

HEINZ GERD INGENKAMP

Das Ziel: Die Sache (τὸ πρᾶγμα).

**Aristoteles im Rahmen der antiken
Philosophie.**

BONN 2020

Inhaltsverzeichnis.

I. Absolutes Wissen – und doch Erkenntnisfortschritt. Das Wissens- konzept der Techne.	6
(1. Metaphysik A 1, 980b25ff: Text und Übersetzung.)	6
2. Erläuterungen:	12
a) Wissen und kreative, innovative, Techne.	12
b) Techne und Agonalität.	15
c) Aristoteles, die übrige antike Philosophie - und die neuzeitliche Wissenschaft	16
d) Techne und moderne Wissenschaft: Der Unterschied der Kul- turen.	18
II. Der Rahmen: Das agonale Spiel vor und nach Sokrates.	24
Einleitung: Zwei alte Ziele des Handelns – Überlegenheit und tech- nisch-praktischer Nutzen (κρείττω εἶναι und ὠφέλεια).	24
1. Von Thales bis Heraklit.	39
2. Die Entlarvung des mit Thales beginnenden agonalen Spiels durch Parmenides und: Die folgende vorsokratische Philosophie.	41
3. Der Xenophontische Sokrates und das Prinzip „Nutzen“.	45
a) Ein Vertreter des Prinzips „Nutzen“ im Fach „Philosophie“ vor oder neben Sokrates.	45
b) Das Ziel des Xenophontischen Sokrates: Nutzen – und: Der Wandel der philosophischen Frage.	49
c) Der Wechsel der „Kulturen“.	55
4. Platon, der Archeget des postsokratischen Philosophierens: Die Verbindung des agonalen Spiels mit dem Prinzip „(praktischer) Nutzen“.	56
Einleitend-Allgemeines.	56
a) Platons stochastisches Vorgehen.	58

b) Platon als Wegbereiter zum Aristotelischen Metaprinzip Techne?	61
α) Platon als induktiv, somit technitisch, zu den Ideen ge- langend.	62
β) Platons ungeschriebene Lehre.	66
γ) Ein Metaprinzip Techne für unsere Welt.	67
5. Die nacharistotelischen Schulen.	74
III. Die Sache, τὸ πρᾶγμα – das Ziel des Aristoteles.	76
Einleitung: Techne und das Ziel „die Sache“.	76
1. Der Weg zur „Sache“.	77
2. Beispiele für methodisches Vorgehen im Bereich von auf Beob- achtung gründender Wissenschaft	84
a) Aristoteles als Beobachter.	84
b) De partibus animalium I.	88
c) Die οὐράνια.	96
3. Die sachgemäßen Aristotelischen Definitionen.	99
a) Die Definition der beobachteten dem φυσικός gegebenen Ele- mente.	100
Einleitend: Physik im modernen und im Aristotelischen Sinne.	100
α) Die „Elemente“ einer technitisch vorgehenden Natur: Die dem Techniten gegebenen Grundlagen technitischen Herstellens – Stoff und Zweck.	101
β) Die elementaren Voraussetzungen physisch-technitischen Vorgehens: Bewegung, Raum und Zeit	105
γ) Die Elemente der Physik als Fundament der Metaphysik.	107
δ) Ein Zusatz: Der Aristotelische Ausgang vom „Wissen“ in der Naturwissenschaft.	108
b) Die Definition von „Urteil“.	110
α) Die Metaph. A 1 vorgetragene Wertung von Wissen und Er- fahrung als Ursache für die irrige die Ersten Analytiken betreffende Themenangabe.	110

β) Aristoteles weiß, dass die Ersten Analytiken „Urteil“, nicht „Beweis“, erklären: Topik A 1-3.	116
γ) Eine kommentierte Übersetzung von Topik A 1-3.	122
δ) Aristoteles als „dialektisch“ argumentierend.	127
ε) Zwei Zusätze zum Thema „Aristoteles als dialektisch vorgehend“.	131
c) τί ἤν εἶναι: Der dialektisch-syllogistische Definitionsvorgang.	132
d) Die Definition des – einen Prozess implizierenden – „Seins“ im Bereich der Welt unterhalb der οὐράνια.	138
α) Sein als Gewordensein.	138
β) Sein und akzidentelles Nichtsein: στέρησις in technitischer Ontologie.	142
e) Lebendigkeit und ψυχή - der Aristotelische Weg zu einer Vereinigung von „Sache“ und ἔνδοξον.	152
f) Das Prinzip der Bewegung.	157
Schluss: Wie sich der Fortschritt des Aristoteles von den Schritten der älteren Denker unterscheidet.	171

I. Absolutes Wissen – und doch Erkenntnisfortschritt: Das Wissenskonzept der Techne.

τῷ γὰρ τὸ πρᾶγμα¹ εἶναι ἢ μὴ εἶναι,
τούτῳ καὶ ὁ λόγος ἀληθοῦς ἢ ψευδοῦς εἶναι λέγεται, Cat. 4b8ff.

Wie Aristoteles Wissen und somit Wissenschaft sieht, zeigt das - eine Passage der Nikomachischen Ethik einschließende – erste Kapitel der Metaphysik. Auf dies Kapitel bin ich in meiner Studie „Metaprinzip Techne. Der Weg des Aristotelischen Denkens und die zweite Entdeckung des Parmenides“ (Würzburg 2019) ausführlich eingegangen; das in der jetzigen Einleitung Vorzutragende ist mir allerdings seinerzeit nicht vor Augen getreten, obwohl es einen wesentlichen Aspekt jenes Metaprinzips deutlich macht; für den Hauptteil (Teil III) des hier Folgenden ist es jedenfalls von entscheidender Bedeutung.

Es folgt der Text des Abschnitts aus der Metaphysik, der das hier zu Behandelnde betrifft (A 1, 980b25-981b10 / 981b25-27). Eine Übersetzung ist beigefügt.

1) ... τὰ μὲν οὖν ἄλλα ταῖς φαντασίαις ... die anderen Lebewesen nun leben
ζῆ καὶ ταῖς μνήμαις, ἐμπειρίας δὲ μετ- aufgrund ihrer Vorstellungen und Er-
έχει μικρόν· τὸ δὲ τῶν ἀνθρώπων γέ- innerungen, haben aber nur wenig
νος καὶ τέχνη καὶ λογισμοῖς. γίγνεται Anteil an Erfahrung, die Menschen

¹ Phys. Θ 8, 263a15-18 heißt es, die vorhergehende Lösung eines Problems sei für den entsprechend Fragenden hinreichend gewesen, nicht aber für die Sache und die Wahrheit (ἀλλ' αὕτη ἡ λύσις [zu ib., a4ff., und Z 2, 233a21ff.] πρὸς μὲν τὸν ἐρωτῶντα ἰκανῶς ἔχει ..., πρὸς δὲ τὸ πρᾶγμα καὶ τὴν ἀλήθειαν οὐχ ἰκανῶς). Der Bezug zu ἀλήθεια klärt die Bedeutung von πρᾶγμα: Es geht um die Möglichkeit einer auf logischem oder beobachtendem Vorgehen beruhenden, festigenden, Darlegung, die den Kern der „Sache“, also des zu behandelnden oder behandelten Gegenstandes, trifft. Wenn es also heißt, Aristoteles ziele auf „die Sache“, so ist damit gemeint, dass er das Wesen des betreffenden Gegenstandes „abgesichert“ klären will. Seine eigene Einstellung zur Sicherheit dessen, was er als „Wissen“ bezeichnet, wird bald zur Sprache kommen. Vgl. De interpr. 19a32f.

δ' ἐκ τῆς μνήμης ἐμπειρία τοῖς ἀνθρώποις· αἱ γὰρ πολλαὶ μνήμαι τοῦ αὐτοῦ πράγματος μιᾶς ἐμπειρίας δύνανται ἀποτελοῦσιν. καὶ δοκεῖ σχεδὸν ἐπιστήμη καὶ τέχνη ὅμοιον εἶναι καὶ ἐμπειρία, ἀποβαίνει δ' ἐπιστήμη καὶ τέχνη διὰ τῆς ἐμπειρίας τοῖς ἀνθρώποις· ἡ μὲν γὰρ ἐμπειρία τέχνην ἐποίησεν, ὡς φησὶ Πῶλος, ἡ δ' ἀπειρία τύχην.

2) γίνεταί δὲ τέχνη ὅταν ἐκ πολλῶν τῆς ἐμπειρίας ἐννοημάτων μία καθόλου γένηται περὶ τῶν ὁμοίων ὑπόληψις. τὸ μὲν γὰρ ἔχειν ὑπόληψιν ὅτι Καλλία κάμνοντι τὴνδὲ τὴν νόσον τοδὶ συνήνεγκε καὶ Σωκράτει καὶ καθ' ἕκαστον οὕτω πολλοῖς, ἐμπειρίας ἐστίν· τὸ δ' ὅτι πᾶσι τοῖς τοιοῖσδε κατ' εἶδος ἐν ἀφορισθεῖσι, κάμνουσι τὴνδὲ τὴν νόσον, συνήνεγκεν, οἷον τοῖς φλεγματώδεσιν ἢ χολώδεσιν [ἢ] πυρέττουσι καύσῳ, τέχνης.

3) πρὸς μὲν οὖν τὸ πράττειν ἐμπειρία τέχνης οὐδὲν δοκεῖ διαφέρειν, ἀλλὰ καὶ μᾶλλον ἐπιτυχάνουσιν οἱ ἔμπειροι τῶν ἄνευ τῆς ἐμπειρίας λόγον ἔχόντων. αἴτιον δ' ὅτι ἡ μὲν ἐμπειρία τῶν καθ' ἕκαστόν ἐστι γνῶσις ἡ δὲ τέχνη τῶν καθόλου, αἱ δὲ πράξεις καὶ αἱ γενέσεις πᾶσαι περὶ τὸ καθ' ἕκαστόν εἰσιν· οὐ γὰρ ἄνθρωπον ὑγιάζει ὁ

aber aufgrund von Techne und Nachdenken. Bei den Menschen entsteht aber Erfahrung aus Erinnerung, denn die vielen Erinnerungen an dasselbe führen zur Fähigkeit des eine Einheit betreffenden Erfahrenseins. Und es sieht fast so aus, als sei Erfahrung dasselbe wie wissenschaftliche Erkenntnis und Techne - Erkenntnis aber und Techne ergeben sich für die Menschen aufgrund der Erfahrung: Erfahrung nämlich brachte es zur Techne, wie Polos sagt, Unerfahrenheit dagegen nur zu Zufälligem.

Es entsteht aber Techne, wenn aus vielem Erfahrungswissen eine einzige allgemeine, das je Gleiche betreffende Vorstellung entsteht. Die Vorstellung zu haben, dass dem an dieser Krankheit leidenden Kallias und Sokrates und so je vielen dies genützt hat, ist nämlich Sache von Erfahrung, aber dass es allen, unter einen bestimmten Begriff zu fassenden, dieser Art an dieser Krankheit – z. B. den an Schleim-, Gallen- Fieberkrankheit – Leidenden, genützt hat, ist Sache der Techne.

Was nun die Praxis betrifft, scheint sich Erfahrung von Techne nicht zu unterscheiden, sondern Erfahrene sind sogar eher erfolgreich als die, die ohne Erfahrung über Wissen verfügen; Ursache dafür ist, dass Erfahrung ein Wissen ist, das je Einzelnes betrifft, Techne aber ein Wissen, das das All-

ιατρεύων ἀλλ' ἢ κατὰ συμβεβηκός, ἀλλὰ Καλλίαν ἢ Σωκράτην ἢ τῶν ἄλλων τινὰ τῶν οὕτω λεγομένων ᾧ συμβέβηκεν ἀνθρώπῳ εἶναι· ἐὰν οὖν ἄνευ τῆς ἐμπειρίας ἔχη τις τὸν λόγον, καὶ τὸ καθόλου μὲν γνωρίζῃ τὸ δ' ἐν τούτῳ καθ' ἕκαστον ἀγνοῖ, πολλάκις διαμαρτήσεται τῆς θεραπείας· θεραπευτὸν γὰρ τὸ καθ' ἕκαστον·

4) ἀλλ' ὅμως τό γε εἰδέναι καὶ τὸ ἐπαῖναι τῆ τέχνη τῆς ἐμπειρίας ὑπάρχειν οἴομεθα μᾶλλον, καὶ σοφωτέρους τοὺς τεχνίτας τῶν ἐμπειρῶν ὑπολαμβάνομεν, ὡς κατὰ τὸ εἰδέναι μᾶλλον ἀκολουθοῦσαν τὴν σοφίαν πᾶσι· τοῦτο δ' ὅτι οἱ μὲν τὴν αἰτίαν ἴσασιν οἱ δ' οὐ· οἱ μὲν γὰρ ἐμπειροὶ τὸ ὅτι μὲν ἴσασιν, διότι δ' οὐκ ἴσασιν· οἱ δὲ τὸ διότι καὶ τὴν αἰτίαν γνωρίζουσιν. διὸ καὶ τοὺς ἀρχιτέκτονας περὶ ἕκαστον τιμιωτέρους καὶ μᾶλλον εἰδέναι νομίζομεν τῶν χειροτεχνῶν καὶ σοφωτέρους, ὅτι τὰς αἰτίας τῶν ποιουμένων ἴσασιν {τοὺς δ', ὡσπερ καὶ τῶν ἀψύχων ἔνια ποιεῖ μὲν, οὐκ εἰδότα δὲ ποιεῖ ἢ ποιεῖ, οἷον καίει τὸ πῦρ· τὰ μὲν οὖν ἄψυχα φύσει τινὶ ποιεῖν τούτων ἕκαστον τοὺς δὲ χειροτέχνας δι' ἔθος}, ὡς οὐ κατὰ τὸ πρακτικὸς εἶναι σοφωτέρους ὄντας

gemeine betrifft, praktisches Vorgehen aber sowie das sich Ergebende sich auf das je Einzelne bezieht, heilt der Arzt doch nicht den Menschen – es sei denn marginal –, sondern Kallias, Sokrates oder einen anderen so mit Namen Genannten, dem es zukommt, Mensch zu sein; wenn also jemand Wissen hat ohne Erfahrung und [somit] zwar das Allgemeine kennt, das sich als Teil in diesem Allgemeinen befindende Einzelne aber nicht kennt, so wird er mit seiner Behandlung oft fehlgehen: [praktisch] heilbar ist nämlich das je Einzelne.

Dennoch gehen wir davon aus, dass Wissen und Verstehen eher der Technē zukommt als der Erfahrung und halten die Techniten für kundiger als die Erfahrenen, in der Meinung, dass wahre Kenntnis sich eher aus dem Wissen ergibt – und wir meinen dies, weil die einen die Ursachen kennen, die anderen aber nicht. Die Erfahrenen nämlich erfassen das, was der Fall ist, ein „Warum“ aber erfassen sie nicht; die anderen aber kennen das „Warum“ und die Ursache. Deshalb halten wir auch die Meister in jeder Sache für würdiger und für kundiger und glauben, dass sie mehr wissen als die bloßen Handwerker: [eben] weil sie die Ursachen dessen kennen, was [jeweils] bewirkt wird {die anderen aber [sehen wir so], wie auch einiges

ἀλλὰ κατὰ τὸ λόγον ἔχειν αὐτοὺς καὶ τὰς αἰτίας γνωρίζειν.

Leblose „herstellt“, aber herstellt ohne zu wissen, was es herstellt, wie z. B. das Feuer in Brand setzt – [meinend] dass Lebloses also alles dieser Art aufgrund einer bestimmten natürlichen Eigenschaft herstellt und die Handwerker aufgrund von [bloßer] Gewohnheit}, als also nicht kundiger im Hinblick auf ihre Fähigkeit, etwas zu bewirken, sondern im Hinblick darauf, dass sie über ein Verstehen verfügen und die Ursachen kennen.

5) ὅλως τε σημεῖον τοῦ εἰδότος καὶ μὴ εἰδότος τὸ δύνασθαι διδάσκειν ἐστίν, καὶ διὰ τοῦτο τὴν τέχνην τῆς ἐμπειρίας ἡγούμεθα μᾶλλον ἐπιστήμην εἶναι· δύνανται γάρ, οἱ δὲ οὐ δύνανται διδάσκειν.

Allgemein gesagt ist [das unterscheidende] Kennzeichen des Wissenden und des Nichtwissenden die Fähigkeit zu unterrichten, und das ist der Grund, weswegen wir Techne eher für Kenntnis halten als Erfahrung: denn die einen können unterrichten, die anderen aber nicht. (981b10)

εἴρηται μὲν οὖν ἐν τοῖς ἠθικοῖς τίς διαφορὰ τέχνης καὶ ἐπιστήμης καὶ τῶν ἄλλων τῶν ὁμογενῶν.

Welcher Unterschied nun zwischen Techne, Wissenschaft und dem anderen von dieser Art besteht, darüber ist in der Schrift über die Ethik gehandelt.

Der Gedankengang bis 981b10 ist also, zusammengefasst, der folgende:

1. Es kann kein Zweifel daran bestehen, dass Erfahrung der Boden ist, auf dem Techne gewachsen ist. *Beschrieben* wird dies Verhältnis im unmittelbar Folgenden (Abschnitt 2); *erklärt* wird es im Abschnitt 4 anhand des Vergleichs des Bloß-Erfahrenen mit Leblosem (dieser, nach Jaeger, ein späterer Zusatz des Aristoteles): auch Lebloses kann ja wirken (Feuer brennt, wärmt) – es wirkt φύσει; entsprechend wirkt der Bloß-Erfahrene aufgrund von bloßer Gewohnheit. Erfahrung entspricht also dem φύσει Geschehenden, Techne dagegen dem (sich daraus entwickelnden) λόγῳ Vollzogenen.

2. Techne entsteht, wenn aus vielem erfahrungsgemäß vor Augen Stehenden eine einzige, das je Gleiche umfassende, Vorstellung „gewachsen“ ist, sich entwickelt hat. Somit hat der Technit den Blick für das jeweilige εἶδος, der Bloß-Erfahrene dagegen nur für Einzelheiten.

3. Zum Thema Erfolg bei Techne und bloßer Erfahrung: Letztere ist, als sich mit je Einzellern befassend, im Einzelnen erfolgreicher. Wer allein das εἶδος kennt, wird in praxi oft (!) fehlgehen.

4. Nun zum *Rang* von Techne im Vergleich zur Erfahrung. Man könnte ja (z. B. als seine Heilung erstrebender Patient) auf den Gedanken kommen, die bloße Erfahrung höher einzuschätzen als die Techne. Die allgemeine Auffassung (οἰόμεθα) ist anderer Art: Wahre Kenntnis haben die Techniten – sie kennen die Ursache. So *leitet* der ἀρχιτέκτων die bloß ausführenden Handwerker, deren Wirkungsart (Erinnerung → Wirken) bereits oben, Pkt. 1, zusammengefasst war.

5) Nach der Beantwortung der die nach allgemeiner Auffassung bestehende Rangfolge betreffenden Frage nun der diese Rangfolge objektiv festigende Grund: Der Technit steht über dem Bloß-Erfahrenen, weil *er* lehren kann (das bedeutet, dass er bewirken kann, dass man die Sache *versteht*); der Bloß-Erfahrene kann dies nicht.

Entscheidend für das Verständnis des Aristotelischen Denkens ist das Verständnis dessen, was Aristoteles hier „Wissen“ nennt. Einerseits zeigt bereits der bisher vorgelegte Text selbst, dass der Übergang von der ἐμπειρία zur τέχνη fließend ist: Ist der Erfahrene „oft“ erfolgreicher als der „Wissende“, muss dieser Wissende immer wieder einmal vom Erfahrenen lernen, und überhaupt hatten wir ja gehört, dass die τέχνη sich aus der ἐμπειρία entwickelt hat. Hinzu kommt, dass, wer nicht nur dies Kapitel liest, sondern sich weiterhin im Corpus Aristotelicum umsieht, u. a. jene drei Lehrsätze findet, die weiter unten (S. 77ff.) zusammengestellt sind und aus denen hervorgeht, welcher Instanz der, der „wissen“ will, zu folgen hat; ich zitiere vorgreifend den in dieser Hinsicht am klarsten formulierenden Satz (De generatione animalium 760b30-33): „... allerdings ist das, was tatsächlich abläuft, noch nicht hinreichend erfasst; ist es eines Tages erfasst, dann muss man aber mehr auf die Wahrnehmung als auf wissenschaftliche Überlegungen (λόγοι) vertrauen und auf die wissenschaftlichen Überlegungen [erst] dann, wenn sie das vor Augen führen, was mit dem Wahrgenommenen übereinstimmt.“ Es ergibt sich: Was der *kreativ vorgehende* „Wissende“ vorlegen kann,

ist somit kein Ursachenwissen, nicht etwa gar ein „Geschautes“ im Platonischen Sinn, sondern eine Ursachen betreffende δόξα (ausführlicher dazu Metaprinzip Techne S. 211ff.).

Ausgeschlossen ist, dass ein Wissenschaftler im neuzeitlichen Sinn des Wortes sagen könnte, was im zweiten Teil des vierten Abschnitts zu lesen ist: Danach trennt ja „eine Welt“ den Bloß-Erfahrenen vom „Wissenden“. Hier ist indessen diese Trennung eher angedeutet, indem der, der nur χειροτέχνης ist, mit wirkendem Leblosen verglichen wird; gegen Ende des 1. Kapitels der Metaphysik verweist Aristoteles dann aber auf die Nikomachische Ethik, wo wir Wissen (auch das der Techne) als „absolut“ bzw. als der „Wahrheit“ entsprechend, charakterisiert finden, was die Auffassung, der Bloß-Erfahrene sei „oft“ erfolgreicher als der wissende Technit, noch erstaunlicher erscheinen lassen muss; die entscheidenden Sätze (1139b19-32, 1140a20f. ~ a9f.) folgen hier:

πάντες γὰρ ὑπολαμβάνομεν, ὃ ἐπιστά-
μεθα, μηδ' ἐνδέχεσθαι ἄλλως ἔχειν ...

ἐξ ἀνάγκης ἄρα ἐστὶ τὸ ἐπιστητόν. αἰ-
διον ἄρα· τὰ γὰρ ἐξ ἀνάγκης ὄντα ἀπ-
λῶς πάντα αἰδία, τὰ δ' αἰδία ἀγένητα
καὶ ἄφθαρτα.

ἔτι διδακτὴ ἅπασα ἐπιστήμη δοκεῖ εἶ-
ναι, καὶ τὸ ἐπιστητόν μαθητόν. ἐκ προ-
γινωσκομένων δὲ πᾶσα διδασκαλία,
ὥσπερ καὶ ἐν τοῖς ἀναλυτικοῖς λέγο-
μεν· ἢ μὲν γὰρ δι' ἐπαγωγῆς, ἢ δὲ συλ-
λογισμῶ... ἢ μὲν ἄρα ἐπιστήμη ἐστὶν
ἕξις ἀποδεικτική ...

Wir alle gehen davon aus, dass sich
das, was wir verstehen, nicht anders
verhalten kann ...

Das Verstandene ist demnach aus
Notwendigkeit [so, wie es ist]. Es ist
also ewig,² denn alles das, was aus
Notwendigkeit ist, ist unmittelbar³
ewig [gilt also unmittelbar absolut];
das Ewige aber ist ungeworden und
unvergänglich.

Ferner scheint alles Verstandene
lehrbar zu sein, und das Verstehbare
lernbar. Aufgrund von bereits Ge-
wusstem aber erfolgt jedes Lehren,
wie auch in den Analytiken gesagt,
das eine induktiv, das andere syllo-
gistisch (deduktiv) ... Somit ist also

² D. h. es gilt absolut; mit Recht verweist Dirlmeier in seinem Kommentar auf p. 1112a21f.: περὶ δὴ τῶν αἰδίων οὐδεὶς βουλεύεται.

³ Dirlmeier verweist auf Phys. II 9, wo dem ἀπλῶς das ἐξ ὑποθέσεως entgegengesetzt ist. Das Thema des Kapitels lautet nämlich: Τὸ δ' ἐξ ἀνάγκης πότερον ἐκ ὑποθέσεως ὑπάρχει ἢ καὶ ἀπλῶς; (199b34f.).

Verstehen ein Vermögen, von welchem ausgehend man (etwas gültig) beweisen kann ...

...

ἡ μὲν οὖν τέχνη, ὥσπερ εἴρηται, ἕξις τις μετὰ λόγου ἀληθοῦς ποιητικὴ ἐστίν.

...

Techne also ist, wie gesagt (vgl. a9f.), eine Fähigkeit, von welcher ausgehend man mit eindeutig-wahrem⁴ Denken herstellen kann.

Ein und derselbe Urteilende sagt also einerseits, dass Erkenntnis *absolut* gilt, dass Techne aufgrund „wahren“, also das Wirkliche verstehenden, Denkens herstellt, und andererseits, dass der λόγος, also die konkrete Fassung des Erkannten, sich von der Wahrnehmung belehren lassen muss. Aber sein Verständnis von herstellender Techne, wenn auch immer wieder einmal zum Lernen gezwungen, als von einem der Wirklichkeit, dem eindeutig wahren Tatbestand, entsprechenden λόγος ausgehend, *erklärt* dies sein durchweg wohl als widersprüchlich empfundenes Urteil. Es ist ein Urteil, das, so unlogisch es auch scheinen mag, der Beobachtung, der αἴσθησις, entspricht, die, der S. 10 zitierten Passage aus *De generatione animalium* gemäß, den λόγος also belehrt, der ihr seinerseits, derselben Stelle gemäß, folgt.

Und so wird der Leser durchweg „Verständnis“ für das von Aristoteles Gesagte haben; Anzeichen dafür ist, dass, wie die mir bekannten Kommentierungen zeigen, der hier anfangs zitierte Abschnitt, was seine Bedeutung betrifft, weitgehend als „unproblematisch“ betrachtet wird, nicht als der Abschnitt, der in nuce das gesamte, eigentlich als merkwürdig auffallende, Konzept des Aristotelischen Vorgehens enthält. Die Erklärung ist einfach: Aristoteles denkt, wie gesagt, nicht an die Art der Forschung, die wir heute „Wissenschaft“ nennen, sondern an die Techne. Er beurteilt Wissen so, wie der Technit es, auf sein *Empfinden*, seine αἴσθησις, gestützt, beurteilt, und diese αἴσθησις dürfte, bei der Lektüre des Satzes, auch die der meisten Leser sein.

2. Es folgen Erläuterungen des Vorgetragenen in 4 Absätzen.

a) Wissen und kreative, innovative, Techne.

⁴ Die Bedeutung von ἀληθής erklärt *Metaph. a 993b30f.*: ὡσθ' ἕκαστον ὡς ἔχει τοῦ εἶναι, οὕτω καὶ τῆς ἀληθείας (so that as each thing is in respect of being, so is it in respect of truth [Übers. Ross]),

Das vollendete und allgemein bewunderte Werk, sei es eine Tragödie, ein Bauwerk oder die Heilung eines Schwerkranken, zeigt dem Techniten, dass er „gewusst“ hat. Technit ist nicht der, der schematisch, Vorlagen gemäß, herstellt – dies ist Sache des χειροτέχνης. Den Techniten, von dem die Rede ist, muss man sich als kreativ vorstellen.

Blicken wir nun auf den kreativen, Neues, Unerwartetes, herstellenden technitischen Akt, so liegt auf der Hand, das der Technit tentativ vorgehen muss. Und er wird sich immer wieder als, wie es heute heißt, innovativ (also Wissen überwindend) zeigen. Ferner: Wie immer der Technit sein „Wissen“ sehen wird, wenn sein Werk vorliegt – solange er mit der Herstellung seines neuen Werkes befasst ist, muss er „versuchen“, und das heißt, er muss statt von Wissen von δόξα ausgehen, die allerdings auf seinem bisherigen Wissen beruht, welches seinerseits, als Ausgangspunkt für „Neues“, den Rang von Erfahrung nicht übersteigt. Und er wird sich immer wieder als aporetisch (also u. U. auch Wissen in Frage stellend) zeigen. Wohlgemerkt: Dies sieht derjenige, der den Techniten und seine Selbsteinschätzung kritisch beobachtet. Dies kann aber der Technit selbst leisten, was allerdings wohl eher exzeptionell ist – aber ein solcher Technit ist Aristoteles. Er weiß, wie sich zeigen wird, dass jenes Wissen, von dem er in Metaph. A 1 spricht, aufgrund eines Abwägens von Vermutungen, δόξαι, (dazu gleich mehr; implizit ist es bereits im Zitat aus De generatione animalium enthalten) zustande gekommen ist. Dies aber heißt, um bei Metaph. A 1 zu bleiben: Er weiß, dass er selbst derjenige Wissende ist, der von seiner nicht auf seinem neuen Wissen beruhenden Erfahrung gelernt hat, denn begründete δόξα muss auf Erfahrung beruhen. Diese Erfahrung kann also dazu führen, dass er sein bisheriges Wissen übertrifft und nun erneut, aber auf höherem Niveau, wissend ist. Das nun wiederum bedeutet nicht, dass sein überholtes Wissen abgetan wäre. In dessen eigenem Rahmen bleibt dies Wissen dies: Wissen – es hatte Geltung; ein gerechtes Urteil wird es entsprechend würdigen.

Der Wissenschaftler im heutigen Sinn des Wortes, der Naturwissenschaftler sehr deutlich, aber auch der Geisteswissenschaftler, sofern er sich nüchtern beurteilt, fasst sich von vornherein als χειροτέχνης auf. Er empfindet sich als das, was er, von der weiteren Entwicklung, allgemein gesagt: von der Zukunft, aus gesehen tatsächlich ist, nämlich, unfreundlich formuliert, als Material. Der Technit aber empfindet sich als Meister, als Herrn, und er ist es.

Nehmen wir zunächst ein Beispiel aus einer τέχνη, deren Fortschritte nicht im selben Maße auf Nutzen beruhen wie z. B. diejenigen der Medizin (zu Fortschritten dieser Art später). Der Baumeister Jahrhunderte und Jahrtausende vor unserer Zeit ging, wie man sagen kann, „souverän“ an sein Werk: Er kannte sich – definitiv – aus, er „wusste“. Der heutige ἀρχιτέκτων geht ebenfalls souverän an sein Werk, kennt er sich doch aus, und zwar weit besser als sein Kollege Jahrhunderte vor seiner Zeit. Ihre Sicherheit bei ihrem Vorgehen ist dieselbe – und eben das ist sachgerecht. Und so vermag, wie dargelegt, auch der *einzelne* Technit, sich selbst zu übertreffen. Um diese Art des Wissens vor Augen zu führen, folgt hier ein weiteres Beispiel.

Wir gehen immer wieder davon aus, einen anderen Menschen zu kennen, ihn zu durch„schauen“. Unser *Gefühl*, unsere αἴσθησις, sagt uns, und ist sich sicher, dass der Beurteilte zweifellos „so“ *ist*. Dies unser Urteil nimmt Risiken auf sich: Zeigt sich der andere anders, muss sich das „Wissen“ sagen, (z. B.:) dass es sich bei diesem anderen Verhalten entweder um ein Ausnahmeverhalten handelt, dass man folglich versuchen muss, das Beobachtete mit dem feststehenden Urteil überein zu bringen usw., oder aber, wenn deutlich wird, dass wir ihn doch nicht „kannten“, dass es umlernen muss, und dies, ohne nun gleichzeitig gelernt zu haben, sich selbst grundsätzlich so misstrauen, dass es sich nicht mehr als als absolut geltend empfinden, wahrnehmen, kann. Der folgende Satz wird möglicherweise als „zu weit gehend“ beurteilt, aber seine Stütze schließt sich ihm sofort an: Das Wissen dieser Art ist als ein Sehen, eben als ein Durchschauen erlebt, es ist als noëtisch erlebt. Was heißt „noëtisch“?⁵ Noëtisch schauen wir die von Aristoteles so genannten πρῶτα oder ἄμεσα, also die „unhinterfragbaren“ Prinzipien unseres Denkens. Sind sie nun, obwohl als unbezweifelbar erschaut, definitiv unhinterfragbar? Nach Aristoteles sind sie es nicht. Zu Anfang der Topik (101a 37ff.) erfahren wir, dass dialektisches, d. h. prüfendes, argumentierendes, Vorgehen nützlich ist (u. a.) „im Hinblick auf die Prinzipien jeder einzelnen Wissenschaft“, also auf jene ἄμεσα; aufgrund der der jeweiligen Wissenschaft eigenen Prinzipien ist es ja unmöglich, über sie zu reden – also ist es gegebenenfalls notwendig, aufgrund der allgemein oder weitgehend akzeptierten Meinungen (ἔνδοξα, also δόξαι) über sie zu handeln, sie zu „diskutieren“ – und das heißt, sie

⁵ Vgl. unten, S 132ff.

eventuell abzuwandeln. Das Abgewandelte, Neue, vielleicht Andere, bleibt dann aber Prinzip, man sieht es, erschaut es, als solches.

Ein drittes Beispiel: Der Wissenschaft näher mag man an Hermeneutik, Interpretation, denken. Man hat Homer „untersucht“, ihn „verstanden“, man „kennt“ ihn und erlebt sich als Wissenden im Aristotelischen Sinn. Man forscht weiter, entdeckt bisher Übersehenes, und „weiß“ erneut. Das ehemalige Wissen bleibt aber respektiert, nicht nur, weil man es als „Wissen“ erlebt hat, sondern auch, weil man es – aber dies nähert sich bereits nicht-Aristotelischer Auffassung – weiterhin *sachorientiert*, vielleicht für weitere Forschung noch verwenden kann, z. B. als Hinweise gebenden „Ansatz“ für zukünftiges Interpretieren.

Es ist ein „absolutes“ Wissen, das Aristoteles vor Augen steht, wenn er *Metaph. A 1* von Wissen spricht, und es ist diese Art von Wissen, aufgrund deren der *Technit* die Qualität seines Werkes erschaut – muss er lernen, wird sich die Art dessen, was er als sein Wissen erlebt, nicht ändern, und er wird es, sein Wissen, nicht als *δόξα empfinden*, obwohl er – implizit belegt es die *Topik* – weiß, dass es *δόξα ist*. Der Wissenschaftler im modernen Sinn des Wortes geht davon aus, dass das von ihm Vorgelegte für weitere Forschung nützlich ist, dass er die Wissenschaft „voranbringt“. Zeigte er sich als *noëtisch* von seinem Resultat überzeugt, würde er Heiterkeit erregen.

b) *Techne* und Agonalität.

Dass andere Meister ihn übertreffen könnten, weiß der *Technit*, will er doch auch seinerseits andere Meister übertreffen, und dies sicher nicht nur, um sich neue Aufträge zu sichern, sondern auch, um mit sich zufrieden sein zu können. Er befindet sich in einem *ἀγών*, einem Wettstreit, wenn er denn ehrgeizig und stolz auf sich selbst ist, und dass seine Umwelt einsieht, dass man ihn entsprechend ehren kann, zeigt ja z. B. die Vergabe von Rang und „Plätzen“ etwa anlässlich der an den zu Ehren des Dionysos aufgeführten Dramen an deren Verfasser, denn auch diese Dramen sind Produkte von *τέχνη*. Der siegreiche Dichter hat sein Ziel erreicht, ein Ziel, das im von Aristoteles vertretenen Fach dem entspricht, was er *Metaph. A 1* „Wissen“, „Ursachenwissen“, nennt. So sieht auch der Baumeister, der Arzt (um die von Aristoteles vorzugsweise als Beispiele für wahre *τέχναι* verwendeten Leistungsweisen zu nennen) *sein* Vorgehen, wenn er denn wirklich „Meister“ ist bzw. sich als solchen empfindet.

Von der die heutige Wissenschaft prägenden Sicht aus gesehen kann man kritisch von einem „agonalen *Spiel*“ reden, wenn es sich um Technai handelt, die nicht unmittelbar den lebensnotwendigen Nutzen betreffen; zu diesen Technai gehört die Techne der Dichter und auch die Techne der Philosophen. Wenn gesagt war „Alles ist Wasser“ kann derjenige auf mehr Zuspruch warten und hoffen, der, mit „klugen“, agonal wirkungsvollen (nicht etwa mit aufgrund empirischer Forschung erzielten) Begründungen sagt „Alles ist Luft“. Und von dieser Art ist die antike Philosophie vor und nach Aristoteles, wie sie hier dargestellt werden soll.

Wenn nun ein Technit, dessen Techne darin besteht, die Welt zu verstehen, zum Prinzip seines Vorgehens „die Sache“ erwählt hat, so will er (weil *sachbezogen*) sachlich, nachprüfbar, fortschreiten, am allgemeinen Fortschritt mitwirken, wie ja bereits die zitierte Stelle aus *De generatione animalium* belegt – hier ist also das Bewusstsein der Vorläufigkeit des Resultats deutlich. Zeigt sich also doch *kein* Unterschied zwischen – wenigstens – dem Techniten Aristoteles und dem heutigen Wissenschaftler?

c) Aristoteles, die übrige antike Philosophie, und die neuzeitliche Wissenschaft.

Es geht im Folgenden um die Frage, ob ein aufgrund von ἀσθησις und mit den Mitteln bloßer δόξα fortschreitender Wissenschaftler, als den sich Aristoteles besonders deutlich in seinen naturwissenschaftlichen Schriften zeigt, als Technit im bisher beschriebenen Sinn gelten kann bzw. muss. Es ist aber vielleicht dienlich, die Bejahung der Frage erst auf eine eher umständliche Einleitung folgen zu lassen, die ihrerseits zunächst zu anderen Ergebnissen zu führen scheinen mag.

Aristoteles will das eine und das andere, ohne einen Widerspruch, gar eine Absurdität wahrzunehmen oder logisch zu erkennen. Hat er nämlich „die Sache“ erfasst, erlebt er sie als absolut erfasst: Er kennt, wie wir aus *Metaph. A 1* wissen, die Ursachen. Diese Ursachenerkenntnis ist als solche absolut, unabhängig von der Zukunft, die zum Umlernen zwingen könnte. Wäre sie nicht absolut, so wäre sie nicht *Erkenntnis* und nicht Erkenntnis *von Ursachen*, könnte „bloßer“ Erfahrung nicht so entgegengesetzt werden, wie es im genannten Kapitel geschieht.

Die zutage liegende Tatsache, dass das Ziel des Aristoteles die „Sache“ ist, sein Weg also zur Erkenntnis der „Sache“ führen soll, kann zu der Vorstellung

führen, er sei bereits ein Wissenschaftler im heutigen Sinn, und nicht zuletzt kann der zitierte Satz aus *De generatione animalium* zu dieser Auffassung führen: Wenn wir rational erkannt haben, über den λόγος zu verfügen, hängt die Weiterexistenz dieses λόγος – platonferner und „wissenschafts“näher kann man es nicht sagen – ja ausgerechnet von der αἴσθησις ab.

Dennoch ist die Subsumierung des Aristoteles unter, aber auch bereits eine Annäherung an, die neuzeitliche Wissenschaft irrig. Zunächst: Mit seinem Ziel „die Sache“ wirft Aristoteles, bildlich gesagt, *seinen* Hut in den agonalen Ring,⁶ und so ist es im Rahmen seiner Kultur auch gesehen worden. Anstatt die gesamte Antike nach dem Bekanntwerden seiner Werke dazu zu veranlassen, vorzugehen wie er vorging, blieb sein Vorgehen eine so gut wie übersehene Randerscheinung in der Geschichte der antiken Philosophie; das *alte* Spiel wurde fortgesetzt. Und er selbst gibt den Anlass zu dieser Fortsetzung, indem er, technitisch, das je Erreichte als „Wissen“ fasst, wie es *Metaphysik A 1* heißt, wie es ja auch „Wissen“ war, dass alles Luft ist oder wie es später Wissen sein wird, dass es ἡδονή ist, was εὐδαίμων macht. Die moderne Wissenschaft geht vor wie er, dem es ja um „die Sache“ geht, sicherlich, aber aus anderem Geiste: Der heutige Wissenschaftler sieht sich nicht als Techniten, sondern als couragierten Wegbereiter, wie der, der im Urwald mit seiner Axt die für alle bestehenden Hindernisse zum Fortschreiten beseitigt – er ist, wie sich gezeigt hat, Arbeiter, χειροτέχνης.

Nun mag man einwenden, dass Aristoteles, z. B. in seiner schon erwähnten Schrift *De generatione animalium* oder auch in *De partibus animalium*⁷, nicht wenige Beobachtungen der Art vorgelegt hat, wie wir sie auch von heutigen Wissenschaftlern kennen, und im übrigen wird diese Studie mehrere dem Gebiet der Geisteswissenschaft zuzuordnende Klärungen, Definitionen, vorlegen, die man als „treffend“ bezeichnen muss – moderne Wissenschaftler können ihn hier nicht übertreffen. Einen so vorgehenden Gelehrten, wird man empfinden können, müsse oder wenigstens dürfe man doch wohl als Wissenschaftler bezeichnen, und zwar auch dann, wenn man „Wissenschaft“ so auffasst, wie sie seit der Neuzeit aufgefasst wird.

⁶ Seine Einstellung zu seiner Leistung zeigt sich nicht ausschließlich im ersten Kapitel der *Metaphysik* und EN 1139b19ff; man darf das dort Gesagte aber als kennzeichnend für seine Einstellung zu seinem Vorgehen betrachten. Man beachte nämlich auch den Schluss der *Topik*, wo er Dank für seine Leistung fordert – er hat als Technit gewirkt, und einem solchen wird gedankt: *Soph. el.* 184b3ff. heißt es: ... εἰ δὲ φαίνεται θεασαμένοις ὑμῖν, ὡς ἐκ τοιούτων ἐξ ἀρχῆς ὑπαρχόντων, ἔχειν ἢ μέθοδος ἰκανῶς παρὰ τὰς ἄλλας πραγματείας τὰς ἐκ παραδόσεως ἠϋξημένας, λοιπὸν ἂν εἴη πάντων ὑμῶν [ἦ] τῶν ἡκροαμένων ἔργον τοῖς μὲν παραλελειμμένοις τῆς μεθόδου συγγνώμην, τοῖς δ' εὐρημένοις πολλὴν ἔχειν χάριν.

⁷ S. hierzu insbesondere den Kommentar von Wolfgang Kullmann.

Zweifellos, müsste die Antwort lauten, ist er solchen Wissenschaftlern gleichrangig und nicht wenigen sogar überlegen, und dies vor allem dann, wenn man an die ihm zur Verfügung stehenden Mittel und die seine Forschungen umgebende Tradition denkt (vgl. unten, Anm. 51). Aber das bedeutet nicht, dass er *als* Wissenschaftler im modernen Sinn des Wortes an seine Forschungen gegangen ist. Von heute aus gesehen sind viele seiner Leistungen wissenschaftliche Leistungen; er selbst aber sah sich, wie das hier besprochene Schlüsselkapitel klärt, als Techniten – aber nicht allein dies Schlüsselkapitel klärt dies: die gesamte Tradition, in der er lebt und wirkt, klärt es zusammen mit diesem Kapitel. Hätte er als Wissenschaftler im modernen Sinn die Beantwortung seiner Fragen in Angriff genommen, so hätte er, der zweifellos methodenbewussteste Denker der Antike, eben dies gesehen und die Prinzipien neuzeitlicher Wissenschaft, die für diese wesentliche Einladung zur Überprüfung und „Überholung“ des Erreichten, vorgetragen und sich nicht in den Worten, die das Werk einleiten, das sein wohl ihm wichtigstes Thema behandelt, als Vertreter eben antiken „Sehens“ und somit als Techniten vorgestellt. Hat er das vorgetragen, was Darwin dazu führt, ihn Linné und Cuvier voranzustellen (s. die genannte Anmerkung), so hat er, als Technit, „getroffen“, weil *er* im Unterschied zu seinen Mit-Techniten *der Sache* folgend, ihr gehorchend, vorgegangen ist und seine Kollegen auf diese Weise agonal „überholt“ hat. Dieser Weg, der formal dem der neuen Wissenschaft gleicht, ist er doch der Weg des Lernens und Weiterlernens, nicht der Weg zum offenbarenden *Blick*, ist für den Denker, der wie wenig andere das *ἔνδοξον* respektiert, der Weg zum „Sieg“ – aber die anderen, die späteren antiken φιλόσοφοι, verstehen diesen Weg nicht, sehen nicht, dass er auch sie zum Sieger im agonalen Spiel machen kann, *ohne* dass sie gezwungen wären, sich deswegen als Arbeiter, χειροτέχνοι, zu fühlen.

d) Techne und moderne Wissenschaft: Der Unterschied der Kulturen.

Die Lösung (zunächst die – wiederholte – These): Der Technit im Sinne des Aristotelischen Vorgehens „weiß“ – aber er will Besseres leisten und „wissen“. Um dies zu erreichen stützt er sich auf Vermutung, Vorstellung, Meinung, also δόξα, die, wenn sie in seinem, dem Kriterium „die Sache“ folgenden, Sinne seriös ist, auf erfolgreicher Erfahrung beruht. Die Ursachen des so erreichten Erfolgs kennt dann eben er: er „weiß“.

Ein allgemeiner Blick auf die Kulturgeschichte zeigt Kulturen, die sich am Hier, am Jetzt, am jeweiligen „Zuhause“, erfreuen, sich wie selbstverständlich mit dem Hier begnügen, und Kulturen, die das Hier, das Jetzt, für, was ihre Ansprüche betrifft, „zweitklassig“ halten und auf eine bessere, „ideale“, Zukunft warten. Die beiden Kulturen begegnen in einer und derselben Schrift, dem Alten Testament. Ein bleibendes Zuhause, ein absolutes *Sein*, kommt (aber dies sei nur nebenbei erwähnt) Gott zu; man denke an 5Mos. 32.40, wo, im Lied des Moses, Gott sagt: „Ich erhebe meine Hand zum Himmel und spreche: So wahr ich ewig lebe ...“ (Übers. Hubert Junker, Echter Bibel I 540); das Zuhause aber des *Menschen* betrifft – und das ist das hier Wesentliche –, was man im 4. Gebot hört: „Auf dass du lange lebest *auf Erden*“, d. h. zuhause bleiben kannst. Das ist die Welt, das Glück und die Hoffnung, auch der klassischen Griechen, deren Unterwelt sicherlich zukünftig, aber eine schlechtere Welt ist, der gegenüber man es vorzieht, in seinem Hause zu bleiben. Das Sein hat aber eine prinzipiell strahlende Zukunft in den späteren Schriften des AT, so Job 19.25-27: „... Und wenn meine Haut dahin ist, die man so zerfetzt hat, ledig meines Fleisches werde ich Gott schauen ... und wenn meine Augen ihn geschaut haben, so ist er kein Feind mehr; in Sehnsucht danach verzehrt sich mein Inneres“ (Übers. Hubert Junker, Echter-Bibel IV 357; zur – postexilischen – Datierung, also nach dem 6. Jahrhundert, s. denselben ib., 315ff.); zukünftige Verdammnis (vgl. Job 10.21f., nicht selten im NT) ist Strafe und ist sicherlich als Ausnahme vorgestellt. Es ist diese postexilische Welt,⁸ in der die Wissenschaft im heutigen Sinn des Wortes lebt; der früheren Welt entspricht das Denken und Empfinden der klassischen Antike.

Ich darf hier wohl, vorwegnehmend, auf die Aristotelische Ontologie zu sprechen kommen (Genauerer unten, S. 138ff.). Wir werden sehen, dass er, gegen Parmenides, „Werden“ in „Sein“ impliziert – *aber*: er sieht Sein nur als *Geworden-Sein*, nicht als sich auf eine Zukunft hin entwickelnd, als werdend. Dies gewordene Sein ist also, unhinterfragt, als bleibend empfunden, es ist nicht als ein Punkt auf dem Weg in eine Zukunft gesehen. Den Beweis für diese Sicht des Seins, die Sein als gegenwärtig – gegenwärtig *bleibend* – kennt, liefern bereits die elementaren ontologischen Termini δόναμις und ἐνέργεια (verstanden als

⁸ Besonders deutlich tritt sie, religionsartig, in der Gnosis vor Augen. Zu deren Themen s. allgemein Clemens Alexandrinus, Excerpta ex Theodoto 78.2: „...wer wir waren, was wir geworden sind; wo wir waren, wohin wir geraten sind; wohin wir eilen, wovon wir befreit werden; was Geburt ist, was Wiedergeburt ist“. Dazu s. allgemein Hans Leisegang, Die Gnosis, Leipzig 1924 (das Zitierte dort, in anderer Formulierung, S. 1), Hans Joachim Krämer, Der Ursprung der Geistmetaphysik, Amsterdam 1964). Bei Platon ist Schau der Idee des Guten von anderer, nämlich τέχνη-gemäßer, Art – sie erfolgt unter Anstrengung, μόγις, und συλλογιστέα, als Sache folgender Nachdenkens (Rp. 517Cf.; s. unten, S. 63f.).

έντελέχεια). Wenn Aristoteles von ὄλη und δύναμις spricht, will er nicht ein grundsätzlich zu schaffendes, zu verwirklichendes, sondern ein aus Vorhandenem gewordenes und dann bleibendes Sein erklären. „Zukunft“ ist ein Begriff, der δύναμις impliziert, kann also *in* diesem Sein nicht mitgedacht werden, Zukunft ist ja für dies Sein *gewesen*, Zukunft ist ja Noch-nicht-Sein. Um beim Thema zu bleiben, darf man also sagen, dass es sich um eine Ontologie im *technitischen* Geist handelt. Das Sein ist nicht auf dem Wege, es ist *erreicht* wie das Werk des Techniten und das Wissen des in der Art des Aristoteles Forschenden. Urbild dieses Seins – und damit, indirekt, jenes Aristotelischen Wissens – ist die φύσις, wie Aristoteles sie sieht (s. S. 100ff. u. ö.): Sie ist, denkt man an die Ontologie, das schlechthin „Angekommene“, ein Angekommenes, das allerdings keines Weges bedurfte, eine οὐσία, die keiner δύναμις bedurfte, sie ist ewig – und so empfindet sich das Aristotelische und wohl generell antike „Wissen“, das zwar den Weg hin zu sich kennt, sich aber als definitiv angekommen „sieht“.

Den beiden Anschauungen, der des Techniten und der des neuzeitlichen Wissenschaftlers, liegen unterschiedliche Blickweisen auf die Welt und das Verhältnis des eine dieser Anschauungen Vertretenden zur Welt zugrunde. Die Welt des Aristoteles ist, allgemein, in seiner Ontologie beschrieben. Er betrachtet, der δόξα folgend, das Mögliche, das δυνατόν, um zu einem τέλος zu gelangen, zum jeweiligen εἶδος, und das ist dann das Ziel, und es ist, wie der Name εἶδος selbst sagt, *gesehenes*, vor Augen stehendes, gegenwärtiges, Bild. Es geht um die Gegenwart, und es ist deren δύναμις implizierende Vergangenheit, die zu ihr führt. Für den heutigen Wissenschaftler ist die Gegenwart „Stufe“, also ὄλη, δύναμις, Stufe, die zum unklar bleibenden Ziel führt. Er bleibt bei der δόξα, Aristoteles lässt sie hinter sich, mag er auch so innovativ, so aporetisch, vorgegangen sein wie er, der heutige Forscher. –

Nun ist es angebracht, von den *objektiven* Fortschritten zu reden, die Aristoteles zuzuschreiben sind: Deren einige vor Augen zu führen ist ja das Ziel des dritten Teils dieser Studie, zeigen sie doch unabweislich, wie er sein Ziel, die *Sache*, zu treffen imstande ist. Und es ist hoffentlich deutlich geworden, dass diese Fortschritte hier nicht einem Denken, einer αἴσθησις, zuzuschreiben sind, die man *heute* als wissenschaftlich versteht.

Aristoteles denkt und forscht in seiner Zeit, mit den Mitteln seiner Zeit, und will, wie jeder Forschende, „Fortschritte“ auf einzelnen Feldern, im Rahmen des

Denkens seiner Zeit, zustandebringen. Auch agonal Vorgehenden kann man eine entsprechende – seriöse – Absicht zuschreiben. Nun kennen wir, was Aristoteles angeht, den gesamten zu einem Ergebnis führenden Gedankengang, jedenfalls in dem Maße, in dem er ihn zu Papier gebracht hat; von seinen Vorgängern kennen wir meistens, bestenfalls, nur kurze Hinweise, Bruchstücke ihrer Überlegungen. Es wäre also ungerechtfertigt, ihnen zu unterstellen, sie hätten nicht „ihre Gründe“ gehabt. Man darf aber davon ausgehen, dass bekannt wäre, wenn sie sich in der Weise, wie wir sie von Aristoteles kennen, zur Methode ihres Vorgehens geäußert hätten, also so, dass uns, bei aller eventuellen Skizzenhaftigkeit, doch ein klares Bild ihres Zieles und des Weges zu diesem Ziel, zu ihrem „Sehen“, vor Augen träte.

Der Terminus „Fortschritt“ nun kann, vor allem seit dem Ende des 18. Jahrhunderts, eine aggressive, das je Vorhergehende direkt oder indirekt herabsetzende, Konnotation haben.⁹ Eine solche Vorstellung liegt der Aristotelischen Vorstellung von „Fortschritt“ nicht zugrunde, mag Aristoteles sich auch stolz auf seine Leistung zeigen und diese, was sich von selbst versteht, den Leistungen der Vorgänger gegenüber höher bewerten (s. oben, Anm. 6); deren Leistungen kann er natürlich, auch scharf, kritisieren,¹⁰ dann aber auch immer wieder als nützlich und hilfreich für sich selbst anerkennen.¹¹ Das seit der klassischen Zeit gebräuchliche προκόπτειν, dem man, der Bedeutung von κόπτω (schlagen, hämmern, auch klopfen, dann aber auch quälen) entsprechend, bereits eine gewisse Nähe zum aufklärerischen Terminus zuschreiben könnte, verwendet Aristoteles nicht¹² – er wählt das deutlich zurückhaltender klingende ἐπιδιδόναι, ein Wort, das an „zunehmen“, „wachsen“, und in *diesem* Sinne an „weiterkommen“ denken lässt, somit also einen eher objektiven Blick des Fortgeschrittenen auf seine Leistung erkennen lässt - ἐπίδοσις ist ein natürlicher Vorgang; vgl. Platon, Symp. 175E (Schleiermacher übersetzt „Gedeihen“), Th. 146B ist es „wachsen“ fast im Sinne von „lernen“; öfter erscheint es in den Nomoi in ähnlichen Bedeutungen. So also, in emotionaler Hinsicht neutral, ist das im Folgenden verwendete, selbstverständlich die Vorstellung „Erweiterung unseres Wissens“ bzw. dessen nützliche /

⁹ Vgl. Reinhart Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a. M. ²1992, S. 33; zum neuzeitlichen Fortschrittsbegriff: Jürgen Mittelstraß, *Fortschritt in: Ders., Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie I*, Mannheim usw. 1980, S. 664ff.: „Grundbegriff der neuzeitlichen Geschichtsphilosophie und des Geschichtsbewusstseins der bürgerlichen Gesellschaft. Systematisch eine zweckbestimmte Veränderung durch menschliches Handeln, insofern dessen Maßstab im Detail das Bessermachen ist“ (S. 664).

¹⁰ Vgl. z. B. GC 315b24ff.

¹¹ z. B., Anaxagoras betreffend, *Metaph.* 984b15ff. Vgl. unten, S. 169.

¹² In der unechten Schrift *Περὶ φυτῶν* kommt es (p. 824b38f.) in der Bedeutung „wächst“ vor: ὅταν γοῦν τὰ τοιαῦτα δύο παρῶσιν ὁμοῦ, προκόπτει τὸ φυτόν.

nötige Verbesserung und, gegebenenfalls, das *endgültige* Treffen des Zieles implizierende, Wort „Fortschritt“ zu verstehen, wenn von Aristoteles die Rede ist.¹³

Es geht im Folgenden indessen nicht um Fort- oder Rückschritte des Aristoteles im Rahmen der konkreten, Einzelfragen betreffenden, Forschung seiner Vorgänger. Die Vorschläge (wie ich hier allerdings kritisch, polemisch, formulieren will) eines Demokrit sind denen eines Thales gegenüber zweifellos „fortgeschritten“; man kann aber, auf der Basis des uns Vorliegenden, nicht von einem streng genommen als „gültig“ zu bezeichnenden Fortschritt reden; Anaxagoras z. B. hätte, zu seiner Zeit, alles Recht gehabt, *seine* „Lösung“ als „fortschrittlicher“ zu verstehen. Fortschritte dieser Art, also Vorlagen von *neuen*, gut begründeten, aber nicht zwingenden Ideen, dann aber auch, von heute aus gesehen, Rückschritte, finden sich bei Aristoteles immer wieder; so ist z. B., die Begründung für den Ansatz des Äthers als fünftes Element an sich einsichtig und für den damaligen Wissensstand geradezu „bindend“; die Auffassung, dass Steine und Metalle aufgrund von „Ausdünstung“, ἀναθυμίασις, entstehen, ist dagegen, an sich, von einer Art, die sich vorsokratischen Theorien vergleichen lässt; was sie unterscheidet, ist die umsichtige Begründung, die uns vorliegt. Und wenn man etwa die Atomtheorie Leukipps und Demokrits oder die Auffassung der Pythagoreer, die Erde sei einer der Sterne,¹⁴ als heutigem Wissen, mit Aristotelischen Lehren verglichen, näherstehend bezeichnen kann, wenn seine gesamte Astronomie, einschließlich seiner Auffassung von der Ausdehnung der Erde¹⁵, als abgetan gilt, wenn dann aber seine Zoologie bis in die Neuzeit hinein nicht nur Bewunderung erweckt hat, sondern auch als sachlich weiterführend betrachtet worden ist,¹⁶ so ist auch all dies nicht unser Thema; es geht hier, in Teil III, nicht um den Aristoteles, der im Rahmen seiner Zeit forscht und lehrt, sondern um den

¹³ Besonders deutlich Soph. El. 183b17ff.: τῶν γὰρ εὕρισκομένων ἀπάντων τὰ μὲν παρ' ἐτέρων ληφθέντα πρότερον πεπονημένα κατὰ μέρος ἐπιδέδωκεν ὑπὸ τῶν παραλαβόντων ὕστερον, τὰ δ' ἐξ ὑπαρχῆς εὕρισκόμενα μικρὰν τὸ πρῶτον ἐπίδοσιν λαμβάνειν εἴωθε, χρησιμωτέραν μὲντοι πολλῶ τῆς ὕστερον ἐκ τούτων ἀξίσεως· μέγιστον γὰρ ἴσως ἀρχὴ παντός, ὡς περ λέγεται. Vgl. zum Fortschrittsgedanken Metaph. 982b11ff.: ἐξ ἀρχῆς ..., εἶτα κατὰ μικρὸν προϊόντες καὶ περὶ τῶν μειζόνων διαπορήσαντες Dazu thematisch ausführlicher PA 640b4ff. Die Technai betreffend s. EN 1098a24.

