

# Die dichterische Fabel und der Syllogismus

Zur Frage der ästhetischen Folgerichtigkeit und logischen Notwendigkeit

Von HELMUT KUHN (München)

## 1. Mythos und Syllogismus

Im Folgenden möchte ich zwei Formen der menschlichen Rede miteinander in Vergleich setzen, und nicht ohne Absicht bezeichne ich sie zunächst mit ihren griechischen Namen: Mythos und Syllogismus. Um die beiden aber zu einem symmetrischen Paar zu machen, muß ich bei dem zweiten Partner hinzufügen: „vollständiger“ Syllogismus. Ein vollständiger Syllogismus (τέλειος συλλογισμός) ist nach Aristoteles so beschaffen, daß die Notwendigkeit der Folge ohne Beihilfe von Zu-sätzen in Erscheinung tritt<sup>1</sup>. An die Stelle des vollständigen Syllogismus können wir bei unserem Vergleich auch den Logos schlechthin setzen, das heißt: einen in sich geschlossenen Zusammenhang von Schlüssen, oder, wie wir sagen wollen, ein Argument. Zum Vergleich stehen sich dann gegenüber: Mythos oder Fabel auf der einen, der vollständige Syllogismus bzw. das Argument auf der anderen Seite. Das Wort Argument hat für uns noch einen besonderen Vorteil: es erinnert uns daran, daß die beiden von uns unterschiedenen Redeformen einander nicht so fern stehen, wie es scheinen könnte. *Argumentum* kann im Lateinischen beides heißen: fabula (μύθος), aber auch „Argument“ im Sinn des modernen Sprachgebrauchs; nach einer Definition des Cicero: „eine Begründung, die eine zweifelhafte Behauptung glaubhaft machen soll“ (*ratio quae rei dubiae faciat fidem*)<sup>2</sup>.

Bei Aristoteles finden sich zwei einander sehr ähnliche Definitionen des Syllogismus. Die erste, in der *Topik*, lautet: „Ein Syllogismus ist eine Rede, in der etwas behauptet wird, woraufhin etwas anderes als das Behauptete mit Notwendigkeit folgt, und zwar aus dem Behaupteten.“<sup>3</sup> In der *Ersten Analytik* heißt es genauso; nur statt „aus dem Behaupteten“ (διὰ τῶν κειμένων) sagt Aristoteles jetzt „auf Grund des Behaupteten“ (τῷ ταῦτα εἶναι) – eine unbedeutende sprachliche Differenz<sup>4</sup>. Auch den nach dem Vorbild der Mathematik formalisierten Schlußfiguren liegt immer noch das einfache, in der elementaren Definition enthaltene Schema zugrunde: wenn A, dann B. Dabei bedeutet A ebenso wie B eine Aussage, die ihrerseits aus einem Satz oder mehreren Sätzen oder Urteilen besteht. Das Entscheidende aber liegt in der Abfolge, in dem „wenn – dann“. Darin äußert sich, unter der Form des „Folgens“, „Herauskommens“, „Sich-ergebens“ (συμβαίνειν), das Schreiten des sich in der Sprache

<sup>1</sup> *An. priora* 24b 22–26.

<sup>2</sup> *Topica* I 8.

<sup>3</sup> 100a 25–27.

<sup>4</sup> 24b 18–20.

bewegenden Geistes, der denkende und zielbestimmte Fortgang vom einen zum anderen, die Diskursivität des Geistes und die ihr eigentümliche Ordnung. Ein Stern zieht bei einem nächtlichen Spaziergang durch seine Leuchtkraft meine Aufmerksamkeit auf sich, und ich frage mich, was das für ein Stern sein mag. Etwa Jupiter? Nein, er flimmert, er muß also sehr weit entfernt, d. h. ein Fixstern sein. Nun kann ich diesen Denkschritt, wie ich ihn im täglichen Leben ständig und ständig vollziehe, mit einigem Zwang, doch ohne wesentliche Deformation zu einem formellen Syllogismus stilisieren:

Alle flimmernden Sterne sind weit entfernt.

Der Stern X ist ein flimmernder Stern.

Der Stern X ist weit entfernt (= ein Fixstern).

Und mit der glücklich erreichten Schlußfolgerung ist die Denkbewegung an ihr Ziel gelangt. Der Syllogismus ist, so zeigt sich, keineswegs ein künstliches Gebilde, das nur in der verdünnten Atmosphäre wissenschaftlicher Forschung gedeiht. Vielmehr ist er das Schema einer von uns alltäglich durchgeführten Denkhandlung. Nur darf man nicht glauben, daß er die einzige oder auch nur die wichtigste der intellektuellen Operationen sei, mit deren Hilfe wir im alltäglichen Leben unsere menschliche und natürliche Umwelt und uns selbst interpretieren<sup>5</sup>.

Ich komme noch einmal auf die elementare Definition des Syllogismus bei Aristoteles zurück. Diese Definition ist so sehr von der Sache her bestimmt, daß auch die moderne symbolische Logik bei verschiedener Ausdrucksweise nichts Wesentliches hinzuzusetzen oder abzuziehen hat<sup>6</sup>. Das gleiche gilt für die neueren Lehrbücher der Logik überhaupt. Man lese etwa die Definition von „*inference*“ bei L. Susan Stebbing nach<sup>7</sup>, oder die lakonische Feststellung bei Alexander Pfänder, wonach ein Schluß „die Folgerung eines Urteils aus einem oder mehreren anderen Urteilen“ ist<sup>8</sup>. Schließlich gehen wir noch weiter zurück, um bei Hermann Lotze den Satz zu finden: „Schluß oder Syllogismus nennen wir . . . jede Verknüpfung zweier Urteile zur Erzeugung eines gültigen dritten, das in keinem von jenen beiden bereits enthalten war.“<sup>9</sup> Alle diese Formulierungen, auch die dem Aristoteles besonders nahestehende von Lotze, unterscheiden sich, abgesehen von in unserem Zusammenhang minder wichtigen Abweichungen, von der Formel in der *Topik* und *Analytik* durch eine auffallende Auslassung. In den modernen Fassungen fehlt das „mit Notwendigkeit“ der aristotelischen Definition. Aristoteles aber zeigt schon durch die Stellung der beiden Wörter im Satz, welche Wichtigkeit er der Qualifikation zuschreibt. Sie gehen

<sup>5</sup> Zur Frage, inwiefern der Syllogismus nicht nur auch rückwärts, von der Folgerung zu den Prämissen hin, gedacht werden kann, sondern von Aristoteles vorzüglich so gedacht wird, vgl. Ernst Kapp, *Greek Foundations of Traditional Logic*, New York 1942, S. 70–74.

