataphysik und die Geburt der Philosophie — <i>Uroboros</i>	41
Teil I: Platon, Menon und die babylonische ‘Pataphysik	41
<i>Meinung vs. Wissen 42; „Paradox“: Menons Einwand und Sokrates‘ (Pseudo- ?)Dilemma 44; Die drei Fragen Menons 46; Menons Bild der Tugend im Kontext ihrer Zeit 49; Die babylonische Wissenschaft 57; Zwischenfazit zu Platon 59</i>	
Teil 2: Hesiod, Xenophanes und die Geburt der Philosophie	60
<i>Hesiods Götterkosmos 60; Hesiods Erkenntnis 62; Xenophanes‘ Mythoskritik 64; Xenophanes‘ Erkenntniskritik 68; Xenophanes‘ Geltungsanspruch 72; Platons Theoriepraxistheorie 76; Zurück nach Babylon? 78</i>	
Schluss	81
Bibliographie	83
Auf den Rabenklippen — <i>Heinrich Seidel et. al., 19. Jhd. & heute</i>	87
Die Schöpfkelle	89
In Zubereitung	91
Einige Köch*innen	92

BERICHT ÜBER DEN ERSTEN OFFIZIELLEN KONGRESS DES INSTITUTS FÜR PATAPHYSIK

Es begab sich gegen Mitte des Jahres 152 und zu Beginn des vulgären Jahres 2025, dass sich das erst vor kurzem gegründete und bereits seit längerem bestehende Institut zu einem ersten Kongress zusammenfand. Stattfinden sollte dieser in Leipzig. Teilnehmen sollten je nach Zeitpunkt zwei bis sieben Wesen physisch und mindestens zehn weitere imaginär. (Alle weiteren Wesen sind herzlich eingeladen, zu einem beliebigen Zeitpunkt an einem beliebigen Ort nachträglich imaginär teilzunehmen)

Wie der Zufall es einrichtete, fiel das Wochenende des Kongresses mit einem Parteitag der AfD in der nahegelegenen Stadt Riesa zusammen. Im Rahmen des Treffens begaben sich einige Institutsmitglieder auf eine Demonstration und Blockadeaktion gegen diesen. Es könnte wohl nur dilettantisch enden, diese Aktion mit der Pataphysik begründen zu wollen oder die Beweggründe der beteiligten Institutsmitglieder als unmittelbar im Bezug zu ihr stehend darstellen zu versuchen – steht doch sowohl die Aktion an sich, als auch die Beweggründe nicht nur in Bezug zur Pataphysik, sondern ist ganz und gar pataphysisch – sowie jedoch auch die AfD und die Teilnahme an einem ihrer Parteitage nicht weniger pataphysisch ist. Ganz und gar nicht dilettantisch, sondern äußerst interessant wäre allerdings, an dieser Stelle das von vielen früheren praktizierenden Pataphysiker*innen nahezu dogmatisch angepriesene Unpolitisch-sein der Pataphysik in Frage zu stellen – ist es doch ebenso pataphysisch, sich politisch zu positionieren und für diese Positionen einzusetzen, wie es pataphysisch ist, dem Positionieren vehement auszuweichen. Zudem können bestimmte politische Ideologien vielleicht auch weniger förderlich sein für das Praktizieren pataphysischer Forschung, als andere, sodass das Pataphysisch-tätig-sein auch politische Motivation sein könnte, sei es auch nur, um bei diesem von und mit der Politik in Ruhe gelassen zu werden (Definitionen des Politikbegriffes, die das Unpolitisch-sein an sich unmöglich machen, indem sie jegliche Art der Positionierung (und teilweise auch alles darüber hinaus) als politisch einordnen

und damit im Grunde den Begriff pataphysizieren, einmal außer Acht gelassen). Doch genug der Abschweifungen, zurück zum Bericht: Bei ebener Demonstration jedenfalls kamen Teilnehmenden zu der Erkenntnis, dass man Polizeibeamt*innen, die mit sächsischem Dialekt sprechen, einfach nicht ernst nehmen kann. Trotz einiger waghalsiger Aktivitäten, wie einem weniger erfolgreichen Fluchtversuch aus einem Polizeikessel mit darauffolgender umso erfolgreicherer Verfolgungsjagd durch Gestrüpp, die jedoch auch einige etwas zu nahe Bekanntschaften mit Pfefferspray mit sich brachten, kamen alle Institutsmitglieder unbeschadet am Abend zurück.

Noch am selben Abend fand neben angeregtem Austausch über alle möglichen Themen, unter anderem Vornamen, Anarchie, Nihilismus, Metal/Punk-Subgenres, Dada, Berlin, nicht anwesende Personen und immer wieder den Unterschied zwischen Suppen und Tees; eine intensive Auseinandersetzung mit Ideen für die Zukunft des Instituts statt. Dafür legten Institutsmitglieder eine detaillierte Mind Map an, die auf der folgenden Seite zu begutachten ist. In derselben Nacht stellten die Anwesenden außerdem mit Erstaunen fest, dass ein schlafendes Institutsmitglied, welchem die neuesten Ergebnisse des Kongresses präsentiert werden sollten und welches sich mit verschiedensten Mitteln, wie lautem Ukulele spielen, wachrütteln, ins Ohr reden, oder dem Abspielen verschiedenster Weckertöne, nicht aufwecken ließ; schließlich durch Abspielen des SDAJ-Liedes sofort hellwach wurde.

Zusammengefasst war der erste Kongress des Instituts für 'Pataphysik an sich selbst in der Retrospektive als Höchstmaß gemessen ein voller Erfolg. Ein weiterer Kongress wird in Zukunft zu einem noch unbekanntem Zeitpunkt an einem noch unbekanntem Ort physisch, sowie überall und immer imaginär stattfinden.



Im Gepäck befand sich alles für die Reise Wichtige

Während des Kongresses fand eine kurze Zusammenkunft einiger Mitglieder der Abteilung für Zettelkastenwissenschaften statt. Während einige noch blutigste Anfänger waren, schienen andere zu keiner Situation mehr auf ihren Zettelkasten verzichten zu können



VERSUCHE, EINE MITTELALTERLICHE KATZE ZU ZEICHNEN

Beim Kongress kam die Idee auf, jenes Institutsmitglied, das für die 3. Ausgabe der grünen Kerze den Beitrag "So zeichnest du eine mittelalterliche Katze" (Ubu, S. 94f) zusteuerte, die acht Schritte der Zeichenanleitung vorlesen zu lassen; vier weitere motivierte Institutsmitglieder sollten versuchen, ein solches Wesen zu zeichnen, ohne sich die erklärenden Bebilderungen anzuschauen. Die Ergebnisse sprechen, wie befunden wurde, für sich.

~kollektiv



DER WAHSINN DES POPOS

Wir wollen uns einem Problem zuwenden, einem Problem, das mich schon mein Leben lang beunruhigt. Es betrifft das Wirkliche. Nicht das Wahre, nicht das Tiefe, nicht das Echte, nicht das Bekanntliche, nicht das Sinnvolle, es betrifft überhaupt nicht *den Sinnzusammenhang*, weil es nicht im Geringsten mit dem *Ausgemachten* zu tun hat. Nein: Es hat mit dem *Eingemachten* zu tun. Gehen wir ans Eingemachte, denn das Eingemachte ist das Wirkliche, das *wirklich Wirkliche*.

In den Schatten der Wissenschaft lauert der Wahnsinn. In den Zwischenräumen der Ideen, im Schmutz, der in den Säuberungsprozessen der mannigfaltigen Formalisierungen entsteht – Formalisierungen sind Wissensproduktionen, Wissensproduktionen sind Produktionen, alle Produktionen konsumieren Material und scheiden Unbrauchbares aus, also scheiden auch Formalisierungen Unbrauchbares aus: Wissenschaft kackt und kackt unaufhörlich – in diesen Säuberungsprozessen, im Schmutz, in den Zwischenräumen der Ideen existieren Objekte, andere Objekte, ausgekackte oder gar nicht erst genossene Objekte, Objekte *an sich*. Die Jesuiten hatten die Vorstellung, dass man umso weniger sündige, je weniger man an Gott denke. Diese Objekte sind Beispiele oder, genauer, Fälle für das Eingemachte, das Wirkliche, das wirklich Wirkliche, und zugleich sind sie Ausscheidungen, aus einer bestimmten Perspektive sind sie auch Sünden, oder sie sind die reinste Unschuld aus einer allgemeinen Perspektive. Aus einer wiederum anderen Perspektive sind sie Epiphänomene, was nicht ausschließt, dass sie *zwingende* Phänomene sind. Wir sprechen im Grunde von Singularitäten, auch wenn sie reizenderweise den Anschein haben, nicht die geringste Spur von Individualität zu besitzen.

Im platonischen Dialog spricht Sokrates, noch jung, über Gegenstände, deren Idee mit ihrem Dasein zusammenfällt. Objekte also, die keine Differenz zu ihrer Idee haben, denn die meisten Objekte haben eine Beziehung zu Schönheit, Gerechtigkeit, Wahrheit etc., aber selbstverständlich immer eine große Differenz zu diesen Ideen, weil diese Ideen erhaben sind und sich immer gern darüber amüsieren, dass ihnen die ganze Welt hinterherhe-

chelt. Die Objekte aber, die niemandem hinterherhecheln, weil auch niemand ihnen hinterherhechelt, das sind, so der junge Sokrates, logischerweise die *niederen Dinge*: Schlamm, Schmutz, Haare. (Und Hegel wird vielleicht diesen Gedanken aufgreifen und das Zusammenfallen von Idee und Erscheinung im Hauptobjekt dieser Objektkategorie, dem Kot behaupten, jedoch ohne es zu formulieren; eine Art Nullpunkt der Dialektik, die sich im Exzess der Negationen ausgelöscht hat. Wir wollen nicht zweifeln, dass er diesen Gedanken gedacht hat.)

Worüber es keine Idee gibt, weil es selbst die Idee ist, darüber ist eine Analyse zwecklos, oder mindestens respektlos. Das heißt nicht, dass man nicht darüber sprechen kann, denn sieht nicht ein jedes Lebewesen die himmelschreiende Ungerechtigkeit im Wort „Exkrement“ und dergleichen? Hört die Demokratie mit dem Menschen auf, weil sie mit ihm anfängt? Lebt man weiterhin in der pfläffischen Vorstellung einer Hierarchie der Objekte und Menschen sind höher als Tiere und Tiere höher als Leblose und Leblose jenachdem ob sie edel oder unedel bzw. sauber oder schmutzig sind? Haben, um ein anderes Beispiel zu nehmen, die Fußnoten nicht verdient, eben dieselbe Beachtung zu bekommen, wie der Haupttext? Warum gibt es keine Literaturwissenschaft der Fußnoten, eine Fußgrammatik, die sich mit den Füßen beschäftigt, sie eingehend untersucht, interpretiert, neu verlegt, warum gibt es keine „Die besten 50 Fußnoten“-Kompendien, warum immer Haupt und Kopf und nicht Fuß?

Wir beruhigen uns wieder und wenden uns etwas anderem zu, dem Popo. „Vom Popo, wie von einem Stamm aus, verteilen sich die einzelnen Körperteile wie Äste: als da sind der Zeh, die Hände, die Augen, die Zähne, die Ohren, wobei die einen Teile unmerklich, dank subtiler und kunstvoller Verwandlungen, in andere übergehen.“¹

Es gibt eine Physik des Popos, eine Popophysik, die sich gern als eine Unter-, oder besser, Teilwissenschaft der ‘Pataphysik ausgeben würde, wenn sie sich diesen Platz durch allerlei verschämte Schicklichkeiten nicht ohnehin schon erschlichen hätte. Nebenbei bemerkt, wollen wir damit auch möglichen anderen, unliebsamen Mutationen der ‘Pataphysik zuvorkommen, z. B. die *Papaphysik* verhindern, denn wenn es eine Wahrheit über die Wissenschaften gibt, dann die, dass sie in dauernder Mutation begriffen sind, dass ihr Hauptprinzip die Mutation ist und dass diese Mutationen im-

1 Witold Gombrowicz: *Ferdydurke*. Frankfurt (Main): Fischer 2004, S. 84.

mer wieder Selektionen unterworfen werden müssen, weil – weil – weil eben immer alles (alles!) Selektionen unterworfen ist. Warum wir die Papaphysik verhindern wollen, darüber brauchen wir hier kein Wort zu verlieren.

Der Popo ist ein Objekt, vor allem aber ist er ein Teil. Warum betonen wir das, diese *Teilhaftigkeit*? Sind Ideen nicht ebenso gut Teile wie deine wirklich wirklichen Objekte?

„Allein, fährt man fort, dieses Wesen, was im Menschen Vernunft hat, ist nur ein Theil vom Menschen, und dieser Theil, der ihn belebt, ist ein Geist,² sagt Kant im Namen von jemand anderem. Wer da auch immer spricht, hat erkannt, dass selbst eine solche Ganzheit wie ein Geist – „es mag nun dieses Etwas ein Hirngespinstoder was Wirkliches sein“³ – letztlich nur ein Teil ist, ganz gleich ob wir Erfahrung davon haben oder nicht. Teil des Menschen, Teil des Geister- und Ideenreichs, Teil des Popos, die alleamt wieder Teile anderer Teile sind. Für die Teilchenphysik spielt die Materialität oder Immaterialität eine untergeordnete Rolle, zumindest eine untergeordnetere als die Wechselwirkungen der Teile. Die Frage nach der Teilhaftigkeit ist also auch die Frage nach der Teilkomplexion und der Teilverteilung. So fragen Deleuze und Guattari: „worin besteht der Effekt dieses Verteilerkreislaufs, in den noch der Mund selbst sich als Steinlutschmaschine einschaltet?“⁴ Die Teilontologie hat nämlich den immensen Vorzug, verschiedenste Produktionsbeziehungen und vor allem die Wanderungen der Teile von der einen in eine andere Produktionsbeziehung beschreiben und nachvollziehen zu können. Der Mund kann Teil des Produktionsapparats Nahrung-Hand-Mund-Magen etc. sein, aber genauso gut Teil des Produktionsprozesses Stein-Mund-Sabber-Lust etc.

Hier sehen wir, worin der Sinn der Gombrowicz'schen Aussage liegt: Der Popo ist ein Teil, denn er ist Teil eines Produktionsprozesses, der Zehen, Hände, Augen etc. hervorbringt. (Dass der Popo Scheiße hervorbringt, ist nur ein weiterer Teil der Partialisierungsprozesse, wenngleich vielleicht ein

2 Immanuel Kant: *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*. In: Kants gesammelte Schriften. Hrsg. v. Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: de Gruyter 1900. Bd. 2, S. 319.

3 Ebd., S. 320.

4 Gilles Deleuze und Félix Guattari: *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I*. Frankfurt (Main): Suhrkamp 1977, S. 9.

ultimativer, insofern hier Wirklichkeiten im Schatten der Ideen produziert werden.) Der Verteilerkreislauf verteilt Teile, in dem er Teile von anderen Teilen abspaltet, neu zuteilt und immer weiter verteilt, um neue Teile zu produzieren, ganz gleich ob Geist oder Materie. Doch der Popo und auch andere Teile sind herausstechende Objekte in diesen Verteilungsprozessen und es ist nicht unwesentlich, sich Melanie Kleins Problem der „Partialobjekte“ ins Gedächtnis zu rufen: Die Teilung der Objekte teilt ebenso das Ich. Die Mutterbrust ist für den Säugling ein Teil, das sich in gut und böse zerteilt: Erscheint es, ist es ein gutes, liebes Teil; verschwindet es oder bleibt fern, ist es böse und hat Schmerz verdient. Der Säugling spaltet sich selbst in zwei Teile, es teilt sich in zwei Träume, deren einer ein Liebestraum und der andere ein Vernichtungstraum ist.⁵

Könnte es sein, dass die Wissenschaft (die Produktion von Wissen) und genauso die Kunst (die Produktion von Affekten) und sogar auch die Politik (die Produktion von Macht) in nichts anderem besteht als darin, Teile zu produzieren, sie immer weiter zu teilen und zu zerteilen und zugleich sich selbst zu zerteilen, dass alle Teile letzten Endes zu Popos werden und wiederum Teile eines gewaltigen maschinellen Popos bilden, der sich wieder in einen Liebes- und einen Vernichtungstraum teilt und sich „Wir“ nennt? Und kann es sein, dass Wissenschaft, Kunst und Politik weiterhin und sogar zunehmend sich verhalten, als würden sie nichts davon bemerken, dass sie im Begriff sind, einen gigantischen Popo heranzuzüchten?

Doch nun zu etwas völlig anderem. Unter bestimmten Bedingungen beißt sich die Schlange in den Schwanz und macht einen Kreis. Aber unter welchen Bedingungen? Unter den Bedingungen des Auftauchens eines Partialobjekts, das den Appetit anregt, beißt sich die Schlange nicht in den Schwanz, denn das tut sie, wenn sie ihr eigenes Appetitobjekt werden muss. Aber ein äußeres Objekt wird sie dazu bedingen, dass sich die Schlange in eine Linie verwandelt, in einen Vektor (denn die Linie wird eine Richtung implizieren, sich auf das Appetitobjekt richten), die Bewegung des Kreislaufs wird zu einer Bewegung des Stoßes, des Vorstoßes, ein Pfeil, ein einschlagender Blitz, ein Strap-on und so weiter. Punkte punkten, Monaden monaden, Nomaden nomadieren durch die Landschaft, Europa Asien, Asi-

5 Vgl. Melanie Klein: *Notes on some schizoid mechanisms. Envy and gratitude and other works 1946-1963*. London: Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis 1975.

en Europa, Teile ohne Grenzen, Grenzen ohne Teile; eine Idee ist ein Anfang, ein Anfang ist eine Bombe, eine Bombe ist eine Dislozierung, eine Dislozierung ist ein Exkrement, ein Exkrement ist eine Wirklichkeit, eine Wirklichkeit ist ein Teil...

Wir brechen hier ab, den es erscheint uns, dass wir, trotz unserer teilhaft-teilbaren Polyvoztät, über ein gewöhnliches Delirium nicht hinauskommen werden und auch nicht hinauskommen wollen. Im Grunde wollen wir nichts, außer eine glänzende Fußnote aus Kants Popo herauszuziehen, um auch euch daran teilhaben zu lassen und uns in den Schatten und Zwischenräumen der Ideen ein wenig auszuruhen:

„Viele Begriffe entspringen durch geheime und dunkle Schlüsse bei Gelegenheit der Erfahrungen und pflanzen sich nachher auf andere fort ohne Bewußtsein der Erfahrung selbst oder des Schlusses, welcher den Begriff über dieselbe errichtet hat. Solche Begriffe kann man erschlichene nennen. Dergleichen sind viele, die zum Theil nichts als ein Wahn der Einbildung, zum Theil auch wahr sind, indem auch dunkle Schlüsse nicht immer irren.“⁶

~Guram Popovič

6 Kant, S. 320.

ZIMTSCHNECKEN

- 500g Weizen-/Dinkelvollkornmehl
300g Hafermilch/Milch, lauwarm
50g Zucker in Hafermilch/Milch lösen
15g Margarine/Butter
5g Salz
5g Hefe in Hafermilch/Milch lösen
alle Zutaten vermengen und Teig auskneten;
Teigruhe ca. 3h bei Raumtemperatur/ 6-10h in Kühlung
- 125g Margarine/Butter
100g Zucker
5g Zimt mischen, zu Platte formen; kalt stellen
Teig zu viereckigem Paket formen; doppelt so groß wie die
Zieh fettplatte ausrollen
Zieh fett einziehen, 1 doppelte Tour geben
erneut ausrollen
- 50g Zucker
2,5g Zimt Teig mit Wasser bestreichen und Zimtzucker bestreuen
aufrollen; in Scheiben schneiden und in eine Form in Spi-
ralform setzen
Gare: ca. 2-3h, deutl. Volumenzunahme muss sichtbar sein
bei 210°C backen, 10-15 min

Hinweis:

Alle Aussagen dieses Rezeptes sollten aktiv gelesen werden. Eine genaue, minutiöse Befolgung garantiert keinen Erfolg.

Alternativ zum Tourieren kann die Zimt-/Zucker-/Fettmasse aufgestrichen werden. Das erneute Bestreuen mit Zimtzucker entfällt dann. Backparameter mögen nicht stimmen. Auch bei 180°C ist ein hervorragendes Ergebnis möglich mit eventuell längerer Backzeit.

Die Entwickler des Rezeptes freuen sich über Änderungsvorschläge, Anmerkungen, Rezensionen und Wünsche

~Martina & Uroboros

MANIFESTE DES OULIPO

La Lipo

Öffnen wir ein Wörterbuch beim Begriff: „Potentielle Literatur“. Wir finden dort nichts. Ärgerliche Lücke! Die folgenden Zeilen würden gern, wenn schon keine Definition, so doch wenigstens einige Anmerkungen anbieten, einfache Appetithäppchen, um die Ausgehungerten beim Warten auf das Hauptgericht, das Würdigere als ich verfassen werden, zu beruhigen.

Erinnern Sie sich an die Diskussion um die Erfindung der Sprache? Schwindel, kindische Phantasie, Verfall des Menschengeschlechts und Niedergang des Staates, Verrat an der Natur, Angriff auf das Gefühlsleben, Verbrechen gegen die Inspiration, wessen beschuldigte man die Sprache (ohne Sprache) nicht alles in jener Zeit.

Und die Herausbildung der Schrift und die Erfindung der Grammatik, können Sie sich vorstellen, dass das ohne Widerspruch über die Bühne gegangen ist? Die Wahrheit ist, dass der Streit zwischen den Traditionen und den Modernisten immer noch andauert. Er hat mit dem Zinjanthropos (vor einer Million siebenhundertfünfzigtausend Jahren) begonnen und wird erst mit dem Erlöschen der Menschheit enden, falls nicht die Mutanten, die ihr folgen, ihn fortführen. Der Name des Streits ist im übrigen schlecht gewählt. Diejenigen, die man Traditionalisten nennt, sind oft die verknöcherten Abkömmlinge jener, die zu ihrer Zeit Modernisten waren; und diese wiederum, wenn sie zu uns zurückkämen, würden sich in vielen Fällen auf die Seite der Erneuerer schlagen und sich von ihren allzu loyalen Nacheiferern lossagen.

Die potentielle Literatur ist in diesem Streit nur ein neuer Schuss Lebenssaft.

Jedes literarische Werk entsteht aus einer Inspiration heraus (das ist es jedenfalls, was der Autor behauptet), die recht und schlecht mit einer Reihe von Formzwängen und Verfahren vereinbart werden muss, die ineinander-

passen wie russische Puppen: Beschränkungen des Vokabulars und der Grammatik, Beschränkung der Romanregeln (Unterteilung in Kapitel usw.) oder der klassischen Tragödie (Regel der drei Einheiten), metrische Beschränkungen, Beschränkungen durch feste Formen (wie z.B. beim Reigen oder beim Sonett) usw.

Soll man sich an die bekannten Rezepte halten und sich hartnäckig weigern, neuartige Regeln zu erfinden? Die Verfechter der Fortschrittsfeindlichkeit zögern nicht, mit Ja zu antworten. Ihre Überzeugung stützt sich nicht so sehr auf eine vernünftige Überlegung als vielmehr auf die Kraft der Gewohnheit und auf die beeindruckende Reihe von Meisterwerken (und leider auch von weniger meisterlichen Werken), die entsprechend den Formen und den zeitgemäßen Regeln geschaffen wurden. So müssten die Gegner der Erfindung der Sprache argumentieren, empfänglich wie sie waren gegenüber der Schönheit der Schreie, der Ausdruckskraft der Seufzer und den heimlichen Blicken (und hier wird von den Liebenden nicht verlangt, darauf zu verzichten).

Soll die Menschheit sich darauf ausruhen und sich damit zufrieden geben, auf neue Gedanken alte Verse zu verfertigen? Wir glauben das nicht. Das, was gewisse Schriftsteller auf ihre Art mit Talent (ja sogar mit Genie), die einen gelegentlich (Schmieden neuer Wörter), andere mit Vorliebe (Wechselreime), wieder andere mit Beharrlichkeit, aber in einer einzigen Richtung (Lettrismus) eingeführt haben, beabsichtigt OuLiPo, die Werkstatt für potentielle Literatur, systematisch und wissenschaftlich zu machen und bei Bedarf auf die guten Dienste von Datenverarbeitungsmaschinen zurückzugreifen.

Man kann bei den Forschungen, die die Werkstatt zu unternehmen beabsichtigt, zwei Hauptrichtungen unterscheiden: zum einen die analytische Richtung. Die analytische Richtung arbeitet über Werke der Vergangenheit, um daran Möglichkeiten zu erkunden, die häufig über das hinausgehen, was die Autoren erahnt haben. Das ist zum Beispiel der Fall beim Cento, der wie mir scheint mit einigen Überlegungen aus der Kettentheorie von Markow neu belebt werden könnte.

Die synthetische Richtung ist ehrgeiziger; sie stellt die wesentliche Bestimmung von OuLiPo dar. Es handelt sich darum, neue Wege zu eröffnen, die unseren Vorgängern unbekannt gewesen sind. Das ist zum Beispiel der Fall bei den Hunderttausend Milliarden Gedichten oder bei den Booleschen Haikus.

Die Mathematik – besonders der abstrakten Strukturen der modernen Mathematik – bietet uns tausend Richtungen für die Erforschung an, sowohl ausgehend von der Algebra (Verwendung neuer Kompositionsgesetze) als auch ausgehend von der Topologie (Betrachten der Nachbarschaft, Offenheit oder Geschlossenheit der Texte). Wir denken auch an Figurengedichte, durch Projektionen veränderbare Texte usw. Andere Vorstöße sind vorstellbar, vor allem auf dem Gebiet besonderer Vokabularien (wie denen von Raben, Füchsen, Tümmlern: der Programmiersprache von Computern – Algol – etc.). Es wäre eine lange Abhandlung erforderlich, um die schon jetzt erahnten und zum Teil angedeuteten Möglichkeiten aufzulisten.

Es ist nicht einfach, im voraus, allein aufgrund der Untersuchung des Samenkorns festzustellen, wie der Geschmack der neuen Frucht sein wird. Nehmen wir den Fall des alphabetischen Formzwangs. In der Literatur kann er bis zum Akrostichon führen, von dem man nicht behaupten könnte, dass er ergreifende Werke hervorgebracht hätte (wohingegen Villon und, lange vor ihm, der Psalmist und der Autor der sogenannten Lamentation des Jeremias ...); in der Malerei brachte er Herbin hervor, und das ist weit besser; und in der Musik die Fuge auf den Namen B.A.C.H., und das ist ein bewundernswertes Werk. Wie hätten die Erfinder des Alphabets das alles erahnen können?

Kurz, der Anoulipismus widmet sich der Entdeckung, der Synthoulismus der Erfindung; Zwischen beidem gibt es manch subtilen Übergang.

Zum Schluss sei ein Wort an die ausgesprochen ernsten Personen gerichtet, die ohne genauer hinzusehen jegliches Werk, in dem sich ein Hang zum Scherz offenbart, in Grund und Boden verdammen.

Wenn sie das Produkt von Dichtern sind, gehören Unterhaltung, Ulk und Betrug noch zur Poesie. Die potentielle Literatur ist daher nach wie vor die ernsthafteste Sache der Welt. Q.e.d.