¹⁴ Vgl. De caelo 293b18; dazu Simplicios in De caelo 511.20ff.

¹⁵ Vgl. den Überblick in der Einleitung der Ausgabe der Meteorologie von Pierre Louis (Aristote, Météorologiques, I, Paris 1982, XXIVf.).

¹⁶ Vgl. Carlos Steel (u. a.), Aristotle's animals in the Middle Ages and Renaissance, Leuven 1999; s. auch unten, Anm. 51.

Aristoteles, der hier und da nicht einen, sondern *den* bzw. einen nicht abweisbaren, insofern gültigen, Weg zur „Sache“ zeigt.

Überhaupt ist es, angesichts der neuzeitlichen Fortschritte in den Naturwissenschaften, ausgeschlossen, nach speziellen, objektiven, auf Aristoteles zurückzuführenden Fortschritten im Sinne von gültigen Entdeckungen in deren Bereichen zu fragen. Objektive, „prinzipielle“, Entdeckungen, sind allein im Bereich der heute so genannten Geisteswissenschaften zu erwarten, in einem Bereich, in welchem es allerdings um Methoden und Kernbegriffe der Naturwissenschaft gehen kann. Es ist im übrigen der Einwand denkbar, dass technisches Denken, technisches Verstehen und Erklären anthropomorphes Denken, Verstehen und Erklären ist, und als wirkungsvolles Beispiel für Aristotelisches anthropomorphes Denken böte sich die Auffassung an, dass ewige Bewegung eines – auf welche Weise auch immer – herstellenden unbewegten Bewegers bedarf. Dass es sich um anthropomorphe Vorstellungen handelt, ist unbestreitbar; unbestreitbar ist aber auch, dass menschliches Denken notwendig anthropomorph ist, was bereits das Grundprinzip des Denkens betrifft, nämlich dass eines aus dem anderen oder dem anderen „folgt“. Die die jeweilige „Sache“ betreffenden Aristotelischen Klärungen sind Definitionen; sie sind es auch dann, wenn sie nicht in Form eines einzigen Satzes vorliegen, sondern aus verschiedenen Schriften zusammengestellt werden müssen, sie sind es auch dann, wenn eine Definition in einem einzigen Begriff ausgedrückt wird, der Satzform hat (τί ἦν εἶναι). Wie Aristoteles den Weg zum Ziel „die Sache“ auffasst, zeigt dessen, aus verschiedenen Schriften zusammenzustellende, Beschreibung, die Thema des dritten Teils der Studie sein wird.

II. Der Rahmen: Das agonale Spiel¹⁷ vor und nach Sokrates.

Einleitung: Zwei alte Ziele des Handelns - Überlegenheit und technitisch-praktischer Nutzen (κρείττω εἶναι und ὠφέλεια).

Im folgenden Teil der Studie wird das Denken, welches das Aristotelische Denken zeitlich umgibt, zweigeteilt: Vor Sokrates geht es, im Bereich des Denkens, das wir „philosophisch“ nennen, um, wie sich zeigen wird, Überlegenheit erstrebendes Spiel; mit Sokrates beginnt eine dies agonale Denken charakterisierende Orientierung am Ziel „lebensfördernder, objektiver, Nutzen“. Ein Streben nach Nutzen kann also als einem Streben nach Überlegenheit entgegengesetzt *gesehen* werden; *beiden* Formen des Strebens aber geht es um Nutzen.

Die sich jetzt anschließenden Darlegungen sollen dazu dienen, den offenbar problematischen Begriff „Nutzen“ für diese Studie zu klären.¹⁸ Die Klärung ist insofern nötig, als die auf Nutzen ausgerichteten Denker nicht nur den agonalen „Spielern“, sondern auch einander agonal gegenüberstehen und auch deshalb, weil Aristoteles, wenn er zum nützlichen Ziel seiner Forschung „die Sache“ wählt, seinerseits der Tradition agonal gegenübersteht, dass aber, wie gesagt, gleichzeitig alle, nicht nur die Späteren, auf Nutzen Ausgerichteten, sondern auch die Früheren, die agonalen Spieler, nützen wollen.

Gehen wir zunächst von einem „klassischen“ Nutzenschema aus.

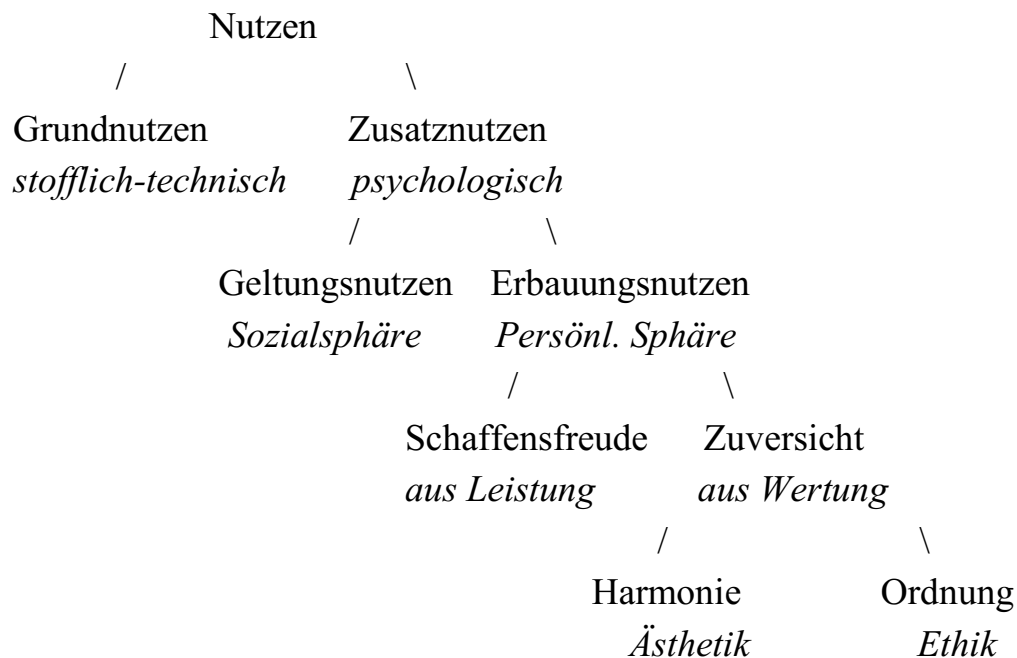
Nutzen ist der „Grad der Befriedigung von Bedürfnissen, den ein Konsument aus einem Gut zieht“: So die Definition in „Management. Enzyklopädisches Lexikon, 1996, S. 453, s. v. „Nutzen“, von Wolfgang J. Koschnick, der unmittelbar im Anschluss an diese Kurzdefinition mitteilt: „Auf Wilhelm Vershofen geht die grundsätzliche Unterscheidung zwischen Grundnutzen und Zusatznutzen und bei letzterem wiederum zwischen Geltungsnutzen und Erbauungsnutzen zurück“.

Hier das Vershofensche Nutzenschema, wie es bei Koschnick erscheint. Das Schema geht vom Allgemeinbegriff „Nutzen“ aus und sieht diesen noch

¹⁷ Zum Terminus „agonales Spiel“ s. oben, S. 15f.

¹⁸ Vollkommen zu Recht setzen, was das alte Griechenland betrifft, LSJ ὠφέλεια gleich mit 1. profit, advantage, und 2. source of gain or profit, service.

unbestimmten Begriff als die ihn bestimmenden Begriffe „Grundnutzen“ und „Zusatznutzen“ umfassend; der Zusatznutzen seinerseits zerfällt in Unterarten:



Wenn Grundnutzen als „stofflich-technischer“ Nutzen gesehen ist, so ist beispielsweise an den (technischen) Nutzen eines Medikaments zu denken, dessen Stoff das stoffliche Weiterleben dessen, der es zu sich nahm, gesichert hat. Verbringt der Genesene, nun wiederhergestellt und erholt, seine Tage, geht es ihm, dem Genesenen, u. a. um verschiedene Formen des Zusatznutzens, z. B. um den Nutzen, den er darin sieht, anderen überlegen zu sein (Geltungsnutzen).

Es ist aufgrund des Schemas offenkundig, dass es freisteht, dem Allgemeinbegriff gemäß die Einheit der Arten des Nutzens zu sehen, oder aber, die Arten berücksichtigend, ihre, u. U. konkurrierende, Verschiedenheit in den Blick zu nehmen. Ebenso steht es frei, entsprechend Vorgehende zu beurteilen, also z. B. die agonal auf Geltungsnutzen Ausgehenden den auf stofflich-technischen Nutzen Ausgehenden entgegensetzen (z. B. diejenigen Ärzte, die nun nach modischen, agonal wetteifernden, Philosophien vorgehen den Medizinern der „alten“ Schule, s. dazu unten, S. 32ff.) und die Erstgenannten global zurückzuweisen – oder aber auch ihnen zuzugestehen, dass sie „stofflich-technischen“ Nutzen erstreben und dies tun, *indem* sie agonal gegen Vertreter je anderer Methoden vorgehen.

Die entschiedene Trennung von Grund- und Zusatznutzen, wie wir sie bei Vershofen vorfinden, dürfte geläufiger Sicht entsprechen. Ein Beispiel, das der Wirtschaftswissenschaft denkbar fern ist: Nietzsche vertritt in seiner Schrift

„Menschliches, Allzumenschliches“ (II 2.40) die Auffassung, dass die Gesellschaft ursprünglich Moral des gemeinsamen Nutzens wegen eingeführt hat (es geht also um Selbsterhaltung der Gesellschaft, wie sich zeigen wird); spätere Generationen aber hätten „auf andere (!) Motive hin“ gehandelt, z. B. „aus Furcht oder Ehrfurcht vor Denen, die sie forderten und anempfahlen, oder aus Gewohnheit, weil man sie von Kindheit an um sich hatte thun sehen, oder aus Wohlwollen, weil ihre Ausübung überall Freude und zustimmende Gesichter schuf, oder aus Eitelkeit, weil sie gelobt wurden“, und er fährt fort: „Solche Handlungen, an denen das Grundmotiv, das der Nützlichkeit, *vergessen* worden ist, heißen dann *moralische*: nicht etwa weil sie aus jenen *anderen* Motiven, sondern weil sie *nicht* aus bewusster Nützlichkeit gethan werden (Hervorhebungen von Nietzsche)“. Das Streben nach Nutzen ist jedoch, wie man „objektiv“ und kritisch einwenden muss, nicht „vergessen“ worden – es sind andere Arten des selbsterhaltenden Nutzens ins Blickfeld gerückt worden, nicht mehr die physische Selbsterhaltung der Gesellschaft, die inzwischen gelernt hatte, sich sicher zu fühlen.

Gehen wir folglich zur Kritik des Schemas über.

„Nutzen“ ist primär ein wesentlich auf ein bewusst wählendes Subjekt bezogener, wertender, Terminus, betrifft also allein den über einen λόγος verfügenden Menschen, der, sich selbst als Beispiel wählend, wie selbstverständlich auch Nichtmenschliches, in das er sich hineinversetzen kann, nutzenorientiert „vorgehen“ sehen kann.¹⁹ Der eine Mensch „zieht“ dies, der andere jenes „vor“ oder auch derselbe jetzt dies, dann jenes – die letzte Instanz seines jeweiligen Impetus ist das Streben nach als solchem, subjektiv so empfundenem, objektivem, Nutzen.

Der *elementare* „stofflich-technische“ sowie objektive Nutzen eines Menschen besteht in der Selbsterhaltung. Was unter „Selbsterhaltung“ zu verstehen ist, erklärt Aristoteles. Er spricht De anima 416b9ff. von der elementaren Bedeutung der Nahrung für ein ζῷον und erklärt (b14): σῶζει γὰρ τὴν οὐσίαν. *Das* ist das entscheidende Merkmal. Nahrung dient hier als Beispiel; insofern ist auch die hier gemeinte οὐσία, das physische Leben, als Beispiel zu fassen. Wir gehen also vom Menschen aus – und das muss bereits, wie im Schlusssatz des

¹⁹ So sagen wir, dass der Pflanze das Wasser „nützt“, nicht aber dem Automobil das Benzin (dem Autofahrer nützt es, mit Benzin versehen zu sein). Der Terminus „schädlich“ wird dagegen umfassender verwendet als „nützlich“ – Schaden ist objektiv feststellbar, wird als objektiver „Nachteil“ gefasst.

vorigen Abschnitts schon angedeutet, unmittelbar dazu führen, dass wir die Barriere zwischen Grund- und Zusatznutzen absenken müssen: Zur *Selbsterhaltung* eines Lebewesens der höheren Art gehört ja auch die Erhaltung dessen, was sein Selbst charakterisiert, so bereits bei Tieren die erlebte Überlegenheit über Artgenossen und bei Menschen z. B. das „(wesentlich) Feldherr-*Sein*“ eines Menschen, und so darf als subjektiv empfundener stofflich-technischer Nutzen auch der Erhalt (oder, natürlich, auch die Verbesserung) des Feldherrseins gelten.

Wir sollten, angesichts dieser Unklarheit, statt von einer Unterscheidung zwischen Grund- und Zusatznutzen eher von einer Trennung von subjektivem und objektivem Nutzen ausgehen. Wir überlassen z. B. dem Biologen und dem Arzt das Urteil über das der Selbsterhaltung des Menschen objektiv Nützliche. Objektiver Nutzen aber ist nach Individuen unterschieden. Der Arzt wird dem einen mehr oder andersartige Nahrung empfehlen oder verordnen als dem anderen, wie immer die Betroffenen dies auch – subjektiv – empfinden mögen. So ist es für manche stofflich-technischer Nutzen, anderen überlegen zu sein (oder, dem obigen Beispiel folgend, Feldherr zu sein) – andernfalls hat das Leben für sie keinen Wert; Überlegenheit, Feldherrsein, ist das Medikament, das sie im eigentlichen Sinne „leben“ lässt; sofern der Arzt auch „Seelen“arzt ist, wird er entsprechend zuraten. Man geht dann davon aus, dass „Nutzen“ wesentlich *subjektbezogen* verstanden werden kann, was nicht zu bestreiten sein dürfte. Jene Überlegenheit (z. B.) bedeutet für entsprechende Menschen, ein solches Individuum, jedoch einen wahren, objektiven, Nutzen.

Die Sokratische Wende (s. unten S. 49ff.) will die Wende zum *objektiven* Nutzen sein.

Um, das Hiesige erläuternd, auf später zu Behandelndes vorzugreifen: Für die auf Sokrates folgenden Philosophen besteht der Nutzen, den sie darlegen und anraten, in der *εὐδαιμονία*. Der klassische Grieche versteht unter *εὐδαιμονία* zweifellos nicht das (zurückhaltend formuliert) romantische Gefühl, das man heutzutage „Glück“ nennen kann. Es handelt sich darum, dass es um den Betroffenen „wohlbestell“ ist, kann es doch sogar „Reichtum“ und Verwandtes bedeuten (vgl. Thuk. II 97.5 ... <ἡ βασιλεία> μεγίστη ἐγένετο χρημάτων προσόδω καὶ τῇ ἄλλῃ εὐδαιμονίᾳ). So wird auch der Arzt von einem Menschen, der über mehr Körperkraft verfügt als zum Erhalt des Leben nötig ist, sagen können, dass es um ihn in besonderer Weise wohlbestell ist.

Es wird sich ergeben, dass sich die postsokratische Philosophie (Aristoteles ausgenommen; dazu bald Näheres) an solcher *εὐδαιμονία* und insofern an im

weiteren Sinne „praktischem“, objektivem, z. B. vom Arzt als solchem angesehen, Nutzen orientiert – das *Erreichen* von εὐδαιμονία ist dem Resultat guter ärztlicher Behandlung zu vergleichen. Entsprechende Vorstellungen darf man Platon, Epikur, Skeptikern, Stoikern und Plotin unterstellen. Worin εὐδαιμονία besteht, ist dann um „stritten“, Sache eines Agons unter den Genannten; hier können, mutatis mutandis, auch Ärzte streiten, können medizinische Epochen je „anders sehen“, *und*: die nützliche εὐδαιμονία ist de facto auch nach Individuen verschieden, wie immer der „wissende“, der alles überblickende, Philosoph diesen Tatbestand auch wegleugnen oder unbeachtet lassen mag. So „bedienen“ die postsokratischen Philosophen, objektiv betrachtet, unterschiedliche Gruppen von Individuen. Diesen Gruppen sollen jeweils die agonal vorgetragenen Wege zur εὐδαιμονία objektiv, existenziell, nützlich sein. Wir werden auf eine Passage in einem Aristoteles zugeschriebenen Werk zu sprechen kommen (S. 150f. ~ 145), aus der sich ergibt, dass auch der töricht und verbrecherisch Agierende sich zurechtlegt, dass sein Ziel ihm nützt und zu seiner εὐδαιμονία beiträgt und dass es – objektiv bzw., um beim Beispiel zu bleiben, ärztlich – nützlich ist, dies Streben zu verhindern bzw. den so erreichten „Nutzen“ zu beenden. Zu vergleichen wäre das Streben des Kranken nach einem von ihm so, also krankhaft, gesehenen Nutzen. Aristoteles selbst geht einen anderen Weg. Man kann zwar seine spezielle Auffassung, εὐδαιμονία bestehe in der θεωρία, in die Tradition „einordnen“, aber *er* tritt eben nicht, um im Bilde zu bleiben, als praktisch-hilfreicher Arzt auf, sondern als *sach*bezogener Lehrer (u. a.) solcher Ärzte, der also die *Sache* selbst klären will und somit das den praktischen Ärzten nützliche, weil stabile, Fundament ihres Vorgehens finden will.

Dass das agonale Ideal „persönliche Überlegenheit“, ἀριστεία (Soph., Aias 443, Plat., Lgg. 942D, 943B nicht selten bei Plutarch) und das Ideal „(objektiver) Nutzen“ (im engeren *und* weiteren Sinne, also materieller Nutzen wie, historisch, auch Nutzen von der Art εὐδαιμονία) einer je anderen „Kultur“ zugeordnet worden ist, zeigt sich – man erinnere sich an das Nietzschezitat (S. 25f.) – daran, dass sich, mit Sokrates, die Vertreter des Ideals „Nutzen“ von den Vertretern des Ideals „persönliche Überlegenheit“ trennen, wie sehr man auch sehen, „fühlen“ konnte, dass persönliche Überlegenheit von einem Subjekt als objektiv nötig, lebensnotwendig, empfunden werden kann. Und Erfahrung lehrt, dass jene Trennung nicht bedeutet, dass nicht in einem einzigen Individuum beide „Kulturen“

Platz haben könnten, derselbe Menschen sich jetzt an dem einen, dann an dem anderen Ideal orientierte, jetzt dem einen, dann dem anderen Ideal gemäß handelte (und sich in beiden als Meister zu erweisen vermöchte): So wird der δῖος Ὀδυσσεύς (so immer wieder) Il. 2.272 als überragender (agonaler) Held gepriesen (μῦρι' ... ἐσθλὰ ἔοργε), wenige Verse später (278) ist er, wie auch 10.363, πολίπορθος; wenn er dann 2.636 als, was seine Einsicht betrifft, Zeus gleich genannt wird, lässt das erwarten, dass er in seiner späteren (Not-)Lage, wenn es darum geht, sich auf jede Weise zu „helfen“, sich also „praktisch“ zu nützen, dies auf unvergleichliche Weise, und erfolgreich, leistet.

Was diese Trennung beider Kulturen betrifft, so kann man sie bereits in den beiden Epen Homers dargestellt finden. Als Lehrer und Befürworter des agonalen Spiels *kann* man Homer sehen, wenn man Achill und die Ilias vor Augen hat (vgl. aber das am Schluss dieser Einleitung, S. 39 Gesagte), als Lehrer von zielstrebigem Streben nach praktischem Nutzen, wenn man an Odysseus und die Odyssee denkt.

Zunächst zur Ilias.

Wir erfahren von Homer, dass Achill von seinem Vater Peleus belehrt worden ist, er solle αἰὲν ἀριστεύειν καὶ ὑπείροχον ἔμμεναι ἄλλων (Il. 11.784). Wenn wir das hören, wissen wir bereits, dass das keine Sonderlehre des Peleus war: Glaukos hatte von seinem Vater Hippolochos dasselbe zu hören bekommen (Il. 6.206ff.). Achill ist vor Troja Anführer der Myrmidonen, also Thessalier, Glaukos ist Anführer der kleinasiatischen Lykier. Wir entnehmen dem, dass die Agonalität empfehlende Erziehungsmaxime als recht verbreitet angesehen wurde.

Auffallend ist, dass die Maxime zweimal dasselbe sagt. (Allen) anderen überlegen sein ist nichts anderes als „der Beste“ sein. Man könnte die Vermutung wagen, dass diese wenig geschickte Doppelung eine Neuerung gewesen ist, der als ältere Fassung αἰὲν ἀριστεύειν ἢ μὴ ἦττονα ἔμμεναι ἄλλων; im Vers etwa: ... μὴδ' ἦττονα ἔμμεναι ἄλλων zugrunde gelegen haben könnte – eine Fassung, die dem Hauptgebot eine Milderung folgen lässt, die im Deutschen mit „oder wenigstens“ eingeleitet werden kann: ... immer der Beste sein – oder wenigstens nicht anderen unterlegen sein. Das zu erstrebende bzw. geforderte Ziel wäre relativiert: Es ist schon „gut“, wenn man (nur) zur Spitzengruppe gehört. Bei Homer findet sich die keineswegs relativierte Fassung. Und die Griechen wurden in der Zeit nach Homer an Homer, insbesondere wohl an der Ilias, erzogen; Homer wurde von Griechen als „Lehrer Griechenlands“ angesehen (Platon, Rp. 606E).

Agonalität dürfte in jedem Fall wesentlich als Sache eines Spiels angesehen werden; sie hat, wie man heute sagen könnte, etwas mit „Sport“, mit *sportlichem* Sich-Messen zu tun. Aber nicht jedes Spiel hat agonale Züge. Im Falle von nicht-agonalen Spielen ist der Zweck Zeitvertreib, Amüsement u. dgl., etwa wenn Kinder „Hochzeit“ spielen. Dieser Zweck ergibt sich ihnen entweder, weil sie z. B. eine Hochzeit erlebt haben und sich an der Nachahmung des Geschehens erfreuen wollen, oder er wird aus anderen Gründen gewählt, z. B.: Man bemerkt drohende Langeweile und beschließt: „Kommt, wir spielen einfach einmal Hochzeit“. Andere Spiele dienen einem der Agonalität nicht eigenen, sogar fernen, Zweck, z. B. wenn Eltern mit Kindern ein (agonales) Gewinnspiel wie „Mensch ärgere dich nicht“ spielen, um sie daran zu gewöhnen, mit Siegen und Niederlagen „umzugehen“, Sieg oder Niederlage, anders als Achill es tun sollte, „leichtzunehmen“. Siegen, gewinnen, ist dagegen Zweck des agonalen Spiels, wie es in der generellen Forderung der Väter eines Achill und eines Glaukos zum Ausdruck kommt; einen Zweck darüber hinaus, wie man ihn dem von Tyrtaios (fr. 6f.) repräsentierten Denken der Spartaner entnehmen kann – also: der Beste sein, um dem Vaterland in der Schlacht zu nützen – hat es nicht.

Das zeigt sich auch in der Ilias. Ich muss in diesem Kontext kaum an das eigentliche Thema der Ilias erinnern: Das geradezu alberne „Ich spiel’ jetzt nicht mehr mit (Il. 1.223ff.)“ des, jedenfalls altersmäßig, erwachsenen Achill, als er eine tatsächliche, in einem Raub bestehende, böartige Beleidigung durch den Heerführer hinnehmen muss (Il. 1.182ff., dann 320ff.). Die einem *erwachsenen*, von Agonalität geprägten Mann eigentlich angemessene, Möglichkeit, um des Zieles willen, das die Griechen vor Troja versammelt hatte, die Beleidigung vorläufig zu verschmerzen und nach dem eventuellen Sieg „weiterzusehen“, kommt ihm, der die Lehre seines Vaters demnach deutlich als Aufforderung zum zweckfreien Spiel, nicht, wie wir es von Tyrtaios hören, an allgemeinen Nutzen gebundenen Rat, verstanden hat, nicht in den Sinn. Er schadet der Sache, um sich persönlich zu rächen und so zu demonstrieren, dass er allen anderen überlegen ist: Denn nur auf ihm beruht letztlich der Sieg, wie Homer es will.

Nun ist es offenkundig, dass – auch wenn wir die uns bald beschäftigende andersartige Einstellung zu sich selbst und anderen noch nicht ins Auge fassen – „die Griechen“, auch als Schüler Homers, nicht einseitig der Erziehung eines Peleus und eines Hippolochos folgten. Ein bekannter Spruch der Sieben Weisen, der in dieser oder anderer Form in jeder Erziehung zur Geltung kommt, lautet

μηδὲν ἄγαν, „Nichts im Übermaß!“ (z. B. Plut., Sept. sap. conv. 164B, Chersias), ein anderer, die positive Seite eben dieser Lehre formulierend, μέτρον ἄριστον (z. B. DL I 93, Kleoboulos).

Was nun die agonale Spielkultur angeht: Sie führt, vor allem, wenn die beiden Sprüche der Sieben Weisen zusätzlich beherzigt werden, durchaus zu objektiven Fortschritten. Man sieht das heutzutage deutlich bei sportlichen Leistungen. Auch ohne finanzielle Anreize, möglicherweise auch ohne Hoffnung auf allgemeine Achtung, gar Ruhm, wird der wahre Sportler „an sich arbeiten“, um mehr zu leisten, als er bisher geleistet hat, und möglichst auch andere zu übertreffen. Dass hier die Ziele selbst wachsen, ist offenkundig, und nur der, der sich gegen den Glanz von „Leistung“ überhaupt verschließt, kann seine Bewunderung zurückhalten. Auch der von Ehrgeiz gejagte (neuzeitliche) Wissenschaftler, also der, dem es mehr um sein persönliches ἀριστεύειν als um die (nützliche) Entdeckung selbst geht, kann durchaus Bedeutendes leisten – und wenn sein Ehrgeiz ihn Gesundheit, vielleicht das Leben kostet, wird auch eine prinzipiell anders eingestellte Urteilsinstanz die fällige Bewunderung nur aus unpassenden Gründen zurückhalten können.

Und die Griechen der Antike *sind* ἀριστεύοντες, und man kann alle die verstehen, die ihnen die Palme des Siegers reichen. Dies gilt sicher für die Bereiche der bildenden Künste (Architektur, Plastik) und der Dichtung (wo man ja, wie gesagt, im Falle der dramatischen Dichtung, in Athen jedenfalls, bei den entsprechenden Gelegenheiten um den ersten Platz „kämpfte“), dann aber auch auf dem Feld der einen oder der anderen Geisteswissenschaft: So in der Geschichtswissenschaft und der Philosophie, die ja Thema des Folgenden ist, nachdem wir zuvor kurz die Gegenkultur charakterisiert haben, die sich, kaum zu Unrecht, als die „alte“ Kultur empfindet. Deutlich artikuliert sie sich nur in einem einzigen Fach, der Medizin, aber es liegt auf der Hand, dass die entsprechende Einstellung bei allen Aktivitäten angetroffen werden kann. Und: In der Medizin wird deutlich, dass, wie bereits kurz erwähnt, sich diese nutzenorientierte Auffassung als *Gegnerin* agonal motivierten Vorgehens betrachtet.

Bevor wir zum angekündigten Thema kommen, also zu Homer als dem Darsteller nützlichen Vorgehens – zum Dichter der Odyssee –, nun zunächst ein Blick auf diese sich der Agonalität entgegenstellende Kultur; dieser Blick soll das Verhältnis von nützlichem und (für das Handeln des Odysseus charakteristischem) stochastischem Vorgehen vor Augen führen.

Hippokrates (geb. um 460, gest. um 370) war etwa um eine Generation älter als Platon, der ihn Protag. 311B und Phaidr. 270C erwähnt. Bald, spätestens kurz nach seinem Tod, war er berühmt, und wurde zu *dem* Arzt der Antike. Welche Werke des umfangreichen Corpus Hippocraticum ihm zuzuschreiben sind, wird umstritten bleiben; dass die Bücher I und III der sogenannten „Epidemien“ dazugehören, ist immerhin so wahrscheinlich, dass wir Hippokrates selbst ohne große Bedenken hier als den Denker auftreten lassen, der eine entschieden andere Position vertritt als die Vertreter jeder denkbaren Spielkultur; und wenn wir die wahrscheinlich zu seinen Lebzeiten verfasste Schrift „Über die alte Medizin“, sicher mit Recht, als im Geiste der zuvor genannten Werke verfasst betrachten, dürfen wir wohl weitergehen und Hippokrates die Auffassung zuschreiben, mit seiner Methode nicht nur bewusst gegen die agonale Spielkultur im Fach Medizin vorzugehen (was Epidemien I deutlich genug macht, wie das gleich folgende Zitat zeigen wird), sondern auch die zweifellos richtige Sicht, dass diese medizinische Spielkultur eine Neuerung, er selbst ein Vertreter der *alten* (d. h. unverdorbenen) Medizin ist.²⁰

Die (auch uns betreffende) Kernstelle des 1. Epidemienbuches (1.2.5) lautet: Λέγειν τὰ προγενόμενα· γινώσκειν τὰ παρεόντα· προλέγειν τὰ ἐσόμενα· μελετᾶν ταῦτα· ἀσκέειν, περὶ τὰ νοσήματα, δύο, ὠφελείν ἢ μὴ βλάπτειν. Ἡ τέχνη διὰ τριῶν, τὸ νοσήμα, ὁ νοσέων, καὶ ὁ ἰητρός· ὁ ἰητρός, ὑπηρετής τῆς τέχνης· ὑπεναντιοῦσθαι τῷ νοσήματι τὸν νοσεῦντα μετὰ τοῦ ἰητροῦ χρή.²¹ Das für uns Entscheidende sei hier übersetzt: „... Sich bemühen muss er (der Arzt) um zweierlei: Zu nützen oder (wenigstens) nicht zu schaden.“²² Die (ärztliche) Kunst

²⁰ Der Medizinhistoriker Fridolf Kudlien nennt ihn einen „expektativen, in der Therapie zurückhaltenden Arzt“ und zitiert beifällig die neuere Medizingeschichtsschreibung, die ihn griffig „passiven Kliniker“ nenne (Kl. Pauly s. v. Hippokrates). – Aristoteles erwähnt De sensu 436a17ff. das das je andere Fach beachtende Interesse des φυσικός und des Arztes – des Arztes, sofern dieser φιλοσοφωτέρωσ seiner τέχνη nachgeht; der φυσικός seinerseits komme über das Thema „Leben“ zu medizinischen Fragen (wie es sich z. B. nach De part. an. 648b2ff. ergeben könnte).

²¹ Der erste dieser Sätze ist eines der Beispiele dafür, dass man mit dem Präsens auf eine Weise umging, die erkennen lässt, dass man es nicht benötigte (s. dazu Punktuell Präsens, S. 20ff., und unten zu Parmenides, S. 41ff.): Der Arzt muss „das Vorhergehende sagen, das Gegenwärtige *erkennen*, das Zukünftige vorhersagen“. Kann der Arzt über Vergangenheit und Zukunft klare Aussagen machen, so geht das über das Gegenwärtige nicht, weil dies sich in einem fließenden Zustand befindet. Der Arzt kann es nur „erfassen“ und aus dieser, Vergangenheit und Zukunft umfassenden, vom Präsens ausgedrückten, Periode beide Zeiten in einer für die Therapie förderlichen Weise spekulativ bestimmen. Aber der Arzt wird nicht an die Gegenwart als eine eigene Zeit denken. Er sieht, was sich entwickelt hat und weiß aus Erfahrung, was sich wahrscheinlich ergeben wird, ist aber offen für eine unerwartete Entwicklung (was sich sofort zeigen wird). Der Verfasser meint, die Gegenwart nicht übergehen zu sollen, weil er, anders als z. B. der antike Hebräer, ein Tempus „Präsens“ hat.

²² Im Eid des Hippokrates (erstmal erwähnt im 1. Jh. n. Chr. von Scribonius Largus, Ep. ad Callistum 5) bekennt sich der Schwörende gleich zweimal dazu, dem Prinzip „Nutzen“ zu folgen: διατήμασι τε χρῆσομαι ἐπ’ ὠφελείῃ

kennt drei (aktiv) Beteiligte: Da ist die Krankheit, da der Kranke und da der Arzt. Der Arzt ist *Diener* der Kunst. Es ist der Kranke, der sich der Krankheit widersetzen muss – zusammen mit dem Arzt.“

Der geradezu kämpferische Gegensatz zu agonalem Denken könnte nicht deutlicher zum Ausdruck gebracht werden.

Mit anderen Worten vertritt die wohl um 400 verfasste Schrift „Über die alte (!) Medizin“ dieselbe Position; die von ihr vertretene Methode legt sie nun ausdrücklich gegen Neuerer dar, die sich von der agonalen Spielkultur haben bestimmen lassen. Aber der Reihe nach.

Jene Abgrenzung von den Neuerern ist das Ziel der Schrift; gleich zu Anfang wird das klar. Er vertrete eine Medizin, sagt der Autor, wie sie immer schon praktiziert worden sei, aber neuerdings seien Kollegen aufgetreten, die alle Krankheiten auf eine oder zwei Ursachen (Qualitäten oder Stoffe) zurückführen; er nennt „Warmes, Kaltes, Feuchtes oder Trockenes“, also die Qualitäten von Substanzen, die die Vorsokratiker jeweils als das „Erste“ bezeichnet hatten (Feuer: Heraklit, Luft: Anaximenes, Wasser: Thales, Erde: Xenophanes). Passend zur Bezeichnung seiner Auffassung von der eigenen Methode als „alt“ bezeichnet er die Theorien, auf denen Methoden der beschriebenen Art fußen, als „*neue* Hypothesen“ (καιναὶ ὑποθέσεις); die andere Überlieferung hat „leere Hypothesen“ (κεναὶ ὑποθέσεις), was im späteren Griechisch gleich ausgesprochen wurde – eine der beiden Überlieferungen beruht also auf einem „Hörfehler“: Gründe, die eine der anderen vorzuziehen, lassen sich, wie so oft, auch hier finden. Im Rahmen unseres Themas liegt jedenfalls auf der Hand, dass sich Ärzte, die „modern sein“, „auf der Höhe der Zeit stehen“, wollten, dem philosophischen „Fortschritt“ angepasst hatten, sich also demjenigen, den sie für den Sieger im agonalen Spiel „Was ist das Erste und damit das, aus dem alles andere besteht?“ hielten, anschließen wollten. Dass es sich um eine agonale *Spielkultur* handelt, der seine kritisierten Kollegen sich anschließen zu müssen meinen, sagt der Autor zwar nicht, aber dass sie sich lächerlich machen, sagt er durchaus, denn das, was sie vertreten, sei Stoff für Erzählungen über Obskures – niemand könne ja wissen, ob das Gesagte zutrifft oder nicht. Die Medizin aber sei eine alte Disziplin, ihre – bewährte - Methode ist längst gefunden, heißt es zu Anfang des 2. Kapitels, und im 9. Kapitel stellt er diese Methode kurz vor: Dem Patienten müsse genutzt, jedenfalls nicht geschadet werden, heißt es auch hier, wenn auch etwas

καμώντων κατὰ δύναμιν καὶ κρίσιν ἐμήν (12f.) und ἐς οἰκίας δὲ ὀκόσας ἂν ἐσίω, ἐσελεύσομαι ἐπ’ ὠφελείῃ καμώντων (18f.).

umständlicher als in Epidemien I. Entscheidend sei, dass man auf das Maßgebende schaue, und das sei das, was der Patient empfinde: Maßgebend ist die Empfindung des Leibes, τοῦ σώματος ἢ αἴσθησις. Zusammen mit dem Postulat „Nützen, oder wenigstens nicht schaden“ ist dies Kriterium dasjenige, was diese Medizin von der agonalen Spielmedizin nicht nur trennt, sondern sie zu ihr in einen kaum deutlicher zu fassenden Gegensatz bringt.

Kritisch darf man, in einem kurzen Einschub, bemerken, dass der Verfasser von Περὶ ἀρχαίας ἰητρικῆς agonal vorgeht. Er kann ja nicht ernsthaft bestreiten wollen, dass auch dem Arzt, der von ὑποθέσεις ausgeht, daran liegt, zu nützen, und man wird ihm beweisen können, dass auch der „allein“ von der „Empfindung des Leibes“ ausgehende Arzt ohne Hypothesen nicht vorgehen kann, hat er doch Erfahrung, die ihn „belehrt“. Ich komme später darauf zurück; hier geht es nur darum zu zeigen, was an sich deutlich ist: nämlich zum einen, dass man agonal nach Nutzen streben kann, wie auch, dass agonale Siege nützen können, und zum anderen, dass die beiden Ziele nicht getrennt oder als sich gegenseitig definitiv ausschließend betrachtet werden müssen. Sie können jedoch einander agonal gegenübergestellt werden – um sich zu nützen. Hier soll jetzt weiter die zweifellose Gegnerschaft der beiden Wege und Ziele im Blick bleiben.

Geht es also dem agonalen Spieler um sich selbst, *seinen* Erfolg, den Ruhm, den ihm *seine* Erkenntnis sichert usw., blickt er also in erster Linie zurück auf sich, auf die Welt aber – im Zusammenhang seines Agons – *nur* als Material für seinen „Sieg“, der, ob er das nun wahrhaben will oder nicht, nicht nur ihn groß macht, sondern den anderen / das andere entsprechend verkleinert, zur quantité négligeable macht, so blickt der, der so handelt wie die beiden vorgestellten Texte es wollen, auf den anderen / das andere, also das Objekt seines als Förderung, gegebenenfalls, wie beim Arzt, als Hilfe, gesehenen Wirkens. Er nimmt sein Selbst gelassen als gegeben hin, und im Sinne seines höchsten Zieles, des Nutzens für andere / anderes, freut er sich, kann er stolz sein, wenn ihm sein Vorhaben geglückt ist. Im übrigen mag er persönlich auch agonal eingestellt sein, sich also bemühen, mehr zu nützen als andere und sogar mit seinen entsprechenden Leistungen prahlen – wie ja auch der, der aus persönlicher Eitelkeit „entdecken“ will, u. U. etwas entdeckt, was allen nützt: Es geht nicht um Charaktere, sondern um Handlungsweisen.

Der hippokratisch vorgehende Arzt unterwirft sich also einer Instanz, nämlich der Empfindung, die der Kranke verspürt. Dieser Instanz muss er sich

tastend, versuchend, nähern, er muss sie „zu treffen suchen“. So zu Beginn des vorgestellten Satzes, der wegen seiner Bedeutung für das jetzt Folgende, auch ganz zitiert sein soll: Δεῖ γὰρ μέτρου τινὸς στοχάσασθαι· μέτρον δέ, οὐδὲ σταθμὸν, οὐδὲ ἀριθμὸν οὐδένα ἄλλον, πρὸς ὃ ἀναφέρων εἴση τὸ ἀκριβές, οὐκ ἂν εὐροίης ἄλλ’ ἢ τοῦ σώματος τὴν αἴσθησιν (VM 9.11-13). Der jetzt entscheidende Terminus ist στοχάσασθαι.

Stochastisches Vorgehen mag man auch beim agonalen Spieler entdecken können – es ist aber nicht dies Vorgehen, aufgrund dessen er anerkannt sein will: Entscheidend ist sein Sieg und dass *er* es ist, der diesen Sieg errang. Möglicherweise wird er auf den Hinweis, dass er ja letztlich nur mittels seiner entsprechenden Vermutung, Berechnung usw., erfolgreich gewesen sei, verärgert sagen: Worauf es ankommt, ist, dass *ich* gesiegt habe. Ich bin so, dass ich siege. Wenn es dir gefällt, mir die richtige Berechnung zu unterstellen, so magst du es tun. Ich bin mir nicht bewusst, irgendetwas berechnet zu haben. Und wenn Achill der Sprecher ist, könnte man wohl hören: Ich bin achilleisch vorgegangen.

Der Arzt aber, von dem wir hörten, macht dies στοχάσασθαι zu seiner Hauptaufgabe. Es kommt darauf an, dass er, der Diener der Techne, das von seiner Auftraggeberin vorgegebene Ziel *trifft*. στοχάζεσθαι bezeichnet ein Richten, ein Wählen zwischen Möglichkeiten, also ein Zielen, ein Zu-treffen-Suchen, und zwar nach dem Kriterium „praktische Richtigkeit“, enger und direkter formuliert: „Nutzen“: Man versucht zu treffen, was jeweils „richtig“, „passend“ ist. Zum στοχάζεσθαι gehört also wesentlich das Risiko des Fehlgriffs.

Wegen dieses engen Bezug des „Zielens“, des „Zu-treffen-Suchens“ (des Nutzens wegen, den der Diener einer Techne erbringt), zum Nutzen, folgt hier eine ausführlichere Abschweifung zum Thema στοχασμός.

Das Verb στοχάζεσθαι ist seit dem 5. Jahrhundert in Gebrauch; ἄστοχος findet sich Aesch., Tetr. 4 A 500 Mette; bei Sophokles lesen wird Antig. 241 in den Handschriften εἶ γε στοχάζη κάποφράγνυσαι κύκλω (die Herausgeber schlagen στοχίζη, στιχίζη, vor). Bei Euripides ist es nicht selten. In der Prosa mag es früher gebraucht worden sein, bei Homer jedenfalls findet es sich nicht; sucht man nach stochastischen Denk- oder Verfahrensweisen in seinen Epen, muss man auf weniger deutliche Bezeichnungen oder auf stochastisches Vorgehen implizierende Zusammenhänge rekurrieren. Aber diese sind, wenn man in die Odyssee blickt, häufig und eindeutig.

Keine Frage ist: Stochastik gehört wesentlich (auch) zur *Spielkultur*. Erreiche ich mein Ziel? Treffe ich? Ich versuche es einmal. Und auch dieses Spiel hat durchaus *agonale* Züge. Diese sind jetzt sind auf das Individuum beschränkt, das zwischen verschiedenen dianoëtischen Angeboten *experimentell* auswählt und so mit sich im Streite liegt; es geht darum, dass von den Vorschlägen, die das Individuum sich selbst macht, einer siegreich ist, dass es den richtigen Sieger festsetzt. Dies gilt natürlich auch für die entsprechende, allein den individuellen Arzt betreffende, Maxime „*Sich* nützen oder *sich* wenigstens nicht schaden“: Ich will niemanden besiegen; ich will die richtige Entscheidung siegen lassen, bin somit eine Art Kampfrichter. Richte ich sachgemäß, kann ich dann urteilen: „Getroffen!“, andernfalls nicht. Hier wie im Agon mit anderen / gegen andere beruht jeder Spielzug auf einem Urteil, das nicht immer dem Kämpfenden zu Bewusstsein kommt,²³ aber von anderen als solches erkannt – oder auch nur als ein solches interpretiert - wird; die anderen sagen sich oder ihren Zuhörern: Er zielt so, weil ..., er schlägt so und nicht anders zu, weil Die Maxime „Nützen oder wenigstens nicht schaden“ *verlangt* also den Einsatz dieser Art von Spielen, was VM ja auch durch den entsprechenden Ausdruck klarmacht (*δεῖ γὰρ μέτρου τινὸς στοχάσασθαι*, Kap. 9).

Ferner: Stochastisches Vorgehen kann als unfein, auch als unmoralisch, verstanden werden. Ob etwas List, also niederträchtig, oder erforderliches Strategem, also bewundernswert, ist, wird von der Partei des Betroffenen und von der des Handelnden je verschieden gesehen. Man versetze sich in eine Märchenwelt und lasse den Kranken, dessen Ratgeber der Arzt nach Epidemien I ist, mit der Krankheit kämpfen. Wir werden nach deren Niederlage von ihr etwa Folgendes hören: „Hier war mir der Sieg jahrtausendlang sicher. Da kommt dieser hinterlistige Kerl und hilft dem Schwächling, den ich so gut wie überwältigt hatte. Hätte er die gebäuchlichen Kampfmittel (also Heilmittel) eingesetzt, der Sieg wäre mir sicher gewesen. Unfairerweise hat er, der nicht betroffen war, sich die Sache aber in Ruhe angesehen und *auf feige Maßnahmen gesetzt*, also *gezielt*, die mich dann aus dem Feld geschlagen haben.“

²³ Natürlich kann sich die dianoëtische Seite des Spiels zum „Instinkt“ abschwächen. Der Arzt z. B. kann ein „Gefühl“, eine, wie man umgangssprachlich sagt: eine „Nase“, für bestimmte Krankheitssituationen haben. Das dem Erfolg bzw. dem Misserfolg geltende Urteil über den vom Individuum „instinktiv“ eingeschlagenen Weg macht aber die objektive Gültigkeit dieses Wegs klar, d. h. es hebt dessen dianoëtische Grundlage hervor.

Wie jede List nämlich stochastisch ist, so hat, wie gesagt, stochastisches Vorgehen Züge von listigem Vorgehen oder, mit offener Unfreundlichkeit gesagt, es ist listiges Vorgehen. Mancher agonal Eingestellte, man denke an Achill, wird den Stochastiker verachten: Sieg oder Niederlage heißt, im Extremfall, die Devise, und man schlägt zu, *allein* auf „sich“, auf seine Kraft, vertrauend.

Stochastisches Vorgehen ist sodann prinzipiell defensiv – „Ich will nichts falsch machen“ hat größeres Gewicht als „Ich will es richtig machen“. Der Aristotelischen Ethik gemäß entscheide ich mich „klug“ für das μέσον: Ich will also „nichts falsch machen“. Das ist defensive Strategie. Der nach dem Vorbild des Helden aus dem Lehrbuch, nicht wie der Aristotelische Stochastiker, Vorgehende sagt sich: Ich bin ich, und ich handle entsprechend; dies Ich ist mein Gesetz. Er bleibt also introvertiert und verachtet die Extrovertiertheit dessen, der sich nach einem „Maß“ richtet, sich somit unterwirft, sich bestimmen lässt.

Stochastisches Vorgehen ist also entschieden agonal *und* entschieden nutzenorientiert. Sowohl der agonal Vorgehende, stochastisches Zielen für unwürdig Haltende, wie auch der sich seines nutzenorientierten Vorgehens Bewusste und es für das einzig angemessene Vorgehen Haltende geht stochastisch vor. Der Unterschied besteht darin, dass, wie mit anderen Worten bereits gesagt, der agonal Vorgehende fühlen will, dass er Sieger ist, weil er ist, wie er ist – aber er *zielt* eben auf die entsprechende „Befriedigung“, kann er doch unterliegen; der sich seiner Nutzenorientierung Bewusste will erreichen, dass er sich sagen kann, wie es weiter unten (s. S. 53, 121) zur Sprache kommen wird, ἰκανῶς vorgegangen zu sein, geurteilt zu haben, und geht davon aus, dass man sein Vorgehen respektiert, vielleicht sogar besonders dann bewundert, wenn er zugibt, hier nur nach dem φαινόμενον vorgegangen zu sein (vgl. De caelo 287b26ff., unten, S. 79f.).

Nun zu Odysseus auf der stochastischen Suche nach Nutzen.

Die Hauptperson der Odyssee darf man, vor allem, was die sich ihr stellende zentrale Aufgabe, die Heimkehr, angeht, als einen στοχαζόμενος bezeichnen, aber auch sonst steht Odysseus uns immer wieder als ein solcher vor Augen. Eins der nicht wenigen Beispiele einer stochastischen Überlegung, die einer Einzelsituation gilt („Wie kann ich mir hier helfen?“) findet sich 5.354ff., wo er Folgendes „plante“ (μερμήριξε, 354) oder in seinem Geiste bewegte (ὄρμαινε κατὰ φρένα καὶ κατὰ θυμόν, 365): Er fragt sich, ob er der Gottheit trauen kann und entschließt sich, ihr nicht zu trauen – dies ist ein im höchsten Grade stochastischer Akt, dessen Risiko auf der Hand liegt, und Risiko gehört, wie gesagt,

wesentlich zum στοχασμός. Er beschließt also, vorerst nicht an das Land der Phäaken zu schwimmen, wie Athene geraten hatte, sondern beim Floß zu warten. Sollte das Meer das Floß allerdings zertrümmern, sagt er sich, *dann* werde ich schwimmen, und schließt ab (364): ἐπεὶ οὐ μὲν τι πάρα προνοῆσαι ἄμεινον – besser kann ich mir ja doch nicht raten. Eine deutlichere Umschreibung des στοχάζεσθαι ist schwer vorzustellen. ἄμεινον bedeutet eindeutig „vernünftiger“ im Sinne von „nützlicher“, und προνοῆσαι ist, in dieser kurzen Passage, eine dritte, wohlgewählte, Umschreibung für den Akt, um den es uns geht.

Ein ähnliches, noch ausführlicheres Beispiel eines στοχασμός, folgt, wie in der gerade beschriebenen Notsituation zu erwarten, bald (408ff.): Odysseus muss in der Tat schwimmen, kommt so an die Mündung des Flusses: τῇ δὲ οἱ ἐείατο χῶρος ἄριστος (442): das schien ihm der beste Platz (unter denen, die zur Verfügung standen – also der relativ beste). Der στοχασμός kann sein Ziel genau treffen, aber er selbst, der στοχασμός, kann nur auf das relativ Beste zielen, also das, was das Beste zu sein *scheint*. Dass dies gemeint ist, zeigt sich sofort, auch durch die entsprechende Steigerungsform des Wortes für „nützlich“, ἄριστος. Nun geht es nämlich um das Überleben an Land, und es folgt der nächste στοχασμός (465ff.). Der „Schuss“ selbst, also was er beschließt, wird so beschrieben: ὧς ἄρα οἱ φρονέοντι δοάσσατο κέρδιον εἶναι (474): (es schien ihm) besser, gewinnbringender (zu sein als anderes).

Man braucht, denke ich, keine weiteren Beispiele, um zu erkennen, dass der Autor der Odyssee den Prozess des στοχάζεσθαι genauestens versteht und für in bestimmten Situationen selbstverständlich erforderlich hält. Das Unternehmen des Odysseus, seine Heimkehr, die Frage, ob, wann, wem und wie er sich zu erkennen gibt, wie er sich mit den Freiern auseinandersetzt, ist von der Art, dass sich eben dieser Prozess immer wieder vollzieht. Wenn gerade er, auch in der Ilias, immer wieder einmal πολυμήχανος oder πολύμητις heißt, weist das darauf hin, dass er derjenige ist, den die Fähigkeit des Zielens wie sonst niemanden auszeichnet.

Nun kann man die Leistung des στοχάζόμενος, wie gesagt, auch kritisch sehen. Geht es nicht um die Bewältigung einer Situation, sondern um eine Auseinandersetzung mit Personen oder mit von Personen verursachten Sachlagen, ist oft von δόλος, List, die Rede. So sieht der Unterlegene gern das Vorgehen, und der bewertet „List“ dann negativ – in der Regel, darf man wohl sagen, aus agonalen Gründen: Er selbst ist ja zu edel, um listig zu handeln. Ein Beobachter,

der „List“ eher neutral (also auch den Nutzen sieht, den man ihr verdanken kann) bewertet, könnte von „Schlauheit“ sprechen, wenn er einerseits die negative Konnotation des Vorgangs zurückstufen möchte, andererseits aber doch, wenn auch heiter, andeuten will, dass der Vorgang auch Einwänden offensteht. Dies möchte man wohl, amüsiert, zum Ausdruck bringen, wenn man eine Person, z. B. einen Sklaven, Dolios nennt. Wir hören den Namen dieses Dieners im Hause des Laertes schon 4.735, dann gelegentlich in späteren Büchern und häufig im letzten Buch; „Schlauberger“ wäre wohl eine Übersetzung, die der heiter-aner kennenden Einstellung zugrunde liegt, die zu der Namensgebung geführt hat. Die Formulierung δόλω ἢ ἐ βίηφι, 9.406 (wiederholt 408) stellt, was vor allem kriegerische Auseinandersetzungen betrifft, stochastisch-utilitaristisches und kriegerisch-agonales Vorgehen einander gegenüber; ist es erlaubt, für den jetzigen Zweck die Welt der Ilias zu simplifizieren,²⁴ findet man hier also die zentralen Werte von Odyssee und Ilias in der frühen Sprache zusammen, und es wird offenbar, dass man diese Werte als einander entgegengesetzt sieht. Und es handelt sich um *Werte*. Man wird nach der Lektüre beider Epen nicht sagen können, dass der eine Wert (das Zielen auf Nutzen) dem anderen (dem Streben nach dem ersten Platz) nachgesetzt ist (s. auch die Anm.). So mag man über die Frage diskutieren, auf welcher Seite denn die beiden Epen selbst stehen – wenn man diese Seiten einander gegenüberstellen will und nicht lieber sehen möchte, dass die beiden Epen zusammen etwas wie „Jeden der beiden Wege zu seiner Zeit!“ empfehlen. Man könnte aber auch denken, dass der Weg des Odysseus eher empfohlen ist: Odysseus verlassen wir, als er an seinem Ziel angekommen und wieder Herr seines Hauses ist; Achill verliert sein Leben ἐνὶ Σκαίῃσι πύλῃσιν – durch Apoll und Paris (Il. 19. 416f., 22. 358-360).

Im Folgenden geht es um die Ablösung bzw. die Durchdringung der agonalen Spielkultur durch das Prinzip Nutzen innerhalb der antiken Philosophie.

1. Von Thales bis Heraklit.

Da tritt jemand auf und verkündet „Alles ist Wasser“. Wer von der späteren Philosophiegeschichte her auf diesen Mann, den Milesier Thales, blickt, wird – und man kann ihn verstehen – vielleicht sagen: „Das ist ja nur der Anfang – man

²⁴ Die Simplifikation wird, z. B., Il. 11. 782ff. offenkundig: Achill ist αἰὲν ἀπιστεύων, aber es ist gesehen, dass er des Rates von seiten Erfahrener bedarf.

warte ab, was sich noch alles ergibt.“ Das ist berechtigt angesichts der überragenden Leistungen der Folgezeit, und Thales würde wohl großherzig genug sein, diese Einschränkung zu verstehen; dennoch hätte er alles Recht, mit einem betonten Aber auf seine Ausnahmestellung hinzuweisen. Aristoteles gibt zwar zu erkennen, dass die Lehre des Thales eigentlich alt ist und in Mythen vorgetragen wird; und der, der bei Homer in die Schule gegangen ist, findet sie sogar dort. Aber was Thales, zwar nicht ausdrücklich, jedoch, wie die Folgezeit zeigt, sehr wohl verständlich und zur Nachahmung auffordernd, sagt, ist dies: „*Ich* bin es, der sagt, das Erste, und somit letztlich alles, sei Wasser, *ich* also bin es, der sagt, was wirklich *ist*, und ich kann, wie man sieht – ob ich meine Methode nun offenlege oder nicht – meine Lehre rational entwickeln, ich erzähle also nicht, wiederholend, Weisheiten aus alten Schriften.“

Wenn man davon ausgeht, dass die in der wohl um 400 entstandenen Schrift *Περὶ ἀρχαίας ἡτρικῆς* strikt abgelehnte, von „Hypothesen“ der Art „Alles ist Wasser“, „Alles ist Luft“ u. dgl. ausgehende, Medizin tatsächlich ἀρχαία ist, so darf man auch davon ausgehen, dass Thales bei seinen Milesischen Freunden, mit denen er auf einen Becher Wein zusammenkam, auf ein amüsiertes Lächeln gestoßen sein könnte. Aber das hat ihn nicht gestört: Er hatte sich in eine parallele Kultur verfügt bzw. gehörte ihr seiner charakterlichen Anlage gemäß an und konnte sich sagen, dass die Lächelnden ihm nicht folgen konnten und dass sie reagierten, wie dies Überforderte immer wieder einmal tun.

Die Nachfolger des Thales, die also „seiner Art“ waren, hatten begriffen, was neu war. Sie warteten nicht nur mit anderen Kandidaten für ein in jenem weiteren Sinne „Erstes“ auf, sondern wollten auch dabei beobachtet werden, wie gerade sie – und niemand sonst – neue Wege zu einem solchen Ersten gingen: Anaximander möglicherweise einen Weg, der ihn zu einem definitiv unüberbietbaren Ersten führen sollte. Das jedenfalls scheint Aristoteles (*Phys.* 203b6f.) zu meinen, wenn er schreibt „... vom Grenzenlosen gibt es keinen Anfang (ἀρχή), denn dann hätte es eine Grenze (wäre also nicht mehr ἄπειρον)“. Anaximenes macht, von heutiger Naturkunde aus gesehen, möglicherweise einen bedeutenden Schritt nach vorn, indem er die Abfolge der Elemente physikalisiert; das Erste ist die Luft, und zwar deswegen, weil sich die anderen Elemente durch Verdünnung oder „Verfilzung“ aus ihr entwickeln (*frag.* 13 A 6 DK) – so die spätere Interpretation (*Ps.-Plut., Stromateis* 3) einer Lehre des Philosophen, die Plutarch in seiner Schrift *De primo frigido* (947F) mit seinen eigenen Worten so wiedergibt: Das

Zusammenziehende und Verdichtende sei jeweils das Kalte, das Dünne und Schlaffe (τὸ χαλαρόν, dies das von Anaximenes selbst hier benutzte Wort) das Warme. Derjenige, der dann folgte, Heraklit, machte die Position seines Ich und sein Bewusstsein, einen eigenen Weg zu gehen, auch explizit deutlich (frgg. 22 B 114 und 2 DK) – dergleichen, also den entsprechenden discours de la méthode, musste seinen Vorgängern noch wohlmeinende Interpretation entnehmen, wie wir sie oben schon Thales zukommen ließen. Heraklit erkennt, dass man *nachprüfbar* reden muss; in seinen Worten: „Man muss sich stark machen mit dem allen Gemeinsamen wie die Stadt mit dem Gesetz“. „Allen anderen überlegen sein“ lautete die Devise zweifellos auch hier, beim Hinweis auf die Vernunft, ein Hinweis, der die Quelle der Aussage des stolzen Ich angibt und auf diese Weise dem Sprechenden einen – vorläufigen – Sieg im Agon um den ersten Platz sichert. Darüber und über die Vorgänger Heraklits habe ich in einer kleinen Studie gehandelt;²⁵ ich darf mir also weitere Einzelheiten hier wohl sparen.