<sup>6</sup> Vgl. z. B. Bruno von Freytag gen. Löringhoff, *Logik, ihr System und ihr Verhältnis zur Logistik*, 3. A. Stuttgart 1961, S. 92 ff.

<sup>7</sup> *A Modern Elementary Logic*, revised by C. W. K. Mundle, London 1961, S. 21.

<sup>8</sup> *Logik*, Halle a. d. Saale 1929, S. 390.

<sup>9</sup> *Logik*, Leipzig 1874, S. 108.

dem entscheidenden Verbum unmittelbar voran und bilden mit diesem eine Bedeutungseinheit. Nicht ein schlichtes Folgen oder Hervorgehen liegt vor, sondern, so will er uns zu verstehen geben, ein „mit Notwendigkeit folgen“ (ἐξ ἀνάγκης συμβαίνειν). Und das gilt offenbar nicht nur für den in der Wissenschaft auftretenden epideiktischen Schluß, sondern für Syllogismen aller Art, für dialektische Schlüsse ebenso wie für enthymematische. Bei den Neueren scheint das Interesse für den Sachverhalt, der noch für Kant wesentlich war – daß, in seiner Sprache zu reden, ein Vernunftschluß „das Erkenntnis der Notwendigkeit eines Satzes“ ist<sup>10</sup> –, verlorengegangen zu sein. Was bedeutet dieser Unterschied?

Wir heben uns die Beantwortung dieser Frage zunächst noch auf, um uns der zweiten Redeform, der Fabel, zuzuwenden. Und wieder nehmen wir eine Definition des Aristoteles zum Ausgangspunkt. Die Fabel, griechisch der Mythos, ist, so heißt es in der *Poetikē*, πράξεως μίμησις – „Darstellung einer Handlung“<sup>11</sup>. Rede als Darstellung – damit öffnet sich eine Dimension der Rede, die ihr als Schlußfolgerung und Argument verschlossen ist. Die Rede bleibt sie selbst, hier wie dort, mit ihrer dreifachen Wesenserstreckung: *Rede eines Redenden – über ein Beredetes – an einen Hörenden*<sup>12</sup>. In der Mimesis-Rede vollzieht sich nun in der zweiten Erstreckung, dem Worüber oder dem Sinn, eine eigentümliche Verdoppelung; und mit dieser Verwandlung verwandelt sich auch die erste und die dritte Erstreckung. Der Sprechende wird ein anderer, und der Hörende hört anders.

Jede Rede – das besagt die hier so genannte „zweite Erstreckung“ – weist über sich als bloßen Wortlaut hinaus. Sie bedeutet etwas, mehr noch, sie hat einen Sinn. Aber in der mimetischen Rede ist dies Bedeutete potenziert. Es verweist seinerseits auf ein von ihm Bedeutetes, wie die Darstellung auf Dargestelltes. Aber diese Verdoppelung tritt nicht ins Bewußtsein, weil sie ermöglicht und zugleich verdeckt wird durch eine weitere Verwandlung. Das Wort in der Mimesis verweist nicht auf Gemeintes wie das Zeichen auf seine konventionelle Bedeutung, noch erinnert es bloß durch Ähnlichkeit an Ähnliches wie die Nachahmung an das Original, sondern es evoziert<sup>13</sup>. Es macht gegenwärtig. Der Redende zaubert mir etwas vor, und ich, der Hörende, gefesselt und ergriffen, vollziehe das mir Vorgegaukelte nach. Die Worte der Darstellung bauen eine ganze Scheinwelt auf, in die sich der Lauschende einschließen läßt – ähnlich und zugleich unähnlich der Denkwelt, aus der Syllogismus und Argument leben; zwei Welten – *universes of discourse* –, die nicht nebeneinander, sondern im Verhältnis der Zuordnung und wechselseitigen Durchdringung stehen. Aber damit greifen wir vor.

Der Mythos ist Darstellung einer *Handlung*. Nun ist das Wort „Handlung“

<sup>10</sup> *Logik*, herausg. G. B. Jäsche, 1800, § 56.

<sup>11</sup> 1451a 31.

<sup>12</sup> Aristoteles, *Rhetorik* 1358a 38.

<sup>13</sup> Vgl. zur näheren Bestimmung dieses Begriffes Wladimir Weidlé, *La présence réelle*, in: *Epimeleia, Die Sorge der Philosophie um den Menschen*, herausgeg. von Franz Wiedmann, München 1964, S. 332–346.

eine schwache oder sogar irreführende Übersetzung von *πράξις*. Die Ermordung des Agamemnon durch Ägisth nennen wir eine Handlung, besser noch eine Tat. Aber was in der Definition des Mythos „Praxis“ heißt, enthält viel mehr als die Tat, für sich genommen: Klytemnästra und Cassandra, das Volk von Argos, das fluchbeladene Haus der Atriden, den Trojanischen Krieg – eine Vielfalt von Charakteren, Taten und Schicksalen, miteinander verflochten zu einer all diese Elemente verschmelzenden Einheit. Dabei ist die Fabel, so reich sie auch sein mag, *eine*, und sie gewinnt Einheit durch die Einheit der von ihr dargestellten Praxis. Eins-sein bedeutet für die in der Zeit ablaufende Rede, daß sie gestaltet ist. Sie muß einen als Anfang kenntlichen Anfang, ein als Ende kenntliches Ende und einen Höhe- oder Mittelpunkt haben. Sie muß ein Ganzes sein, das sich mit einem Lebewesen vergleichen läßt. Sie muß, mit Plato zu reden, „Hand und Fuß“ haben<sup>14</sup>. Und auch diese Ganzheitlichkeit kommt der Mythos-Rede zu aus der von ihr mimetisch vergegenwärtigten Praxis. Es fragt sich also, wie das Viele und Vielartige, das in einer Fabel zusammenkommt, Eins und ein Ganzes, eine Lebensgestalt werden kann.