Das zweite Manifest

Ich arbeite für Leute, die eher intelligent als seriös sind. ~P. Féval

Die Poesie ist eine einfache Kunst und lebt von der Ausübung. Dies ist die Grundregel, die die kreativen wie kritischen Aktivitäten von OuLiPo bestimmt. Von diesem Standpunkt aus hat dieses Zweite Manifest nicht die Aufgabe, die Prinzipien zu verändern, die die Gründung unserer Vereinigung geleitet hat (einen Entwurf davon findet man im Ersten Manifest), sondern sie zu entfalten und neu zu beleben. Es ist indessen der Mühe wert, darauf hinzuweisen, dass seit ein paar Jahren eine neue Forschungsrichtung mit wachsendem Eifer und etwas Bangigkeit eingeschlagen wurde. Es geht um folgendes:

Die große Mehrheit der OuLiPistischen Werke, die bis heute das Tageslicht erblickt haben, steht in einer syntaktisch strukturElistischen Perspektive (ich bitte den Leser, die letzte Vokabel — die für dieses Manifest erfunden wurde — nicht mit strukturAlistisch zu verwechseln, einem Ausdruck, den mehrere von und mit Misstrauen betrachten). In diesen Werken betrifft die schöpferische Leistung nämlich hauptsächlich alle formalen Aspekte der Literatur: Formzwänge, alphabetische, konsonantische, vokalische, syllabische, phonetische, graphische, prosodische, rimische, rhythmische und numerische Programme und Strukturen. Dagegen sind die SEMANTISCHEN Aspekte nicht in Angriff genommen worden, die Bedeutung wurde dem Belieben jedes Autors überlassen und blieb außerhalb aller Strukturaneliegen. Es schien wünschenswert, einen Schritt vorwärts zu tun, um den semantischen Aspekt in Angriff zu nehmen und die Konzepte, Ideen, Vorstellungen, Empfindungen und Gefühle zu bändigen. Das Unterfangen ist schwierig, gewagt und eben darum der Überlegung wert. Wenn das historische Kapitel von Réjan Lescure uns OuLiPo so gezeichnet hat, wie es ist (und wie es war), zeigt uns dieses Vorhaben, wie es sein sollte.

Die Aktivität von OuLiPo und die Aufgabe, der es sich annimmt, wirft das (die) Problem(e) der Wirksamkeit und der Lebensfähigkeit der künstlichen (und allgemeiner gesprochen: künstlerischen) literarischen Struktur auf.

Die Wirksamkeit einer Struktur — das heißt die mehr oder weniger große Hilfe, die sie einem Schriftsteller bringen kann — hängt zunächst von

der mehr oder weniger großen Schwierigkeit ab, Texte nach mehr oder weniger einschränkenden Regeln zu schreiben.

Die Mehrheit der Schriftsteller und der Leser ist der Meinung (oder gibt vor, der Meinung zu sein), dass sich extrem einschränkende Figuren wie das Akrostichon, der Schüttelreim, das Lipogramm, das Palindrom oder die Homophonie (um nur fünf zu nennen, die einen Namen haben) nur durch Akrobatik auszeichnen und lediglich ein mildes Lächeln verdienen, weil sie keinerlei Chance hätten dazu beizutragen, ein gültiges Werk zu erzeugen. Keinerlei Chance? Nun ja. Da wird der exemplarische Wert von Akrobatik etwas vorschnell verworfen. Die bloße Tatsache, einen Rekord in einer dieser außergewöhnlichen Strukturen aufzustellen, kann zur Rechtfertigung eines Werks genügen, wohingegen die Gemütsbewegung, die vom Sinn seines Inhalts ausgelöst wird, gewiss nicht zu verachten ist, aber zweitrangig bleibt.

Im Gegensatz dazu steht die Ablehnung jeglicher Beschränkung, die Literatur des Schreies oder des Magenknurrens. Sie hat ihre Edelsteine, und die Mitglieder von OuLiPo zählen nicht zu ihren geringsten Bewunderern ... natürlich nur in den Zeiten, in denen sie sich nicht ihrem oulipistischen Priesteramt hingeben.

Zwischen diesen beiden Polen gibt es eine ganze Bandbreite von mehr oder weniger einschränkenden Strukturen, die seit der Erfindung der Sprache Objekt zahlreicher Experimente geworden sind. OuLiPo ist der ganz festen Überzeugung, dass man noch eine viel größere Anzahl in Betracht ziehen könnte.

Selbst wenn er dem Sinn der Botschaft, die er abzugeben beabsichtigt, die entscheidende Bedeutung einräumt (das heißt dem, was dem Text und seiner Übersetzung gemeinsam ist), kann der Schriftsteller den Strukturen, die er anwendet, nicht gleichgültig gegenüberstehen, und es ist kein Zufall, dass er sich einer Form anstelle einer anderen bedient: des (wunderbaren) 13füßigen Verses anstelle des Alexandriners, der Mischung oder Trennung von Gattungen usw. Da diese traditionellen Strukturen wenig einschränkend sind, bietet sich ihm eine ziemlich große Auswahl an. Es bleibt die Frage offen, ob (und wie) OuLiPo neue Strukturen erfinden könnte, die kaum mehr oder kaum weniger einschränkend als die traditionellen Strukturen sind. Auf alte (oder neue Gedanken hätte der Dichter die Möglichkeit, neue Verse zu machen.

Aber kann eine künstliche Struktur lebensfähig sein? Hat sie die geringste Chance, im kulturellen Gefüge einer Gesellschaft Wurzeln zu schlagen

und Blätter, Blüten und Früchte hervorzubringen? Der begeisterte Modernist ist sich dessen sicher, der leidenschaftliche Traditionalist ist vom Gegenteil überzeugt. Und so taucht plötzlich wieder wie aus dem Nichts eine moderne Form der alten „Querelle des Anciens et des Modernes auf.

Man kann dieses Problem – mutatis mutandis – mit jenem der künstlichen Herstellung lebendiger Materie vergleichen. Dass dieses Unterfangen noch nie geglückt ist, beweist nicht, dass es a priori unmöglich ist. Die bemerkenswerten Erfolge der modernen biochemischen Synthese geben zur Hoffnung Anlass, aber beweisen indessen nicht, dass es (und zwar bald) gelingt, Lebewesen herzustellen. Das ist ein Punkt, über den länger zu diskutieren einigermäßen unnütz erscheint. OuLiPo hat es vorgezogen, sich an die Arbeit zu machen, übrigens ohne sich zu verhehlen, dass es weitaus weniger kompliziert und weniger schwierig ist, künstliche literarische Strukturen zu erstellen als Leben zu schaffen.

[...]

Man kann sich fragen, was geschehen würde, wenn Oulipo nicht existierte oder wenn es plötzlich verschwände. Kurzfristig könnte man es bedauern. Längerfristig würde alles wieder in Ordnung kommen, da die Menschheit letzten Endes durch tastende Versuche das, was OuLiPo bewusst hervorzu- bringen bestrebt ist, auch herausfinden würde. Dadurch würde jedoch eine gewisse Verzögerung im Fortschritt der Zivilisation eintreten, und wir betrachten es als unsere Pflicht, diesen Rückstand möglichst gering zu halten.

~François La Lionnais, je 1963 und 1973, hier aus: Bernd Kuhne & Heiner Boehncke: "Anstiftung zur Poesie - Theorie und Praxis von Oulipo", Verlag manholt

IRO UND DER WILDE FLUSS

Ein lipogrammatisches Märchen

Dies ist die Geschichte eines Jungen. Der Junge heißt Iro und er sitzt zitternd in den Überresten eines brechenden Floßes, hilflos gegenüber dem tosenden Fluss. Nie stellte der Junge sich vor, er könne so wild sein, doch wild wird seine kümmerliche Konstruktion gegriffen und hin und her geworfen. Er schließt die Lider in der Hoffnung, sich vor der Wirklichkeit zu verstecken. Doch die Wirklichkeit wird nur ungerne ignoriert und reißt ihn mit dem Spritzen eisiger Gischt wieder zurück. Prustend muss Iro hoch blicken und sich seinen Entscheidungen stellen. Vor ihm liegt die furchterregende Breite des Flusses, der sich über viele Stromschnellen und Windungen hinweg durch die Ebene windet, ein silberner Weg in die Ferne. Der Stock, mit dem Iro zu lenken versuchte, ist ihm schon vor einer Weile entrissen worden und Hilfe ist nicht in Sicht. Steuern ist nicht mehr möglich, rettendes Ufer zu erreichen noch weniger. Die Hoffnung verlierend schließt Iro erneut die Lider vor der Wirklichkeit. Jetzt versteht er, weswegen seine großen Schwestern ihn immerzu vor dem Fluss beschützten. Die Einwohnenden seines kleinen Dorfes begegnen selbst den ruhigsten Nebenwindungen nur zögerlich und ihm, dem Jüngsten, ist selbst Reinigung der Kleidung oder des Geschirrs im Uferried verboten gewesen. Eine große Welle könnte ihn fort spülen, so fürchteten die Größeren. Nun ist die Zeit vorbei, sich ihrer Reden und Gebote zu entsinnen: Sein Floß ist konstruiert und dem Fluss geschenkt worden und er sitzt zitternd und wünscht sich, er hätte gehorcht. Ob sein Verschwinden schon bemerkt wurde? Ob sie um ihn weinen werden? Iro holt tief Luft. Sein Floß schießt über eine besonders heftige Stromschnelle hinweg und die tosenden Finger des Flusses reißen ihn los und zerren ihn in die Tiefe.

Moos findet den Knirps in den Dünen bei der Wintersiedlung wo nin hin und wieder Muscheln und Krebse sucht, wenn die eisigen Winde und die toten Ebenen ihnen keine Möglichkeit mehr geben. Seegrün flicht sich in den feuchten Schopf des Jungen und Moos stupst ihn vorsichtig mit nims

Stock um zu sehen, ob er noch lebt. Der Knirps dreht sich zur Seite und spuckt röchelnd Fluss über die Überreste von einigem Holz, von dem Moos großzügig denkt, es könne ein Floß gewesen sein. Seine Beine sind geschwollen und verbogen, gebrochen vielleicht. Hell versteht mehr von solchen Dingen. Nin hebt den Jungen stöhnend hoch und bündelt ihn unter nims Überwurf – eigentlich sind nims Knochen zu greise für schwere Bürden. Dennoch schleppt nin ihn in die Siedlung, wo Öfen und wollene Decken feuchte Glieder vor dem Frieren schützen können, bis die Sonne ihren Zyklus beginnt und die Welt erhitzt.

Hell kümmert sich um ihn, gleich wie sie es mit den sonstigen Findlingen tut, die ihren Weg in die Siedlung finden. Diese helfen ebenso: Nebel kocht Tee und ihr blinder Bruder Suppe mit den wenigen Dingen, die Hells Liebste von ihren Streifzügen durch die wintertoten Ebenen mitbringt. Doch mit dem dritten Morgen liegt der Knirps immer noch in unruhiger Bewusstlosigkeit und sein Fieber will nicht sinken. Keine der Tinkturen oder Medizin scheint zu helfen. Und Hell ruft Moos zu sich und spricht mir ihren Fingern in die Luft, wie es ihre Gewohnheit ist: „Wir müssen mehr tun!“ Sie liegt richtig, wie so üblich, und folglich bleibt nur noch eins: Moos geht die Nixe suchen.

Dies sei die Erzählung einer Nixe, oder eher: Von Nixen, denn diese Geschöpfe sind üblicherweise eine Vielzahl. Die Nixe, die Nixen also, leben im Fluss, und mehr kann niemals sicher sein. Manchmal befinden sie sich im ruhigen Wasser auf den Uferbänken, manchmal auf den Inseln zwischen den Bergen, die die Flusskrümmungen bewachen, manchmal in der offenen Mündung, wo der Fluss zu vielen Flüssen wird, die ihrer eigenen Wege gehen. Moos war schon viele Male auf die Suche nach ihr, nach ihnen, gegangen und manchmal war diese Suche sogar erfolgreich ausgefallen. Aber da war nin noch jünger gewesen und nims Knochen kaum so krumm und schmerzhaft. Dennoch weiß nin ebenso wie Hell, dass für das fremde Kind kein Hoffen sein kann, wenn keinerlei Wagnis begangen wurde. Also nahm Moos nims kleines Schiff und fuhr auf den Fluss hinaus, obwohl so früh im Jahr durch die Schneeschmelze die Wasser unberechenbar waren. Sieben Sonnenzyklen und sieben Schwärzen hindurch befuhr nin den Fluss und rief nach der Nixe, den Nixen. Gerade, als nin die Hoffnung aufgeben will, kommen die Nixen, die Nixe, zu nim in einer der Höhlen, die die Wasser in die Felsen bei Cargs End gefressen haben.

Moos weiß um die vielen Formen der Nixe, der Nixen. Mal sind sie nin als Äsche erschienen, als Reiher, als Forelle, als Eidechse, als Karpfen, als Rabe, als Mensch und als Mischwesen, jede Beschreibung oder Erkennung verweigernd. Sie wandeln gerne ihr Aussehen und nur diese Wandel machen sie sie, denn sie sind wie der wilde Fluss: Immer in Bewegung. Als Moos' Augen auf sie fallen, haben sie sich gerade die Federn ausgerissen und ihre Knochen gebrochen, ihren Schnabel schluckend den Vögeln gewunken und sich Schuppen aufnähend eine andere Form angenommen. Als sie ihren Oberkörper aus den Wellen heben, scheinen sie Moos wieder Mensch geworden zu sein. Nur als sie durch die Oberfläche schimmern wird nin der funkelnden Schuppen gewahr, die ihre Beine fesseln.

„Moos“ sagen die Nixen über nims Verneigung, „lange haben wir dich vermissen müssen!“ Ihre Augen haben einen fremden Glanz, in dem sich vergangene Sommer spiegeln, in denen ihre Begegnungen häufig und frei waren, bevor Moos Hell und Lyan und danach Nebel auffas, bevor die anderen Findelkinder kamen und gingen und bevor Naia dazu kam und Hell endlich glücklich war. Nin kann nie wissen, was die Nixen davon denken, von der Familie, die bei der Siedlung und den Öfen und Decken nims Rückkehr harren muss. „Ich habe meine Jugend zurückgelassen, bin weder schön noch frisch wie früher.“ Die Nixen lachen in vielen Kehlen. „Was sind für mich Äußeres und Frische? All die Jahre waren für mich nur ein Augenblick und in jedem Augenblick sehne ich mich nach jenen, die den Fluss im Herzen und in den Adern haben.“ „Verzeih mir!“ Die Nixen lächeln ihr unwirkliches Lächeln, blecken ihre scharfen Nadelzähne. „Warum finden wir uns nun wieder? Immer wieder, immer wieder, immer für andere und nie mehr für mich.“ Die Höhlenwände werfen ihr Wispern vielfach zurück. Unbehagen und Unruhe schlagen ihre Klauen in Moos. „Ich bin wegen eines Kindes hier. Die Wasser haben es an unsere Ufer geworfen und das Fieber will es für sich. Doch ich war lange auf der Suche und es kann sein, dass es den Kampf schon gewann. Fall doch noch Hoffnung sein kann, so suche ich nach Hilfe für sein Leben.“ Nachdenklich wiegen die Nixen den Kopf. „Die Kämpfe sind noch im Gange,“ zischeln ihre vielen Kehlen, „doch das Kind zu segnen muss einen hohen Preis haben.“ Moos weiß das, denn alle Hilfen haben ihren Preis. Naias Lachen für ihr gebrochenes Bein. Hells Haare gegen den Hunger in den dunklen Wochen. Die Nixe, die Nixen, sind kaum die Einzige, die Wunder wirken können. Als läsen sie nims Gedanken, beugen sie sich nahe zu nin heran. „Aber du und die Deinen wissen

um den Ausgleich. Andere haben euch Hilfe gegeben.“ Ein Schwärze und ein Dunkel schleichen sich in ihren Klang und Moos' Augen schließen sich scheu vor ihrem Zorn. Die Nixen lachen wieder, grausam dieses Mal. „Wahre Dinge lassen sich nie verbergen, Moos. Ihr seid zum Zauberer in den Bergen gegangen, zu den Dryaden in den Wäldern. Und nun soll ich euch Hilfe geben?“ So sind die unmenschlichen Geschöpfe: Wandelbar in Form und im Herz, mal gnadenreich und mal grausam und schnell zornig, wenn ihnen Lob und Ehre zu knapp erwiesen werden. „Ich habe meine Jugend zurückgelassen,“ Moos' Wispern kaum hörbar in der Größe der Höhle, „und die Suchen nach dir sind zu viel für mich, wenn da auch andere Wege sind. Der Zauberer und die Dryaden haben uns geholfen, als wir krank und hungrig waren. Nun aber müssen wir ein Schwinden abwenden, das schon sicher erscheinen mag. Nur ihr seid in der Lage, dieses Wunder zu vollbringen!“ Die Augen der Nixe werden blank und ihr Ausdruck unleserlich. Dann greifen Krallenhände zwischen ihre Rippen und ziehen einen blassen Fischknochen hervor, blau von den Flusswassern, die dünn durch ihre Adern fließen. Moos' Finger schließen sich darum. „Gib dies dem Kind, bis die Fieber spuckend ausgeworfen sind.“ Die Nixen zögern kurz und sprechen dann, nun ausgeglichen und flach: „Nur weil wir uns einmal suchend gefunden haben, helfe ich dir, denn dies kann niemals einfach zu geben sein. Wir wissen wenig darüber, wie es das Kind beeinflussen wird. Möglicherweise wird es sich verändern. Mehr als menschlich sein.“ „Und der Preis?“ „Ein Leben kann nur durch eine große Gabe gewonnen werden. Einmal werde ich kommen und dem Kind nehmen, was ihm nahe am Herzen und sicher in seinen Ohren.“ Sie reichen Moos eine schuppige Hand, sodass nin einschlagen und den Handel besiegeln kann. Des Kindes Geräusche, sagen nims Gedanken, die Nixe will des Kindes Geräusche. Seine Finger ergreifen die Hände der Nixe. Sie haben schließlich kaum einen besseren Weg. Die Nixen lächeln und versinken in den dunklen Wassern des Flusses und Moos, der Fischknochen und das kleine Schiff fahren den ganzen Weg zurück bis in die ferne Siedlung, um das kranke Kind zu heilen.

Das ist das Traktat vom Frühling. Frühling am Fluss ist lau und mild, voll von Duft, voll von Starsang, voll vom Rausch von Gras und Blatt. Das Kind Iro ist kräftig, ganz so, als ob all das Unglück nur Traum war. Mit Lyam springt Iro Böschung und Flusslauf hinab, das Kind, das nicht hört, folgt

ihm ständig. Naia ist stolz, da Iro gut fischt, und Naias Frau lacht lautlos aufgrund von Iros Kindskopf. Nur Moos sorgt sich und ist wachsam.

Als Frühjahrsnass abnimmt, ist das Dorf fort und was mal Haus war, ruht nun als Boot in Dünung und Gischt. Iro kommt das unfassbar vor und Lyam grinst. Was folgt, ist Traum: Sphärisch rot strahlt das Licht warm auf das Flussdorf und bläst auch zur Nacht nicht vollständig aus. Iro wächst und Lyam und das Kind, das nicht hört, tun das auch. Raum ist da ja, auf Fluss und im Wind. Manchmal glaubt Moos, in Iro ist Glanzlicht, das sonst vom Nass und vom Wald ist, nicht von Boot und Dorf. Und nin sorgt sich noch und noch. Naia hört davon nichts, auch nicht Naias Frau. Moos' Blick ist klar für solch Ding. Doch als Iros Ankunft im Dorf sich jährt, und nochmal und nochmal jährt, ist auch Naia klar, dass das Kind nicht Lyam ähnlich ist und nicht Naias Kind. Flusslachs und Fink, Nutria und Barsch: All das, was am Fluss wohnt, kommt zu Iro. Lang sitzt Iro da und hört zu und nachts, im Mondlicht, träumt das Kind mit Singsang und Rausch. Iros Mund, so wird bald klar, spricht mit Natursang. Blatt und Stamm sind ihm nah, Iro spürt Holz und Xylans, Chlorophyll und Kork im Wachstum am Fluss. Und Iro wird groß und's ist gut: Das Kind wächst und hilft, wo's kann. Schwach ist in Moos' Kopf noch Warnung vom Austausch, schwach nur. Das Frühjahr ist da, noch und noch, und Iro wächst und Lyam wächst, und Naias Kind, und bald ist Angst von alt fort und im Mildwind im April sind Iro, Lyam und Naias Kind bald so alt, sich ihr Schicksal zu suchen.

Dies ist die Geschichte des Ausgleichs. Die Nixe, die Nixen, haben gewartet und beobachtet. Sie können das, denn sie sind uralt und doch ist ihre Lebenskraft noch nicht erschöpft und sie haben, was die Zweibeinigen, in ihren Körpern Gefangenen, nicht haben: Zeit. Unter der Oberfläche des Flusses ist sie in den Frühjahren, die verstrichen sind, hinter den Booten her getaucht, auf denen der Junge saß und seine Angel ins Wasser hielt oder die Ruderpinne bediente. Zur heißen Jahreszeit hat sie aus den kühlen Schatten überhängender Felsen heraus beobachtet wie der Junge und das Kind, das nicht hört, und das Kind, das ständig lacht, in den seichten Wellen getobt haben, Wassertropfen glitzernd auf glatter zweibeiniger Haut. In den länger werdenden Nächten des Herbsts ist sie ihnen flussaufwärts gefolgt, schnell und stark durch die wilden Wasser geschlängelt, die die Hausboote fast davon spülten. Sie hat gelauscht, wenn Iro den Geschöpfen des wilden Flusses ihre Geschichten von den Augen ablas und sie abends den anderen erzählte:

An den Öfen der Wintersiedelung, an den Lagerfeuern der Lagerplätze auf den Uferbänken, wo die Luft lau ist, oder auf den offenen Hausbooten, die die Zweibeinigen durch das Land trugen. Sie ist stolz auf dieses Geschöpf, das sie da geschaffen hat, nur durch die Kraft ihrer Knochen. Ein Wesen, dass nicht ganz zu der Welt derer gehört, die über den Wellen wandeln, und genauso wenig zu ihrer. Ein Geschöpf, das verbindet. Fast erwischt sie sich dabei, dass sie sich vorstellt, was aus Iro alles werden könnte, wenn er nur alle Zeit hätte, die seine lachenden Geschwister haben. Aber das ist Unsinn. Sie kann den Tod schließlich nicht anhalten, sie kann nur ein wenig zusätzliche Zeit erstreiten. Aber das alte zweibeinige Wesen, das sie in seiner Jugend oft aufgesucht hat, scheint das vergessen zu haben. Nin ist nicht länger scharf und auf der Hut, sondern weich und oft gefangen in eigenen Gedanken. Die Nixe weiß, was nin denkt: Dass das Kind der kleinen Frau voll Leberflecken auf fischweißer Haut, Hell, ähnlich sein wird, die ihr Lachen eingebüßt hat als Preis für einen Zauber, oder wie das Kind das Haut hat wie Nacht und Augen wie Sternen, Nebel, das nicht hören, aber dafür laufen und springen kann. Die Nixe belustigt das: Wie kurz das Leben dieser Wesen ist und wie beständig sie ihr nahendes Schicksal spüren, sodass sie jeden Handel eingehen, der ihnen noch etwas Zeit verspricht. Es ist gut, das das älteste Glied dieser kleinen Gruppe nicht länger unruhig die Flusstiefen beobachtet: Nin hätte sonst ihre lauenden Augen gesehen und das dünne Lächeln, das ihre Forelle-Reiher-Otter-Schnauze in die Breite zieht und nin hätte sich gefürchtet.

So aber vergehen die Jahre ungestört, Frühling folgt auf Frühling, wie es schon seit jeher war, und es naht die Sonnenwende, an der Iro sechzehn Jahre alt wird. Wahrscheinlich hätte er seinen Geburtstag schon lange vergessen, wäre er nicht an der Tagundnachtgleiche, ein Tag des Sonnenzyklus, der den zweibeinigen Wesen wichtig ist. Er denkt an das kleine Dorf, dass er viele viele Jahre zuvor hinter sich gelassen hat. Dort hätte er nun als erwachsen gegolten. Der Abend der Equinox ist wundervoll: Die Luft in den Uferniederungen, wo sie sich niedergelassen und ein großes Feuer entzündet haben, duftet wild und nach Abenteuern und der Fluss tost, be rauscht von den Wässern, die auf den Frühling folgend, aus den fernen Gebirgen in die Ebenen eingebrochen sind. Sie singen und lachen lange in dieser Nacht und Nebel und das rothhaarige Kind, das jetzt auch schon fast erwachsen ist, küssen sich versteckt hinter den Booten, während Iro verlegen tut, als würde er nichts davon sehen oder hören. Erst als die Kälte selbst

in den Dunstkreis des Lagerfeuers kriecht, lassen sie es herunterbrennen und gehen in die Boote, die in dieser Nacht Häuser sind.

Darauf hat die Nixe nur gewartet. Blitzschnell schießt sie aus den wiegenden Schilfwäldern und ist nutriaschnell durch die Fenster gehuscht, hinter denen die drei jungen Wesen schlafen. Aus Hells und Naias Boot hört sie noch leises Geflüster, aber das lässt sie nicht innehalten: Sie ist schneller und leiser als der Wind. Und da ist der Junge: Über sein Lager gebeugt betrachtet sie ihn, wie er da in seine Decken gekuschelt liegt. Unter seiner Brust, unsichtbar für alle außer denen, die die Zauber der Welt in den Augen haben, pulsiert blau leuchtend das Fischbein, das sie Jahre zuvor hergegeben hat. Sie verspürt keine Regung an Gefühl: Wer so alt ist wie sie, der fühlt anders als die zweibeinigen Wesen und Freude und Leid, Wut oder Angst verwischen, bis sie sich auflösen. Sie fühlt nicht für diesen zierlichen Jungen: An den großen Wendungen der Welt wird er keinen Anteil haben, er ist nicht von Bedeutung. Und sie hat gewarnt, als sie nach Hilfe gefragt wurde. Sie alle hätten den Preis kennen sollen.

„Schlaf, schlaf, Iro,“ wispert sie, „es wird Zeit, dass du etwas zurückgibst für das, was ich dir geschenkt habe.“ Und ihre langen, blassen Finger greifen in die Brust des Jungen und ziehen etwas heraus, etwas, das ihr zusteht. Wie sie es versprochen hat.

Die Nixe verweilt nicht. So schnell, wie sie in das Hausboot gehuscht ist, so schnell ist sie wieder heraus. Als die anderen beiden Kinder ihren Gefährten in der frühen Kühle blass und regungslos vorfinden, kälter noch als die Luft, als das älteste der Wesen plötzlich und bitter versteht und das ganze Schicksal sich entwickelt und die kleinen Geschöpfe, die hilflos in es verwickelt sind, aus der Bahn wirft – da ist die Nixe schon lange wieder in ihrer Höhle. Das Gleichgewicht ist wieder hergestellt, die Waage von Leben und Tod wieder in Balance. Und das, was sie aus der Brust des Jungen gestohlen hat, Gabe für Gabe, Ersatz für die Rippe, die ihr fehlte und die er zusätzlich hatte, geistert durch ihre Grotten und lässt sie sich nicht so allein fühlen.

Was hat die Nixe Iro genommen?