2. Die Entlarvung des mit Thales beginnenden agonalen Spiels durch Parmenides und: Die folgende „vorsokratische“ Philosophie.

Und nun kommt es zu einem erstaunlichen Vorgang. Parmenides *entlarvt* das von Thales und seinen Nachfolgern Vorgetragene als Züge in einem agonalen Spiel. Aber der Reihe nach.

Parmenides *entdeckt* „Ist“, indem er, wie wenigsten der kritische Beobachter es sehen muss, die sprachliche Bedeutung von „ist“ wahrnimmt, wenn „ist“ von „war“ und „wird sein“ getrennt wird, praktiziert also, mit den Worten der schon genannten medizinischen Schrift,²⁶ αἴσθησις und hat als Mittel dieser seiner Wahrnehmung τὸ ἑαυτοῦ σῶμα: Er erfasst „ist“ mittels seines „Auges“ oder „Ohres“, befindet sich also weit außerhalb des Spieles, in welchem man aus agonalen Motiven ein wahrhaft Seiendes vorschlug, etwas, das alles, wie immer es erscheinen mag, letztlich „ist“, befindet sich auf dem Weg der Förderung der Menschheit nicht durch Erfindung neuer Spielresultate, sondern durch das Finden eines bisher verborgen gebliebenen Tatbestandes, und so kann man seine Leistung einer nicht anzuzweifelnden naturwissenschaftlichen Entdeckung gleichsetzen.

²⁵ Die Philosophie begann in Ephesos *in*: Erich Trapp, 3000 Jahre griechische Kultur, Die Antike und ihr Weiterleben, Bd. 1, St. Augustin 1997, 9-37.

²⁶ VM 9: Statt „Hypothesen zu folgen, hat der Arzt, der *alten* Medizin folgend, τοῦ σώματος τὴν αἴσθησιν zu beachten. Parmenides seinerseits folgt dem „Axiom“, mit dem Aristoteles seine Schrift *De interpretatione* einleitet; s. unten, S. 79 u. ö.

Wie anderswo gesagt,²⁷ muss er bemerkt haben, was ja auch auf der Hand liegt, dass das Griechische zwar ein Präsens und ein Verbum für Sein besaß – beides besitzen andere Sprachen, wie das (alte) Hebräische, nicht und können doch klar genug verstanden werden – aber mit beidem so ungeschickt umging, dass man feststellen konnte: Die Einführung war unnötig. Das ungeschickte Vorgehen mit dem Präsens, und insbesondere mit dem Präsens von „Sein“, also mit der Frage „Was *ist?*“, liegt ja auf der Hand. Ich zitiere aus meiner genannten Studie (S. 25) den Absatz, der ein, wie ich denke, einleuchtendes Beispiel betrifft:

„Ilias 1.69f. heißt es: ‚[Der Seher Kalchas ...] der das kannte, was ist / stattfindet, was werden / stattfinden wird und was vorher war / stattgefunden hat ...‘. Es reicht natürlich aus, wenn Kalchas das Vergangene und das die Vergangenheit unmittelbar berührende Zukünftige kennt. Der Hörer und Beobachter befindet sich selbst in einem Zustand des Fließens zwischen diesen beiden Zeiten, und für diese von den beiden anderen Zeiten untrennbare Spanne des Fließens kann man das Präsens verwenden, man kann sich aber auch ohne dessen Verwendung klar genug ausdrücken. Nun mag man sagen: Gemeint sei, Kalchas wisse ja auch das, was zum jeweiligen Zeitpunkt an anderen Orten vorgeht, was derjenige, dem die Begabung des Kalchas abgeht, aber nicht wahrnehmen kann. Das wäre aber nur ein Argument, das verwendet wird, um zu widersprechen, denn die Sache selbst bleibt wie beschrieben: Etwas kann nur gewusst werden, insofern es sich bereits vollzogen hat und insofern man seine Zukunft prophezeiend vwegnimmt. Ein Beispiel: ‚Ich sehe, der Mann auf dem Mond tötet gerade seinen Rivalen um die Gunst der schönen Selene‘ - das heißt nichts anderes als: ‚Ich habe gesehen, dass er angefangen hat, ihn umzubringen‘. Kurz: ‚das, was ist / stattfindet‘ würde niemand vermissen, wenn es nicht da stünde; die Worte machen Interpretationsschwierigkeiten, wenn man anfängt, darüber nachzudenken, was sie ‚wirklich‘ bedeuten.“

Hilflosigkeiten dieser Art festzustellen wird vielen gelungen sein, die aber dann wohl mit dem sprichwörtlichen Achselzucken darüber hinweggegangen sind. Parmenides aber fragte sich: Was bedeutet ein Präsens, das keine Spur von Vergangenheit und Zukunft umfasst und: Was bedeutet ein Sein, das keine Spur eines Werdens umfasst? Die Frage war so gut wie die Antwort: Ein nicht-überflüssiges Präsens musste einen *Jetzt-Punkt* bezeichnen, ein jedes Werden

²⁷ Vgl. Verf., Punktuelles Präsens und statisches Sein. Eine Entdeckung und ihre Folgen, Würzburg 1917; zur Überflüssigkeit des „ist“ dort S. 20ff.

ausschließendes Sein absolute Statik. Dergleichen war vor ihm nicht gesehen; von ihm dagegen war der semantische Kern der beiden Formen, eines Tempus und eines bestimmten Infinitivs *gesehen* und, vielleicht aus agonalen Gründen, verwendet worden.

Damit aber erledigte sich die Frage der bisherigen Spielkultur nach dem, was das Erste ist oder auch das, was *eigentlich* – im Unterschied zu allem anderen, das auch ein Werden kennt – ist. Nur „Ist“ ist und zwar bewegungslos, weil „ist“ der αἴσθησις kundtut, dass es, bildlich gesprochen, ein ausdehnungsloser Punkt ist. Man kann es auch nicht von etwas anderem aussagen, wie etwa in der Formulierung „Wasser *ist*“ (d. h.: alles andere ist letztlich Wasser), weil es dann neben „ist“ ein zweites „Ist“ gibt, nämlich Wasser, und somit die strenge Bedeutung des Begriffs, der einen strengen, ausdehnungslosen, Punkt bezeichnet, aufgehoben ist. Das ernst genommene Präsens und das ernst genommene Verbum Sein schließen *jede* Pluralität aus. Nur von „Ist“ kann man „ist“ sagen; hat ein Punkt auch nur die geringste Ausdehnung, ist er ja zur Fläche geworden; setze ich zu „ist“ auch nur das Geringste hinzu, ergibt sich: „ist auch“, und das widerspricht dem strengen Begriff von „ist“, ist also eine absurde Aussage, wie die Gleichsetzung von Fläche und Punkt eine absurde Aussage ist. „Ist“ ist ein Punkt, und der besteht nicht aus Punkt + x. Und natürlich entsteht aus „Ist“ nichts, weil es ansonsten zu einem „Wird“ wird oder ein „Wird“ ins Leben ruft, was aber seiner Statik widerspricht. Parmenides weiß, dass damit das philosophische Fragen nach dem Sein, also die bisherige Ontologie, zu ihrem Ende gekommen ist; es ist, was immer Parmenides bei seiner Aussage „gefühl“ haben mag, *de facto* kein weiterer Spielzug, was wir als seine Lehre vorfinden, es ist, kritisch-negativ betrachtet, die *entdeckte* Lehre, dass seine Vorgänger „falsch fragen“ – dass man, wenn man wissen will, was „ist“, sich die Information nicht aus den Fingern saugen kann, wie man salopp sagen könnte, sondern dass es eine Instanz gibt, die eindeutig festlegt, was „ist“ bedeutet: die Sprache, der man, im Unterschied zu anderen Sprachen, den Begriff verdankt. „Benutzt entweder andere Werkzeuge (Sprachen) – oder seht ein, dass ihr hier zu einem Ende gekommen seid“: Das ist es, was er der nicht hinhörenden Zukunft mitteilt, die übrigens, was die Sache noch komischer macht, nicht nur nicht hinhört, sondern sich aussucht, worauf sie nicht hören will, im übrigen ihm aber folgt, indem sie wieder und wieder in seinem Kommentar als hilfreich-erklärend vorgetragene Attribute des „Ist“ (ἀγένητον, ἀνώλεθρον, οὐλομελές, ἀτρεμές, ἀτέλεστον, ἔν, συνεχές, nicht διαιρετόν, ἀκίνητον, ἀναρχον, ἄπαυστον, ταῦτόν τ' ἐν ταῦτῳ τε μένον καθ' ἑαυτό, εὐκύκλου

σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ, μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντη, οἷ ... πάντοθεν ἴσον) ihrem jeweiligen Ersten zuschreibt, dies Erste aber selbst nicht Einziges, Statisch-Punktuelles, bleiben lässt, wie es die unabhängige Instanz „Sprache“ verlangt.

Dieser Parmenideische Kommentar aber zeigt bereits, dass sein Verfasser sich zu den agonalen Spielern in Beziehung setzen will. *De facto* geht er jedenfalls von der Sprache aus, findet Unabweisbares – ob er dies selbst so empfunden hat, kann man nicht wissen; er sagt es jedenfalls nicht, sondern erklärt seine Entdeckung so, also sei sie ein weiterer Zug im bekannten agonalen Spiel.

Bisher haben wir von zwei Parmenideischen Beiträgen zur zeitgenössischen Kultur gehört: a) Er teilt eine unabweisbare Entdeckung mit, b) er erläutert diese Entdeckung, als sei sie ein neuer Spielzug im von ihm durch jene Entdeckung überwundenen Spiel – er *beendet* das Spiel also nicht, sondern führt es fort, indem er, schlicht gefasst, sagt: Nicht ihr habt Recht – ich bin es, der das einzig Richtige trifft.

Nun kommt es zu einer dritten Leistung des Parmenides, c), und es ist diese, die die Spielkultur als eine solche entlarvt. Wenn er das in seinen Kommentar Vorgetragene, es damit deutlich von dem, was Thales und seine Nachfolger gesagt haben, abgrenzend, als ἀληθείη bezeichnet (frg. 28. 8.51), *kann* man das schon als Hinweis darauf betrachten, dass er sich der wesentlichen Andersartigkeit seines *Vorgehens* bewusst war; die Bezeichnung ἀληθείη kann aber auch, und das scheint mir glaubhafter, ein agonaler Spielzug sein: Ihr wolltet Wahres sagen – aber das Wahre findet ihr (allein) hier. Wenn dies Vorgetragene nun wahr ist, das agonale Spiel aber weitergehen wird und soll, muss alles andere bloße Meinung sein, nichts Sicheres, kein πιστόν, und so schlägt er nun eine eigene Meinung vor, die Teil des agonalen Spiels bleiben soll, die ganz und gar so fragt und so antwortet, wie seine Vorgänger gefragt und geantwortet hatten, und dass es sich dabei um (nichts als) ein solches Spiel handelt, erkennt er und sagt es unüberhörbar: Die *Meinung* über die Welt (τόν σοι ἐγὼ διάκοσμον εἰκότα πάντα φατίζω) trage er, Parmenides, seinem Leser (oder Schüler) in der Absicht vor, dass ihn, wenn er sie vertreten wird, keine Menschenmeinung je „überhole (ὡς οὐ μή ποτέ τις σε βροτῶν γνώμη παρελάσσει, 28 B 8.60f. DK)“. Dies bedarf keines weiteren Kommentars.

Was nun das vorsokratische Denken nach Parmenides betrifft, so mag man sich dessen Urteil folgendermaßen vorstellen: Das, was Parmenides sagt, ist etwas

anderes als das, was wir sagen wollen. Parmenides befasst sich, kritisch gesehen, mit einer Spezialfrage. Zunächst aber: Was also wollen *wir*? Wir wollen sicherlich ein Erstes nennen *und*, was uns ebenso wichtig ist, offenlegen, wie dies sich, sich wesentlich gleichbleibend, entwickelt. Es geht uns sicherlich auch um das „Ist“ dieses sich wesentlich gleichbleibende Ersten, es geht uns aber in nicht geringem Maße um das „War“ und „Wird-sein“. So sind die Attribute des „Ist“, die Parmenides in seinem Kommentar vorträgt, hilfreich; die Früheren unserer Art, die Großen von Thales und Heraklit, haben dies so gesehen wie Parmenides, aber nicht für nötig erachtet, es eigens zu erwähnen; nun aber jener Kommentar vorliegt, bedienen wir uns seiner und werden unser „Ist“, darauf fußend, festigend erläutern.²⁸

3. Der Xenophontische Sokrates und das Prinzip „Nutzen“.

a) Ein Vertreter des Prinzips „Nutzen“ im Fach „Philosophie“ vor oder neben Sokrates.

Schon ein Zeitgenosse des Sokrates, der etwa um 15 Jahre ältere Protagoras, hatte, *als Philosoph*, den Nutzen zum Prinzip seines Denkens erhoben – *als Philosoph*, zeigte er sich doch durch die Formulierung seines entscheidenden Lehr-Satzes der postparmenideischen Tradition zugehörig. Man darf also sagen, dass auch das Fach Philosophie den Weg zum Prinzip Nutzen gefunden hat, Nutzen als Prinzip auch philosophischen Denkens also nicht allein dem Privatmann aus Athen zu verdanken ist – aber dieser Privatmann war es, der den folgenden philosophischen Versuchen die Richtung gab, nicht der philosophische Kollege, dessen Lehre meistens wohl mit Kopfschütteln zitiert wurde. Aber (dem Platonischen) Sokrates verdanken wir eine Interpretation dieser Lehre als prinzipiell nutzenorientiert.

Die bekannte Aussage „Der Mensch ist das Maß aller Dinge, der seienden, dass sie sind, der nicht-seienden, dass sie nicht sind“, hat, wie zu erwarten, verschiedene Zuordnungen gefunden, so zur Skepsis²⁹ und, was naheliegt, zum Relativismus.³⁰ Der Satz ist überliefert in Platons Theaitet, wo vorgestellt wird, wie Protagoras seinen zuvor kritisierten, sein Denken umfassenden, Satz

²⁸ Ein auf Parmenides bezogener Überblick über die Lehren der Postparmenideer findet sich in Punktuelles Präsens, S. 17-19.

²⁹ S. z. B. W. Windelband, Geschichte der antiken Philosophie, München³1912, 91ff.

³⁰ Vgl. Dietmar H. Heidemann, Der Relativismus in Platons Protagoras-Kritik, Méthexis 13, 2000, 17ff.

verteidigen, d. h. erklären und begründen, kann (165Eff.). Der Kernabschnitt dieser Verteidigung, 166E-167A, macht den Eindruck, als sei er vom Sprecher, Sokrates, ganz und gar unpolemisch, eher mit freundlicher Objektivität vorgebracht. Ich kommentiere zunächst die Formulierung des zweiten Teils jener Aussage („der seienden, dass sie sind, der nicht-seienden, dass sie nicht sind“), die, wie sich nach allem zuvor Gesagten sofort ergibt, in die Tradition postparmenideischen Denkens einzuordnen ist.

Wenn Protagoras (geb. um 490) so formuliert, so will er demonstrieren, dass er als Philosoph spricht, und zwar als ein ebenso seriöser wie zeitgemäßer Philosoph. Die oben behandelte Lehre des Parmenides ist nur einige Jahrzehnte älter; bis zur durch Sokrates herbeigeführten „Wende“ galt es als unabdingbar, von der Parmenideischen Trennung zwischen „Ist“ und „Nicht-Ist“ ausgehend zwischen (erstlich) Seiendem und Nicht-(erstlich)-Seiendem zu unterscheiden. Nach Parmenides folgte ein „Erstlich-Seiendes“ oder mehrere oder eine unendliche Anzahl (z. B. die Atome des Leukipp und des Demokrit, die jeweils eines, unteilbar, zeitlos usw. waren), aufeinander, und wer „dazugehören“, sich als Fachphilosoph vorstellen, wollte, tat gut daran, wenigstens durch seine Formulierung zu beweisen, dass er über das Eigentlich-Seiende sprach. „Der Mensch ist Maß aller Dinge“ reicht als Aussage über das, was Protagoras sagen will, ja aus, wie sich zeigen wird; die Ergänzung „der seienden, dass sie sind, der nicht-seienden, dass sie nicht sind“ will, sinnfällig ausgedrückt, die Musik der zeitgemäßen Ontologie wiedergeben; so soll der Satz vom Hörer einem Fach zugeordnet werden.

Auch die Formulierung „Der Mensch“ mag man jenem strikten Seinsbegriff zuordnen. „Der Mensch“ kann „die Menschheit“ oder „das Individuum“ bedeuten, und dann ist jeweils „Menschheit“ oder „Individuum“ das „wahre“ Sein, unteilbar, nach allen Seiten, wie das Parmenideische „Ist“, vollendet wie eine Kugel. Wenn Aristoteles in der Ethik sagt ἂ γὰρ πᾶσι (sc. der Menschheit als ganzer, allen Menschen) δοκεῖ, ταῦτ' εἶναί φασιν· ὁ δ' ἀναιρῶν ταύτην τὴν πίστιν οὐ πάνυ πιστότερα ἐρεῖ, 1172b36ff., und so möglicherweise auf den Satz des Protagoras Bezug nimmt, so hätte er den Ausdruck „der Mensch“ also so gefasst, als sei gemeint, die Menschheit sei das Maß aller Dinge. Ich denke aber, gemeint sei das Individuum – und dass dies tatsächlich gemeint ist, wird sich zeigen, wenn wir uns dem Text zuwenden, der den Satz des Protagoras mit freundlicher und von der Tradition unabhängiger Sinnesart interpretiert.

Zunächst aber noch zur Formulierung „aller Dinge“. Die postparmenideische Leitphilosophie will, aber das hat sie auch mit ihren Vorgängerinnen gemein, „alles“ erklären. Wasser (Thales, 11 A 12 DK), Feuer (Heraklit, 22 B 30 DK), Luft (Anaximenes, 13 A 4 DK) oder Erde (Xenophanes 21 B 27 DK) ist das Element von allem; Parmenides selbst nennt in seiner δόξα, seiner Lehre, die bloße Meinung ist, aber andere Meinungen überflügeln soll, Licht und Dunkel, was Aristoteles (GC 330b13ff.) als „Feuer“ und „Erde“ erklärt, deren Mischungen Wasser und Luft hervorbringen und die so die Elemente von „allem“ sind.

Das Prinzip Nutzen, das der Satz des Protagoras vertritt, ergibt sich aus der Interpretation, die Sokrates ihm zuteil werden lässt. Er will sich, als Sprecher im Platonischen Theaitet, keineswegs in die Tradition des Protagoras einordnen; es geht dem Dialog ja gerade um die Kritik der Protagoreischen Position. Und als diese gilt hier nicht etwa das Ausgehen vom Prinzip Nutzen, sondern die dem hier behandelten Satz des Protagoras entnommene Interpretation, Erkenntnis sei Wahrnehmung; dies eine Auffassung, die widerlegt werden soll. Für um so präziser darf man diese den Nutzen betreffende Sokratische Interpretation halten – der Leser muss die Darlegung des Sokrates nur bis zum Ende aufmerksam apperzipieren und das Ende auf den Anfang, eben den Satz des Protagoras, beziehen. Protagoras spricht nicht als spezialisierter Technit, wie z. B. als Arzt der „alten“ Schule, sondern, wie gesagt, als Philosoph, somit wohl als eine Art Über-Technit, denn es geht ihm in einem fort um den Nutzen.

Um nicht in den Verdacht zu geraten, auch nur eine Kleinigkeit aus eigenem Interesse in die Worte des Sokrates hineinzulegen, trage ich die Übersetzung Schleiermachers vor, füge nur noch hinzu, dass Sokrates jetzt *als* Protagoras spricht; hören wir „ich“, haben wir Protagoras vor Augen. Hier der Text; die ersten Worte schon zeigen, wie „der Mensch“ zu verstehen ist (166D-167B):

„Denn ich behaupte zwar, dass sich die Wahrheit so verhalte, wie ich geschrieben habe, dass nämlich *ein jeder von uns* das Maß dessen sei, was ist und was nicht, dass aber dennoch der eine unendlich viel besser sei als der andere, eben deshalb, weil dem einen dieses ist und erscheint, dem andern etwas anderes. Und weit entfernt bin ich zu behaupten, dass es keine Weisheit und keinen Weisen gebe, sondern eben den nenne ich gerade weise, welcher, wem unter uns *Übles* ist und erscheint, die Umwandlung bewirken kann, dass ihm *Gutes* erscheine und sei (er redet also vom Techniten). Diese Rede aber greife mir nicht wieder bloß bei dem Worte, sondern vernimm erst folgendermaßen noch deutlicher, was ich meine: Erinnerung dich nämlich nur, was zum Beispiel in dem vorigen gesagt wurde,

dass dem Kranken bitter scheint und ist, was er genießt, dem Gesunden aber ist und scheint es das Gegenteil. Weiser nun soll man freilich keinen von beiden nennen, es ist auch nicht möglich, auch darf man nicht klagen, der Kranke sei unverständlich, weil er dies so vorstellt, der Gesunde aber weise, weil er es anders vorstellt, wohl aber muss man jenem eine *Umwandlung bewirken auf die andere Seite, denn die andere Beschaffenheit ist die bessere*. Ebenso ist auch in Sachen des Unterrichts von einer Beschaffenheit eine Umwandlung zu bewirken zu ändern. Der Arzt nun bewirkt seine Umwandlung durch Arzneien, der Sophist aber durch Reden. Und niemals hat einer einen, der Falsches vorstellte, dahin gebracht, hernach Wahres vorzustellen. Denn es ist weder möglich, das, was nicht ist, vorzustellen, noch überhaupt anderes, als in jedem erzeugt wird, dieses aber ist immer wahr (sc. für den betreffenden). Sondern nur demjenigen, der, vermöge einer schlechteren Beschaffenheit seiner Seele, auch auf eine ihr verwandte Art vorstellt, kann eine bessere bewirken, dass er anderes und solche Erscheinungen vorstelle, welche dann einige aus Unkunde das Wahre nennen, ich aber nenne nur einiges besser als anderes, wahrer hingegen nenne ich nichts.“³¹

Der Schlusssatz ist deutlich. Es geht Protagoras um den Nutzen. Wahrheit tut er als belanglos ab. Er formuliert seinen Satz Parmenideisch, um als Philosoph dazustehen, aber er verkündet das Gegenteil dessen, was die Postparmenideer verkünden. Der Nutzen, um den es ihm geht, erfolgt durch Umwandlung; es ist τέχνη, die sie herbeiführt, „macht“, „herstellt“. Das, wovon Techne *ausgeht*, muss immer als fester Ausgangspunkt angesehen werden. Soll „wahr“ eine Bedeutung haben, dann bedeutet es das, was in einem „erzeugt“ wird bzw. wovon das Erzeugen auszugehen hat, also im Fall des Kranken seine αἴσθησις, und diese ist immer „wahr“. Man versteht, was Protagoras meint, wenn es um „wahr“ geht: er meint „real“. Wenn der Kranke sagt: „Ich habe hier Schmerzen“, „Diese Süßspeise ist bitter“, darf der Arzt nicht sagen: „Das ist unwahr“; er muss sich vielmehr fragen, wie und warum sich ein realer Schmerz dort *fühlbar* machen kann, warum diese Süßspeise für den Kranken bitter *ist*. So sind auch pure Phantasien wahr, nämlich real.³²

³¹ Man sollte die Noblesse Platons nicht übersehen. Er hat zweifellos gewusst, dass das Auftreten des Sokrates gemeinhin so gesehen wurde, wie Xenophon es in seinen Memorabilien darstellte. Dennoch lässt er *seinen* Sokrates die *ihm* durchweg zugeschriebene Nutzenorientierung nun ausgerechnet Protagoras zuschreiben, zum einen also einem die Auffassung des historischen Sokrates Vertretenden, zum anderen dem Vertreter einer seinerzeit wohl durchweg (vgl. Aristot. Metaph. 1062b12ff., τὸ δοκοῦν ἐκάστῳ τοῦτο καὶ εἶναι παγίως) als erkenntnistheoretisch-relativistisch betrachteten Auffassung, der die eigene Ideenlehre hätte verlachen müssen.

³² Zum gelegentlichen Hinweis auf Nutzen bei späteren Vorsokratikern s. Anm. 155.

b) Das Ziel des Xenophontischen Sokrates: Nutzen – und: Der Wandel der philosophischen Frage.

Ging es bereits von Thales bis Heraklit und Xenophanes um ein agonales Erzählspiel, so jagen sich, nach Parmenides, Nutzen aus Parmenides ziehend, die agonalen „Ist“-Spiele weiterhin. Empedokles, die Pythagoreer, Anaxagoras, Demokrit, um nur die bedeutendsten Mitspieler zu nennen, tragen mit großem Ernst und in der Meinung, die Welt (endgültig) verstanden zu haben, ihre Spielpositionen vor und werden sich als agonale Sieger gefühlt haben. Da erlebt Athen etwas, das das Spiel verändern wird.

Ein Privatmann geht, so zeigt es der Bericht Xenophons, durch die Stadt, trifft dort Personen, mit denen es zum Gespräch kommt, und hat nur eines im Sinn: Seinen Gesprächspartnern – nicht etwa oder nicht hauptsächlich agonal überlegen als vielmehr – nützlich zu sein. Die Agonalität tritt, wenn sie unterstellt wird, deutlich zurück; man muss sie sehen wollen, wenn für das hier vorgelegte Sokratesbild statt der Platonischen Dialoge die Memorabilien des Xenophon zugrundeliegen, eines Techniten, der insofern, *als* Technit, unabhängig von dem, was „die (vorsokratische) Philosophie“ wollte, *sein* Ohr benutzte, um das Wirken seines Sokrates zu verstehen, und einem Techniten geht es, als Techniten, um den Nutzen des Hergestellten. Strebt er mittels seiner technitischen Leistung nach Besitz oder Ansehen, betrifft das seine Person, nicht das Fach, das er vertritt. Xenophon fand in Sokrates den Mann, der das Wesen dessen vertrat, was sein, Xenophons, Anliegen war, und die Leistung Platons besteht darin, von diesem Sokrates ausgehend zunächst *seiner* Philosophie, die agonales Spiel bleibt, ein neues Ziel zu geben: persönlichen Nutzen dessen, der sie für sich akzeptiert. Dies bleibt das Ziel der antiken, nach wie vor, dem Parmeneidischen Urteil gemäß, als agonales Spiel betriebenen, Philosophie in der Zeit nach Platon. Insofern ist Platon, nach Thales, der zweite Gründer antiken Philosophierens.

Es ist vielleicht nicht überflüssig, darauf hinzuweisen, dass es im Folgenden nicht darum geht, die Xenophontische Sokratesdarstellung als die exaktere Quelle darzustellen, wenn es um den historischen Sokrates geht; es geht um den Nachweis, dass zur Zeit des noch jungen Platon in Athen ein Denken anzutreffen war, das agonalem Spiel fern und Hippokratischen Vorstellungen nahe war, und dass dies Denken Platon beeinflussende Wirkung gezeitigt hat.

Wie Xenophon einleitend sagt, ging Sokrates bewusst gegen die agonale Spielkultur als solche vor (auch dieser Gang *kann* allerdings agonale Züge haben,

wie bald erläutert werden wird), und folglich auch gegen vorsokratisches Philosophieren: „Er redete nicht über die Natur des Ganzen, wie die meisten der anderen, indem er (also) betrachtete, wie der von den Philosophen (ὑπὸ τῶν σοφιστῶν) so genannte Kosmos sich verhält und auf Grund welcher Notwendigkeit sich jeder der himmlischen Körper bildet, sondern er legte dar (ἀπεδείκνυε), dass die, die über dergleichen nachdenken, Törichtes reden (τοὺς τὰ τοιαῦτα φροντίζοντας μωραίνοντας, Mem. I 1.11)“. Das ist eindeutig. Als entsprechende Kennzeichnung Sokratischen Vorgehens mag Mem. III 10.1 dienen, wo es heißt, dass Sokrates auch dann, wenn er mit jemandem sprach, der eine bestimmte τέχνη ausübte, diesem „nützlich“ war. Deutlicher und allgemeiner ist, was Xenophon am Schluss der Memorabilien, IV 7, sagt. Sokrates versuchte, heißt es dort, diejenigen, die mit einer Sache ernsthaft beschäftigt waren, zu veranlassen, sich als „autark“, also unabhängig, auf sich selbst vertrauend, mit ihren Gegenständen zu befassen; er versuchte also herauszufinden, was sie leisten konnten und gab dann seine Ratschläge; in den Bereichen, die er selbst beherrschte, riet er dann selbst, andernfalls schickte er den Mitunterredner zu den betreffenden Kennern. *Und* er empfahl, die Grenzen dessen, was man wissen müsse, im Auge zu behalten. Im einzelnen: Geometrie solle man soweit treiben, dass man ein Stück Land richtig vermessen kann, um bei eventuellem Kauf oder Verkauf oder bei einer Aufteilung des Landes richtig vorgehen zu können bzw. Fehler zu bemerken. Mit „schwerverständlichen“ Figuren solle man sich dagegen nicht abgeben. Ähnliches hören wir über die Sternkunde. Fing überhaupt jemand an, sich über die οὐράνια Gedanken zu machen (φροντιστὴν γίγνεσθαι, was in diesem Zusammenhang zweifellos einen ironischen Unterton hat) – und, um deutlich zu machen, was er meint, nennt er sofort einen Vertreter der Gruppe, die er attackiert – so weiß er: Man riskiert in solchen Fragen, Unsinniges zu denken (παρὰφρονῆσαι), wie Anaxagoras Unsinn über dergleichen geredet habe. Als Beispiele bringt er Fälle, in welchen der sogenannte gesunde Menschenverstand gegen die Ansicht des genannten Philosophen spricht. So habe jener Feuer und Sonne als identisch bezeichnet (τὸ αὐτὸ εἶναι πῦρ τε καὶ ἥλιον), – aber (ich bringe hier nur ein Beispiel für die Sokratische Kritik) bekanntlich lasse die Sonne Pflanzen gedeihen, Feuer aber verbrenne sie. Was also empfahl Sokrates? Richtig, methodisch denken zu lernen (ἐκέλευε δὲ καὶ λογισμούς μανθάνειν), und wie in den anderen Bereichen riet er auch hier von Übertreibungen ab ([ἐκέλευε] φυλάττεσθαι τὴν μάταιον πραγματείαν); sofern es um je Nützlichendes ging, ließ er

sich aber alles selbst durch den Kopf gehen (μέχρι δὲ τοῦ ὠφελίμου πάντα καὶ αὐτὸς συνεσκόπει καὶ συνδιεξήει τοῖς συνοῦσι). Ausdrücklich empfahl er, sich selbst um seine Gesundheit zu kümmern, aber sich auch Rat dazu bei Fachleuten zu holen, sich gar lebenslang (διὰ παντὸς τοῦ βίου) zu fragen, welches Getränk, welche Speise, welche (schwere) Arbeit (πόνος) bekömmlich sei (συμφέροι). Soweit zum Kapitel IV 7. Gegen Ende des überlangen zweiten Kapitels des ersten Buches (I 2.61) hören wir: „Sokrates ... war sein ganzes Leben hindurch all denen, die dies wollten, im höchsten Grade nützlich (τὰ μέγιστα ... ὠφέλει), indem er all das, was ihm zur Verfügung stand, aufbrachte (τὰ ἑαυτοῦ δαπανῶν)“; Sokrates, sagt Xenophon damit, hielt nichts zurück, ließ alle teilhaben an allem, was er wusste, was er sagen konnte. So ist der sehr häufig verwendete Begriff der ὠφέλεια (auch in verbalen und adjektivischen Abwandlungen) der das Wirken des Sokrates betreffende Schlüsselbegriff der Schrift. Dieser Nutzen betrifft, wie sich zeigte, Elementares, wie die Gesundheit, dann aber auch alle Formen wahrer Tüchtigkeit.

Gehen wir von unserem Thema aus, dürfen wir also sagen, dass der Xenophontische Sokrates zum einen ein entschiedener Gegner der sich erkennend gebärdenden agonalen Spielkultur ist; zeigt er sich zum anderen stets als Helfer, als Nützenden, so wird deutlich, dass sein Wirken die Zustimmung der von uns zitierten Hippokratischen Ärzte finden müsste: Sie hätten in ihm einen Gegner von ὑποθέσεις sehen können; er will nützen; wenn er von „überflüssigem“ Wissen abrät, ist dies zwar nicht der Ablehnung von ὑποθέσεις gleichzusetzen, ist dieser Ablehnung aber insofern verwandt, als es gegen prahlende Windbeutelei angeht. Jedenfalls setzt sich mit ihm das Prinzip der „alten“ Ärzte durch, das ja lautete ὠφελῆειν ἢ μὴ βλάπτειν, zu nützen oder (wenigstens) nicht zu schaden. Ich darf es vielleicht noch einmal betonen: Was sein Nützen betrifft, so zeigt sich immer: Er will diesem Menschen hier und jetzt helfen, ihm nützen; sein Nützen kennt kein Prinzip, das von der αἴσθησις des ihn befassenden σῶμα getrennt wäre, allein diese ist sein Ausgangspunkt.

Es findet sich eine Parallele zum nutzenorientierten Vorgehen des Sokrates. Im Rahmen *seiner* τέχνη nämlich vertritt, im 4. Jahrhundert, der Redner Isokrates diesen Standpunkt, ebenfalls mit einem impliziten Hieb auf die Philosophen und ihre „Weisheit“. Antid. 271 hören wir: „Da es nicht in der Natur des Menschen liegt, Erkenntnis zu erlangen, mittels deren wir *wissen* könnten, was zu tun oder zu sagen ist, so halte ich, im Rahmen dessen, was (uns) übrig bleibt, für Kenner (σοφοῦς) diejenigen, die mit ihren Meinungen in den meisten Fällen das Beste

(βέλτιστον, also Nützlichste) treffen können, für die aber, die Kennerschaft erstreben (φιλοσόφους: er versteht das Wort also in seiner ursprünglichen Bedeutung; die, die er meint, werden sich aber angesprochen fühlen)³³ diejenigen, die sich mit den Dingen befassen, von denen sie am schnellsten diese intellektuelle Fähigkeit (φρόνησις) erwerben werden.“ Es handelt sich also um eine verbreitete, der „Philosophie“, als „Hypothesenmacherei“, kritisch-ablehnend gegenüberstehende Position.

Um nun das Verhältnis des den Nutzen betreffenden Sokratischen Vorgehens zum entsprechenden Vorgehen der agonalen Spieler deutlicher zu machen als es oben, S. 24ff. in allgemeiner Form, geschehen ist, fassen wir hier den Begriff „Nutzen“, Koschnick folgend (s. S. 24), so weit wie „Befriedigung“. Denn dass auch das agonale Spiel nützen soll, wurde, einleitend, dort ja schon dargelegt.

Der Spieler sucht Befriedigung, Befriedigung aber ist die gefühlte, erlebte, Seite von „Nutzen“, dessen Begriff weit werden und Formen *schlichten* Nutzens und *elementarer* Befriedigung weit hinter sich lassen kann. Der tapfere Kriegsheld bringt seinen Mitstreitern und der Gruppe, für die er kämpft, z. B. seiner Polis, (stofflich-technischen) Nutzen – er ermöglicht der Polis ihre weitere Existenz, wenn es um bloße Verteidigung geht, er ermöglicht ihr Wachstum, wenn die Verteidigung zum Angriff wird oder wenn von Anfang an angegriffen wurde. Der heutige Wissenschaftler bringt seinen Mitmenschen praktischen Nutzen, indem er ihren Blick erweitert, Ressourcen zur Erhaltung und Verbesserung des Lebens findet usw., und dies gilt auch dann, wenn bei Bekanntwerden seiner Leistung diese niemand versteht, wenn man erst recht nicht begreift, inwiefern man selbst davon profitiert.

Andererseits findet jemand Nutzen (Befriedigung) darin, jeden Gedanken an landläufig „Nutzen“ Genanntes weit von sich zu weisen, weil er dergleichen Vorstellungen für herabsetzend hält, will er doch für etwas „an sich“, ohne Blick auf dienliche, zählbare, Vorteile für sich und andere, tätig gewesen sein. So wird der agonal eingestellte Held eingestellt sein, als den Peleus sich seinen Sohn Achill vorstellte, wenn er ihm das ihm angemessene Ziel vor Augen stellte, also: Immer der Beste sein und anderen überlegen. Hier ist Befriedigung, die Peleus seinem Sohn sicherlich wünscht, von „praktischem“ Nutzen nicht nur getrennt,

³³ Vgl. u. a. Antid. 50ff., 180ff., ferner Ad Nicocl. 35, Archid. 49ff., 90, Pax 8fin., 85, Panath. 30-32. Vgl. auch den nicht seltenen Gebrauch von φιλοσοφία und φιλοσοφεῖν „latiore sensu“ bei Aristoteles (Bonitz, s. vv. 1).

sondern als erhabener Gegensatz zu solch bloßem, niedrigen, „Nutzen“ verstanden.

Auch der agonale Spieler geht also, gefällt ihm nun das Urteil oder nicht, nutzenorientiert vor, und zwar nicht zuletzt dann, wenn er Nutzen als Prinzip des Handelns herabsetzt. Er sucht, wie er siegen kann, er zielt auf das richtige Vorgehen. Das tut im übrigen auch derjenige Spieler, der für sich allein agiert, z. B. der einsame Schütze, der aus Freude an seiner Beschäftigung Schütze ist. Er geht von je Gegebenem aus, z. B. diesem dort fliegenden Vogel, „zielt“, und will *Bestmögliches* erreichen. Auch für diesen Spieler gilt die Wertung, die Aristoteles für *seinen* Wissenschaftler verwendet: „Wenn er von dem, was für die Forschung, die Herstellung, zur Zeit an Material vorliegt (τῶν ἐνδεχομένων) nichts auslöst (μηδὲν παραλείπει), besitzt (ἔχειν) der Wissenschaftler, der Hersteller, Technit, seine Wissenschaft / Kunst (τὴν ἐπιστήμην) in *genügendem Maße* (ικανῶς), Top. 101b9f.“ Der Spieler dürfte dann „befriedigt“ sein, objektiv formuliert: er hat sich genützt und dies auch gewollt. Nun will ein solcher Spieler sich aber auch in engerem Sinne nützen, indem er nämlich wohl kaum umhin kann, seine Leistung verbessern zu wollen. Dies kann auch einem Achill begegnet sein. So gehört sein Zorn, von dem die Ilias handelt, zu den Mitteln, seine Position als ἀριστεύων (indirekt) unter Beweis zu stellen. Wenn er dann, Il. 19, seiner Mutter, der Göttin Thetis folgend, dem Zorn entsagt, sieht er, dass dies „besser“ (ἄρειον v. 56) ist, und bald ist er dann so überaus erfolgreich, dass sogar ein Fluss, Skamander, in Menschengestalt, ihn zürnend aufgefordert, sein „Wüten“ zu beenden (21.211ff.).

Der Nutzen, den der uns in Xenophons Memorabilien begegnende Sokrates erstrebt, ist, wie man sieht, von „stofflicherer“ Art. Achill will aufgrund seines Handelns hören: Das ist *Achill*, so ist nur *Achill*. Der von Sokrates beratene Nikomachides will aber als Feldherr besser werden, insofern qualitativ zugewinnen, wenn es um „die Sache“ geht. Das ist dann Nutzen im engeren, gebräuchlicheren Sinne. So ist denn, wie gesagt, ὠφελεῖν geradezu ein Sokrates betreffendes Schlüsselwort – es lässt das Wesen des Sokratischen Vorgehens erkennen; versteht man den Stolz Achills auf sich selbst als „Gewinn“, die Steigerung als „Zuwachs“, so verwendet man die beiden Termini in metaphorischem Sinn. Im Falle des Sokratischen Wirkens kommen wir der *wirtschaftlichen* Bedeutung von „Gewinn“ und „Zuwachs“ näher: Es geht um Profit. Wenn er so Nikomachides belehrt, wie er sich zum στρατηγός ausbilden kann, sagt Sokrates dies ganz deutlich. „Verachte nicht“, sagt er nämlich am Schluss, „diejenigen, denen es um

wirtschaftliche Vorteile geht (οικονομικοὶ ἄνδρες), denn die Bemühung um den eigenen Gewinn unterscheidet sich nur quantitativ (πλήθει) von demjenigen, von dem die Allgemeinheit profitiert, ansonsten geht es um dasselbe... “; sowohl wer auf seinen eigenen Vorteil bedacht ist als auch der, dem es um das Gesamtwohl geht, habe es mit denselben Menschen zu tun: *wer aber mit den Menschen gut umzugehen vermag*, der verstehe es, mit Eigenem wie auch mit die Öffentlichkeit Betreffendem erfolgreich umzugehen; andernfalls habe man zu beiden Seiten hin (Öffentliches und Eigenes betreffend) Misserfolg: οὐ γὰρ ἄλλοις τισὶν ἀνθρώποις οἱ τῶν κοινῶν ἐπιμελόμενοι χρῶνται ἢ οἷσπερ τὰ ἴδια οἰκονομοῦντες· οἷς οἱ ἐπιστάμενοι χρῆσθαι καὶ τὰ ἴδια καὶ τὰ κοινὰ καλῶς πράττουσιν, οἱ δὲ μὴ ἐπιστάμενοι ἀμφοτέρωθι πλημμελοῦσι, III 4, 1-12),– wer also, wirtschaftlich, auf seinen persönlichen Profit bedacht ist, muss mit den je von seinem wirtschaftlichen Handeln betroffenen Menschen gut umgehen können; derselben Fähigkeit bedarf es, wenn man mit der Öffentlichkeit (z. B., Nikomachides betreffend, als Feldherr mit seinen „Leuten“) erfolgreich, nützlich, umgehen will.

Den folgenden Abschnitt vorbereitend kann man jetzt fragen: Wie kommt es zu diesem neuen Ziel des Lernens, was ist sein Boden? Um es noch einmal zu betonen: Peleus hatte seinen Sohn gelehrt, es komme darauf an, immer der Beste, der Erste, zu sein. Das ist also weit entfernt von jedem Gedanken an den Nutzen, den sich οἰκονομικοὶ ἄνδρες vorstellen. Und nun, bei Sokrates und denen, die ihm folgen. hören wir von einem „praktischen“, hilfreichen, Nutzen, erzielt gewissermaßen aufgrund kundigen Umgangs mit nützlichen Werkzeugen, mit einem Nutzen zwar verschiedener Art, aber mit der die Arten verbindenden Gemeinsamkeit, dass jede von ihnen dem objektiven Nutzen entspricht, den wir von den Technai erwarten. Später, bei Platon, soll die Besonnenheit Charmides nützen sich zurechtzufinden (s. unten, S. 56f.), zweifellos auch Anerkennung zu finden – aber diese Anerkennung wäre Folge des erreichten Zieles, nicht das Ziel selbst, während sie für Achill, auch wenn es sich beim Anerkennenden nur um ihn selbst handelt, das eigentliche und alleinige Ziel ist. Nikomachides soll sogar auf die von sog. höheren Schichten herablassend betrachteten οἰκονομοῦντες blicken, um sich klarzumachen, wie er als Feldherr, als Vertreter eines zweifellos der sozialen Oberschicht zuzuordnenden Wirkens, vorzugehen hat.

Die Antwort auf die Frage nach dem „Boden“ des neuen Lernziels hat sich indirekt schon ergeben. Die Sichtweise hat sich von der mythischen und jetzt der

Vergangenheit zugewiesenen *Herrenwelt* abgekehrt. Es drückt sich hier also die Konsequenz eines gesellschaftlichen Wandels aus.

c) Der Wechsel der „Kulturen“.

Wie sich zeigte, war, was die antike Philosophie angeht, mit Sokrates die streng-agonale Spielkultur beendet, die Kultur also, der die Wünsche „Ich will der Beste sein / Ich will die ἀρχή, die ἀρχαί, gefunden haben“ zuzuordnen sind, und es begann die Kultur, die lehrte: „Jeder, der mich braucht, ist Prinzip / „Ich bin Diener dessen, der Nutzen (meinen Rat, meine Hilfe) braucht“, wobei nicht zu übersehen ist, dass der Arzt sich auch selbst heilen kann – s. den Schlusssatz der Protagoreischen Verteidigung (oben S. 48) und man denke an Odysseus. Sokrates vertritt keine ihn zum „Besten“, ἄριστος, machende Lehre; sein Prinzip lautet: „Jedem, dem ich nützen kann, nütze ich“. Zu diesem Prinzip gehört, dass man, wie wir von Odysseus und den Ärzten lernen und wie man es bei Sokrates voraussetzen darf, zu nützen *versucht*, dass man sein Bestes gibt, wenn man auf den Nutzen „zielt“. Stellt man sich den egozentrisch-agonal und den dem Prinzip „Dem anderen zur Erreichung seines Nutzens dienlich sein“ folgend Vorgehenden als politische Systeme gestaltend vor, wäre der erstgenannte Tyrann oder, gemäßiger, Aristokrat, der andere Demokrat – der demokratisch den Staat Leitende *dient* dem Volk seines Staates, für den egozentrisch-agonal Eingestellten ist das Volk Mittel der eigenen „invidious distinction“. Mit diesen Überlegungen soll gesagt sein, dass der Wechsel von der Vor-Sokratik zu Sokrates ein politisch-soziales, das Bild vom Umgang mit anderen kennzeichnendes, Pendant hat. Die Einstellung der Menschen zu dem, was sie „etwas leisten“, „wirken“, nennen, hat sich geändert; „etwas leisten“ bedeutet jetzt „dienlich sein, πρόσφορον εἶναι“, „wirken“ bedeutet, „etwas Nützliches zu Wege bringen, ὀφελεῖν“, nachdem „etwas leisten“ zuvor ἀριστεύειν, wirken νικᾶν bedeutet hatte. Die beiden „Kulturen“ können einander natürlich agonal gegenüberreten; der eine oder andere kann sich u. U. aber auch recht schnell vom Angehörigen der einen zu dem der anderen „Kultur“ wandeln, wenn sich die Verhältnisse ändern; somit reden wir nicht von Charakteren und Typen, sondern eben von Kulturen. Der „Diener“ dessen, dem es zu nützen gilt, darf auch – agonal – stolz auf seinen Erfolg sein: Der schroff agonal Eingestellte wird dagegen den Gedanken an „Nutzen“ von sich weisen wie Achill, wenn er seine Bereitschaft, weiterhin mitzukämpfen, aufkündigt (Il. 1.223ff.).

Die tolerant-kooperative Bereitschaft, den anderen / das je andere, auch den Unangenehmen / das Unangenehme, anzunehmen, ihm, *wenigstens* durch diese „Annahme“ wenn nicht dienlich zu sein, so doch, es eben gelten zu lassen, zeigt sich ausgerechnet bei dem Philosophen, dem man allgemein wohl eher exorbitante Agonalität unterstellen mag. Für den Sokrates verehrenden Platon hat jedes sein eigenes Prinzip, seine „Idee“, alles Schöne in der Welt der Erscheinung die Idee des Schönen, alles Tapfere die Idee der Tapferkeit – aber dann lehrt der Dialog „Parmenides“, wenn auch mit hörbarem Räuspern, dass auch Kot und Schmutz ihre „Idee“ haben (130C ff.). Das ist, bleiben wir in der Nähe des Hippokrates, überaus ärztlich – auch dergleichen ist „Patient“; der Arzt ist Diener seiner τέχνη; gehen wir vom Bild „Politik“ aus, ist es überaus demokratisch. So bleibt Platon, wie der Arzt Diener der τέχνη bleibt, Diener der Welt, der Welt, die er beschreibt und erklärend erhellt.

4. Platon, der Archeget des postsokratischen Philosophierens: Die Verbindung des agonalen Spiels mit dem Prinzip „(praktischer) Nutzen“.

Einleitend-Allgemeines.

Der Sokrates der früheren Dialoge Platons ist, wie der Xenophontische Sokrates, ein Helfer, der sich auf den einstellt, dem es zu helfen gilt. Es ist *dieser* Sokrates, der Platon beeindruckt hat, a), und es ist zu erwarten, dass auch er mit *seinen* Lehren dem als fragend vorausgesetzten Leser seiner Schriften helfen, nützen, will, b). Andererseits ist Platon kein durch Athen gehender, für jedes Gespräch mit (wohl doch) jedermann offener, Privatmann, wie wir Sokrates bei Xenophon kennenlernen; er sieht seine Aufgabe von Anfang an in der Tradition, die bei Thales beginnt und sich bis zu ihm erhalten hat, also in der Tradition, die mit Gewusstem vorher Gewusstes „überholen“ will, wie Parmenides sich ja ausgedrückt hat. Vielleicht darf man auch daran denken, dass er der Athenischen Oberschicht entstammt und so davon ausgehen, dass Agonalität ihm gleich von zwei Quellen als mehr oder weniger selbstverständliche Verhaltensform „mitgegeben“ ist.

Zu a): Als besonders deutliches Beispiel dafür, dass der Platonische Sokrates nützen will, fällt der Schluss der Charmides auf. Zum einen fragt er (171D) – es geht ja um die ἀρετή „Besonnenheit“ – , was diese „Befähigung“, ἀρετή, also

im vorher beschriebenen Sinne besonnen zu sein, *nützt* (Τίς οὖν ... ὠφελία ἡμῶν ἔτι ἂν εἶη ἀπὸ τῆς σωφροσύνης τοιαύτης οὐσης;). Dann, als sich Probleme ergeben, stellt er, der ja helfen, nicht agonal verkünden, will, fest, dass er nicht nützlich ist πρὸς τὸ καλῶς ζητεῖν (175Af.), hat aber auf Charmides einen solchen Eindruck gemacht, dass dieser entschlossen ist, sich weiterhin von Sokrates „helfen“ (ἐπάδεσθαι, bezaubern: das Verb soll die Wirkung des von Sokrates Ausgehenden offenbar als möglichst stark darstellen) zu lassen (176B).

Zu b): Es ist offenkundig, dass auch Platon nützen, helfen will: Am deutlichsten zeigt sich dies, wenn er auf die Darstellung seines Idealstaates den Entwurf eine der Möglichkeit einer Verwirklichung nähere Ausführung über einen dann „zweitbesten“ Staat folgen lässt. Dazu später Genaueres. Von einem geradezu therapeutischen Nutzen Platonischen Denkens kann man vielleicht im Zusammenhang mit wohlbekanntem Passagen aus dem Symposion und dem Theaitet sprechen – im Vorhergehenden sind wir ja, was das Prinzip Nutzen betrifft, gern von den Ärzten ausgegangen, und so mag das jetzt zu Skizzierende eben an ärztliches Vorgehen erinnern, das auch in den früheren Dialogen nicht selten zur Sprache kommt, auffallend oft im Gorgias.

Die Passagen aus den genannten Werken sind zu bekannt, um viel Worte darüber machen zu müssen; deshalb kann ich mich hier auf die Zitierung der entscheidenden Worte beschränken. Symp. 211Df. lesen wir, in der Schleiermacherschen Übersetzung: „Was also ... sollen wir erst glauben, wenn einer dazu gelangte, jenes Schöne selbst rein, lauter und unvermischt zu sehen ..., das göttlich Schöne selbst in seiner Einartigkeit (μονοειδές) zu schauen? Meinst du wohl, dass das ein schlechtes Leben (φᾶλλον βίον, also unbedeutendes, verächtliches Leben) sei, wenn einer dorthin sieht und jenes erblickt *und damit umgeht?*“ Mit diesen letzten Worten ist, so scheint mir, der Platonische Ausdruck συνόντος αὐτῷ sehr passend übersetzt. Jenes „Dorthin-Sehen“ stellt endgültig zufrieden, erlöst von den Leiden des Suchens. Die unser Thema betreffenden Worte des Theaitet (176A5ff.) machen die heilsame Nähe zum Gegenstand jener im Symposion erwähnten Betrachtung noch deutlicher (erneut die Schleiermachersche Übersetzung): „Das Böse ... kann weder ausgerottet werden, denn es muss immer etwas dem Guten Entgegengesetztes geben, noch auch bei den Göttern seinen Sitz haben. ... Deshalb muss man auch trachten, von hier dorthin zu entfliehen aufs schleunigste. Der Weg dazu ist Verähnlichung mit Gott (ὁμοίωσις θεῷ) soweit wie möglich, und diese Verähnlichung besteht darin, dass man gerecht und fromm sei mit Einsicht (δίκαιον καὶ ὄσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι)“. Es geht also nicht

um Weltflucht, sondern um das Ziel einer möglichen sich in der Welt des Alltags vollziehenden (Selbst-)Formung, der man therapeutische, zu einer höheren Art von Genesung führende, Züge nicht absprechen wird. Zum Menschen gehört die Fähigkeit der ὁμοίωσις θεῶ; diese ὁμοίωσις darf als die höchste Stufe der dem Menschen erreichbaren Gesundheit angesehen werden – Platons Ziel ist nicht irgendeine Art Heilung, sondern die durchaus erreichbare endgültige Befreiung von allem den Menschen Begrenzenden, das notwendig zur Welt unterhalb der Zone der Götter gehört. Man wird nicht in „höherem“, sondern im eigentlichen, Sinne gesund, man hat seine volle „Kraft“ gefunden.

Was allerdings zu bemerken ist: In beiden Fällen, dem im Symposium und dem im Theaitet Begegnenden, handelt es sich um ein unübertreffliches ἀριστεύειν. Was im Symposium folgt, zeigt, dass Sokrates dies sehr wohl im Auge hat. Es geht um ein (zweifellos nützliches) κτήμα, 212B3, aber es zu erreichen ist ein τέλος, 211B7, das zu erstreben man angetrieben, ermutigt wird (212B7: παρακαλεῖσθαι). Dass ein ἀγών angeraten wird, den man gegen sich selbst, aber auch gegen die Welt bestehen soll, liegt hier wie beim Versuch (πειρᾶσθαι, Tht. 176 A8), gottähnlich zu werden, auf der Hand.

Diese Erinnerung an Platonisches πειρᾶσθαι führt zu unserem, dieser Einleitung folgenden, ersten Thema.

a) Platons stochastisches Vorgehen.

Dasjenige, was als Platons Lehre gelten konnte oder musste, konnte auf *sehr* unterschiedliche Weise verstanden werden.

In seinen Frühdialogen nun geht er zweifellos stochastisch vor: Er lässt fragen und zeigt, dass die auf Anhieb und auch nach Überlegung gegebenen Antworten das Ziel nicht jeden Zweifel ausschließend treffen; das Ergebnis bleibt offen. Spätere Werke wie Phaidon und Politeia werden die Antwort kennen: Was z. B. Tapferkeit *ist*, weiß man nach der Lektüre des „Laches“ nicht, wohl aber dann, wenn man die Idee der Tapferkeit „sieht“. Ist diese Antwort zweifellos von der Art, in der Antworten in der agonalen Spielkultur gegeben wurden – sie soll ja nicht weiter „hinterfragbar“ sein, sie soll, ein für alle Male und „unüberholbar“, Klärung schaffen – so gehört das stochastische Präludium einer neuen Kultur an. Es soll zeigen, dass das bisher Gewusste keine „Befriedigung“ schafft, also keinen praktischen Nutzen bringt, und wenn Sokrates der Fragende ist, ist Sokrates in der

Rolle belassen, die er tatsächlich für sich gewählt hat, in der Rolle des Suchers nach Nutzen.

In den Frühdialogen haben wir also, darf man wohl sagen, „Modelle“ dialogisch-stochastischen Vorgehens vor uns; die anderen Dialoge sind keine *so* eindeutigen Modelle dieser Art, gehen aber doch auf verwandte Art vor, wie wenig auch die persönliche Attitüde derjenigen, die den Weg zur jeweiligen *ὑπόθεσις* zu kennen meinen und ihn mittels des Kenners oder Helfers ausforschen wollen, der des Laches und der des Sokrates, wie er sich in diesem Dialog darstellt, gleichen mag. Diesen *stochastisch*-dialogischen Weg geht Platon z. B. also auch dann, wenn er das, was *er* „Dialektik“ nennt, beschreibt (vgl. Crat. 390C, Soph. 253D u.a.)³⁴, eine *τέχνη*, die, nach *seinem* Verständnis von „Dialektik“, von sicheren Prinzipien ausgehend zu einer Erkenntnis führt, die dann eben nicht stochastisch erreicht wird, die auch nicht im gewöhnlichen Sinne „nützlich“, sondern „rein“ sein will, eine „Kraft“ der Seele, das – absolut – Wahre zu lieben und alles dieses Wahren wegen ins Werk zu setzen (*τῆς ψυχῆς ἡμῶν δύναμις ἐρᾶν τε τοῦ ἀληθοῦς καὶ πάντα ἔνεκα τούτου πράττειν* (58D4f.): Dies das Thema der späteren Abschnitte des Philebus (55Cff.), das zweifellos das Thema des im engeren Sinne Platonischen Philosophierens ist (zusammengefasst 58Cf.). Aber auch zu dieser Wertung dieser Erkenntnis geht Platon den nützlichen Weg des stochastischen Dialogs: So vermag er, der seinen Leser zu überzeugen *versucht*, *στοχάζεται*, diesen am ehesten zu seiner dann unbezweifelbaren „Sicht“ führen. Die Durchdringung der einen Kultur durch die andere könnte sich nicht deutlicher zeigen. Es kommt hinzu, dass schon der Gipfel der Ideenwelt selbst die Kultur „überholen“ könnte, der diese Ideenlehre angehört: Die Ideenwelt findet ihren Gipfel nämlich in der Idee des *Guten*, und dass das griechische *ἀγαθόν* der Vorstellung von Nutzen erheblich nähersteht als das deutsche „gut“,³⁵ zeigt sich gleich dann, wenn der Leser erstmalig zu diesem Gipfel geführt worden ist: „Du hast“ erfährt man, „oft gehört dass die Idee des Guten der Gipfel dessen ist, was man mit seinem Verstand erfassen kann (sie ist *μέγιστον μάθημα*), Gerechtigkeit

³⁴ Wenn Aristoteles, Metaph. 987b32f., sagt, die *πρότεροι* (an der genannten Stelle hat er insbesondere die Pythagoreer im Blick) hätten die Dialektik noch nicht gekannt (*διαλεκτικῆς οὐ μετεῖχον*) versteht er unter „Dialektik“ zweifellos das Vorgehen des späteren Platon.