Zunächst bemerken wir, daß die verschiedenen Charaktere, die in der Fabel eine Rolle spielen, zusammengehören, und zwar in ihrem eignen Bewußtsein, in eine Gemeinschaft des Tuns und Erleidens. Sie werden hineingezogen in den Ablauf eines Schicksals. Sie wissen sich verstrickt in eine Geschichte und verhalten sich dementsprechend. Ihre eigne Seinsart, ihr „Ethos“, kommt nur zum Vorschein, sofern es hineinwirkt in das den Einzelnen übergreifende Geschehen. Das Nacheinander der Äußerungen und Ereignisse verschmilzt im Ablauf zum Aus-einander-entstehen. Die Mitte des Geschehens ereignet sich nicht bloß, sondern ergibt sich, und das Ende ist nicht einfach ein Aufhören, sondern ein folgerichtiger Abschluß. Der Verlauf tritt als ein Ganzes nur dadurch in Erscheinung, daß die zeitliche Reihenfolge a und b und c . . . durch ein Band der Notwendigkeit zusammengehalten wird. Und diese Notwendigkeit ist, gemäß dem darstellenden Charakter der Fabel, zweiförmig: Notwendigkeit des Ablaufs der Ereignisse und, davon abgeleitet, Notwendigkeit des Ablaufs der Darstellung. Aristoteles drückt sich, aus Gründen, die uns noch beschäftigen werden, vorsichtiger aus. Er spricht von einem Nacheinander *κατὰ τὸ εἶδος ἢ τὸ ἀναγκαῖον* – „gemäß der Wahrscheinlichkeit oder der Notwendigkeit“<sup>15</sup>. Mit dem Begriff der Notwendigkeit haben unsere Bemerkungen über die Fabel den Punkt erreicht, zu dem uns zuvor die Analyse des Syllogismus und des Arguments geführt hatte. Wir wollen nun die vergleichende Betrachtung der beiden Formen der Rede im Hinblick auf die sich da und dort zeigende Notwendigkeit vertiefen.

<sup>14</sup> *Phaidros* 264c.

<sup>15</sup> 1451a 12–13.

## 2. Die argumentative Notwendigkeit

Wir beginnen wieder mit dem, was der Unterscheidung als das Gemeinsame vorangeht – der Rede in ihrer Drei-einheit als Rede des Redenden, als Rede über oder von etwas, als Anrede. Diese drei Dimensionen sind so ineinander verschränkt, daß jede Modifikation der einen auch die anderen betrifft. Nehmen wir z. B. „Berichterstattung“ als eine Form der Rede. Sie verlangt als erstes einen Berichterstatter, der eine von andern nicht gemachte Erfahrung besitzt, ferner einen „interessanten“, d. i. mitteilungswürdigen Gegenstand, und schließlich eine Darstellungsweise, die dem Hörenden die ihm nicht direkt zugängliche Erfahrung übermittelt. Blicken wir aber zunächst auf die Rede als Anrede. Als solche ist sie ebenso vielgestaltig wie die gesellschaftlichen Beziehungen – die Beziehungen zwischen Mensch und Mensch und zwischen Mensch und Gott. Dabei ist die An- und Wechselrede nicht bloß ein Mittel der Kommunikation im Dienst dieser Beziehungen – sie konstituiert die Beziehungen; auch wenn sie, wie die Aussprache der tiefsten Verbundenheit, aus dem Schweigen stammt und in das Schweigen mündet. Die Beziehungen zwischen Personen sind, anders gesagt, ihrem Wesen nach worthaltig oder „logoshaft“. So kommt es, daß im Wort alle Vollkommenheit, alle Lasterhaftigkeit und alle Macht des Menschen liegt. „Siehe auch die Schiffe“, heißt es im Jakobusbriefe, „so groß sie sind und von harten Winden getrieben, durch ein ganz kleines Steuerruder ändert sich ihr Lauf, wohin der Druck des Steuerannes es will. So ist auch die Zunge ein kleines Glied und vermißt sich großer Dinge.“ Und dann vergleicht der Briefschreiber die Rede mit einem kleinen Feuer, das einen großen Wald in Brand setzt. Doch das, wonach wir suchen, die Notwendigkeit der in sich geschlossenen Form, ist in der Rede als Anrede nicht zu finden. Da erscheint sie mit aller ihrer Macht als hingegeben der Freiheit des tätigen und sich entscheidenden Menschen, und sie schmiegt sich seiner Lebensgeschichte an. Aber gerade dies macht die vergleichende Nebeneinanderstellung von Argument und Fabel sinnvoll: beide heben sich als feste Gestalten aus dem durch die Lebensformation hin und her gelenkten Strom des Gespräches heraus. Das nun, was sie hervorhebt und in sich zusammenbindet ist die Notwendigkeit ihres Ablaufs. Um sie zu verstehen, müssen wir das Worüber der Rede ins Auge fassen, oder, anders ausgedrückt, die Rede als Aussage.

Die Rede als Aussage sagt, allgemein gesprochen, Seiendes aus, aber so, daß sie das gemeinte Seiende auch unabsichtlich oder absichtlich verfehlen kann. Mit dem Über-etwas-reden wird eine Beziehung zur Wahrheit hergestellt, und gleichzeitig wird die Unterscheidung gesetzt zwischen wahrer und unwahrer Rede: die eine enthüllt, die andere verhüllt das Seiende. Dabei verdeutlicht sich die zuvor erwähnte „Verschränkung der Dimensionen“. Auf die gesellschaftliche Dimension zurückgreifend denken wir beispielsweise eine „versöhnliche“, d. h. die Partner zusammenführende Rede. Echt kann diese Versöhnlichkeit der Rede nur sein, wenn sie auf eine in der Wahrheit gegründete Zusammenstimmung über Etwas zielt. Aber die nicht an der Wahrheit festgemachte Rede ist zum Erreichen gesellschaftlicher Ziele, auch von „etwas wie“ Versöhnung, sehr viel

verwendbarer als die wahre Rede. Daher die Durchsetztheit aller gesellschaftlichen Mitteilung mit Unwahrheit.

Aus dem Worüber der Rede, ihrem Gegenstand, kommt, so wollen wir behaupten, sowohl dem Argument wie auch der Fabel der ihnen gemeinsame Charakter zu. Ihre je verschiedene Notwendigkeit ist seinsbegründet.