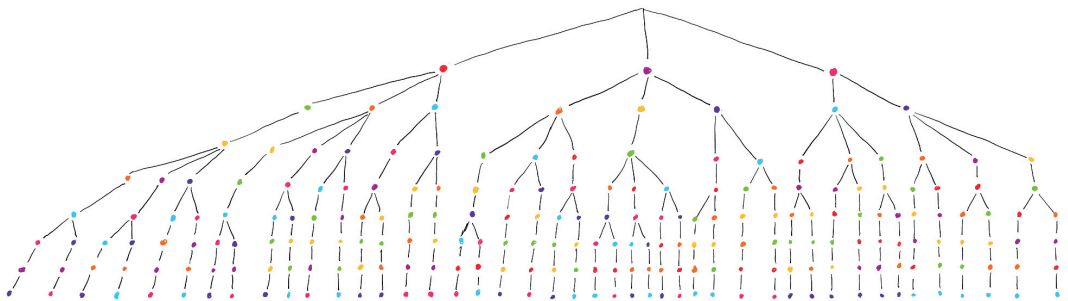
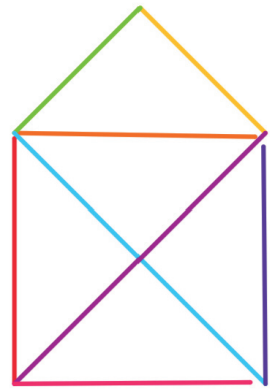
~Tinte

KATALOGISIERUNG ALLER MÖGLICHEN ARTEN, EIN HAUS-DES-NIKOLAUS ZU ZEICHNEN I

Mit Zeichenanleitung für Anfänger:innen

Abb. 1: Haus-des-Nikolaus

Abb. 2: Diagramm aller möglichen Arten, ein Haus-des-Nikolaus zu zeichnen, wenn in der linken unteren Ecke mit einer der drei von dort ausgehenden Linien begonnen wird. Da aufgrund der Pfuinanz nur in Schwarzweiß gedruckt wird, sind die Farben, die den eigentlichen Charme des Diagramms ausmachen (und deutlich zu seiner Verständlichkeit beitragen) leider nur imaginär vorhanden



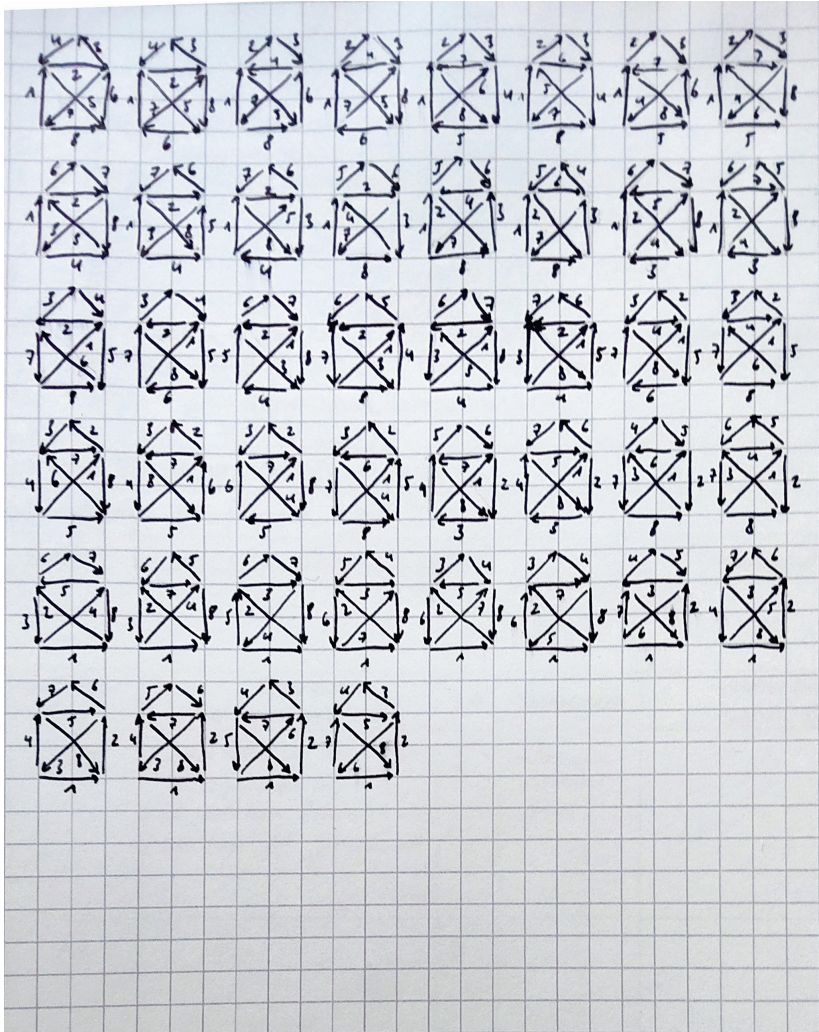


Abb. 3: Zeichenanleitung für alle im Diagramm verzeichneten Arten, ein Haus-des-Nikolaus zu zeichnen

Fortsetzung folgt

~Tinte

ERLÖSER UND LEBEN

Just, als die Strahlen der Sonne wie ein Bündel glänzender Pfeile sich über das Wasser des Jordans ergossen; der schmale lange Fluß einem silbernen Bande glich, worin mit Smaragden Rubinen schimmerten, — schritt ein blasser Mann den geschlängelten Uferpfad dahin; ging langsam, behutsam daher, als fürchtete er, der Erde mit seinem nackten Fuße wehzutun; glitt sanft den welligen Hügel zur Linken des Jordans hinan; setzte sich, das unbeschattete Haupt dem Sonnenfeuer preisgebend, auf den bestrahlten Gipfel.

Dachte: Herr, wie wunderbar hast Du Deine Erde erschaffen! Du erfüllst Alles mit Deinem Odem und Lichte! Kein Mensch, und wäre es der weiseste, könnte den winzigsten Teil Deiner Taten vollbringen. Und doch gibt es Übermütige, die Deine Werke lästern, Dein schönes Licht mit Blut und Unrat beflecken? —

Kummervollen Herzens blickte er auf den wunderprächtigt funkelnden Jordan hinab. . . Siehe da! Mitten im Meer aus Glanz und Licht schaukelte ein seltsames kleines Wesen. Sein flatterndes Gewand schien aus silbernen Sonnenstrahlen gewebt; mildes Mondlicht leuchteten Kinderaugen; die Glieder elfenbeinern zart.

Der Mann erschrak und sprach: »Bist du des Guten Geist — verweile! Des Bösen? Dann verscheuche dich der Name des Ewigen in die Tiefe des Jordans!«

Die Gestalt lachte, dass das Lachen am felsigen Ufer widerhallte: »Ich bin weder böse noch das andere Böse, das ihr ›gut‹ nennt. Ich bin das lachende Leben, ewig, überall, ganz äußerlich sichtbar und doch unsichtbar, unfaßbar, innerlichst.«

So lachte die Gestalt und begann ein neckisches Spiel, zerriß sich mit tausend rastlosen Händen in tausend leuchtende Teilchen; erschuf sich anders, immer seltsamer anders.

Seufzend sprach der Mann: »Kurzlebig sind die Allzubehenden — wie lange wohl wirst du dein sonderbares Spiel noch spielen?«

»Ich sterbe nie! Nur die Bekümmerten sterben. Meine ewig unbekümmerte Seele belebt den Leib, den ich zerreiße, immer von frischem. Ich bin die Unsterblichkeit. Ich bin das Leben.«

Sie lachte, dass das Ufer schallte:

»Wie heißt euer Weisester? War es nicht der große König Salomo? Wo ist dieser Bejammerer der eitlen Welt? Dieser Fleisch gewordene Kummer? Der mein ›Stirb und Werde!‹ mit dem Tod verwechselte? Tot! — — — Und wer bist du?«

»Ich bin der Erlöser des Lebens.«

»So erlöse mich von meinen schlimmen Erlösern, heißen sie nun Buddha oder Mauthner! Sie kennen mich nicht. Ich bin das Leben. Sie können nicht leben. Sie können nicht von Herzensgrunde aus lachen. Lernst du dieses Lachen nicht, Erlöser, so wirst du den Tod nicht lachend überwinden wie ich. Ich bin die Seele aller Seelen, das ewig lachende Leben.«

Eine Wolke glitt an der Sonnenscheibe vorüber. Dass Wasser des Jordans färbte sich schwarz. Wo das neckische Wesen geschimmert hatte, lag trübes Dunkel.

Der Erlöser lachte nicht. Sein Herz wurde von unendlichem Weh ergriffen: »Das ist das Leben? Was ist denn mein Leben?«

Er lachte nicht, sondern wartete auf Antwort. . . vom Ufer wiederhallte das Lachen des verschwundenen Lebens unsterblich rätselhaft.

~Mynona (Salomo Friedlaender), vor 1923; aus: Ders. Ich verlange ein Reiterstandbild: Grottesken und Visionen, edition text + kritik, 1980, S. 214f.

STATISTISCHE ÜBERLEGUNGEN ZUM HEIDELBERGER KATECHISMUS:

EINLEITUNG:

Der Heidelberger Katechismus ist einer der zentralsten schriftkulturellen Manifestationen der Konfessionalisierungsdynamik der Frühen Neuzeit. Kein reformierter Katechismus hat eine so große und weite Verbreitung gefunden wie dieser. Er stellt somit in gewisser Weise das Gegenstück zum „Kleinen Katechismus“ Martin Luthers dar (Goeters 2022: 83).

Etimologisch betrachtet leitet sich ‚Katechismus‘ vom kirchenlateinischen *catechismus* ab, was wiederum eine Entlehnung vom griechischen *κατηχισμός* von *κατηχεῖν* (entgegenönen, umtönen, durch den Klang erfreuen, oder in dieser speziellen Bedeutung mündlich unterrichten) ist. Ein Katechismus ist also in ursprünglicher Form die Gesamtheit der, zunächst mündlich weitergetragenen, Lehrinhalte der ältesten Christenheit. Dazu gehörten zunächst Vaterunser, Glaubensbekenntnis und weitere, regional differierende und den Apostelbriefen entnommene, Regeln zur Lebensführung. Die neuen kirchenrechtlichen Verordnungen in Folge des vierten Laterankonzils im Jahre 1215, darunter besonders die jährliche Beichtpflicht für Erwachsene, erforderten in einem bis dahin unbekanntem Maße die Vereinheitlichung des christlichen Lehrinhaltes.

Schon ab der Mitte des 15. Jahrhunderts erneuerten die Böhmisches Brüder, die sich in die Nachfolge des auf dem Konzil von Konstanz 1415 als Häretiker verbrannten Reformators Jan Hus (1370-1415) stellten, ihren christlichen Jugendunterricht und erreichten durch den neu aufkommenden Buchdruck eine große Verbreitung ihrer Lehrbücher. Ihre Kinderfragen (1502) wurden ab 1522 auch auf Deutsch veröffentlicht.

Ab dem frühen 16. Jahrhundert trat nun der junge Martin Luther in diese theologisch bereits brodelnde Landschaft. 1520 erschien seine „*Kurze Form der Zehn Gebote, des Glaubens und des Vaterunsers*“, 1529 sein, bereits er-

wähnter, „*Kleiner Katechismus*“, der wie kein anderer der lutheranischen Katechismen seine Wirkung entfaltete.

Auch die Reformierten bemühten sich nun ihre Glaubensinhalte durch Verschriftlichung zu bestärken. Hierzu zählen vor allem der Zürcher Katechismus (1534), der Genfer Katechismus (1542), der Emdener Katechismus (1554), der kleine Westminster Katechismus (1649) und allen voran der hier näher betrachtete Heidelberger Katechismus von 1563 Beachtung (ebd. 84-85).

Im Heidelberger Katechismus (HK) ist, nach Barth, ein Vierfaches in eins gegossen:

„1. als Instrument des Unterrichts. Darüber hinaus aber auch 2. als Lehrnorm für die Lehrer und Pfarrer der Pfalz. Ferner hat es 3. Jahr für Jahr eine bestimmte Stellung im Gemeindegottesdienst: in neun Lektionen soll es gleichsam in liturgischer Weise zur Verlesung kommen. Endlich soll 4. über 52 Abschnitte je am Sonntagnachmittag die Katechismuspredigt gehalten werden. So steht der Heidelberger Katechismus nicht als ein Stück «Theorie» isoliert da. Sondern er steht schon rein äußerlich im Mittelpunkt einer Gottesdienstordnung“ (Barth 1960: 101)

Der HK stellt somit einen allgemeinen, die praktische Theologie und das konkrete Gemeindeleben direkt betreffenden, Anspruch. Jeder einzelne Satz des HK ist hierbei durch mehrere Bibelverweise argumentativ gestützt. Das Nachfolgende ist rein deskriptiv zu verstehen und spricht für sich selbst!

ANHANG:

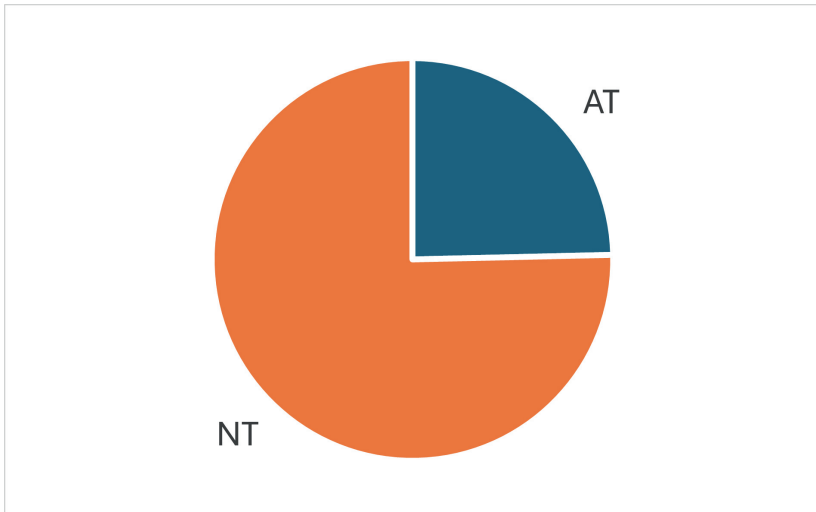


Abb. 1: Anteile der Belege im Neuen und Alten Testament

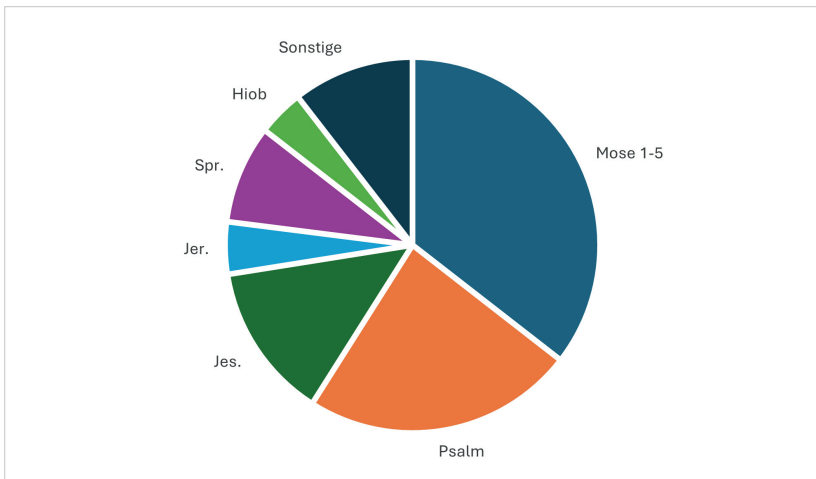


Abb. 2: Anteile der Belege innerhalb des Alten Testaments

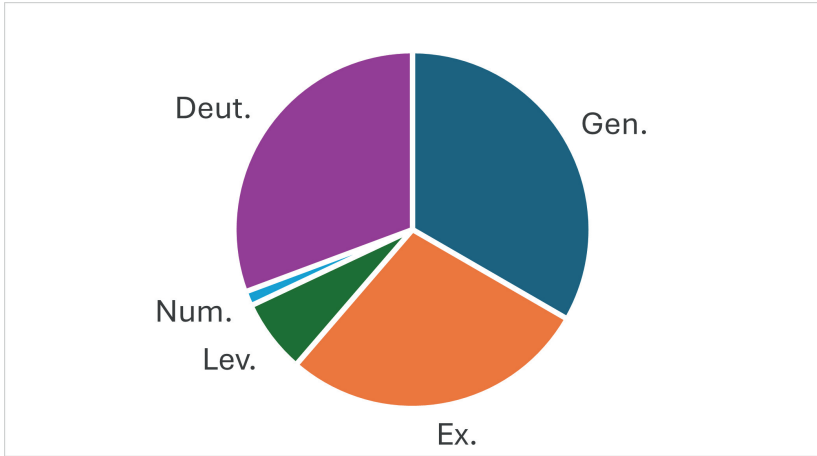


Abb. 3: Anteile innerhalb der 5 Bücher Mose

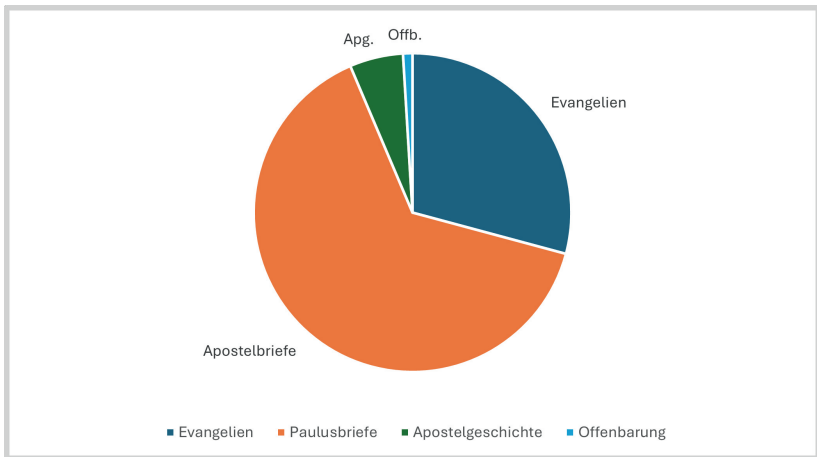


Abb. 4: Anteile innerhalb des NT

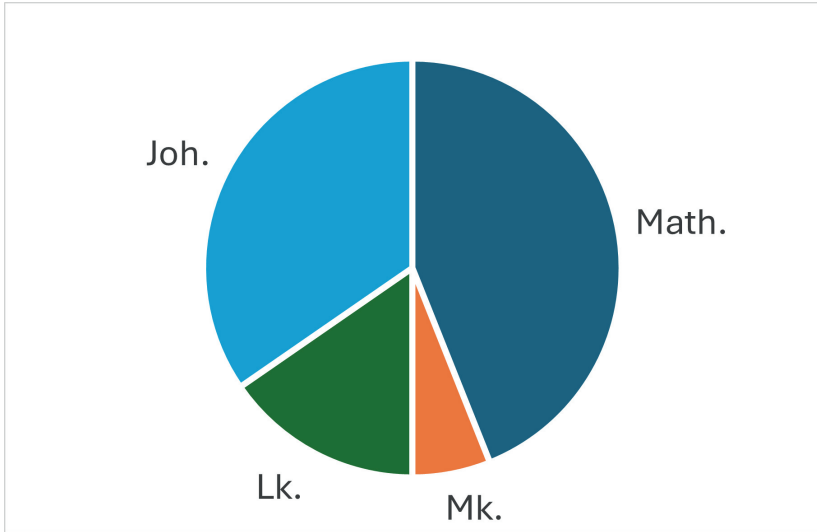


Abb. 5: Anteile innerhalb der Evangelien

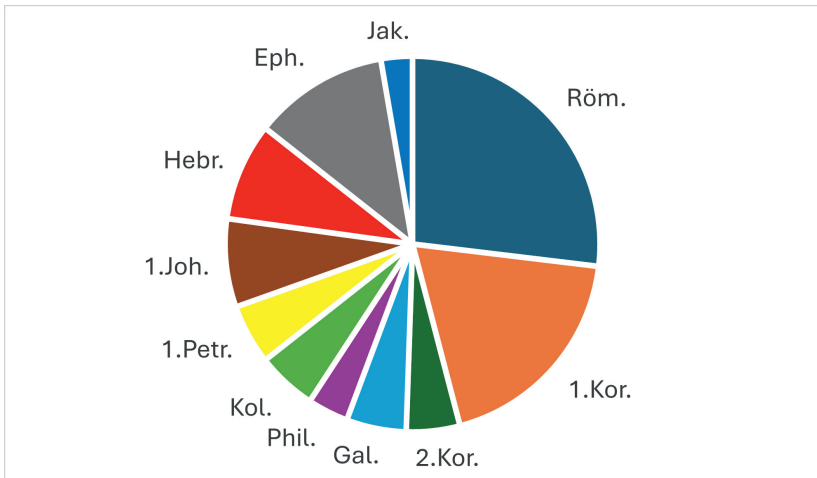


Abb. 6: Anteile innerhalb der Apostelbriefe

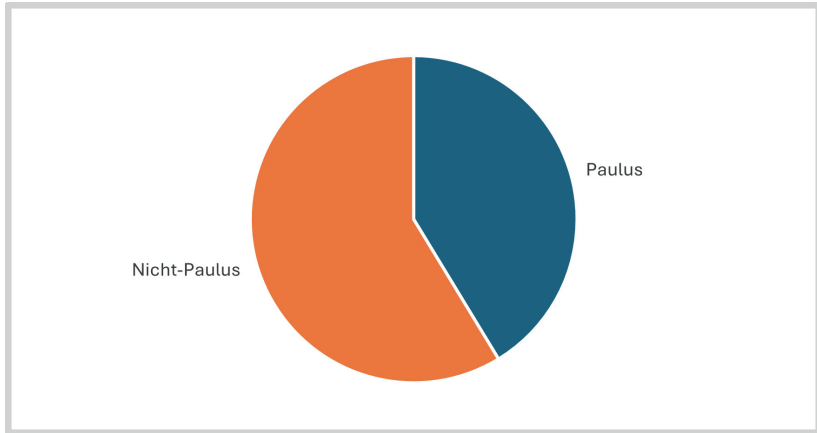


Abb. 7: Anteile Paulus zu Nicht-Paulus

Buch des AT	Anzahl	Buch des NT	Anzahl
Psalm	47	Römer	99
Jesaja	27	Matthäus	80
Genesis	25	1. Korinther	70
Deuteronomium	23	Johannes	63
Exodus	21	Epheser	47
Sprüche	17	Apostelg.	34
Jeremiah	9	Hebräer	31
Hiob	8	Lukas	28
Levitikus	5	1. Johannes	28
Hesekiel	4	1. Petrus	19
1. Samuel	3	Kolosser	19
Joel	2	Galater	19
Habakuk	2	2. Korinther	17
Numeri	1	Philipper	13
Sacharja	1	Markus	11
1. Chronik	1	Jakobus	10
2. Könige	1	Titus	7
2. Samuel	1	1. Thessal.	7
Josua	1	1. Timotheus	7
1. Könige	1	Offenbarung	6
Sirach	1	2. Timotheus	5
Prediger	1	2. Petrus	3
2. Chronik	1	2. Johannes	2
Daniel	1	2. Thessal.	2
		Judas	1

Abb. 8: Absolute Zahlen nach Buchzugehörigkeit aufgeschlüsselt.

~Aereglor

ABSURDE ALCHEMIE

Il ne pratiquait donc plus et consacrait ses journées à une science nouvelle, inutile, qu'il avait inventée et qui l'amusait fort: l'alchimie absurde. Celle-ci consistait à vaincre l'élasticité du caoutchouc, à rendre friable le diamant, à corrompre le bois pour qu'il ne flotte plus. Tout cela, naturellement, au terme de laborieuses recherches. Maniquet promettait d'atteindre un jour le but ultime: transformer l'or en plomb. Il avait cependant renoncé à créer l'anti-pierre philosophale, pourvoyeuse de l'ignorance absolue. L'essentiel de l'humanité se débrouillait très bien sans, et depuis longtemps.

Er praktizierte jedoch nicht mehr und widmete seine Tage einer neuen, unnützen Wissenschaft, die er selbst erfunden hatte und die ihn ausgesprochen amüsierte: Die Absurde Alchimie. Diese bestand etwa darin, die Elastizität des Kautschuks zu überwinden, Diamanten bröselig zu machen und Holz derart zu behandeln, dass es nicht länger schwamm. Maniquet versprach, eines Tages das ultimative Ziel zu erreichen: Gold in Blei zu verwandeln. Er hatte jedoch darauf verzichtet, den Anti-Stein der Weisen zu erschaffen, der absolute Unwissenheit erzeugen würde. Die Mehrheit der Menschen kam auch ohne ihn sehr gut zurecht, und das schon seit langem.

*~Pevel, Pierre: Le Paris des Merveilles – Les Enchantements d'Ambremer,
2. Aufl., Paris: Bragelonne, 2015, S. 57; Textfund und Übersetzung von Tinte*

‘PATAPHYSIK UND DIE GEBURT DER PHILOSOPHIE

Der vorliegende Beitrag möchte eine Ehrenrettung versuchen. Eine Ehrenrettung einer Vorstellung von Wissen, besser noch einer Praxis von Wissenschaft, welcher in und vonseiten der ‚Festkörperwissenschaften‘, allen voran die Philosophie, nicht mehr begegnet wird, aber die (scheinbar) auszuschließen sie erst konstituiert(e): die ‚Listwissenschaft‘ Ägyptens, Mesopotamiens und des archaischen Griechenlands: gelebte (‘)Pataphysik.

Dazu sei Platons *Menon*-Dialog, der diesen historischen Ausschlussprozess argumentativ widerspiegelt, beispielhaft beleuchtet: die Analyse des dem Charakter Menon in den Mund gelegten Einwands gegen die sokratische Dialogik und die Darstellung des ideengeschichtlichen Hintergrunds seiner ersten Tugenderläuterung soll dabei jenem älteren Wissen(schaft)verständnis wieder Geltung verschaffen. Bereits Platon nämlich sah sich zu einer ernsthaften Auseinandersetzung mit dieser Tradition, wie sich zeigen wird, kaum noch genötigt – was für die Selbstgewissheit der vom neuen Paradigma „Philosophie“ überzeugten Vertreter so bezeichnend wie aufschlussreich ist. Ein Abriss archaischgriechischer Wahrheitsexklusivierungen am Beispiel Hesiods und Xenophanes‘, soll diesen Dogmatismus verständlich machen, und einer Verhältnisbestimmung von ‘Pataphysik und Philosophie den Weg ebnen, die den Text beschließt.

Teil I: Platon und die babylonische 'Pataphysik

Zu Recht gilt der *Menon* als Werk des Übergangs zwischen Platons früher und mittlerer Schaffensperiode, denn, da möglicherweise im Kontext seiner ersten Sizilienreise entstanden (Ebert 2018: 163f), wirkt es mit seiner Thematik und Gestaltung wie eine Summa der frühen Dialoge, die zumeist um Definitionsfragen, Tugend(en) und Auseinandersetzungen mit verschiede-

nen sophistischen und der sokratischen Lehr- und Lernvorstellung kreisen: Menons Frage, ob die Tugend lehrbar sei, die für den Dialog den Anlass gibt, welcher aber auch der Frage nach dem Wesen der Tugend kaum weniger Raum gibt, berührt alle drei Aspekte gleichermaßen. Doch geht dieser Text darüber hinaus, da Platon ihn nicht mit Menons ἀπορία beruhen lässt, sondern auf zunehmend unwahrscheinlicher dem historischen Sokrates zuzurechnende positive Überzeugungen führt. Da von diesen konstruktiven Elementen, die Platons mittlerem Werk den Weg ebnen, die Zielsetzung des Werks am klarsten erfasst werden kann, lohnt es, sich rückwärts durch den Dialog zu arbeiten.

I.1 MEINUNG VS. WISSEN

Σωκράτης [98b] [...] ὅτι δέ ἐστίν τι ἄλλοιον ὀρθὴ δόξα καὶ ἐπιστήμη, οὐδὲ πάνυ μοι δοκῶ τοῦτο εἰκάζειν, ἀλλ' εἶπερ τι ἄλλο φαίην ἂν εἰδέναι—ὀλίγα δ' ἂν φαίην—ἐν δ' οὖν καὶ τοῦτο ἐκείνων θείην ἂν ὧν οἶδα.

(“Dass aber die richtige Meinung etwas anderes ist, als Wissen, das glaube ich nicht nur zu vermuten, sondern wenn ich von irgendetwas behaupten könne, es zu wissen – und das würde ich nur von wenigem behaupten –, dann würde ich dies für eines der Dinge halten, die ich weiß.“)

Eine so starke Aussage vonseiten des platonischen Sokrates hatte es in den Dialogen bis dahin nicht (oder je nach Chronologie zumindest kaum) gegeben. Selbstverständlich wird wohl auch dem historischen Sokrates eine gewisse Reflexion über δόξα (*Meinung*) und ἐπιστήμη (*Wissen*) zuzusprechen sein, schließlich sah er sich in seinen täglichen Gesprächen mit den Athenern ständig mit ihrem ihm zufolge nur scheinbaren Wissen konfrontiert. Und in der Tat trennte er wohl zwischen einem immer un abgeschlossenen und anfechtbaren Wissen, das im Dialog stets aufs Neue prüfend auszuhandeln bleibe, und einem absoluten Wissen, wie es keinem Menschen, sondern nur den Göttern zukomme (vgl. Platon: *Apologie*: 20d) und das er zu besitzen deshalb berühmterweise bestritt (vgl. PA II/1: 159). Doch darf nicht nur als platonisch gelten, mit welcher Vehemenz die Figur Sokrates hier diese Unterscheidung behauptet (die diesem Wissen über Wissen fast schon einen solchen unanfechtbaren Status zukommen zu lassen scheint, wie ihn Sokrates prinzipiell bei Menschen bestreitet); auch, dass sie von Meinen und Wissen allgemein, nicht nur bezüglich des Guten, bzw. der Tugenden zu

handeln scheint („in bezug auf die Dinge im allgemeinen wurde die Frage nach dem Wesen erst von seinen Schülern gestellt und erörtert“ (PA II/1: 159)) und diese zwei Weisen menschlichen „Überzeugtseins“ – δόξα und ἐπιστήμη – begrifflich so scharf trennt, weist bei aller sokratischen Inspiration mehr noch auf eleatischen Einfluss hin. Trotz dass der Dialog bezüglich der Fragen nach Lernbarkeit und Wesen der Tugend in ἀπορία (*Ausweglosigkeit*) endet, bleibt doch diese Unterscheidung als konstruktives und Platons Denken weiter durchziehenden Philosophem übrig.