³⁵ Nach Aristot. Rhet. 1362b10ff. umfasst *ἀγαθόν* Eudaimonie, die *ἀρεταί*, dann Gesundheit, Schönheit, Reichtum, Ehre, Ansehen, Beredsamkeit, Ausstattung mit körperlichen und geistigen Fähigkeiten, alle Wissenschaften und Technai, das Leben – *καὶ τὸ δίκαιον, συμφέρον γάρ τι κοινῇ ἐστίν* (b28f.). Offenbar ist also das *συμφέρον* das entscheidende Kriterium für die Bezeichnung als „*ἀγαθόν*“. Und Aristoteles schließt: *ταῦτα μὲν οὖν σχεδὸν τὰ ὁμολογούμενα ἀγαθὰ ἐστίν* (b29). In den *Magna Moralia* (zu ihnen s. S. 150f.) heißt es, die Tugenden und die entsprechenden Handlungen seien *καλά*, *ἀγαθὰ* aber Herrschaft, Reichtum, Ehre „und dergleichen“ (MM 1207b27ff.).

aber und alles andere, was von ihr Gebrauch macht (τᾶλλα προσχρησάμενα), wird *durch sie* brauchbar und nützlich (χρήσιμα καὶ ὠφέλιμα, Rp. 505A)“. Dergleichen weiß man ja bereits seit dem Charmides – Sokrates will, dass der junge Mann von seiner Besonnenheit *profitiert*: ὑπὲρ δὲ σοῦ, ἣν δ’ ἐγώ, ὃ Χαρμίδη, πάνυ ἀγανακτῶ, εἰ σὺ τοιοῦτος ὢν τὴν ιδέα καὶ πρὸς τούτῳ τὴν ψυχὴν σωφρονέστατος, μηδὲν ὀνήσῃ ἀπὸ ταύτης τῆς σωφροσύνης μηδέ τί σ’ ὠφελήσῃ ἐν τῷ βίῳ παροῦσα (175D6ff.).

Jene bei aller Stochastik erreichte agonal-verkündigende Lösung fand bekanntlich schon bei seinen Schülern und Nachfolgern keine ungeteilte Zustimmung; hier nahm das στοχάζεσθαι dann seinen Fortgang. Aber: Platon selbst begann damit. Aristoteles stellt eine sog. ungeschriebene Lehre Platons vor (dazu bald Ausführlicheres), wonach die Ideen, die nach der auf den zentralen Dialogen Phaidon und Politeia beruhenden Auffassung Ausgangspunkte unseres Erkennens sind, ihrerseits auf στοιχεῖα beruhen, dem Einen als ihrem εἶδος und dem Groß-Kleinen als ihrer ὄλη. Hier also findet sich eine zweifellos stochastisch erzielte Instanz *über* den Ideen, das Eine, das bei einer Platoninterpretation ins Zentrum rücken konnte, wie dies bei Plotin geschah, der seine Lehre, wie er selbst sagt (Enn. V 1 8,10-14), eben als eine solche Platoninterpretation auffasst. Offenbar fragte Platon in der Art der Frühdialoge später nach seinen Ideen, die seinerzeit die entsprechenden Fragen definitiv beantworten sollten, setzte so seinen stochastischen ἀγὼν fort, und strebte erneut nach der Trophäe. Man konnte aber von der Ideenlehre aus, stochastisch fragend, auch einen anderen Weg zum Sieg gehen. Schon Platons Neffe und Nachfolger in der Leitung der Akademie, Speusipp, lehrte, dass man nicht wissen könne, wenn man nicht jedes Einzelne weiß (die APost 97a6-22 von Aristoteles zurückgewiesene Lehre wird Speusipp zugeschrieben; s. frg. 63a1ff. Isnardi-Parente) – dies eine Auffassung, die man unschwer aus Platons Ideenlehre, als sich „natürlich“ ergebend, folgern kann. Dass auch skeptisches Denken auf einer solchen Auffassung fußen kann, muss nicht betont werden. Die Auffassung der mit Arkesilaos beginnenden skeptischen Akademie lässt man oft von Platons durchweg „offen“ endenden Frühdialogen ausgehen; sind diese Dialoge tatsächlich die Quelle der Auffassung des Arkesilaos, ginge ein anderer Weg zur „Überholung“ von der nunmehr, aufgrund der Frühdialoge, „gesehenen“ Erfolglosigkeit, der Nutzlosigkeit, der Stochastik selbst aus und zöge entsprechende Konsequenzen.

Nun soll, in einem längeren Abschnitt, die Frage gestellt werden, ob Platon vielleicht gar als einer der Anreger gelten kann, die Aristoteles zu seinem – Stochastik wesentlich einschließenden – Metaprinzip *Techne* geführt haben.

b) Platon als Wegbereiter zum Aristotelischen Metaprinzip *Techne*?

In meiner Studie „Metaprinzip *Techne*“ steht Aristoteles als nutzenorientiert vor Augen. Wenn sein Prinzip „erfolgreiche Herstellung“ ist, wenn er nach diesem Prinzip Sein und Werden, Leben, ethisches Verhalten erklärt, so muss man ihn wohl so betrachten. In einer dortigen Anmerkung (S. 241, Anm. 141) weise ich darauf hin, dass möglicherweise sein Lehrer Platon zu denen gehört hat, die ihm dies Prinzip wenn nicht nahegelegt, so doch vor Augen geführt haben. Diese dort sehr knappe Notiz möchte ich hier erweitern, um auf diese Weise den aufgrund der traditionellen Platondeutung zunächst wohl verwunderlich erscheinenden Bezug Platons zur Nutzenorientierung zu verdeutlichen und meine Platondeutung zu festigen.

Jedem Platonleser fällt das bewundernswerte Vorgehen des Philosophen auf, eine Lehre zwar bei einer bestimmten Gelegenheit und zu dieser passend dogmatisch vorzutragen, sodann aber mit erstaunlicher sich selbst geltender – man darf wohl sagen – Rücksichtslosigkeit auf deren Probleme einzugehen, diese zu benennen und am Ende vielleicht sogar offenzulassen. Die Lehre von Phaidon und *Politeia* steht in den Dialogen *Parmenides*, *Sophistes*, *Politikos*, *Philebus* und sonst der Prüfung und der Kritik offen. Schon hier dürfte man einen Techniten am Werk sehen können, der ein Produkt angefertigt hat, dann bemerkt, dass es nicht seinen eigenen Ansprüchen entspricht und, etwas übertrieben gesagt, nicht aufhört, das aufzuzeigen, was ihm als nicht genügend ausgearbeitet erscheint. Der Philosoph selbst wäre – nutzenorientierter – Technit. Es ist, scheint mir, unabweisbar, dass Platons *Darlegung* seiner Lehre als *Techne* zu sehen ist.

Das Folgende fragt also, ob ein Platonleser, der ein *Metaprinzip* *Techne* sieht, in Platon einen Wegbereiter dieser Auffassung sehen kann. „in Platon“ – das heißt, α), (hier einiges oben schon angedeutet) im Zusammenhang mit seiner Ideenlehre, β), in seinen von Aristoteles so bezeichneten ungeschriebenen Lehrsätzen (*ἄγραφα δόγματα*), γ), in seinem Spätwerk, den *Nomoi*, die den besten Staat und somit indirekt die *Ideenschau* der Staatslenker (vgl. *Rp.* 500Bff.) gar dem Reich der Götter und Göttersöhne zuweisen, für unsere Welt aber, zu unserem Nutzen, nach „Zweitbestem“ suchen (*Lgg.* 739Df.).

α) Platon als induktiv, somit technitisch, zu den Ideen gelangend.

In diesem Zusammenhang kann ich einleitend auf ein Werk verweisen, das man für lange Zeit als das griechische Denken überhaupt gültig erfassend und vorstellend gesehen hat, dessen Rang man auch heute noch nicht bestreiten wird: Eduard Zellers „Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung“.

Bereits der Titel der Abhandlung über die Ideenlehre mag dem einen oder anderen Leser den Atem nehmen: Er lautet „Die Dialektik oder die Ideenlehre“ (Bd. II 1, S. 643, Hildesheim usw. 1990, urspr. 1892); „oder“ ist dort zu lesen, nicht „und“. Und (auch Platonische) Dialektik *ist* eine Techne. Ich zitiere anschließend die im jetzigen Zusammenhang richtungweisenden Sätze Zellers: Die Ideen seien „in Wahrheit ... von der Erfahrung abstrahiert, so wenig Plato diess auch Wort haben will“ und: „Plato’s Absicht geht nicht auf eine rein apriorische Construction, sondern nur (!) auf eine vollständige logische Anordnung der Ideen, *welche er selbst durch Induktion, oder wenn wir lieber wollen, durch eine am Sinnlichen sich entwickelnde Wiedererinnerung gefunden hat.*“ Die Ideen dürfen „an sich“ jenseitig bleiben, die Seele hat sie, wie es im Phaidon heißt, vorgeburtlich gesehen; hier angelangt und mit dem Leib verbunden aber muss man induktiv vorgehen, um sich das vorgeburtlich Gesehene nach hiesigen Möglichkeiten technitisch-dialektisch vor Augen zu führen und entsprechend zu „schauen“.

Oberflächlich kann man dies bereits mit dem in Platons Werk beschriebenen Weg zu den einzelnen Ideen begründen. Was „Tapferkeit“, was „Besonnenheit“ *ist*, herauszufinden haben sich die Dialoge Laches und Charmides bemüht – und mussten erfolglos bleiben. Aber jeder meint zu wissen, was Tapferkeit oder Besonnenheit ist, was seinen Grund haben muss. Wir werden später, im Zusammenhang mit dem Aristotelischen $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, der bekanntlich von außen in uns hineinkommend unser Denken ermöglicht, auf die zahlreichen griechischen Ausdrücke zu sprechen kommen (S. 168), die dies Eintreten eines Gedankens bezeichnen; „mir kommt der Gedanke“ sagt man im Deutschen, $\acute{\epsilon}\pi\acute{\epsilon}\rho\chi\epsilon\tau\acute{\alpha}\iota$ $\mu\omicron\iota$ $\tau\iota$ sagt man, u. a., im Griechischen. Dann steht auf einmal die Tapferkeit in ihrem Wesen klar vor unseren Augen, und dass wir auch ohne jene Hilfe „von außen“, $\theta\acute{\upsilon}\rho\alpha\theta\epsilon\nu$, eine Ahnung von diesem ihren Wesen haben, zeigt ja unsere Unzufriedenheit mit den vorgetragenen Definitionen. Dass die Ideenlehre eine

Erfahrungsgrundlage hat, dass sie sich von dieser Grundlage ausgehend, folgerichtigem, Schließen verdankt, deutet sich schon hier an.

Einen systematisch frühen, ja, Platonischen, Hinweis darauf, dass die Zellersche Auffassung begründet ist, gibt ein sicher gern übersehener Satz aus Platons eigener Erklärung des Höhlengleichnisses (Rp. 514Aff.). Ich stelle das Gleichnis, obwohl es allgemein bekannt ist, verkürzt vor, führt es doch zum einen in eine „andere Welt“, lässt diese dann aber nicht mit „ruhiger Kontemplation“, in die man sich „verliert“, oder auch souverän deduzierend, „schauen“, sondern nur „mit Mühe und Anstrengung“ erkennen und dann als Ursache für alles Richtige und Schöne *erschließen* (συλλογιστέα ... ὡς ... πᾶσι πάντων αὕτη ὀρθῶν καὶ καλῶν αἰτία, 517C).

Man lebt in einer höhlenähnlichen Bleibe unter der Erdoberfläche, die an einer Seite zum Licht hin offensteht. In dieser Bleibe befinden sich, von früh an, an Beinen und Nacken (!) gefesselte Personen, die folglich an einem Ort verweilen müssen und nur in *eine* Richtung sehen können. Das Licht, das ihnen dienlich ist, kommt von einem hinter und über ihnen brennenden Feuer. Zwischen diesem Feuer und den gefangenen Personen führt ein Weg, an dem entlang sich eine Mauer befindet. Hinter dieser Mauer bewegen sich Menschen, die verschiedenartige Dinge tragen, welche über die Mauer hinausragen. Was also ist für diese gefesselten Menschen das Wahre, τὸ ἀληθές? Eben nur dies: die Schatten jener Dinge auf der Höhlenwand, die ihnen gegenübersteht und auf die sie in einem fort blicken müssen.

Nun soll man sich vorstellen, einer der dort gefesselt Sitzenden werde von seinen Fesseln gelöst, müsse auf der Stelle aufstehen, den Kopf wenden, gehen und zunächst gegen das Feuer in der Höhle sehen. Natürlich wäre das schmerzhaft für den Betreffenden; er könnte die Dinge selbst nicht klar sehen, deren Schatten er zuvor gesehen hatte, und er wäre überzeugt, dass das, was er vorher gesehen hat, die nichtigen Schatten, wahrer, wirklicher, ἀληθέστερα, seien als das ihm jetzt Gezeigte. Er würde, weil ihn die Augen schmerzen, schnell zurückkehren zu dem, was er immer gesehen hat und überzeugt sein, dass dies deutlicher sei als das, was zu sehen man ihn jetzt genötigt habe. Wird er aber aus der Höhle hinausgezwungen an das Licht der Sonne, so wird er sich zur Wehr setzen, und dann, ans Sonnenlicht gebracht, wird er auch nicht das Geringste sehen können von all dem, von dem ihm gesagt wird, es sei das, was man jetzt, in unserer Welt, auf gewöhnlichem Bildungsniveau, das Wahre nennt (τῶν νῦν λεγομένων ἀληθῶν). Dann wird er sich allmählich an das *nun* Sichtbare gewöhnen müssen. Schließlich

wird er auch die Sonne selbst sehen können und bemerken, dass sie es ist, die alles „macht“, herstellt, wachsen und gedeihen lässt und auch die Jahreszeiten und Jahre erschafft und für alles *sorgt*, was nun zu sehen ist. Ginge er gewissermaßen zu Besuch wieder in die Höhle, werde er nun *dort* schlecht sehen können; man würde ihn verspotten und sagen, er habe sich die Augen verdorben – es lohne sich nicht, nach oben, ἄνω, zu gehen. Diejenigen, wird er sogar hören, die jemanden aus ihrer Höhlenlage herausführen wollten, müsse man umbringen.

Es folgt die Anwendung des Bildes auf das wirkliche Leben. Das Aufsteigen aus der Höhle und die Schau der „oberen“ Dinge (die *θεά τῶν ἄνω*) ist das Bild für den Aufstieg (*ἄνοδος*) der Seele zum Ort der Erkenntnis (*νοητὸς τόπος*). Nun der m. E. für ein technisches Verständnis der Ideenlehre entscheidende Satz (517Bf.): „Was mir (sc. dem Erzähler) als richtig erscheint, erscheint mir eben so: im Bereich des Erkennbaren als Letztes (Höchstes) *und nur mit Mühe und Anstrengung* (*μόγις*) *zu sehen* die Idee des Guten – ist sie aber gesehen, dann ist eben sie *zu erschließen* (*συλλογιστέα*) als Ursache für alles Richtige und Schöne, im Sichtbaren das Licht und die Herrin des Lichtes (die Sonne) erzeugend, im Bereich des Nur-Denkbar selbst Wahrheit und geistiges Sehen gewährend, und dass der, der privat und öffentlich mit Verstand handeln will, diese sehen / schauen muss (*καὶ ὅτι δεῖ ταύτην ἰδεῖν τὸν μέλλοντα ἐμφρόνως πράξειν ἢ ἰδίᾳ ἢ δημοσίᾳ*).“

Klarer kann man nicht sagen, was man meint. Es geht um „normales“ nützliches, sachgemäßes, Handeln, privat und öffentlich, also auch das Handeln des Arztes ist im Blick, natürlich zuerst aber das des Staatsmannes – hier muss man etwas erblicken, was nur mit Mühe, Anstrengung, zu erblicken ist. Eine – bloße – Schau ist anderer Art, sie wird gegeben: Man kann sich ja nicht vorstellen, dass die vorgeburtliche Seele bei ihrer Schau sich hat abmühen müssen. Ist mühsam zu Erblickendes dann erblickt, so *zeigt* es sich als Herrn, Hersteller, alles Erkennbaren, „Wahrheit und geistiges Sehen gewährend“, nicht „ruhiger Kontemplation“, sondern muss als Hersteller von Wahrheit und geistiger Schau *erschlossen* werden. Und das Gute darf Hersteller sein. Das griechische ἀγαθόν entspricht ja mehr, unmittelbarer, dem deutschen „nützlich“ als das deutsche „gut“, das den Gedanken an Nützlichkeit keineswegs ausschließt, aber ohne eindeutigen Zusam-

menhang (man denke an den „guten“ Menschen) allgemeinere, „verschwommenere“, Vorstellungen erweckt.³⁶ Wenn man im Menon liest: καὶ μὴν ὁ γε ἀγαθὸς ἀνὴρ ὠφέλιμος ἡμῖν ὠμολόγηται εἶναι (98C), bedarf diese klare Gleichsetzung heutzutage fast eines Kommentars.

Weiterführende Induktion und die Einsicht, dass Erfahrung Erschautes belehren, ungültig machen, kann, behindern, wie gesehen, das Wissen, dass man „weiß“, „gesehen hat“, jetzt tatsächlich „sieht“, nicht: Die entsprechende Lektion findet sich im ersten Kapitel der Aristotelischen Metaphysik. Oben wurde das „Wissen“ des Techniten beschrieben: *Dies* ist das Wissen, das sich als sicher empfindet, und wenn Aristoteles dies Thema als unmittelbar begreiflich behandelt, so bedeutet das, dass er das Vorgetragene als im Rahmen seiner Kultur „gegeben“ oder jedenfalls als problemlos „nachvollziehbar“ voraussetzen kann. Daraus folgt, dass, wenn Platons „Schau“ der Idee(n) nicht ein der Mystik zuzuordnender Vorgang ist (solche Vorgänge sind in seiner Umwelt, seiner Kultur, wie es gerade hieß, nicht Thema von Mitteilungen, dürften folglich nicht „erlebt“ worden sein), sie eben die Schau ist, die den *Techniten* sein Wissen als absolut fassen lässt (s. S. 12ff.). Nun sagt Aristoteles im genannten Kapitel, dass das Wissen des Techniten die *Ursachen* betrifft („dies muss auf diese und darf auf keine andere Weise hergestellt werden, weil ...“). Platons Idee wäre dann eine die Ursache der Sicherheit dieses Wissens betreffende, sie vor Augen führende, Beschreibung, eine Beschreibung dessen, was das (technitische) Wissen „sicher“, „unbezweifelbar“ *macht* (kritisch formuliert: es als „sicher“ empfinden lässt), oder, wenn auch das als zu „mystisch“ formuliert erscheint, die dies Wissen *erlebnisbezogen*, das Erlebnis des Wissens beschreibend, *wertet*. Hätte die von Platon gesehene Idee keinen empirisch erfassbaren Boden, wäre ihre Nachwirkung, vor allem in der Antike, einer Periode, in der man sein „Zuhause“, wie es S. 18ff. hieß, rational verstehen wollte, kaum verständlich. Sokrates *sieht*, dass Laches und Nikias „Tapferkeit“ entweder nicht in diesem technitischen Sinn sehen oder das Gesehene nicht zum Ausdruck bringen können: Um dies zu können, müssten sie Poeten besonderer Größe sein – dass aber Dichter, und vor allem sie, sicher auch Maler und Komponisten, Tapferkeit so „zeigen“ können, dass auch die, auf die ihre Werke wirken, „Tapferkeit“ sehen, nun also „wissen“, was „Tapferkeit“ ist bzw. ein entsprechendes Wissen erleben, dürfte fraglos sein; und wenn sie nicht sagen können, was sie nun, sehend, erleben, ist der Grund

³⁶ Vgl. καλόν, wenn es nicht (nur) von schönem Aussehen gebraucht wird.

dafür die „Höhe“, das das Maß unserer Worte übersteigende Niveau, von „Idee“.³⁷ Der Baumeister *weiß*, wie ein Haus gebaut werden muss. Der Auftraggeber und spätere Bewohner des Hauses sieht, *weiß*, dass das Haus „perfekt“ ist und bewundert den Meister. Spätere Erfahrung mag ihn anders belehren – dann wird er sich erneut an einen Wissenden, die Ursachen Kennenden, wenden, an einen sie so Kennenden, dass er das zu Erbauende unmittelbar „erschaut“.

β) Platons ungeschriebene Lehre.

Nach Platons „ungeschriebener Lehre (τὰ λεγόμενα ἄγραφα δόγματα, s. Aristot. Phys. 209b14f.)“ befinden sich, so im Referat des Aristoteles (Metaph. 987b14ff.), neben (παρά) dem Wahrnehmbaren und den Ideen die Zahlen; im Unterschied zum Wahrnehmbaren sind diese ewig und unbeweglich, im Unterschied zu den Ideen gibt es von ihnen viele von gleicher Art, die Idee dagegen ist *eine* in Bezug auf alles Einzelne (*eine* Idee „Gerechtigkeit“ für alle einzelnen gerechten Leistungen). Zahlen nehmen folglich eine Zwischenstellung ein. Was für uns wichtig ist: Zahlen *entstehen*, werden also „gemacht“ (: ... αἴτια τὰ εἶδη τοῖς ἄλλοις ... b18f.), und im Zusammenhang mit dieser Auffassung hören wir, dass Platon nun auch Elemente, στοιχεῖα, dieser αἴτια, der Ideen, kennt, deren Elemente dann auch die Elemente von allem anderen (Zahlen also und Sinnen- dingen) sein müssen. Elemente – er sagt jetzt ἀρχαί, Prinzipien – der Ideen also seien, in *stofflicher* (!) Hinsicht das Große und das Kleine; Wesen, Prinzip des Seins, οὐσία, der Idee aber sei das Eine; die Zahlen *ergeben* sich, durch Teilhabe am Einen, aus dem Groß-Kleinen. „Zahlen“ lesen hier, m. E. zu Recht, u. a. Ross und schon Zeller; der überlieferte Text zwingt zu einer Entscheidung, denn er überliefert „Zahlen“ und „Ideen“ im selben Satz und im selben Zusammenhang³⁸. Der Fortschritt den Pythagoreern gegenüber ergebe sich, so Aristoteles, daraus, dass Platon dialektisch vorging – nach einer technitischen Methode also, die die Pythagoreer noch nicht kannten (b32). „Und wenn Platon“ fährt Aristoteles fort, „das andere Seiende, das Seiende neben der Einheit, zur Zweiheit (sc. zur

³⁷ Die Schopenhauersche Deutung, dass Platons Idee Objekt (nur) der *Kunst* – also das Erschaute und als sicher gewusst Erlebte eines Typus des Techniten – ist, könnte man somit als eine geniale, jeder Mystik ferne, Interpretation der Hauptlehre Platons verstehen. Statt einer romantischen oder der Geniezeit verdankten Amplifizierung von Kunst könnte man in dieser Deutung, in ihrer allgemeinen Form, also eine sachgemäße, antiken Denkvorgängen, Denkvorgängen eines Platon und eines Aristoteles, entsprechende Interpretation sehen.

³⁸ ἐξ ἐκείνων γὰρ κατὰ μέθεξιν τοῦ ἑνὸς τὰ εἶδη εἶναι τοὺς ἀριθμούς (b21f.). Für „Ideen“ entscheidet sich Jaeger.

Zweiheit des Groß-Kleinen, Mehr-Minderen) machte, so beruhte das auf der Annahme, dass die Zahlen, ausgenommen die Primzahlen, sich anbietend, εὐφωδῶς, aus ihr, der Zweiheit, erzeugt werden (γεννᾶσθαι) konnten – wie aus einer Wachsmasse (b34f.).“ Deutet sich schon hier ein Prozess des technischen „Machens“ an, so wird diese Andeutung zur klaren Aussage durch den folgenden kritischen Kommentar des Aristoteles, in welchem neben dem γεννᾶσθαι des Gewordenen vom ποιεῖν des Herstellenden die Rede ist. Techne also vom ersten Prinzip alles dessen, was ist, angefangen.

Nun ist sicherlich zu bedenken, dass es Aristoteles ist, der hier formuliert, also ein Denker, der nach meiner Auffassung von einem Metaprinzip Techne – bewusst oder nicht – ausgeht. Dies ist für die hier gestellte Aufgabe aber ohne Belang. Wie immer Platon seine ungeschriebene Lehre verstanden wissen wollte – wie sie, u. a. von Aristoteles, verstanden werden *konnte*, erfahren wir hier.

γ) Ein Metaprinzip Techne für unsere Welt.

Ich komme nun zu den Nomoi; auf den letzten Seiten dieses Werkes, denke ich, könnte sich, also im veröffentlichten Werk, ein für diese Welt universelles Metaprinzip Techne andeuten.

Der hier entworfene Staat ist nach Lgg. 739Df. der beste unter den realisierbaren Modellen; der in der Politeia vorgestellte Staat bleibe als Ideal maßgebend, der jetzt zu entwerfende komme jedenfalls „der Unterblichkeit“ am nächsten – er sei das Ideal in zweiter (also: realisierbarer) Art. Platon entwirft somit in den Nomoi einen *Musterstaat für uns*. Das ist im Auge zu behalten; man sollte nicht meinen, es handle sich um den Entwurf von etwas Zweit-„klassigem“. Und, was bei meinem Thema naheliegt: Man kann auf den Gedanken kommen, dass die Ideenlehre „hinweggelobt“ wird, was sicherlich nicht der Fall ist; die Ideenlehre bleibt bestehen.³⁹

³⁹ Hier weiche ich von Zeller ab, bei dem man liest: „... das Gesetz soll nichts anderes sein, als die Festsetzung der Vernunft ..., der höchste Zweck des Staates nichts anderes, als die Tugend und die durch Tugend bedingte Glückseligkeit der Bürger. Aber diese Herrschaft der Vernunft und der Tugend wird hier nicht als Herrschaft der Philosophie, die Einsicht, welche den Staat leiten soll, nicht als Wissenschaft gefasst. Der Ideenlehre, an welche die Republik alle ihre Vorschläge in letzter Beziehung angeknüpft hatte, geschieht in den Gesetzen keine Erwähnung [was unrichtig ist], die dialektische Erkenntnis der Ideen, dort das Ziel der wissenschaftlichen Bildung und die unerlässliche Bedingung für die Theilnahme an der Regierung, wird hier auf die Elemente des wissenschaftlichen Verfahrens zurückgeführt; von jenem mehrjährigen Unterricht, welchen das frühere Werk verlangt hatte, ist nicht die Rede. Die Republik hofft ihren Staat verwirklicht zu sehen, wenn die Herrscher Philosophen werden, die Gesetze den ihrigen, wenn sie rechtschaffen und klug werden: wo jene die Philosophie nennt, nennen diese die Sittlichkeit und die Einsicht; dass beides nur durch Philosophie zu erlangen sei, wird allerdings nicht geläugnet, aber auch nicht ausdrücklich gesagt...“.

Ich beginne mit eindeutig Technischem zum Thema „Staat“ aus dem 4. und 5. Buch.

Gesetzgebung wird durch Zufall und durch Gegebenheiten (geographische Lage, Krieg, Seuchen, schlechte Ernten usw.) bestimmt (708Eff.). Mutatis mutandis gelte dasselbe vom Verfahren des Steuermanns, des Arztes und des Feldherrn. Wie bei diesen Verfahren muss zu den Gegebenheiten und dem Zufall noch eben das hinzukommen: τέχνη als Fähigkeit, geschickt und erfolgreich vorzugehen. Was die Gegebenheiten angeht, so ist es „praktisch“, wenn der Gesetzgeber den Staat von einem vernünftigen, maßvollen Alleinherrscher (Platon scheut sich nicht, „Tyran“ zu sagen) übernimmt: Der hat die Macht, die Verhältnisse günstig einzurichten. Das ist derartig technisch gedacht, dass empfindsamere Leser es als „zynisch“ ablehnen könnten. Der Gesetzgeber soll wie der gute Arzt, der Freie behandelt (auch das führt zu gesellschaftskritischen Kommentaren), vorgehen (720Aff.): Die Krankheiten werden dann – gut hippokratisch – beobachtet, der Arzt ἐπισκοπεῖ, er geht nicht deduktiv vor, bespricht sich mit dem Kranken und dessen Umgebung, gewinnt so an Kenntnissen – er ist also kein wissender Apriorist, sondern ein ἔμπειρος – überredet dann den Kranken zur Therapie und versucht (πειρᾶται), ihn an die Gesundheit heranzuführen: Das ist, in anderen Worten, der hippokratische Grundsatz „Nützen, aber (wenigstens) nicht schaden.“ Der Gesetzgeber ist, auf seinem Gebiet, Hippokratiker.

Das 5. Buch macht uns in seinem hier interessierenden ersten Teil im Allgemeinen mit dem Wesen, den Werten und Unwerten derer vertraut, denen die guten, jetzt vorzulegenden, Gesetze zu geben sind, nennt das, wonach diese streben sollen, und gibt elementares Vorgehen bei der *Auswahl* derer an, denen dieses Gesetzeswerk gelten soll. Auffallend wird die Parallele zum Viehzüchter sein (735Aff.). Was den einen oder anderen Leser wiederum empören mag, belegt uns den Willen, auch im Elementaren technisch vorzugehen und sich entsprechend zu orientieren. Geht also der Gesetzgeber ans Werk, so geht er vor wie der Viehzüchter: Er trennt Gesundes von Krankem und „schickt“, nicht gerade solidarisch, „Krankes zu anderen“; die Sorge für Krankes (Nicht-zum-staatlichen-Gemeinschaftsleben-Geeignetes) macht ja all sein Tun vergeblich. Immerhin: Wie die Welt ist, wird sich der Gesetzgeber schon mit oberflächlichster Auswahl dieser Art zufrieden geben. Was die Wichtigkeit der Einzeltugenden betrifft, so heißt es wie im 4. Buch, an erster Stelle stehe die Besonnenheit; es

geht ja um das *Zusammenleben*. Schließlich (732Dff.) das pragmatische, der Gesundheit entsprechende, Ziel - möglichst Freude und Glück. Der Überblick Platons lässt bei aller Skizzenhaftigkeit auch nicht das Alltägliche aus: Im Rahmen einer Rangfolge von Werten heißt es etwa, übermässiges Lachen und Weinen solle gemieden werden (732C), man solle sich also, heißt das wohl, würdig zeigen. Ärztlicher, einem hippokratischen Arzt gemäßer, könnte ein Vorgehen nicht sein.

Aber auch die Elemente des Staatslebens werden, von Anfang an, von τέχνη „geregelt“: Dies ist Thema der Bücher I und II.

Wer tüchtig (ἀγαθός) werden will, muss sich von frühester Kindheit an in der betreffenden Sache (τέχνη) üben und sich so oft wie möglich mit ihr befassen. Will man z. B. ein guter Baumeister werden, muss man sich am Bau kindhafter Bauwerke erfreuen (643Bf.) – das Kind muss dazu gebracht werden, diese Art Tätigkeit zu *lieben* (τρέπειν τὰς ἡδονὰς καὶ ἐπιθυμίας τῶν παίδων, C7). Geschieht das, kann das Kind zum Meister seiner Kunst werden. So verhält es sich auch mit den sittlichen Werten. Was *dorthin* führt, ist παιδεία im eigentlichen Sinn, anderes ist „banausisch“ und „nicht eines Freien würdig“ (ἀνελεύθερον). Deutlich wird, dass παιδεία zunächst *wächst* – natürlich, wie im Falle einer Pflanze, mit entsprechender Pflege (τροφή, C/D). Wesentlich für uns ist: Elementare Erziehung beruht nicht auf λόγος, sondern auf φύσις – das Kind zeigt, was ihm Freude macht: das ist zu fördern. Entsprechend „natürlich“ das Mittel, Erwachsene zu formen, genauer: ihre Charaktere (φύσεις, 652A) kennenzulernen und zu beeinflussen: das ist der Wein. Der Genuss des Weins führt dazu, dass man „sich gehen lässt“: Hier ist einzugreifen und helfend zu lenken. Dass der so Vorgehende ein Berufsverwandter des Arztes ist, braucht kaum hervorgehoben zu werden. Später wendet sich der Sprecher dem Ablauf eines normalen Symposions zu, bei dem es mit der Zeit immer lebhafter zugeht; jeder fühlt sich leicht, wird gesprächig, hält sich auch für allen anderen überlegen. Eben an dem Punkt aber werden die Teilnehmer leicht zu lenken sein (671Bf.), und für diese Situation müssen Maßregeln (νόμοι) entworfen werden, die dazu führen, dass die Teilnehmer zu Zurückhaltung und Anstand (αἰδῶς καὶ αἰσχύνῃ) zurückzufinden gezwungen sind. Die von Dionysos eingesetzten Anwender der Maßregeln (τοῖς ἡγεμόσιν τοῖς τοῦ Διονύσου) aber sind diejenigen, die über 60 Jahre alt sind (Df.). Es dürfte kein Zufall sein, dass dies die Altersklasse ist, die im nächtlichen Rat den Staat lenkt und, wie wir bald hören werden, dazu die „Musik“ der Spitze der Welt erfassen muss.

Was nun die (hiesige) Musik betrifft, so erfahren wir in den ersten beiden Büchern Folgendes: Damit der Mensch bei dem einmal gewonnenen richtigen *Gefühl* (denn anderes kann man jedenfalls bei Kindern nicht voraussetzen) von – sagen wir: – Anständigkeit bleibt, haben die Götter die Wiederholung von Festen verordnet und dem Menschen den Musenführer Apoll sowie den Gott des Weines, Dionysos, zu Teilnehmern an den Festen gegeben (653Dff.). Den Sinn für und die Freude an Rhythmus und Harmonie schenken uns also die Götter: Diese Herkunft bereitet darauf vor, dass die jetzt zu behandelnde *Techne* von besonderer Art ist. Und so hören wir: Abzulehnen ist die durchweg begegnende Auffassung, dass die Musik lediglich Genuss erzeugen soll. Musik ist vielmehr zentral für die Ausbildung und die Bewahrung von *παιδεία*, und so liegt es auf der Hand, dass Musik nicht Sache nur derer ist, die komponieren und konzertieren, sondern dass sie in die Hand der Gesetzgeber gehört (658Eff., 663Aff.). Dasselbe gilt von den anderen Künsten, wie etwa der Malerei. Umgekehrt: Wo es die richtige Musik gibt – die natürlich durchaus auch Genuss bereiten soll – findet sich die richtige Gesetzgebung, die richtige „Politik“. Und diese muss couragiert sein: Der Gesetzgeber muss auch gegen das Urteil des Publikums entscheiden (658Eff.). Was dem Staat nützt, war auch schon im ersten Buch (630Bff.) gesagt worden: Besonnenheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit seien hier erwähnt, und Platons Leser, der dies liest und sich an seine Empfindungen beim Hören von Musik erinnert, kann, ohne diskursiv Rechenschaft darüber ablegen zu können, verstanden haben, wie die entsprechende Musik „sein muss“. Gerechtes, dessen Auffassung durch Musik sich wohl am wenigsten deutlich zeigt, ist wie das andere ja vom (wahrhaft) Schönen nicht zu trennen (663Af.), und wer dergleichen musikalisch herstellen will, muss jedes Hilfsmittel (*μηχανή*, 664A) auffinden und anwenden. Es geht also um musikalische *Herstellung* von Tugend. Nun sind wir vorbereitet für den für uns entscheidenden Passus, der das Verständnis eines *Metaprinzips* *Techne* für diese unsere Welt (nicht für die der Götter und Götterkinder) ermöglicht. Wir wenden uns also den letzten Seiten der *Nomoi* (964Eff.) zu.

Entsprechend begabte junge Leute, sollen den Staat – lediglich beobachtend und Beobachtetes sammelnd – überblicken und den Alten, denen die Sorge für das Staatsganze obliegt, das, was sie beobachtet haben, mitteilen, sie sind gewissermaßen die Augen des Staates; jene Älteren aber stellen den *voûς* des Staates dar, haben folglich, wenn sie informiert sind, entsprechend vorzugehen: zu beraten, zu entscheiden. Beide, die Jüngeren und die Älteren, „tragen“ also den

Staat. Den so den νοῦς des Staates repräsentierenden Greisen ist somit die Aufgabe zugewiesen, nicht, wie die Jüngeren, auf das Viele, sondern auf das Eine zu sehen und diesem Einen gemäß alles zu *orden* (ἐλέγομεν τόν γε ... ἄκρον δημιουργόν ... δεῖν πρὸς ... τὸ ἓν ἐπείγεσθαι γνῶναί τε καὶ γνόντα πρὸς ἐκεῖνο συντάξασθαι πάντα συννοῶντα, 965B7ff.). *Dazu* also bedarf es der Fähigkeit, von dem Vielen und Mannigfaltigen auf *eine* ἰδέα zu blicken. Dieser Terminus erscheint hier tatsächlich (965C2), und man wird kaum davon ausgehen dürfen, dass er Platon lediglich unterlaufen ist. Der Passage ist m. E. zunächst zu entnehmen, dass Platon die Idee nicht aufgegeben hat. Ausgerechnet diesen Terminus zu verwenden und anderes darunter zu verstehen, als man sich immer wieder, im Phaidon, Parmenides, Sophistes, Politikos, Philebos und sonst darunter vorzustellen hat, wäre eine merkwürdige Irreführung des Lesers. Die Idee gehört, darf man sagen, unangefochten zur Physik, es gibt sie *für diese Welt*, wie es auch die Götter und die Göttersöhne für diese Welt gibt.

Dieser Erkenntnisweg (vom Vielen auf *eine* ἰδέα zu blicken) also ist für alle Menschen (!, C5f.) der genaueste Weg. Die *Staatslenker* (ἄκροισι ἡγεμόνεσσι hießen sie soeben), Lenker eines Gemeinschaftslebens, müssen nun ihrerseits, als Wesentlichstes, zunächst die Einheit der 4 Tugenden erfassen. Wenn man einen guten Staat „machen“ will, muss man ja wissen, ob sich, wenn man Tugend im Staat verwirklichen muss, 4 Einzelaufgaben stellen oder ob sich nur eine einheitliche Aufgabe stellt. Dasselbe gilt von Entsprechendem, z. B. vom Schönen (966A5f.): auch hier ist die Einheit zu erfassen. Aber nicht nur dies: Man muss das Erfasste auch argumentierend nachweisen können (τῷ λόγῳ ... ἐνδείκνυσθαι, B1). Dies gilt dann für alle σπουδαῖα, also für alle wesentlichen Fragen; dem Staatslenker geht es ja, in praxi, um die Empfehlung der σπουδαῖα bzw. um entsprechendes Abraten (B6ff.). Hier, bei der dies σπουδαῖον betreffenden Belehrung, ist, wie vorausgesetzt wird, beim Allgemeinen zu beginnen. Am Anfang muss, als eines vom dem, was man „Schönstes“ nennen kann, das Wesen der Götter erfasst werden (C1f.); dazu gehört der Versuch, selbst gottähnlich zu werden, indem man vollendet tugendhaft wird (C6ff.).

Nun auf geradem Weg zu der in dieser Welt sichtbaren τέχνη, die den Staatslenkern als entscheidender Ausgangspunkt ihres Wirkens dient.

Zum Glauben an die Götter und (wie sich später, 967D4, ergibt) zur Gottesverehrung, θεοσέβεια, führt zweierlei (D6f.): Zum einen (a) das Wissen über die Seele: Sie ist das Älteste und das Göttlichste von allem, das der Erzeugung teilhaftig geworden ist, sie ist unsterblich und herrscht über alles (Weitere), zum

anderen (b) das Wissen über die in den Sternen waltende Vernunft, νοῦς, Kenntnis all dessen, was existiert, und die Beherrschung der Wissenschaften, die zum Erreichen dieses Wissens nötig sind. Was sehr wichtig ist: Platon setzt hier voraus, dass sich der Leser erinnert – nach 817E_{ff.} sind dies Arithmetik, τὰ περὶ ἀριθμούς, und Geometrie, μετρητικὴ ... μήκους καὶ ἐπιπέδου καὶ βάθους. Wer also θεοσεβής werden will, muss sich diese beiden Lehren (a und b) zu eigen machen und, nun kommt es zu den hier entscheidenden Ausdrücken: Er muss sich diese Lehren zu eigen machen, indem er die für sie *gemäß musischer Harmonie* bestehende Gemeinsamkeit betrachtet und sich ihrer, der beiden Lehren, sie zur gegenseitigen Harmonie *bringend*, συναρμωτόντως (967E₄), bedient bei der Beschäftigung mit den Sitten und beim Gesetzlichen. Er muss also die Harmonie erfassen, die zwischen, einerseits, der Grundlage von Leben überhaupt und, andererseits, Mathematik und deren feinsten arithmetischer und geometrischer Ausprägung in der Ordnung der Sterne besteht, er muss beide Seiten zusammenführen, wenn er den Staat lenkt und Sitten sowie Gesetze vorschreibt. Der κατὰ τὴν μοῦσαν (E₂) Vorgehende versteht also die folgende Harmonie: „Leben“ ist keine Sache für sich; es steht und fällt mit mathematischer Ordnung und mathematisch zu erfassenden Abläufen. Es liegt auf der Hand, dass der, der so Gesetze für lebende Menschen gibt, in der Sicht eines mathematisch geprägten Menschen, wie Platon es war, perfekte Gesetze geben wird. Und dass das eine, Leben, zum anderen, zur mathematischen Klarheit und Ordnung, gehört wie die beiden Töne eines harmonischen Klages, muss κατὰ τὴν μοῦσαν gesehen werden werden, und entsprechend, der Harmonie folgend, beides didaktisch zur Harmonie bringend (τά ... κατὰ τὴν μοῦσαν τούτοις τῆς κοινωνίας συνθεασάμενος χρήσεται ... συναρμωτόντως), muss der Gesetzgeber die Gesetze geben.⁴⁰

Platon könnte, hoffe ich, meine Interpretation akzeptieren – was ich allerdings bezweifle, ist dies: Ob er Harmonie, wie ich es tue, wie „man“ es kann (und darum geht es hier), als τέχνη von der Art der τέχνη des Arztes und des Baumeisters verstanden wissen will. Ich nannte Platon gerade einen mathematisch geprägten Menschen; ein solcher dürfte die Idee entsprechend verstehen. Rp. 527

⁴⁰ κατὰ τὴν μοῦσαν gehört m. E. zunächst zu κοινωνίας (die objektive Verbindung zwischen beidem, Leben und mathematischer Ordnung, ist „harmonisch“); das συν- in συνθεασάμενος aber greift κατὰ τὴν μοῦσαν auf – man *betrachtet* diese Verbindung auch „musikalisch“, die Harmonie wird als harmonisch erlebt. Die Position des Ausdrucks κατὰ τὴν μοῦσαν im Satz erlaubt es, ihn auf κοινωνίας und auf συνθεασάμενος zu beziehen, den Ausdruck also jene objektive Harmonie in der Welt, die bestehende, und die diese Harmonie harmonisch erfassende Tätigkeit der Betrachtung bezeichnen zu lassen.

B5f. heißt es auch unmissverständlich, dass Geometrie die Kenntnis des Immer-Seienden *ist* (Schleiermacher: „Denn offenbar ist die Messkunst die Kenntnis des immer Seienden“). Ein so geprägter Mensch wird Harmonie mathematisch sehen – er kann sie sehen, wie er mathematische Zusammenhänge *sieht*: Wie z. B. wohl jemand, der nie das Einmaleins erlernt hat, jeweils, Entsprechendes antreffend, *sieht*, dass 2 mal 2 gleich 4 ist, so mag er weit Schwierigeres dieser Art gesehen haben, und er wird auch wohl gesehen haben, dass die Winkelsumme im Dreieck 2 rechten Winkeln entspricht, ohne erst nachzumessen. ἀγεωμέτρητος μηδεις εἰσ-ίτω stand am Eingang seiner Schule geschrieben, und *ich* denke, dass er Idee gefasst hat, wie jedermann z. B. „Dreieck“ erfasst, ohne je Geometrie studiert zu haben, auch, entsprechend begabt, die Winkelsumme „gesehen“ hat, ohne nachzumessen. Harmonie sieht oder hört man – sie ist Gegenstand von *Wahrnehmung*; das *more geometrico* Wahrgenommene aber läßt sich, wählt man die beste Methode, auch *more geometrico* lehren.⁴¹

Die Technai, von denen *Aristoteles* (als Leser der Nomoi oder Hörer entsprechender Ausführungen seines Lehrers) ausgeht, sind aber durchweg die Kunst des Arztes und die des Baumeisters. Ein so geprägter Mensch wird auch Harmonie als hergestellt betrachten, er wird sie als auf Erfahrung, auf αἴσθησις τοῦ σώματος, beruhend empfinden: „Wird dieser Zusammenklang als angenehm empfunden? Sollte das nicht der Fall sein und kann ich nicht mit ihm nützen, verzichte ich auf ihn und versuche es anders“. Es ist dies die τέχνη des Komponisten – aber diese soll ja die Musik im Staat nicht „regieren“, wie wir hörten. Es geht mir, wie gesagt, nicht um eine Platoninterpretation, sondern um die Frage, wie Platon verstanden werden kann. Ich denke, ein geborener Technit wird unseren Satz so lesen können, Harmonie so, auf αἴσθησις τοῦ σώματος bezogen, verstehen können, vielleicht so gar so verstehen müssen, wie gerade vorgestellt.

Aristoteles war Sohn eines Arztes. Wie auch immer sein Vater zur Hypothesenmedizin oder zu den Hippokratikern stand – Aristoteles kannte den hippokratischen Weg wahrscheinlich von frühester Jugend an. Natürlich muss sein Sinn für die Frage, zu denen jene Diskussion unter Medizinern gehörte, sehr fein ausgebildet gewesen sein. Als er nun in die Schule eines inzwischen älter gewordenen Lehrers eintrat und nicht umhin konnte, auf eben eine – diese Frage nach seriös-wissenschaftlichem Vorgehen betreffende – Diskussion hingewiesen zu werden, eine Diskussion, die zu dieser Zeit dort wohl an der Tagesordnung

⁴¹ Zur großzügig gesehenen Beziehung von τέχνηι überhaupt, speziell auch der Musik, zum „ἐκεῖ“ im Platonismus vgl. Plot. Enn. V 9.11.

war, und auch bemerkte, wie sein Lehrer selbst den Inhalten jener Diskussion gemäß an der eigenen Lehre „arbeitete“, konnte es nicht ausbleiben, dass er auch dieser Schulzeit den Weg zu verdanken hatte, den er dann mit der ihm eigenen Umsicht gegangen ist, gleichgültig, ob Platon, auch wenn er „an seiner Lehre arbeitete“, sich *selbst* auf dem Weg zum *Aristotelisch* verstandenen Metaprinzip *Techne* hat verstanden wissen wollen.

5) Die nacharistotelischen Schulen.

Unser Thema verlangt hier keine ausführliche Analyse; eine solche müsste ohnehin, wollte sie den behandelten Schulen auch nur annähernd Gerechtigkeit widerfahren lassen, sehr viele Seiten füllen. Entscheidend ist: Man bleibt agonaler Spieler, man will mit seinem „Satz“ treffen und Sieger sein, die anderen Schulen als auf Irrwegen befindlich erweisen. *Und*: Der „Satz“ – man philosophiert in der Zeit nach Sokrates und Sokrates gemäß – soll nützen. Es geht nicht mehr, achilleisch, um die Demonstration des *bloßen* ἀριστεύειν, das auch in Kauf nimmt, dass die eigene Gruppe in Schwierigkeiten gerät, man will helfen, fördern und auf diese Weise eine Gruppe um sich scharen, die sich therapiert fühlt. Den Bezug zur alten agonalen Spielkultur macht besonders deutlich, wenn man „Sätze“ dieser Kultur aufgreift, wie Epikur den Demokrits, die Stoa den Heraklits. Aber, wie gesagt, es soll Nutzen geschaffen werden. Der allgemeine Name für den zu schaffenden Nutzen ist εὐδαιμονία: auf den Terminus kommt es nicht an; so verschieden das Verständnis von εὐδαιμονία auch sein mag – sie soll, wie es richtig heißt, *befriedigen*, und zwar endgültig befriedigen. Diese Befriedigung trägt, am wenigsten noch in der Stoa, Züge von (endgültiger) *Beruhigung*.

Die großen Schulen – auf diese darf ich mich wohl beschränken – unterscheiden sich im Hinblick auf den Weg zu diesem Ziel: Hier ist es der Verzicht auf die Meinung, etwas zu wissen, dort ist es das technitisch-kluge Streben nach Lust, gestützt (dies Wort verwende ich hier nicht metaphorisch) auf ein passendes Welt-Bild, anderswo wieder dasjenige Leben, das den als höchste Werte angesehenen Verhaltensformen, den ἀρεταί, entspricht, ein Leben, das dann ein Leben auch in wahren Einklang mit der richtig aufgefassten Natur ist, dann auch – nach Plotin, Enn. I 4.4.1f.: „Ist ein Mensch nun fähig, ein vollkommenes Leben zu leben, so ist auch der Mensch, der dies Leben (sc. ein Leben ἐν ... τῇ νοερᾷ φύσει,

I 4.3.34) hat, εὐδαίμων“ – die unmittelbare, durch θεωρία zu erreichende, Vereinigung mit der ἀρχή der Welt.

III. Die „Sache“, τὸ πρᾶγμα – das Ziel des Aristoteles.

Einleitung: Techne und das Ziel „die Sache“.

Metaphysik A 1 hatte uns gelehrt, dass Aristoteles „Wissen“ technitisch versteht. Es handelt sich um das sichere Wissen des Techniten, dass sein Vorgehen korrekt und sein Werk tadellos ist. Die Sicherheit dieses Wissens ist von der Art, wie sie oben (S. 14) an einem Beispiel dargestellt werden sollte: Man hat einen anderen Menschen durchschaut und richtet sein Verhalten ihm gegenüber entsprechend ein. Stellt man fest, dass der Betreffende doch andere Züge aufweist, so „sieht“ man ihn von nun an anders, ohne grundsätzlich die eigene Fähigkeit, ihn zu durchschauen, in Frage zu stellen. Der Baumeister errichtet ein Haus und „weiß“, dass es vollkommen ist. Er lernt hinzu und baut dann dem Erlernten gemäß, versteht das nun Errichtete aber ebenfalls als vollkommen, ohne sein Urteil „vollkommen“ bzw. seine Fähigkeit, so zu urteilen, in Frage zu stellen. Er „wusste“ ehemals und „weiß“ jetzt.

Nun unterscheidet sich das Ziel „die Sache“ grundsätzlich von allen anderen Zielen, die die Techne „Philosophie“, d. h. Erfassen der Welt im Ganzen und weitgehend auch im Einzelnen, in seiner Kultur, der Kultur der Antike, vor Augen hatte. Die Ziele, die seinen ihm vorangegangenen Kollegen vorschwebten, waren zunächst Zustimmung, Anerkennung; kritisch formuliert handelt es sich um Ziele, die auch der Zustimmung oder Anklang suchende Rhetor erreichen will – lediglich das jeweilige Thema ist ein anderes. Wohl mit Anaxagoras tritt zwar kein Wechsel dieses letztlich der Rhetorik zuzuordnenden Zieles ein, wohl aber steigert sich der Anspruch, der an dies Ziel gestellt wird: Es geht bei ihm und beim in diesem Punkt un„überholbaren“ Platon zusätzlich um das Kriterium „Niveau“. Die auf Aristoteles Folgenden haben diese Ziele, keine anderen, vor Augen (das Ziel Niveau vor allem der Platoniker Plotin). Das ebenfalls technitisch-agonale Ziel des Aristoteles wurde entweder nicht gesehen oder, eben weil man wesentlich nach der Art des Rhetors vorging, nicht gewollt. Dies Ziel ist es aber, das ihn von seinen Fachkollegen unterscheidet, das auch dazu führt, ihm – irrtümlich wie ich meine –, neuzeitliches Vorgehen zu unterstellen. Sein technitisches Ziel ist *Stabilität*. Den anderen Baumeistern ging es um Zustimmung findende, Bewunderung erweckende, Bauten, dem Baumeister Aristoteles ging es um die reale Stabilität seines Werkes. Dem entsprechen die nun folgenden Richtlinien, denen

Aristoteles folgt, und so sollten sie betrachtet und bewertet werden (es bleiben Richtlinien für einen technischen ἀγών) – nicht etwa als prinzipiell bereits den Prinzipien neuzeitlicher Wissenschaft gleich.

1. Der Weg zur „Sache“.

Hier sollen drei Texte zusammengestellt werden, die das Aristotelische, der „Sache“ dienende, Denken kennzeichnen.

Der erste dieser Texte besteht (wie der zweite) aus einem einzigen Satz, und er betrifft diejenigen Naturwissenschaften, die aufgrund von Beobachtung, d. h. sinnlicher Wahrnehmung, αἴσθησις, fortschreiten. Da diese Sätze eher zu neuzeitlich-wissenschaftlichem als zu antik-philosophischem Denken zu passen scheinen, sind sie und das, was sie beinhalten, von den Gelehrten, die sich mit ihm befasst haben, entsprechend beschrieben worden.⁴²

All dies, was Aristoteles als einen entschieden konservativen Denker erkennen lässt, als einen Denker, der nur nach sorgfältiger Untersuchung und begründet seinen eigenen, abweichenden, Weg geht, wird durch diese Sätze nicht in Frage gestellt. Was diese Sätze aber indirekt klarstellen, ist, dass *einem* Mittel der Erkenntnis Neues, bisher Unbekanntes, Unerwartetes zu verdanken ist, und dass solches Neue dann (vorerst) definitiv zu gelten hat. Was überrascht, ist, dass es, in bestimmten Bereichen der Wissenschaft, die sinnliche Beobachtung, die αἴσθησις, ist, der ein antiker Autor, gar ein Schüler Platons, die Krone reicht, indem wir hören, dass sich der λόγος dem φαινόμενον zu beugen hat. Solange wir in vielen Bereichen ohne Beobachtung auskommen müssen (was auch noch heute der Fall ist) müssen wir vorgehen, wie die anerkannte herkömmliche Wissenschaft es vorschreibt, und immer wieder befasst Aristoteles sich kritisch und fördernd mit den Methoden dieser herkömmlichen Wissenschaft.

Der erste Text also ist ein kurzer Satz aus einem späteren Buch der Metaphysik (1053a31-33). Er gibt dem πᾶγμα den entscheidenden Rang und lautet: καὶ τὴν ἐπιστήμην δὲ μέτρον τῶν πραγμάτων λέγομεν καὶ τὴν αἴσθησιν διὰ τὸ αὐτό, ὅτι γνωρίζομεν τι αὐταῖς, ἐπεὶ μετροῦνται μᾶλλον ἢ μετροῦσιν: „Und die Erkenntnis [also das oben „Wissen“ Genannte] nennen wir Messung (μέτρον) der

⁴² Vgl. A. L. Peck, Aristotle, Generation of animals, London – Cambridge / Mass. 1943 (Loeb-Library), S. VIII f.: „Aristotle’s method may be described as substantially the same as that of modern scientific workers: it is inductive-deductive, as opposed on the one hand to earlier (and later) methods of pure deduction from *a priori* premisses, and on the other hand to the Baconian method of almost exclusive deduction.“ Peck geht dann auf Beispiele ein und stellt u. a. fest, dass einige der Aristotelischen Fragen zur Naturwissenschaft erst in neuester Zeit beantwortet worden sind. Vgl. Anm. 51.

Sachverhalte und ebenfalls die sinnliche Wahrnehmung aus demselben Grund: wir erfassen ja durch diese beiden etwas (γνωρίζομεν), *da sie ja eher gemessen werden als dass sie messen.*“

Zur Erklärung: Wie wir mit der die Länge angehenden Zahl den Weg messen (zur Zahl als Maß vgl. ib. 1052b35ff.), so messen wir mit Erkenntnis und Wahrnehmung das Gegebene. Es hat zunächst den Anschein, als sei die Zahl die Herrin des messenden Vorgehens, die Erkenntnis / die Wahrnehmung des ihr Gegebenen. Nun gilt aber, was auch jedermann offenkundig ist: Ob die Zahl zutreffend ist, entscheidet der Weg, und so entscheidet über die Erkenntnis und die Wahrnehmung das Gegebene. Beides (Zahl ist Herrin, Zahl ist Objekt von Prüfung) kann man sagen, beides ist „richtig“, beides verstehen wir und dürfen wir verstehen, *aber* (zunächst themenbezogen speziell): Erkenntnis und Wahrnehmung werden eher, vorrangig, durch ihre Gegenstände gemessen, *entscheidend* sind die πράγματα, die Gegenstände, entscheidend ist die „Sache“. So verhält es sich, wie gesagt, bei jeder Messung; da man aber Erkenntnis und Wahrnehmung leicht als ihr Resultat *bestimmend* auffasst, erfolgt die sorgfältige Interpretation dessen, was die Sprache meint, und diese Interpretation führt uns zum Ziel. Wir müssen als wahrnehmende und erkennende Forscher wissen, dass unsere Erkantes, unser Wahrgenommenes, *vorläufig* gilt, vorläufig „Wissen“ heißen (nicht nur kann, sondern) muss.

Wir erfahren also implizit: Der konkrete Fortschritt des praktisch Vorgehenden betrifft das je Einzelne, und hier bedarf es immer wieder der ἐμπειρία; allgemeiner könnte man sagen: der πείρα, des tastenden, nicht deduktiven, auf „Wissen“ beruhenden, dies Einzelne betreffenden, Vorgehens. Dies ist der Weg, den wir folglich dem auf *Sachgemäßheit* bedachten Vertreter all derjenigen ἐπιστήμαι zuzuschreiben haben, die die Realität (nicht allein den Denkprozess selbst) betreffen und je hier und jetzt nicht auf direkter sinnlicher Beobachtung fußen können. Dass Aristoteles dies so sieht, beweist seine in der Topik beschriebene Dialektik (s. S. 119ff.) und sein eigenes, immer wieder anzutreffendes Vorgehen, wenn er z. B. Alternativen zum von ihm soeben Vorgetragenen anführt und diesen folgt – man könnte, da dies Vorgehen als prinzipiell erforderlich gesehen ist, sagen: ihm bis auf weiteres folgt, nämlich bis sich eine weitere, nützlichere, Möglichkeit des Erfassens ergibt.