Diese These steht scheinbar im Widerspruch mindestens zu dem einen Partner im Vergleich, dem Syllogismus. Seine Notwendigkeit, so mag man sagen, ist logischer und das heißt formaler Natur. Er drückt eine Regel des Denkens, nicht ein Naturgesetz aus. Seine Allverwendbarkeit ist die Folge seiner Unabhängigkeit von so oder so bestimmtem Seienden. Die in ihm sich darstellende operative Gesetzlichkeit läßt sich nicht auf eine ontologische Gesetzlichkeit zurückführen. Der Versuch einer derartigen Ableitung würde zwei verschiedene Dinge durcheinanderbringen: die Notwendigkeit der Folgerung und die Notwendigkeit des gefolgerten Sachverhalts.

Dieser Einwand rückt einen Sachverhalt ins Licht, um zugleich einen anderen zu verdecken. Es ist richtig, daß die Notwendigkeit der Rede „Syllogismus“ oder „Argument“ nicht unmittelbar von dem seienden Worüber zukommt, sondern durch eine Vermittlung. Dreierlei ist zu unterscheiden: die Rede als das Ganze einer zeitlich ablaufenden *Wortfolge*, der seiende *Sachverhalt* als das von der Rede Bedeutete und drittens das Vermittelnde: der sich in der Rede ausdrückende, den bedeuteten Sachverhalt meinende *Gedanke*. Und keiner dieser drei ineinandergreifenden Ringe läßt sich ohne Gefahr der Entstellung aus seinem Zusammenhang mit den beiden anderen herauslösen. Nun, Notwendigkeit in der Abfolge der Rede stammt in der Tat, darin hat der Einwand recht, aus dem Gedanken. Wenn alle flimmernden Sterne Fixsterne sind, und wenn der von mir beobachtete Stern flimmert, dann *muß* er ein Fixstern sein. Und dies „muß“ besagt, daß ich auf Grund der in den Prämissen ausgedrückten Annahmen vernünftigerweise nichts anderes als eben dies denken kann. Ich folge einer Denkregel, die mich nötigt, so und nicht anders zu denken. Soweit also hat der Einwand recht. Aber er macht uns nur mit der Hälfte der Wahrheit bekannt.

Die „Notwendigkeit“ der Regel, die ich befolge, besagt nicht, daß ich sie nicht verletzen könnte – wir alle machen uns ständig solcher Verletzungen schuldig. Vielmehr sagt sie: so *soll* ich denken, und wenn ich nicht so denke, verfehle ich die Wahrheit. Gewiß, das Denken hat seine eigne Operationsweise, und es schaltet in Freiheit im Trennen und Verbinden der Gedankenelemente, im Aufgreifen oder Vernachlässigen der Probleme, im Ziehen von Folgerungen und so fort. Aber in all seiner Freiheit ist das Denken, das wahr sein will, aufs strengste gebunden an das im Denken erfaßte Seiende. Der von mir als Beispiel gewählte Syllogismus setzt unter anderem voraus, daß eine ursächliche Beziehung besteht zwischen der Entfernung eines wahrgenommenen Körpers und einer Qualität der Wahrnehmung; in der Tat läßt sich kein Beispiel eines Syllogismus erdenken, das nicht durch eine Fülle von Voraussetzungen auf eine geordnete Totalität von Seiendem, d. i. auf eine Welt verwiese. Und es ist charakteristisch, daß die drei traditionellen logischen Grundgesetze sich je nach Wahl als Denkprinzipien oder als Seinsprinzipien aussprechen las-

sen: das *Identitätsgesetz*: „Jeder Satz ist gleichbedeutend mit sich selbst“ heißt, in die Sprache der Ontologie übersetzt: „Jedes Seiende ist, was es ist“; das *Widerspruchsgesetz*: „Kein Satz kann zugleich wahr und falsch sein“ heißt umgeformt: „Ein Etwas kann nicht zugleich so und auch nicht so sein“; der *Satz vom ausgeschlossenen Dritten*: „Ein Satz ist entweder wahr und falsch“ besagt ontologisch: „Ein Etwas ist, oder ist nicht, so und so.“

Wir halten also an der These fest: die Notwendigkeit des Syllogismus oder Arguments stammt, wenn auch auf vermittelte Weise, aus dem Sein. Nach dieser (wegen der gebotenen Kürze sehr elementaren und groben) Klärung können wir eine zuvor offengelassene Frage zu beantworten suchen. Warum betonen Aristoteles und die Logiker in seiner Gefolgschaft die Notwendigkeit des Syllogismus, während die Handbücher der neueren Zeit dieses Element der Syllogismus-Definition gewöhnlich auslassen? Zunächst muß die Auslassung des „notwendiger Weise“ (ἐξ ἀνάγκης) natürlich scheinen. Das Fortschreiten des Gedankens von den Prämissen zur Schlußfolgerung, von der Aufstellung der These zum argumentativen Erweis ihrer Richtigkeit erfolgt nach strengen operativen Regeln, die ihrerseits ontologisch begründet sind. Daß der Schluß als formales Gebilde unter der Modalität der Notwendigkeit steht, ist selbstverständlich, bedarf also keiner ausdrücklichen Erwähnung. So werden wir auch als Mathematiker nicht sagen, daß die Winkelsumme im Dreieck *notwendigerweise* 180 Grad beträgt. Dennoch macht Aristoteles keine unnötigen Worte. Mit der „Notwendigkeit“ in seiner Formel liegt ihm diesmal nicht an einer Abgrenzung gegen das Kontingente (das, was meist so ist, aber auch anders sein kann) oder gegen das Zufällige (das überhaupt nicht Gegenstand einer Wissenschaft sein kann), sondern an dem „Zwingenden“. Genausowenig wie Kant mit den drei Stadien der Modalität – problematisch, assertorisch, apodiktisch –, so geht es auch Aristoteles nicht, um mit Walter Brugger zu reden, allein oder hauptsächlich um „das Verhältnis des Prädikats zu dem im grammatikalischen Subjekt Ausgedrückten, sondern um das Verhältnis des Satzinhalts zum erkennenden Subjekt“, um eine Modalität also, die „nicht in die formale Logik, sondern in die Erkenntnistheorie gehört“<sup>16</sup>. Hier haben wir die Antwort auf unsere Frage. Das „mit Notwendigkeit“ in der Syllogismus-Definition wird überflüssig, sobald die formale Logik von der Analyse des Erkenntnisvorgangs, der „Erkenntnistheorie“, abgetrennt wird – eine Abtrennung, die weder im Sinn der antiken Logos-Philosophie noch der transzendentalen Logik Kants liegt.