Dass das das Wissen zu seinem Status erhebende Moment dabei in der begründenden Überlegung („αἰτίας λογισμῶ“ (98a)) liege, kann ich für meine Betrachtung dabei unberücksichtigt lassen, da dieses sowohl im Werk Platons, wie der Philosophiegeschichte umstrittenes Merkmal auch hier noch als bloße Vermutung abgestuft wird („καὶ μὴν καὶ ἐγὼ ὡς οὐκ εἰδὼς λέγω, ἀλλὰ εἰκάζων.“ („*Das sage ich freilich nicht, weil ich das weiß, sondern ich vermute es nur.*“) (98b)) und letztlich austauschbar ist (sowie seit Gettier (1963) als Wissensdefinition sowieso stark umstritten): allein, dass (weniger, noch, auf welcher Basis (wenn es eine solche überhaupt gibt)) diese begriffliche Trennung überhaupt geschieht, ist hier wichtig. Über den Wissensbegriff sei also nicht mehr festgehalten, als dass es sich überhaupt um einen *Wissensbegriff*, also eine sich als Wissen definierende und gegen andere, Geltungsansprüche erhebende Überzeugungen (die sich teils auch als „Wissen“ (ἐπιστήμη) verstehen) abhebende Figuration handelt; gleiches gilt von der diese propagierenden, spätestens seit Platon sich als „Philosophie“ verstehenden Geisteshaltung und Tradition.

Da sich nun gezeigt hat, auf welchen Wissensbegriff der Dialog und ihre Figur Sokrates aus ist, scheint es nun fruchtbar, auf den an zentraler Stelle verhandelten Einwand gegen ihn und die auf sie zielende Forschungsmethode, die elenktische Gesprächsführung, einzugehen. Zuvor sei aber diese umgekehrte Analysereihenfolge kurz verteidigt: Man sollte sich nicht von der Gesprächsdramatik irreführen lassen; so oft sie das Thema und Ziel der Dialoge selbst, vor allem aporetischer Frühschriften, ist, gilt es hier, die zur Geltung gebrachten positiven Anschauungen herauszulesen. Da Platon seine fiktionalen Gespräche, ob ihrer hohen literarischen Qualität (auch in ihrem Aufbau) zweifelsohne je als Gesamtwerk entwarf, sind auch frühere Gesprächssituationen im Lichte späterer Ergebnisse zu betrachten, weil von und für ein und demselben Standpunkt (aus) verfasst. Nicht nur die sokratischen Argumente, sondern auch Menons Einwände sind als diesem Ausgangs- und Zielpunkt dienensollend zu verstehen.

I.2 „PARADOX“: MENONS EINWAND UND SOKRATES‘ (PSEUDO-?)DILEMMA

Σωκράτης [80d] ὁμῶς δὲ ἐθέλω μετὰ σοῦ σκέψασθαι καὶ συζητησαί
ἵνα ποτέ ἐστιν.

Μένων καὶ τίνα τρόπον ζητήσεις, ὦ Σώκρατες, τοῦτο ὃ μὴ οἶσθα τὸ
παράπαν ὅτι ἐστίν; ποῖον γὰρ ὦν οὐκ οἶσθα προθέμενος ζητήσεις; ἢ εἰ
καὶ ὅτι μάλιστα ἐντόχοις αὐτῷ, πῶς εἴσῃ ὅτι τοῦτο ἐστίν ὃ σὺ οὐκ
ἤδησθα; [80ε]

Σωκράτης μανθάνω οἷον βούλει λέγειν, ὦ Μένων. ὁρᾷς τοῦτον ὡς
ἐριστικὸν λόγον κατάγεις, ὡς οὐκ ἄρα ἔστιν ζητεῖν ἀνθρώπῳ οὔτε ὃ
οἶδε οὔτε ὃ μὴ οἶδε; οὔτε γὰρ ἂν ὃ γε οἶδεν ζητοῖ – οἶδεν γάρ, καὶ οὐδὲν
δεῖ τῷ γε τοιοῦτῳ ζητήσεως – οὔτε ὃ μὴ οἶδεν – οὐδὲ γὰρ οἶδεν ὅτι
ζητήσῃ. [81α]

Μένων οὐκοῦν καλῶς σοι δοκεῖ λέγεσθαι ὁ λόγος οὗτος, ὦ Σώκρατες;
Σωκράτης οὐκ ἔμοιγε.

(„Sokrates. *Trotzdem will ich mit dir zusammen überlegen und gemeinsam suchen, was Tugend eigentlich ist.*

Menon. *Wie willst du etwas suchen, Sokrates, von dem du gar nicht weißt, was es ist? Wie stellst du dir seine Beschaffenheit unter den (vielen) Dingen, die du nicht kennst, vor, um es zu suchen? Und selbst wenn du just auf das Gesuchte stößt, wie willst du wissen, dass es das ist, was du ja nicht kennst?*

Sokrates. *Ich verstehe, was du sagen willst, Menon. Siehst du, dass du damit ein spitzfindiges Argument einführst? Dass es nämlich für einen Menschen unmöglich ist, etwas zu suchen, weder etwas, das er kennt, noch etwas, das er nicht kennt. Denn was er kennt, würde er ja nicht suchen – er kennt es ja, was ihm die Suche überflüssig macht –, aber auch das nicht, was er nicht kennt, denn er weiß ja nicht, was er suchen soll.*

Menon. *Also scheint dir dieses Argument nicht gut, Sokrates?*

Sokrates. *Keineswegs.“*)

Mehr als auf Menons Gründe für seinen Einwand möchte ich zuerst auf die Weise, wie der platonische Sokrates auf ihn reagiert, eingehen und dabei zwei Lesarten dieser Szene, der folgenden sog. ἀνάμνησις-(Wiedererinnerungs-)Erörterung und der ‚Mathematikstunde‘ vorstellen:

Gerade in der analytischen Philosophie hat diese Passage unter dem Schlagwort *meno's paradox* als ernstzunehmendes und angeblich von Platon ernstgenommenes Problem eine beeindruckende Karriere zurückgelegt. Ni-

cholas P. White bspw. beginnt seinen einflussreichen Artikel (White 1974) mit den Worten: “As some philosophers know, the paradox about inquiry at 80d–e of Plato’s *Meno* is more than a tedious sophism. Plato is one such philosopher.” („Wie manche Philosoph*innen wissen, ist das Paradox des Nachforschens in Platons *Menon* 80d–e mehr als ein lästiger Sophismus. Platon ist ein solcher Philosoph.“) Seine Darstellung und infolgedessen die Alexander Nehamas‘ (1985) gehen davon aus, dass Platons Erläuterung der ἀνάμνησις auf dieses Problem antwortete, ja gar gegen es formuliert worden sei. Platon habe das Dilemma ernstgenommen und daher vertreten, dass Wissen für den Prozess, der sich uns als Lernen darstellt – und eigentlich Bewusstmachung in Form von ἀνάμνησις ist – immer schon notwendigerweise vorhanden sei. Das solle die folgende geometrische Unterweisung, in der Sokrates allein durch Fragen einem ungelerten Sklaven die Lösung eines mathematischen Problems entlockt, zeigen.

Dagegen macht Theodor Ebert (2018: 171–175) stark, dass Sokrates Menons Einwurf ausdrücklich als „ἐριστικὸν λόγον“ (*spitzfindiges Argument*) (80e) und nicht gut (s. der deshalb längere Auszug) bezeichnet, ja auch später (81d5–e1 und 86b7–c2) noch mehrfach abwertet, wie er das auch schon im Euthydemos (vgl. *Euthydemos* 275d–278b) tat, wo das sog. „Menonparadox“ erstmals als eristisches σόφισμα (*Sophismus*) eingeführt und abgewiesen wird. Dass nicht einmal der eindeutige und auch Aristoteles (der es in der *Metaphysik* (Buch Θ, Kap. 8, 1049b Z. 33) als „σοφιστικὸς ἔλεγχος“ (*sophistischer Beweis*) bezeichnet) noch wohlbekannte sophistische Hintergrund des Dilemmas die Interpreten in ihrer Meinung, Platon nehme das Argument ernst, nicht stutzig gemacht zu haben scheint, darf verwundern. Dazu bestreitet Ebert auch Dominik Scotts (2006: 85) Meinung, dass Platon die „Wiedererinnerungslehre“ vertrete, da Sokrates sie nach ihrer Darstellung mit „καὶ τὰ μὲν γε ἄλλα οὐκ ἂν πάνυ ὑπὲρ τοῦ λόγου δισχυρισαίμην“ („Was das Übrige [wohl die zuletzt erklärte ἀνάμνησις] betrifft, so möchte ich mich für die Richtigkeit des Gesagten durchaus nicht verbürgen.“) (86b) de facto zurücknimmt, was zeige, dass sie nur eine gesprächsstrategische (vgl. Ebert 2018: 95–120) Argumentationshilfe (vgl. auch (Stemmer 1992: 234ff)) orphisch-pythagoreischer Herkunft sei (und die, wie auch Hallich (2013: 94) zeigt, zur Auflösung des Dilemmas nicht in Anspruch genommen werden muss). Menons von rhetorischen Tropen gorgianischen Stils (Reime, Alliterationen, Rhythmik, Hyperbata und Vergleiche (vgl. Blass 1962: 47f)) reife Aporieklage stilistisch nachahmend (vgl. Ebert 2018: 97), spiele die Passage mit Menons Vorliebe

für rhetorisch brillante, statt inhaltlich stichfester Argumente (vgl. „τραγικὴ γὰρ ἐστὶν, ὧ Μένων, ἡ ἀπόκρισις, ὥστε ἀρέσκει σοὶ μᾶλλον ἢ ἡ περὶ τοῦ σχήματος.“ („*Es ist nämlich eine Antwort im Stil der Tragödie, Menon, und deshalb gefällt sie dir besser als die von der Figur.*“) (76d)) und kleide den Versuch, Menon davon zu überzeugen, dass ohne Vorwissen Wahrheitssuche durchaus gelingen könne, in die Menon (vgl. 76c7-8) vermutl. von Gorgias bekannte (vgl. Diels 1969: 159ff) empedokleische Seelenwanderungslehre. Dass Platon auch an anderer Stelle die „Anamnesislehre“ nicht vertrete, stützt er mit textversionsgeschichtlichen, philologischen und argumentationsanalytischen Untersuchungen (Ebert 2018: 178–191, vgl. ähnl. auch: Guthrie 1962: 258).

Auch wenn mich diese Lesart überzeugt haben mag, möchte ich darüberhinausgehend eine Interpretation vorschlagen, die auch (aber nicht notwendigerweise) unter den Voraussetzungen der ersten Deutung (dass die durch die Mathematikstunde illustrierte Anamnesislehre auf das Dilemma antworte) bestreitet, dass Platon sich inhaltlich mit dem tatsächlichen Kern von Menons Einwand auseinandersetzt, bzw. ehrlich auf ihn eingeht. Denn Ebert setzt vorschnell das euthydemische, hier von Sokrates reformulierte Dilemma mit Menons Einwand gleich und teilt seine vielfache Einschätzung als bloßes „Ausweichmanöver“ (ebd.: 91). Selbst wenn Sokrates‘ Reformulierung Menons Einwand nur das zweite Horn des Dilemmas hinzufügen sollte, scheinen mir Menons Beweggründe für seinen Einwurf andere zu sein, als primär ein Dilemma formulieren zu wollen, oder (um eine anthropologisierende Lesart der platonischen Fiktion des Charakters ‚Menon‘ zu vermeiden): mir scheint der Einwand auf eine ganz andere historische Haltung zurückzugehen, von weit gewichtigerem Kritikpotential. Ich möchte also wider die üblichen Darstellungen zeigen, dass Platon Menons Einwand nicht ernst nahm – und warum er das hätte tun sollen.

I.3 DIE DREI FRAGEN MENONS

Die Fragen Menons folgen auf eine lange Passage, in der Sokrates Menon dazu nötigte, eine einheitliche und hinreichende Wesensbestimmung der ἀρετή (‚Bestheit‘, beim Menschen als „Tugend“ übersetzbar) zu geben. Wie unerhört und neu solche Was-ist-Fragen (τί ἐστίν) seinerzeit gewesen sein müssen, zeigen die platonischen Definitionsdialoge (z.B. *Laches*) zu genüge, gleiches gilt für die spezifisch sokratische Elenktik. Diese hatte wohl zum

Ziel, in einer ersten destruktiven Phase, den Gesprächsteilnehmern bewusstzumachen, dass ihr Wissen (im sokratischen Sinne) nur scheinbar sei (vgl. Döring 1984: 18ff), um darauf aufbauend in konstruktivem, gemeinsamen Suchen zu einem möglichst verlässlichen Wissen des Guten zu gelangen (vgl. PA II/1: 164). Was sich aber Sokrates und Platon als das Aufzeigen des Nichtwissens darstellte, erschien nicht allen so: das bekannte Urteil der εἰρωνεία (*Ironie*) war in der ursprünglichen Bedeutung des Wortes die scharfe Kritik scheinheiliger Verstellung zum Zwecke der Irreführung (vgl.: Platon *Apologie*: 38a1) und so ist wohl auch Menon vom sokratischen Nichtwissen unüberzeugt, was eine nähere Betrachtung seines Einwands zeigen soll:

καὶ τίνα τρόπον ζητήσεις, ὦ Σώκρατες, τοῦτο ὃ μὴ οἶσθα τὸ παράπαν ὅτι ἐστίν;

(„Wie willst du etwas suchen, Sokrates, von dem du gar nicht weißt, was es ist?“)

An der ersten Frage Menons interessiert, dass sie nicht impliziert, dass man für die Suche (ζήτησις) vollständiges Wissen benötige, sondern, dass auch cursorische Bekanntheit reichen würde: nur gänzlich (παράπαν) Nichtwissen schließt sie als Ausgangsmöglichkeit aus. Mit diesem παράπαν zitiert Menon Sokrates, der es in seiner ersten Wortmeldung selbstbeschreibend genutzt hatte: „ἐγὼ δὲ τοσοῦτον δέω εἶτε διδασκὸν εἶτε μὴ διδασκὸν εἰδέναι, ὥστ' οὐδὲ αὐτὸ ὅτι ποτ' ἐστὶ τὸ παράπαν ἀρετὴ τυγχάνω εἰδώς.“ („Ich aber bin so weit davon entfernt zu wissen, ob sie lehrbar ist oder nicht, dass ich nicht einmal weiß, was Tugend überhaupt ist.“) (71a, Hvh. v. mir; in 71b wiederholt Sokrates das „παράπαν“). In einer Umkehr der sokratischen Methode möchte er das nur scheinbare Nichtwissen (εἰδέναι) Sokrates' zeigen, um so nicht nur sich bloß scheinbares Nichtwissen zu attestieren zu können, sondern die Ehrlichkeit des sokratischen „παράπαν“, und so dessen bisherige Elenktik in Zweifel ziehen. Nichts spricht dafür, dass Menon tatsächlich daran glaubt, dass sie beide tatsächlich gänzlich (παράπαν) ohne Kenntnis seien; die kritischen Fragen, die Menon an Sokrates' Vorschlag nunmehr gemeinsamer, voraussetzungsloser Suche („συζητήσαι“ (80d)) stellt, sollten also als hypothetisch verstanden werden im Sinne eines „Wenn sich das tatsächlich so verhalten sollte, wie du es sagst, dass wir nichts wissen...“. Das zeigt sich m.M.n. auch daran, dass, selbst nachdem Sokrates Menon von der Möglichkeit und Notwendigkeit dieser Suche überzeugt zu haben glaubt, dieser noch immer nicht zu ihr bereit ist, sondern lieber wieder über die Frage nach der Tugend Lehrbarkeit diskutieren will (86c-d).

ποιὸν γὰρ ὧν οὐκ οἶσθα προθέμενος ζητήσεις;
(„Wie stellst du dir seine Beschaffenheit unter den (vielen) Dingen, die du nicht kennst, vor, um es zu suchen?“)

Diese Frage wiederum kehrt die sokratische Fragehierarchie, in der bisher die Frage nach dem „Wie“ (ποιὸν) der nach dem „Was“ (τί) nachgelagert war, um.

(vgl. dagegen: „**Σωκράτης** [...] ὁ δὲ μὴ οἶδα τί ἐστίν, πῶς ἂν ὁποῖόν γέ τι εἶδειν; ἢ δοκεῖ σοι οἶόν τε εἶναι, ὅστις Μένωνα μὴ γινώσκει τὸ παράπαν ὅστις ἐστίν, τοῦτον εἰδέναι εἴτε καλὸς εἴτε πλούσιος εἴτε καὶ γενναῖός ἐστιν, εἴτε καὶ τάναντία τούτων; δοκεῖ σοι οἶόν τ' εἶναι;

Μένων οὐκ ἔμοιγε“

(„Sokrates. [...] *Weiß ich aber von etwas nicht, was es ist, wie könnte ich dann wissen, wie beschaffen es ist? Oder hältst du es für möglich, dass jemand, der den Menon gar nicht kennt, weiß, ob er schön, reich und vornehm ist oder ganz das Gegenteil davon? Hältst du das für möglich?*

Menon. *Gewiss nicht.*“) (71b))

Wie etwas qualitativ beschaffen sei, ist nun Voraussetzung dafür, nach dem, was es sei, zu suchen (vgl. Hallich, 2013, 90). Vmtl., weil Menon nun verstanden hat, was genau Sokrates unter einer solchen τί-ἐστίν-Frage versteht und fordert, nimmt er seine voreilige Zustimmung zum Verhältnis von ποιὸν und τί nun zurück, die wohl an einem gleich noch zu besprechenden anderen Verständnis des Verbs εἰδέναι hing.

ἢ εἰ καὶ ὅτι μάλιστα ἐντόχοις αὐτῷ, πῶς εἴσῃ ὅτι τοῦτό ἐστιν ὃ σὺ οὐκ ἤδησθα;

(„Und selbst wenn du just auf das Gesuchte stößt, wie willst du wissen, dass es das ist, was du ja nicht kennst?“)

Bei den letzten beiden Fragen interessiert einmal mehr die Verbwahl: „Das Verbum προτίθεσθαι [der zweiten Frage] hat die Bedeutung ‚etwas vor sich hinstellen‘, etwa sich ein Ziel (σκοπός) setzen; ἐντογγάειν hat den Sinn von ‚zufällig auf etwas treffen‘, z.B. auf eine Person“ (Ebert 2018: 94). Während Ebert daraus vorrangig schlussfolgert, dass Menon irrig (vgl.: ebd.) die Vorstellung einer gegenständlichen Suche voraussetzt, scheint mir das evozierte Bild eher eine Metapher für das zu sein, was Menon unter dem allpräsenten Verb εἰδέναι verstand, kann es doch, ob seiner visuellen Herkunft (ἰδεῖν als Aorist zu ὁρᾶν) sowohl mit „wissen“ als auch mit „kennen“ ins Deutsche übersetzt werden. Versteht man es als „wissen“, leuchtet Menons Verbwahl

allerding nicht ein, und damit auch das zweite Horn des von Sokrates ausformulierten Dilemmas nicht (was Hallich und Ebert schließen lässt, dass die Anamneseausführung nicht zu seiner Widerlegung benötigt wird und daher auch im *Euthydemus* fehlt: spätestens die Mathematikstunde zeige, dass vorwissenslose Wissenssuche Erfolg verheißen könne). Versteht man es allerdings als „kennen“, ist nur das erste Horn fehlerhaft, jenes, das bezeichnenderweise erst der platonische Sokrates Menons Einwand hinzufügte. Bekanntsein schließt näheres Nachforschen mitnichten aus, da „kennen“ graduell ist und Sokrates mit der Entscheidung, die „Wissens“-Deutung von εἰδέναι zu wählen auch das Gesetz des ausgeschlossenen Dritten in die Prämissen des Dilemmas einschmuggelt.

Diese Deutung des εἰδέναι (10 mal kommt das Verb in Menons Fragen und Sokrates Antwort insg. vor) macht auch final Menons Argwohn gegenüber Sokrates' Nichtwissensbezeugungen verständlich, die er als Nichtkenntnisbezeugungen (ein im Altgriechischen nicht minder legitimes Verständnis von εἰδέναι) interpretiert, bzw.: sein Wissensbegriff ist ein Kenntnisbegriff. Wie das zu verstehen ist, zeigt sich vor dem Hintergrund von Menons erstem Versuch, „Tugend“ zu erläutern.

I.4 MENONS BILD DER TUGEND IM KONTEXT IHRER ZEIT

Als methodischer Einschub sei sich einmal mehr ins Bewusstsein gerufen, dass Menon eine literarische Figur Platons ist; nur mit gutem Grund ist anzunehmen, dass dieser ‚seines‘ Sokrates ‚Widerlegungen‘ wissentlich seine Ziele nicht treffen ließe. Ich sehe diesen Grund (neben den oben genannten und noch folgenden, die für meine Lesart der Argumentation stehen) darin gegeben, dass Platon mit einigem literarischem Geschick, der Figur Menon und dem Dialog überhaupt, komödiantische Züge zu verleihen weiß und viel daran setzt, dessen Argumente als falsch, bzw. absurd darzustellen, oder andersgesagt: es ist umgekehrt kein Zufall, dass er diese Probleme und diesen Einwand einem in kritischem Denken und dialogischem Diskutieren so wenig kompetent gezeigten Gesprächspartner in den Mund legt (der z.B. nicht merkt, wie Sokrates seine Fragen umformuliert, bzw. das zumindest nicht zu benennen vermag), welcher auch noch als moralisch bankrott galt (vgl.: Xenophon *Anabasis*: Bücher 1-2). Allerdings sollte das Wissen darum, dass es sich bei Menons Argumenten um literarische Fiktionen handelt (ein

(wenn auch überzeichnetes) Bild der historischen Figur vermittelt Xenophon), nicht darüber hinwegtäuschen, dass sie in keinem historischen Vakuum so konstruiert wurden: wenn das von Sokrates (in 86b) formulierte Dilemma (das am treffendsten als „Euthydemosparadox“, bzw. „-dilemma“ oder „-argument“, da es sich, gleich bei welcher Bedeutung des Verbs εἶδέναι, nicht im strenglogischen Sinne um ein Paradox handelt (s.o.), bezeichnet wäre) in zwei Dialogen vorkommt, so kann das uns zeigen, dass Platon sich entweder durch das Argument ernsthaft herausgefordert oder (was ich für sehr viel wahrscheinlicher halte), ob dessen Wirkmacht und / oder Verbreitung sich damit auseinanderzusetzen gezwungen sah. Selbiges kann für die menonischen Fragen gelten: selbst wenn sie (was ich für unwahrscheinlich halte, aber wovon ich meine Analyse nicht abhängig machen möchte) in dem Kontext, in dem sie stehen, nicht so, wie ich sie dargelegt habe, zu verstehen sein sollten, scheint mir der ideengeschichtliche Hintergrund dafür zu sprechen, dass sie mit der hier erörterten Intention von jemandem zu der Zeit so hätten formuliert werden können (was mir auch der Grund zu sein scheint, warum sie Platon behandelt); darin sehe ich mich in Menons erster Antwort auf Sokrates' Frage, worin Tugend bestehe, bestätigt: ihr sei sich nun also, die Betrachtung des Dialogs beschließend, gewidmet.

Μένων [71e] ἀλλ' οὐ χαλεπὸν, ὦ Σώκρατες, εἰπεῖν. πρῶτον μὲν, εἰ βούλει ἀνδρὸς ἀρετὴν, ῥάδιον, ὅτι αὕτη ἐστὶν ἀνδρὸς ἀρετὴ, ἵκανὸν εἶναι τὰ τῆς πόλεως πράττειν, καὶ πράττοντα τοὺς μὲν φίλους εὖ ποιεῖν, τοὺς δ' ἐχθροὺς κακῶς, καὶ αὐτὸν εὐλαβεῖσθαι μηδὲν τοιοῦτον παθεῖν. εἰ δὲ βούλει γυναικὸς ἀρετὴν, οὐ χαλεπὸν διελεθῆναι, ὅτι δεῖ αὐτὴν τὴν οἰκίαν εὖ οἰκεῖν, σφῶζουσάν τε τὰ ἔνδον καὶ κατήκοον οἶσαν τοῦ ἀνδρός. καὶ ἄλλη ἐστὶν παιδὸς ἀρετὴ, καὶ θηλείας καὶ ἄρρενος, καὶ πρεσβυτέρου ἀνδρός, εἰ μὲν βούλει, ἐλευθέρου, εἰ δὲ βούλει, [72a] δούλου. καὶ ἄλλα πάμπολλα ἀρεταὶ εἰσιν, ὥστε οὐκ ἀπορία εἰπεῖν ἀρετῆς περὶ ὅτι ἐστίν· καθ' ἑκάστην γὰρ τῶν πράξεων καὶ τῶν ἡλικιῶν πρὸς ἕκαστον ἔργον ἑκάστῳ ἡμῶν ἢ ἀρετὴ ἐστίν, ὡσαύτως δὲ οἶμαι, ὦ Σώκρατες, καὶ ἡ κακία.

Σωκράτης πολλῆ γέ τι εὐτυχία ἔοικα κεκρῆσθαι, ὦ Μένων, εἰ μίαν ζητῶν ἀρετὴν σμῆνός τι ἀνήρηκα ἀρετῶν παρὰ σοὶ κείμενον.

(„Menon. *Das ist ja nicht schwer zu sagen, Sokrates. Wenn du zuerst die Tugend des Mannes meinst, so lässt sich leicht sagen, dass sie darin besteht, dass der Mann*

fähig ist, die Angelegenheiten des Staates wahrzunehmen und dabei seinen Freunden Gutes zu tun, seinen Feinden aber zu schafen, wobei er sich hüten muss, selbst keinen Schaden zu erleiden. Meinst du die Tugend der Frau, so ist es nicht schwer, sie zu beschreiben: Sie muss das Haus gut verwalten, alles im Haus instand halten und dem Mann gehorchen. Anders wieder ist die Tugend des Kindes, sowohl des Mädchens als auch des Knaben, oder die Tugend eines alten Mannes, und wenn du willst, die eines Freien und die eines Sklaven. Dann gibt es noch eine Vielzahl weiterer Tugenden, so dass man nicht in Verlegenheit geraten kann zu sagen, was die Tugend ist. Denn für jede Tätigkeit und für jedes Alter gibt es bei jeder Aufgabe für jeden von uns eine Tugend und, wie ich glaube, Sokrates, auch eine Untugend.

Sokrates. Ich scheine ja vom Glück besonders gesegnet, Menon, da ich auf der Suche nach der einen Tugend gleich auch einen ganzen Schwarm von Tugenden gestoßen bin, die sich bei dir niedergelassen hat.“)

Ganz von Sokrates' humoristischem Insistieren auf sein Wissensverständnis, das nach einer einheitlichen und allexplikativen Wesensdefinition verlangt, abgesehen, zeugen Menons Erläuterungen, die zweifellos auf Gorgias zurückgehen (vgl.: Hallich 2013: 36f), inhaltlich von einem konventionellen und sozial konformen Verständnis der ἀρετή, die sich relativistisch von Situation zu Situation unterscheidet – und daher z.B. für Platon eindeutig nicht den Status eines ‚Begriffs‘, bzw. des Wissens, innehatte (Aristoteles wiederum lobt in der *Politik* 1260a25-28 Gorgias' Tugendenaufzählen gegen Sokrates' abstraktem Einheitsinsistieren). Das liegt aber wohl mehr noch an der Form von Menons Antwort, die hier weit mehr interessiert: sie ist eine Liste. Damit gleicht sie Theaetetos' erster Antwort (im nach ihm benannten Dialog) auf Sokrates' Frage, was Wissen sei (und ähnlich scherzend ist dessen Replik):

Θεαίτητος δοκεῖ τοίνυν μοι καὶ ἂ παρὰ Θεοδώρου ἄν τις μάθοι ἐπιστήμαι εἶναι, γεωμετρία τε καὶ ἄς νυνδὴ σὺ διήλθες, [146d] καὶ αὖ σκυτοτομική τε καὶ αἱ τῶν ἄλλων δημιουργῶν τέχναι, πᾶσαι τε καὶ ἐκάστη τούτων, οὐκ ἄλλο τι ἢ ἐπιστήμη εἶναι.