Aristoteles spricht also hier zweifellos (auch) von seinem eigenen Vorgehen. Er weiß, dass er „weiß“ und er kennt den (agonalen) Rang dieses seines

Wissens, lässt sich diesen Rang nicht nehmen; aber zu diesem Wissen gehört, dass seine *πεῖρα*, sein nicht auf Ursachenkenntnis beruhendes Versuchen, sein Wissen fördern kann und wird. *ἐμπειρία* lässt sich als im *πειρᾶν* kundig, in *πεῖραι* ausgebildet, verstehen; vgl. Plat., Gorg. 463B.

Der zweite Text findet sich in *De generatione animalium*, einer relativ späten Schrift, die es mit einem Phänomen zu tun hat, das man weitgehend beobachten kann, das aber in vieler Hinsicht noch dunkel bleiben muss: Ἐκ μὲν οὖν τοῦ λόγου τὰ περὶ τὴν γένεσιν τῶν μελιττῶν τοῦτον ἔχειν φαίνεται τὸν τρόπον καὶ ἐκ τῶν συμβαίνειν δοκούντων περὶ αὐτάς· οὐ μὴν εἴληπται γε τὰ συμβαίνοντα ἱκανῶς, ἀλλ' ἐὰν ποτε ληφθῆ τότε τῇ αἰσθήσει μᾶλλον τῶν λόγων πιστευτέον, καὶ τοῖς λόγοις ἐὰν ὁμολογούμενα δεικνύωσι τοῖς φαινομένοις (GA 760b27-33).⁴³ Übersetzt lautet er: „Geht man von wissenschaftlicher Überlegung und von dem aus, was als vorgehend *angenommen* wird [also von *ἔνδοξα*], scheint es sich mit der Entstehung / Erzeugung von Bienen auf die genannte Weise zu verhalten; allerdings ist das, was tatsächlich abläuft, noch nicht hinreichend erfasst; ist es eines Tages erfasst, dann muss man aber mehr auf die Wahrnehmung als auf wissenschaftliche Überlegungen vertrauen und auf die wissenschaftlichen Überlegungen [erst] dann, wenn sie das vor Augen führen, was mit dem Wahrgenommenen übereinstimmt“.

Was wir erfahren, betrifft also nur einen Teil der Naturwissenschaften, deren Weg zum Fortschritt wir nun kennen. Schon – z. B. – diejenige *Naturwissenschaft*, deren Thema der Bereich oberhalb des Mondes ist, kann sich für Aristoteles auf ihn wenig stützen, erst recht nicht können es – u. a. – all die Disziplinen, die Aristoteles der „theoretischen“ Wissenschaft zuordnet.⁴⁴

Der dritte Text, *De caelo* 287b26f. / 28ff.: Derjenige, dem es um die Sache geht, weiß, was er erreichen kann und was nicht. Entsprechendes erwartet er von sich – vor allem: Er erwartet nicht mehr. Er weiß, dass sich Fortschritt „Schritt für Schritt“ vollzieht. Hier der Beweis, dass Aristoteles dies weiß und dass sich seine Art zu forschen danach ausrichtet; es geht um die Richtung der himmlischen

⁴³ Vgl. *De caelo* 306a16f.: Τέλος δὲ τῆς μὲν ποιητικῆς ἐπιστήμης τὸ ἔργον, τῆς δὲ φυσικῆς τὸ φαινόμενον ἀεὶ κυρίως κατὰ τὴν αἴσθησιν.

⁴⁴ Anderswo lesen wir, dass – ich interpretiere dies jetzt zwar im Sinne der jetzigen Darlegung, aber wohl nicht falsch – Denken, syllogistisches Schließen, Wahrnehmung ersetzen muss, dass uns Wahrnehmung dies Schließen ersparen könnte. Auch dies zeigt den Rang von Wahrnehmung in den Erkenntnisprozessen, die nicht von Wahrnehmung unabhängig sind. Die entsprechenden Äußerungen finden sich *APost* 88a9ff. und 90a16ff. Wären wir auf dem Mond, heißt es an der letzteren Stelle (a26ff.), müssten wir auf das Faktum und die Ursache der Sonnenfinsternis nicht schließen – wir sähen beides. Weniger eingeschränkt heißt es *GA* 731a31ff., auch die (alle) übrigen Lebewesen hätten Anteil an Erkenntnis (*γνώσις*), denn sie besäßen Wahrnehmung, ἢ δ' αἴσθησις γνώσις τις.

Kreisbewegung (διὰ τίνα ποτ' αἰτίαν ἐπὶ θάτερα φέρεται [sc. ὁ οὐρανός] ἀλλ' οὐκ ἐπὶ θάτερα,): Ἴσως μὲν οὖν τὸ περὶ ἐνίων ἀποφαίνεσθαι τι πειρᾶσθαι καὶ τὸ περὶ πάντων καὶ τὸ παριέναι μηθὲν τάχ' ἂν δόξειεν εἶναι σημεῖον ἢ πολλῆς εὐηθείας ἢ πολλῆς προθυμίας. Οὐ μὴν δίκαιόν γε πᾶσιν ὁμοίως ἐπιτιμᾶν, ἀλλ' ὄραν δεῖ τὴν αἰτίαν τοῦ λέγειν τίς ἐστίν, ἔτι δὲ πῶς ἔχων τῷ πιστεύειν, πότερον ἀνθρωπίνως ἢ καρτερώτερον. Τὰς μὲν οὖν ἀκριβεστέρας ἀνάγκας, ὅταν τις ἐπιτύχη, τότε χάριν ἔχειν δεῖ τοῖς εὐρίσκουσι, νῦν δὲ τὸ φαινόμενον ῥητέον. „Der Versuch, sich über einige Themen, auch über alles, auszulassen, ohne etwas zu übergehen, könnte wohl ein Zeichen von großer Torheit oder großer Dreistigkeit sein. Es ist indessen nicht recht, allen auf die gleiche Weise Vorwürfe zu machen, vielmehr muss man auf den Grund sehen, der zu der betreffenden Aussage geführt hat, sodann auch, wie der sie Vorbringende zu seiner Zuversicht steht, ob wie ein normaler Mensch oder wie ein höheres Wesen. (Grundsätzlich gilt:) Trifft einer auf genauere Beweise, so muss man den sie Findenden danken, nun aber (in der Lage, in der wir uns befinden) muss man das sagen, was sich der Anschauung darbietet (interpretierend übersetzt Stocks: we must be content with a probable solution, mit dem φαινόμενον also).“ So geht auf *Sachgemäßheit* ausgerichtete Forschung vor. Aristoteles Früherem gegenüber, auf Beobachtung gestützt, fortschreitend findet man deutlich in den späten sog. *Parva Naturalia*.⁴⁵

Zusammengefasst ergeben sich folgende Feststellungen, die den Charakter von definierenden Direktiven haben.

- Erkenntnis wie Wahrnehmung (wie auf Wahrnehmung beruhende Beobachtung) müssen sich an der Sache, den *πράγματα*, *messen* lassen (denn Ziel ist die *Sache*).

- Es muss, als solches, das beachtet werden, was noch nicht hinreichend beobachtet ist, denn *Wahrnehmung*, nicht theoretisch-wissenschaftliche Überlegung, ist das Fundament wissenschaftlichen Fortschritts; solche theoretischen Überlegungen müssen sich an das Beobachtete, Wahrgenommene, halten.

⁴⁵ Vgl. z. B., *De sensu*, Kap. IV, 440b26ff., und dort 441a11ff.: ὁρῶμεν γὰρ μεταβάλλοντας ὑπὸ τοῦ θερμοῦ τοὺς χυμοὺς ἀφαιρουμένων τῶν περικαρπίων [εἰς τὸν ἥλιον] καὶ πυρουμένων, ὡς οὐ τῷ ἐκ τοῦ ὕδατος ἔλκειν τοιοῦτους γιγνομένους, ἀλλ' ἐν αὐτῷ τῷ περικαρπίῳ μεταβάλλοντας, καὶ ἐξικμαζομένους δὲ καὶ κειμένους διὰ τὸν χρόνον αὐστηροῦς ἐκ γλυκέων καὶ πικροῦς καὶ παντοδαποῦς γιγνομένους, καὶ ἐψομένους εἰς πάντα τὰ γένη τῶν χυμῶν ὡς εἰπεῖν μεταβάλλοντας etc. Der Schluss wird mit vorsichtig-bescheidenem *λείπεται* (a20) eingeleitet und die Argumentation wird fortgesetzt.

- Alles „wissenschaftlich“ Vorgetragene ist zu prüfen (es könnte sich ja um eine agonale These handeln). Ist solches Vorgetragene bewiesen (dazu s. die vorhergehenden Regeln), ist es dankbar zu respektieren. Hat man mit Bereichen zu tun, die noch nicht klar erfasst sind, muss man vom Richtig-Scheinenden ausgehen, dabei aber im Auge behalten, dass es sich eben nur um richtig *Scheinendes* handelt.

Es ergibt sich die einem nach Metaph. A 1 und EN 1139b19ff. (s. o., S. 6-9 / 11f.) *von seinem Wissen überzeugten* Wissenschaftler oder Techniten – vom heutigen wissenschaftlichen Standpunkt aus gesehen – kaum passende Rangfolge (von unten nach oben) φαίνόμενον → (bisher) wissenschaftlich festgelegtes αἴτιον → Wahrnehmung / Beobachtung (so zeigt ihm die Wahrnehmung des dem bloß Erfahrenen zuzuschreibenden *faktischen* Erfolgs, dass das von diesem Erreichte der „Sache“ näher ist als das von ihm selbst sich u. U. zugeschriebene „Wissen“) → Sache, πράγμα, *factum* als die Instanz, die das Resultat *misst*. Die Sache ist direkt Maßstab der Beobachtung, diese dann der wissenschaftlichen Erkenntnis; Sache, Wahrnehmung und wissenschaftliche Erkenntnis sind die Maßstäbe, nach welchen etwas als bloßes φαίνόμενον zu betrachten ist, das man, am Anfang des Weges der Forschung, als Ausgangspunkt von Forschung, allerdings zu respektieren hat. Im Auge zu behalten ist aber nach wie vor der *Rang* von ἐπιστήμη (der αἴσθησις gegenüber).

Das Problem ist auf den ersten Seiten der Studie und in der Einleitung zu diesem ihren 3. Teil behandelt worden. Durchweg aber wird Aristoteles nicht als technitisch denkend, empfindend, gesehen.

So lesen wir im Vorwort des manche Irrtümer des Aristoteles nachweisenden Kommentars zu den Ersten Analytiken von Julius H. von Kirchmann (Leipzig 1877, S. IX): „Alles, was nicht durch Schlüsse bewiesen werden konnte, galt dem Aristoteles als keine wahre Wissenschaft.“ Diese wohl von nicht wenigen Gelehrten geteilte Meinung als irrig zu erweisen soll, u. a., diese Studie dienen. Deduktive Beweise gehören zum „Material“ auch technitischen Vorgehens, was keines Beleges bedarf – aber sie gelten weder als definitive Ausgangspunkte noch als definitive Belege für das Treffen eines Zieles. Jene irrige Meinung ergibt sich aus nicht wenigen Aristotelischen Definitionen von (deduktivem) Beweis, ἀπόδειξις. So hören wir, dass sich die ἀπόδειξις aus wahren, ersten, je erkennbareren usw. Prinzipien ergibt (ἢ γὰρ ἀπόδειξις ἐκ πιστοτέρων τε καὶ προτέρων ἐστι, APr 64b32f., ἀπόδειξις μὲν οὖν ἐστίν, ὅταν ἐξ ἀληθῶν καὶ πρώτων ὁ συλλογισμὸς ᾗ,

Top. 100a27f., vgl. APost 77a7f.: ἐὰν δὲ τὸ καθόλου μὴ ᾖ, τὸ μέσον οὐκ ἔσται, ὥστ' οὐδ' ἀπόδειξις, überhaupt APost, Buch I und II), besonders allgemein und „apodiktisch“ Metaph. 992b30ff.: καίτοι πᾶσα μάθησις διὰ προγιγνωσκομένων ἢ πάντων ἢ τινῶν ἐστι, καὶ ἡ δι' ἀποδείξεως <καὶ > ἡ δι' ὀρισμῶν (δεῖ γὰρ ἐξ ὧν ὁ ὀρισμὸς προειδέναι καὶ εἶναι γνῶριμα). Wie dies und dergleichen, wenn Beobachtung und Erfahrung als erkenntnisfördernd gesehen werden kann, zu deuten ist, erklärt Metaph. A 1: Aristoteles geht hier, an den zitierten Stellen seines Werkes, von der traditionellen Bewertung des Ursachenwissens aus, weiß aber, wie gesehen (S. 6ff.), dass dies immer wieder von Beobachtung und Erfahrung lernen muss. Wenn Aristoteles Ursachenwissen so hoch wertet, obwohl es immer wieder von Erfahrung lernen muss, urteilt er hier als technitisch Denker. Die übrigen Philosophen, Techniten wie er, hatten das je für sie Entscheidende „gesehen“ und werden es sehen; sofern sie argumentierten, gaben sie – in ihren Augen unanfechtbare – Ursachen für das Behauptete an, „bewiesen“ es. Aristoteles löst sich nicht von dieser Tradition, die technischem Denken ebensowenig widerspricht wie das Wissen, dass Wissen wieder von bloßer Erfahrung lernen muss – er findet einen neuen Weg zum vollendeten Werk: Die Sache, τὸ πρᾶγμα, und damit eine neues Ziel: Stabilität.

Ein Blick auf De caelo (S. 96ff.) wird ergeben, dass Aristoteles auch naturwissenschaftliche Themen behandelt, die sich der Beobachtung weitgehend entziehen. Wir werden hier sein Prinzip der vorsichtigen, *sachgemäßen*, Zurückhaltung bemerken: Er trägt eine „Lösung“ als nach jetzigen Stand der Forschung zwar möglich oder wahrscheinlich, als φαivόμενον, vor, zeigt aber deutlich ihre Instabilität auf. Hierin zeigt sich sein Wissen, das Wissen eines Techniten, der u. U. seinem Auftraggeber sagen muss: Wir müssen das Haus den Mitteln gemäß bauen, die uns zur Verfügung stehen; was wir bauen werden, wird aber, auf diesem Hintergrund, wie wir wissen, vorerst vollkommen, d. h., wenn man unsere Mittel bedenkt, unübertrefflich sein. Ein solches Urteil wäre moderner Wissenschaft fremd – dieser geht es um die Zukunft: Wir werden weitersehen und tun auch in Zukunft unser Bestes. Sie relativiert ihr Ergebnis, ihre Leistung, von Anfang an.

Es ist vielleicht ratsam, auch dies noch anzufügen: Die oben zitierten Sätze aus De caelo und De generatione animalium sind „chance phrases“: Sie ergeben sich aus der vorliegenden Situation, sind an der jeweiligen Stelle vom Verfasser

also nicht als sein ganzes Werk betreffend, somit *als* programmatisch, vorgetragen. Andererseits wirken diese Sätze so selbstverständlich, so wenig revolutionär, dass sie Aristoteles möglicherweise als nur „bei Wege“ erwähnenswert erschienen sind. Das, was sie zum Ausdruck bringen, als tatsächliches Programm Aristotelischen, die *Sache* betreffendes, Fragen vor Augen zu führen, ist jedenfalls die Aufgabe der folgenden Abschnitte (2a-c), die das Vorgetragene konkretisieren. Ich gehe von derjenigen Konkretisierung aus, die mit dem Vorgetragenen, also dem Verhältnis von φαivόμενα und der wissenschaftlichen Behandlung derselben, unmittelbar zusammenhängt (2a/b), obgleich die dann zu nennende, die Physik betreffende, Konkretisierung die allgemeinere ist (2c).⁴⁶

Bevor ich zum Thema komme, empfiehlt sich wohl noch die folgende Anmerkung:

Die drei das Prinzip Aristotelischen Vorgehens beschreibenden Sätze betreffen den Bereich des Beobachtbaren, betreffen in erster Linie also das, was wir „Naturwissenschaft“ nennen. Geht es nun z. B. um das Verständnis von „Gerechtigkeit“ oder „Denken“, ist Beobachtung nicht etwa ausgeschlossen: Denkvorgänge erfahren wir introspektiv und können unsere Erfahrungen mitteilen,⁴⁷ mit den Erfahrungen anderer vergleichen, somit in unserer Erfassung von „Denken“ fortschreiten. Was „Gerechtigkeit“ betrifft, so ist Beobachtung der genannten Art ebenfalls – man darf wohl sagen – grundlegend. Aber in diesen Fällen kann Beobachtung nicht zur Hoffnung auf ein unbestreitbares Ergebnis führen. Man muss sich mit dieser Offenheit von Resultaten zufriedengeben oder ein Kriterium angeben, mittels dessen man das Ergebnis „misst“.

Aristoteles kennt ein solches Kriterium (und dies Kriterium zeigt u. a., wenn irgendetwas, dass er sich als „zu Hause“ empfindet). Dies Kriterium besteht im Vertrauen auf unser Denken und dessen Wiedergabe der Wirklichkeit. Wir hören De interpr. 16a3ff. „Was wir stimmlich äußern (also die Worte), das ist die Entsprechung (σύμβολον) der Vorgänge (παθήματα) in der Psyche und das Geschriebene (ist die Entsprechung) dessen, was in der Stimme (im vernehmlich Gesagten) ist ...; wessen Zeichen aber diese (also die Worte) erstlich sind, das sind

⁴⁶ Von Xenophon hörten wir (vgl. S. 50), dass Sokrates die, die darüber reden, ὅπως ὁ καλούμενος ὑπὸ τῶν σοφιστῶν κόσμος ἔχει καὶ τίσιν ἀνάγκαις ἕκαστα γίγνεται τῶν οὐρανίων, als μωραίνοντας bezeichnete (ἀπεδείκνυε), Mem. I 11. Vielleicht darf man unterstellen, dass Sokrates auf diese schroffe Weise das ausdrückte, was wir „agonales Spiel“ genannt haben – er polemisiert ja, während wir uns an einer Beschreibung versucht haben. Ist die Vermutung zutreffend, darf man den nach der „Sache“ fragend, nicht als σοφιστής, vorgehenden Aristoteles als Sokrates folgend betrachten, Sokrates als seinen Wegbereiter oder Vorläufer ansehen. Sokrates hätte die „Unwissenschaftlichkeit“ jenes Vorgehens durchschaut und zum Ausdruck gebracht.

⁴⁷ S. S. 110ff. zum „Urteil“, dessen Entstehung Aristoteles, wie sich zeigen lässt, introspektiv erfasst.

die bei allen identischen Vorgänge der Psyché, und wessen Abbilder (ὁμοιώματα) diese sind, das sind schon die Dinge selbst.“ Es bedarf sicherlich keines Hinweises auf die Entfernung dieses Kriteriums von den Kriterien neuzeitlicher Wissenschaft. Ein besonders deutliches Beispiel, dem das Zitierte zugrundeliegt, findet sich PA 643b10ff. (die Passage wird in Kürze, S. 94, ausführlicher behandelt): „(Man soll nicht dichotomisch teilen,) vielmehr muss man versuchen, die Lebewesen auf *dem* Weg vorzunehmen, den die Mehrzahl der Menschen gezeigt hat (ὡς ὑφήγηθηθ' οἱ πολλοί), die eine Gattung ‚Vogel‘ und eine Gattung ‚Fisch‘ unterscheidet. Jede dieser Gattungen aber wird durch eine Vielzahl von Unterscheidungen (διαφοραί) bestimmt, nicht dichotomisch.“ Hierzu gehört der Aristotelische Respekt vor dem ἔνδοξον,⁴⁸ der nicht eine persönliche Präferenz zum Ausdruck bringt, sondern, wie das genannte Kriterium zeigt, von der „Sache“ erfordert ist. Nichtsdestoweniger bleiben die drei zu Anfang des Kapitels vorgestellten methodischen Grundsätze fundamental, denn auch wenn wir uns fragen, worauf die Mehrzahl der Menschen verweist oder was ein sprachlicher Ausdruck bedeuten soll, müssen wir beobachten – der Beobachtung ist mehr zu trauen als dem λόγος (Satz 2), wird dieser doch am Beobachteten gemessen (Satz 1); bei bleibender Unklarheit ist dem φαινόμενον zu folgen (Satz 3).

2. Beispiele für methodisches Vorgehen im Bereich von auf Beobachtung gründender Wissenschaft.

τὸ γοῦν τεταγμένον καὶ τὸ ὀρισμένον πολὺ μᾶλλον φαίνεται
ἐν τοῖς οὐρανίοις ἢ περὶ ἡμᾶς, τὸ δ' ἄλλοτ' ἄλλως
καὶ ὡς ἔτυχε περὶ τὰ θνητὰ μᾶλλον, PA 641b18-20.

Zunächst, ausführlich, zum ἄλλοτ' ἄλλως, dann kurz zu De caelo.

a) Aristoteles als Beobachter.

Die Bedeutung, die Aristoteles der (sinnlich wahrnehmenden) Beobachtung beimisst, zeigt sich im einzelnen immer wieder, so erwartungsgemäß und

⁴⁸ Vgl. EN 1172b36ff.: ἃ γὰρ πᾶσι δοκεῖ, ταῦτ' εἶναι φαμεν· ὁ δ' ἀναιρῶν ταύτην τὴν πίστιν οὐ πάνυ πιστότερα ἐρεῖ.

zum oben, S. 79, als „Text 2“ zitierten Satz (GA 760b27ff.) passend in der *Historia animalium*. Ich stelle einige der Passagen (in Übersetzung) zusammen. 491a7ff. heißt es allgemein, das zuvor Gesagte sei eine Skizze, um einen Vorgeschmack auf Art und Umfang der folgenden Darlegungen zu geben; es gehe zunächst um die elementaren Differenzen und Eigenschaften der Lebewesen. „Danach muss man versuchen, die jeweiligen Gründe zu finden. Denn *das* bedeutet, naturgemäß Wissenschaft zu betreiben: Zuerst müssen die Daten über alles gesammelt sein – *daraus* geht nämlich hervor, was Thema und Mittel unseres Beweises (ἀπόδειξις) sind.“ Bald darauf dann, 494a19ff., ebenfalls allgemein: Über die Mann und Frau gemeinsamen Körperteile sei gesprochen, dies alles sei „der unmittelbaren Wahrnehmung zwar offenbar, aber wir müssen aus eben dem Grunde darüber handeln, der uns auch bestimmte, auch das Vorgehende zu sagen: der Systematik (wie ich τὸ ἐφεξῆς hier vielleicht übersetzen darf) wegen und damit durch die Aufzählung all dasjenige weniger undeutlich (!) bleibt (ὅπως ἦττον λανθάνη), was sich bei den übrigen Lebewesen anders als beim Menschen verhält.“ Nun Spezielleres. 511b10ff.: Über Blut und Adern haben einige Vorgänger Unrichtiges vorgetragen. „Die Ursache der Unwissenheit liegt darin, dass man so geringe Möglichkeiten zu ihrer (sc. der Adern) Beobachtung hat. Bei toten Lebewesen ist der Wuchs der wichtigsten Adern unklar, weil vor allem sie, wenn das Blut herausläuft, sofort zusammenfallen Lebt das Lebewesen, so ist es unmöglich, sie zu beobachten, da sie sich eben im Leibesinneren befinden.“ Zum selben Thema 513a8ff.: Man lässt durchweg die Adern im Kopf und im Gehirn beginnen, aber das sei irrig. „Die Untersuchung ist, wie gesagt, schwierig, und man kann seine Beobachtungen nur an Tieren vornehmen, die man erstickt hat, nachdem man sie zuvor hat abmagern lassen, sofern es einem jedenfalls ernst ist mit dergleichen Dingen (εἴ τι τι περὶ τῶν τοιούτων ἐπιμελές).“ 532b18ff.: „Es gibt auch einige merkwürdige Tiere im Meer, die man wegen ihrer Seltenheit nicht in eine Gattung bringen kann. So sagen manche erfahrene Fischer, sie hätten im Meer Lebewesen gesehen, die Balken ähnlich sind, schwarz, rund und gleichmäßig dick, sodann andere, die Schilden ähnlich sind, rot an Farbe und mit vielen Flossen, wieder andere von Gestalt und Größe eines männlichen Gliedes, mit zwei Flossen anstelle der Hoden; sie würden manchmal mit der Spitze der vielhakigen Angel gefangen.“ 535a13ff.: Gesicht und Gehör betreffend gibt es Unklarheiten; „es scheint aber, dass die Meeresscheiden (σωληνες, eine Muschelart), wenn man Lärm macht, untertauchen, und dass sie noch tiefer tauchen, wenn sie merken, dass sich das Eisen ihnen nähert; nur ein kleiner Teil von ihnen ragt nämlich heraus, der Rest

ihres Körpers befindet sich gleichsam in einer Höhle.“ Um das Alter von (toten) Delphinen festzustellen, schlagen die Fischer die Schwanzflosse ab und bringen sie dann wieder ins Wasser: dies zeigt ihnen, wie alt das Tier war (566b23ff.). 578a6ff: Fachkräfte stellen das Alter von Vierfüßern fest, indem sie das Fleisch vom Kinnbacken wegziehen; geht es sofort zurück, ist das Tier jung, bleibt das Herabgezogene für eine Zeit zusammengeschrumpft unten, ist es alt. 579b2ff.: „Die Geschichte (μῦθος), die erzählt wird, wonach sie (die Löwin) beim Gebären die Gebärmutter ausstößt, ist Geschwätz (ληρώδης). Sie kam zustande, weil Löwen selten sind, wobei der, der die Geschichte gemacht hat, die Ursache für das Phänomen nicht angeben konnte (ἀποροῦντος τὴν αἰτίαν τοῦ τὸν μῦθον συνθέντος). Die Gattung der Löwen ist nämlich selten und an nicht vielen Plätzen anzutreffen.“ Dass Fische erkranken können, entnehmen die Fischer der Tatsache, dass einige, mit gesunden und festen Fischen zusammen gefangene, Fische mager und schwach sind und Farbe verloren haben (602b15ff.). Beobachtete Krankheitssymptome bei Schweinen finden sich 603a30ff.⁴⁹

Der Rang des jeweiligen φαινόμενον für das forschende Vorgehen des Aristoteles im Bereich der der Wahrnehmung offenen Disziplinen dürfte sich, direkt oder indirekt, ergeben haben.

Aristoteles kennt auch Experimente.

Wenn er z. B. über Winde, Flüsse und das Meer reden will, muss er von *Fragen* ausgehen, *die er sich selber stellt* (διαπορήσαντες), denn: „wie auch bei anderem, so ist uns darüber nicht überliefert, was nicht jeder Beliebige darüber sagen könnte“ (Meteor. 349a12-16). Beginnt er nun mit der Darlegung seiner eigenen Auffassung (b23ff.), so geht er von einer allgemeinen Beobachtung aus, der „Verdichtung (συνίσταται)“ der Luft zu Wasser unter Einfluss von Kälte, und kommt bald zu einem eigenem, den Lauf von Flüssen betreffenden, Schluss. Diesen begründet er wiederum durch Beobachtetes, und zwar durch ein Vorgehen (δηλοῖ δ’ αὐτὸ τὸ ἔργον), das für ihn den Charakter eines seine Auffassung bekräftigenden Experimentes hat: Diejenigen, die etwas wässern wollen, sammeln das Wasser in unterirdischen Gängen und Gräben, als ob die Erde es sich aus der Höhe zuführe – hier habe man den Grund dafür, dass Flüsse von den Bergen ausgehend herabströmen (b35-350a2). Ein eindeutiges, von ihm

⁴⁹ Auch sein Schüler und Nachfolger in der Leitung des Lykeions, Theophrast, beobachtet; s. Hist. plant. I 3.

empfohlenes, Experiment findet sich HA 590a22ff.; es geht um die Frage, ob Seewasser Trinkwasser enthält: Wenn man ein dünnes wächsernes Gefäß herstellt, das man mit einem Band umwindet und leer ins Meer gibt, so nimmt dies im Laufe einer Nacht und des darauffolgenden Tages eine gewisse Menge Wasser auf, das sich als trinkbar erweist (καὶ τοῦτο φαίνεται πότιμον).⁵⁰

Aber er bleibt der Aristoteles, dem wir im ersten Kapitel der Metaphysik begegnen. GA 741a32ff. hören wir zunächst, dass sich auch dann Nachkommenschaft einstellen kann, wenn es eine Tierart gibt, die nur aus weiblichen Tieren besteht. Es habe sich zwar „bis heute“ noch kein glaubwürdiger (ἀξιόπιστως) Beleg für diese Behauptung gefunden; jedoch lasse uns etwas bei Fischen Vorkommendes schwanken (διστάζειν) – die Grundeinstellung des Aristoteles bleibt also, weiterer Beobachtung offen, abwartend: Man habe (a35ff.) noch keine männliche rötliche Meerbarbe (ἐρυθρῖνος) gesehen, die Weibchen aber seien voll mit Leibesfrüchten (κυήματα), aber: eine glaubwürdige Probe (πεῖραν ... ἀξιόπιστον) davon gebe es bisher nicht. Sogleich aber (b2ff.) treffen wir dann einen spekulativen Aristoteles: Es gebe auch Fische, die weder männlich noch weiblich seien; doch wenn die Geschlechter getrennt seien, könne das weibliche Tier nicht ganz allein (αὐτὸ καθ' αὐτό) Nachkommenschaft hervorbringen – das männliche Tier existierte ja vergeblich (μάτην) da, und die Natur mache nichts vergeblich. In solchen Fällen bringt das männliche Tier also das entstehende Wesen zur Vollendung, indem es ihm die Wahrnehmungsseele schenkt, und zwar entweder mittels eines Samens oder auch ohne Samen. Wir begegnen hier dem für Aristoteles charakteristischen Vorgehen, die beiden, wenn ich so sagen darf, „Methodenwelten“ zusammenzusehen, der einen zwar zu folgen, der anderen aber Tribut zu zollen, wie wir diese Welten grundlegend in Metaph. A 1 vorgefunden haben: Der „Wissende“ hat den Rang und behält ihn, mag er auch „oft“ vom Bloß-Erfahrenen lernen müssen: Aristoteles weiß, dass die Natur nichts vergeblich, ohne Sinn und Zweck, macht, aber die Beobachtung scheint anderes zu ergeben. Hier bleibt nur die Möglichkeit, der Erfahrung gemäß spekulativ vorzugehen, also eine Möglichkeit zu „sehen“ (kritisch gesagt: sich auszudenken), die das zweckmäßige Vorgehen der Natur voraussetzt, und nach Möglichkeit so, dass der Rang der der Spekulation verdanken, der „ausgedachten“, Zutat höher ist als das, was

⁵⁰ Zu von Aristoteles selbst durchgeführten Experimenten und zu entsprechenden Fortschritten seinen Vorgängern gegenüber s. Georg Wöhrle, Zu den Experimenten in den biologischen Schriften des Aristoteles, Eos 74, 1986, 61ff.; allgemein Wolfgang Kullmann, Aristoteles und die moderne Wissenschaft, Stuttgart 1998, S. 244, 457f.

man (nur) beobachtet hat (was nicht bedeutet, dass sich die Spekulation nicht einer eindeutigen Beobachtung zu beugen hätte).

b) De partibus animalium I.⁵¹

Den Kapiteln 1 – 4 dieses Buches kann man zwei Themen zuordnen; man kann auch ein Thema und ein Unterthema sehen. Das 5. Kapitel (das letzte des 1. Buches) zeigt zuerst axiologisch den Rang der Zoologie innerhalb der Naturwissenschaft, dann gibt es einen Überblick über den „Kurs“, der nun eingeleitet werden soll. Den Abschnitt 1-4 habe ich bereits, dem Thema der Studie entsprechend, in „Metaprinzip Techne“ vorgestellt (S. 138-143); nichtsdestoweniger sollte eine – skizzenhafte – Vorstellung dann nicht fehlen, wenn es darum geht, Aristoteles als *sachbezogen* vorgehend vor Augen zu führen.

Beginnen wir mit dem zweiten Thema des ersten Buches. Dies steht nicht für sich: Es ist dem ersten Thema als Begründung eingebaut – es begründet, warum die *φαινόμενα* zuerst und danach erst die *αἴτια* behandelt werden sollen, und sagt gleichzeitig, welches *αἴτιον* den Vorrang hat, die *causa finalis* oder die *causa efficiens*. Es füllt den größten, zweiten, Teil des überlangen ersten Kapitels. Hier definiert Aristoteles die Leistung der Naturwissenschaft (640a10ff.).

Aristoteles trennt den naturwissenschaftlichen Beweis von dem Beweis, wie er ihn in den Zweiten Analytiken lehrt.

Die theoretischen Disziplinen, sagt er, haben es mit dem sich selbst gleichbleibenden *ὄν* zu tun, die Naturwissenschaften dagegen mit einem *ὄν*, das sich entwickelt. So baut man in den theoretischen Disziplinen auf dem wirklich zugrundeliegenden Fundament⁵² – eines „entwickelt“ sich hier notwendig aus dem anderen (in der Naturwissenschaft kann – in der Zeit des Aristoteles – so nur im Fall der *οὐράνια* vorgegangen werden; dazu bald Näheres); durchweg geht man in der Naturwissenschaft umgekehrt vor: Die Angabe der Bedingung für alles ist der Schlussstein, *τέλος*, Zweck. Anders ausgedrückt: Die theoretischen Disziplinen haben zum Ausgangspunkt einer Gedankenentwicklung den Anfang dieser

⁵¹ Zur Wirkung der Aristotelischen Zoologie im Mittelalter und in der Renaissance vgl. G. Wöhrle (Hrsg.), Geschichte der Mathematik und der Naturwissenschaften in der Antike, Band I, Biologie, Stuttgart 1997; darin u. a.: Ch. Hünemörder, Aristoteles als Begründer der Zoologie, S. 89-102. – Am 22.2.1882 schrieb Darwin an den Herausgeber von *De partibus animalium* (1882) William Ogle: „Linnaeus and Cuvier have been my two gods ... but they were mere schoolboys to old Aristotle“.

⁵² Vgl oben, S. 81f.; dort als Beispiel u. a. angegeben Top. 100a27.

Entwicklung, die Naturwissenschaften das Ende. Daraus ergibt sich für beide Bereiche eine je andere Art der Notwendigkeit. Die strenge, mechanisch-mathematische Notwendigkeit finden wir nur in den theoretischen Disziplinen; in den Naturwissenschaften gibt es nur eine hypothetische Notwendigkeit (τὸ ἐξ ὑποθέσεως ἀναγκαῖον). Diese stellt sich so dar: *Wenn* das ein Haus werden soll, dann ist es notwendig, dass dies und das vorhanden ist und dass in dieser und jener Reihenfolge verfahren wird. Die natürliche Entwicklung verläuft wie die technische Produktion: Ἔτι δὲ τῶν ἐξ ἀφαιρέσεως οὐδενὸς οἷόν τ' εἶναι τὴν φυσικὴν θεωρητικὴν, ἐπειδὴ ἡ φύσις ἔνεκά του ποιεῖ πάντα. Φαίνεται γάρ, ὥσπερ ἐν τοῖς τεχναστοῖς ἐστὶν ἡ τέχνη, οὕτως ἐν αὐτοῖς τοῖς πράγμασιν ἄλλη τις ἀρχὴ καὶ αἰτία τοιαύτη, ἣν ἔχομεν καθάπερ τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρὸν ἐκ τοῦ παντός („Es liegt zutage [δῆλον, b8], dass Naturwissenschaft [anders als Geisteswissenschaft] sich mit nichts befassen kann, was auf Abstraktion [Absehen von allem natürlich Gegebenen] beruht, denn Natur stellt alles im Hinblick auf einen Zweck her. Es zeigt sich ja, wie im technitisch Hergestellten die Techne, so *in* den [Natur-]Dingen selbst ein anderer Ausgangspunkt, eine andere Ursache *dieser Art* (τοιαύτη), die sich uns zeigt wie das Warme und das Kalte als vom *Universum* ausgehend [PA 641b10 -15]).“

Der Unterschied liegt offen. Die Naturwissenschaften erreichen nur das, was wir „verstehen“ nennen; sie beweisen nicht.⁵³ Wenn ich mir ein Beispiel aus einem anderen Bereich gestatten darf: So und so ist der „Aias“ des Sophokles, d. h.: Dies ist der eigentliche Gedanke, das τέλος, des Dramas. Habe ich diesen Gedanken erfasst, dann folgen die einzelnen Züge und Bestandteile ἐξ ἀνάγκης – dies aber ist bloßes „Verstehen“, Verstehen nach *Nachvollzug*. So ist Naturwissenschaft gewissermaßen eine nachschaffende Disziplin. Wir schaffen die Objekte unserer Forschung nicht selbst; wir können sie aber nachschaffend verstehen. Wie im Kunstprozess die Kunst, so hören wir, 639b16, so gibt es auch in den Naturdingen eine αἰτία genau dieser Art. Vor allem, fährt er fort, wäre der vollkommene Himmel das (technitische) Werk der Natur, wenn er denn überhaupt geworden wäre. Wir lernen aufgrund der Zweckhaftigkeit, die die Natur durchzieht, die Existenz einer solchen wirkenden Kraft anzunehmen. φύσις ist Technitin, Demiurgin. So ist deutlich, dass die alten Physiologen irregegangen sind: Sie meinten, die Wirbelsäule sei irgendwann beim Drehen zerbrochen und jetzt sei sie eben deswegen so, wie sie uns erscheint. Nein: Der *Mensch* sollte werden, und

⁵³ Vgl. unten das Kapitel „Die Definition von ‚Urteil‘“, S. 110ff. Das dort Vorgetragene betrifft mehrere Passagen in dem jetzt beginnenden Abschnitt der Studie.

so gilt es zu begreifen, dass *deswegen* die Wirbelsäule ist, wie sie ist (vgl. 640a 19ff.). Den Aias muss man als ganzes erfassen, dann ergeben sich die einzelnen Teile mit Selbstverständlichkeit. Kann man vom Zweck aus nicht exakt schließen, so soll man wenigstens versuchen, *annäherungsweise* (ὅτι ἐγγύτατα) den Kern zu treffen, und man muss dann hervorheben, dass es unmöglich ist, dass es sich anders verhält bzw.: dass es wenigstens angemessen (καλῶς) ist, dass es sich so verhält, wie es sich verhält (640a35-b1). Der *Kern* muss getroffen, und das heißt: die „Form“, und nicht die Form als äußere Gestalt, sondern, wie wir verstehen müssen, „Form“ als „Sinn“. Gelegentlich hat die Sache selbst auch einen Vorsokratiker zu diesem „Sinn“ geführt und er ist dann nicht bloß bei Materie und *causa efficiens* stehengeblieben: So gibt Empedokles die *causa formalis* an, wenn er als das „Was“ des Knochens die Proportion (den λόγος) seiner Bestandteile angibt (642a18ff.).

Warum ist man nicht eher auf diese einzig richtige Naturbetrachtung verfallen? Weil man „den λόγος“, die Definition, noch nicht kannte (a24ff.). Erst als man durch Demokrit und Sokrates das Definieren gelernt hatte, konnte, nach Anwendung dieser Kunst auf die Natur, wahre Naturwissenschaft entstehen. Definition ist „Wesensbestimmung“. Diese ist nach Aristotelischer Auffassung in der Naturwissenschaft Zweckbestimmung. Erst als man diese gelernt hatte, erst als man somit das nutzenorientierte Vorgehen der Natur erfasst hatte, lernte man „verstehen“.

Die übrigen hier zu behandelnden Abschnitte des Buches betreffen die *Darstellung* von Ergebnissen *sachorientierter* Forschung. Über die rechte Art der Darstellung entscheidet nicht der Naturwissenschaftler als solcher, sondern der „πεπαιδευμένος“ (und der Wissenschaftler selbst, insofern er ein solcher πεπαιδευμένος ist). Diesen πεπαιδευμένος also hören wir im Folgenden.

Man kann, so Aristoteles (639a1ff.), sich auf eine wissenschaftliche Betrachtung und auf ein wissenschaftliches Vorgehen auf zwei Weisen einstellen: Zum einen kann man auf streng-wissenschaftliche Erkenntnis zielen, zum anderen kann man eine Art παιδεία, ein gebildetes den entsprechenden Gegenstand betreffendes Urteil erstreben.⁵⁴ Unserem Zweck kommt die Verwendung eines für diese Studie bedeutungsvollen Wortes entgegen: παιδεία besteht nämlich darin, in

⁵⁴ Untersucht sind die Passagen, in denen von solcher παιδεία die Rede ist, bei Kullmann, *Wissenschaft und Methode*, Berlin / New York 1974, Kap. 2, S. 95ff.

geschicktem Zugriff (*εὐστόχως*, a5) zu beurteilen, was ein Wissenschaftler gut bzw. nicht gut „von sich gibt“ (τί καλῶς ἢ μὴ καλῶς ἀποδίδωσιν ὁ λέγων). Derartige *πεπαιδευμένοι* gibt es für alle Disziplinen zusammen, aber auch für bestimmte einzelne Disziplinen.

Was bedeutet nun „was ein Wissenschaftler gut bzw. nicht gut sagt“? Aristoteles denkt an bestimmte Grundfragen der Darstellungsmethode, nicht etwa an Einzelkenntnisse. Ohne zu entscheiden, was der jeweilige Wissenschaftler richtig oder falsch sagt, kann der *πεπαιδευμένος* beurteilen, was er passend (gut) oder unpassend (nicht gut) darlegt. Es geht zunächst um die Befolgung bestimmter Maßstäbe (*ῥοι*), und der *πεπαιδευμένος* sieht sofort, ob sie vorliegt. Man muss sich im Klaren darüber sein, dass *παιδεία* selbst keine wissenschaftliche Leistung ist – sie ist *stochastische* Leistung, eine Art „Gespür“. Dass Aristoteles dies meint, macht er recht deutlich a) durch die Verwendung des Wortes *εὐστόχως*, b) dadurch, dass er den *πεπαιδευμένος* das καλῶς ἢ μὴ καλῶς beurteilen lässt, *aber*: χωρὶς τοῦ πῶς ἔχει τὰληθές (639a14). Er hat also didaktische Urteilskraft vor Augen.

Wie kommt Aristoteles auf den einen solchen Methodenrichter bezeichnenden Terminus *πεπαιδευμένος* („Gebildeter“) bzw. auf den Terminus *παιδεία* („Bildung“)? Ist nicht wieder ein Gebildeter ein Mensch mit konkretem Fachwissen, und ist nicht nur ein solcher befugt, über (fach-)wissenschaftliche Methoden zu urteilen oder auch Methoden festzulegen?

Ganz generell ist *παιδεία* in der pädagogischen Theorie eines seiner älteren Zeitgenossen, des Isokrates, auf die Weise so, wie wir es hier finden, mit Gespür verbunden.⁵⁵ Die *παιδεία*, von der Isokrates spricht, betrifft andere Bereiche, aber ihre Vorgehensweise (*εὐστόχως* - χωρὶς τοῦ πῶς ἔχει τὰληθές) ist dieselbe wie bei Aristoteles. Wir entnehmen das seiner Programmschrift or. 13, κατὰ τῶν σοφιστῶν, dem Panathenaios, or. 12, und vielen Passagen aus anderen Werken. Panath. 30ff. heißt es, dass das Urteil, *παιδεία* zu besitzen, folgende Personen verdienen: 1. Diejenigen, die ein Gefühl für die jeweilige Situation besitzen, wörtlich τοὺς καλῶς χρωμένους τοῖς πράγμασιν, und in der Lage sind, jeweils auf das Nützliche zu zielen (στοχάζεσθαι τοῦ συμφέροντος), 2. die sich im Umgang wohl zu betragen vermögen, 3. die sich von Freude oder unglücklichen Umständen nicht knechten lassen, sondern sich, unserer Menschennatur entsprechend, tapfer verhalten, 4. die im Glück den Boden unter den Füßen nicht verlieren. Es sind also Menschen, die sich zu orientieren verstehen, die sich auf den anderen

⁵⁵ Vgl. allgemein hierzu H. Wilms, *Techne und Paideia bei Xenophon und Isokrates*, Stuttgart und Leipzig 1995.

Menschen, auf Triebe, Glück und Unglück einzustellen vermögen. Es geht um die richtige Reaktion auf Gegebenes, so dass der Bezug dazu, bildlich gesprochen, „harmonisch“ bleibt und das Leben auf angenehme Art (technisch) gemeistert wird.

Die Umwelt des πεπαιδευμένου, wie er uns bei Aristoteles entgegentritt, ist enger, aber es handelt sich um eine Umwelt von der Art, die bei Isokrates begegnet: In diese, z. B. in die Welt der Zoologie und der ihr eigenen methodischen Postulate, muss er seine παιδεία einbringen; er muss seine Möglichkeiten richtig einschätzen, er muss das Gegebene hinnehmen, sich „darauf einstellen“, es, beschreibend, erklärend, wertend, meistern und entsprechend urteilen, εὐστόχως - χωρὶς τοῦ πῶς ἔχει τάληθές.

Betrachten wir jetzt die allgemeine Art jener „Maßstäbe“, ὅροι. Aristoteles stellt sie als disjunktive Fragen (entweder – oder) vor. Der Wissenschaftler, sagt der πεπαιδευμένος, hat sich für eine der beiden Seiten zu entscheiden, zu sagen: *Dies* ist der Sache angemessen (καλῶς) oder eben nicht.

Erster ὅρος: Muss man über jede einzelne οὐσία handeln oder soll man in einer allgemeinen Darstellung all das behandeln, was allen οὐσίαι gemeinsam ist, oder, in einer Fassung, die wenige Zeilen später folgt: Soll man *zuerst* κοινῇ κατὰ γένος vorgehen und dann die Einzeldinge besprechen oder soll man von Beginn an Fall für Fall vornehmen (639a15ff.)? Die beiden Formulierungen zielen auf dasselbe – auf die Frage nach dem Aufbau einer Abhandlung, d. h. nach dem didaktischen Rang von Untersuchungen über die Gattung bzw. die einzelnen Arten. Dass er es so meint, zeigt die Antwort, die er im 4. Kapitel, 644a12ff., gibt: Es gibt Gründe für beide Vorgehensweisen. Die ontologische Sicht spricht für das Verfahren οὐσία nach οὐσία, weist also auf die Priorität des Einzel„dinges“ hin. Dagegen spricht ein praktischer Grund: Man muss oft dasselbe sagen (worauf er schon im 1. Kapitel hingewiesen hat). So entscheidet er sich, πεπαιδευμένως, für einen sich aus der Sache selbst herleitenden Kompromiss: Die Gattung wird da behandelt, wo die zu ihr gehörenden Arten eng miteinander verwandt sind (man denke an Würmer u. dgl.), die Art aber da, wo dies der Eigenständigkeit der Art gemäß erforderlich ist. Dass hier wieder in jedem *Einzel*fall εὐστόχως geurteilt werden muss, ist offensichtlich. Diesem Kompromiss entsprechend verfährt Aristoteles tatsächlich, wenn man es, εὐστόχως, nicht zu genau nimmt.

Der zweite ὅρος (639b5ff.) betrifft die Ursachen einer Erscheinung und zerfällt in zwei Teile: Beschreibt man zuerst das, was man beobachtet, τὰ φαινόμενα, und dann deren Zweck und deren Ursache, oder geht man besser umgekehrt vor? Ferner, innerhalb der Behandlung der Ursachen: Spricht man zuerst über die Ursache „Zweck“⁵⁶, das οὐ ἔνεκα, oder über den Anstoß (ὄθεν ἢ ἀρχὴ τῆς κίνησεως)? Die Antwort: Die φαινόμενα sind zuerst zu behandeln: Sie sind ja die οὐσία, so wie diese sich darstellen. *Sie* also sind Ausgangspunkt; dann ist zu fragen, wie es zum jeweiligen Geschehen kommt. Dass die Frage nach dem Primat der Ursachentypen implizit damit auch beantwortet ist, ist evident: Die φαινόμενα müssen zuerst behandelt werden, weil sich in ihnen das τέλος, der Zweck, der Entwicklung darstellt, der Zweck aber die Ursache für die Entwicklung ist. Die erste, umfassende, Antwort auf diese Frage gibt Aristoteles (in der Art, wie sie gerade dargestellt wurde) bereits 640a13ff.; aber den ganzen Rest des 2. Kapitels (bis 642b4) verwendet er zur genaueren Klärung seiner Vorstellung.

Es ist deutlich, dass diesem didaktischen Vorgehen das methodische Vorgehen des Forschenden entsprechen sollte, belehrt er sich doch selbst durch seine Forschung. So muss man den πεπαιδευμένος gleichzeitig als Methodenrichter sehen. Dies wird deutlicher beim nächsten Thema.

In den Kapiteln 2 und 3⁵⁷ geht es um das Thema „Diärese“. Aristoteles begründet ausführlich, warum er die diätetisch-dichotomische Methode (Platons)⁵⁸ zum Zweck der Bestimmung der Arten ablehnt und stellt seine eigene diätetische (Vorgehens- und Darstellungs-)Methode dagegen. Die Darlegung dieser seiner Methode beginnt 643a16.

Aristoteles führt aus, man müsse streng nach Bestandteilen der οὐσία (τὰ ἐν τῇ οὐσίᾳ) einteilen, nicht nach συμβεβηκότα καθ' αὐτά. Also soll man, so scheint es, Kriterien wie „Werkzeuge machend“ oder „seine Beute durch Greifen erlegend“ nicht verwenden. Die eine Eigenschaft ist zwar einem dem Menschen an sich (καθ' αὐτόν) zukommende Eigenschaft, die andere kommt Raubvögeln wesentlich zu, aber sie sind keine Eigenschaften, die ἐν τῇ οὐσίᾳ sind, gehören nicht zum Begriff „Mensch“ oder „Raubvogel“. *Teile*, die jenen Eigenschaften entsprechen, wären etwa „Hände besitzend“, „krummkrallig“; aus *ihnen* folgen

⁵⁶ Aristoteles kennt 4 Ursachen, die in der Regel so erscheinen: causa formalis, causa materialis, causa finalis, causa efficiens. Es sind die beiden letzteren, um die es geht; in der causa finalis ist die causa formalis enthalten – sie sind je Aspekte voneinander.

⁵⁷ In Metaprinzip Technē, S. 140, irrtümlich: „In den Kapiteln 3 und 4 ...“.

⁵⁸ Beispiele im Politikos und im Sophistes. Speusipp hatte in seinem Werk Ὀμοιοτά die Natur nach dieser Methode behandelt.

dann jene συμβεβηκότα καθ' αὐτά, also jene für bestimmte Lebewesen notwendigen Eigenschaften. Ferner soll man nicht nach der Art a – nicht-a (krummkralilig – nicht-krummkralilig) teilen⁵⁹, sondern gegebenenfalls wie krummkralilig – geradkralilig – x-kralilig – y-kralilig usw. Teilen soll man auch nicht nach Leistungen (auch diese sind συμβεβηκότα καθ' αὐτά): z. B. wäre ein Mensch, der fliegen kann, immer noch ein Mensch, wie es ungeflügelte und geflügelte Ameisen gibt.

Dann geht er zur Bestimmung einer richtigen naturwissenschaftlichen Diärese über. Eine dichotomisch angelegte Diärese kann ja immer dazu führen, dass man die Arten nicht säuberlich trennt oder auch, dass man Arten unzulässig unterteilt. Es geht also darum, den richtigen Begriff von „Art“ zu haben. Was dann folgt, ist außerordentlich bezeichnend; am Sonderfall „Zoologie“ enthüllt er das, was er letztlich unter „Gegenstand“ überhaupt versteht. Damit bestätigt er unsere diesbezüglichen Vorweginterpretationen, die sich bisher nur an der Sache und an aus ihr folgenden Schlüssen, aber nicht an sog. Belegstellen orientieren konnten.

Er sagt (643b10ff.): „(Man soll nicht dichotomisch teilen,) vielmehr muss man versuchen, die Lebewesen auf *dem* Weg vorzunehmen, den die Mehrzahl der Menschen gezeigt hat (ὡς ὑφήγηθ' οἱ πολλοί), die eine Gattung ‚Vogel‘ und eine Gattung ‚Fisch‘ unterscheidet. Jede dieser Gattungen aber wird durch eine Vielzahl von Unterscheidungen (διαφοραί) bestimmt, nicht dichotomisch.“ Eine einheitliche Gattung fällt, so hören wir, in mehrere Diäresensysteme und sehr divergierende Arten fallen in ein und dasselbe Diäresensystem, sogar in dieselbe Differenz, z. B. Vogel und Mensch in „zweifüßig“; „Füßigkeit“ aber ist aber kein ausreichendes Kriterium, um „Vogel“ zu bestimmen. Oder aber es muss eine Differenz geben, die die ganze Art oder Gattung charakterisiert, was aber nicht der Fall ist. Man darf, fährt er fort, aber auch nicht meinen, gerettet zu sein, wenn man die diäretischen Systeme vermischt, also

geflügelt – ungeflügelt

/ \

zahn wild oder: weiß / schwarz,

denn dann ist die entstehende „Definition“ eine bloße Anhäufung von Bestimmungen, ist ganz und gar willkürlich und beruht auf ganz zufälligen Eigen-

⁵⁹ Aristoteles hatte zuvor ausführlich darüber gesprochen, warum das bloße Fehlen einer Eigenschaft keine Differenz bedingt – so, z. B., weil nicht-krummkralilig nicht weiter unterteilbar ist und somit als letzte Differenz stehenbleibt, aber unzählige untereinander gegensätzliche Arten unter sich begreift.

schaften. „Deshalb“, heißt es dann, b23ff., „muss man die Einteilung *sofort* mittels *mehrerer* Diäresensysteme vornehmen. Denn auf diese Weise bringen auch die negativen Bestimmungen eine Unterscheidung zustande, sonst aber nicht.“ Man kann dem entnehmen, dass in einem Ausdruck, der viele Differenzen aus verschiedenen Diäresensystemen aufweist, eine Differenz wie „ungefügelt“ erscheinen kann – mit allen anderen Differenzen zusammen charakterisiert sie die Gattung mit. Dagegen ist „ungeflügelt“ allein kein Charakteristikum einer Art von Lebewesen, weil es, ohne weiter unterteilbar zu sein, viele Arten unter sich begreift.

Soweit die Paraphrase des Abschnitts. Der entscheidende Gedanke ist deutlich geworden: Gattung ist das, was der common sense, man darf hier vielleicht übersetzen: die normale Vernunft, dazu macht. Hier haben wir das Bekenntnis zum wahren Urzoologen (die Kritik an ihm lässt nicht lange auf sich warten): Dessen Geschautes (bzw. Produziertes) zu betrachten und zu interpretieren ist Sache des Untersuchenden. Aristoteles geht gegen die Platoniker an, die sich am Urzoologen vorbei bewegen, für die οἱ πολλοί alles andere als ein Maßstab sind. Die Platoniker wie Speusipp wollen eine Zoologie aus reiner Vernunft, Aristoteles formt, was Gattungen und Arten betrifft, eine Zoologie anhand einer Interpretation, die dem vom common sense verfassten „Text“ gilt.

Im 4. Kapitel erklärt Aristoteles den Urzoologen und kritisiert ihn. Wir erleben Aristoteles hier als dem ἔνδοξον, dem, was „alle“ sagen, gegenüber unabhängig – wie dem ἄμεσον gegenüber (s. unten, S. 117) kann er also auch dem allgemein Akzeptierten gegenüber διαλεκτικῶς vorgehen.

Die Erklärung: Aristoteles fragt (644a12ff.), warum „die Menschen“ nicht auch Wassertiere und Vögel als *ein* Genos aufgefasst haben (οἱ ἄνθρωποι ... προσηγόρευσαν). Er begründet dies, indem er zeigt, was der Gattungen und Arten bestimmende Urzoologe sich als „Gattung“ vorgestellt hat. Liegt zwischen Lebewesen nur ein Unterschied nach dem Mehr oder Weniger vor, setzte er eine Gattung an, wo aber die Verwandtschaft nur eine nach der Analogie (wie im Fall von Knochen und Gräte) ist, lag für ihn keine Gattung vor. Im dann Folgenden, der – zurückhaltenden – Kritik, fällt der stochastisch-pragmatische Charakter der Aristotelischen Wissenschaft noch einmal besonders auf (b1). Dort, wo „die Menschen“ die Gattung *angemessen* abgetrennt haben, d. h.: wo die Arten *nicht weit voneinander* abstehen, da soll man κοινῆ (im eig. Sinne „generisch“) vorgehen (und seine Darstellung entsprechend einrichten). Über die Richtigkeit des Urteils wacht die παιδεία: nur sie ist es, die die Urteile gültig oder ungültig macht.

c) Die οὐράνια – zu De caelo I - II 12.

Auch dann, wenn Aristoteles die οὐράνια behandelt, lässt er Beobachtung nicht außer Acht. Wir *sehen*, dass der Himmel sich im Kreise bewegt (272a5). Warum glitzern die Fixsterne, nicht aber die Planeten? Die Planeten sind uns nah – ihre Strahlen erreichen uns in voller Kraft (290a18ff.), die Fixsterne sind uns fern (also sehen wir die Strahlen undeutlich; Fixsterne glitzern also). Drehen die Sterne sich um sich selbst? Nein: Das Mondgesicht ist ja immer zu sehen (290a24ff.). Die sichtbare Gestalt des Mondes hilft auch bei der Lösung einer anderen Frage: Der Mond ist kreisförmig, und dann muss gelten: Ist *ein* Himmelskörper kreisförmig, sind es die anderen auch (291b18ff.). Gegen die Theorie, es gebe eine Harmonie der Sphären, bringt er u. a. vor, dass wir nichts dergleichen hören (290b15ff., 24): Der erwachsende Lärm müsste aber erheblich sein und Folgen haben, wissen wir doch, dass der Donner Felsen spaltet; ausführlich geht es dann um Geräusche, die mit der Schifffahrt zu tun haben (291a9ff.).