Um den Sinn der Notwendigkeit zu begreifen, welche die „Syllogismus“ oder „Argument“ genannte Rede zusammenhält, müssen wir über das „Worüber“ der Rede hinausgehen. Wir müssen sie in ihrer Dreidimensionalität, als Ausdruck eines Redenden und als adressiert an Hörende, wiederherstellen. Der von uns als Beispiel gewählte Syllogismus läßt sich noch ganz gut als Ausdruck eines Erkenntnisvorgangs verstehen. Bei den meisten Syllogismen ist das nicht der Fall; sie haben keinen heuristischen Wert. Vielmehr dienen sie der Vergewisse-

<sup>16</sup> „Die Übermodalität der Notwendigkeit in logischer Betrachtung“, in *Kontrolliertes Denken*, Festschrift für W. Britzelmayr, München 1951, S. 18.

rung, im Sinn der Mitteilung von Gewißheit wie auch der Selbstvergewisserung, und darüber hinaus der Aufdeckung von Fehl- und Fangschlüssen. Ihr Ursprungsboden ist die Dialektik, will sagen, der unter philosophischer Verantwortung geführte Dialog, der auch verinnerlicht sein kann zum Denken als „Gespräch der Seele mit sich selbst“<sup>17</sup>.

Als Beispiel wähle ich nicht einen einzelnen Schluß, sondern ein Ganzes von Schlüssen, ein Argument, zum Thema der Toleranz, das, nach dem Bericht von Boswell, von Samuel Johnson im Gespräch mit einem geistlichen Herrn, Dr. Mayo, entwickelt wurde<sup>18</sup>.

*Johnson*: Jede Gemeinschaft hat das Recht, öffentlichen Frieden und Ordnung zu erhalten, und folglich ist es auch ihr gutes Recht, die Verbreitung von Meinungen mit gefährlicher Tendenz zu verbieten. Wenn wir sagen, die Obrigkeit hat dies Recht, gebrauchen wir ein unzutreffendes Wort: es ist die Gemeinschaft, in deren Namen die Obrigkeit handelt. Sie mag moralisch oder theologisch im Unrecht sein, wenn sie die Verbreitung von ihrer Ansicht nach gefährlichen Meinungen verhindert, politisch jedoch ist sie im Recht.

*Mayo*: Ich, Sir, bin der Meinung, daß jedermann in Sachen der Religion einen Anspruch auf Gewissensfreiheit hat, und daß die Obrigkeit ihm dies Recht nicht versagen darf.

*Johnson*: Sir, ich stimme Ihnen bei. Jedermann hat ein Recht auf Gewissensfreiheit, und das kann die Obrigkeit nicht beeinträchtigen. Die Leute verwechseln Gedankenfreiheit mit der Freiheit zu reden oder gar zu predigen. Jedermann hat das natürliche Recht, zu denken, wie es ihm gefällt, denn niemand kann ausfindig machen, wie er denkt. Ein moralisches Recht dazu hat er nicht; denn er sollte sich belehren lassen und richtig denken. Aber, Sir, kein Mitglied einer Gesellschaft hat das Recht, eine Meinung zu lehren, die im Widerspruch zu dem steht, was die Gemeinschaft für wahr hält. Die Obrigkeit, sage ich, mag unrecht haben in dem, was sie denkt; aber solange sie denkt, sie hat recht, kann und soll sie ihre Denkweise mit Gewalt durchsetzen.

*Mayo*: Dann, Sir, müssen wir immer im Irrtum bleiben, und die Wahrheit kann nicht die Oberhand gewinnen; und die Obrigkeit tat recht daran, als sie die ersten Christen verfolgte.

*Johnson*: Sir, die einzige Methode, durch die religiöse Wahrheit behauptet werden kann, ist das Martyrium. Die Obrigkeit hat das Recht, ihre Denkweise mit Gewalt durchzusetzen, und wer sich der Wahrheit bewußt ist, hat das Recht, zu leiden. Es gibt, fürchte ich, keine andere Art der Wahrheitsermittlung als Verfolgung auf der einen, Erdulden der Verfolgung auf der anderen Seite.

Die Prämissen lauten: (a) Friede und Ordnung in einer Gemeinschaft beruhen auf dem Vorwalten von wahren (religiös begründeten) Meinungen über Gut und Böse; (b) die Obrigkeit ist verpflichtet, diese Ordnung (nötigenfalls mit Gewalt) zu erhalten. Schlußfolgerung: (c) die Obrigkeit ist verpflichtet, die Verbreitung falscher und deswegen schädlicher Meinungen – oder was sie dafür

<sup>17</sup> Plato, *Sophistes* 263e.

<sup>18</sup> *Boswell's Life of Johnson*, ed. C. B. Tinker, London 1934, I 511 f.



hält – nötigenfalls mit Gewalt zu verhindern. Der syllogistische Kern aber ist zu einem größeren Ganzen, einem Argument von strenger Gliederung entfaltet. Die zu behauptende These steht am Anfang, und am Ende, nachdem ein Kreis durchlaufen ist, kehrt sie wieder zum Anfang zurück, aber in verwandelter Gestalt. Sie, die zunächst schockierend war, hat durch eine zum Teil von dem Opponenten veranlaßte Differenzierung Schlagkraft gewonnen. Was zuerst wie eine beschränkte und eifervolle Verteidigung der Staatsmacht, ja wie ein Angriff gegen die Gewissensfreiheit wirkte, zeigt sich nun als Ausdruck einer überlegenen Sicht. Der beschränkten Macht des Staates steht die andersartige Macht und die höhere Würde der sich im Martyrium bezeugenden Wahrheit gegenüber. Der Gedanke, der sich hier in der Form des Arguments entfaltet, hat mit dem Ende, dem letzten Wort, zugleich sein Ziel erreicht. Er hat sich gerundet. Die Bewegung des Gedankens nimmt als notwendigen Ablauf den Hörer in sich hinein. Aber das ist eine Notwendigkeit, die nicht schlechthin zwingt, sondern die, während sie bezwingt, zur Abwehr herausfordert. Denn die Wahrheit, zu der sie hinführt, ist nicht von der Art, daß man sich bei ihr beruhigen könnte. Sie regt weitere Fragen an, ja sie gehört, wie das Argument selbst, als eine Phase in das große Gespräch, durch das sich die Menschheit in Erfüllung ihrer historischen Aufgabe, der Gestaltung des Gemeinschaftslebens, Klarheit über sich selbst und ihre Möglichkeiten verschaffen will. So folgt denn auch im Bericht des Boswell dem eben vorgetragenen Argument eine neue Runde, und dieser wieder eine neue wie bei einem Kampfspiel. Die Wahrheit, so schließen wir, der der Syllogismus und das Argument ihre Notwendigkeit verdanken, hat einen praktischen, zum mindesten wissenschafts-praktischen Sinn. Das Argument dient der gegenseitigen Vergewisserung in dem Prozeß der Nachforschung, durch welche die Menschheit der für sie wesentlichen Wahrheiten ansichtig zu werden sucht; besser noch, es ist eine durch ihre strenge Gesetzlichkeit hervorgehobene Phase dieses Prozesses.