Σωκράτης γενναίως γε καὶ φιλοδώρως, ὦ φίλε, ἐν αἰτήθεις πολλὰ δίδως καὶ ποικίλα ἀντὶ ἀπλοῦ.

(„Theaetetos Meiner Meinung nach ist Wissen, was man von Theodoros lernen kann, Geometrie und was du eben aufgezählt hast; ferner aber auch sind, wie ich meine, die Schusterei und die übrigen Handwerkskünste, alle und jede einzelne von ihnen, nichts anderes als Wissen.

Sokrates Großzügig und freigiebig, mein Freund, bietest du vieles an, obwohl nur um eines gebeten und Verschiedenartiges statt Einfachem.“)

„Die Antworten, die Menon und Theaetet geben, sind sachgerecht. Es wird nach Dingen gefragt, die im sozialen Verhalten der Menschen eine wichtige Rolle spielen. Das ist keine einfache Frage, denn soziale Verhältnisse ändern sich und sind oft nur schwer zu durchschauen. Sie liegen nicht offen zutage und kleben an den Umständen. Die Antworten entsprechen dieser Situation. Sie zählen Beispiele auf und lenken dadurch die Aufmerksamkeit in eine bestimmte Richtung. Sie erläutern durch die Art der Beispiele die schillernde Natur des Gegenstandes und durch die Offenheit der gebotenen Liste seine Unabgeschlossenheit und Veränderlichkeit: man kann die Sache in Worten nicht erschöpfen, man kann ihr aber durch Beispiele (vorläufig) gewisse Grenzen setzen. So gehen die Sophisten vor, die ihre Schüler durch Beispiele auf den Reichtum des Lebens in der Stadt vorbereiten, und das ist auch die Methode der Epen, wo Tugenden und Kenntnisse *illustriert*, aber nicht ein für allemal *festgenagelt* werden. Sokrates ist mit der Methode ganz und gar nicht einverstanden“ (Feyerabend, 1994, 56f).

Das liegt dabei nicht nur an dessen primär individualistischem, entkontextualisierten, prinzipienhaften (ἀρχή) Tugendverständnis (vgl.: PA II/1: 157f, bzw.: Perkams 2023: 178f), sondern eben auch an dem episch-sophistischen εἰδέναι als qualitativ-quantitative, graduelle Kenntnis, für die sich die Liste als beste Vermittlungsform anbietet, da sie, anders als der sokratisch-platonischer λόγος, nicht die absolute, einziggültige Bestimmung zu geben anstrebt (Bestimmen (in der gesamten Bandbreite seiner Bedeutungen) ist überhaupt nicht ihr Modus), sondern richtungsweisend und doch zugleich deutungsoffen sein will, was gerade etwas so subtil-komplexes Soziales notwendig macht. Das macht verständlich, dass, während Sokrates also sein Menon-in-die-Aporie-führen als Bewusstmachen von dessen Schein- und Nichtwissen versteht (wie er auch die Mathematikstunde mit dem Sklaven deutet), Menon wiederum diese Gesprächsführung als εἰρωνικός im etymologisch-ursprünglichen Sinne, als Verwirrungsstrategie wahrnimmt, in der ein nicht minder von ἀρετή Wissender (im Sinne von: Kenntnisse Habender) einen Anderen nasführt: denn ebensolches εἰδέναι (wie Menon es versteht) hat auch Sokrates. (Auch Theaetetos protestiert gegen Sokrates' Wunsch, wie in der Mathematik einen abstrakten Allgemeinbegriff an die Stelle einer komplexen, detailreich aufzählenden Erläuterung zu setzen: „καὶ μὲν, ὦ Σώκρατες, ὃ γε ἐρωτᾷς περὶ ἐπιστήμης οὐκ ἂν δυναίμην ἀποκρίνασθαι ὥσπερ περὶ τοῦ μήκους τε καὶ τῆς δυνάμεως. καίτοι σύ γέ μοι

δοκεῖς τοιοῦτόν τι ζητεῖν.“ („*Allerdings könnte ich deine Frage nach dem Wissen, Sokrates, nicht so beantworten wie die nach der ‚Länge‘ oder dem ‚Quadrat‘. Und doch scheinst du mir nach etwas Ähnlichem zu suchen.*“) (148b)). Und Menons Vorwurf wiegt noch schwerer:

Μένων ὦ Σώκρατες, ἤκουον μὲν ἔγωγε πρὶν καὶ συγγενέσθαι [80a] σοὶ ὅτι σὺ οὐδὲν ἄλλο ἢ αὐτός τε ἀπορεῖς καὶ τοὺς ἄλλους ποιεῖς ἀπορεῖν· καὶ νῦν, ὥς γέ μοι δοκεῖς, γοητεύεις με καὶ φαρμάττεις καὶ ἀτεχνῶς κατεπάδεις, ὥστε μεστὸν ἀπορίας γεγονέναι. καὶ δοκεῖς μοι παντελῶς, εἰ δεῖ τι καὶ σκῶψαι, ὁμοιότατος εἶναι τό τε εἶδος καὶ τᾶλλα ταύτῃ τῇ πλατεῖα νάρκη τῇ θαλαττία· καὶ γὰρ αὕτη τὸν αἶε πλησιάζοντα καὶ ἀπτόμενον ναρκᾶν ποιεῖ, καὶ σὺ δοκεῖς μοι νῦν ἐμὲ τοιοῦτόν τι πεποικέναι, ναρκᾶν· ἀληθῶς γὰρ ἔγωγε καὶ [80b] τὴν ψυχὴν καὶ τὸ στόμα ναρκῶ, καὶ οὐκ ἔχω ὅτι ἀποκρίνωμαί σοι. καίτοι μυριάκις γε περὶ ἀρετῆς παμπόλλους λόγους εἴρηκα καὶ πρὸς πολλούς, καὶ πάνυ εὖ, ὥς γε ἐμαυτῷ ἐδόκουν· νῦν δὲ οὐδ' ὅτι ἐστὶν τὸ παράπαν ἔχω εἰπεῖν.

(„*Menon. Ach, Sokrates, schon ehe ich mit dir zusammengekommen bin, ist mir wiederholt zu Ohren gekommen, dass du selbst nichts anderes als ratlos bist und die anderen ratlos machst. Auch jetzt, habe ich den Eindruck, behext und bezauberst du mich und betörst mich geradezu mit Zaubersprüchen, so dass ich völlig ratlos bin. Wenn mir einmal ein Scherz erlaubt ist, ich finde, du gleichst in deinem Äußeren und auch sonst ganz und gar dem flachen Zitterrochen im Meer. Denn auch dieser lässt jeden erstarren, der sich ihm nähert oder ihn berührt; und so etwas, scheint mir, machst du jetzt auch mit mir. Denn wahrhaftig, auch ich bin, was meine Seele und das Sprechen betrifft, gelähmt und bin nicht imstande, dir zu antworten. Gleichwohl habe ich schon tausend Mal unzählige Reden vor einem großen Publikum über die Tugend gehalten, und das recht gut, wie ich meine. Jetzt aber weiß ich durchaus nicht zu sagen, was sie ist.*“)

Sokrates lenke ihn in νάρκωσις, wie ein Zitterrochen, d.h. spielt nicht nur rhetorisch mit ihm, sondern verschlechtere seine Situation, ja verunmögliche es ihm, noch von Tugend zu sprechen, zerstöre sein bisheriges Wissen, weil alles, was ihm als Wissen (eben in dem kenntnislistenhaften Sinne) gilt, Sokrates grundsätzlich ausschließt. Darin gleicht Menons (und Theaetetos') Kritik der des (pseudo-?)hippokratischen Traktats „Περὶ ἀρχαίας ἰατρικῆς“ (*Über die alte Heilkunst*), das ob seiner Unbekanntheit ausführlicher zitiert zu werden verdient:

„ὅποσοι μὲν ἐπεχείρησαν περὶ ἰητρικῆς λέγειν ἢ γράφειν, ὑπόθεσιν αὐτοὶ αὐτοῖς ὑποθέμενοι τῷ λόγῳ, θερμὸν ἢ ψυχρὸν ἢ ὑγρὸν ἢ ξηρὸν ἢ ἄλλο τι ὃ ἂν θέλωσιν, ἐς βραχὺ ἄγοντες τὴν ἀρχὴν τῆς αἰτίας τοῖσι ἀνθρώποισι νούσων τε καὶ θανάτου, καὶ πᾶσι τὴν αὐτὴν, ἐν ἣ δύο ὑποθέμενοι, ἐν πολλοῖσι μὲν καὶ οἷσι λέγουσι καταφανέες εἰσὶ ἀμαρτάνοντες, μάλιστα δὲ ἄξιον μέμφασθαι, ὅτι ἀμφὶ τέχνης ἐούσης, ἢ χρέονταί τε πάντες ἐπὶ τοῖσι μεγίστοισι καὶ τιμῶσι μάλιστα τοὺς ἀγαθοὺς χειροτέχνας καὶ δημιουργοὺς. [...] διὸ οὐκ ἤξιουν αὐτὴν ἔγωγε κενῆς ὑποθέσιος δεῖσθαι ὥσπερ τὰ ἀφανέα τε καὶ ἀπορεόμενα,“ (Abschnitt 1)

(„Wie viele auch über die Heilkunst zu reden oder zu schreiben versucht haben, und dabei »das Wärme« oder »das Kalte«, »das Feuchte« oder »das Trockene« oder sonst etwas als Grundlage ihrer Untersuchung erwähnt haben, sie alle befinden sich bei vielen ihrer Behauptungen in einem offenkundigen Irrtum, weil sie, die Grundursache der Krankheiten und des Todes der Menschen kurz zusammenfassend, für Alles ein und dieselben Ursachen, nur eine oder zwei, anführen; am meisten jedoch verdienen sie Tadel, weil sie dies angesichts einer vorhandenen Kunst tun, der sich alle in den wichtigsten (Lagen) bedienen und deren treffliche Vertreter und Fachleute alle aufs Höchste ehren. [...] Nach meiner Meinung benötigt daher (die Heilkunst) keine neue (angenommene) Grundlage (Hypothese), wie die unsichtbaren und zweifelhaften Dinge.“)

„Ἀπορέω δ' ἔγωγε, οἱ τὸν λόγον ἐκείνον λέγοντες καὶ ἄγοντες ἐκ ταύτης τῆς ὁδοῦ ἐπὶ ὑπόθεσιν τὴν τέχνην τίνα ποτὲ τρόπον θεραπεύουσι τοὺς ἀνθρώπους, ὥσπερ ὑποτίθενται. οὐ γὰρ ἐστὶν αὐτοῖς, οἶμαι, ἐξευρημένον αὐτό τι ἐφ' ἑωυτοῦ θερμὸν ἢ ψυχρὸν ἢ ξηρὸν ἢ ὑγρὸν μηδενὶ ἄλλῳ εἶδει κοινωθέν. ἀλλ' οἶομαι ἔγωγε ταῦτά βρώματα καὶ πόματα αὐτοῖσι ὑπάρχειν, οἷσι πάντες χρεώμεθα. προστιθέασι δὲ τῷ μὲν εἶναι θερμῷ, τῷ δὲ ψυχρῷ, τῷ δὲ ξηρῷ, τῷ δὲ ὑγρῷ, ἐπεὶ ἐκεῖνό γε ἄπορον προστάζει τῷ κάμνοντι θερμὸν τι προσενέγκασθαι. εὐθὺ γὰρ ἐρωτήσῃ· τί; ὥστε ληρεῖν ἀνάγκη ἢ ἐς τούτων τι τῶν γινωσκομένων καταφεύγειν“ (Abschnitt 15)

(„Ich bin mir nicht darüber klar, auf welche Weise jene (Ärzte), die jene Lehre aufstellen und die die (Heil-)Kunst aus diesem (richtigen) Weg heraus zu einer Hypothese hinführen, die Menschen ihrem Grundsatz gemäß behandeln wollen. Denn sie haben, wie ich glaube, nichts entdeckt, was an und für sich warm, kalt, trocken oder feucht ist und was nicht zugleich eine andere Eigenschaft besitzt. Ich glaube vielmehr, dass ihnen dieselben Speisen und Getränke, die wir alle verwenden, zur Verfügung stehen. Aber sie legen der einen (Speise) die Eigenschaft des Warmen bei, der anderen die des Kalten, der dritten die des Trockensten, der vierten die des Feuchten. Es wäre ja nun fa-

tal, dem Kranken »etwas Warmes« zu verordnen, denn sofort wird dieser fragen: »Was denn?« Sie müssten infolgedessen leere Redensarten führen oder ihre Zuflucht zu irgendetwas Bekanntem nehmen.“)

λέγουσι δέ τινες ἰητροὶ καὶ σοφισταί, ὡς οὐκ εἶη δυνατόν ἰητρικὴν εἰδέναι ὅστις μὴ οἶδεν ὃ τί ἐστὶν ἄνθρωπος. ἀλλὰ τοῦτο δεῖ καταμαθεῖν τὸν μέλλοντα ὀρθῶς θεραπεύσειν τοὺς ἀνθρώπους. τείνει δὲ αὐτοῖς ὁ λόγος ἐς φιλοσοφίην, καθάπερ Ἐμπεδοκλῆς ἢ ἄλλοι οἱ περὶ φύσιος γεγράφασιν ἐξ ἀρχῆς ὃ τί ἐστὶν ἄνθρωπος, καὶ ὅπως ἐγένετο πρῶτον καὶ ὀπότεν συνεπάγη. ἐγὼ δὲ τοῦτο μὲν, ὅσα τινὶ εἴρηται ἢ σοφιστῆ ἢ ἰητρῶ ἢ γέγραπται περὶ φύσιος, ἤσσον νομίζω τῇ ἰητρικῇ τέχνῃ προσήκειν ἢ τῇ γραφικῇ. νομίζω δὲ περὶ φύσιος γινῶναι τι σαφὲς οὐδαμῶθεν ἄλλοθεν εἶναι ἢ ἐξ ἰητρικῆς· τοῦτο δὲ οἶόν τε καταμαθεῖν, ὅταν αὐτὴν τις τὴν ἰητρικὴν ὀρθῶς περιλάβῃ· μέχρι δὲ τούτου πολλοῦ μοι δοκεῖ δεῖν· λέγω δὲ ταύτην τὴν ἱστορίην εἰδέναι, ἄνθρωπος τί ἐστὶν καὶ δι' οἷας αἰτίας γίνεται καὶ τᾶλλα ἀκριβέως.“ (Abschnitt 20)

(„Einige Ärzte und Sophisten behaupten nun, es wäre nicht möglich, die ärztliche Kunst zu verstehen, wenn man nicht wisse, was der Mensch von Urbeginn ist, wie er zuerst entstand und aus welchen Bestandteilen er zusammengesetzt wurde. Wer die Menschen richtig behandeln wolle, müsse dies wissen. Die Worte dieser (Leute) nehmen Bezug auf eine Philosophie, wie sie auch Empedokles und andere betrieben haben, die über die Natur geschrieben haben. Ich dagegen glaube, dass das, was dieser oder jener Sophist oder Arzt über die Natur gesagt oder geschrieben hat, weniger zur Heilkunst als zur Schreibkunst gehört. Ich dagegen bin der Ansicht, dass man zu einer zuverlässigen Erkenntnis der Natur (des Menschen) von nirgends anders herkommen kann als durch die ärztliche Kunst. (Nur) wenn man die gesamte ärztliche Kunst in umfassender Weise beherrscht, kann man zu dieser Erkenntnis kommen.“)

Der (vmtl. pseudonyme, aber spätarchaische) Autor kritisiert hier eine neue Strömung in der Medizin, die sich spezifisch aus der Naturphilosophie (allen voran Empedokles, obwohl die vorsokratische Theoriebildung über Herkunft und φύσις des Menschen bis Anaximander (vgl.: DK12A11 und A30) zurückreicht) speiste und (ihm leere) Begriffe (ὑποθέμενοι) an die Stelle alter, reicher, praktischer Erfahrungssammlungen zu setzen trachtete (deren Entstehung zu erklären eine längere Kulturgeneseerzählung dient (Abschnitte 3-13)). Doch allem Gerede über heiß, kalt, trocken und feucht zum Trotz, müssten auch die Ärzte dieser neuen Ausrichtung früher oder später, so sie nicht grobe Fehler begehen wollen, auf dieselben altbewährten Mittel der „ἀρχαία ἰατρικῆ“ (alte Heilkunst) zurückgreifen. Im Detail (und über die zi-

tierten Passagen hinaus) sucht der Autor für die aus praktischen Beobachtungen gesammelten Erfahrungen zu streiten, ihre bisherige Entstehung zu erklären und ihr Potential für zukünftige Innovationen herauszuarbeiten, was auf dem Weg der (philo-)sophischen (beide Begriffe kommen austauschbar vor) Theoriebildung nicht möglich sei. Ein Wissen vom Wesen des Menschen und seiner Ursachen (s.o. im Abschnitt 20) könne nur auf reiche Kenntnisschätze folgen: die Praxis gehe der Theorie, nicht die Theorie der Praxis voraus. Die Begriffe, Methoden, Wirklichkeitsbilder und ‚Erkenntnisse‘ dieser neuen Disziplin „Philosophie“ seien daher nicht zu gebrauchen.

„Περὶ ἀρχαίας ἰατρικῆς“ trifft sich also mit der Figur Menons in der Verteidigung herkömmlichen Wissens, ja herkömmlicher Wissens- und Wissenschaftsverständnisse überhaupt. So zeigt sich in den ‚homerischen‘ Epen (und den Fragmenten des gesamten Ἑπικός Κύκλος (*epischer Zirkel*, d.h. alle um die Eroberung Trojas sich drehenden Epen)) die Vorstellung einer parataktischen Aggregatwelt (Feyerabend 2018: 131ff), (die der philosophische Begriff „κόσμος“ gar nicht treffen kann, da es sich gerade nicht um eine einheitlich geordnete Welt handelt (vgl. die Schildbeschreibung in: *Ilias* XVIII, Verse 478-607)), deren Bereiche alle ihre eigenen Gesetzmäßigkeiten – und Götter – haben (vgl. Feyerabend 1994: 55); dem entsprach die listenwissenschaftliche Einzelerkenntnisammlung (so gründet Odysseus’ Status als intellektuell herausragende Figur unter den Charakteren gerade darauf, dass er „viel gesehen und viel erfahren“ (Snell 1962: 48) hat, was diesem Kenntnisverständnis entspricht), ohne, dass diese einen einheitlichen „Wissens“-Begriff benötigte: die Vielfalt auch der Worte dessen (bei Homer z.B. u.a. εἰδέναι, σοφία und σύνημι) war da differenzierter. Die Vorstellung einer einheitlichen Substanz-, Götter und Wissenswelt entsteht erst in der sog. „Vorsokratik“ (s.u.). Die Listenwissenschaft aber und allgemein die Grundzüge jener älteren Weltanschauung sind keine griechische Erfindung gewesen: ihre Ursprünge weisen in die dem antiken Griechenland benachbarten Hochkulturen des alten Ägyptens und Mesopotamiens. Die babylonische Form dessen sei daher beispielhaft im Folgenden kurz erläutert.

I.5 DIE MESOPOTAMISCHE WISSENSCHAFT

121' šumma amēlu ināšu maršāma šišītu muhha lamassat inīšu armat dimta illak ināšu šilla malāma 122' errâ sahlāna zēr lišān [kalbi ...] šamma pešâ rikibti arkabi 123' ištēššeret šammī šāšunu [ištēniš tasāk ina šaman] erēni taballal inīšu teqqīma iballuṭ

(„Wenn eines Mannes Augen krank sind und eine Membran die Oberfläche der Pupillen seiner Augen bedeckt, Tränen fließen und seine Augen einen Film haben: Errû-Koloquinte, Sahlānu-Pflanze [unbekanntes Gewächs; viele Pflanzennamen heute nicht mehr zu identifizieren], Samen einer Hundezungenpflanze [... (Tontafellücke)], weiße Pflanze, Fledermausguano. Diese elf Mittel verstoße, mische [in] Zedern[öl] und beschmiere [damit] seine Augen. Dann sollte er genesen.“) (ND ii 49, 65, AF 1, ND ii 50-51)

139' šumma amēlu ināšu šišītu [malâ ... hamiššer] uṭṭat hašbi šammī pešâ ina himēti tasāk teqqi

(„Wenn eines Mannes Augen [ein] Film [bedeckt], [... (hier vmtl. noch nähere Beschreibung der Symptome)]: zerstoße 1 Gramm Tonscherben [grob umgerechnetes Maß] und weiße Pflanze in Ghee [und] beschmiere [damit] [seine Augen].“) (ND ii 67)

207' šumma amēlu lamassat inīšu šilla [malâ ...] 208' inīšu teqqi ana ašri šanīmma hīl abukkati [...]

(„Wenn eines Mannes Pupillen [von] einem Filmes [erfüllt sind] [... (weitere Textlücke)] beschmiere [damit] seine Augen. Alternativ: Harz einer Abukkātu-Pflanze [... (Textlücke mit Alternativmethode(n))“) (ND iv 11-12)

(zit. nach: Geller / Panayotov, 2020, 161ff; Übersetzung auf Basis von ebd. von mir).

Dies sind nur drei der aberhundert von Artikel über Augenkrankheiten, die allein in Niniveh auf Tontafeln gefunden wurden – und hier stellvertretend für die (u.a.) altwestasiatische Wissenschaft, spezifisch die Medizin, zitiert seien. Selbst ohne Akkadischkenntnisse kommt man nicht umhin, nach schon kurzem Lesen der vielen Zeilen ihre bemerkenswert repetitive Struktur wahrzunehmen: mit „šumma amēlu ināšu maršāma...“ beginnen (nach meiner kursorischen Zählung) min. über die Hälfte der Krankheitsartikel: „Wenn eines Mannes Augen krank sind...“, zumindest mit šumma quasi alle; es folgt die teils sehr detaillierte Beschreibung der Krankheit (oft weit länger, als in obigen Beispielen), woraufhin mindestens eine Therapie be-

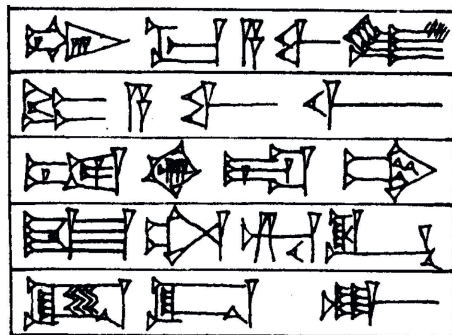
schrieben wird, in diesem Falle von Augenkrankheiten meist das Rezept einer Salbe. Inhaltlich, wie sprachlich (Subordinativkonstruktion) sind diese Texte beeindruckend uniform gehalten.

„Das Ziel dieser Systematizität [...] liegt darin, den Bereich des Möglichen durch ein *Raster typischer Beispiele* abzudecken; ein Verfahren, das es dem Studierenden (und später dem praktizierenden *bārūm*) erlaubt, jedes neue Problem, jedes neue Vorzeichen in diesen Rahmen einzuordnen und seinen Sinn zu entziffern. Der babylonische Weg zur Verallgemeinerung bestand nicht wie bei uns darin, eine Regel zu finden und zu formulieren, die sämtliche Fälle einschließt, sondern ausgehend von Modellen bekannter Ergebnisse zu *interpolieren*“ (James Ritter in: Serres 1989: 56).

Das trifft die Sache gut und die sophistischen Wissensökonomien gleichen dieser Logik (s.o.), nur Ritters Satz, dass „[d]ie Vollständigkeit der Darstellung als Ersatz ihrer Verallgemeinerung“ (ebd.: 60) diene, ist eine Umkehr der Reihenfolge: vielmehr versuchte erst die griechische Naturphilosophie, abstrakte Verallgemeinerungen an die Stelle immer reicherer Erkenntnis-sammlungen zu stellen, welche auf das Wachstum und die Perfektion immer erschöpfenderer Einzelfallstudien aus waren, um stetig treffender, differenzierter beurteilen und (im Falle der Medizin) behandeln zu können – eine Praxis medizinischer Forschung, die „Περὶ ἀρχαίας ἰατρικῆς“ (s. o.) zu verteidigen sucht.

Und diese Wissenschaftsformation blieb nicht auf die Medizin beschränkt: auch im Recht, der Mantik und der Mathematik z.B. finden sich solche „šumma...“-Verfahrenstexte, die also eine Wenn-dann-Beziehung zwischen jeweils Vergehen und Strafe, Omen und Bedeutung, bzw. Ausgangsproblem und Lösungsschritt(en). Hier z.B. aus dem berühmten Codex des Hammurapi:

§14 šumma awilum mār
awilim šeḫram ištariq iddāk.
(„Wenn ein Mann den Sohn eines Mannes entführt hat, wird er hingerichtet.“)
(zit. nach: Kalinke: 2008;
Übersetzung von mir)



Neben diesen Verfahrenstexten finden sich außerdem in z.B. der Mathematik (für Brüche) und Theologie (Gleichsetzungen von Gottheiten verschiedener Regionen, bzw. Völker) noch tabellenförmige Listen (vgl.: Ritter, in: Serres 1989: 70).

In vielfältigen Formen (s. z.B. zu den verschiedenen Mathematiken im alten Ägypten und Mesopotamien: ebd.: 73-107) war diese (hier selbstverständlich nur in den größten Zügen charakterisierte) Form des Wissenschaffens in diesen Kulturkreisen gelebte Praxis und so, ob der Strahlkraft Ägyptens und Mesopotamiens gerade im Mittelmeerraum, auch im archaischen Griechenland gängig, was sich in Epos, Lyrik, Drama, Sophistik und Rhetorik niederschlug... und uns damit zurück zum Gorgiaschüler Menon führt, der als Vertreter dieser Tradition von Platon verhöhnepiepelt wird.

I.6 ZWISCHENFAZIT

Wenn ich nun sage, dass Platons Behandlung des sog. „Menonparadoxes“ für das Verständnis seines (und (s.u.) überhaupt des) Philosophierens zentral ist, so nicht aufgrund der verbreiteten Deutung, dass er darin ein ernstes Problem gesehen und mit der Anamnesislehre, die die Prinzipienphilosophie vorbereite, darauf reagiert habe; noch auch, dass hierdurch seine sokratischen Aporiedialoge zugunsten der konstruktiven Metaphysik seiner mittleren Phase überwunden worden seien – sondern umgekehrt, weil Platon die Position Menons als ‚Diesseits der Philosophie‘ nicht ernst nahm, es aber hätte sollen. Denn dort, wo Menon wirklich selbst spricht und nicht nur auf ihn lächerlichmachensollende Weise von Sokrates in die Philosophie hineingeführt wird, zeigen sich alternative, pluralere, unserer von (philosophischem) Dogmatismus durchzogenen Kultur lange verlorengegangene Verständnisse und Praktiken von Wissenschaft, Ethik und Welt. Und wir täten gut daran, diese Bande neu zu knüpfen.

Teil II: Hesiod, Xenophanes und die Geburt der Philosophie

Wie aber ist Platons hohe Überzeugtheit seines Verständnisses von Wissen (bzw. bei entsprechender Deutung seiner Werke (die ich für quasi unmöglich halte) Nichtgewahrsein des alternativen Wissen(schaft)sverständnisses) zu erklären? Bei aller gedanklichen Originalität, die man diesem Autor zuerkennen darf, handelt es sich hierbei um einen grundsätzlichen Umbruch der gesellschaftlich hegemonialen Vorstellungen und Lebensgestaltungen: da die älteren Verständnisformen in Epos, Lyrik, Drama und Sophistik (weiter)wirkten und lebten, brauchte auch jemand wie Platon einen ideengeschichtlich-gesellschaftlichen Hintergrund, um nicht nur seinen Wissensbegriff zu entwickeln, sondern ihn auch (wie vor allem seine antisophistischen Dialoge zeigen) mit solcher Vehemenz gegen herkömmliche, bzw. allg. andere Kenntnisverständnisse abzusetzen und klar als überlegen zu proklamieren (unabhängig von der Diskussion, ob Platon überhaupt einen Abschluss der Philosophie in etwas wie absolutem Wissen für möglich hielt oder, Friedrich Schlegel gleich, für einen offenen Prozess eintrat (vgl. PA II/2: 352f)). Ein Blick in die Geschichte der recht unglücklich als „Vorsokratik“ bezeichneten Tradition soll Erkenntnistheorie und denkerisches Selbstverständnis erhellen, um der Kritik philosophischer Wissensvorstellungen als Basierung denkerischer Selbstabgrenzungen und Überhöhungen den Weg zu ebnet. Meiner Ansicht nach wird das nämlich zeigen, dass der ausschlaggebende Punkt zur Abgrenzung der Philosophie von der ‚Listwissenschaft‘ letztlich nicht Unterschiede in Form und/oder Inhalt sind – da sie sich in beidem weit näherstehen, als zumindest die Philosophie das gerne sähe – sondern allein im Selbstbewusstsein der eigenen Praxis als etwas anderes seiend liegt.