Wo Aristoteles sich nicht auf unmittelbare Beobachtungen zu stützen vermag, ist er sich bewusst, dass er nicht alles beweisen kann (a), sondern manches (hypothetisch) „setzen“ muss (b). So hören wir zu Anfang (I 2, 268b11ff.), dass das Bewegungsprinzip einfacher Körper (Elemente) in ihnen selbst liegt; es ergibt sich, dass *Kreisbewegung* Sache *eines* Elementes ist, des Äthers, den Aristoteles den 4 Elementen der Tradition als Element der himmlischen Sphären hinzufügt. Die sorgfältige Darlegung beschreibt er selbst dann so: ... τὰ μὲν ὑπόκειται (b) τὰ δ' ἀποδέδεικται (a) τῶν εἰρημένων ... (269b17); die folgende Behandlung führt zu einer bei allem spürbaren Stolz doch vorsichtigen Bewertung durch den Autor (270b4f.): „Das Argument scheint die Beobachtung und die Beobachtung das Argument zu bezeugen; alle Menschen nämlich haben eine Vorstellung von Göttern, und alle, die glauben, dass Götter existieren, Griechen und Nichtgriechen, weisen dem Göttlichen den am weitesten oben befindlichen Ort zu – offenbar weil das Unsterbliche mit dem Unsterblichen verknüpft ist – anders ist es undenkbar. Wenn es nun ein Göttliches gibt, wie es der Fall ist, dann ist auch das jetzt über die erste Existenzform der Körper vernünftig gesagt. Es ergibt sich dies aber auch hinreichend aufgrund der Wahrnehmung, um im Rahmen menschlicher Auffassungsgabe zu reden: In der gesamten vergangenen Zeit nämlich hat sich, der gegenseitig mitgeteilten Erinnerung gemäß, weder im Hinblick auf den gesamten Himmel noch im Hinblick auf einen seiner Teile irgendetwas gezeigt, das sich

verändert hat.“⁶⁰ Als weiteres Beispiel könnte man die wohl weniger einleuchtende, bereits erwähnte, Auffassung von der geradezu universellen Bedeutung der „Ausdünstung, ἀναθυμίασις“ im Bereich der Welt unter dem Mond erwähnen, der wir Meteor. A 9, 346b16 bis Γ 378b6 begegnen und die gar die Entstehung von Metallen und Steinen auf diese ἀναθυμίασις zurückführt (378a15ff.).

Man sieht einen Autor mit seinen alles in allem unbefriedigenden Mitteln vorgehen und sein Bestes geben; die letzten Worte, „sein Bestes geben“, sollen auf die kaum überhörbare Unsicherheit des Sprechenden hinweisen. So redet nicht der, der glaubt, etwas bewiesen zu haben, mag sich auch gleichzeitig sein Stolz auf das Vorgetragene spürbar machen - er hat eben „sein Bestes“ gegeben, und der Vergleich mit dem bisher Vorliegenden macht ihn *relativ* stolz. Der Ton ist entschieden anders, deduzierend-bestimmend, wenn es sich z. B. um den unbewegten Beweger handelt (s. unten, S. 157ff.), der den Himmel transzendiert und folglich in De caelo nicht Thema ist. Das Zitierte zeigt, dass implizit zugestanden ist, dass Forschung und Überlegung anderes zutage fördern könnte. Auch das in De caelo sehr häufige εὐλογον (und andere Formen desselben Wortes; entsprechend ist auch ἄλογον nicht selten) zeigen, dass in andere Richtungen führendes Forschen möglich ist. Kurz: Der Ton zeigt, dass Aristoteles bei aller Zuversicht als διαπορῶν vorgeht. Der die Aristotelische Methode beurteilende πεπαιδευμένος wird das gutheißen.

Von anderer Art ist natürlich der Beweis, dass es keinen Gegensatz zur Kreisbewegung gibt (I 4), sind die das ἄπειρον betreffenden Argumentationen (z. B.: Unendliches kann sich nicht bewegen, 272a21). Ähnlich die Nachweise, dass es nur einen Himmel gibt, dass der eine Himmel ewig und unzerstörbar ist (I 8-10). Dies führt mit Weiterem zu dem II 6 fin. formulierten Fazit: Es gibt nur einen Himmel, der unerschaffen und ewig ist und sich regelmäßig bewegt (er ist μόνος, αἰδῖος, κινούμενος ὁμαλῶς, 289a8-10).

Ab II 7 geht es um die Gestirne; zur Auffassung, dass sie aus Äther bestehen, verhilft das ἔνδοξον – diejenigen, die die obere Welt für feurig halten, lassen

⁶⁰ Ἔοικε δ' ὁ τε λόγος τοῖς φαινόμενοις μαρτυρεῖν καὶ τὰ φαινόμενα τῷ λόγῳ· πάντες γὰρ ἄνθρωποι περὶ θεῶν ἔχουσιν ὑπόληψιν, καὶ πάντες τὸν ἀνωτάτω τῷ θεῷ τόπον ἀποδιδοῦσι, καὶ βάρβαροι καὶ Ἕλληνες, ὅσοι περ εἶναι νομίζουσι θεοῦς, δῆλον ὅτι ὡς τῷ ἀθανάτῳ τὸ ἀθάνατον συνηρημένον· ἀδύνατον γὰρ ἄλλως. εἴπερ οὖν ἔστι τι θεῖον, ὥσπερ ἔστι, καὶ τὰ νῦν εἰρημένα περὶ τῆς πρώτης οὐσίας τῶν σωμάτων εἴρηται καλῶς. συμβαίνει δὲ τοῦτο καὶ διὰ τῆς αἰσθήσεως ἰκανῶς, ὥς γε πρὸς ἀνθρωπίνην εἰπεῖν πίστιν· ἐν ἅπαντι γὰρ τῷ παρεληλυθότῳ χρόνῳ κατὰ τὴν παραδεδομένην ἀλλήλοισι μνήμην οὐθὲν φαίνεται μεταβεβληκὸς οὔτε καθ' ὅλον τὸν ἔσχατον οὐρανὸν οὔτε κατὰ μέρος αὐτοῦ τῶν οἰκείων οὐθέν. Zuvor hatte er die Unmöglichkeit der Kreisbewegung nachgewiesen, wenn der Himmel aus einem der 4 allgemein angenommenen Elemente bestehen sollte (269a12ff.).

sie ja auch aus Feuer bestehen (289a11ff.)⁶¹. Der geübte Dialektiker wird eingesehen haben, dass dies kein starkes Argument ist. Physikalisch im neueren Sinne wie nicht vieles in De caelo ist dann die These, dass die von Gestirnen ausgehende Wärme und das von ihnen ausgehende Licht aufgrund der Reibung der Luft erfolgen (παρεκτριβομένου τοῦ ἀέρος, 289a19ff.).

Ein weiteres sein gesamtes Vorgehen bei der Besprechung der οὐράνια kennzeichnendes Argument betrifft die Bewegung der Sterne und ihrer Sphären: „Da es nun nicht vernünftig (εὐλογον) ist, dass sich beide bewegen oder nur eins von beiden, bleibt (die Annahme) übrig (λείπεται), dass die Sphären sich bewegen, die Sterne aber ruhen und, ihren Sphären eingebunden, mitgezogen werden (φέρεσθαι) – allein auf diese Weise ergibt sich nichts Unsinniges (ἄλογον)“, (289b30ff.). Man geht wohl nicht zu weit, wenn man, an die oben, S. 79f., besprochenen Texte GA 760b27-33 und De caelo 287b26ff. denkend, davon ausgeht, dass er weitere αἴσθησις abwartete, wenn er sie für möglich hielt; dass er sich bewusst war, jetzt (lediglich) das φαινόμενον vorgetragen zu haben, zeigt der Ausdruck λείπεται zu Genüge.

Was die Anordnung der Sterne betrifft, verweist Aristoteles auf die Astronomen, also „die Forschung“ (291a29ff.), wohl auch seine eigene; Diogenes Laertios (5.26) nennt unter seinen Werken ein (verlorenenes) Ἀστρολογικόν.

Von dieser seiner Forschung und ihrer zurückhaltenden Art gewinnen wir vielleicht einen Eindruck auch aus Metaph. Λ 8. Unser – methodologisches – Thema betreffend heißt es dort, dass, wenn es um die Anzahl der Bewegungen der Sterne geht, auch der, der sich nur μετρίως mit der Frage befasst, erkennt, dass es deren mehrere gibt (1073b8f.); Genaueres müsse man von den μαθηματικοί erfahren; „schätzen (φιλεῖν)“ solle man beide, diejenigen, die sich μετρίως mit der Sache befassen und die „Spezialisten“ (heute würde man wohl sagen, man solle beiden „dankbar“ sein), sich überzeugen lassen (πείθεσθαι) aber von den exakter Vorgehenden (den ἀκριβέστεροι), b16f. Der Schluss des Kapitels kommt auf die Göttlichkeit der himmlischen Körper zu sprechen; alte Überlieferung habe darüber gehandelt, und zwar θείως, und dergleichen sei „gerettet“ bis heute (περισσεῶσθαι μέχρι τοῦ νῦν, 1074b3-14).

⁶¹ Bereits Thales (11 A 17a DK), Anaximander (12 A 11 DK), Heraklit und Parmenides (22 A 11 DK); vgl. Anaximenes (13 A 7).

Zurück zu De caelo. Nicht berufen kann er sich auf die Forschung, wenn es um die Form der Sterne geht. Und so muss er selbst eine Antwort zu geben versuchen. Sie lautet: „Da gezeigt worden ist, dass sie nicht von der Art sind, sich selbst zu bewegen, die Natur aber nichts unvernünftig und umsonst macht (ἢ δὲ φύσις οὐδὲν ἀλόγως οὐδέ μάτην ποιεῖ), liegt zutage, dass sie dem Unbewegten auch eine solche Form gegeben hat, die am wenigstens beweglich ist. Am wenigsten beweglich aber ist die Kreisform, weil sie kein Bewegungswerkzeug hat. So dass klar ist, dass ihre Masse kreisförmig ist“, 291b13ff. Hier also geht er von – seiner Meinung nach – unbezweifelbaren Voraussetzungen aus. Wenn es um die Zahl der Bewegungen der Sterne geht, stützt er sich auf Ägypter und Babylonier, παρ’ ὧν πολλὰς πίστει εἶχομεν περὶ ἐκάστου τῶν ἄστρον (292a9), die sich wohl überzeugend, wenn auch nicht θείως, zur Sache geäußert haben. Bald folgt dann das sein auch die οὐράνια betreffendes Vorgehen kennzeichnende Gebot, das ich schon in Metaphysik Technē (S. 214) zitiert habe; die dortige Übersetzung folgt, mit Anmerkungen, hier: „Da nun zwei Aporien vorliegen („Aporie“ bei Aristoteles: ἰσότης ἐναντίων λογισμῶν, Top. 145b2), bezüglich welcher jedermann aus naheliegenden Gründen in Verlegenheit geraten kann, muss man das, was (richtig) *scheint* (τὸ φαινόμενον), vorzutragen versuchen (!) indem man es eher für bescheidene Zurückhaltung (αἰδώς) als für Dreistigkeit hält, wenn jemand, weil ihn nach philosophischer Erkenntnis (also nicht etwa nach siegreicher Meinung) dürrt, auch *geringfügige* Erfolgsmittel dort schätzt, wo wir in den größten Verlegenheiten sind (291b24ff.).“

Oben (S. 79f.) wurde auf die Passage De caelo 287b26ff. hingewiesen. Aristoteles ist sich, in besonderer Weise wohl dann, wenn es, im Rahmen der Naturwissenschaften, um die οὐράνια geht, bewusst, ἀνθρωπίνως, nicht καρτερώτερον, vorzugehen. So eingestellt ist der, dem es um die *Sache* geht, mag er hier oder da im Eifer des dialektischen Argumentierens auch etwas als (end)gültig formulieren. Der sich mit Beobachtbarem befassende, auf die *Sache* zielende, Aristoteles beurteilt sich und sein Vorgehen als πεπαιδευμένος; diese Beurteilung ist grundsätzlich „offen“, sie geht von den gegebenen Bedingungen aus und davon, dass diese sich ändern (können).

3. Die *sach*gemäßen Aristotelischen Definitionen.

Im weiteren Sinne sind auch rein abstrakte Denkvorgänge beobachtbar: Wir „erleben“ ihre Korrektheit; sind sie unkorrekt, bleiben wir unsicher, halten wir

Unkorrektes für korrekt, beobachten wir, wenn wir belehrt werden, sogleich unsere Bereitschaft, der neuen „Sicht“ zu folgen. Es ist nicht die die Außenwelt betreffende αἴσθησις, deren wir uns bedienen können, aber wir nehmen auch Freude und Trauer wahr, und das reinste, von Sinneseindrücken freie, Denken kann als θιγγεῖν, θιγγάνειν, Berühren, bezeichnet werden (vgl. Metaph. 1051b17ff., APost 100b5ff.) – es geht also bei solchen Denkvorgängen um Wahrnehmung solcher Art. Beurteilen wir die im Folgenden vorgelegten Aristotelischen Definitionen, so beruhen unsere Urteile auf derartiger Wahrnehmung – wir „sehen“, dass sie „treffen“, und eben dies hat auch Aristoteles „gesehen“. Folglich kann auch sein und unser Urteil korrigiert werden – es geht um *sachbezogenes* Forschen und entsprechendes, nach Metaph. A 1 zu fassendes, „Wissen“, wenn es sich auch nicht um Einzelfälle betreffende αἴτια handelt, die Gegenstand *dieses* unseres Wissens sind: Aber unser in einem θιγγεῖν bestehendes Wissen hat seine Ursache – unsere Wahrnehmungsfähigkeit; und diese als beschränkt (gewesen) *wahrzunehmen* gehört zu unseren Fähigkeiten.

a) Die Definition der beobachteten dem φυσικός gegebenen Elemente.

Einleitend: Physik im modernen und im Aristotelischen Sinne.

Wer den Titel Φυσικὴ ἀκρόασις (Vorlesung zur Natur) liest oder hört, wird vielleicht aufgrund der heutigen Bedeutung des Terminus „Physik“ zunächst an das Fach denken, das Mechanik, Optik, Akustik, Wärmelehre, Elektrizität und Magnetismus, in neuerer Zeit auch Atom- und Kernphysik, umfasst. Der mit der antiken Wissenschaft Vertraute wird vor allem an die Wissenschaft denken, die sich mit Elementen, ihrer Zahl und ihrem Wirken befasst; Aristoteles selbst nennt diejenigen, die dergleichen lehrten, auch wie selbstverständlich φυσικοί (z. B. Phys. 184b17), und diese Wissenschaft unterscheidet sich, was ihre Themen betrifft, von dem, was man heute unter „Physik“ versteht, nur im Hinblick auf die Weite des die möglichen Themen betreffenden Blickfeldes. Wenn Anaximenes sagte „Alles ist Luft“, ließ er auf diese Aussage, an der ihm vor allem lag, die Erläuterung folgen, dass sich Feuer, Wasser und Erde (also die drei weiteren klassischen Elemente) durch Verdünnung und Verfilzung aus der Luft bildeten: Dies ist eine auch im modernen Sinne physikalische Erklärung.

Aristoteles behandelt dergleichen in Schriften zu *speziellen* die Natur betreffenden Schriften, so die 4 klassischen Elemente, im Zusammenhang mit dem auch die heutige Physik beschäftigenden Thema „Schwere und Leichtigkeit“, in *De caelo*. In derselben Schrift führt er, wie gesagt, noch als fünftes den Äther als Element der οὐράνια ein – diese bewegen sich nämlich kreisförmig, und Kreisbewegung muss sich in einem von den vier Elementen unabhängigen Raum vollziehen. Feuer, Wasser, Luft und Erde sind, als „Elemente“, dem Thema der Schrift entsprechend, auch in *De generatione et corruptione* behandelt.

Diejenigen, die Lockeres und Dichtes (μαρόν und πυκρόν) bzw. Volles und Leeres, πλήρες und κενόν, als Elemente ansetzten (*Phys.* 188a19ff.) legten entwickeltere Thesen vor – man lernt ja, dass die Elemente (zu Zeit des Aristoteles) mit Recht als Gegensätze aufgefasst werden, und wir hören zusätzlich, warum die Auffassung richtig ist: Elemente dürfen nicht auseinander noch aus anderem entstehen, und *aus* Elementen muss *alles* bestehen (a26-28). Allerdings, so lernen wir von Aristoteles, lässt der Ansatz der Elemente als der Stoffe, aus denen alles geworden ist bzw. besteht, die *Grundfrage* aus, die Frage nach den Elementen natürlichen Wirkens solcher Art.

α) Die „Elemente“ einer technitisch vorgehenden Natur: Die dem Techniten gegebenen Grundlagen technitischen Herstellens – Stoff und Zweck.

Die wesentliche, das elementare Vorgehen der Natur betreffende Frage ist also anderer Art. Wir kommen nun zu den wahren Elementen des Vorgehens von φύσις, die jetzt vorgestellt und erläutert werden sollen. Die Antwort auf die genannte Frage lesen wir 190b17ff.⁶²: φανερόν οὖν ὡς, εἴπερ εἰσὶν αἰτίαι καὶ ἀρχαὶ τῶν φύσει ὄντων, ἐξ ὧν πρώτων εἰσὶ καὶ γέγονασι μὴ κατὰ συμβεβηκὸς ἀλλ' ἕκαστον ὃ λέγεται κατὰ τὴν οὐσίαν, ὅτι γίγνεται πᾶν ἐκ τε τοῦ ὑποκειμένου καὶ τῆς μορφῆς – offenbar ist also: Alles entsteht aus einer stofflichen Grundlage und dem formenden Bild (ich gehe hier von den Termini ὕλη / εἶδος statt ὑποκείμενον / μορφή aus). Und dieser Ansatz von Stoff und Form als den eigentlichen Elementen des Vorgehens von φύσις bedeutet, dass Aristoteles indirekt verlangt, dass von Natur als Technitin, als technitisch herstellend, ausgegangen wird: *Darin* besteht die Voraussetzung für die elementare die Natur betreffende Antwort auf die Frage, was ihre elementaren „Mittel“, ihre „Werkzeuge“, sind. Er nennt ferner

⁶² Ausführlicher zum Thema *Metaph.* Λ 1-4 (zu Λ 4 s. unten, S. 128ff.).

noch, als Akzidenz des Werdevorgangs den „Mangel, στέρησις“ bzw. den Gegensatz, ἐναντίωσις (b27) – wenn der Arzt heilt, ist der Patient das ὑποκείμενον, also der Stoff, dessen Gesundheit ist die gesehene Form, das Ziel und der Zweck des Vorgehens, und der Mangel, dem *entgegen* die Form, Gesundheit, verwirklicht wird, ist seine Krankheit. (Zur στέρησις ausführlicher unten, S. 142ff.). Aristoteles geht mit seinem Ansatz von „Stoff“, „Form“ und „Desiderat“ als Prinzipien, letztlich „Elementen“, natürlichen Vorgehens von Beobachtung aus, er beobachtet die Techne und, seiner Auffassung gemäß, damit die Natur. Die Auffassung, dass Natur der Techne gemäß vorgeht, beruht ihrerseits allerdings auf einem θιγεῖν.

Aristoteles gilt allgemein als „Teleologe“, als vom Zweck her denkender theoretischer Philosoph. Diese Ansicht ist keineswegs irrig; sie ist aber zu allgemein; Aristoteles fragt und antwortet konkreter – er geht von einer, allerdings ebenfalls theoretischen, Wertung des Zwecks aus. Der Zweck muss, der Sokratischen Tradition folgend, *nützen*, wie nicht zuletzt der Terminus στέρησις zeigt (s. den soeben genannten Abschnitt). Ein Zweck kann an sich irrig, verbrecherisch, sein, der Terminus „Zweck“ ist an sich, was Wertung betrifft „offen“. Offen ist z. B. „Treue“ nicht – „Treue“ zum Haupt einer Verbrecherbande lässt diese „Treue“ als pervertiert erscheinen, sie ist dann eine Metapher für den offenen Ausdruck „unbedingte Gefolgschaft“. So ist auch „Techne“ nicht offen – der Begriff betrifft das Herstellen von Nützlichem, Erfreulichem, Schönem, und kann nur metaphorisch für Bösesartiges und Schädliches verwendet werden. Natur ist Technitēn heißt: Ihr Zweck ist, das Richtige, Nützliche, Gute, und zwar, nach Möglichkeit, für immer, herzustellen, sie hat dies Nützliche „vor Augen“, dies ist das εἶδος, dem gemäß der Stoff bearbeitet wird – der Baumeister baut ein stabiles, dauerhaftes, Haus; wer das Haus so baut, dass es bald einstürzt, ist kein Baumeister, sondern Versager oder Missetäter. Dies ist die Aristotelische und sicherlich auch die allgemeine Vorstellung von τέχνη. Die eigentlichen Elemente, mittels deren Natur herstellt, „baut“, sind also das sachgemäße „Bild“ des Herzustellenden und der entsprechende Stoff; was beim Herstellungsprozess vermieden, beseitigt bzw. verhindert, werden soll, ist „Mangel“, „Fehlen“. Die Natur lässt so die Art ewig sein, um keinen entsprechenden Mangel zu erzeugen oder akzeptieren zu müssen.

Es ist vielleicht angebracht, eine besonders ausführliche, was die Argumentation betrifft „typische“, die genannte Auffassung zum Ausdruck bringende Passage vorzulegen. Wir finden eine Darlegung, die, wegen der Umständlichkeit

der Formulierung, als Beispiel für das „peirastische“ Vorgehen des Aristoteles (s. oben, S. 78ff.) gelten kann. Hier der Text (GA 731b24ff.) mit folgender Übersetzung: Ἐπεὶ γὰρ ἐστὶ τὰ μὲν αἰδία καὶ θεῖα τῶν ὄντων, τὰ δ' ἐνδεχόμενα καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι, τὸ δὲ καλὸν καὶ τὸ θεῖον αἴτιον αἰεὶ κατὰ τὴν αὐτοῦ φύσιν τοῦ βελτίονος ἐν τοῖς ἐνδεχομένοις, τὸ δὲ μὴ αἰδίου ἐνδεχόμενόν ἐστὶ καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι καὶ μεταλαμβάνειν καὶ τοῦ χείρονος καὶ τοῦ βελτίονος· βέλτιον δὲ ψυχὴ μὲν σώματος, τὸ δ' ἔμψυχον τοῦ ἀψύχου διὰ τὴν ψυχὴν καὶ τὸ εἶναι τοῦ μὴ εἶναι καὶ τὸ ζῆν τοῦ μὴ ζῆν, διὰ ταύτας τὰς αἰτίας γένεσις ζῴων ἐστίν· ἐπεὶ γὰρ ἀδύνατος ἡ φύσις τοῦ τοιοῦτου γένους αἰδίου εἶναι, καθ' ὃν ἐνδέχεται τρόπον, κατὰ τοῦτόν ἐστιν αἰδίου τὸ γιγνόμενον. ἀριθμῶ μὲν οὖν ἀδύνατον· ἢ γὰρ οὐσία τῶν ὄντων ἐν τῷ καθ' ἕκαστον· τοιοῦτον δ' εἶπερ ἦν αἰδίου ἂν ἦν· εἶδει δ' ἐνδέχεται. διὸ γένος αἰεὶ ἀνθρώπων καὶ ζῴων ἐστὶ καὶ φυτῶν. Die Übersetzung: „Da ja von dem, was existiert, das eine göttlich und ewig ist, das andere aber existieren oder auch nicht existieren kann, das Erhabene und Göttliche aber, seiner ihm eigenen Natur gemäß, stets Ursache des Besseren / Nützlicheren (τοῦ βελτίονος) ist bei dem, was dies kann [d. h. beides kann: existieren oder auch nicht existieren], das, was nicht ewig ist, aber existieren und nicht existieren und sowohl am Schlechteren / Schädlicheren als auch am Besseren / Nützlicheren (χείρονος / βελτίονος) Anteil haben kann, Seele aber besser / nützlicher als Körper [belebter Körper besser / nützlicher als lebloser Körper] ist, das Beseelte aber [besser / nützlicher] als das Unbeseelte der Seele wegen [der belebte Körper besser / nützlicher als der unbelebte der Lebendigkeit wegen], das Existieren auch als das Nicht-Existieren und zu leben als nicht zu leben ist, so gibt es nach diesen Gründen eine *Entstehung* von (eben) *Lebewesen*; denn weil die Natur eines solchen Typus [sc. der Lebewesen; Aristoteles schreibt γένος, meint aber nicht „Gattung“ als Arten und Individuen umfassende Einheit, wie sich sofort ergibt] unfähig ist, ewig zu existieren, ist das, was entsteht, in der Weise ewig, in der dies möglich ist: Zahl für Zahl (d. h. individuell) ist es unmöglich - das Wesen dessen, was ist, liegt ja im Individuellen und *wäre* es so, [dass die οὐσία Zahl für Zahl ewig wäre}, wäre es (das Individuum) ja ewig - aber als *Art* [von Lebewesen, εἶδει, als Mensch, als Fisch, als Eiche] *kann* es ewig sein. Deshalb ist (nur) die Gattung von Menschen, Tieren und Pflanzen ewig“.⁶³ Dass Menschen sich in den Augen der Natur nicht

⁶³ Aristoteles, der noch nichts vom recht raschen Aussterben von Arten wusste, ließ die Arten aus technischen Gründen ewig sein: Eine andere Lösung, Ewigkeit in der sublunaren Welt herzustellen, gab es für den θεός, statt dessen man auch φύσις sagen könnte, nicht. Der heutige Aristotelesfreund könnte das über die Erde und das dortige Leben Gesagte auf den Kosmos übertragen: Den einzelnen Weltkörper, wie z. B. die Erde, kann die Natur nicht unvergänglich sein lassen. Ihr geht es um den gesamten Kosmos und das Leben dort generell, und das wird nie enden.

von Tieren – von Pflanzen zu schweigen – unterscheiden, ist ein sicherlich nicht jedem damaligen (und heutigen) Leser gefallendes Ergebnis sorgfältiger *πεῖρα*, das von, unserem Interesse gegenüber gegenteiliger, *Beobachtung*, von sinnlicher Wahrnehmung, ausgeht; und da es sich um einen Schluss handelt, der einer beobachtenden Naturwissenschaft zuzuordnen und (zur Zeit des Aristoteles) noch nicht widerlegt ist, darf der *λόγος* vorerst an ihr festhalten.

Zurück zum Thema. Auf der Hand liegt, dass „Natur“ nicht, wie der Baumeister, vom Herzustellenden getrennt ist; Natur (meine Formulierung:) schafft, erzeugt, „in sich“; für Aristoteles heißt das, dass Natur *als* Zweck Ursache (Herstellerin) ist, sie ist wirkender Zweck, sie stellt her (Ursache), um sich als Ganzes, die Arten von Pflanze, Tier und Mensch eingeschlossen, zu erhalten (Zweck). Natur ist das sich selbst, als ihren Zweck, erhaltende „Leben“ der Welt und aller ihrer Teile.

Die Basis für das Aristotelische Denken über unsere Tätigkeiten, unser ethisches Handeln *und über die Natur* ist, neben und über auf Sinneswahrnehmung gründender Beobachtung, die Auffassung, dass Natur der *Techne* gleich, die *Techne* ihrerseits der Natur gleich vorgeht (dies war das Thema von „Metaprinzip *Techne*“); wenn man Natur *verstehen* will, wird man davon ausgehen müssen. Man wird also diese Basis, was die Natur betrifft, nicht als „verkündet“ betrachten können; man betrachtet ja auch die Auffassung, dass sich die Natur betreffende Fragen mit mathematischen Mitteln beantworten lassen, nicht als Verkündigung, obwohl wir auch hier von *unserem* Machen und Herstellen, von unserer *Techne*, ausgehen. Wollen wir (nach der Art, wie wir *sind*, wie nur nun einmal denken *müssen*) einen Sinn im Vorgehen der Natur erkennen, wollen wir also Natur „verstehen“, so müssen wir sie technitisch vorgehend erfassen, bzw., wenn uns dies nicht möglich ist, das Problem weiterer Forschung überlassen. Sollte sich unabweislich ergeben, dass die Natur in einzelnen Fällen nach unserer Vorstellung *μάτην*, aufs Geratewohl, vorgeht, ist das betreffende Vorgehen in diesen Fällen „hinzunehmen“, der Ausgang von einem Metaprinzip *Techne* aber beizubehalten. Insofern ist der Ansatz des *Metaprinzips* *Techne* sicherlich eine auch von heute aus zu bewundernde Leistung; es handelt sich um eine grundlegende, einen Sachverhalt gültig erfassende, Definition. Wollen wir nicht nur Natur, sondern auch ethisches Handeln, künstlerisches Schaffen *verstehen*, *müssen* wir davon ausgehen, dass jeweils rational „hergestellt“ wird. Aristoteles

hat diese Entdeckung nicht als Definition vorgetragen; er ist von dieser Voraussetzung „wie selbstverständlich“ ausgegangen. Die hier vorgestellten Definitionen setzen alle dies Metaprinzip voraus. So kann man nicht auf den – was unser Denken betrifft, treffenden – Gedanken kommen, dass Ewig-Bewegtes eines Bewegenden bedarf, das selbst unbewegt ist, wenn man nicht von rationaler Herstellung ausgeht, wenn man also nicht mit Aristoteles das Metaprinzip *Techne* zugrundelegt.

β) Die elementaren Voraussetzungen physisch-technitischen *Vorgehens*: Bewegung, Raum und Zeit.

Nachdem dem φυσικός nun gezeigt worden ist, was die „elementaren“ Elemente der Technit in Natur sind, kann Aristoteles zu Konkreterem kommen; er fragt also auf einer technitisch allgemeineren Ebene als die alten φυσικοί und fragt nun nach den technitischen Voraussetzungen des Wirkens der *klassischen* Elemente, sind doch auch diese Voraussetzungen mehr elementar, mehr ἀρχαί, als die konkreten Elemente Dichtes und Lockeres oder Feuer, Wasser, Luft und Erde.

Voraussetzungen technitischen Vorgehens mittels der Elemente Stoff und Form sind, wenn es um Natur geht, Bewegung sowie die Bereiche, in denen Bewegung sich vollzieht: Raum und Zeit. Ohne Bewegung, Raum und Zeit kann Natur nicht technitisch herstellen.

Natur, so hören wir also, ist „gewissermaßen (ἀρχῆς τινος)“ Ursache, Prinzip (also Herstellerin) von *Bewegung*; Phys. 192b20ff. lesen wir: ... ὡς οὐσης τῆς φύσεως ἀρχῆς τινὸς καὶ αἰτίας τοῦ κινεῖσθαι καὶ ἡρεμεῖν ἐν ᾧ ὑπάρχει πρῶτως καθ’ αὐτὸ καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκός. Bewegung ist folglich das Hauptthema der ganzen ἀκρόασις, wie sich zeigen wird, denn Natur wirkt, indem sie bewegt, sie „stellt“, mittels Stoff und Form, bewegend „her“. Und es geht, für den Naturwissenschaftler, folglich darum, zu verstehen, was „Bewegung“ ist, und da diese sich in Zeit und Raum vollzieht, auch zu wissen, was „Zeit“ und was „Raum“ ist.

Allgemein gefasst ist Bewegung bereits ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ἣ τοιοῦτον (201a9ff.): Jede Verwirklichung (d. h. jedes Wirklich-Machen, jedes Einem-Stoff-eine-Form-Geben) ist in ihrem Wesen Bewegung (mit den entsprechenden ersten Bewegungen des Baumeisters beginnt die Verwirklichung, das spätere Wirklich-Sein, des Hauses), und so ist Natur *erzeugende* Bewegung.⁶⁴

⁶⁴ Zum Verständnis des obigen ἣ τοιοῦτον s. unten, Anm. 67. – Man könnte (vgl. auch den nächsten Absatz) auf den Gedanken kommen, „Natur“ sei ein ähnlich überflüssiger Name wie ψυχή (vgl. S. 152ff.).

Diese Auffassung der Natur wird zur Überschrift des dritten Buches, dessen einleitender Satz (200b12ff.) lautet: „Da die Natur Ursache, Prinzip (ἀρχή), von Bewegung und Veränderung (κινήσεως καὶ μεταβολῆς) ist, unsere Untersuchung aber die Natur betrifft, darf nicht verborgen bleiben, was „Bewegung“ ist: Weiß man nämlich nicht, was Bewegung ist, folgt notwendig, dass man auch nicht weiß, was ‚Natur‘ ist.“ Wenn Aristoteles in den beiden letzten Büchern versucht, die Meinung durchzusetzen, dass ewige Bewegung eines Bewegenden bedarf, so ist, wie gesagt, auch dies für ihn natürlich eine Frage, die das elementare, technische, Vorgehen der Natur betrifft.

Bewegend zeigt sich Natur also 1. im Raum und 2. in der Zeit.

1. Raum, d. h. Platz, Ort (τόπος), in dem Bewegung stattfindet, ist ἀγγεῖον ἀμετακίνητον (212a15f.): Dies ist eine Metapher, die zuvor so erklärt war ἀνάγκη τὸν τόπον εἶναι ... τὸ πέρασ τοῦ περιέχοντος σώματος καθ' ὃ συνάπτει τῷ περιεχομένῳ (a5f.). Ein für sich existierendes Leeres, in dem sich Bewegung vollziehen könnte, gibt es nicht (216b20), wie auch Abstände immer relativ sind; einen Abstand (διάστημα) an sich gibt es nicht (211b19ff.).

2. Mit „Zeit“ messen wir Bewegung, mit Bewegung messen wir Zeit (220b23f.). Mit „Zeit“ messen wir Bewegung – somit ist Zeit „Zahl“ (Mittel der Messung) von Bewegung (219b1f.); wir messen umgekehrt die Zeit mit Bewegung, wie wir die (Gesamt-)Zahl mittels des (einzelnen) Gezählten messen, wie die Anzahl der Pferde mittels des einzelnen Pferdes (220b18-20); vgl oben, Text 1, S. 77f.

Jenem *neuen*, die elementaren Grundlagen des Wirkens der Elemente betreffenden, Fragen galt bereits zuvor, im 2. Buch der Physik, die Frage, was Werden und Vergehen, d. h. natürliche Veränderung, μεταβολή,⁶⁵ ist und welche Arten von Veränderungen es gibt, und dazu gehört die Frage, was „Ursache“, αἴτιον, bedeutet (B 3ff.). Aristoteles kommt so zu den *Arten* der Ursachen, findet deren vier (ἐξ οὗ, τί ἦν εἶναι, τὸ ποιοῦν, τέλος, also die causa materialis, formalis, efficiens, finalis) und sieht in der φύσις, wie schon gesagt, eine Ursache der vierten Art, sie ist ein ἔνεκά του (198b4). Natur ist, wie Lebendigkeit (s. Anm. 64 u. S. 152ff.), also wirkender Zweck. Es gibt nämlich, sagt Aristoteles, zweckgerichtetes Tun, ohne dass dies Tun auf vorheriger Überlegung beruht. Die – vor ihrem

⁶⁵ Das Verhältnis von μεταβολή und κίνησις ist für Aristoteles, verständlicherweise, offen; nach Phys. 229a30-32 ist κίνησις eine Art der μεταβολή; s. S. 145; nach Phys. 201a9ff. – die Stelle kommt sofort zur Sprache – stellt sich das Verhältnis umgekehrt dar. Vgl. Ross zur erstgenannten Stelle und zu Phys. 224b35-225b9.

Wirken überlegende – Techne sagt: Wenn das ein Haus werden soll, muss dies und jenes vorhanden sein: und eben so geht die Natur *direkt* vor (Physik B 9).

Es sei wiederholt: Es ist das Prinzip seines im Wesen nutzenorientierten Denkens, das ihn leitet: die Techne; er will keine Wunderwelt, er will eine rationale Welt; das für seine Zeit pragmatische, weil Phantasien die Tür verschließende, Axiom, von dem sein Denken ausgeht, lautet ja: Unser (sachgebunden-analytisches, nicht träumendes) Denken gibt uns die Welt der Natur wieder, wie sie ist (vgl. De interpr. 16a3ff.; ausführlich zitiert S. 83 und S. 173), und sie ist eine Technitn. Dieser die Natur betreffende „Denkweg“ ist nutzenorientiert: Was wir von Aristoteles über die Natur erfahren, ist vorgestellt nicht als Meinung, sondern – der Passage aus De interpr. gemäß – als von unserem Denken „gesehen“ analytisch dargelegt; seine Ergebnisse verhalten sich zur Aufgabenstellung wie die Ergebnisse einer arithmetischen Aufgabe zu dieser Aufgabe.

γ) Die Elemente der Physik als Fundament der Metaphysik.

Wenn Aristoteles von der physischen Grundlage des Wirkens seiner αἷτια (Stoff und Form), also von der Bewegung, in der „Physik“ spricht, Bewegung zum Thema der φυσικὴ ἀκρόασις macht, bedeutet das, dass physische κίνησις in jeder Zeile der *Metaphysik*, in der von Stoff und Form die Rede ist, latent anwesend, „mitgemeint“, ist. Liest man also Phys. 201a9-15: διηρημένου δὲ καθ' ἕκαστον γένος τοῦ μὲν ἐντελεχείᾳ τοῦ δὲ δυνάμει, ἢ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ἢ τοιοῦτον, κίνησις ἐστίν, οἷον τοῦ μὲν ἀλλοιωτοῦ, ἢ ἀλλοιωτόν, ἀλλοίωσις, τοῦ δὲ αὔξητοῦ καὶ τοῦ ἀντικειμένου φθιτοῦ (οὐδὲν γὰρ ὄνομα κοινὸν ἐπ' ἀμφοῖν) αὔξησης καὶ φθίσις, τοῦ δὲ γενητοῦ καὶ φθαρτοῦ γένεσις καὶ φθορά, τοῦ δὲ φορητοῦ φορά,⁶⁶ so heißt das, dass *jede* Verwirklichung des bisher, als solches,⁶⁷ nur in Möglichkeit Daseienden / so Seienden / an seinem Ort Seienden, Bewegung ist, auch z. B. die Verwirklichung einer ethisch wertvollen Handlung, ist doch die entsprechende προαίρεσις eben das ὄθεν ἢ κίνησις der Handlung (EN 1139a31f.); und im unmittelbaren Anschluss an die gerade zitierte Stelle aus der Physik erfahren wir, dass auch das zum Wissen führende Lernen Bewegung ist (Phys. 201a15-

⁶⁶ Was die Ortsbewegung betrifft, so kann er, dem Zitierten entsprechend und den Bezug zu δύναμις / ἐνέργεια verdeutlichend, auch formulieren, sie sei γένεσις ποθέν ποι (De caelo 311b33), mag er auch γένεσις von κίνησις öfter trennen.

⁶⁷ Den Ausdruck „als solches“ erläutert Ross ad l.: The movement of building is the realization not (1) of the materials as these materials (they are, previously to the movement of building, already actually these materials), nor (2) of their potentiality of being a house (the *house* is the realization of this), but (3) of their potentiality of being fashioned into a house.

19 ~ Metaph. 1065b14-20, Gleiches 202a32,) ⁶⁸ – derartiges kann bzw. muss, wie man sieht, auch in einer φυσικὴ ἀκρόασις erwähnt werden; Natur ist das, was *alles* umgreift. Methodisch ist die πρώτη φιλοσοφία der die Natur betreffenden Wissenschaft vorgeordnet; dort geht es um den Werde- und Herstellungsprozess ohne spezielle Berücksichtigung des natürlichen Werdens, betrifft die technitisch gesehene „Struktur“ des Seins und des Werdens im allgemeinen; die φυσικὴ ἀκρόασις untersucht das technitisch gesehene, *allgemeine* „Vorgehen“ der, als Technitin parallel zur Techne, der Techne gemäß, verfahrenen (Meteor. 381b4-9) ⁶⁹ Natur. Zeit und Raum z. B. sind spezielle Themen der Physik und werden in der „ersten Philosophie“ nur beispielsweise und gelegentlich erwähnt.

δ) Ein Zusatz: Der Aristotelische Ausgang vom „Wissen“ in der Naturwissenschaft.

Was die Hauptsache betrifft, so lernen wir: Man muss, wenn man nach „Natur“ fragt, von den *eigentlichen* Prinzipien ausgehen. Die ἀρχαί der Vorgänger, und das ist das Entscheidende, sind keine ἀρχαί, sondern lediglich *Material* (mit dem die Natur „arbeitet“). Es geht aber, auf fundamentaler Ebene, um die ἀρχαί *des Umgangs mit dem Material*. Stünden dem Baumeister nicht Steine, Holz u. dgl. zur Verfügung, müsste er anderes Material finden, um eine „Unterkunft“ herzustellen, die, gäbe es kein anderes Material, auch „Haus“ genannt würde. Die φύσις, kann man also schließen, hätte eine Welt auch aus anderem oder aus mehrerem oder wenigerem Material herstellen können als aus Feuer, Wasser, Luft und Erde, und, wie Aristoteles in De caelo A zeigt, *ein* Material hat man ja schon übersehen.

Der denkbare kritische Einwurf, die Aristotelische Auffassung, die Natur gehe vor wie die Techne, sei „gesehen“ und verkündet, ist verständlich; „die Sache“ jedenfalls hat Aristoteles nicht zu einer anderen Auffassung geführt, im Gegenteil: Er findet Bestätigung durch „die Sache“, wo immer er sich mit der

⁶⁸ Zu den hier genannten Beispielen dürfte die Physik nicht die Instanz sein, die das letzte Wort des Aristoteles vermittelt; vgl. z. B. Ross zum 3. Kapitel des 7. Buches, wo er an 3 Stellen auf die „reifere“ Behandlung des betr., mit dem Obigen verbundenen, Themas in den EN hinweist (Ross zu Phys. 247a6-19).

⁶⁹ Ὅπτησις μὲν οὖν καὶ ἐψησις γίνονται μὲν τέχνη, ἔστιν δ', ὥσπερ λέγομεν, τὰ εἶδη καθόλου ταῦτά καὶ φύσει ὅμοια γὰρ τὰ γινόμενα πάθη, ἀλλ' ἀνόνημα· μιμεῖται γὰρ ἡ τέχνη τὴν φύσιν, ἐπεὶ καὶ ἡ τῆς τροφῆς ἐν τῷ σώματι πέψις ὅμοια ἐψησει ἐστίν· καὶ γὰρ ἐν ὑγρῷ καὶ θερμῷ ὑπὸ τῆς τοῦ σώματος θερμότητος γίνεταί.

Natur befasst. Es handelt sich für ihn, nach *Metaph. A 1*, um ein „Wissen“ der Ursache. Jener kritische Einwurf ordnet dies Wissen, wie überhaupt das Wissen um das Metaprinzip *Techne*, dem bei, was oben „agonales Spiel“ genannt wurde. Aristoteles bleibt ein *antiker* Denker; er ist in seiner Natur „zu Hause“ und kennt sie – man könnte vielleicht, antikem Geist näher als es das doch romantische „Zuhause“ ist, sagen: Sie ist seine πόλις, er durchschaut sie.

Wenn nun gilt, dass das Aristotelische Metaprinzip, das Prinzip, dem gemäß er die Vorgänge nicht nur der Außenwelt versteht und erklärt, *Techne* ist, *Techne* aber und φύσις gleich vorgehen (s. Anm. 69: ἡ τέχνη μιμεῖται τὴν φύσιν; vgl. zum Angeführten noch *Phys. 184a21*), könnte man also auch von einem Aristotelischen Metaprinzip *Physis* sprechen. Allerdings: *Techne* ist derjenige der beiden Bereiche, der in allen Einzelheiten vor Augen liegt, und dessen Vorgehen introspektiv erfahren, *erlebt* wird, und *Physis* ist eben *technitische* Bewegung. So ist es geboten, von einem Metaprinzip *Techne* zu sprechen, einem Metaprinzip, das faktisch einem Metaprinzip *Physis* allerdings gleichartig ist.

Wie er „Natur“ insgesamt vom Begriff (technitische) Bewegung aus versteht, so zeigt er auch in Schriften zu naturwissenschaftlichen Einzelfragen, dass man von begrifflicher Klärung, von Definitionen, auszugehen hat. So hören wir in *De anima*, der Schrift über die Lebendigkeit (s. unten, S. 152ff.), was „Leben“ ist: ζῶην δὲ λέγομεν τὴν δι’ αὐτοῦ τροφήν τε καὶ αὔξησιν καὶ φθίσιν, 412a14f., und so finden wir in *De caelo* (278b11-21) drei Definitionen von οὐρανός: (1) Ἔνα μὲν οὖν τρόπον οὐρανὸν λέγομεν τὴν οὐσίαν τὴν τῆς ἐσχάτης τοῦ παντός περιφορᾶς, ἢ σῶμα φυσικὸν τὸ ἐν τῇ ἐσχάτῃ περιφορᾷ τοῦ παντός: εἰώθαμεν γὰρ τὸ ἔσχατον καὶ τὸ ἄνω μάλιστα καλεῖν οὐρανόν, ἐν ᾧ καὶ τὸ θεῖον πᾶν ἰδρῦσθαί φαμεν (gemeint die Fixsternsphäre samt dem überhimmlischen Ort, Bonitz s. v. οὐρανός 1). (2) Ἄλλον δ’ αὖ τρόπον τὸ συνεχὲς σῶμα τῇ ἐσχάτῃ περιφορᾷ τοῦ παντός, ἐν ᾧ σελήνη καὶ ἥλιος καὶ ἔνια τῶν ἄστρον: καὶ γὰρ ταῦτα ἐν τῷ οὐρανῷ εἶναι φαμεν (der Raum zwischen dem Bereich der Erde und der Fixsternsphäre, vgl. *Metaph. 1028b12f.*, *Meteor. 340a6*). (3) Ἔτι δ’ ἄλλως λέγομεν οὐρανὸν τὸ περιεχόμενον σῶμα ὑπὸ τῆς ἐσχάτης περιφορᾶς: τὸ γὰρ ὅλον καὶ τὸ πᾶν εἰώθαμεν λέγειν οὐρανόν (οὐρ. = der gesamte Kosmos, so z. B. *Phys. 212b 14-18*, *216b25* zusammen mit *217a13*, worauf Bonitz aufmerksam macht, *267b 8f.*, wenn man mit EFIJT ὅλου liest; HKS haben κύκλου; Bonitz s. v. οὐρανός 3).

b) Die Definition von „Urteil“.

α) Die Metaph. A 1 vorgetragene Wertung von Wissen und Erfahrung als Ursache für die irrierte die Ersten Analytiken betreffende Themenangabe.

Die These des Folgenden: Aristoteles erklärt uns definitiv, wie ein von uns gefällt Urteil zustande kommt; dies leistet er in seinen *Analytica Priora*. Er selbst sieht seine Leistung anders – in den ersten Worten der Schrift erfahren wir, es gehe um den Beweis und das Wissen, das dazu nötig ist, einen Beweis zu führen – die Untersuchung sei *περὶ ἀπόδειξιν* und betreffe somit die „beweisende Wissenschaft“, *ἐπιστήμη ἀποδεικτική*, und er meint somit, der einen Beweis liefernde Syllogismus lehre („zeige“, *ἀποδεικτική*) in seinem Schlusssatz eine Neuigkeit. Was wir durch die Aristotelischen Ausführungen kennenlernen, ist aber, wie wir, ob uns dieser Weg nun bewusst oder unbewusst war, z. B. zu dem Urteil „(Auch) Sokrates ist sterblich“ gelangt sind. Dies ist ein Urteil, eine *πρότασις*, d. i. eine Aussage, dass etwas der Fall ist, ein *λόγος καταφατικός ἢ ἀποφατικός τινος κατὰ τινος* (APr 24a16). Für Aristoteles sind solche *πρότασις* das, *woraus* sich ein Schluss, eine Neuigkeit, ergibt: *ἐξ ὧν ὁ συλλογισμός* (APost 77a37f.). Das, was er als (beweisende) Schlussformen vorstellt, sind in Wirklichkeit uns meistens unbewusst bleibende mentale Prozesse, die zu einer solchen *πρότασις* führen, und als Beschreibungen mentaler Vorgänge gehören sie in das dem „Logik“ genannten Fach hier übergeordnete Gebiet „Psychologie“. ⁷⁰ Die Beschreibung dieser Prozesse ist eine Leistung seltenen Ranges und seltener Bedeutung im Sinne von „seltenen Nutzens“; sein Stolz auf sie (vgl. Top. [Soph. El.] 183a37ff.; vgl. oben, S. 17, Anm. 6) ist berechtigt.

Im Einzelnen: Das Thema der Ersten Analytiken ist, nach der Aussage ihres Verfassers, *περὶ ἀπόδειξιν*, und es geht um *ἐπιστήμη ἀποδεικτική* (APr 24a10f.);

⁷⁰ Ich bin mir nicht sicher, ob man sagen kann, dass die nicht wenigen Irrtümer in seinen syllogistischen Beispielen einen Hinweis darauf andeuten, dass er hin und wieder prüfte, ob er den jeweiligen Vorgang und dessen Ergebnis in dem Moment, als er ihn notierte, als stimmig „erlebte“. Vielleicht darf man als Stütze dieser Vermutung anführen, dass ein Schlusssatz, der „beweist“, „wahr“ sein muss, dass es aber z. B. den dialektischen Syllogismus und somit auch den dialektischen Schlusssatz gibt, der lediglich der allgemeinen Meinung oder der Meinung von Kennern entsprechen muss oder auch nur richtig zu scheinen braucht (s. APr 24a28ff.) – einen derartigen Schlusssatz zu prüfen verlangt zweifellos eine psychische Reaktion des Hörers (z. B.: „Das scheint mir aber nicht so“). Dass ihm der Gedanke an dergleichen nicht fremd ist, kann auch der Schluss der APr zeigen, wo er das *παράδειγμα* (verstanden als Mittel der Bestätigung, also Überzeugung herstellend), die *ἀπαγωγή* (Hinführung, Wegbereitung zum Verständnis) und das *ἐνθύμημα*, den Wahrscheinlichkeitsbeweis, behandelt (APr B 24, 25, 27).

es handelt sich danach um eine Studie zum *Beweisverfahren*, um ein Werk, das dies Verfahren wissenschaftlich erforscht. Und was ein Beweisverfahren ist, sagt uns Aristoteles: συλλογισμὸς δὲ ἐστὶ λόγος ἐν ᾧ τεθέντων τινῶν ἕτερόν τι τῶν κειμένων ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει τῷ ταῦτα εἶναι. λέγω δὲ τῷ ταῦτα εἶναι τὸ διὰ ταῦτα συμβαίνειν, τὸ δὲ διὰ ταῦτα συμβαίνειν τὸ μηδενὸς ἕξωθεν ὄρου προσδεῖν πρὸς τὸ γενέσθαι τὸ ἀναγκαῖον (APr 24b18ff., vgl. Top. 100a25f.). Im Obersatz des Syllogismus ist aber bereits enthalten, was der Schlusssatz mitteilt;⁷¹ der Unterbegriff nennt ein Beispiel des vom Oberbegriff Umfassten. Ein ἕτερον, das sich aber am Schluss eines Beweises bzw. bei fortschrittbezogener Forschung ergeben müsste, ergibt sich also nicht. Ein – schon angedeutetes – Beispiel: Dass Sokrates oder alle Griechen sterblich sind, ist nicht aus den Prämissen „Alle Menschen sind sterblich“, „Sokrates ist ein Mensch (alle Griechen sind Menschen)“ zu schließen, sondern schon in der ersten Prämisse enthalten.⁷² Ist also der im Syllogismus verwendete Unterbegriff („Sokrates“, „Griechen“), im Zusammenhang der Aussage, nicht offensichtlich unsinnig, erübrigt sich weiteres Fragen. Andernfalls müsste um Klärung des Unterbegriffs gebeten werden oder aber dem, der fragt, ob das im Obersatz Gesagte auch auf Sokrates zutrifft, gesagt werden, dass er Unsinniges fragt.

Anders verhält es sich mit dem im Untersatz Gesagten, wenn man allein das Urteil „Auch Sokrates ist sterblich“ von sich gibt und gefragt wird, woher

⁷¹ Die Übersetzung Jenkinsons: A syllogism is discourse in which, certain things being stated, something other than what is stated follows of necessity from their being so. I mean by the last phrase that they produce the consequence, and by this, *that no further term is required from without* in order to make the consequence necessary. – Die Kritik an der Aristotelischen Logik, wie wir sie besonders deutlich und ausführlich in den beiden Werken F. C. S. Schillers, *Formal Logic* und *Logic for Use* finden, ist berechtigt, solange man von der Aristotelischen Themenangabe und seiner Definition von „Syllogismus“ ausgeht. Dass der Syllogismus auf einer *petitio principii* beruht, dass er also kein ἕτερον ergibt, wird sehr deutlich *Formal Logic*, London 1912, 202ff. vor Augen geführt; vgl. *Logic for Use*, London 1929, Kap. XIII (u.a.). Bei Schiller lesen wir zu einem anderen Fach, das die gleichen Ansprüche an generelle Gültigkeit gestellt hat: „It can no longer be conceded that mathematical truth is *sui generis*, purely *a priori*, ultimate and unanalysable. Its necessity is merely that of inference: it flows from the definition which lays down the rules for the game of mathematics ... The definitions of mathematics look less arbitrary than those of chess, only because they have a more serious purpose; but both alike are suggested by experience“ (*Logic for Use*, p. 357). Dass der „Pragmatist“ Schiller von dem *Aristotelischen* Prinzip „Das Ziel? Die Sache!“ aus urteilt, bei nicht traditioneller, sondern auf eigener Prüfung beruhender Interpretation also dem „Urteil“ erklärenden Aristoteles zugestimmt hätte, kann man, u. a., dem folgenden Satz entnehmen: „No judgment, and *a fortiori* no proposition, is true or false in itself; its value is always dependent on its user in the context in which it becomes a vehicle of meaning. ... even $2 + 2 = 4$ will fail us if we are rash enough to apply it to the behaviour of drops of water or of mercury“ (ib. S. 108). – Man muss nicht Pragmatist sein, um zu Urteilen solcher Art zu finden; bei Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung I* (hg. v. A. Hübscher), S. 55, lesen wir: „Der einzige praktische Gebrauch, den man von der Logik [als der Wissenschaft vom zu neuer Erkenntnis führenden Syllogismus] machen kann, ist, daß man, beim Disputieren, dem Gegner, nicht sowohl seine wirklichen Fehlschlüsse, als seine absichtlichen Trugschlüsse, nachweist, indem man sie bei ihrem technischen Namen nennt“.

⁷² Es gibt sicher Fälle, die es erlauben, jedes Einzelne von „allen“, induktiv, δι’ ἐπαγωγῆς, vorgehend, zu prüfen (vgl. APr. II, Kap. 23, 68b15ff.). Im Falle unseres Beispiels ist das natürlich unmöglich – die Zukunft steht noch offen. Und wenn man auch jedes Einzelne prüfen könnte, bliebe das oben Gesagte gültig: Das Erschlossene ist im ersten Urteil bereits enthalten (Sokrates steht ja *als Mensch* vor Augen), also nicht, als ἕτερον, hinzugewonnen.

man das „so genau“ wisse. In diesem Fall kann man sein Urteil damit begründen, dass Sokrates bekanntlich Mensch ist und Menschen bekanntlich sterblich sind. Und so muss man sich auch seine eigenen Urteile deuten. „Warum habe ich diesem Menschen nur vertraut?“ – und es folgt, um dies Vertrauen zu verstehen, der entsprechende Syllogismus. Dieser erfolgt natürlich nicht in schulmäßiger Schematik; der jeweilige erklärende Einfall lässt sich indessen immer auf eine schematische Schlussform zurückführen. Auch alltäglichste Urteile wie „Heute ist schönes Wetter“ beruhen auf einem Syllogismus: Bestimmtes ist beobachtet, gewusst ist, dass Bestimmtes zu angenehmen Wetter führt, „angenehmes Wetter“ bedeutet, also darf man sagen, dass heute gutes Wetter herrscht. Jemand lächelt oder stöhnt – warum? Es ist ein Syllogismus, der uns das Lächeln und das Stöhnen *verstehen* lässt. *Jedes* Urteil, jeder „Satz“, jede πρότασις (die natürlich bestritten werden kann – sie ist lediglich „vorgelegt“, προτέταται), beruht auf einem Syllogismus; beruht ein Urteil nicht darauf, ist es unzutreffend. Und wenn wir das Urteil eines anderen verstehen wollen, müssen wir ähnlich verfahren. *Bewiesen* wird nichts, aber es wird *erklärt*, man hat sich oder anderen etwas begreiflich gemacht. Und das, und die Art und Weise, auf die wir vorgehen, hat uns Aristoteles dargelegt. Er hat, mit anderen Worten, minutiös und ein für allemal, definiert, was „Verstehen, ἐπίστασθαι“ *ist*, und darüber hinaus, was „Nachdenken, λογίζεσθαι“ *ist*. Wenn man sich sagt „Jetzt tue ich dies, dann das“, so zeigt die bei Aristoteles zu erlernende Analyse, wie es zu diesem Entschluss gekommen ist. Erst recht hat der einsam an seinem Schreibtisch sitzende und seine Gedanken zu Papier bringende Gelehrte im Auge, was „man“ zu ihnen sagen wird, was insbesondere andere Gelehrte dazu sagen werden, wie das von ihm Vorgetragene kritisiert werden könnte. Um solche Kritik zu vermeiden, hält er sich, auf elementarer Ebene, unaufhörlich an die von Aristoteles bewusst gemachten Regeln. Sagt er sich, als sein eigenes Gegenüber, selbst, „fühlt“ er, dass das Vorgetragene gegen eine dieser Regeln verstößt, behält er es nicht bei, ohne sich natürlich in jedem Fall seine eigenen Schlüsse und die entsprechende Kritik formell und ausdrücklich vor Augen zu führen.

Dass Aristoteles wissen musste, dass er Urteile zu verstehen, nicht Beweise durchzuführen lehrte, zeigt sich anhand zweier Gegebenheiten. Die eine ergibt sich unmittelbar aus den *Analytica Priora* selbst, die andere aus einer anderen seiner logischen Schriften.

Zunächst also der Beleg aus den Ersten Analytiken dafür, dass Aristoteles weiß, dass er nicht „Beweis“, sondern „Urteil“ erklärt.

Der Beleg besteht darin, dass ihm bewusst ist, dass sich alle Schlussformen, die in seinen Augen Beweisformen sind, auf die Formen der *ersten* Schlussfigur zurückführen lassen,⁷³ dass folglich für wissenschaftlich vorgehendes, man darf wohl sagen: im eigentlichen Sinne seriöses, Denken die Formen der zweiten und der dritten Figur (und die ohnehin problematischen modalen Syllogismen)⁷⁴ überflüssig sind. Sie sind es aber keineswegs, wenn man „Urteilen“ erläutert.