### 3. Die mimetische Notwendigkeit

Wie der Syllogismus und das Argument, so ist auch die mimetische Rede, die Fabel, ein lebendiges Ganzes, und auch sie verdankt die sie durchwaltende Notwendigkeit dem Würüber der Rede, dem dargestellten Schicksalsablauf. Diese Notwendigkeit ist anderer Art als die des Arguments, aber sie enthält die logische Notwendigkeit des letzteren als untergeordnetes, doch unentbehrliches Element in sich. Man weiß, wieviel Raum die griechische Tragödie der argumentativen Rede gönnt. Die Stichomythie bei Aeschylus und Sophokles bereitet die sophistisch-sokratische Argumentationskunst vor, bei Euripides ist sie von dieser beeinflusst<sup>19</sup>. Wo aber die argumentative Notwendigkeit nicht bloß eingegliedert

<sup>19</sup> Plato seinerseits hat das von ihm geschaffene argumentative Kunstwerk, den sokratischen Mimos, als Übertrumpfung der attischen Tragödie durch die „wahre Tragödie“ (die zugleich die wahre Komödie ist) gedacht. Den Beweis dieser Behauptung habe ich zu liefern gesucht in „The True Tragedy, On the Relationship between Greek Tragedy and Plato“, *Harvard Studies in Classical Philology*, 1. T., LII 1–40 (1941), 2. T., LIII 37–88 (1942).

ist, sondern vorherrscht, da ist die Grenze der dichterischen Fabel in unserem Sinn überschritten. Die Tiergeschichte des Äsop z.B. oder die moderne des Lafontaine, also die Fabel im speziellen Sinn des Wortes, wird zusammengehalten durch das am Schluß herausspringende, manchmal als geistreiche Sentenz formulierte *fabula docet*; und in ähnlicher Weise veranschaulicht der *roman à thèse* eine philosophische Wahrheit. Diese und andere Mischformen können von hohem Reiz sein. Sie zeigen überdies, daß die von ihnen zusammengemischten Elemente, die argumentative und die mimetische Folgerichtigkeit, einander verwandt sind. Auch die Fabel stellt und löst ein Problem. Aber für unsere Zwecke müssen wir uns an die prägnante Form des dichterischen Mythos halten.

Die einander folgenden Ereignisse verkettet sich zu einem Schicksal, dessen Ablauf der Leser oder Hörer als notwendig oder wahr empfindet. Diese Wahrheit besteht nicht im Entsprechungsverhältnis der Nachahmung zur Wirklichkeit. Während der Mythos in sich gerundet ist, mit einem „anfänglichen“ Anfang und einem abschließenden Schluß, hat keine wirkliche Geschichte einen derart markierten Anfang oder ein entsprechendes Ende. Die Herauslösung eines Schicksalsfadens aus dem nahtlosen Gewebe der Wirklichkeit bedeutet deren gründliche Umwandlung, entsprechend der evozierenden Natur des Mythos. Das Wunderbare und selbst das Absurde beeinträchtigt diese Wahrheit nicht, wohl aber das Unwahrscheinliche. Denn das Wunderbare und das Absurde können zu Bestandteilen eines Ganzen werden, das die Welt bedeutet – sie können Wahrscheinlichkeit annehmen. So kann das neue, besonders in Frankreich gepflegte Drama, das, nach einer Unterscheidung von Jean Cocteau, nicht die Poesie auf die Bühne bringen, sondern eine poetische Bühne schaffen will, auf vieles verzichten – auf psychologische Wahrscheinlichkeit, auf die gewöhnte Zuordnung von innerem und äußerem Geschehen und selbst auf Charaktere – nur nicht auf die erzählbare, den Lebensrhythmus mimetisch wiedergebende Fabel. Gegenüber der argumentativen Notwendigkeit des Gesellschaftsdramas in der von Ibsen und Strindberg begründeten Tradition soll die poetische Notwendigkeit wiederhergestellt werden.

Die Fabel, die als wahr einleuchtet, erscheint damit zugleich als „notwendig“. Sie entläßt uns mit dem Bewußtsein: „so, und nicht anders, mußte es geschehen“. Diese empfundene Notwendigkeit hat *einen* Zug mit der argumentativen Notwendigkeit gemeinsam. Für beide Notwendigkeiten ist es wesentlich, daß sie „*quoad nos*“ ausgesagt werden, ferner, daß sie sich erst im Widerstand artikulieren. Der zwingende Schluß, das schlagende Argument, zeigen sich als notwendig dadurch, daß sie Zweifel und Widerspruch niederkämpfen. Ähnliches gilt vom Ablauf der Geschichte, die von der Fabel beschworen wird. Eine Geschichte, die uns leicht eingeht, fordert den vernichtenden Kommentar heraus: „so habe ich es mir gleich gedacht!“ Billige Wahrscheinlichkeit verträgt sich nicht mit Glaubhaftigkeit. Der echte Mythos tut in seinem Ablauf der Einbildungskraft Zwang an. Sie sträubt sich, und erst nachdem sie überwunden ist, bekennen wir erschüttert: „Ja, so mußte es sein!“ Zwei Momente sind in diesem inneren Widerstand enthalten. Ein Schicksal ist mehr als ein Ablauf: es ist immer auch