II.1 HESIODS GÖTTERKOSMOS

Wie bei so viel Vorsokratischem (und überhaupt Philosophischem) begründet Hesiod auch den Anspruch der Erkenntnis exklusiven und absoluten Wissens, hier in seiner später „Θεογονία“ (*Entstehung der Götter*) genannten Dichtung. Aufs Ganze, auf „τά τ' ἐσόμενα πρό τ' ἔόντα“ („*Künftiges und Vergangenes*“) (Vers 32) geht er darin: seine Θεογονία ist Κοσμογονία (*Entstehung*

der Welt(-ordnung)) und hat daher (protophilosophisch) einen allumfassenden und prinzipiellen Anspruch, einen archaischen Charakter, im vollständigen Sinne des späteren Begriffs „ἀρχή“ (*Archē*): seine Erörterung von *Ursprung* und *Anfang* sollen *Herrschaft* und *Amt* Zeus‘ begründen und legitimieren, und (dadurch) dessen *Prinzip*(ien) des Weltganzen (Übersetzungsmöglichkeiten von ἀρχή in diesem Satz kursiv), durch die Horen „Ἐδουμήν τε Δίκην τε καὶ Εἰρήνην τεθαλυῖαν“ („*Eunomia* (*gute Gesetze* [bzw. gesetzliche Ordnung / Verfassung (vgl. Gemoll 2012: 361a)], *Dike* (*Recht*) und *d[ie] blühenden Eirene* (*Frieden*)“ (Vers 902) personifiziert. Dass diese Aspekte des Werks, bzw. die Bedeutungen von ἀρχή so zusammenhängen, ist kein Zufall: nicht nur in den Geschehensdetails, sondern auch der Funktion seines Epos‘ ist Hesiod von altorientalischen/südwestasiatischen Epen, wie dem akkadischen *Atrahasis*, dem hurritischen *Šarr=ašše havorni=n* und dem babylonischen *Enūma eliš* abhängig: Erbkönigtum (wie die im Bilde und zur Legitimation dieses Erbkönigtums (auf Basis von Älterem um-)gestaltete Götterwelt) berufen sich noch heute und beriefen sich auch dann naheliegenderweise auf (vgl. einmal mehr „ἀρχή“: *Ursprung*, Herkunft und Abstammung als Fundierung von *Herrschaft*, die, wie Hesiod es so schön für Zeus formuliert, „Ἐδουμήν τε Δίκην τε καὶ Εἰρήνην τεθαλυῖαν“, also eine *Prinzipien-Ordnung* (im Sozialen, bzw. Kosmischen) stifte: und so wird auch Hesiods „-gonie“ zur „-logie“. Vorsokratische Kosmo-gonien~logien (z.B. Anaximanders), Platons tentative Wissensdefinition auf Basis von „αἰτίας λογισμῶ“ im *Menon* (98a) und (aus beidem schöpfend) das aristotelische Wissenschaftsverständnis, alle greifen danach: Ursachenerkenntnis. Und Ursachenerkenntnis gilt infolgedessen noch heute, uneingedenk ihres monarchi(sti)schen Ursprungs, als Grundgarant von „Wissen“.

„Zur Vorstellung des Ganzen der Welt gehört auch der Gedanke eines Zusammenhangs der einzelnen Glieder. Das genealogische Darstellungsprinzip stellt diese Verbindungen her, deren universale Beziehungsstrukturen keine Lücke und keinen Bruch zulassen [...]. Rangordnung und Kompetenzverteilung der göttlichen Mächte bieten das Konzept einer Weltordnung, in der das Einzelne im Ganzen genau verteilt ist und sich beides gegenseitig hält und begrenzt. Die damit genannten Kriterien sind Merkmale einer vollkommenen Ganzheit, die in den milesischen Kosmogonien weiterwirkt [...] und seit Parmenides den Grundzug sowohl der ontologischen als auch der kosmologischen Ordnungsstruktur bildet.

Insgesamt verläuft der kosmo-theogonische Prozess in fortschreitender Differenzierung vom Umfassenden zum Einzelnen, vom Gestaltlosen zu den personalen Mächten der olympischen Göttergestalten mit ihren spezifischen Wirkweisen und Aufgaben, deren wechselweise Integration das strukturierte All der Welt ergibt. Die Entwicklung geht dabei über Stufen und ist keineswegs ein selbstläufiger Naturprozess; es handelt sich im eigentlichen Sinne um eine Naturgeschichte, insofern Widerstände im Kampf überwunden und Zielvorstellungen realisiert werden – im Sinne des späteren Begriffs des Kosmos“ (PA I,1 76).

II.2 HESIODS ERKENNTNIS

Seinen Wissensanspruch macht Hesiod dabei fast ganz zu Beginn seiner Dichtung geltend, wo es von den Musen heißt:

αἶ νύ ποθ' Ἡσίοδον καλὴν ἐδίδαζαν αἰοιδίην,
 ἄρνας ποιμαίνονθ' Ἑλικῶνος ὑπο ζαθέοιο.
 τόνδε δέ με πρῶτιστα θεαὶ πρὸς μῦθον ἔειπον,
 Μοῦσαι Ὀλυμπιάδες, κοῦραι Διὸς αἰγιόχοιο ·
 ποιμένες ἄγραυλοι, κάκ' ἐλέγχεα, γαστέρες οἶον,
 ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα,
 ἴδμεν δ', εἴτ' ἐθέλωμεν, ἀληθέα γηρύσασθαι.
 ὥς ἔφασαν κοῦραι μεγάλου Διὸς ἀρτιπέπαι ·
 καί μοι σκῆπτρον ἔδον δάφνης ἐριθηλέος ὄζον
 δρέψασαι, θηητόν · ἐνέπνευσαν δέ μοι αὐδὴν
 θέσπιν, ἵνα κλείοιμι τὰ τ' ἐσόμενα πρό τ' ἐόντα.
 καί με κέλονθ' ὑμνεῖν μακάρων γένος αἰὲν ἑόντων,
 σφᾶς δ' αὐτὰς πρῶτόν τε καὶ ὕστατον αἰὲν ἀείδεν.

(„Diese nun lehrten einst Hesiodos schönen Gesang, als er Schafe am Fuß des heiligen Helikon weidete. So aber sprachen die Göttinnen zuerst zu mir, die olympischen Musen, Töchter des aigisführenden Zeus: ‚Hirtenpack ihr, Draußenlieger und Schandkerle, nichts als Bäuche, vielen Trug verstehen wir zu sagen, als wäre es Wahrheit, doch können wir, wenn wir es wollen, auch Wahrheit verkünden.‘ So sprachen die beredeten Töchter des großen Zeus, brachen den herrlichen Zweig eines üppig grünenden Lorbeers, schenkten ihm mir als Stab und hauchten mir göttlichen Sang ein, damit ich Künftiges und Vergangenes rühme. So geboten mir auch, das Geschlecht der ewigen, seligen Götter zu preisen, sie selbst aber allezeit zuerst und zuletzt zu besingen.“)

(Verse 22-32)

Die Verse 22f hat Hesiod hier noch in der ‚neutralen‘ Perspektive der dritten Person verfasst – um aber auf sich hinzuweisen und, unerschrocken und für vorherige Epen (auch umliegender Kulturen) quasi unbelegt, sich, Ἡσίοδος, namentlich explizit als Autor zu nennen, was ihn zu der ältesten namentlich bekannten und historisch fassbaren Gestalt europäischer Geschichte macht. In den folgenden Versen aber tritt er in der 1. Person auf, quasi aus dem Text heraus, wenn vom Bericht nun in die direkte Szene gewechselt wird, in der die Musen Hesiod direkt ansprechen: „ἴδμεν φεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα, ἴδμεν δ', εὖτ' ἐθέλωμεν, ἀληθέα γηρύσασθαι“ („vielen Trug verstehen wir zu sagen, als wäre es Wahrheit, doch können wir, wenn wir es wollen, auch Wahrheit verkünden.“) (27f). Das ist eine direkte Spitze, ja explizite Abgrenzung gegenüber anderen Mythen / Epen (z.B. den homerischen) als reine „φεύδεα“, die zwar „ἐτύμοισιν ὁμοῖα“ (und daher ihre Wirkung entfalten konnten), aber klar von der ἀληθεί (entborgenen) Wahrheit („ἀληθέα“ (28)) der Tatsachen unterschieden ist. „Von Xenophanes, Parmenides und Heraklit bis Platon tritt der Philosoph [seitdem] als Sachverwalter der Wahrheit gegen den schönen Schein der homerischen Poesie auf“ (PA I: 79). Einzig Hesiods Begründung seines privilegierten Wahrheitszugangs folgt noch dem alten Duktus des Musenauftrags, zu verkündigen. Der „σκήπτρον [...] δάφνης ἐριθηλέος ὄζον“ (*Lorbeerzweigstab*) zeugt von seiner Berufung zum Dichterseher von Apollos Gnaden (vgl. den Mythos vom Lorbeerbaum in: Ovid *Metamorphosen*: Buch 1, Vers 452–567 und die Etymologie von δάφνη), seine αὐδὴν θέσπιν (*göttlich erfüllte Stimme*) ist für alle zu hören.

„Die Musenrede Hesiods ist als ‚Stiftungsurkunde‘ der philosophischen Frage nach der Wahrheit gedeutet worden; damit wäre der Beginn der Philosophie zwar nicht dem Begriff, jedoch der Sache nach bezeichnet“ (PA I: 79). Wie genau kommt die fragliche Wahrheit der Rede zur Sprache? „Was uns hier auffällt, ist, dass sich der Erzähler aus dem Zusammenhang der Darstellung löst und ihr gegenübertritt“ (Feyerabend 2018: 191). Die Begründung funktioniert mittels uroboristischem Selbstbezug, durch re-flektierende (vom Inhalt zu einem selbst zurück sich wendende) Eigenthematisierung: abseits der (kontingenten) Legitimationen, abgesehen also vom *Wie*, bzw. *Wodurch*, gründet das *Dass* des gesonderten Wahrheitszugangs und besonderen Wissenswerts auf nichts, als dem Akt des Absonderns allein. Hesiod ist schon dadurch, dass er sich selbst abgrenzt, bestimmt und über Andere hebt, tatsächlich anders – und er ist es auch *allein* dadurch, weil er das begründend-legitimierende Motiv (Berufung auf die Musen als Her-

kunft und Garant der Wahrheit seiner Rede) mit den epischen Dichtungen, von denen er sich absetzt, teilt.

Die Vorstellung *exklusiv* wahren Wissens ist also von ihren Formen und Inhalten unabhängig, gründet sich also auf nichts, als sich selbst: der Vorstellung, dem *Vorstellen* exklusiv wahren Wissens und (ob der Exklusivität dadurch) ihrem *Gegenüberstellen* zu anderem (ob ihres Andersseins angeblich nur „scheinbaren“) Wissen (das dadurch erst zu „anderem Wissen“, ja „dem Anderen des Wissens“ wird: φεύδεια). Das Trennen selbst erst schafft die Teile, das Definieren selbst erst die Differenz. Der paradoxe, weil uroboristische Selbstbezug des lyrisch-erzählerischen Ichs entspricht dem paradoxen, weil uroboristischen Selbstbezug der exklusiven Wahrheit, was beides erst – Autor und Wissen – als je Eigenes gebiert: Uroboros, die sich selbst in Existenz spuckende Schlange.

II.3 XENOPHANES‘ MYTHOSKRITIK

Hesiods Bericht ist noch der eines „freien Schöpfers“ (Feyerabend 2018: 191), der sich, wie die Musen, Wahres zu berichten entschließt, nicht also müsste (was er Anderen zu tun vorwirft): „der Wunsch nach Überprüfung wird erklärlich. Und es dauert nicht lange und Xenophanes zieht die ganze Ideologie des Epos in Zweifel. So wird [bei Hesiod] die [antimythische] Kritik im mythischen Gewand vorbereitet“ (ebd.: 192). Schon bei Pherekydes von Syros‘ Prosastil und verbegrifflichten Gottheiten werden Abgrenzungstendenzen zu Hesiod spürbar (vgl.: PA I: 65); seine und der Milesier Theo-/Kosmogonien/-logien können wir hier aber getrost überspringen, da es uns um explizite denkerische Selbstverständnisse und Wahrheitserörterungen geht. Man sollte sich zumal davor hüten, ihnen spätere philosophische Wissensbegriffe überzustülpen, nur, weil die Ideengeschichtsschreibung bei ihnen den ‚Anfang der Philosophie‘ anzusetzen pflegt und sich der Geschichtlichkeit von ‚Wissen‘verständnissen allzu oft nicht bewusst ist: nichts weist darauf hin, dass sie sich eine epistemisch privilegierte Stellung zusprachen. Der Erste, der wieder beides – den Status der Erkenntnis und sein denkend‘ Selbstverständnis – zur Sprache kommen lässt sowie die antimythische Kritik ausformuliert, ist Xenophanes.

ἀνδρῶν δ' αἰνεῖν τοῦτον ὃς ἐσθλὰ πίων ἀναφαίνει,
ὥς οἱ μνημοσύνη, καὶ τὸν ὃς ἀμφ' ἀρετῆς,
οὔτι μάχας διέπειν Τιτῆων οὐδὲ Γιγάντων
οὐδέ (τι) Κενταύρων, πλάσματα τῶν προτέρων,
ἢ στάσις σφεδανάς, τοῖς οὐδὲν χρηστὸν ἔνεστι,
θεῶν (δὲ) προμηθεῖην αἰὲν ἔχειν ἀγαθῆν.

(„Von den Männern aber ist der zu loben, der nach dem Trunke Edles ans Licht bringt, so wie es ihm um das Gedächtnis bestellt ist, und der, der um Tugend [bemüht ist]. Nicht Kämpfe der Titanen sind durchzugehen oder der Giganten oder auch der Kentaurer – Erfindungen der Vorzeit – oder tobender Bürgerzwist, denn darin ist nichts Nützliches; sondern den Göttern ist allzeit gute Achtung zu erweisen.“) (DK 21B1 Zeilen 15-24/X152; Übersetzungen aus X; Quellenangabe aus DK (ohne das ständige „DK21“) und X (die jeweils wichtigste Stelle))

Ein Grieche des 6. Jhds. v.u.Z. verwirft die alten Mythen als „πλάσματα τῶν προτέρων“ („Erfindungen der Vorzeit“)! Und das in einer sich und Andere der guten Werte versichernden Elegie. Warum aber gerade hier? Wie hängt für ihn die Mythenkritik mit Ethik zusammen?

ἐξ ἀρχῆς καθ' Ὅμηρον ἐπεὶ μεμαθήκασι πάντες,

(„Da von Anfang an alle nach Homer gelernt haben, ...“) (B10/X71)

πάντα θεοῖς ἀνέθηκαν Ὅμηρός θ' Ἡσίοδος τε
ὅσσα παρ' ἀνθρώποισιν ὄνειδα καὶ φόγος ἐστίν,
κλέπτειν μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν.

(„Alles haben den Göttern Homer und Hesiod angehängt, was nur bei den Menschen Schimpf und Tadel ist: Stehlen und Ehebrechen und einander Betrügen.“) (B11/X87)

Das macht seine ethische Kritik verständlich (die auch Platon vertreten wird (vgl. *Politeia* 377b–398b)). Doch auch folgendes Argument ist überliefert:

ἀλλ' οἱ βροτοὶ δοκοῦσι γεννάσθαι θεοῦς,

τὴν σφετέρην δὲ ἐσθῆτα ἔχειν φωνήν τε δέμας τε.

(„Doch wähnen die Sterblichen, die Götter würden geboren und hätten Gewand und Stimme und Gestalt wie sie.“) (B14/X116)

Ἕλληνες δὲ ὡσπερ ἀνθρωπομόρφους οὕτως καὶ ἀνθρωποπαθεῖς τοὺς θεοῦς ὑποτίθενται, καὶ καθάπερ τὰς μορφὰς αὐτῶν ὁμοίας ἑαυτοῖς ἕκαστοι διαζωγραφοῦσιν, ὡς φησὶν ὁ Ξενοφάνης, »Αἰθιοπές τε μέλανας σιμούς τε Θρακῆς τε πυρροὺς καὶ γλαυκοὺς«

(„Die Griechen aber schreiben den Göttern menschliche Gestalt und dementsprechend auch menschliche Affekte zu. Wie die jeweiligen (Menschen) die Gestalten der Götter

als ihnen selbst ähnlich zeichnen (wie Xenophanes sagt: „die Äthioper schwarz und stumpfnasig, die Thraker rothaarig und blauäugig.“) (B16/X117: tradiert von Clemens aus Alexandria)

ἀλλ' εἰ χεῖρας ἔχον βόες (ἵπποι τ') ἢ λέοντες,
ἢ γράφαι χεῖρεσσι καὶ ἔργα τελεῖν ἄπερ ἄνδρες,
ἵπποι μὲν θ' ἵπποισι, βόες δέ τε βουσὶν ὁμοίας,
καὶ <κε> θεῶν ἰδέας ἔγραφον καὶ σώματ' ἐποίουν
τοιαῶθ', οἷόν περ καὶ αὐτοὶ δέμας εἶχον ὅμοιον.

(„Doch wenn die Ochsen und Löwen Hände hätten oder malen könnten mit ihren Händen und Werke bilden wie die Menschen, so wären die Rosse Rossen und die Ochsen Ochsen ähnlich und würden Göttergestalten malen und solche Körper bilden, wie sie selbst ihre Form in gleicher Weise hätten.“) (B15/X196)

So wie bestimmte Bereiche der Natur ihre eigenen Götter hatten, hatten auch verschiedene Völker die ihren (die untereinander oft gleichgesetzt wurden): nichts daran ist widersprüchlich oder wurde so wahrgenommen: die archaischen Gottesvorstellungen trifft diese Kritik nicht; auch Herodots Anekdote über die Relativität der Sitten (*Historien*: III, 38), zu denen er auch Überzeugungen zu Göttern und Kosmologie zählt, führt ihn nicht dazu, diese zu verwerfen (ebd.). Auch wenn Xenophanes sein Relativitätsargument vmtl. für ein Treffendes hielt und es vll. auch so wahrgenommen wurde (ob er die Göttervorstellungen deswegen für grundlos oder gleich falsch hielt, ist nicht ganz klar, doch die ersten drei hier zitierten Fragmente deuten für mich auf Letzteres), war es sicher nicht der Grund für seine Mythenkritik, die eher ethisch (s.o.) und erkenntnistheoretisch (s.u.) motiviert war.

Gegen diese Götterbilder setzt er eigene theologische Spekulationen, die einem Gott den homerisch-hesiodischen Zeus' übertrumpfende Attribute zukommen lassen:

„Εἷς θεός, ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος,
οὐ τι δέμας θνητοῖσιν ὅμοιος, οὐδὲ νόημα.“

(„Ein einziger Gott, unter Göttern und Menschen am größten, weder an Gestalt den Sterblichen ähnlich noch an Gedanken.“) (B23/X116/166)

ἀεὶ δ' ἐν ταῦτῳ μίμνει κινούμενον οὐδέν,
οὐδὲ μετέρχεσθαί μιν ἐπιπρέπει ἄλλοτε ἄλλῃ,

(„stets aber am selbigen Ort verharrt er sich gar nicht bewegend, und es geziemt ihm nicht hin- und herzugehen bald hierhin bald dorthin,“) (B26/X229)

(andere, vll. bessere Übersetzung: „*stets aber am selbigen Ort verharrt er sich gar nicht bewegend, es ist offensichtlich, dass er nicht hin- und hergeht, bald hierhin bald dorthin,*“ (vgl. PA I: 354))

ἀλλ' ἀπάνευθε πόνοιο νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει.

(„*doch sonder Mühe erschüttert er alles mit des Geistes Denkkraft.*“) (B25/X229)

Dieser (meiner Meinung nach primär ethisch motivierten) Mythenkritik und positiven Theologie folgt deshalb noch lange kein Pan- oder Monotheismus, wie oft kolportiert wurde, doch teilt er mit dem exklusiven Monotheismus die Delegitimierung herkömmlicher Gottesvorstellungen (vgl. Assmann 2003), die Anthropomorphismuskritik und die Formulierung einer abstrakteren Gottesvorstellung. Eine Tendenz zur Entgöttlichung der Welt besteht bei ihm auch, wenn er Himmelserscheinungen (Sonne, Mond, Regen, Blitz, Regenbogen, Elmsfeuer, Sterne, etc.) in Rückgriff auf vor allem Anaximenes, gänzlich materialistisch als Wolkenformationen zu erklären sucht.

„Ein neuer, abstrakter Gottesbegriff, der nur im Denken erreicht werden kann, ersetzt den Götterbegriff der Tradition. Das ist kein einfacher Vorgang. Götter erscheinen in Träumen, sie werden am helllichten Tage gesehen, man verspürt ihre Kraft am eigenen Leib, im eigenen Denken. Göttliches ist in der Natur wirksam, Götter haben den Menschen Wissenschaften und Künste gegeben. Beseitigt man sie, dann braucht man einen neuen Wissensbegriff, eine neue Einstellung zu Politik und Technologie, die Natur muss neu beschrieben werden, das heißt: Man braucht neue *Begriffe*, die nicht mehr von den ‚Fiktionen der Vorzeit‘ verdorben sind, eine *Kosmologie*, die einzig auf dem beruht, was dem Menschen zugänglich ist, und man muss vor allem die *Anschauung* revidieren, die den Menschen bisher auf höchst vollkommene Weise mit der ihn umgebenden götterdurchwirkten Natur verband. Im Grunde braucht man also einen neuen Menschen, der entweder Götter nicht mehr bemerkt, der also auch phänomenal in einer gottlosen Natur lebt oder seinen noch verbleibenden Gotteseindrücken nur sehr geringe Aufmerksamkeit zuwendet. Das sind die Aufgaben, die Xenophanes bevorstehen, und er führt sie alle durch. [...] So erweist sich die ‚dilettantische‘ Lehre des Xenophanes als die natürliche, aber keineswegs dilettantische Folge seines abstrakten Gottesbegriffs. Dieser Begriff selbst führt uns aber in die Philosophie des *Parmenides*.“ (Feyerabend 2018: 238f)

Wenden wir uns nun also seiner Erkenntnistheorie zu.

II.4 XENOPHANES' ERKENNTNISKRITIK

καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὐτις ἀνὴρ ἴδεν, οὐδέ τις ἔσται
εἰδὼς ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἅσσα λέγω περὶ πάντων·
εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπὼν,
αὐτὸς ὅμως οὐκ οἶδε· δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται.

(„Und das Genaue freilich erblickte kein Mann und es wird auch nie jemand sein, der es weiß (erblickt hat) in Bezug auf die Götter und alle Dinge, die ich immer nur erwähne; denn selbst wenn es einem in höchstem Maße gelänge, ein Vollendetes auszusprechen, so hat er selbst trotzdem kein Wissen [/keine Kenntnis] davon; Schein(meinen) haftet an allem.“) (B34/X83)

Da dieses Zitat vermutlich am Anfang eines Textes stand und sich somit auch auf die folgenden Ausführungen bezieht, besteht kein Zweifel, dass Xenophanes damit auch seinen Vortrag meint, allein der Formulierung „οὐτις ἀνὴρ [...] ἔσται εἰδὼς“ („es wird keiner je wissen“) und des Fragments B35/X67 wegen („ταῦτα δεδοξάσθω μὲν εἰκότα τοῖς ἐτόμοισι“ („Dies soll zwar der bloßen Meinung nach gelten als gleichend dem Wahren“)), das vmtl. am Ende einer naturphilosophischen Passage stand. Wie Hesiod (s.o.) tritt Xenophanes hier aus seinen direkt-inhaltlichen Erörterungen heraus, um sich auf das eigene Sprechen zu beziehen, das Denken zu denken. Und ganz gleich, ob man „ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἅσσα λέγω περὶ πάντων“ als „hinsichtlich der Götter und alles, was ich sage“ oder „hinsichtlich der Götter und das, was ich über das All sage“ übersetzt, hier zählt allein das negative Ergebnis dessen: „δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται.“ („Schein(meinen) haftet an allem.“).

Das sucht die Passage „εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπὼν, αὐτὸς ὅμως οὐκ οἶδε“ („denn selbst wenn es einem in höchstem Maße gelänge, ein Vollendetes auszusprechen, so hat er selbst trotzdem kein Wissen davon;“) zu plausibilisieren, die außerdem als älteste Quelle von Menon 80d einmal mehr die Zulässigkeit von dessen obiger Deutung zeigt: da eine Kenntnis des Genauen (σαφές), wie es der platonische Sokrates im Dialog anstrebt (wozu er noch einen neuen, das implizierenden Wissensbegriff vertritt), ausgeschlossen ist, tritt der Sachverhalt der dritten Frage Menons ein: selbst wenn die präzise Wahrheit (σαφές, *das Genaue*) zufällig getroffen würde, ließe sich das nicht erkennen oder sagen: „ἢ εἰ καὶ ὅτι μάλιστα ἐντύχοις αὐτῷ, πῶς εἴσῃ ὅτι τοῦτό ἐστιν ὃ σὺ οὐκ ἤδησθα;“ („Und selbst wenn du just auf das Gesuchte stößt, wie willst du wissen, dass es das ist, was du ja nicht kennst?“) (80d)). Aber noch etwas will Xenophanes' Erkenntniskritik stützen: ἴδεν und εἰδὼς sind klar vi-

suell zu verstehen (was die ursprüngliche Bedeutung von εἶδέναι ist, von der auch Menons Verständnis der Vokabel kommt). Die Erkenntnis des Genauen (σαφές) über Gott und Welt(all), ist daher mangels eines Jenseits der Autopsie, (des epischen (bzw. listenwissenschaftlichen) Produzenten und xenophaneischen Garanten von Wahrheit (mit Einschränkungen (s.u.))), unmöglich. Das möglicherweise Anaximander kritisierende Fragment B28/X132

γαίης μὲν τόδε πείραρ ἄνω παρὰ ποσσὶν ὄρᾶται
ἤἐρι προσπλάζον, τὸ κάτω δ' ἐς ἄπειρον ἴκνεῖται.

(„Dieses obere Ende der Erde, erblickt man zu seinen Füßen, wie es an die Luft stößt, das untere dagegen erstreckt sich ins Uner[fahrbare].“)

(s. in X132 auch die verschiedenen möglichen (hier nicht eingearbeiteten) philologischen Korrekturen am Fragment),

zeigt die Grenzen des Erfahrbaren paradigmatisch (wenn man, was dann Anaximander eher parodieren würde (also nicht weniger kritisch wäre), „ἐς ἄπειρον“ nicht als „ins Unermessliche“ übersetzt).

Klar und deutlich streicht Xenophanes mit B34/X83 also den exklusiven, göttlichabsoluten Wissensanspruch eines Hesiods (oder Pythagoras', über den er in B7/X141 scherzt) als menschlich unmöglich durch. Diese Allwissenheit, bzw. All-Wissendheit, würde nämlich, ob des wahrnehmungsbasierten Wissensbegriffs seiner (ionischen) ἱστορίη ((Er-)Forschung, Kunde, Darstellung), Allgegenwart zwecks Allwahrnehmung voraussetzen, wie sie deshalb seinem Gott zukommt: „οὐλος γὰρ ὄραϊ, οὐλος δὲ νοεῖ, οὐλος δὲ τ' ἀκούει.“ („Er (Gott) ist ganz Auge, ganz Geist, ganz Ohr.“) (B24/X86): wir dagegen sind stets durch unser ἐφήμερον (ephemeres) Dasein bedingt, unsere Kenntnisse durchweg nur wahrscheinlich. Dazu passt das ἅπαξ λεγόμενον (Hapax Legomenon) „δόκος“, das wohl (vgl. die Verwandtschaft zu δόξα und δέχομαι) als „dasjenige, was man annehmen kann oder was Anerkennung verschafft“ (PA I: 365) zu verstehen ist und sich (ob des „πᾶσι“) hier auf alle Menschen oder (unwahrscheinlicher (vgl. ebd.)) alle Dinge (je nach Interpretation von Vers 2 in B34/X83) beziehen kann; so oder so beruht dieses Urteil auf der alten Trennung von göttlichem und menschlichem Wissen (die noch Sokrates betont).