Ich bringe ein (erfundenes) Beispiel zur dritten Schlussfigur, dessen Formel sich APr 28a26f. findet: καὶ ἂν τὸ μὲν P παντὶ τῷ Σ, τὸ δὲ Π μηδενὶ ὑπάρχη, ἔσται συλλογισμὸς ὅτι τὸ Π τινὶ τῷ P οὐχ ὑπάρξει ἐξ ἀνάγκης, „Wenn R jedem S, P aber keinem zukommt, kommt es zum Schluss, dass P einem bestimmten R nicht notwendig zukommt.“

Den anständigen Schülern Fritz und Karl wird vorgeworfen, voneinander „abgeschrieben (Täuschungsversuche begangen)“ zu haben. Der Hörer des Vorwurfs äußert das Urteil: „Das wäre aber nur dann zu glauben, wenn es einwandfrei belegt ist“. Die analysierte Gedankenfolge, die zu diesem Urteil führt, ist diese: Die Leistung anderer zu respektieren (R) kommt jedem Anständigen zu (S). Abzuschreiben (P) kommt keinem Anständigen zu (S). Abgeschrieben zu haben (P) kommt nicht jedem Anständigen mit Notwendigkeit zu (R). Es liegt auf der Hand, dass diese Schlussform nicht zu *beweisendem* Vorgehen gehört – Fritz und Karl können sich ja einmal „anders“ verhalten haben. Die – im Aristotelischen Sinn „beweisende“ – Form wäre „Celarent“ aus der ersten Figur: Kein Anständiger würde abschreiben; Fritz und Karl (alle Beschuldigten) sind anständig; Fritz und Karl haben folglich nicht abgeschrieben.

Die obige Form aus der dritten Figur analysiert offenkundiger ein Urteil, eine Meinung, man kann, vielleicht übertreibend, auch sagen: ein Gefühl, aber auch „Celarent“ bringt keine Erkenntnis, kein ἔτερον, das über den Obersatz hinausführt: Dass *Fritz und Karl* anständig sind, ist vorausgesetzte *petitio principii*.

Ein Beispiel zur Form Ferison, auch aus der 3. Figur: Treulosigkeit ist in keinem Hund enthalten (allgemein verneinend, Typ E). Einige aus der Gruppe der Zwei- und Vierbeiner sind Hunde (partikulär bejahend, Typ I). Treulosigkeit ist

⁷³ APr 29b1f.: ἔστι δὲ καὶ ἀναγαγεῖν πάντας τοὺς συλλογισμοὺς εἰς τοὺς ἐν τῷ πρώτῳ σχήματι καθόλου συλλογισμοὺς.

⁷⁴ Deutlich dazu Kirchmann, S. 111ff., allgemeiner Schiller, Formal Logic, Kap. XI, S. 134ff., dort § 10.

in einigen Arten aus der Gruppe der Zwei- und Vierbeiner nicht enthalten (parti-
kular verneinend, Typ O). Hier gilt: Wer „Gruppe der Zwei- und Vierbeiner“
denkt, denkt „Hund“ mit. Der Protest gegen die Aussage, die also von dem dem
Schluss entsprechenden Urteil bestritten wird (z. B.: „Du kannst doch nicht be-
haupten wollen, dass kein Tier wahre Treue kennt: Hunde jedenfalls scheinst du
vergessen zu haben!“), beruht formell auf dem genannten gedanklichen Vorge-
hen, aber ein ἔτερον – Ober- und Untersatz gegenüber – hat sich im Schlusssatz
nicht ergeben.

Ist unsere Sicht nicht unzutreffend, so ergibt sich, dass die Urteilsanalyse
des Aristoteles Gegenstand einer Erfahrungswissenschaft, der Psychologie, ist. Es
werden psychische Vorgänge erklärt, Vorgänge, die dazu führen, dass wir im
Gespräch oder für uns allein „urteilen“; Aristoteles erklärt, was im Kopf eines
Redenden vorgegangen ist, vorgegangen sein muss, wenn er, seine geistige
Gesundheit vorausgesetzt, urteilt „Sokrates ist / Alle Griechen sind sterblich“.
Diese Erfahrungswissenschaft erläutert z. B. auch, warum Hass, Vertrauen,
Neigung zur Einsamkeit usw. vorliegt; die Erläuterung eines „bloßen“ Urteils ist
davon nicht methodisch getrennt. Wie kommt es zu solchen Gefühlen, zu solchem
Verhalten?, fragt sich also diese Wissenschaft und führt die zugrundeliegenden
Syllogismen zutage; sie leistet dies *unter anderem*, aber es gehört wesentlich zu
ihren Aufgaben, ob dem Psychologen dies immer bewusst ist oder nicht. Die
Psychologie kann dann, zusätzlich, zu entsprechenden Heilungs- oder Stärkungs-
formen anleiten, also ärztlich tätig werden; theoretisch könnte Aristoteles auch
versuchen, Wege zu Fehlurteilen zu verhindern, Neigung zu Fehl„schlüssen“ zu
„heilen“; sein Sonderfragen (im weitesten Sinne gehört dazu die Behandlung aller
Formen bis auf die der ersten Figur, vor allem aber z. B. die Behandlung des
modalen Syllogismus – in der Topik kennt er so den „eristischen“ Syllogismus)
betreffendes Vorgehen in den Ersten Analytiken jedenfalls lädt dazu ein.

Aber warum teilt Aristoteles uns mit, dass er in seinen Ersten Analytiken
erläutert hat, was ein (ein ἔτερον produzierender) „Beweis“ ist? Die Antwort gibt
das eingangs behandelte Kapitel A 1 der Metaphysik.

a) Syllogismen beruhen, wenn sie uns lediglich etwas *begreiflich* machen,
uns zu einem „Urteil“ führen, auf bloßer Erfahrung⁷⁵ (auch wenn sie sich als
treffend herausstellen), sie „helfen“, sie erklären, sie sind, als solche, stochastisch-

⁷⁵ Genauer: Sie beruhen auf Definitionen, und diese ihrerseits auf Erfahrung; s. das Kapitel zu τί ἦν εἶναι, S. 132ff.
114

technitische Unternehmungen (mögen sie auch formal „schlüssig“ sein), man bleibt offen für andere Erklärungen – solche Syllogismen beruhen nicht auf Ursachenwissen und stellen ein solches nicht her; sie ordnen den Unterbegriff in das vorausgesetzt Gesagte ein und machen deutlich, was man ohnehin schon weiß, sie schaffen, wenn sich Fragen ergeben, Klarheit. Warum kannst du sagen / kann ich sagen, dass heute schönes Wetter herrscht? Die Antwort formuliert, was in der bloßen Aussage („Es herrscht schönes Wetter“) enthalten war – sie *interpretiert*, verdeutlicht. Zeigt die *Erfahrung*, dass der Unterbegriff sachlich unpassend war („Das ist aber oft ganz anders!“), rettet die formale Richtigkeit die Aussage nicht.

b) Wie nun Aristoteles das Verhältnis zwischen einem tentativ auf Erfahrung basierenden und einem auf Ursachenwissen beruhenden Vorgang sieht, zeigt das genannte Kapitel: Das Ursachenwissen, das beweisen kann, gewinnt allen Respekt und verdient ihn, nach Aristoteles, wenn es im Einzelnen auch „oft“ von bloßer Erfahrung lernen (und sich entsprechend ändern) muss. Was den Syllogismus betrifft, sieht Aristoteles ihn also *generell* auf der Seite dessen, was er Metaph. A 1 als (eigentliche, also die Ursachen kennende) τέχνη bezeichnet: Er *ist* für ihn wahre τέχνη, soll er doch Ursachenwissen darstellen: Sokrates ist tatsächlich sterblich, *weil* er Mensch ist, und das gilt definitiv.

Es gilt aber nur so lange, bis es von Erfahrung belehrt wird. Eine solche Belehrung steht in diesem Fall kaum an, wohl aber generell für das, was „erschlossen“, realiter: geurteilt, ist. Was auf Grund von Ursachenkenntnis „erschlossen“ ist, muss ja immer wieder einmal aufgrund des Erfolgs bloßer, die Ursachen nicht kennender, Erfahrung lernen, belehrt uns – Aristoteles, der Verfasser der *Analytica Priora*. Und diese *Erfahrung* beweist nicht, sondern *urteilt*, und urteilt, analysiert man das Urteil, syllogistisch; der Bloß-Erfahrene sagt sich: Dies Vorgehen hat bisher *meistens* / immer genützt, der vorliegende Fall entspricht den Fällen, in denen es genützt hat, also *versuchen* wir es mit ihm; der so Vorgehende beweist, wie man sieht, nichts, er urteilt und handelt dem Urteil gemäß. Und die Grundlage seines Urteils ist der von Aristoteles (irrtümlich) als *beweisend* vorgestellte Syllogismus, oft ein Syllogismus der zweiten und dritten Figur. Und ein Vorgehen aufgrund eines solchen (syllogistisch begründenden) Urteilenden kann erfolgreicher sein als das dessen, der aufgrund von –subjektiv – sicher Gewusstem vorgeht, und insofern, in der Welt des Aristoteles, als ἀρχιτέκτων mehr Respekt genießt als der bloße χειροτένης. Die Analytiken richten sich an den ἀρχιτέκτων und setzen dessen „Welt“, dessen Geisteshaltung, voraus. Tatsächlich erklären sie das *Urteilen* – aber die Welt des agonalen Spiels, in die Aristoteles hineingeboren

ist, zwingt ihn, gegen die von ihm gesehene Realität, von der *Sicht* derer auszugehen, die den allgemeinen Respekt gewinnen, der ἀρχιτέκτονες.

Diese Doppelperspektive muss im Rahmen der antiken Kultur, innerhalb deren Aristoteles denkt und spricht, als kulturbedingt „pragmatisch“ verstanden werden; der jeweilige Zusammenhang lässt über das je Gemeinte keinen Zweifel aufkommen – seine Schüler müssen ihn verstanden haben, denn, hätte es Verständnisschwierigkeiten gegeben, wäre er sicher irgendwann einmal darauf eingegangen. Sie haben also „eingesehen“, dass der Schlusssatz ein ἕτερον vorträgt; der agonale Rang des Ursachenwissens mag sie, wie ihren Lehrer, zu einem solchen „Einsehen“ geführt haben.

β) Aristoteles weiß, dass die Ersten Analytiken „Urteil“, nicht „Beweis“ erklären: Topik A 1-3.

Nun der Beleg aus einer anderen Schrift dafür, dass Aristoteles weiß, dass er nicht „Beweis“, sondern „Urteil“ erklärt.

Dass Aristoteles es anders weiß, zeigt sich, wie gesagt, zum einen an den bloßes Urteilen, nicht wissenschaftliches Vorgehen, beschreibenden Schlussfiguren der 2. und der 3. Figur;⁷⁶ wir wissen aber aus Metaph. A 1, dass er sogar die Palme immer wieder der *anderen* Seite reichen muss und reicht (die bloße Erfahrung ist „oft“ erfolgreicher als Ursachenwissen), und das ist nicht nur ein beobachtbares Faktum (als solches erscheint es an der genannten Stelle der Metaphysik), es hat seinen dem Logiker Aristoteles einsichtigen Grund, denn, so hören wir von ihm, die Ausgangspunkte der wahren Beweise, die jeweiligen πρώτα, bedürfen gelegentlich der *Prüfung* (rein begrifflich ist dies unsinnig, denn πρώτα oder ἄμεσα sind vom νοῦς unmittelbar *gesehen*; s. S. 117 u. ö.), und geprüft werden müssen sie mit dem das jeweilige Pro und Contra berücksichtigenden, also nicht von end-gültigen, sondern von pragmatisch gesetzten πρώτα ausgehenden dialektischen Verfahren: Die entsprechende Passage der Topik wird weiter unten übersetzt und kommentiert. Dass Definieren seinerseits auf syllogistischem Vorgehen beruht, lehrt die Topik wenig später (101b37ff.); wir kommen im nächsten Kapitel (S. 132ff.) darauf zurück.

⁷⁶ Vgl. APost I 14, 79a17ff., APr 29a30ff.; s. auch Anm. 73.

Betrachten wir also nun das denkbar „pragmatische“ Anwendungsfeld der Logik. Wir hörten von Aristoteles, dass der Schlusssatz eines Syllogismus ein „anderes“, also doch wohl eine Neuigkeit dem gegenüber, was in Ober- und Untersatz gesagt war, zutage fördert, und haben diese Auffassung als irrig zurückgewiesen. Dies ist sicherlich nicht im Sinne des Aristoteles – er hat indessen eine andere Möglichkeit, seine genannte Auffassung zu relativieren: Er sieht (Top. A 1, 100a25ff.) Syllogismen je nach ihrem Anwendungsbereich unterschieden. Es gibt also denjenigen Syllogismus, der von „ersten“, „an sich (δι' αὐτῶν, ib. b18ff.) wahren“ Prämissen ausgeht, und in diesem Fall „beweise“ er. Es gibt sodann den Syllogismus, der von ἔνδοξα ausgeht, allgemein Akzeptiertem, genauer: von dem, was allen, den meisten oder den Kennern (σοφοί) und unter diesen allen, den meisten oder den Angesehenen (γνώριμοι) richtig scheint. Schließlich gibt es den eristischen Syllogismus, der von Meinungen ausgeht, die allgemein akzeptiert zu sein scheinen, dies aber nicht sind.

Zunächst Genaueres zu den „ersten“ und „an sich wahren“ Prämissen. Zu Anfang der *Analytica Posteriora* klärt Aristoteles die im Folgenden zu verwendenden Begriffe (72a5ff.). Danach ist ὑπόθεσις eine Aussage, die feststellt, dass etwas ist. Er dürfte hier, wie Ross gesehen hat, ἄξιωμα – als Aussage, dass etwas der Fall ist (ib. a17f.; man denke an „Alle Menschen sind sterblich“) – eingeschlossen haben. ὑπόθεσις ist ihrerseits eine Unterart der θέσις (allgemeine Behauptung, „These“), und zwar eben diejenige, die sagt, dass etwas ist oder nicht ist; eine weitere Unterart ist die Definition, ὀρισμός, die etwas Primäres, ein jeweiliges ἄμεσον, von dem der Syllogismus ausgeht, „setzt“, z. B. dass arithmetische Einheit ein quantitativ Unteilbares ist (aber nicht sagt, dass es diese Einheit gibt: dies wäre eine ὑπόθεσις). Die Problematik dieser Darlegung ist längst aufgefallen;⁷⁷ es ging hier nur darum zu zeigen, dass Aristoteles ein ἄμεσον kennt, von dem eine Argumentation ausgehen kann.

Mit der Setzung eines ἄμεσον, eines nicht hinterfragbaren Ausgangspunktes einer Argumentation, befasst sich das 2. Buch der *Analytica Posteriora*. Suchen wir nun das Kapitel, das *inhaltlich* erläutert, was ein im eigentlichen Sinne so zu bezeichnendes ἄμεσον ist, müssen wir uns bis zum letzten Kapitel des Buches gedulden, einem Kapitel, das, von seinem *Inhalt* her gesehen, methodisch (auch) zu Anfang seinen Platz hätte. Es geht in B 19 um die Frage, wie wir zu der

⁷⁷ Kurz zusammengefasst, mit Hinweisen auf ausführlichere Behandlungen, in der Loeb-Ausgabe der *APr* von E. S. Forster, S. 34.

Aussage gelangen, dass etwas „so“ ist, wenn sich diese Aussage auf Nicht-Hinterfragbares richtet. Die Antwort dort lautet: Das Organ, das uns das ἄμεσον „zeigt“, ist der νοῦς. Modern ausgedrückt, erfassen wir die ἄμεσα also „intuitiv“, „schauen“ sie unmittelbar.

Die zweite Art des Syllogismus hieß nun „*dialektischer* Syllogismus“. Eine *allgemeine* Definition von „Dialektik“ finden wir zu Beginn der *Analytica Priora* (24a25): ἡ ... διαλεκτικὴ ἐρώτησις ἀντιφάσεώς ἐστι.⁷⁸ Die *Topik* liegt vor⁷⁹, und Aristoteles kann sich kurz fassen. Dort hatte man gehört: Dialektik ist, auf elementarer Ebene, wichtig für die, die sich im Denken und im von seriösem Denken ausgehenden Disputieren *üben* wollen (πρὸς γυμνασίαν); sodann ist Dialektik wichtig, wenn dies eingeübte, erlernte, Denken angewandt werden soll, also in Diskussionen (πρὸς τὰς ἐντεύξεις), und dann das für den jetzigen Zusammenhang Wichtigere (Logik soll im Folgenden als *Mittel* von Dialektik verstanden werden): πρὸς τὰς κατὰ φιλοσοφίαν ἐπιστήμας – und das heißt, generell als Mittel für die Wissenschaft, denn alle Wissenschaften gehen methodisch vor, und das bedeutet κατὰ φιλοσοφίαν ἐπιστῆμαι, nämlich: „Erkenntnisse, wie sie von einem ernsthaften Denker gewonnen werden“, und das heißt dann *also*: dialektisch gewonnen werden. Das gilt für Physik und Astronomie nicht anders als für das Thema *De incessu animalium*. Schließlich der Gipfel, den nicht die „formale“ Logik der Analytiken erreicht, sondern die sie verwendende, neben der Logik auch Sprache und ἔνδοξα *zugrundelegende*, Dialektik: Nur über diese kann man über die *Prinzipien* jeder einzelnen Wissenschaft reden, d. h. sie infrage stellen, kritisieren, u. U. festigen: Diese, als πρῶτα, können nicht „hinter“fragt werden, nach / über ihnen gibt es nichts mehr, von dem man ausgehen kann, wenn man sie kritisieren oder bestätigen will (*Top.* 101a25ff.).

Will man eine methodische, der Sache gemäße, Reihenfolge der Aristotelischen Lehren über die ἀρχή der Erkenntnis, also die ἄμεσα, herstellen, so könnte diese die folgende sein: *Top.* 1-3 → *APost* II 19 → *APost* I 2, 72a5ff. → *APost* I 1, wobei der zweite Schritt eine einem ἔνδοξον geschuldete, deswegen aber sicherlich gerechtfertigte und angesichts des γνωρίμους εἶναι der Vertreter der

⁷⁸ „... is an answer to the question which of two contradictory statements is to be accepted“ (so Hugh Tredennick). Zur Besonderheit dieses Verständnisses von Dialektik (unterschiedliche Auffassungen bei Platon und in der Stoa) s. Alexander, *In Top.* 1.8ff., bes., alles hier Folgende betreffend, 3.25ff.

⁷⁹ So die wohl allgemein akzeptierte Auffassung zur Abfassungszeit der Schrift. Sollte sie ganz oder sollte wenigstens Buch I den Analytiken gefolgt sein, ändert das an der durch sie erfolgten Relativierung des Schlusses von *APost* nichts.

Meinung nötige Einfügung ist. Dass man dialektisch, also mittels der ἔνδοξα über die πρῶτα zu „reden“ hat, ist somit die nüchterne Aussage, die nicht jedem gefällt, also, wie man heute umgangssprachlich sagt, „der Klartext“. Werden die πρῶτα auf den νοῦς zurückgeführt, als „geschaut“ gefasst, so dürfte folglich, wie es ganz selbstverständlich De anima 413b24ff. geschieht,⁸⁰ von der Lehre der γνώριμοι unter den σοφοί ausgegangen sein oder aber es sind diese und ihre Anhänger *jetzt*, kulturbedingt, angesprochen, der Verfasser hat *sie* im Blick. Generell aber gilt, wie gesagt, dass sie dialektisch zu prüfen sind (dass man sie so prüfen *kann* und gelegentlich so prüfen *muss*).

Das ἄμεσον ist also dialektisch zu kritisieren, erfahren wir in der Topik, wo es statt ἄμεσον πρῶτον heißt. Wenn Aristoteles in der Metaphysik (Z 10f.) dann erkennen lässt, dass ein sich als Definition verstehender Ausdruck (als die Sache zweifelsfrei treffend und somit als πρῶτον jeweiliger Diskussionen) syllogistisch angefochten werden kann, ist das nach dem aus der Topik Bekannten nicht überraschend – es muss ja z. B. das vom Definiendum Ausgesagte *notwendig* vom *ganzen* Ausgesagten gelten; notwendig vom ganzen Definiendum gilt die je *letzte* Differenz; so gelten die im Fall „Mensch“ vorausgehenden Differenzen wie z. B. Zweifüßigkeit nicht vom Menschen allein. Der Bezug der naturwissenschaftlichen Definition zur „Beobachtung“, αἴσθησις, ist ohnehin nach wie vor entscheidend, vgl. oben, Text 2, GA 760b27ff. (S. 79f.). Somit gilt allgemein, was wir Topik 101a36f. hören: ἄμεσα, πρῶτα, „stehen zur Diskussion“. –

Die sich zeigende, sich an πράγματα haltende, Orientierung ist, hinsichtlich ihres konsequenten Vorgehens, deutlich,⁸¹ was sich zusätzlich an der von Aristoteles gesehenen (bei allen wesentlichen Differenzen) methodischen Nähe der Dialektik zur Rhetorik zeigt. Dass Rhetorik eine durch und durch nutzenorientierte Disziplin ist, ist offenkundig, wird aber von Aristoteles zu Beginn seiner Schrift ausführlich dargelegt (Rhet. I 2, 1355b26ff.). Aber auch die Topik ist, wie gesehen, eine Schrift mit solchen Zielen (vgl. die S. 123f. genauer wiedergegebene Stelle Top. 101a25ff.). Somit ist es wohl von vornherein kaum erstaunlich, wenn man die ersten Abschnitte der Rhetorik und der Topik als einen einzigen Text lesen kann, dessen Reihenfolge hier anhand der Seiten- und Zeilenzahlen vor

⁸⁰ Dort heißt es vom νοῦς: ἔοικε ψυχῆς γένος ἕτερον εἶναι, und dieser Teil allein sei (von ihr) abtrennbar, als Ewiges vom Vergänglichem. Das wörtlich Zitierte wird durchweg verstanden wie „to be a distinct species of soul“ (Hicks); in seinem Kommentar verweist Hicks u. a. auf De an. 408b18-19 und beruft sich auf das allgemeine Verständnis der Formulierung (die ja auch νοῦς als von der ψυχῆ unterschiedenes γένος bezeichnen könnte. Bald, 414a20f., heißt es, „Aristotelischer“, ψυχῆ sei nicht σῶμα, σώματος δέ τι. Dazu passt dann 414b20ff.: Der Begriff ψυχῆ entspreche dem Begriff σχῆμα.

⁸¹ Sie wird sich auch in dem dem τί ἦν εἶναι gewidmeten Kapitel (S. 132ff.) zeigen, wo die oben als auf ἄμεσα beruhend bezeichnete Definition auf einer untersuchenden, Erinnerung implizierenden, Frage beruhend erscheint.

Augen gestellt werden soll: (1) Top. 100a18-21 – Rhet. 1354a1-12/1356a31-34, (2) Top. 100a22-101b4 – Rhet. 1355a4-b15(καλῶς), (3) Top. 100b24-101a16 – Rhet. 1355b8-34, (4) Top. 105(!)a13-19 – Rhet. 1355b35 (τῶν δὲ)-1358a35 (Ende Kap. I 2).⁸²

Was das Verhältnis zwischen Dialektik und Logik betrifft, so liegt zutage, dass die in den Ersten Analytiken dargelegten Regeln für die Dialektik bindend sind: Dialektik ist die die Logik *umgreifende* und, was die Argumentationsweise betrifft, offenere Methode; der Dialektiker hat folglich (strenge) Logik zu beherrschen, der (strenge) Logiker die spezifisch dialektischen Mittel und Wege nicht. Für die Anwendung im alltäglichen Leben und in den Argumentationen innerhalb der Einzelwissenschaften ist der Hinweis auf Regeln der strengen Logik sicher gelegentlich hilfreich, es geht dann aber nach wie vor um die Festigung eines Standpunkts im dialektischen Disput: Man öffnet dann, wenn man plötzlich formal-logisch „doziert“, zu bestimmten, pragmatischen, Zwecken den Blick auf die abstrakte Regel, die kein - Ober- und Untersatz gegenüber - „Anderes“ zutage fördert, wohl aber deutlich zeigt, wie man, urteilend, Klarheit herzustellen vermag. Man darf also sagen, dass das Verfahren, das *im weiteren Sinne* (also die Dialektik umfassend) „logisch“ genannt wird, abgesehen von der reinen Regellwissenschaft, wie sie in den Ersten Analytiken vorgeführt ist, eine Logik zum Gebrauch, ein technisches, nutzenorientiert-agonales Mittel ist, um den eigenen Standpunkt verständlich zu machen oder ihm zum Siege zu verhelfen. Aristotelische Logik in diesem weiteren Sinn, also *als* Dialektik, *ist* „logic for use“. Somit denke ich, dass der antike Vorläufer der Schillerschen Logic for Use die *die Ersten Analytiken umfassende Topik*, bzw. deren Abschnitt A 1-3 ist – der Unterschied besteht darin, dass der antike Vorläufer nicht kämpferisch gegen eine „formale“ Logik vorgeht, sondern diese als Werkzeug verwendet, was zu tun auch der entschiedenste, antiformalistisch eingestellte, Pragmatist nicht umhin kann, wenn dieser sich auch nicht von Formalismen *bestimmen* lässt, was ein antiker,

⁸² Im ersten Doppelabschnitt geht es um die Definition von Dialektik und das Verhältnis der Rhetorik zur Dialektik: Rhetorik ist nach den ersten Worten der ihr gewidmeten Schrift ἀντίστροφος zur Dialektik, aber dann auch μῦθιον und ὁμοίωμα; „wie wir auch anfangs sagten“, fügt Aristoteles hinzu, meint also wohl, die beiden Bezeichnungen seien in „ἀντίστροφος“ enthalten; er will sie wenigstens neben ἀντίστροφος berücksichtigt wissen. Der zweite Doppelabschnitt stellt den Syllogismus bzw. die ἀπόδειξις vor; es geht um den allgemeinen Anwendungsbereich von Dialektik und Rhetorik, im dritten geht es um den eristischen bzw. den scheinbaren oder sophistischen Syllogismus; es zeigt sich der *Unterschied* zwischen Dialektik, Rhetorik und Sophistik (bei – bloßer – Ähnlichkeit muss es Unterschiede geben); der vierte handelt von Induktion bzw. ἐπαγωγή, deren Bedeutung für das -rhetorische- Überzeugen auf der Hand liegt.

nicht agonal vorgehender, Wissenschaftler mangels fortgeschrittener Experimentalwissenschaft, und zu deren Ersatz, immer wieder einmal zu tun hatte, ohne seine insgesamt pragmatische Einstellung aufzugeben zu haben. Wo beobachtet werden konnte, regierte, für Aristoteles, die Beobachtung, regierten die φαινόμενα, wie gehört.

Die *Dialektik* ist also diejenige Form der Logik, mit der der Aristoteles kritisierende Pragmatist (gedacht ist natürlich an F. C. S. Schiller) sich befassen sollte; die Ersten Analytiken legen das Material seriös-dialektischen Vorgehens vor, indem sie das analysieren, was man „Urteil“ nennt. Auf dem Hintergrund antiker Mittel, wissenschaftlich vorzugehen, aber ist (und bleibt) die Topik bzw. deren Kapitel A 1-3, das erste Lehrbuch eben einer solchen Logik zu dialektischem Gebrauch. Hierzu passt das in der Topik definierte *Ziel* jedes Wissenschaftlers, das, wenn der Betreffende nicht überheblich oder geisteskrank ist (man denke an De caelo 287b26ff. und den dortigen Ausdruck καρτερώτερον), gelten muss, nämlich: Wenn der Hersteller, Technit, Wissenschaftler, von dem, was für die Herstellung, die Forschung, zur Zeit an Material vorliegt (τῶν ἐνδεχομένων), nichts auslässt (μηδὲν παραλείπει), besitzt (ἔχειν) der Hersteller, Technit, seine Wissenschaft / Kunst (τὴν ἐπιστήμην) *in genügendem Maße* (ἰκανῶς), Top. 101b 9f.

Pragmatischer kann man (u. a.) der Wissenschaft – auch der Logik – gegenüber nicht eingestellt sein.

Nun wird man einwenden können, dass Aristoteles dialektisches Vorgehen bei Gelegenheit herabsetzend erwähnen kann. Besonders krass ist die Formulierung De anima 403a2, wo διαλεκτικῶς geradezu durch „κενῶς“ definiert ist (δῆλον ὅτι διαλεκτικῶς εἴρηται καὶ κενῶς ἅπαντες).⁸³ Sogar in der dialektisches Vorgehen für die „Wissenschaften nach der Art der Philosophie“ vorschreibenden Topik lesen wir, dass wir in der Philosophie mit dem beweisenden Syllogismus zu tun haben, der dialektische Syllogismus aber ein experimenteller Syllogismus sei (ἐπιχείρημα), und es folgt unmittelbar – was dem dialektischen Vorgehen eine Art Mittelstellung zuweist – die Erwähnung des eristisch-sophistischen Syllogismus (162a15ff.). Auf der Hand soll liegen, dass es dem eigentlichen Syllogismus um „Wahrheit“, absolute Richtigkeit geht, dem dialektischen Syllogismus dagegen (nur) um Meinung, δόξα (APr 65a35f.). Das Nötige dazu ist oben öfter gesagt. Die Lehre, dass das Vorgehen des in der Art der Philosophie wissenschaftlich

⁸³ Soph. El. 172a27ff. lesen wir, dass die Dialektik auch Sache von ἰδιῶται ist; in derselben Schrift hören wir aber auch, dass sich der Eristiker zum Dialektiker verhält wie der ψευδογράφος zum Geometer (171b37). Nüchtern beschreibend Metaph. 1004b25f.: Wo die Philosophie γνωριστική ist, ist die Dialektik πειραστική.

Vorgehenden dialektisch ist, passt in der Tat nicht, wenn man nicht die zwei Ebenen, auf denen Aristoteles *prinzipiell* argumentieren kann und will, im Auge hat, und die je andere übersieht. Der Schlüsseltext ist Metaph. A 1. So ist es verständlich, wenn Aristoteles hier so, dort anders zu werten scheint: Er *scheint* nur anders zu werten, tatsächlich gilt für ihn die pragmatische Anwendung beider Sichtweisen – und dies scheint für ihn so natürlich zu sein, dass er „bei Wege“ die eine oder andere Sichtweise und die entsprechende Wertung allein zu Wort kommen lässt, als sei sie die einzig gehörige. Er ist, wie gesagt, von seinen Schülern wahrscheinlich verstanden worden – diese gehörten schließlich derselben Kultur an.

γ) Eine kommentierte Übersetzung von Topik A 1-3.

Im folgenden übersetze ich die Passage im Werk des Aristoteles, die sein eigenes Vorgehen grundlegend erklärt. Sie befindet sich in einer Schrift, die wohl im allgemeinen, anders als soeben vorgestellt, als Werk „zweiten Ranges“ empfunden wird, ist sie doch leicht zu lesen und handelt sie, geht man vom Thema aus, doch von Populärem, von Topoi, die man beim Denken und Disputieren bewusst oder unbewusst voraussetzt. Deren Darlegung ist erfreulich, kann aber kaum als unbedingt notwendig und unsere Kultur entscheidend fördernd angesehen werden wie, um beim Organon zu bleiben, die Ersten Analytiken angesehen werden müssen. Dies ist der Grund dafür, dass man die Einleitung der Schrift wohl eher überfliegt – anstatt sie aufmerksam zu lesen und sich so erklären zu lassen, wie Aristoteles selbst vorgeht, vorgehen muss.⁸⁴

Das Aristotelische Denken, wie es uns vorliegt, ist Zeuge dafür, dass er *sein* Denken beschreibt. Auch die von ihm so genannten *πρῶτα* bzw. *ἄμεσα* sind also – um es noch einmal und gewissen herrschenden Auffassungen nach geradezu polemisch zu formulieren – untersuchend zu *prüfen*. Sein Lebenswerk *besteht* im selbstverständlichen Ausgang von *ἔνδοξα* (und *φαινόμενα*)⁸⁵, in der nötigen Auseinandersetzung mit ihnen, in der dann folgenden, sie erklärenden Begründung

⁸⁴ D. J. Allans Urteil über die Topik: „In der Topik schließlich, der umfangreichsten und zugleich uninteressantesten unter seinen logischen Schriften ...“ (Die Philosophie des Aristoteles, Hamburg 1955, S. 124). Die ersten Kapitel scheint er also nicht beachtet zu haben.

⁸⁵ Dass es hier zu von späteren Zeiten mit Recht so gesehenen Absurditäten kommen kann, muss kaum eigens betont werden. So finden wir bei Aristoteles das der von Männern beherrschten Kultur seiner Zeit entsprechende *ἔνδοξον*, dass die weibliche Natur (bei aller Notwendigkeit, die ihr für das Wirken der φύσις zukommt) etwas

bzw. in ihrer begründeten Ablehnung und in seinem „Schritt zur Sache“. Annahme oder Ablehnung von ἔνδοξα (und φαινόμενα) beruht also auf deren sachbezogener Vernünftigkeit, deren εὐλογία εἶναι, und somit auf ihrer Kongruenz mit dem bereits als εὐλογον Vorgetragenen. So deutlich, wo es um den Stoff der sich der Spekulation anbietenden Sterne geht (De caelo B 7, 289a13ff.).⁸⁶ Die Ideenlehre war das ἔνδοξον von Personen, die als σοφοί und unter diesen als γνώριμοι ersten Ranges sicherlich auch von ihm angesehen wurden – aber sie musste anderen Vorstellungen Platz machen; das ἄμεσον „Idee“ wurde anhand von ἔνδοξα und die Sache betreffenden φαινόμενα geprüft und abgelehnt. Später wird es den ἄμεσα „Raum“ und „Zeit“ so ergehen. Aristoteles ist der Denker, der diese Entwicklung, als allgemeinen Vorgang, kennt und seine Position, die Position eines Forschenden, die „Sache“ Suchenden, in der zu seiner Zeit stattfindenden Diskussion sehr wohl einzuschätzen weiß (s. Metaprinzip Techné).

Ich lege im Folgenden zunächst die diese Lehre betreffenden Abschnitte aus Top. A 1-3 als einen zusammenhängenden Text vor. Der Text ist unterbrochen durch die Behandlung besonderer Formen des Syllogismus; diese Behandlung ist in unserem Zusammenhang von geringerer Bedeutung; allerdings zeigt die Großzügigkeit des Aristotelischen Urteils über dubiose Formen des Syllogismus, wie weit seine Offenheit den ἔνδοξα gegenüber zu gehen vermag. Das aber ist, für den hiesigen Zusammenhang, eine Anmerkung, mehr nicht; entsprechend erscheint sie hier als Nachtrag.

Es folgt die kommentierte Übersetzung von Top. A 1, 100a18 - b23 / I 2, 101a25 - I 3, 101b10.

Der Zweck der Abhandlung besteht darin, eine Methode zu finden, mittels derer wir in der Lage sind, über jede einen Sachverhalt betreffende Frage auf der Basis von Auffassungen, die allgemeine oder weitreichende Billigung gefunden haben,⁸⁷ schlussfolgern zu können und dann, wenn wir eine These verteidigen, nichts Widersprüchliches zu äußern.⁸⁸

„Verstümmeltes“ hat: GA 775a14f.: ἀσθενέστερα γάρ ἐστι καὶ ψυχρότερα τὰ θήλεα τὴν φύσιν καὶ δεῖ ὑπολαμβάνειν ὡς περ ἀναπηρίαν εἶναι τὴν θηλυτῆτα φυσικῆν. Prinzip wissenschaftlichen Vorgehens aber bleibt das oben Zitierte: Wo beobachtet werden kann, sind die φαινόμενα „Maß gebend“; das wissenschaftliche Schießen hat sich nach ihnen zu richten.

⁸⁶ *Εὐλογώτατον δὴ καὶ τοῖς εἰρημένοις ἐπόμενον* ἡμῖν τὸ ἕκαστον τῶν ἄστρον ποιεῖν ἐκ τούτου τοῦ σώματος ἐν ᾧ τυγχάνει τὴν φορὰν ἔχον, ἐπειδὴ ἔφαμέν τι εἶναι ὁ κύκλω φέρεσθαι πέφυκεν ὡς περ γὰρ οἱ πύρινα φάσκοντες εἶναι διὰ τοῦτο λέγουσιν, ὅτι τὸ ἄνω σῶμα πῦρ εἶναι φασιν, ὡς εὐλογον ὄν ἕκαστον συνεστάναι ἐκ τούτων ἐν οἷς ἕκαστόν ἐστιν, ὁμοίως καὶ ἡμεῖς λέγομεν. S. S. 97f. mit Anm. 61.

⁸⁷ Genaues zur dieser „allgemeinen oder weitreichenden Billigung“ bestimmter Auffassungen folgt bald.

⁸⁸ Die Methode hilft also (wenn ich so formulieren darf, dass der Gegensatz der beiden Vorgehensweisen eher überdeutlich wird), wenn es darum geht, „aggressiv“ etwas zu beweisen oder „defensiv“ zu festigen.

Zunächst ist also zu sagen, was Schlussfolgerung ist und was deren Arten sind, damit wir verstehen, was eine *in irgendeiner Form von Auseinandersetzung vorzutragende* Schlussfolgerung ist: Diese nämlich wollen wir mittels der vorliegenden Abhandlung kennenlernen.⁸⁹

Also: Eine *Schlussfolgerung* ist eine Aussage, bei welcher, wenn etwas Bestimmtes vorausgesetzt war, sich etwas anderes als dies Vorausgesetzte aufgrund des Vorausgesetzten ergibt.⁹⁰ Ein *Beweis* ergibt sich dann, wenn die Schlussfolgerung von Wahrem und Unvermittelt-Erkanntem⁹¹ ausgeht oder auch von solchem, das die Basis, aufgrund deren es verstanden wird, von bestimmtem Unvermittelt-Erkanntem und Wahrem bezieht;⁹² eine in irgendeiner Form von Auseinandersetzung vorgetragene Schlussfolgerung ist diejenige, die auf Auffassungen beruht, die allgemeine oder weitreichende Billigung gefunden haben.⁹³

Wahr und unvermittelt erkannt ist das, was nicht aufgrund von anderem, sondern durch sich selbst die Zustimmung findet, die es findet –⁹⁴ darf man doch nicht bei einer unmittelbar als wahr erkannten Basis zusätzlich deren Begründung suchen, sondern jede solche Basis findet an sich, weil sie ist, wie sie ist, Zustimmung; Auffassungen aber, die allgemeine oder weitreichende Billigung gefunden haben oder finden sind die Auffassungen entweder aller oder der meisten oder der Kenner, und unter diesen entweder aller oder der meisten oder der Angesehensten und Geachtetsten.⁹⁵ /

⁸⁹ Schon hier ist offenkundig, dass das, was folgt, auch jeden wissenschaftlichen Text betrifft: Jeder wissenschaftliche Text ist Teil einer Auseinandersetzung oder leitet eine solche ein. Damit ist bereits implizit klar, dass alles Folgende (auch) die Aristotelische Argumentationsweise erläutert.

⁹⁰ Dasselbe APr 24b18ff.; s. S. 111.

⁹¹ Die letztliche *Abhängigkeit* auch solcher Ausgangspunkte von ἐνδοξα, also von „Auffassungen, die allgemeine oder weitreichende Billigung gefunden haben“, zeigt sich sofort im hier zu kommentierenden Abschnitt. Im Fall des genannten Beispiels wird dann das ἐνδοξον zeigen, dass dieser Ausgangspunkt unbedingt gilt. Im Fall des für den Platoniker geltenden ἄμεσον „geschaute Idee des Guten“ wird das ἐνδοξον Einwände zur Verfügung haben. Aber das ἐνδοξον wird sich *prinzipiell* als Prüfungsinstanz herausstellen.

⁹² Es geht also um das, was direkt, *und* das, was indirekt von Wahrem und Unvermittelt-Erkanntem (d. h. von ἄμεσον) ausgeht.

⁹³ Der im engeren Sinn „dialektische“, in seriöser Diskussion verwendete, Syllogismus geht also von dem aus, was ohne Berücksichtigung von Wahrem und Unvermittelt-Erkanntem, *nur* auf akzeptierten Meinungen beruhend, vorgetragen wird (z. B.: „Ein Arzt orientiert sich in der Regel an den Bedürfnissen des Patienten, nicht an der Höhe seines Honorars“).

⁹⁴ Auch dies ist, wie sich bald zeigen wird, von der *generellen* Prüfungskompetenz des ἐνδοξον zu prüfen.

⁹⁵ Dies die entscheidende Klärung des Terminus ἐνδοξον. Sie ist Aristoteles wichtig; andernfalls würde er nicht, geradezu pedantisch, auch bei den „Kennern“ das ἐνδοξον „aller, der meisten oder der Angesehensten“ unterscheiden. Die Differenzierung geht im 10. Kapitel, 104a11ff., noch weiter: Als dialektische Ausgangspunkte verwendete sog. προτάσεις dürfen, auch wenn sie ἐνδοξα der σοφοί sind, nicht *paradox* sein, dürfen also 1., so seine Erklärung von „paradox“, dem ἐνδοξον der πολλοί nicht widersprechen (!), was seine (dialektische) Einstellung zur „Philosophie“ deutlich macht (s. dazu Weiteres Anm. 97), 2. sie können den ἐνδοξα (lediglich)

An das Gesagte (sc. noch die Syllogismen Betreffende, hier vorerst Ausgelassene) anschließend sollte man davon sprechen, zu wie vielen und zu welchen Zwecken diese Abhandlung dienlich ist. Es sind also drei Gebiete: Sie ist nützlich zur Übung, für Diskussionen und für die Wissenschaften in der Art der Philosophie.⁹⁶ Dass sie für die Übung nützlich ist, liegt auf der Hand: Haben wir eine Methode, nach der wir vorgehen können, können wir das je gestellte Thema leichter angehen; für Diskussionen, weil wir, wenn wir die gebilligten Meinungen (ἔνδοξα) der Mehrzahl aufgezählt haben, nicht aufgrund irgendwelcher fremder, sondern aufgrund eigener, jetzt vorliegender Thesen mit den Mitunterrednern sprechen können, indem wir die Richtung dessen ändern, was sie uns nicht richtig zu sagen scheinen; für die Wissenschaften in der Art der Philosophie, weil wir, wenn in der Lage sind, umfassende, Zustimmung und Ablehnung betreffende, Fragen zu stellen, in allen einzelnen Punkten leichter sehen können, was richtig und was falsch ist; ferner im Hinblick auf die Prinzipien jeder einzelnen Wissenschaft: Aufgrund der jeder der zur Diskussion stehenden Wissenschaften eigenen Prinzipien ist es ja unmöglich, über diese zu reden, weil sie eben selbst die Prinzipien von allem Weiteren sind; es ist vielmehr notwendig, aufgrund der allgemein oder weitgehend akzeptierten Meinungen über sie zu handeln. Dies Verfahren ist aber in erster Linie der Dialektik eigen: Da sie nämlich eine

ähnlich sein, 3. sie können dem den ἔνδοξα Entgegengesetzten widersprechen und schließlich, 4., sie können auf dem beruhen, was auf Ergebnissen praktischer Herstellungsweisen (τέχναι) beruht. Hinzu kommen dialektische προβλήματα: Betrachtungen, die zu Wahl oder Ablehnung bzw. zu Wahrheit und Wissen führen, und dies entweder direkt, durch sich selbst oder als Unterstützung anderer Betrachtungen (I 11, 104b1ff.). Gegenstand eines solchen πρόβλημα ist eine Meinung, über die die Menschen entweder keine Entscheidung treffen oder worüber es zwischen den genannten Gruppen widersprechende Meinungen gibt. Es geht dabei um eine Wahl: Soll man Lust wählen (erstreben) oder nicht?, oder um allgemeine Fragen wie: Ist der Kosmos ewig oder nicht?. Hinzu kommt, was nicht im engeren Sinne gewusst werden soll, was aber hilfreich für die eine oder andere Erkenntnis sein kann (Diskussion über sog. Nebenfragen). Diese Klärung ist entschieden pragmatisch; der Diskutierende kann seine These entsprechend verteidigen. So könnte Aristoteles für die in einer Diskussion sicher überraschende Stellung, die er Metaph. A dem νοῦς verleiht, auf Anaxagoras verweisen, einen νήφωον ... παρ' εἰκῆ λέγοντας, also einen μάλιστα γνώριμος unter den σοφοί, was er anderswo (Metaph. A 984b15ff.) auch tut; vgl. unten, S. 169. Eine gänzlich neu in die Diskussion eingebrachte These, zu deren Festigung man auf niemanden verweisen kann, kann man, wie sich ergibt, dann, wenn man sie verteidigen muss, als auf entsprechenden ἔνδοξα *beruhend* vorstellen. – Wie Aristoteles selbst die ἔνδοξα der σοφοί behandelt, zeigen die Einleitungen zu seinen Werken, man denke z. B. an Metaphysik und Physik: Zu dem Zeitpunkt, zu dem er sie erwähnt, steht seine eigene Auffassung fest; nun geht es ihm darum, jene „zu Wort kommen zu lassen“, u. a. sicherlich, um den Fortschritt durch sein eigenes Denken zu dokumentieren. Dies erfolgt durch die dem Einzelnen geltende Kritik, aber auch durch den impliziten Nachweis, dass die σοφοί einander widersprechen. Ursprünglich, als Schüler, wird er von ihnen gelernt haben – insofern „geht“ auch er „von ihnen aus.

⁹⁶ Was er unter solchen Wissenschaften versteht, zeigt sein Gesamtwerk. Er, als Philosoph, behandelt Physik, Meteorologie, Biologie, Ethik, Politik usw. Er denkt also an das, was wir heute „Universitätsdisziplinen“ nennen könnten; φιλοσοφία ist als zweckfreie Wissenschaft um der Wissenschaft willen verstanden (vgl. Platon, Th. 172C: οἱ ἐν ταῖς φιλοσοφίαις ... διατρίψαντες, vgl. Aristot., Metaph. E 1026a18f.).

wesentlich prüfende Disziplin ist, kennt sie den Weg zu den Prinzipien aller wissenschaftlichen Verfahren.⁹⁷

Wir beherrschen dies Verfahren vollkommen, wenn es uns ähnlich ergeht wie im Fall von Rhetorik und Medizin und dergleichen Fähigkeiten: das heißt, wenn wir aus dem Vorliegenden das erzeugen können, worum es uns geht. Weder wird nämlich der Rhetor unter allen Umständen überreden noch der Arzt heilen; wir werden vielmehr dann sagen, dass der Betreffende sein Fach in hinreichendem Maße (ικανῶς) beherrscht, wenn er nichts vom ihm zur Verfügung Stehenden übergeht.⁹⁸ /

(Es folgt der übergangene, kritikwürdige Folgerungen behandelnde, Abschnitt.)

Eine agonal eingesetzte (eristische) Schlussfolgerung ist die, die von scheinbar auf allgemeiner oder weitreichender Billigung Beruhendem ausgeht, das aber nicht allgemein gebilligt wird, oder die, die (nur) so scheint, als beruhe

⁹⁷ Das heißt: Wenn Philosophie so vorgeht, geht sie „dialektisch“ vor. Oder: Geht Philosophie *prüfend* vor, heißt das, dass sie dialektisch vorgeht. Die Alternative wäre verkündigendes Vorgehen, wie wir es z. B. in der Zeit vorfinden, in der im Rahmen einer agonalen Spielkultur philosophiert wird: Man verkündet, „alles“ sei Wasser und findet u. U. Beobachtungen, die die Verkündung stützen; wer dann verkündet, „alles“ sei Luft, findet ebenfalls passende Beobachtungen. Auch Platons „Idee“ ist verkündet – die Verkündung ist bezogen auf von Platon als „gesehen“ vorgetragene / verkündete (heute würden wir sagen:) Gehirnvorgänge. An diese Art Philosophie denkt Aristoteles hier nicht, obwohl er sie natürlich sehr gut kannte. *Seine* Philosophie ist dialektisch und *insofern* wesentlich nutzenorientiert. Nun kann er, auch in der Topik, Dialektik deutlich von Philosophie trennen. So heißt es I 14, 105b30f: Befinden wir uns im Fach „Philosophie“, müssen wir mit Sätzen, προτάσεις; umgehen, die wahr sind (πρὸς μὲν οὖν φιλοσοφίαν κατ’ ἀλήθειαν περὶ αὐτῶν [sc. τῶν προτάσεων] πραγματευτέον), gehen wir dialektisch vor, haben wir mit Meinung zu tun. Hier schließt sich Aristoteles, wie er das immer wieder tut, einer besonderen herrschenden Sichtweise an: der Sicht, dem ἔνδοξον, derjenigen, die, als Philosophen, meinen, Wahres gesehen, dargelegt, erläutert, zu haben. Über die Art seines eigenen Vorgehens entscheidet ein solcher Satz nichts: Dies müssen wir aufgrund unserer eigenen Beobachtung charakterisieren. Allein die *Verwendung* einer solchen Differenzierung beweist sein eigenes dialektisches Vorgehen – er predigt, verkündet, nicht, er spricht auf der Grundlage von ἔνδοξα, weiß, dass es deren viele, unterschiedliche, gibt und geht davon aus, dass sein Leser sein Vorgehen entsprechend versteht und im wesentlichen als angemessen erkennt. Man geht auf eine bestimmte Weise vor, erkennt andere Arten des Vorgehens aber als zum berücksichtigenden ἔνδοξον gehörig an und kann hier und da von ihnen auch ausgehen. Das Gesamtbild seines Vorgehens ändert sich so nicht; es wird so bestätigt. Aristoteles ist, auch im Hinblick auf seine Methode, *weniger* Dogmatiker als die Mehrzahl der Philosophen; diese Methode erkennt man – und so kann er der anderen Methode bei Gelegenheit Respekt zollen. – Man erinnere sich an den πεπαιδευμένος aus PA I.

⁹⁸ Hier zeigt sich pragmatisches Vorgehen besonders deutlich: Wir tun unser Bestes und haben so Anspruch auf Anerkennung – wir haben ικανῶς gewirkt. Und dies ικανῶς ist ein ebenso passendes wie ausreichendes Lob. Wir können nicht mehr, als unser Bestes tun. Wir begegnen so, kaum indirekt und in aller Kürze, dem Metaprinzip des Aristotelischen Vorgehens: Techne. Die verwendeten Beispiele, Rhetorik und Medizin, wären kaum nötig.- Wie man meinen kann, mit einem „Logic for Use“ betitelten Werk neue Wege zu gehen, ist somit verwunderlich, und die Kritik „verbalism“ ist eher absurd (s. S. 179 mit Anm. 161). Auch heutige und morgige Wissenschaft muss da von Sprache ausgehen, wo ihr keine diese kritisierenden Erkenntnisse (man denkt heutzutage natürlich an Einstein) vorliegen. Es wird noch genügend viele Begriffe wie „Zeit“ und „Raum“ geben, die heute und morgen, in aller Unschuld und vollkommen berechtigt, verwendet werden – bis wieder ein genialer Naturkundler uns eines Besseren belehrt.

sie auf allgemein Gebilligtem oder (auch nur) scheinbar allgemein Gebilligtem – denn nicht alles, was so scheint, als sei es allgemein gebilligt, ist auch tatsächlich allgemein gebilligt. Nichts von dem nämlich, was allgemeine oder weitreichende Billigung findet, hat ein ganz und gar oberflächliches Erscheinungsbild, wie ein solches die Ausgangspunkte einer lediglich agonal eingesetzten Schlussfolgerung haben, denn in der Regel ist deren unwahre Substanz auch denen offenkundig, die nur wenig von der Sache verstehen. Die erstgenannte der agonal eingesetzten (eristischen) Schlussfolgerungen sei also „Schlussfolgerung“ genannt,⁹⁹ die andere ist „agonale Schlussfolgerung“, nicht aber „Schlussfolgerung“, denn sie scheint folgerichtig zu schließen, schließt aber nicht. Ferner finden sich, neben den genannten Arten der Schlussfolgerung, die falschen Schlüsse, die bestimmten Wissenschaften eigen sind, wie sich dergleichen im Bereich der Geometrie und den ihr verwandten Gebieten findet. Diese Form scheint sich von den genannten Schlussfolgerungen zu unterscheiden; der falsche Zeichnungen Vorlegende folgert nämlich nicht aus Wahrem und Unvermittelt-Erkanntem und auch nicht aus dem, was Zustimmung gefunden hat; sie (jene Form) fällt nämlich nicht unter die (obige) Definition (von Schlussfolgerungen), denn er wählt nicht das, was allen, noch das, was den meisten, noch das, was den allgemein Anerkannten richtig scheint, sondern erzeugt seine Schlussfolgerung aus den zwar der jeweiligen Wissenschaft eigenen, aber unwahren Voraussetzungen. Er erzeugt den falschen Schluss nämlich dadurch, dass er entweder die Halbkreise nicht zeichnet, wie es sein muss, oder die Linien nicht zieht, wie sie hätten gezogen werden sollen.¹⁰⁰ Die Arten der Schlussfolgerungen also, skizziert zusammengefasst, seien die vorgestellten. Um es allgemein zu sagen: Eine Unterscheidung, die die behandelten Themen und das, was zusätzlich noch dazu zu sagen ist, betrifft, soll es nur bis hierhin geben, weil wir es vorziehen, über keines von ihnen die (je) exakte Beschreibung vorzulegen; vielmehr wollen wir dies alles in Form einer Skizze durchgehen, weil wir der Meinung sind, dass es dem geplanten Vorhaben gemäß völlig ausreicht, jedes Einzelne zu erfassen, auf welche Art auch immer.¹⁰¹

⁹⁹ Wer so argumentiert, muss sich nicht bewusst sein, betrügerisch zu argumentieren; der Terminus „eristisch“ steht dann hier wohl für „sachlich so, wie Sophisten argumentieren“; wieder zeigt Aristoteles sich als pragmatisch urteilend – „dergleichen kommt eben vor und ist wohl ‚menschlich‘“.

¹⁰⁰ Es geht also um fehlerhaftes, wenigstens dem Fach nicht gemäßes, Schließen. Vgl. Anm. 83.

¹⁰¹ Hier zeigt sich erneut der pragmatische Lehrer. Es geht um das *παντελῶς ἰκανόν*. Ich denke, dass derjenige, der die Art und Weise der Aristotelischen Schriften vor Augen hat, bestätigt wird, dass die hier vorgetragene Beschränkung und *das Wissen um diese Beschränkung sowie der sie betreffende Wille* ihnen allen zugrundeliegt.

δ) Aristoteles als „dialektisch“ argumentierend.

Als Beispiel für eine - Aristotelische - dialektische Argumentation soll nun, in Übersetzung und mit Kommentar, das Kapitel *Metaph. Λ 4* folgen. Dergleichen findet sich in ähnlicher oder entfernt verwandter Form in seinen Schriften immer wieder und erläutert insofern, wie er sich dialektisches Vorgehen vorstellt: Er stellt sich Fragen, er trägt etwas vor, was zu kritisieren ist, „so nicht bleiben sollte“ usw.

„Es¹⁰² gibt verschiedene ursächliche Erzeugungsmittel, αἴτια, und Grundbedingungen, ἀρχαί, für Verschiedenes (*dialektische πρότασις a*); sie sind aber auch, wenn man es allgemein und per analogiam sagt, dieselben für alles (*dialektische πρότασις non-a*). Man kann ja fragen, ob es je verschiedene oder dieselben Grundbedingungen und den Gegenstand allein betreffende Elementarbestandteile, στοιχεῖα, für die οὐσία und die Relationsverhältnisse gibt und gleicherweise bezüglich jeder der anderen Kategorien.¹⁰³

(*Begründung von πρότασις a, 1. Teil*) Aber es ist unsinnig, wenn es für alle dieselben gibt; Relationsverhältnis und οὐσία wären dann ja aus demselben gebildet.¹⁰⁴ Was soll das sein? Neben der οὐσία und den anderen Kategorien gibt es nichts (allen) Gemeinsames, der (jeweilige) Elementarbestandteil ist aber früher als das, dessen Elementarbestandteil er ist – aber die οὐσία ist auch nicht Elementarbestandteil der Relationsverhältnisse, noch ist eins von diesen Elementarbestandteil der οὐσία.¹⁰⁵

(*Begründung von πρότασις a, 2. Teil*) Wie soll es ferner möglich sein, dass alles dieselben Elementarbestandteile hat?¹⁰⁶ Keiner der Elementarbestandteile kann ja dasselbe sein wie das aus den Elementarbestandteilen Zusammengesetzte,

¹⁰² Der Ton im ersten Abschnitt ist dezidiert; nichtsdestoweniger wird eingelenkt werden.

¹⁰³ Man kann fragen, was die Ursache für Kallias ist (Kategorie: οὐσία), oder warum das eine größer ist als das andere (Kategorie: Relation, die nach *Metaph. 1088a21ff.* am weitesten von der ersten Kategorie entfernt ist: „Die Relation ist unter allen [Kategorien] am wenigsten irgendeine φύσις und οὐσία; sie ist auch später, ὑστέρᾳ, als Qualität und Quantität [diese beiden sind danach Bedingungen für Relation; vgl. *Phys. 260b17f.* zur Definition von πρότερον]). - Wie Aristoteles zu seiner Kategorienliste (die Zehnergruppe findet sich vollständig *Cat. 1b25ff.* und *Top. 103b22ff.*) gekommen ist, wissen wir nicht. Es liegt nahe, an einen pragmatischen Grund zu denken: Er selbst kam bei seinem Vorgehen mit diesen Kategorien aus.

¹⁰⁴ Somit handelt es sich hier um eine reductio ad absurdum; zunächst die These: Kallias und „größer als“ bestehen nicht aus demselben Element / denselben Elementen.

¹⁰⁵ Untersuchung der These: Das Element ist Bedingung (s. o.) für das aus ihm Entstehende; alles aus ihm Entstehende hat dies Element gemeinsam. *Alex. in Metaph. 678f.*: Die Kategorien umfassen alles – es gibt nichts, das sie, die Kategorien, bedingt / verursacht („früher“ ist als sie). Und: Kallias ist nicht Element von „größer als“.