gewirkt von sich frei entscheidenden Personen. Wenn alles wie nach einem überschaubaren Schema abläuft, erscheinen die Personen als Figuren in einem Schachspiel: wir glauben ihnen ihre Personalität nicht, und deswegen können wir auch weder mitleiden noch uns mitfreuen, weder mit-fürchten, noch mit-hoffen. Das also ist das erste Moment des Widerstands: die Ungewißheit über Fortgang und Ausgang muß in jedem Augenblick des dramatischen Spiels oder der Erzählung aufrechterhalten bleiben; denn sie allein öffnet den Zukunftshorizont, die unentbehrliche Bedingung alles menschlichen Wählens und Tuns. Daher gilt: ohne Suspens keine Vergegenwärtigung; eine Wahrheit, die dadurch nicht gemindert wird, daß sie in der auf Spannung berechneten Literatur zu Unterhaltungszwecken mißbraucht werden kann. Mit Rücksicht wohl auf dies mit der menschlichen Handlung gesetzte Ungewißheitsmoment spricht Aristoteles nicht von Notwendigkeit schlechthin, sondern von einer Verknüpfung der Ereignisse „gemäß der Notwendigkeit oder Wahrscheinlichkeit“<sup>20</sup>.

Im übrigen vergegenwärtigt die Heraufbeschwörung des Schicksals *eines* Menschen zugleich das Schicksal *des* Menschen. *Nostra res agitur*. Die Wahrheit der Fabel, sobald sie uns wirklich ergreift, stellt uns die Wahrheit des menschlichen Lebens vor Augen. Diese Wahrheit aber ist, in einem noch näher zu bestimmenden Sinn, furchtbar. Das ist das zweite Moment des Widerstands, den die dichterische Fabel bezwingen muß, um ihre Notwendigkeit zu behaupten. Wir fürchten uns vor der Wahrheit, die aus der Fabel auf uns zukommt, und durch die sich vor unseren Augen entfaltende Handlung müssen wir erst lernen, sie zu ertragen. Das Bekenntnis: „es mußte wohl so kommen“, ist ein Sieg, den der Dichter, oder vielmehr die Wahrheit, deren Werkzeug er ist, über uns eringt. Der Spruch *πάθει μάθος* („durch Leiden belehrt“) findet Anwendung nicht bloß auf den Helden, sondern auch auf den Zuschauer der Tragödie.

Bei der mimetischen Rede, so hat sich uns vorher gezeigt, verdoppelt sich die Verweisung des Wortes: das durch Evokation Vergegenwärtigte ist selbst scheinhafte Darstellung von als wirklich Gedachtem. Dies zweigliedrige Schema, so erkennen wir nun, muß noch durch einen weiteren Zug zur Trias bereichert werden. Das Dargestellte selbst nämlich – das Leiden des Prometheus, die Qual der Niobe – weist wiederum über sich hinaus auf das in ihm konkretisierte Wesen – auf die Grundform des Daseins überhaupt; derart, daß das konkrete Tun und Leiden transparent wird auf ein allgemeines Muster. Von ihm, von der Wahrheit der menschlichen Existenz, leitet sich letzten Endes die den Hörer ergreifende und überwältigende Notwendigkeit ab. Die Fabel enthüllt eine im alltäglichen Leben verborgene und doch ihm zugrunde liegende Möglichkeit; und darin besteht, wie Aristoteles erkannte, die höhere philosophische Würde der Dichtung im Vergleich zur Geschichtsschreibung<sup>21</sup>.

Es genügt nicht, von dieser auf die menschliche Existenz bezüglichen Wahrheit im allgemeinen zu reden. Wir müssen nach der Entfaltung dieser Wahrheit

<sup>20</sup> 1451a 12–15. Zur Unterscheidung von *τὸ εἰκός* und *τὸ ἀναγκαῖον* vgl. den Kommentar von I. Bywater zu dieser Stelle (Oxford 1909).

<sup>21</sup> 1451b 5–6.

im Aufbau der Fabel fragen; und wiederum können wir dabei den Winken des Aristoteles folgen, ohne uns an seine Lehre gebunden zu fühlen.

Die Verwebung von Lebensläufen zu einer in sich gerundeten Geschichte, einem „Mythus“, vollzieht sich am einfachsten als Gruppierung um einen Hauptakteur, den Helden. Mit dem Helden oder Protagonisten ergibt sich sogleich ein weiteres Moment – der Antagonist. In ihm verkörpert sich die Gegenwirkung, die das Tun des handelnden Menschen hervorruft, und an der sich sein Handeln zum Schicksal formt. Ajas wird erst, was er sein kann, durch Odysseus, Antigone durch Kreon, Othello durch Jago. Das Argument, als Kampfreden betrachtet, bezieht sich auf ein Gegenüber, den Opponenten. Die dichterische Fabel hingegen, die das ganze Leben darstellen will, muß den Kampf als ein Wesenselement des Lebens in sich hineinnehmen. Der Kampfpriis nun, und damit das Thema des tätigen Lebens überhaupt, ist seine Vollendung im Glück, das Glück aber hebt sich ab gegen seine Folie, das Leiden; und zu Glück und Leid gehören die antizipierenden Affekte Hoffnung und Furcht. Mit diesem Thema ist bereits die Bewegungsrichtung des Geschehensablaufs – von Glück zu Unglück oder umgekehrt – gegeben, wie auch der Gedanke des jähen Umschlags von einem Zustand zu seinem Gegenteil, die Peripetie, in der sich das Geschehen steigert und zusammenfaßt. Doch die Peripetie, selbst wenn sie eine Katastrophe vorbereitet, hat zugleich den Charakter einer Auflösung: die Spannung und der feindliche Gegensatz kommen zur Ruhe, der Knoten entschürzt sich, die Sichwehrenden werden aus der Verstrickung entlassen.