All dem wegen darf man nun aber nicht denken, dass Xenophanes den Kenntnisbegriff der Listenwissenschaft, bzw. des Epos vertritt (Heraklit kritisiert dennoch ihre deutliche Nähe: „πολυμαθῆν νόον οὐ διδάσκει Ἡσίοδον

γὰρ ἂν ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην, ἀτίς τε Ξενοφάνεά τε καὶ Ἑκαταίον.“
 („*Vielwisserei lehrt nicht Verstand haben. Sonst hätte sie's Hesiod gelehrt und Pythagoras, ferner auch Xenophanes und Hekataios.*“) (DK22B40/X143). Schließlich kritisiert er ja nicht nur Hesiods und Pythagoras' Wissensanspruch, sondern vor allem auch das vielfältige mythische und mantische Wissen (das er keines zu sein bezichtigt). Wie aber legitimiert er Letzteres, wenn er auch sich Ersteres abspricht? Wie kann er zugleich eine Fülle einzelne Kenntnisse und die Alternative eines exklusiven, genauen Wissens ablehnen?

Anders, als später die „δόξα“ bei Parmenides, ist Xenophanes' „δόκος“ nichts an sich Schlechtes (sondern nur im Vergleich zu göttlichem Wissen defizitär):

„Die mit der Anschauung verbundenen Rede ist durch und durch wahrscheinlich[sic!]. Das tut aber nichts zur Sache. Genauso, wie der Mensch ohne göttliche Hilfe Brücken bauen und verbessern kann, genauso kann er auch wahr-scheinliche Rede für menschliche Zwecke aufbauen und verbessern [(vgl. B2 (s.u.))]. ‚Wissen‘ ist das zwar nicht, wohl aber ein wichtiger Bestandteil der Zivilisation, der außerdem zum erstenmal klar von den Gegenständen geschieden ist, die er betrifft: Die Theorie des Xenophanes weist nicht nur der menschlichen Kenntnis den ihr gebührenden Platz in der Kultur an, sie trennt auch diese Kenntnis klarer von der Natur und vom Rest der Kultur, als dies bisher geschah und ist daher die erste Erkenntnistheorie.“ (Feyerabend 2018: 227f)

Meint man noch, die Trennung von Wissen und Gewusstem (deren Neuheit man nicht unterschätzen darf: Homers schon oben erwähnten Schildbeschreibung (*Ilias*: XVIII, 478-607) ist sie so fremd, wie noch Parmenides' „Symphyse“ (Schürmann 2017: 116) von Denken und Sein (vgl. DK28B5)) bezöge sich nur auf die nichtempirischen Bereiche der Theo- und Kosmologie, geht das schlecht mit B38 zusammen:

εἰ μὴ χλωρὸν ἔφυσε θεὸς μέλι, πολλὸν ἔφασκον
 γλύσσονα σῦκα πέλεσθαι.

(„*Wenn Gott nicht den gelblichen Honig erschaffen hätte, so würde man meinen, die Feigen seien viel süßer.*“) (B38/X37).

Selbst was man klar wahrzunehmen meine, könne auch anders sein: Fragment B38/X37 zeigt meiner Meinung nach vmtl. nicht nur, dass „δόκος“ durchaus subjektseitig gemeint ist, sondern auch, dass „ἄσσα λέγω περὶ πάντων“ am besten mit „*alles, was ich sage*“ übersetzt wird, weil sich B38/X37 gerade nicht auf die offensichtlich der (ion.) „ἱστορίη“ entzogenen Be-

reiche von Theo- und Kosmologie bezieht – weshalb über sie zu forschen und Erklärungen aufzustellen nicht fundamental falscher ist (und das Xenophanes daher auch tut). B38/X37 zeigt auch, worin Xenophanes' Kenntnisbegriff liegt und wie er den die alten Götter und Mythen stützenden Augenschein und die genaues Wissen beanspruchenden Spekulationen zugleich ablehnt: im Gegensatz zur Listenwissenschaft relativiert und subjektiviert Xenophanes (erstmal ‚nur‘) qualitative Wahrnehmung. Das ist im Lichte der Kosmologie Anaximanders zu deuten, die quantifizierend einen konsistent-kohärenten Raum einführte (vgl.: Feyerabend 2018: 217f), der aber unvollständig, weil bar alles Nichträumlichen, ja selbst der qualitativen Raumerfahrung (z.B. im homerisch-hesiodischen Tartaros (vgl. ebd.: 207-210, bzw.: *Odyssee* XI: 156-59, bzw.: *Theogonie*: 736-735)) ist. (Dass der aus dem in unmittelbarer Nähe zu Anaximanders und Anaximenes' Milet liegendem Kolophon stammende Xenophanes sie sicher kannte, zeigt schon seine Verwendung von Anaximenes' Meteorologie (s.o.).) Sein Anschauungsverständnis also als eines zu betrachten, das zwischen (und gegen) naiven qualitativen Sinnesschein (der die alten Mythen, bzw. Listenwissenschaft stützte) und naiver ἰστορίη-fernen Spekulation (Pythagoras) oder Musenanrufung (als Basierung von Menschen unmöglichen Wissensansprüchen), primär (gar ausschließlich) quantitativer Empirie einen praktischen Wert (dazu s.u.) zusprach, scheint mir im Lichte von B38/X37, der milesischen Kosmologie und der Tatsache, dass es das Problem der Rechtfertigung der gleichzeitigen Kritik vieler sinnlichen (vgl. Träume, Trancen, geistige und körperliche Selbst-, sowie im damaligen Verständnis menschliche und weltliche Fremdwahrnehmung) Kenntnisse und exklusiver Wissenszugänge löst, zumindest in die richtige Richtung zu deuten, ja mir sehr wahrscheinlich. Im Lichte des Fragments B18/X204

Οὐ τοι ἀπ' ἀρχῆς πάντα θεοὶ θνητοῖς παρέδειξαν,
ἀλλὰ χρόνῳ ζητοῦντες ἐφευρίσκουσιν ἄμεινον.“

(„*Wahrlich nicht von Anfang an haben die Götter den Sterblichen alles enthüllt, sondern allmählich finden sie [die Menschen oder Götter] suchend das Bessere.*“), geht es Xenophanes wohl um eine positive Sicht auf unsere wahrscheinliche Kenntnisse (vgl. B35/X67) erlangenkönnende Perspektive: „ὅππόσα δὴ θνητοῖσι πεφίηνασιν εἰσοράασθαι,“ („*Alles, was sich nur immer den Sterblichen offenbart hat anzuschauen, ...*“) (B36/X71). Er will die „an den Phänomenen [sich] orientierende ‚Annahme‘ bzw. Ansicht als menschliche Erkenntnisbedingung legitimieren“ (PA I: 366) und doch den „Sinnesschein“ (Feyer-

abend, 2018: 232) ausschließen, denn dieser „*bestätigt auch die ‚Fiktionen der Vorzeit‘, die die Erfahrung verneint*. Ja, man kann sich kaum etwas vorstellen, das dem Augenschein nicht zugänglich wäre, wenn auch gelegentlich unter besonderen und schwer umsetzbaren Umständen. Der Schritt vom Augenschein zur Erfahrung schränkt diese Quelle ein und macht das revolutionäre Zugeständnis, dass etwas, das man klar sieht, doch nicht so zu sein braucht, wie man es sieht (etwas später wird dann überhaupt gelehrt, dass man es je gesehen hat – dies ist die Grundannahme der naiven Theorie des Naturmythos)“ (ebd. 233). (Dieser Empirismus wird noch Schule machen: vgl. Galen: *De Differentiis Pulsuum* III 1, bzw. X112).

II.5 XENOPHANES‘ GELTUNGSANSPRUCH

Man muss den obigen Erörterungen zu der erkenntnistheoretischen Legitimation seiner Kritiken sowohl privilegierten Wissenszugangs, als auch episch-listenwissenschaftlicher Einzelwahrnehmungen aber noch nicht einmal folgen, um die Frage zu beantworten, worin Xenophanes sie (auch motivational) gründete: er musste Hesiods Wahrheitsanspruch zurückzuweisen, schon um (u.a. dessen) Götterdarstellungen auch im Einzelnen (vor allem aus moralischer Perspektive) anzugreifen zu können (s.o.) und aus ebendieser moralischen Gesinnung

(vgl. B26/X229 (s.o.), bzw. A12/X11: „Ξενοφάνης ἔλεγεν ὅτι ὁμοίως ἀσεβοῦσιν οἱ γενέσθαι φάσκοντες τοὺς θεοὺς τοῖς ἀποθανεῖν λέγουσιν· ἀμφοτέρως γὰρ συμβαίνει μὴ εἶναι τοὺς θεοὺς ποτε.“

(„*Xenophanes sagte, dass diejenigen genauso freveln, die behaupten, die Götter seien entstanden, wie die, die behaupten, sie würden sterben; auf beide Weisen nämlich er gibt sich, dass die Götter zu irgendeinem Zeitpunkt nicht existieren.*“))

seine positive Theologie an ihre Stelle zu setzen. Wie er aber jenseits des Epistemologischen seine doppelte Kritik legitimierte, zeigt am deutlichsten das Elegienfragment B2/X152:

ἀλλ' εἰ μὲν ταχυτήτι ποδῶν νίκην τις ἄροίτο
ἢ πενταθλεύων, ἔνθα Διὸς τέμενος
πὰρ Πίσαιο ῥοῆσ' ἐν Ὀλυμπίῃ, εἴτε παλαίων
ἢ καὶ πυκτοσύνην ἀλγινόεσσαν ἔχων,
εἴτε τὸ δεινὸν ἄεθλον ὃ παγκράτιον καλέουσιν,
ἀστοῖσιν κ' εἴη κυδρότερος προσορᾶν

καί κε προεδρίην φανερίην ἐν ἀγῶσιν ἄροιτο
καί κεν σίτ' εἴη¹ δημοσίων κτεάνων
ἐκ πόλεως καὶ δῶρον ὃ οἱ κειμήλιον εἴη·
εἴτε καὶ ἵπποισιν, ταῦτά κε πάντα λάχοι,
οὐκ ἔων ἄξιος ὥσπερ ἐγώ. ῥώμης γὰρ ἀμείνων
ἀνδρῶν ἢδ' ἵππων ἡμετέρη σοφίη.
ἀλλ' εἰκῆ μάλα τοῦτο νομίζεται, οὐδὲ δίκαιον
προκρίνειν ῥώμην τῆς ἀγαθῆς σοφίης.
οὔτε γὰρ εἰ πύκτης ἀγαθὸς λαοῖσι μετεῖη
οὔτ' εἰ πενταθλεῖν οὔτε παλαισμοσύνην,
οὐδὲ μὲν εἰ ταχυτήτι ποδῶν, τόπερ ἐστὶ πρότιμον
ῥώμης ὅσσο' ἀνδρῶν ἔργ' ἐν ἀγῶνι πέλει,
τοῦνεκεν ἂν δὴ μᾶλλον ἐν εὐνομίῃ πόλις εἴη.
σμικρὸν δ' ἂν τι πόλει χάρμα γένοιτ' ἐπὶ τῷ,
εἴ τις ἀεθλεύων νικῶ Πίσαιο παρ' ὄχθας·
οὐ γὰρ πιαίνει ταῦτα μυχοῦς πόλεως.

πολλὰ δὲ καὶ ἄλλα ὁ Ξενοφάνης κατὰ τὴν ἑαυτοῦ σοφίαν ἐπαγωνίζεται,
διαβάλλων ὡς ἄχρηστον καὶ ἀλυσίτελές τὸ τῆς ἀθλήσεως εἶδος.

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

Auch viel Anderes macht Xenophanes für seine Weisheit im Wettstreit geltend, indem er die Gattung des athletischen Wettkampfes als unbrauchbar und unnütz denunziert.“)

Das neue Selbstverständnis eines Intellektuellen zeigt sich hier in beeindruckender Schärfe: „ῥώμης γὰρ ἀμείνων ἀνδρῶν ἢ δ’ ἵππων ἤμετέρη σοφίη.“ („*Denn besser als Männer- und Rossekraft ist doch unser Wissen.*“). Die Selbstbestimmung, d.h. Geltungsförderung für sich und seine σοφίη (ion.), geschieht hier auf Basis des praktischen Werts der χρηστόν (*des Nützlich-Guten*) (vgl.: Gemoll 2012: 866b)), der an den Bedürfnissen der πόλις und ihrer εὐνομία, dem „maßvolle[n] Zurückstellen individueller Interessen gegenüber der Polisgemeinschaft“ (PA I: 357; vgl. Solons Dichtungen, die diesen Begriff, der auch in Anaximanders Kosmologie waltet, Hesiod (s.o.) entnehmen) ausgerichtet ist (wohingegen es von den „πλάσματα τῶν προτέρων“ („*Erfindungen der Vorzeit*“) heißt, dass an ihnen „οὐδὲν χρηστόν“ („*nichts Nützlich*“) sei (beides B1/X152)). Das aber zeugt, bei aller Betonung der Beschränktheit unseres δόκος, von einer Neubetonung menschlicher Autonomie in Werk und Gedanke gegenüber Gott und Welt – für göttliche Mitwirkung scheint bei Xenophanes wenig Raum zu sein (nur in B18/X204 (s.o.) deutet er wohl so etwas an).

Hesiod und Xenophanes eint letztlich doch wieder der grundsätzlich ethische (und in dessen Ausgestaltung auch verwandte) Anspruch; dieser bestimmt auch ihre jeweilige Mythenkritik, Erkenntnis- und Selbsterörterung. Letzteres führt Hesiod auch in „Ἔργα καὶ ἡμέραι“ (*Werke und Tage*) aus, während für Xenophanes auch durch das Fragment B8/X145 ein autobiographischer Ausspruch überliefert ist, das wie B2/X152 von seinem intellektuellen Selbstverständnis zeugt (und von „intellektueller Bescheidenheit“ und „religiöser Toleranz“ (Froese 2026: 8) weit entfernt ist).

Die Nähe zum historischen Sokrates ist, nebenbei bemerkt, erstaunlich, mit dem Xenophanes die moralisch motivierte Kritik des Listen-, Mythos- und absoluten Wissens, die Beteuerung eigenen Nichtwissens (in einem solch absoluten Sinne) wegen der göttlich-menschlichen Wissenskluft und ein vergleichbares ‚Forschungsprogramm‘ zur Stärkung bestmöglichen Verstehens, teilt. (Unter anderem) weil Sokrates‘ berühmtes „Ich weiß, dass ich nichts weiß“ zumindest von Platon oft als Aufgabe, ewig wahres Wissen zu erlangen und gar als Verheißung der Erfüllbarkeit dessen, dargestellt worden zu sein schien und scheint (ohne, dass eindeutig ist, ob Platon das selbst so vertrat (vgl. wieder PA II/2: 352f)), ist er seither ständiger Bezugspunkt philosophischer Selbstverständnisse geblieben, die dieses Ziel zu erfüllen trachteten. Das gilt selbst für die grundsätzlichste Kritik dieses Denkens: die

Radikalität der pyrrhonischen Skepsis speist sich aus ihrem Verschieben des sokratischen Nichtwissenbewusstseins vom Erkenntnisprozessesbeginn an sein Ende: der Pyrrhonismus ist radikal, weil hier die Wurzel (vgl. lat.: *radicalis*) des Philosophischen liegt, eine Wurzel, die auf (min.) Xenophanes zurückgeht.

Die Institution des Intellektuellen (um Xenophanes' σοφίη- und Eigenprofilierung etwas anachronistisch zu charakterisieren) sollte sich aber mit seiner Form der Selbst- und Denkensrechtfertigung nicht lange (höchstens vll. noch bei Hekataios von Milet) zufriedengeben. Nachdem Xenophanes Hesiods Geltungsanspruch durchgestrichen und das eine (bei ihm noch (u.a. mantikkritisch (A52/X45-6)) nur dem Gotte zugestandene) wahre Wissen von den vielen (von ihm schon, wenn auch nicht aus der Perspektive genauen Wissens kritisierten) scheinhaften Meinungen mit wünschenswerter Klarheit getrennt hatte, war Hesiods Position vakant: es war also möglich – jetzt dabei Mythisch-Listenwissenschaftliches (d.h. traditionelle Kenntnisse) ignorierend – aus anderen Gründen absolute Wissensansprüche für die eigenen Theorien aufzustellen, was seither das Geschäft der Philosophie und infolgedessen auch der anderen ‚Festkörperwissenschaften‘ ist. Diese (nur unter anderem „philosophische“) Form denkerisch-wissenschaftlichen Selbstverständnisses, deren intolerantem Dogmatismus wir schon zu Beginn in Platons *Menon* begegneten, ist bereits bei Parmenides (der dazu Anleihen bei Pythagoras und ironischerweise auch Xenophanes' Gottesbild machen konnte) und Heraklit (beide entwickelten ihre Positionen vmtl. sogar unabhängig voneinander (vgl.: PA I/2: 452)) voll ausgebildet, inkl. neuem Begriff exklusiven Wissens (grad über „Götter und All“) und entsprechendem Zugang zu diesem (vgl.: jeweils DK26B1 und DK22B1; ähnlich auch Empedokles in DK31B2). „Περὶ ἀρχαίας ἰατρικῆς“ (s.o.) hatte gezeigt, dass die ‚Menon‘ in den Mund gelegte Kritik schon in der archaischen Zeit gegen die ersten Entfaltungen der sog. „Philosophie“ formuliert wurde. Dass die Wahl zur Verbildlichung dieser Entwicklung auf den *Menon*-Dialog, statt der min. ebenso geeigneten Fragmente Parmenides' und Heraklits fiel, lag daran, dass bei Platon, ob der Dialogform, die Gegenseits eher noch, wie verballhornt auch immer, gemeinsam mit der neuen Position in einem Text zur Sprache kommt; diesem Text sei sich nun ein letztes Mal zugewendet:

II.6 PLATONS THEORIEPRAXISTHEORIE

Σωκράτης [86b] [...] καὶ τὰ μὲν γε ἄλλα οὐκ ἂν πάνυ ὑπὲρ τοῦ λόγου διισχυρισαίμην [Letzteres in Bezug auf die Ausführungen zur Wiedererinnerungslehre]: ὅτι δ' οἰόμενοι δεῖν ζητεῖν ἂ μὴ τις οἶδεν βελτίους ἂν εἶμεν καὶ ἀνδρικώτεροι καὶ ἤττον ἄργοι ἢ εἰ οἰοίμεθα ἂ μὴ ἐπιστάμεθα μηδὲ [c] δυνατὸν εἶναι εὐρεῖν μηδὲ δεῖν ζητεῖν, περὶ τούτου πάνυ ἂν διαμαχοίμην, εἰ οἶός τε εἶην, καὶ λόγῳ καὶ ἔργῳ.

(“Sokrates. [...] *Was das Übrige [die gerade erörterte Anamnese] betrifft, so möchte ich mich für die Richtigkeit des Gesagten durchaus nicht verbürgen. Dass wir aber, wenn wir glauben, man müsse nach dem suchen, was man nicht weiß, besser, mannhafter und weniger träge sein werden, als wenn wir meinten, wir könnten, was wir nicht wissen, auch nicht herausfinden und müssten das auch nicht, dafür würde ich durchaus, soweit ich dazu imstande bin, mit Wort und Tat eintreten.*”)

In der Platoninterpretation macht man meist einen grundsätzlichen Fehler, wenn man eine Stelle als die Meinung Platons auszuweisen versucht, auch, wenn sie seine Sokratesfigur spricht. Das will ich also hier mitnichten machen, aller Vehemenz, mit der Sokrates sie vertritt, zum Trotz. Dennoch ist es interessant, dass hier die Wiedererinnerungslehre (vmtl., weil Platon sie mitnichten vertrat (s. o.)), d.h. die gegebene theoretische Begründung für seine Form des Ergründens, zurückgenommen wird und eine gänzlich praktische Abwägung an ihre Stelle tritt: „βελτίους [...] καὶ ἀνδρικώτεροι καὶ ἤττον ἄργοι“ („*besser, mannhafter und weniger träge*“) würde man, wenn man herauszufinden suche, was man nicht wisse – wohlgemerkt (s.o.) „nicht wisse“ im sokratisch-platonischen Sinne. Eine bestimmte *πρᾶξις* (*Praxis / Tat, hier: Handlungsweise*) folgt also der *θεωρία* (*Theorie / Schau, hier: (wissenschaftliche) Betrachtung*), die selbst als *θεωρεῖν* (*betrachten, überlegen*) eine *πρᾶξις* ist und hier explizit als eine verstanden wird; wie in „Περὶ ἀρχαίας ἰατρικῆς“ (s.o.) geht die Praxis der Theorie voraus. Das geht auch aus der Etymologie hervor: der *θεωρός* (vmtl. mit unserem altbekannten *εἰδέναι* (über *ὄραω*) verwandt) war vor allem der von der Mutterstadt (*πόλις*) zu den im Mittelmeer sich ausbreitenden Pflanzstädten gesandte, autorisierte, bezahlte Kultbotschafter und -Agent, der in teilnehmender Schau des örtlichen Kults, dessen Nähe zu dem der Mutterstadt prüfen und sicherstellen sollte (vgl.: Schaub 2025: 72f):

„Nicht bloß zuschauende Beobachtung, sondern echtes *Mittun* war für seine Tätigkeit die Voraussetzung. Die Aufgabe des *theōros* [θεωρός] bestand in nichts weniger als in der – von der Polis autorisierten, stellvertretenden, bezeugenden – ‚Schau des Göttlichen und des Heils‘ über den eigenen Tellerrand hinaus. Diese Praxis lebte von Partizipation am jeweiligen Ritus, von regem Austausch und anschauendem Vergleich. [...] Sein *Mittun* zielte auf Prüfung, Kritik, Korrektur, setzte also eine eigentümliche Differenz zum Geschehen voraus. Diese Differenz trug einen so präzisen wie emphatischen Namen: *theōria* [θεωρία]. Sie markiert den Beginn einer anderen, neuen Praxis im Schutz oder Deckmantel der alten. Denn *theōria* meint nicht Abwesenheit einer wie auch immer gearteten Praxis, sondern eine *konkurrierende, minoritäre, parasitäre* Praxis im Schutz einer anderen.“ (ebd.: 72f)

Nie war die *θεωρία* bloße passiv-rezeptive Schau, immer schon auch aktivformendes Eingreifen, ja medial-reziproke Gegenseitigkeit (vgl.: Uroboros, in: Lektorat 2024: 41ff); selbst Platon anerkennt das, wenn er als einzig bleibende Gründe für sein *θεωρεῖν* Praktische anführt. Möglich und wahrscheinlich, dass Platon auch zum Abfassungszeitpunkt des *Menon* noch weitere (Theoretische) für seine Dialogik vertrat, doch interessiert hier weniger Platons tatsächliche Position, als, dass sein Sokrates in dieser Situation diesem Gesprächspartner (wegen dessen Wissen(schaft)verständnis) auf diese Weise antwortet. Auch hier gründet die Exklusivität, das Anderssein der Theorie, auf einem performativen Vollzug des Ausschließens, der aus einer praktischen, ja geradewegs ethischen Einschätzung heraus motiviert ist (die die Differenz des *θεωρός* ermöglicht), ganz wie bei Hesiod und Xenophanes (als die zwei hier untersuchten paradigmabildenden Vorläufer dessen). Auch wenn ich in diesem Fall tatsächlich keinen Grund sehe, an Platons ernsthaftem Eintreten dafür (in diesem Text und darüber hinaus) zu zweifeln, möge uns hier aber diese dialoginterne Deutung (die mehr als eine Solche zu sein nicht beansprucht) genügen.

Der letztlich einzige Unterschied zwischen den herkömmlichen und den je neuen Denkfiguren (Hesiods „ἀοδὴ θεόσπις“ („göttlicher Sang“) (*Theogonie* 31f), Xenophanes‘ „ἡμετέρη σοφίη“ („*unser Wissen*“) (B2) und Platons berühmte „φιλοσοφία“ („*Philosophie*“) liegt also darin, dass diese sich explizit selbst als eben gerade „anders“ (und nicht zuletzt „überlegen“) definieren: nicht also in Form und Inhalt unterscheidet sich das Unternehmen der Philosophie

von ‚Anderem‘, sondern bloß in ihrem Selbstverständnis als „Philosophie“ (und als dadurch zumindest ihrer Meinung nach auch in Form und Inhalt anders). Nichts an dieser Entwicklung war also notwendig oder natürlich.

II.7 ZURÜCK NACH BABYLON?

Ein letzter Blick in Listenwissenschaft und Mythos möge das erhärten: gewisse (wenn auch oft überbetonte) Vereinheit- und -begrifflichungstendenzen tauchen auch darin schon und über die Zeit vermehrt auf; so wie der homerische Achilleus in einer Passage (*Ilias* IX, Verse 307ff) wie nach einem Wesensbegriff der Ehre, jenseits ihrer gesellschaftlichen Zeichen, zu suchen scheint, zeigen die Mathematiken erste allgemeinere Formelbildungsansätze (Ritter, in: Serres 2002: 102-107). Am Rande einer Tabelle von $2/3$ -Brüchen des „Codex Rhind“ findet sich beispielsweise folgende Notiz:

„irt $2/3$ n ty.t gb.t my dd n.k pty $2/3$ n $1/5$
 ir.h[r].k sp.f 2 sp.w 6.f $2/3$.f pw mk ir.tw m
 myt.t r ty.t nb.t gb.t hpr.ty.šy“ (Chase 1929: 132)

„Bilde $2/3$ eines Bruchs. Wenn man dir sagt: ‚Was sind die $2/3$ von $1/5$?‘:
 Du bildest sein Zweifaches und sein Sechsfaches. Das sind seine $2/3$.

Sieh, auf die gleiche Weise tut man es für jeden vollkommenen [d.h. Stamm-]Bruch.“

(Übersetzung aus: Ritter, in: Serres 2002: 202; Im Papyrus Buch III: Problem 61B; meine Bruchtranskriptionsmodernisierung im mittelägypt. Text)

Der Anfang setzt noch auf die gewohnte, verfahrenstextliche Weise (s.o.) mit der Ankündigung des Themas und einem konkret zu begegnenden Fall ein, es folgt die Lösungsmethode: „Wir würden heute sagen: $2/3 * 1/n = 1/(2n) + 1/(6n)$. Der konkrete Fall [aber] ist dabei vollständig verschwunden! Was wir stattdessen erhalten, ist eine allgemeine Regel. All das kann als Beweis dafür dienen, dass es einem Ägypter zwar gewiss möglich war, einen solchen Allgemeinheitsgrad auszudrücken, dass dieser Grad an Allgemeinheit aber dennoch eine recht unbequem zu handhabende Neuerung darstellte. Der etwas lächerliche Versuch, diesen neuen Gedanken in die alte Form numerischer Algorithmen zu zwingen, zeigt genau, wie groß diese Schwierigkeit war“ (ebd.: 103), was erklärt, warum es das einzige bekannte ägyptische Beispiel ist (und das antike Mesopotamien auch nicht sehr viel mehr zu bieten hat).