Man möchte über diese gesteigerte Zusammenfassung der Existenz im Ablauf durch die Fabel die Zeile des Archilochos setzen: γίνωσκε δ' ὅτις ρυθμὸς ἀνθρώπων ἐχει („Erkenne, welcher Lebensrhythmus die Menschen in Bann hält.“)<sup>22</sup>. Doch fehlen noch die beiden Momente, die dem Mythus als unerbittlichem Ablauf erst die Seele der menschlichen Tat einhauchen: die Verantwortung und die Erkenntnis. Die Verstrickung und das Unheil kommen nie ganz von außen: sie sind mitbewirkt von dem Handelnden. Schuld und Leiden sind miteinander verknüpft. Über das Verhältnis der Schuld zum Leiden stellt Aristoteles einige den Kern der Sache treffende Erwägungen an. Wenn der Lasterhaftigkeit des Täters das nachfolgende Unheil angemessen scheint, verwandelt sich die Fabel in eine moralische Parabel. Sie illustriert den Sieg der Gerechtigkeit; aber damit siegt zugleich die argumentative über die mythische Notwendigkeit. Oder es liegt überhaupt kein Verschulden vor. Dann empört das über den Unschuldigen hereinbrechende Unheil als sinnlos, quälend und letzten Endes als unglaublich. Blinde Willkür läßt den Gedanken der Notwendigkeit nicht aufkommen. Dann bleibt, als das beste Verhältnis zwischen Schuld und Leiden, das Mißverhältnis: dem verhältnismäßig geringfügigen Verschulden folgt der vernichtende Schlag<sup>23</sup>. Und dies Furchtbare – Leiden, selbstverschuldet, und doch über das Maß gerechter Strafe hinausgehend, Leiden, das, eben als selbstverschuldet, zur Sinndeutung einlädt, um sich dann doch in ein

<sup>22</sup> *Anthologia Lyrica Graeca*, ed. E. Diehl, Fasc. 3, 67a 7 (3. A., Leipzig 1952).

<sup>23</sup> 1453a 10–16.

undurchdringliches Dunkel zu hüllen – diese furchtbare Wahrheit wird von dem Handelnden schenden Augen erlitten. Mit dem Leiden kommt das Erkennen – die „Entdeckung“ (*ἀναγνώρισις*) – und mit der Entdeckung das tiefere Leiden. Die trefflichste „Entdeckung“ ist nach Aristoteles die, welche mit der Peripetie zusammenfällt<sup>24</sup>. Ödipus, geängstet durch die Not seines Landes und ein ihm noch verborgenes Unheil, sucht in rasender Ungeduld den Schuldigen – und entdeckt ihn in sich selbst.

Der Athener in Platos *Gesetzen* zwingt die Dichter, zu sagen, daß der gute Mensch auch glücklich und selig werden muß<sup>25</sup>. So will es die „wahre Tragödie“, die Plato an die Stelle der falschen Tragödie zu setzen gedenkt<sup>26</sup>. Die Analyse des Aristoteles hingegen, der die wirkliche attische Tragödie als die wahre hin- nimmt, erkennt als deren Wahrheit, und damit als Quelle der Notwendigkeit der Fabel, das nicht aufzuklärende Dunkel im Verhältnis von Verdienst und Eudämonie. Die Wahrheit der Fabel ist die nicht zu beantwortende, aber auch unumgehbare Frage nach dem Sinn von Existenz. Sie zeigt uns unser Dasein in seiner ganzen Ausdehnung zwischen Herrlichkeit und Elend, und läßt es seine Größe gewinnen dadurch, daß es sich fraglich wird. Die dichterisch-mythische Notwendigkeit sträubt sich gegen Übersetzung in die Sprache der argumentativen Notwendigkeit – und gerade in dieser ihrer Unübersetzbarkeit besteht ihre tragische Wahrheit. In diesem Sinn, so möchte man den Gedanken fortspinnen, ist vielleicht alle dichterische Aussage als „tragisch“ zu verstehen, als Gefäß einer Wahrheit, die unserem Denken unfaßlich bleibt. Und dann würden „logische“ und „ästhetische“ Notwendigkeit einander fremd gegenüberstehen.

Wir müssen aber fragen, ob das, was sich uns nach Anleitung des Aristoteles als die von der Fabel dargestellte Wahrheit der Existenz ergeben hat, nicht vielmehr eine Unwahrheit ist. Wieder bewährt sich hier die augustinische Beobachtung, daß keiner von den heidnisch-griechischen Philosophen uns, den Christen, näher ist als Plato. Plato kritisierte die Tragödie auf Grund der Überzeugung, daß in der göttlich geordneten Welt Gerechtigkeit waltet, daß also dem Glückswürdigen das Glück am Ende nicht fehlen kann. Aus dem Begriff eines allmächtigen und allweisen Gottes fließt die gleiche Überzeugung. Folgt daraus, daß wir, die wir von Gott wissen, die Wahrheit der Fabel, und damit die Dichtung überhaupt verwerfen müssen? Mitnichten, und dafür lassen sich zwei Gründe nennen.

Die attische Tragödie, für uns hier nur ein eminentes Beispiel von Dichtung überhaupt, kann uns erschüttern und in uns nachklingen, weil sie Wahres aussagt. Die sie bewegende Irrationalität im Verhältnis von Seinswürdigkeit und Seinsvollendung, von Verdienst und Seligkeit ist nicht ein bloßer Schein, der mit der evangelischen Botschaft und vertiefter philosophischer Einsicht verweht – sie drängt sich immer wieder auf als die Schlußfolgerung aus der menschlichen Vordergrundserfahrung. Sie ist mit der Begrenztheit der menschlichen

<sup>24</sup> 1452a 32.

<sup>25</sup> 660e.

<sup>26</sup> 817b.

Ratio gesetzt. Auch wenn wir über die verzweifelte Antwortlosigkeit der Tragödie hinausgewachsen sind, so ist es uns doch heilsam, uns immer wieder durch die aus der Figur des menschlichen Schicksals entspringende Frage erschüttern zu lassen. Denn ohne die Frage ist die Antwort nichts.

Noch ein zweiter Grund liegt vor, der hier nur angedeutet werden kann. Nach christlicher Lehre geht der österlichen Überwindung des Todes (und damit der Tragödie) das Karfreitagsgeschehen voran – die Tragödie aller Tragödien, die Peinigung und Tötung des menschengewordenen Gottes durch seine Mitmenschen und Geschöpfe. In einer Tiefe, welche die griechische Tragödie nur von fern ahnen läßt, sind hier Schuld (unsere Schuld), das äußerste Leiden und die tiefste Einsicht im Erlösungswerk miteinander verknüpft. Diese Verknüpfung ist ein Mysterium, aber eines, das uns als vertraut anmutet, weil es in natürlicher Weise vorgebildet ist von dem in der Fabel dargestellten Muster der Existenz. Die Katastrophe von Golgatha ist verständlich als Peripetie der Weltgeschichte, weil sie existenzgemäß ist. Aber, aus der Freiheit Gottes entspringend, bleibt sie zugleich ein Geheimnis jenseits der argumentativen wie auch der mythischen Notwendigkeit.