Diese Stelle (und ähnliche) zeigen uns, dass die (proto-)philosophische Figur der denkerischen Selbstabgrenzung und Wissensverabsolutierung unabhängig von Form und Inhalt sowohl des eigenen wie auch des ausgegrenzten Wissens bzw. Denkens ist (s.o. bei Hesiod und teils auch Xenophanes), da beide sich weit näherstehen, als zumindest die Philosophie das gerne wahrhat. Aber auch das ‚listenwissenschaftlich‘-, ‚mythische‘ Fehlen dieses Erkenntnis- und Eigenpositionsdefinierenden Gestus‘ zeigt sich als unabhängig von den je eigenen Formen und Inhalten; (erst in Reaktion auf die Erstabgrenzungen werden vonseiten der älteren Tradition (die erst dadurch zu ‚einer‘ solchen wird) Selbstverständnisse, wie in „Περὶ ἀρχαίας ἰατρικῆς“ (*Über die alte Heilkunst*) (s.o.), laut). Was das gegebene Beispiel auch illustriert, ist, dass, weil sich abstrakt-allgemeine und konkret-singuläre Kenntnisformen und -inhalte (oder sonstige angeblich allein philosophische bzw. mythisch-vorphilosophischwissenschaftliche Merkmale) auf beiden ‚Seiten‘ finden, es sich nur aus der Perspektive der sich als eine ‚Seite‘ selbst konstruierenden Philosophie um zwei ‚Seiten‘ handelt: das Entweder-Oder ist eine philosophische Konstruktion, eine Trennung, die allein am arbiträren Akt des Trennens hängt; (und auch die Dichotomie ‚abstrakt-allgemeinen‘ und ‚konkret-singulären‘ Wissens weist sich, ob ihres komplexen Ineinanderübergens z.B. im Codex Rindh oder bei Xenophanes, als fragwürdige Konstruktion aus). Als uroboräisch selbstschöpfend gründet sie auch auf nichts, als sich selbst, da sie (so paradox, wie der erkenntnis- und eigendenkenstheoretische Selbstbezug (s.o.)) in nichts, als diesem Konstruieren je bestanden hat. (Vielleicht stammt daher die Tendenz (gerade im 20. Jhd. von Heidegger über Deleuze bis Agamben), immer auf die Frage nach diesen Letztreferent der philosophischen Praxis, nämlich die philosophische Praxis selbst, zurückzufallen).

Allein weil der Universalismus, d.h. (u.a.) die Philosophie sich positiv-uroboräisch (d.h. gleich einem sich ausspuckenden, selbstgebärenden Serpent) zeugt, vermag der Antiuniversalismus (vgl.: Uroboros, in: Lektorat 2023: 9ff), d.h. die Antiphilosophie (z.B. als pyrrhonische Skepsis) negativ-uroboräisch so erfolgreich gegen Erstere vorzugehen: durch den erzwungenen Rückbezug der delegitimierenden Strukturen (ebd.), verschlingen sich diese immanent selbst. Dies geschah oben (um ein Beispiel zu geben) mit dem nach Gründen, bzw. Ursachen forschenden Denken und Wissen, das über Aristoteles und Platon (vgl. *Menon* 98a), die Milesier und Hesiod auf die In-

stitution des (ägyptisch-mesopotamischen) Erbkönigtums und die (ursprünglich) es legitimieren(sollen)de Theologie zurückgeführt wurde, welche ihre *prinzipielle* Geltung, also das *Amt* ihrer *Herrschaft* mit der Abstammung von einem *Ursprung* begründeten; nicht zufällig deckt der Begriff „ἀρχή“ (das Bedeutungsspektrum ist einmal mehr im letzten Satz kursiv) diesen Komplex so treffend ab. Dieser ist auch *Grund* und *Ursache* für die europäische Ursachen-Wirkungs-Kausalitäts(meta)physik und *Begründungsargumentation*, die stets mit dem Primat der Ursache, bzw. Gründe einhergehen: königlich sind diese doch (theoretischargumentativ und praktischkausal) *bestimmend*. Universalismus und Philosophie sind monarchisch, ja monarchistisch.

Diese Bestimmung der Philosophie mag man natürlich für bare Münze nehmen, doch besteht ihr Sinn in der Selbstanwendung des Paradigmas (weswegen es eine *Philosophiebestimmung* ist): die Ursachenerkenntnisursachenerkenntnis zieht ihre Legitimität aus dem Kritisierten selbst, ja ist nichts als dieses selbst – in, statt autogenetischer, nun suizidaler Uroborisierung. Diese zu verhindern, braucht die aus praktischem Vollzug gebärender Uroborisierung gewonnene ἀρχή stets ihr Anderes *als* Anderes für ihre konstituierende Form des Bezugs, die sie erst zu einer ἀρχή macht (denn Herrschaft, Begründung und Verursachung sind allesamt relational: fielen das Beherrschte/-gründete/-wirkte fort, wäre die ἀρχή kein Herrschendes/Begründendes/Verursachendes, also keine ἀρχή mehr). Schwindet das ihr (ausreichend widerständiges (also nicht mit ihr identisches)) ‚Außen‘, bleibt ihr (ob des stetigen Sichbeziehenmüssens) nichts, als es selbst, es kommt zum Selbstbezug, der ihr Immer-schon-nur-Vollzug-sein aufdeckt. Immanent wird dieses Moment eigenen Verschlingens also durch eine Art begrifflicher Akzeleration erreicht, der alles der ἀρχή gegenüberstehende Andere, bzw. dessen Andersheit auslöscht, um es, einsam und unmöglich wie ein*e König*in ohne Reich, vergehen zu lassen – Plurales ermöglichend.

Das bringt uns zu dem, was hier behelfsweise „Listenwissenschaft“ genannt wurde, zurück, zeigt sich diese doch als ‚Pataphysik – und das durchaus mit Apostroph! Wo, wenn nicht in sumerischen Omina, ägyptischen Göttergleichsetzungstabellen, akkadischen Rechenalgorithmen, hethitischen Krankheitslisten oder griechischen Spruchsammlungen der sieben Weisen, fand sich je eine anerkanntere Form, länger betriebene Praxis und höhere Wertschätzung einer Wissenschaft des Einzelnen? Selbst allgemeine Regelmäßigkeiten (s.o. z.B. im Codex Rindh) kommen hier als Ausnahmen unter

anderen (nur hier vom Ausnahmsweisen) vor. Erst die gemeinsam entstandene beweisende Geometrie (vgl.: Serres 2002: 109ff; PA II/1: 365ff; aus dieser heraus belehrt Sokrates (*Menon* 81b-85b) den noch in pythagoreischer Tabellenalgebra und babylonischen Algorithmen denkenden Sklaven (Serres 2002: 145-152): Platon lässt im Kampf zwischen Konkretem und Abstraktem auch die Mathematiker gegeneinander antreten) und apodiktische Philosophie des spätaarchaischen Griechenlands betrachten das Ausnahmsweise nur ausnahmsweise.

Schluss

Soll jetzt hier aber die ‚Lösung‘ lauten, das ((proto-)philosophisch aufgestellte) ‚Entweder-Oder‘ zugunsten eines ‚Und‘ zu ersetzen? So sympathisch zumindest mir das auf den ersten Blick auch erscheinen mag, sehe ich doch auch einen Eigenwert in der Radikalität, unnachgiebig und kompromisslos für eine Sache einzustehen, in Manchem ein ‚Und‘ nicht zu akzeptieren:

„Schillernd und fremd, stiftet Radikalität in ihrer Entschiedenheit Irritation. Unnötig und exzessiv, kratzt ihre Kompromisslosigkeit am Maßstab des Tunlichen. Peinlich und peinigend, verschiebt sie das Menschenmögliche ins Ungeheuerliche. Als Wette auf das Absolute verheißt sie, frei und selbstbestimmt, mehr noch: unkorumpierbar zu sein. Darin liegen ihr Versprechen, ihr Reiz und ihr Fluch. Wer an ihr scheitert, tauscht den hehren Anspruch gegen freidrehenden Zynismus ein.“ (Schaub 2025: 17)

„Radikal – ist eine Form von Potlatch, eine moralische Verausgabung mit ungewissem Ausgang, eine Provokation für die Mittelmäßigkeit aller übrigen, die durch das verschwenderische und blendend klare Vorbild „gedemütigt, herausgefordert und verpflichtet“ [Bataille 2021: 80f (orig. Nachw. in Fußn.)] werden. Radikalität wirkt deshalb fast immer antisozial und polarisierend. Strukturell betrachtet ist Radikalität ein Angriff auf symbolische Ordnungen jedweder *couleur* [vgl. Baudrillard 2022: 77-91 (mein Nachw.)]. Denn sie verweigert sich den ungeschriebenen Tauschgesetzen einer Gesellschaft, dem ausgeklügelten Geben und Nehmen, das den allermeisten von uns zu vertraut und zu angenehm geworden ist, um es ernsthaft in Frage zu stellen.“ (ebd.: 19)

Dass dieser (nicht zuletzt einst sokratische) Geist und Gestus der Philosophie lange schon abhanden ist (Ähnliches gilt von Religion und Politik), braucht wohl so wenig, wie dessen Wert noch eigens mit Stirnerziten belegt zu werden. Daher gilt es, das auch aus guten Gründen kritisierte ‚Entweder-Oder‘ nicht schlicht gegenphilosophisch/antiarchisch mit einem ‚Und‘ zu ersetzen, da dies, negativgespiegelt, dieselbe Form bewahrt, indem es ein Meta-‚Entweder-Oder‘ zwischen dem ‚Entweder-Oder‘ und dem ‚Und‘ formuliert und sich konsequent auf die Seite des Letzteren zu stellen. Dadurch verliert man z.B. den Blick dafür, dass die gorgianisch-menonische Listenerörterung vom Wesen der „ἀρετή“ (*Bestheit, beim Menschen also „Tugend“*) (s.o.) inhaltlich alles andere als sympathisch ist, baut sie doch auf Patriarchat und Sklaverei; ähnlich kann man die (wie die Schrift) unter anderem aus Verwaltungstechniken mitentstandene ‚Listenkultur‘ als nicht zufällig (zumindest auch) monarchie- und staatskompatibel, ja -tragend kritisieren. Nicht(nur)philosophisch/anarchisch ist das Diesseits dieser Dichotomien (um auch das Jenseits zu jenseitigen). Ersteres zeigt sich als ‚Pataphysik, Letzteres als ἀναρχία (*„Anarchie“*), die sich als ἀ(ν)-αρχία (frei übersetzt: *„Herrschafts-, Ursprungs- und Prinzipienlosigkeit“*) und ἀν(α)-αρχία (frei übersetzt: *„Wiederbeginnen, Zurückgehen auf die Prinzipien und Hinaufstreben zum Herrschenden“*) zugleich zu verstehen vermag.

Auch die ‚Pataphysik ist weder durch die Dichotomien von Wissen und Kennen, Konkretem und Allgemeinem oder Herrschaft und Knechtschaft, noch durch ihre Abwesenheit (und schon deshalb durch sie alle) bestimmt, bestimmt, weil sie „zu nichts verpflichtet, sondern im Gegenteil freimacht, in jedem Sinne des Wortes freimachen und des Wortes Sinn“ (Shattuck, in: Lektorat 2023: 79). So sei durch die ‚Pataphysik der Wege Richtungen mitnichten begrenzt – wohl aber ihre Vielzahl schaubar.

~Uroboros

Bibliographie

- Aristoteles. *Philosophische Schriften: in sechs Bänden*. Philosophische Bibliothek. Felix Meiner Verlag, 2019.
- Assmann, Jan. *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*. Edition Akzente. Hanser, 2003.
- Bataille, Georges. *Die innere Erfahrung*. 2., kritisch durchgesehene Auflage. Übersetzt von Gerd Bergfleth. Atheologische Summe 1. Matthes & Seitz, 2017.
- Baudrillard, Jean. *Der symbolische Tausch und der Tod*. 1. Auflage. dieser Ausgabe. Übersetzt von Gerd Bergfleth und Gabriele Ricke. Batterien, Neue Folge, 109. Matthes & Seitz Berlin, 2022.
- Berrens, Dominik. *Herodot - Historien, Buch III: Studienkommentar*. 1. Auflage. Studienkommentare zu lateinischen und griechischen Texten, Band 1. Vandenhoeck & Ruprecht, 2022.
- Blass, Friedrich. *Die attische Beredsamkeit. Abt. 1: Von Gorgias bis zu Lysias*. Nachdr. der Ausgabe. Leipzig 1887. G Olms, 1962.
- Bornemann, Eduard, Hrsg. *Griechische Grammatik*. 2. Aufl. Diesterweg, 1978.
- Day, Jane M., Hrsg. *Plato's Meno In Focus*. Philosophers in Focus. 1994. 4. Auflage. Routledge, 2002.
- Diels, Hermann. *Kleine Schriften zur Geschichte der antiken Philosophie*. Reprograf. Nachdr. Hrsg. von Walter Burkert. G. Olms, 1969.
- Diels, Hermann, und Walther Kranz, Hrsg. *Die Fragmente der Vorsokratiker. Bd. 1-3*. Unveränd. Nachdr. der 6. Aufl. 1951-2. Weidmann, 2004-5. Sigle: **DK**.
- Döring, Klaus. „Der Sokrates des Aischines von Sphettos und die Frage nach dem historischen Sokrates“. *Hermes* 112, Nr. 1 (1984): 16–30.
- Döring, Klaus, und Hellmut Flashar, Hrsg. *Die Philosophie der Antike. Bd. 2/1: Sophistik, Sokrates, Sokratik, Mathematik, Medizin / von Klaus Döring ... Hrsg. von Hellmut Flashar*. Schwabe Verlag, 1998. Sigle: **PA II/1**.
- Ebert, Theodor. *Platon: Menon: Übersetzung und Kommentar. Quellen und Studien zur Philosophie* 134. De Gruyter, 2018.

- Erlar, Michael, und Hellmut Flashar, Hrsg. *Die Philosophie der Antike. Bd. 2/2: Platon / von Michael Erlar. Hrsg. von Hellmut Flashar.* Schwabe Verlag, 2007. Sigle: **PA II/2.**
- Feyerabend, Paul. *Naturphilosophie.* Erste Auflage. Herausgegeben von Helmut Heit und Eric Oberheim. Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 2257. Suhrkamp, 2018.
- Feyerabend, Paul. *Wissenschaft als Kunst.* Erstausgabe, [4. Auflage]. Edition Suhrkamp, 1231 = N.F., Bd. 231. Suhrkamp, 1994.
- Fine, Gail. „Inquiry in the Meno“. In *The Cambridge Companion to Plato*, herausgegeben von Richard Kraut. Cambridge University Press, 1992.
- Flashar, Hellmut, Dieter Bremer, Georg Rechenauer, und Helmut Holzhey, Hrsg. *Die Philosophie der Antike. Bd. 1. Halbbd. 1-2: Frühgriechische Philosophie / hrsg. von Hellmut Flashar ... [Verf. von Dieter Bremer ...].* Schwabe Verlag, 2013. Sigle: **PA I.**
- Froese, Norbert. *Vorsokratik: Von Xenophanes bis Demokrit.* 2 (2026). (Letzter Aufruf: 17.04.2026).
- Geller, Markham J., und Strahil V. Panayotov. „Band 10 Mesopotamian Eye Disease Texts: The Nineveh Treatise“. In *Band 10 Mesopotamian Eye Disease Texts: The Nineveh Treatise.* De Gruyter, 2020.
- Gemoll, Wilhelm, und Karl Vretska. *Griechisch-deutsches Schul- und Handwörterbuch.* 10., Völlig neu bearb. Auflage. Oldenbourg, 2006.
- Gettier, Edmund L. „Is Justified True Belief Knowledge?“ *Analysis* 23, Nr. 6 (1963): 121–23.
- Giannantoni, Gabriele. *Socratis et Socraticorum reliquiae.* 1990.
- Guthrie, W. K. C. *A History of Greek Philosophy: Volume 4, Plato: The Man and His Dialogues: Earlier Period.* Cambridge University Press, 1962.
- Hallich, Oliver. *Platons „Menon“: Ein Kommentar.* WBG, 2013.
- Hammurapi. *Gesetze: eine vergleichende Lektüre anhand der Übersetzung von Hugo Winckler.* 1. Aufl. Herausgegeben von Viktor Kalinke. Erata Literaturverlag, 2008.
- Hesiod. *Theogonie: Griechisch/Deutsch.* Bibliographisch aktualisierte Ausgabe 2018. Herausgegeben von Otto Schönberger. Reclams Universal-

- Bibliothek, Nr. 9763. Reclam, 2018.
- Hilgert, Markus. „Von ‚Listenwissenschaft‘ und ‚epistemischen Dingen‘. Konzeptuelle Annäherungen an altorientalische Wissenspraktiken“. *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie* 40, Nr. 2 (2009): 277–309.
- Hippocrates. *Sämtliche Werke. Band 1*. Wbg Edition, 2022.
- Hippocrates. *Sämtliche Werke: Corpus Hippocraticum*. Herausgegeben von Florian Steger und Kai Brodersen. Übersetzt von Richard Kapferer. Wbg Edition, 2022.
- Høyrup, Jens. „Anfänge von Wissenschaft Im Kontext Der Frühmesopotamischen ‘Städtischen Revolution‘“. *Berichte Zur Wissenschaftsgeschichte* 15, Nr. 2 (1992): 75–97. .
- Lektorat, imaginäres. *Grüne Kerze*. Bd. 1-2. Zeitschrift des Instituts für ‚Pataphysik. Institut für ‚Pataphysik, 2023-24.
- Nehamas, Alexander. „Meno’s Paradox and Socrates as a Teacher“. *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 3 (1985): 1–30.
- Ovid. *Ovid, Metamorphosen: Welt und Mensch im Wandel*. 1. Auflage. Herausgegeben von Hans-Joachim Glücklich. Libellus. Opera. Ernst Klett Verlag, 2025.
- Perkams, Matthias. *Philosophie in der Antike: von den Vorsokratikern bis zur Schule von Nisibis*. Meiner, 2023.
- Platon. *Apologie des Sokrates: Griechisch/Deutsch*. Bibliographisch aktualisierte Ausgabe. Herausgegeben von Manfred Fuhrmann. Reclams Universal-Bibliothek, Nr. 8315. Reclam, 2021.
- Platon. *Platon Menon: Griechisch/Deutsch*. Herausgegeben von Gernot Krapinger. Reclams Universal-Bibliothek, Nr. 14197. Reclam, 2021.
- Platon. *Sämtliche Dialoge: 7 Bände*. Nachdr. Herausgegeben von Otto Apelt, Kurt Hildebrandt, Constantin Ritter, und Gustav Schneider. Meiner, 1993.
- Platon. *Sämtliche Dialoge. Bd. 3: Euthydemos [u.a.]*. Nachdr. [der Ausg.] Leipzig, Meiner, 1935, 1937, 1926 und 1922. Philosophische Bibliothek, Bd. 176 und 172A und 172B und 81 und 177. Meiner, 1993.
- Platon. *Theätet: Griechisch/Deutsch*. Herausgegeben von Ekkehard Martens. Reclams Universal-Bibliothek, Nr. 14014. Reclam, 2022.

- Schadewaldt, Wolfgang. *Tübinger Vorlesungen. Bd. 1: Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen: die Vorsokratiker und ihre Voraussetzungen*. 7. Aufl. Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 218. Suhrkamp, 1995.
- Schaub, Mirjam. *Radikalität (Set Band 1 & 2)*. Meiner, 2025.
- Schürmann, Reiner. *Die gebrochenen Hegemonien*. Übersetzt von Hans Scheulen. TransPositionen. Diaphanes, 2017.
- Scott, Dominic. *Plato's Meno*. Cambridge University Press, 2006.
- Serres, Michel, und Michel Authier, Hrsg. *Elemente einer Geschichte der Wissenschaften*. 1. Aufl. dieser Ausg. Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 1355. Suhrkamp, 1998.
- Shattuck, Roger. „An der Schwelle der 'Pataphysik““. *Grüne Kerze* 1 (2023): 75–79.
- Snell, Bruno. *Die alten Griechen und wir*. Kleine Vandenhoeck-Reihe 138. Vandenhoeck & Ruprecht, 1962.
- Stemmer, Peter. *Platons Dialektik: die frühen und mittleren Dialoge*. Quellen und Studien zur Philosophie, Bd. 31. De Gruyter, 1992.
- Stirner, Max. *Der Einzige und sein Eigentum*. Veränderte Ausgabe. Reclams Universal-Bibliothek, Nr. 3057. Reclam, 2016.
- Streck, Michael P. *Altbabylonisches Lehrbuch*. Fünfte, Überarbeitete Auflage. Porta linguarum orientalium, Neue Serie, Band 23. Harrassowitz Verlag, 2025.
- Strobel, Benedikt, und Georg Wöhrle, Hrsg. *Xenophanes von Kolophon*. 1. Auflage. Traditio Praesocratica 3. De Gruyter, 2020. Sigle: **X**.
- Uroboros. „Postnihiversalistik““. *Grüne Kerze* 1 (2023): 9–66.
- Uroboros. „Das Auge und die Peitsche““. *Grüne Kerze* 2 (2024): 41–80.
- White, Nicholas P. „Inquiry““. *Review of Metaphysics* 28, Nr. 2 (1974): 289–310.
- Xenophon. *Anabasis: der Zug der Zehntausend; Griechisch-Deutsch = *Kypou anabasis**. 4. Aufl. Herausgegeben von Walter Müri und Bernhard Zimmermann. Sammlung Tusculum. Artemis & Winkler, 2010.

Auf den Rabenklippen

Worte: Helmut Seidel, vor 1900

Weise: Uroboros frei nach trad.

$\text{♩} = 180$

The musical score is written in a single system with a treble clef and a key signature of three flats (B-flat, E-flat, A-flat). It consists of six staves of music, each with a corresponding line of German lyrics. The tempo is marked as quarter note = 180. The score includes various time signatures: 2/4, 3/8, 4/8, and 3/8. Dynamic markings include *c* (crescendo), *f6*, and *f*. Chord markings *G7* and *f* are placed above the notes. The lyrics are: 'Auf den Ra-ben-klip-pen blei-chen Tief im Moo-re bro-delt's und im Kna-ben-rip-pen und der Mond ver-zeiht sich du-ster ins Ge-Cho-re jo-delt's in die kohl-pech-ra-ben-schwar-ze Nacht hi-wölk. Rings im Krin-gel schnat-tern schwar-ze naus. Kein-ne Bran-dungs-lü-cke kei-ne Rin-gel-nat-tern und der U-hu naht sich mit Ge-Lan-dungs-brük-ke gibt's in die-sem Meer von Schreck und bölk. Mit den Tat-zen krat-zen blei-che Kat-zen-frat-zen und den Graus. Selbst-stein dum-mer Stän-ker wird ein stum-mer Den-ker, wenn er Lei-chen-stein der Mo-der-gruft. Furcht-bar, so-viel Grau-ses hört und schaut. Trinkt noch

Auf den Ra-ben-klip-pen blei-chen
Tief im Moo-re bro-delt's und im

Kna-ben-rip-pen und der Mond ver-zeiht sich du-ster ins Ge-
Cho-re jo-delt's in die kohl-pech-ra-ben-schwar-ze Nacht hi-

wölk. Rings im Krin-gel schnat-tern schwar-ze
naus. Kein-ne Bran-dungs-lü-cke kei-ne

Rin-gel-nat-tern und der U-hu naht sich mit Ge-
Lan-dungs-brük-ke gibt's in die-sem Meer von Schreck und

bölk. Mit den Tat-zen krat-zen blei-che Kat-zen-frat-zen und den
Graus. Selbst-stein dum-mer Stän-ker wird ein stum-mer Den-ker, wenn er

Lei-chen-stein der Mo-der-gruft. Furcht-bar,
so-viel Grau-ses hört und schaut. Trinkt noch

DIE SCHÖPFKELLE

derzeit aktive, informelle Zusammenschlüsse des Instituts

*Fünf sind geladen, zehn sind gekommen.
Tu' Wasser zur Suppe, heiß alle willkommen.*

OuLiPo

.oPiLuO erporp erton tnauitsni ne noisiv al tse ertua'd neiR .selgèr sed tnaérc ne étvitaérc el rerébil ed tub emmoc à eriarétil reiletar tec ,« euqisyhpataP' ed egèlloC » émmon ,euqisyhpatém al retnomrus ed tiusurop ne suof tmesueirés te xueirés tmemellof stejus sed ceva tnapucco's tutitsniua éiL .elleitnetoP erutaréttiL ed riorvuO :ruop elgiS

OuBaPo

Ouvroir de bande dessinée potentielle. Teil OuLiPos.

ABTEILUNG FÜR POPKULTURELLE DARSTELLUNGEN DER RÖMISCHKAISERZEITLICHEN PERIPHERIE IM FRANKOPHONEN COMIC DES 20. UND 21. JAHRHUNDERTS

Die Abteilung für Asterixologie ist wiederum Teil OuBaPos. Erste quantitative Arbeiten sind in Zubereitung

PATAPHYSISCHE FILMANALYSE, TRANSMEDIALITÄTSFORSCHUNG, IDEENGESCHICHTE DES UNSAGBAREN UND „ANARCHISCH DENKEN“

Weitere Arbeiten dieser Projekte Zubereitung

ABTEILUNG FÜR ZETTELKASTENWISSENSCHAFTEN

Sich offiziell schon zwei mal und inoffiziell schon x mal getroffenhabend, darf die Abteilung für Zettelkastenwissenschaften stolz ihr erfolgreiches Sichverzetteltsein verkünden.

DAS DEFINITIONSVERSUCHSKOMITTEE UND DIE ‘PATAPHYSIK DER ‘PATAPHYSIK

Das Institut als praktizierte ‘Pataphysik der ‘Pataphysik steht vor ihrem nur mit ihm selbst vergehenkönnenden, also unsterblichen Dilemma: noch im Definieren vermehrt sie das von Definitionen Ergriffenwerdensollende. spiralin-selbstreflexiv kann es daher nur (?) vollführt werden.

ABTEILUNG FÜR SUPPENWISSENSCHAFTEN

Diese blühende Abteilung hat ein neues unter ihre Zuständigkeiten fallendes Forschungsobjekt entdeckt: Göffel!

(‘)PATAPHYSIKHISTORISCHES SEMINAR

Dieses lang schon überfällige Gremium möchte die Geschichte der Pataphysik, die Pataphysik der Geschichte, die Geschichte der ‘Pataphysik und die ‘Pataphysik der Geschichte erforschen — und vielleicht sogar die ‘Geschichte der Pataphysik, die Pataphysik der ‘Geschichte, die ‘Geschichte der ‘Pataphysik und die ‘Pataphysik der ‘Geschichte. Insofern handelt es sich nicht minder um ein (‘)Pataphysik(‘)historisches Seminar, bzw. ‘Seminar. Ein erster Anlauf stellt der Beitrag zur babylonischen (‘)Pataphysik dar, es folgt u.a. eine Würdigung des „Deutschen Reimvereins“ (das Lied dieser Ausgabe möge als Appetithäppchen dienen).

IN ZUBEREITUNG

Kommendes, Ankündigungen

DER ZWEITE KONGRESS DES INSTITUTS FÜR 'PATAPHYSIK

Seit der erfolgreichen Gründung des ehrwürdigen Instituts für 'Pataphysik in Berlin, hat bereits der erste Kongress Desselben in Leipzig am zweiten Januarwochenende stattgefunden, um sich über Forschungsergebnisse auszutauschen und engere Vernetzung und Zusammenarbeit zu fördern, sowie den AfD-Parteitag zu verhindern (s. den Bericht in dieser Ausgabe). In Bälde folgt der zweite Kongress des Instituts in Berlin (Interessierte mögen sich an unsere E-Mail-Adresse wenden: s.u.).

MÖGLICHE WEGE, EIN HAUS DES NIKOLAUS ZU ZEICHNEN

Teil II in Arbeit.

GRÜNE KERZE NR. 5 - RUF NACH BEITRÄGEN

Einsendungen bitte an:
institut-fuer-pataphysik@systemli.org !

Vgl. auch die Ankündigungen einzelner Klumpen in der „Schöpfkelle“.

EINIGE KÖCH*INNEN

In freiwilliger Selbstvorstellung

ANDREAS PREIBISCH

~Deck- und Rückblatt

TINTE

Verweile derzeit in imaginären Wirklichkeiten, bitte später wiederkommen.

~Fund und Übersetzung der „absurden Alchemie“

UROBOROS

Mir fällt nix ein hierfür. Blablabla, Text, Text, Text. Hallö.

~Sonstige Fünde und die üblichen Layoutkrämpfe

DANKSAGUNGEN

Besonderen Dank aussprechen möchten wir an: Uns selbst für die fulminanten Beiträge dieser phänomenalen (und noumenalen) Zeitschrift; euch, ihr lieben Lesenden, dass ihr bis hierher vorgestoßen seid; der WG eines Mitglieds für die Bereitstellung ihrer Räumlichkeiten behufs Begehung des zweiten Kongresses unseres wohlbekannt- und beliebten Instituts für ‘Pataphysik; und natürlich der Antifaschistischen Aktion Tangermünde.

die grüne



KERZE