¹⁰⁶ Das Folgende sollte weiter auf das Thema „Kategorien“ bezogen werden; der Schlusssatz des Abschnitts spricht dafür.

wie zum Beispiel B oder A (nicht) dasselbe (sein kann) wie BA,¹⁰⁷ und es gibt auch keinen Elementarbestandteil unter den Gegenständen reinen Denkens (νοητά), wie z. B. Seiendes oder Eines - denn diese (beiden) kommen jedem Einzelnen, was zusammengesetzt ist, auch zu.¹⁰⁸ Keiner der Elementarbestandteile ist demnach οὐσία oder Relationsverhältnis, was aber der Fall sein müsste. Folglich hat nicht alles dieselben Elementarbestandteile.¹⁰⁹

(*Begründung von πρότασις non-a*) Oder aber es ist, wie wir sagen, einerseits möglich, andererseits nicht,¹¹⁰ wie z. B. vielleicht bei den sinnlich wahrnehmbaren Körpern¹¹¹ die Wärme εἶδος ist und, anders gesehen, die Kälte die (für den Techneprozess erforderliche) στέρησις, Stoff aber das, was, als für sich bestehendes Erstes, in Möglichkeit (δυνάμει) je dies sinnlich Wahrnehmbare ist, οὐσία aber all das und das (aus ihm) Zusammengesetzte, wovon das zuvor Genannte die Grundbedingungen sind,¹¹² oder wenn aus Warmem und Kaltem Eines entsteht, wie Fleisch und Knochen: dann muss ja das Gewordene etwas anderes sein als jenes. Bei diesen (Fleisch und Knochen) sind die Elementarbestandteile und Grundbedingungen¹¹³ dieselben – bei anderen Dingen gibt es andere –: von allem aber kann man das (dass Warmes und Kaltes ihre Grundbedingungen und Elementarbestandteile sind) nicht sagen, wohl aber per analogiam, so wie man sagen

¹⁰⁷ Wenn das aus Elementen Zusammengesetzte dasselbe wäre wie das Element bzw. die jeweiligen Elemente, wenn also z. B. Fleisch dasselbe wäre wie seine Elemente, nämlich (vgl. GC 334b1ff.) Feuer (bzw. das Warme) und Erde (bzw. das Kalte), dann müsste das Element / müssten die Elemente (selbst) die οὐσία des Zusammengesetzten sein, also, im Beispiel, Feuer und Erde „wesenhaft“ Fleisch, selbst Fleisch, sein. Aber Fleisch ist etwas für sich, wie ba etwas für sich und nicht dasselbe ist wie b + a. Fleisch ist ein Zusammengesetztes, aber, als dies Fleisch, Seiendes und Eines. Auch der Mensch x ist ja nicht identisch mit seinen elementaren Bestandteilen.

¹⁰⁸ Sie sind also keine spezifischen Elementarbestandteile wie dies Feuer und Erde für Fleisch sind.

¹⁰⁹ Kategorien umfassen alles Aussagbare; dies Aussagbare ist σύμβολον alles Seienden; eine der Kategorien müsste Element der anderen sein. Das ist nicht der Fall.

¹¹⁰ „einerseits möglich“, nämlich per analogiam. Unter „per analogiam“ versteht man - im Sinne des Aristoteles - vielleicht am besten „wenn man die in Rede stehenden Gegenstände ähnlich sehen / machen will“.

¹¹¹ Jetzt verwendet Aristoteles, anders als zuvor, als Beispiel die αἰσθητὰ σώματα, worunter er hier, wie die Beispiele zeigen, lebende Körper versteht. Auch die Wahl dieses Beispiels ist strategisch klug, wie dies bereits die Wahl der Kategorien als Thema für seinen Nachweis war, dass *nicht* alles dieselben Elemente hat - war es doch in älteren Zeiten und sicherlich auch noch zu seiner Zeit populär, *einen* Stoff und dessen „Eigenart“, also dessen wundersame Fähigkeiten, als Element für „alles“ anzugeben. Aber nicht nur einen Stoff: Man konnte auch „die Zahl“, *die* Idee“ im dialektischen Agon entsprechend deuten. Nahm man aber die Kategorien (die alles Aussagbare, das ja σύμβολον des Seienden ist, umfassen) als Beispiel, nicht die ὄντα selbst, dann entfernte sich der Blick auch der Kontrahenten vom ihnen vor Augen stehenden Konkreten.

¹¹² Das Kalte, das insofern als gewissermaßen negatives Element angesehen werden kann, ist στέρησις; deren Erwähnung passt zum Zusammenhang, weil Aristoteles στέρησις als εἶδος πως bestimmen kann (Phys. 193b19f.; vgl. auch Metaph. 1019b6f.). Als drittes Element tritt der Stoff (ὕλη) hinzu, also die Grundlage, der der Arzt Wärme zuführen und aus der er Kälte vertreiben muss, der (kranke) Körper: dieser ist, seiner Wesenart gemäß, warm oder kalt und liegt dem Procedere als „Erstes“ zugrunde. οὐσία, wahrhaft Seiendes, sind die lebenden, wahrzunehmenden Körper, die αἰσθητὰ σώματα, von welchen Form, στέρησις und Stoff die Elemente sind.

¹¹³ Man beachte, dass „Elementarbestandteile (στοιχεῖα)“ und Grundbedingungen (ἀρχαί) hier offenbar als gleichbedeutend gefasst werden können. Bald (b25f.) werden sie deutlich getrennt („Daher gibt es per analogiam drei Elementarbestandteile, vier ursächliche Erzeugungsmittel und Grundbedingungen“).

kann, dass es 3 Grundbedingungen gibt, Form, Mangelzustand und Stoff (εἶδος, στέρησις und ὕλη).¹¹⁴ Aber jede von diesen Grundbedingungen ist etwas anderes in je anderem γένος, wie im Fall der Farbe weiß, schwarz, Oberfläche oder Licht, Dunkelheit, Luft (sc. und eben nicht Warmes und Kaltes), und deren Produkt ist dann Tag und Nacht.¹¹⁵ Da nun aber nicht nur das, was in einem Gegenstand steckt, sondern auch ihm Äußeres wie das ihn Bewegende, Grundbedingung ist, ergibt sich, dass Grundbedingung und Elementarbestandteil zweierlei ist (verschiedenen „Ebenen“ zuzuordnen sind), beide aber sind ursächliche Erzeugungsmittel, das aber, das bewegt und anhält, ist, qua Grundbedingung, kein Elementarbestandteil.¹¹⁶

Daher gibt es per analogiam drei Elementarbestandteile, vier ursächliche Erzeugungsmittel und Grundbedingungen, je andere in anderen Bereichen - auch die erste Grundbedingung ist, als Bewegendes, je anderer Art in anderem: Gesundheit, Krankheit, Körper, das Bewegende ist die Arztkunst; εἶδος (Form, klares „Bild“ von „Haus“), Unordnung,¹¹⁷ Ziegel, das Bewegende ist die Baukunst. Da aber bei von Natur Entstehendem <das Gleichartige wie>¹¹⁸ ein Mensch für den (von ihm gezeugten) Menschen das Bewegende ist, bei dem, was vernunftgemäß hergestellt wird, das jeweilige „klare Bild“ (εἶδος) oder sein Gegenteil¹¹⁹, wären die Grundbedingungen drei an Zahl, so aber vier. Die jeweilige Arztkunst *ist* nämlich gewissermaßen die Gesundheit (des Patienten), und das klare Bild“ des Hauses *ist* die Baukunst – und der Mensch zeugt den Menschen.¹²⁰

¹¹⁴ Man beachte die Toleranz beim Argumentieren („wir können es ja einmal allgemein sehen“): Dies ist charakteristisch für dialektisches Vorgehen; bei streng-logischen Vorgehen wäre dergleichen absurd. S. den Schluss des übersetzten Abschnitts (mit Anm.); vgl. auch S. 101ff., 138ff.

¹¹⁵ Licht ~ weiß / Dunkelheit ~ schwarz / Luft ~ Oberfläche Und das gilt (natürlich) auch für Einzelteile des betreffenden αἰσθητῶν σῶμα wie Fleisch und Knochen, denn Fleisch und Knochen sind ja etwas anderes als Warmes und Kaltes (und Stoff, wäre hinzuzufügen), also (als dies bestimmte Fleisch, als dieser bestimmte Knochen) auch bereits οὐσία. Man sieht also: Die Elemente (στοιχεῖα καὶ ἀρχαί) sind von all diesem dieselben, anderes hat andere Elemente. Es folgt die zusammenfassende Klärung an zwei Beispielen.

¹¹⁶ Letzteres übersetzt nach der Ergänzung Jaegers. Der übersetzte Text: τὸ δ' ὡς κινουῦν ἢ ἰστᾶν ἀρχὴ τις <οὐκ ἔστι στοιχεῖον> ὥστε στοιχεῖα μὲν κατ' ἀναλογίαν τρία. Zur These vgl. unten, S. 157ff.

¹¹⁷ Vielleicht nach Tim. 30A, wonach der Gott die Welt schuf, indem er das Vorliegende εἰς τάξιν ... ἤγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας. Modernistisch könnte man sagen „das Nicht-Haus“, als στέρησις.

¹¹⁸ Die Worte sind von W. Christ (1884) ergänzt.

¹¹⁹ z. B. Heilung beim Arzt, Verletzung beim feindlichen Soldaten.

¹²⁰ Dem dialektischen Vorgehen verdankt sich die Offenheit für eine weitere Form der Zählung: Man kann Arzt- und Baukunst je mit Gesundheit bzw. dem εἶδος „Haus“ zusammenfallen lassen (vgl. 1075b10: ἢ ... ἰατρικὴ ἐστὶ πῶς ἢ ὑγίεια, ähnlich auch unmittelbar vor dem hier behandelten Abschnitt: ἢ ... ἰατρικὴ τέχνη ὁ λόγος τῆς ὑγείας ἐστίν, 1070a29f.), hat dann drei ἀρχαί; der Terminus „Elementarbestandteil“ kann dann natürlich nicht verwendet werden. - Letzteres ein häufig von Aristoteles verwendetes, anschauliches, Beispiel für das Zusammenfallen von „Technit“ und „Hergestelltem“, wie ja im Fall des Hausbaus der Baumeister das hervorbringt, was er, als εἶδος, „ist“.

Ferner (ist) neben all dem das (nicht zu übersehen), was als Erstes von allem alles bewegt.¹²¹“

ε) Zwei Zusätze zum Thema „Aristoteles als dialektisch vorgehend“.

Um das dialektische Vorgehen des Aristoteles abschließend besonders deutlich zu machen, es gewissermaßen als „umgreifend“ darzustellen, sei anhangsweise darauf hingewiesen, dass er auch ein ganzes Buch dialektisch anordnen kann. Es folgt ein weiterer Zusatz, der das *Aristotelische* θεωρεῖν als dialektisch vorgehend zu beschreiben wagt.

Das zweite Buch der *Analytica Posteriora* behandelt, nach der Einführung zum Thema (Kap. 1 – 2), das Verhältnis von Syllogismus und Definition. Am Schluss des 7. Kapitels lautet das vorläufige Resultat: „Aus dem Gesagten ergibt sich (φαίνεται), dass Definition und Syllogismus nicht dasselbe sind [wir sahen: Syllogismus führt zur Definition und prüft Definition], und dass Syllogismus und Definition nicht dasselbe betreffen, ferner, dass eine Definition weder etwas beweist (ἀποδείκνυσιν) noch darlegt (δείκνυσιν), und dass auch das Wesen von etwas (τὸ τί ἐστίν) weder durch Definition noch durch Beweis (ἀποδείξει) zu erfassen ist“ (92b35ff.). Der zweite Teil des Buches beginnt dann, nach dem Zitierten, so (93b1): „Wir müssen aber noch einmal untersuchen (σκεπτέον), was von dem Vorgetragenen vernünftig oder nicht vernünftig (καλῶς / οὐ καλῶς) behauptet wird (λέγεται), was die Definition ist, und ob es vom Wesen einer Sache irgendwie Beweis oder Definition gibt – oder auf keine Weise“. Den Abschluss des Themas klärt der Anfang des letzten Kapitels (19), das sich ein neues Thema stellt, die Art der Erfassung der πρῶτα bzw. ἄμεσα, der voraussetzungslosen ersten Prinzipien: „Was Syllogismus und Definition betrifft“, sagt Aristoteles (99b15ff.), „was ein jedes von beiden ist und wie es entsteht, ist nun klar, zugleich aber auch, was beweisende Wissenschaft ist: denn das ist (ja) dasselbe.“

Man darf vielleicht mehr wagen. Glück, εὐδαιμονία, besteht für Aristoteles im θεωρεῖν. Er denkt, wenn er darüber spricht, an das θεωρεῖν der Menschen und auch der Götter (EN 1177a12ff.). Dies aber ist ein σκέπτεσθαι, σκοπεῖσθαι, ἐπισκοπεῖν (vgl. Phys. 204b4/10, De caelo 274a20f., Metaph. 1003a21/23); - ἐπιστήμη ist δυνάμει, θεωρία ist Tätigkeit, ist ἐνέργεια (Phys. 255b2f., vgl. EN 1100a13f.); sehr deutlich De anima 412a9-11 / 23-26: ἔστι δ' ἡ μὲν ὅλη δύναμις,

¹²¹ Zu den Ursachen zählt, im weiteren Sinn, natürlich die erste Quelle aller Bewegung, das Unbewegt-Bewegende, über das er im selben Buch der *Metaphysik* noch ausführlich handeln wird (s. unten, S. 157ff.). - Das folgende, 5., Kapitel setzt die Behandlung des Themas fort.

τὸ δ' εἶδος ἐντελέχεια, καὶ τοῦτο διχῶς, τὸ μὲν ὡς ἐπιστήμη (Zustand), τὸ δ' ὡς τὸ θεωρεῖν (Aktivität) und ib. 23-26.: ἐν γὰρ τῷ ὑπάρχειν τὴν ψυχὴν καὶ ὕπνος καὶ ἐγρήγορσις ἐστίν, ἀνάλογον δ' ἢ μὲν ἐγρήγορσις τῷ θεωρεῖν, ὁ δ' ὕπνος τῷ ἔχειν καὶ μὴ ἐνεργεῖν. Und was θεωρεῖν ist, zeigt uns Aristoteles durch sein Werk. Er geht dialektisch vor – was im übrigen für ein σκέπτεσθαι selbstverständlich ist; und immer wieder einmal bezeichnet er folgende Ausführungen als auf einem σκέπτεσθαι beruhend. Es ist Glück, *für sich allein*, ohne Diskussionspartner – der ἔξωθεν ist und bleibt – so vorzugehen, und so gehen auch, *mit Freude*, die auf diese Weise *tätigen* (EN 1175a4-6) Götter vor (EN 1178b7ff.; zusammengefasst 17-23). Wer aber, als Mensch, beim θεωρεῖν „glücklich“, εὐδαίμων, sein will, muss bei seiner im untersuchenden σκέπτεσθαι bestehenden θεωρία *interessiert* bleiben – und das ist unmöglich, wenn sich beim θεωρεῖν keine Einwände ergeben.

c) τί ἦν εἶναι: Der dialektisch-syllogistische Definitionsvorgang.

Im vorigen Kapitel war die in APost vorgetragene Lehre zur Sprache gekommen, dass Definitionen auf ἄμεσα oder πρῶτα beruhen (S. 117f.), sodann auch die weitere Lehre, dass auf diese Weise gewonnene Definitionen dialektisch geprüft werden können oder müssen (Top. A 2, s. S. 125). Diese letztere Lehre macht also deutlich, dass (auch) das noëtisch „erschaut“ Wesen einer Sache – d. h., wenn dieses ein „reiner“, erfahrungsunabhängiger, Begriff ist – grundsätzlich Gegenstand von *Forschung*, d. h. von dialektisch vorgehendem Nachdenken, ist. Auf eine dem Vorgetragenen entsprechende Weise dürfte der Terminus τί ἦν εἶναι die Auffassung von der Gültigkeit des „Wissens“, d. h. des auf Definitionen beruhenden Wissens, relativieren. Verbindet man die Lehren aus APost und Top. A 2, wozu man gezwungen ist, so sieht man, dass u. a. Erfahrung, bei allem Respekt vor „Gewusstem“, bei Gelegenheit auch hier u. U. „das letzte Wort“ hat.

Diese Auffassung passt nun nicht zu dem, was durchweg, von Trendelenburg bis in die neueste Zeit,¹²² über die Bedeutung des Terminus τί ἦν εἶναι mitgeteilt wird. Man versteht ihn, um es in den Termini dieser Studie zu sagen, allein demjenigen Aristoteles gemäß, der das „Wissen“ respektiert und es, der Tradition

¹²² Vgl. Friedrich Adolf Trendelenburg, Das τὸ ἐν εἶναι, τὸ ἀγαθὸν εἶναι etc. etc. und das τί ἦν εἶναι bei Aristoteles. Ein Beitrag zur aristotelischen Begriffsbestimmung und zur griechischen Syntax, RhM 2, 1828, 457-482, S. 467ff., bes. 479ff., dann Lis Wey, ΛΟΓΟΣ und ΟΥΣΙΑ. Sein und Sprache bei Aristoteles, Berlin 2014, § 6, S. 56ff.

des Faches entsprechend, in dessen Schule er gegangen ist, als höherrangig bezeichnet als die das Wissen immer wieder einmal „überholende“ bloße Erfahrung.

Natürlich kommt es der gängigen Interpretation gelegen, dass das Imperfekt ἦν in der Literatur hier und da wie ἐστίν zu verstehen ist (s. LSJ s. v. εἰμί, F: „to express a fact which *is and has always been* the same“); die Autoren fahren fort; „so in the Aristotelian formula τὸ τί ἦν εἶναι ..., used to express *the essential nature* of a thing, where τί ἦν (for ἐστίν) takes the place of the dat. in such phrases as τὸ ἀγαθὸν εἶναι, τὸ μεγέθει εἶναι, APr 67b12, De an. 429b10)“. Trendelenburg erklärt diesen Dativ, sicher nicht unverständlich, als dativus possessivus, so dass wir verstehen sollen „das, was dem Guten wesentlich eigen ist“, also was „Gut, Größe, *wesentlich* ist“. Diese Deutung ist einsichtig und wird das Gemeinte treffen; aus ihr folgt aber nicht, dass das auffallende τί ἦν dem jeweiligen Dativ entspricht, gewissermaßen die „Formel“ für einen solchen Dativ ist. Es *folgt* nicht daraus – womit nicht gesagt ist, dass das τί ἦν als Formel für den Dativ *undenkbar* wäre, könnte es doch für das heute oft so gebrauchte „x“ stehen. Sachlich ist ein und dasselbe gemeint: Das τί ἦν εἶναι des Beiles *ist* τὸ πελέκει εἶναι (s. S. 152)¹²³. Aber sagt man τί ἦν εἶναι, so sind οὐσία und εἶδος des Beiles von einer anderen Perspektive aus gesehen als wenn man τὸ πελέκει εἶναι sagt. Dies wird im Folgenden gezeigt werden. Sollte die Perspektive gleich bleiben, müsste man wohl statt τί ἦν εἶναι eher z. B. das eindeutige τὸ τί ἐστίν εἶναι erwarten. Ginge es also nur um die Entsprechung jenes „x“, wären naheliegendere weitere Formulierungen denkbar wie etwa τὸ τόδε (τι) εἶναι, vielleicht gar τό τι ἦν εἶναι oder, wenn es umständlicher, aber doch klarer als „τί ἦν;“ sein und die Frageform beigehalten bleiben soll, z. B. τὸ „τί;“ εἶναι, τὸ „τί ὅτιοῦν;“ εἶναι, was beides soviel bedeutete wie τὸ τί ὅτι βούλεται τις εἶναι. τί ἦν; ruft *Erinnerung* auf.

Dass Definitionen *empirischer* Begriffe sich, wenn dialektisch geprüft, der Frage stellen müssen, ob sie immer dem, was sich der Erfahrung gezeigt hat, entsprochen haben, ob es immer so *war*, wie die Definition will, muss nicht begründet werden. Insofern sollte deutlich sein, dass sich die Formulierung „τί ἦν;“ in erster Linie auf die dialektisch-prüfende Frage bezieht, die an πρῶτα, an ἄμεσα, zu stellen ist. Dies noëtisch Gesehene – als was hat es sich immer der (prüfenden) *Erfahrung* dargestellt? Höre ich die Formulierung „τὸ μεγέθει εἶναι“, so liegt der Bezug auf noëtisch Gesehenes allerdings nahe, wenn nicht „auf der Hand“; das ἦν in τί ἦν; dürfte aber an je entsprechende Erfahrung, ἐμπειρία, denken lassen.

¹²³ Entsprechend auch (z. B.) Alexander, in Metaph. 20.7: τί ἦν εἶναι ... τὸν ὀρισμὸν καὶ τὸν λόγον λέγει.

Top. 101b37ff. spricht Aristoteles von der Definition, dem ὄρος, und er definiert ὄρος als eben das, was das τί ἦν εἶναι angibt, was es *zeigt* (ἔστι δ' ὄρος μὲν λόγος ὁ τὸ τί ἦν εἶναι σημαίνων, a38f.); bald aber folgt die das τί ἦν εἶναι indirekt definierende Beschreibung unseres „natürlichen“ Weges zur Definition: καὶ γὰρ περὶ τοὺς ὀρισμούς, πότερον ταὐτὸν ἢ ἕτερον, ἡ πλείστη γίνεται διατριβή (102a8f.) – geht es ums Definieren, befassen wir uns am ausgiebigsten mit der Frage, ob dies wirklich dies oder doch (eher) ein anderes ist. Hier also finden wir schon, wie es scheint, die Definition von τί ἦν; in nuce vor. Kurz zuvor (101b30f.) hatte Aristoteles die Frage gestellt, ob „auf der Erde lebendes zweifüßiges Tier“ eine Definition von „Mensch“ sei; hier ergeben sich syllogistisch zu behandelnde Argumente zur Frage, ob man nicht doch genauer definieren muss. Es geht dabei um Begründungen: Etwas verstehen, ἐπίστασθαι, bedeutet ja zu wissen, *warum* die jeweilige Sache, τὸ πρᾶγμα, sich so und nicht anders verhält (APost 71b9ff.).

Eine weitere – implizite – Definition von „Definition“ dürfte unsere Vermutung bestätigen. Was also ist das, was das Wesen einer Sache *begründet*? Wir finden eine erstaunliche, jedoch vom Metaprinzip Techne ausgehende und es bestätigende, Antwort in einer Schrift, die sich nun wahrhaftig nicht mit unserem Thema befasst; diese Antwort könnte für Aristoteles so selbstverständlich gewesen sein, dass er sie, wie man sagt, „nebenher“ vorträgt. Wir lesen in der „Politik“ (1253a23): πάντα ... τῷ ἔργῳ ὄρισται καὶ τῇ δυνάμει. In der Tat: Wir lesen dort *πάντα*. *Alles* wird begrifflich bestimmt anhand seines Werkes, anhand dessen, was es bewirkt, herstellt, und seiner entsprechenden Kraft, seiner entsprechenden Befähigung. Wir fragen also z. B. nach πρᾶγμα, Ding, Sache, und fragen so: „Was war (immer) das Werk von Ding, Sache, was ist durch Ding, Sache, immer erfolgt, was ist durch Ding, Sache, gemacht worden“? Entsprechend: Was war immer das Werk von Tapferkeit (wir sehen, dass Aristoteles Laches und Nikias zugesteht, die Tapferkeit richtig befragt, und Sokrates, ihnen vernünftig – wenn auch jeweils nicht umfassend – geantwortet zu haben). Was war immer das Werk von Bewegung? Dieses „Werk“ muss uns nicht stets so vor Augen stehen wie jetzt, da wir von der „Politik“-Stelle ausgehen, und so reicht die – das jeweilige Werk implizierende – Frage „Was war x (immer)?“, denn das betreffende ἔργον ist, als Frageziel, in der Formulierung enthalten, ist Techne doch *Metaprinzip*.

Somit dürfte der Terminus τί ἦν εἶναι besagen, dass man, wenn man nach dem Wesen von etwas prüfend, ihm die πλείστη διατριβή zuwendend, fragt, nach demjenigen fragt, fragen muss, was dies Etwas bereits immer *war* und was es als

das, was es war, bewirkt hat. Der Terminus lehrt, dass zur Wesenserkenntnis Erinnerung (ἀναμνήσκεσθαι) gehört.

Die Aristotelische Spätschrift *De memoria* legt ihrerseits die Definition von „sich erinnern“ vor: „Das Sich-Erinnern ist eine Art Syllogismus (!), denn der, der sich erinnert, erschließt (συλλογίζεται), und der ganze Prozess ist eine Art Untersuchung (ζήτησις)“, 453a9-12.¹²⁴

Die *Topik* lehrt (101a36ff.) also, wie gehört, dass auch die Definition eines „reinen“ Begriffs aufgrund dialektischen Vorgehens definiert „geprüft“ werden kann. Der sich zu einer Prüfung Entschließende oder der, der im Disput eine von ihm geprüfte Definition vorlegen soll, muss sich an Erfahrung halten, gemäß dem gerade Gesagten syllogistisch von Erfahrung ausgehen; er muss sich z. B. fragen: „Was ‚war‘ Zeit immer, wie wurde sie immer gesehen?“ So muss er auch im Disput auf unklare Definitionen etwa von „Dreieck“ reagieren – „Mit *dieser* (gesehenen, noëtisch erfassten) Definition bzw. mit dieser Formulierung einer Definition hatte ich immer Erfolg – es konnte keine Widerrede erfolgen“, und einem Kontrahenten kann er sagen: „Sieh doch hin und miss nach (, was ich vortrug, war immer so und wird so bleiben)!“. Und derjenige, der das Wesen von „Dreieck“ nicht erschaut, muss sich um die exakte Definition bemühen und entsprechend fragen: „Passt dies, was ich jetzt denke, zu dem, was „Dreieck“, allgemein gefasst, immer bedeutete? Muss diese Definition als zwingend verstanden werden?“ Im Falle von „empirischen“ Begriffen aber beruht, um es zu wiederholen, die Definition von vornherein auf erinnernder Erfahrung. „Wie ist „Tier“ zu definieren?“, lautet z. B. die Frage, und es geht u. a. um die, nach Aristoteles, nicht klar zu sehende Trennung zwischen „Tier“ und „Pflanze“; dies ein Fall, wo der Bezug zum ἔργον besonders deutlich wird.

Man kann es eher für erstaunlich halten, dass dem so verstandenen Terminus τί ἦν εἶναι keine Nachwirkung beschert worden ist.¹²⁵ Man konnte ihn offenbar nicht recht verstehen, wenn man Aristoteles in die engere, vor Augen liegende, Geschichte des Faches „Philosophie“ einordnen wollte, eine Tendenz, die sich bis heute durchgehalten hat. Aber Philosophie war weiter, offener, ließ

¹²⁴ Unmittelbar zuvor hatte es in *De memoria* geheißen, dass dies Sich-Erinnern (*reminiscentia*) allein Sache des Menschen ist, während Gedächtnis (*memoria*) sich auch bei den Tieren findet (ib. a6ff.); ob dies nun sachlich richtig ist oder nicht, bleibe hier dahingestellt; das letzte (echte) Buch der *Historia animalium* kann auf andere Gedanken bringen. Zu Anfang von *De memoria* hatten wir erfahren, dass dies Sich-Erinnern Sache der Flinken und zum schnellen Auffassen Begabten (εὐμαθεῖς), also von „Intelligenz“, ist, dass ein gutes Gedächtnis aber meistens die Langsameren haben (449b6-8).

¹²⁵ Der Ausdruck bleibt eine innerperipatetische Angelegenheit. Es ist schon eher eine erstaunliche Ausnahme, wenn wir ihn bei Plutarch, *Adv. Col.* 1120A, finden; bei Plotin begegnet er *Enn.* 2.1.6.30, 6.7.2.15, 6.7.3.21, 6.7.4.18 und 27.

schon damals je andere, möglicherweise revolutionär erscheinende, Sichtweisen zu, wie die Ernsthaftigkeit nahelegt, mit der Sokrates die These des Protagoras in einer eben der engeren Philosophie zuzuordnenden Schrift, Platons Theaitet, vorträgt: Gehörte diese Lehre in ein grundsätzlich anderes Fach („Es handelt sich nur um Technai“),¹²⁶ wäre eine solche, wenn man so sagen darf, „faire“ Auseinandersetzung mit dieser These an der genannten Stelle nicht nötig gewesen. Platon also sah offenbar weiter als zahlreiche Spätere.

Der Terminus betrifft also das Wesen eines Sachverhalts, eines Begriffs, eines Gegenstandes, und er zeigt zunächst, dass das Bestätigen oder Ablehnen des „geschauten“ Begriffs einer οὐσία auf einer forschenden Frage beruht und lässt, hat man die ersten Kapitel der Topik vor Augen, diesbezüglich kaum eine andere Auffassung zu.

Die Trennung zwischen „bloßer“ Empirie und schauendem Wissen benennt hier keinen entschiedenen Gegensatz, wie entsprechende Beispiele zeigen können. Zuerst zur Empirie. Der Arzt begibt sich an das Krankenbett des Kallias, der verändert aussieht oder sich anders als gewöhnlich verhält. Er gilt also als „erkrankt“. Der Ausgangspunkt des Arztes ist jetzt die Erinnerung an Kallias, wie er „(immer) war“; dies ist für den Arzt wichtig, weil er, wenn er „hippokratisch“ vorgeht, *Diener* seiner τέχνη (ὕπηρετης τῆς τέχνης, Epid. 1.2.5.11) ist und der Diener fragt sich: „Was meinte der Herr immer, wenn er sagte ... ?“. Es geht nicht allein um ein gutes Gedächtnis – der Arzt muss Situationen vor Augen haben und aus diesen seine Schlüsse ziehen, συλλογίζεσθαι.¹²⁷ Handelt es sich für den Arzt im Fall „Kallias“ um einen Fremden, wird die Notwendigkeit des Schließens noch deutlicher; er muss sich daran erinnern, wie Menschen dieses Alters, dieser Statur usw. „immer waren“. Erinnerungen können täuschen, zutreffende Erinnerungen können u. U. keinen festen, sondern einen fluktuierenden Zustand vor Augen führen – typisch für den dem Arzt *bekannt*en Kallias war dann, dass es ihm jetzt so, dann anders erging. Auf diese seine syllogistisch zustande gebrachte Erinnerung muss der Arzt entsprechend reagieren; irrt seine Erfahrung, handelt es sich um eine „normale“ Fehlleistung, wie sie jedermann zu jeder Zeit unterlaufen kann, ohne technisches Vorgehen als solches unmöglich zu machen – der Arzt ist ἰκανῶς vorgegangen (vgl. Top. 101b5-10).

¹²⁶ S. dazu Punktuell Präsens S. 87-89.

¹²⁷ Wie wir diesen Begriff fassen, ist S. 110ff. dargelegt: συλλογίζεσθαι führt zum *Urteil*, nicht zum „Beweis“.

Wird eine „erschaut“ Definition, z. B. die begriffliche Bestimmung von „Dreieck“ dialektisch geprüft, so wird z. B., wie gesagt, „nachgemessen“. Man erinnert sich – bei jedem Typ von „Dreieck“ ergab sich die Winkelsumme von 180°. „Zeit“ ist ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον (Phys. 219b1f.) – ja, aber die Begriffe πρότερον und ὕστερον implizieren bereits, und dies besonders deutlich, „Zeit“. Hier muss weiter gefragt werden „Was war ‚Zeit‘ immer?“. Andererseits ist es keine Frage, dass jeder weiß, was „Zeit“ ist, „Zeit“ ist elementar „erschaut“. Aber die Definition ist problematisch, verlangt διατριβή.

Ein objektives Urteil müsste lauten: Eine deutlichere, d. h. bewusst klarer formulierte, Distanzierung von Platons Ideenschau als durch den Terminus τί ἦν εἶναι kann man sich kaum vorstellen. Das Wesen von etwas kann, wenn das soeben Dargelegte die Sicht des Aristoteles wiedergibt, geprüft werden und zeigt sich im erinnernden Nachsinnen über das, als was es sich der *Erfahrung* gezeigt hat, also: welches *Werk* es der Erfahrung gezeigt hat. Es geht demnach nicht um ein Entrücktsein in Sphären, wo man das jeweilige Etwas selbst gültig „schaut“ und nun, anders als im Alltag, sich des Geschauten auch *sicher* sein kann. Dies aber, dass man sich sicher sein kann, ist das, was der Terminus ἄμεσον, das zu schauen ja Sache des νοῦς ist (APost B 19 fin.), unmittelbar vor Augen stellt.

Nun - noch einmal; aber die Auffassung des Aristoteles ist, bei aller sich zunächst zeigenden Absonderlichkeit, durchaus „nachvollziehbar“ – der Bezug zu Metaph. A 1. Wir haben in dem genannten Kapitel, wenn wir Aristoteles folgen und wenn wir uns introspektiv beobachten, nicht zwei Auffassungen vor uns, die einander widersprechen; nach Metaph. A 1 *gibt es* ein sicheres Wissen, und das muss eine Art „Sehen“ sein, wenn es wirklich sicher sein soll – es muss sich nur gegebenenfalls der bloßen ἐμπειρία beugen, dieser folgen, von ihr lernen, um dann erneut als „Wissen“ dazustehen.

Ich sagte soeben „wenn wir uns introspektiv beobachten“. Damit soll gesagt sein, dass man Aristoteles *nicht* unterstellen kann, dass seine das Verhältnis von Ursachen, „wissen“ und bloßer Erfahrung beschreibende Lehre (*allein*) auf einer pragmatischen, die Kollegen innerhalb des Faches „(antike) Philosophie“ ehrenden Einstellung beruht – wenn Wissen immer wieder einmal von Erfahrung lernen müsse, habe schließlich diese, die Erfahrung, de facto, das letzte Wort, und die den „bloßen“ χειροτέχνης dem die Ursachen „kennenden“ ἀρχιτέκτων gegenüber herabsetzend scheinende Bemerkung sei einem, polemisch gesagt, privaten Impetus zu verdanken. Nein: Haben wir gelernt oder „gesehen“, gehen wir, „unsicher wissend“, von unserem Wissen aus und lassen uns von unserem Respekt

vor „Wissen“ überhaupt und speziell vor unserem Wissen auch dann nicht abbringen, wenn wir – ich will es jetzt einmal schroffer formulieren – durch Zufall erfahren müssen, dass dies Wissen überholt ist. *Dies* Wissen ist überholt, nicht aber „Wissen.“ Wir ändern es und *wissen* „neu“. Die Aristotelische Wertung beruht auf Beobachtung, genauer: auf technischem Empfinden (s. S. 12ff.).

Es wäre, was einen Terminus für „Wesen einer Sache“ betrifft, für Aristoteles im übrigen ein Leichtes gewesen, sich an die Tradition, an die *herrschende*, von den auf Parmenides folgenden Philosophen ausgehende, Tradition zu halten und das Wesen von etwas dessen „Was-ist?-Sein“, τὸ τί ἔστιν (mit dieser Akzentuierung) εἶναι, zu nennen. Diese Formulierung zwänge, an ein *sicheres* und sicher bleibendes Wissen als Ausgangspunkt von technischem Vorgehen und ebenso an eine klare, unbestreitbare, Vorstellung vom Wesen des in Rede stehenden Gegenstandes zu denken. Das Imperfekt ist auffallend und muss es von Anfang an gewesen sein. Immerhin scheint es im Umkreis des Aristoteles keine diesbezüglichen Fragen gegeben zu haben – hätte es dergleichen gegeben, fänden wir sicherlich eine nähere Erläuterung vor.¹²⁸

d) Die Definition des – einen Prozess implizierenden – „Seins“ im Bereich der Welt unterhalb der οὐράνια.

α) Sein als Gewordensein.

Im ersten Buch von *De partibus animalium* verlangt Aristoteles, wie gehört, dass man das berücksichtigt, was die πεπαιδευμένοι sagen, dass man Gattungen von Lebewesen so einteilt, wie „die Mehrzahl der Menschen“ es tut, und man muss davon ausgehen, dass diese Vorschrift nicht allein die Biologie betrifft, denn in der *Topik*, also dort, wo es generell um die Kunst der gescheiten Unterredung, die διαλεκτική, geht, spricht er ja im selben Zusammenhang von den ἔνδοξα und spezifiziert (vgl. S. 90ff. / S. 124 u. ö.): Man hat zu berücksichtigen, was entweder alle oder die meisten oder die „Kenner (σοφοί)“ und die bekanntesten / bedeutendsten (οἱ μάλιστα γνώριμοι) unter ihnen sagen – und das in *Topik* und *PA* dann Gesagte geht von dem aus, hält sich an das, was der Stand der Forschung

¹²⁸ Es ist und bleibt mir schwer vorstellbar, dass diese – naheliegende – Interpretation von τί ἦν εἶναι originell sein sollte. Ist sie es nicht, denke man sich das Vorgetragene als zum Thema der Studie passende ehrende Wiederholung des bereits von anderen Gesagten. Ich muss nur gestehen, dass mir keine derartige Deutung bekannt bzw. in Erinnerung ist.

ist, also das, was die Gebildeten, also den Stand der Forschung Kennenden, aber auch die meisten, denken und sagen, denn diese, in ihrer großen Zahl, können gegebenenfalls den Stand der Kultur repräsentieren, *innerhalb* deren man zu denken und zu forschen nicht umhin kann. Und manchmal, sogar in den allgemeinsten Fragen, die ein Philosoph zu behandeln hat, in den Fragen, die die Sein und Werden betreffen – d. h. die erklären, was „Sein“ und „Werden“ *ist* –, muss man, wie sich zeigen wird, gegen die Meinung der σοφοί, dort ansetzen, wo die πολλοί, ohne wissenschaftlich geforscht zu haben, das Richtige „treffen“ und seit je getroffen haben: ἄ γὰρ πᾶσι δοκεῖ, ταῦτ' εἶναί φαμεν· ὁ δ' ἀναιρῶν ταύτην τὴν πίστιν οὐ πάνυ πιστότερα ἐρεῖ (EN 1172b36ff.).

Ein Philosoph nun, dessen Metaprinzip *Techne* ist, sieht Ontologie *technisch*,¹²⁹ und es geht im hier Folgenden um „ist“ und „sein“ als Begriffe der Ontologie – es geht um das Verständnis von „Existenz“, „Dasein“. Aristoteles sieht, seinem generellen Vorgehen entsprechend, dass so gefasstes Sein und Werden zusammengehören; reden wir von „ist“, meinen wir, ob uns das jedesmal bewusst oder nicht, „ist (so) geworden und wird „(so geworden, vorerst) bleiben“. Dies gilt, was das Weltbild des Aristoteles angeht, für alles „Ist“ unterhalb der οὐράνια; was die οὐράνια angeht, so ist uns, nach Aristoteles, bewusst, dass sie *un-geworden* und *un-vergänglich* (ἀ-γένητα und ἄ-φθαρτα; vgl. *Metaph.* 1091a12f., *De caelo* 282a21-23, EN 1139b24) sind; dafür haben wir das Wort „ewig“, das also auch die Vorstellung von Werden – negativ – impliziert. Entsprechend, so lernen wir von Aristoteles, fassen wir „geworden“ als „gemacht worden“ (Genaueres dazu bald), denn Werden ist Bewegung und diese bedarf (für Aristoteles gilt dies auch für die ewige Bewegung) eines Bewegenden.

Es ist denkbar, dass Aristoteles, wie seinerzeit Parmenides, ihm selbst bewusst oder nicht, von der Semantik ausgegangen ist, von der ante- und postparmenideischen Frage: „Was bedeutet ‚Sein‘, wenn wir, in der Zeit nach Parmenides, weiterhin von ‚Sein‘ sprechen, wie haben wir immer von ‚Sein‘ gesprochen, wie sollten wir weiterhin von ‚Sein‘ sprechen“? Er sieht, so vorgehend: „Ist“ ist eben *nicht* statisch, sondern impliziert „geworden sein“. Und eben dies einen Werdeprozess implizierende „Sein“ zu analysieren ist vor allem jetzt, nach Parmenides, Sache der Ontologie. Kennzeichnend für die Aristotelische Ontologie ist es, dass ihr Autor auf der einen Seite, den Prozess betonend, vom „Sein“ prozessualdeskriptiv und auf der anderen Seite, vom Prozess absehend und das Gewordene

¹²⁹ Man denke an die kürzlich vorgetragene Lehre aus der *Politik* (1253a23): πάντα τῶ ἔργῳ ὄρισται καὶ τῇ δυνάμει.

betrachtend, vom „Sein“ aktual-analytisch sprechen *muss*. Es tritt, für Aristoteles, hinzu, dass es sich, wenn es um dies Sein „an sich“ geht, nicht um ein dies betreffendes, in alltäglicher Rede immer wieder anzutreffendes, „Werden“ handelt, das einen bloßen Geschehensablauf betrifft, sondern um ein Werden, das das *Verursachen* eines solchen Ablaufs, ein technisches Herstellen, zeigt.¹³⁰

Nehmen wir als Beispiel den Satz „Aus dem Kind wird ein erwachsener Mensch“, so sieht man einmal auf den Ablauf (was jetzt noch Kind ist, wächst heran und ist später, wenn das Ziel erreicht ist, ein Erwachsener), zum anderen auf die Entwicklung hin vom vorbereitenden Zustand zum (erwünschten) Erwachsensein. Im zweiten Fall ruht der Blick auf einem, einem ἐνεκά του geltenden, ποιῆν und ποιῆσθαι. Von dieser Art ist, für den als Ontologe über das Sein redenden Aristoteles, das im Sein implizierte Werden. Die dies *sein*, auf dem Prozess des Werdens beruhendes, Sein betreffenden Termini sind folglich, prozessual-deskriptiv, δύναμις und ἐνέργεια; steht diese Eigenart des Seins nicht im Zentrum seiner Aufmerksamkeit, behandelt er es also als verwirklicht vorliegend, als „geworden“ in *diesem* Sinne, so sieht er in ihm (aktual-analytisch) die nach wie vor technischen, jetzt aber das vollendete Werk bezeichnenden Komponenten („Zusammensetzer“) ὕλη und μορφή / εἶδος. Die eine Frage lautet: „Was ist Seiendes, wenn das jeweilige ἐνεκά του vor Augen steht?“, die andere: „Wie stellt bereits gewordenes Seiendes, das also sein ἐνεκά του erreicht hat, sich dar?“

Über das jetzige Thema habe ich in meinen beiden Studien „Punktuelles Präsens und statisches Sein“ und „Metaprinzip Techne“ ausführlich gehandelt; ich kann mich hier also auf eine Skizze beschränken.

Wie in beiden Studien und auch hier (S. 41 ff.) gezeigt, hat Parmenides mit seiner wahrscheinlich auf semantischer Beobachtung („Was bedeutet ‚ist‘, wenn es strikt von ‚war‘ und ‚wird sein‘ getrennt ist?“) beruhenden, jedenfalls semantischer Beobachtung entsprechenden, ontologischen Lehre, dass „Ist“ punktuell und damit „Sein“ statisch ist, die nachfolgende Philosophie, man darf wohl sagen: gefesselt. Aber diese Auffassung von „ist“ und „sein“, die sich *gegen* das Verständnis der πολλοί richtet, musste diesen, den πολλοί, fremd bleiben: „Ist“ kann, z. B. im Deutschen, zur Bezeichnung von Vergangenem und Zukünftigem verwendet werden („gestern bin ich in der Stadt – und wen treffe ich?“, „in einer Woche besuche ich dich“), „sein“ impliziert „gewesen sein“ und „sein werden“,

¹³⁰ Vgl. allgemein dazu Phys. 196b17f.: τῶν δὲ γιγνομένων τὰ μὲν ἐνεκά του γίγνεται τὰ δ' οὐ.

was z. B. bei der präsentischen Äußerung „Ich liebe dich (ich bin der dich Liebende)“ besonders deutlich wird: Das Sein dieser Liebe ist nicht punktuell und statisch, sondern es ist bereits da und wird weiterhin dasein. Vgl. zum Griechischen die Grammatiken, s. v. Präsens. Das althebräische *hajah*, הִיָּה, bedeutet entsprechend (ich zitiere das Lexikon von Brown-Driver-Briggs, ¹⁵2014, S. 224ff.) allgemein „fall out, come to pass, become, be“; besprechen die Lexikographen im Abschnitt III die Bedeutung „be“, ergänzen sie eigens „often with the subordinate idea of becoming“. Von Sprachwissenschaftlern hört man, dass weitere Sprachen kein Präsens kennen, unter ihnen das Alt-Indogermanische, sowie dass überhaupt Adverbien die Zeitverhältnisse deutlicher klären als Tempora, die also nicht nötig sind (s. Punktuelles Präsens S. 20ff.).

Der Aristotelische Seinsbegriff impliziert den jeweiligen Stoff und die jeweilige Form und bezeichnet als „dynamisch“, also prozessual, *Geformtes* somit in der Vergangenheit Un- oder Nicht-erwünscht-Geformtes (dazu bald mehr), das dann für die damalige Zukunft, die jetzt Gegenwart ist, geformt worden ist; die Frage nach einem Präsens stellt sich bei diesem *Vorgang* nicht, und der dem Vorgang folgende *Zustand* verlangt ebenfalls kein – punktuelles – Präsens, sondern sieht von der Zeit ab: Das Seiende „besteht“; Sein ist insofern nicht punktuell-statisch, als sein *Gewordensein* vor Augen und sein Enden nicht in Frage steht.

Damit hat der Widerspruch, man möchte sagen: der Protest, des Aristoteles gegen das Parmenideische Sein seinen deutlichen Ausdruck gefunden. Sein ist nicht von prozessualem Werden getrennt, wie gesagt; dies Werden seinerseits ist nun eine Art der Gattung „Bewegung“ – so in der wohl „zentralen“, sofort zitierten, Definition von „Bewegung“, Phys. 201a9ff.; Bewegung ihrerseits ist (und hier ergibt sich, nebenher, die *Physikalität* der Aristotelischen *Ontologie*, der Zusammenhang von Werden und Sein) die Verwirklichung dessen, was in Möglichkeit *ist*, als eines solchen ...; Werden und Vergehen aber ist Bewegung dessen, was werden und vergehen kann (ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ἣ τοιοῦτον, κίνησις ἐστίν ... τοῦ δὲ γενητοῦ καὶ φθαρτοῦ γένεσις καὶ φθορά [als Arten der κίνησις])...; der ganze Satz ist oben, S. 107, zitiert. Vielleicht ist es nicht zu gewagt, Phys. 254a11ff. die Quelle dieser Auffassung vorzufinden, wo gesagt ist, Bewegung scheine allen eine Art Werden und Vergehen zu sein (σχεδὸν δὲ καὶ τὸ κινεῖσθαι γίνεσθαι τι καὶ φθείρεσθαι δοκεῖ πᾶσιν). Werden ist nicht *identisch* mit Bewegung, was auf der Hand liegt, aber Phys. 225a20ff. wird die Nicht-Identität betont, weil, nach GC 317b1ff., daran gedacht ist, dass Werden

aus einer Art von (dazu s. Phys. 191b13ff., zitiert unten, Anm. 131) Nicht-Sein zu einem Sein erfolgt. Aber dass auch diese Vorstellung zur Unterordnung von Werden (als Art) unter Bewegung (als Gattung) passt, ergibt sich aus der erstgenannten Stelle, Phys. 201a9ff. (Werden betrifft ein Nicht-*ἐνεργεία*-Seiendes, ein *Noch*-nicht-wirklich-Seiendes). Umfassender zum Thema Metaphysik *Techne*, S. 91-105; dort sind *εἶδος* und *ὄλη* als „Werdefaktoren“, *δύναμις* und *ἐνέργεια* als „technitische Produktionsfaktoren“ behandelt.

β) Sein und akzidentelles Nichtsein: *στέρησις* in technitischer Ontologie.

Im Abschnitt α) ging es um die Aristotelische Auffassung von Sein im Rahmen der philosophiegeschichtlichen Tradition; der folgende Abschnitt zeigt, wie „Sein“ unter der Herrschaft des Metaprinzips *Techne* zu verstehen ist.

Aristoteles kennt also, wie dargelegt, „Sein“ als auf Prozess beruhend (auf dem Prozess des Werdens aus einem Möglichen zu einem Wirklichen, wirklich *Gewordenen*) in der Welt diesseits der *οὐράνια*, sodann aber nicht auf Prozess beruhend, wohl aber Prozess (den Prozess der Bewegung) ausführend, in der Welt der *οὐράνια*, nicht auf Prozess beruhend, keinen Prozess ausführend, wohl aber Prozess erhaltend außerhalb (*De motu anim.* 699b32f.) des Kosmos: Er kennt ein Unbewegt-Bewegendes. Kein Sein wird somit ohne Bezug zur „Bewegung“ gedacht; sucht man einen passenden griechischen Terminus, der den Bezug erläutern könnte, könnte man zu sagen wagen: Kein Sein wird ohne Bezug zu *πρᾶξις* gedacht; *πρᾶξις* ist dann, als Gegensatz zu *πάθος*, als „action“, (so Plat. *Lgg.* 876D) oder als Gegensatz zu *ἔξις* (Zustand) verstanden (so Plat. *Rp.* 433Ef.; die Stellen nach LSJ). Ein anderes Sein kennt er nicht (auch das *κινουῦν ἀκίνητον* *wirkt*, und zwar durch sein So-sein). Geht man von der Parmenideischen Tradition aus, wird man den Unterschied der Formen des Seins nicht sehen können bzw. wollen, und das ist u. a. die Tradition, der gegenüber er von der „Sache“ ausgehen wollte.

Dasjenige Sein, das unsere, sublunare, Welt betrifft, ist also nicht vom Prozess des „Werdens“ getrennt; dies Sein *impliziert* ein Zum-Sein-Werden. Die anderen Formen des Seins betreffen Welten, für die die oben zitierten, die Mittel der Wissenschaft wertenden, Texte 3 (wenn Wahrnehmung vorliegt, ist ihr mehr zu trauen als gedanklichem Schließen) und 1 (Wissen und Erkenntnis werden

durch Wahrnehmung gemessen) für Aristoteles nicht im selben Grade gelten. Schon zu des Aristoteles Zeiten wird man diesen Teil seiner Ontologie nicht zu seinen „Entdeckungen“ gezählt haben können (beruht er doch immer wieder auf generellen ἐνδοξα), zu denen man aber die das Sein der sublunaren Welt betreffende Definition noch heute zählen darf (vgl. Schopenhauer [hg. von A. Hübscher], Die Welt als Wille u. Vorstellung I 17, II 215, Handschr. Nachl. III 603f.).

Es geht ihm um Definitionen, die „die Sache“ erfassen. Wenn es hier um die Definition von „Sein“ geht, stehen also hier nicht alle Aspekte des Seins vor Augen, dem wir nach Aristoteles ja in den genannten drei Stufen begegnen. Es geht hier nur um das Sein, das wir in der sublunaren Welt antreffen, das, aufgrund des λοξὸς κύκλος der Sonne, dem Entstehen und Vergehen unterworfen ist, und mit diesen letzten Worten ist das Entscheidende bereits gesagt: Aristoteles versteht dies „hiesige“ Sein, das einzige Sein, das er aufgrund von Beobachtung, αἴσθησις, und somit wissenschaftlich und sachgemäß im von ihm selbst definierten Sinn (s. S. 138ff.), beurteilen kann, als Nicht-Sein, Noch-nicht-Sein, implizierend (vgl. die erwähnte Stelle Phys. 191b13ff.),¹³¹ und versteht es somit definitiv.

Versteht er es als Nicht-Sein, also als Noch-nicht-Sein und auch Nicht-mehr-Sein, implizierend, so versteht er es auch als „Werden“ implizierend, denn τὸ ... γινόμενον οὐκ ἔστιν (GC 336a22f.; vgl. den Abschnitt ab a15); Aristoteles sagt, linguistisch korrekt, dass Werden nicht Sein *ist* – was ja auch vorausgesetzt ist, wenn Sein Werden *impliziert*. Und er *wertet*, dem Metaprinzip Techne gemäß, das nicht-seiende Werden im Vergleich mit dem Sein: ... ἐν ἅπασιν ἀεὶ τοῦ βέλτιονος ὀρέγεσθαι φαμεν τὴν φύσιν, βέλτιον δὲ τὸ εἶναι ἢ τὸ μὴ εἶναι (GC I. I. b28f.); vgl. βέλτιον δὲ ψυχὴ μὲν σώματος, τὸ δ' ἔμψυχον τοῦ ἀψύχου διὰ τὴν ψυχὴν καὶ τὸ εἶναι τοῦ μὴ εἶναι καὶ τὸ ζῆν τοῦ μὴ ζῆν (GA 731b28-30). Dies nun führt zu einer weiteren Überlegung.

Für Aristoteles ist Nicht-Sein, Noch-nicht-Sein, Nicht-mehr-Sein, dem Sein gegenüber ein Desiderat: ein Mangel, ein Fehlen oder ein „Beraubtsein“, στέρησις. Auch das dürfte der Meinung der πολλοί entsprechen, deren treffender Blick (ἃ γὰρ πᾶσι δοκεῖ ...) sich Aristoteles hier erneut gezeigt haben dürfte. Steht aber dieser Aspekt vor Augen, so ist dies so gesehene „Sein“ ein Terminus, der

¹³¹ Sie sei, ihrer Bedeutung wegen, hier ganz zitiert. Auch Aristoteles sagt nicht, heißt es, dass etwas im eigentlichen Sinn (ἀπλῶς) aus einem Nichtsein zum Sein gelangen könne – auf bestimmte Weise sei dies allerdings möglich (ἡμεῖς δὲ καὶ αὐτοὶ φαμεν γίνεσθαι μὲν μηθὲν ἀπλῶς ἐκ μὴ ὄντος, πῶς μέντοι γίνεσθαι ἐκ μὴ ὄντος, οἷον κατὰ συμβεβηκός· ἐκ γὰρ τῆς στέρησεως, ὃ ἔστι καθ' αὐτὸ μὴ ὄν - οὐκ ἐνυπάρχοντος („ohne dass es zuerst in ihm enthalten war“ [Übers. Prantl] - γίγνεται τι· θαυμάζεται δὲ τοῦτο καὶ ἀδύνατον οὕτω δοκεῖ γίνεσθαι τι, ἐκ μὴ ὄντος).

unmittelbar zur *Techne* gehört. Ein Fehlen ist aufgrund von *Techne* (technitischer Kenntnis) festzustellen und durch *Techne* (technisches Wirken) zu beheben, zu beseitigen: Weil Aristoteles *στέρησις* auf diese Weise sieht, stellt sie sich ihm als *Akzidenz* dar, ist sie ein *συμβεβηκός* (Krankheit als Fehlen des dem Lebewesen eigentlichen Zustandes, der Gesundheit); sieht er in Kaltem, dem Warmem gegenüber, *στέρησις*, so steht vor Augen die technitisch förderliche und zu fördernde Anwesenheit des Warmen und die technitisch schädliche und zu behebende Abwesenheit des Warmen, die wir „Kaltes“ nennen; dies Verhältnis ergibt sich ihm, wenn er auf die Natur als technitisch vorgehend sieht – die Wärme lässt die Früchte gedeihen, die Kälte lässt sie schwinden; entsprechend der ontologische Rang von warmem Feuer und kalter Erde (GC 318b14ff.; die Passage wird bald, S. 146ff., ausführlicher behandelt).

Als die *στέρησις* als *Akzidenz* betreffende „Kernstelle“ darf man wohl den Schluss von Kapitel *Metaph. Z 7* (1033a5-23) sehen. Dort finden wir folgende Erläuterung: Eine Statue nennt man nicht Holz, Stein, sondern hölzern, steinern. Einen (jetzt) gesunden Menschen nennt man auch nicht nach dem, was er zuvor war (krank). Der Grund dafür: Was entsteht, entsteht zum einen aus entsprechender *στέρησις*, einem Zustand, in dem etwas (z. B. Gesundheit) nicht vorhanden ist, zum anderen aus *ύλη*, dem Stoff, der zu bearbeiten ist (Mensch). Die Erklärung: Was z. B. gesund wird (meine Zutat: φύσει oder τέχνη) ist Mensch (*ύλη*)¹³² und Kranker, dessen *στέρησις*-Zustand beseitigt wird; man sagt aber „eher (*μᾶλλον, αἰ1*)“, ein gesunder Mensch entstehe aus der *στέρησις*, aus der Krankheit, als aus dem Menschen (diese Bemerkung klärt sich sofort, anhand des nächsten Beispiels). Also nennt man den Gesunden nicht „Kranken“, sondern „Mensch“, und von dem Menschen sagt man, er sei gesund. Was aber die Dinge betrifft, deren *στέρησις* dunkel und unbenannt ist – z. B. beim Erz das Fehlen einer bestimmten (hergestellten) Form (also das Fehlen des „Zur-Statue-gemacht-Seins“) oder bei Ziegeln und Steinen das Fehlen des „Zum-Haus-gemacht-Seins“ – scheint das betreffende Ding (also z. B. das Haus) aus diesem (jeweiligen) Material heraus so hergestellt zu sein, wie der Gesunde aus einem Kranken hergestellt ist (also aus etwas, das bedauerlicherweise oder schädlicherweise [noch] nicht „Statue“ oder „Haus“ ist). Deswegen gilt: Wie man dort (im Falle des Gesunden)

¹³² Der Aristotelische *ύλη*-Begriff ist außerordentlich weit. In „Metaprinzip *Techne*“ war ich, S.95, auf *Metaph. 1034a5ff.* zu sprechen gekommen, wo sich die mit dem Begriff *ύλη* verbundene Vorstellung der Vorstellung von *εἶδος* annähert. Ganz deutlich, und verstärkt, wird das 1045b17ff. (Jaeger hat die Stelle als späteren, von Aristoteles stammenden, Zusatz gekennzeichnet). Dort heißt es zu Beginn: ἔστι δ' ... ἡ ἐσχάτη ὑλη καὶ ἡ μορφή ταῦτό καὶ ἔν.

etwas nicht *als* das bezeichnet, *woraus* es entstanden ist (sc. den Betreffenden als Kranken, weil aus der Krankheit entstanden), so heißt auch hier das technisch Gefertigte nicht „Stein“, sondern man (wieder das Kriterium πάντες, πολλοί) verwendet Ableitungen wie „steinern“ usw. Wir sollten, hören wir, überhaupt, wenn wir die Sache genauer betrachten, nicht ohne nähere Erläuterung sagen, dass z. B. ein Haus aus Ziegeln gemacht ist, denn Werden impliziert, dass das, woraus etwas wird, sich verändert, nicht dasselbe bleibt (Ziegel bleibt Ziegel, Mensch bleibt Mensch, aber Gesundwerden ist Veränderung des Krankseins, Bildsäule werden ist Veränderung des Erzes als ungeformten Erzes). Vom Techniten aus gesehen *fehlt* dem ärztlich zu behandelnden Menschen die Gesundheit, *fehlt* dem Nichtmusikalischen das Musikalische, *fehlt* dem Erz das, was der Bildhauer als Kunstwerk sehen lassen wird. Man darf vielleicht anmerkungsweise anfügen, dass sich auch im jetzt vorgetragenen Zusammenhang das *semantische* Fragen betreffende Interesse des Aristoteles deutlich zeigt. Nebenbei erfahren wir (1033a21f.), dass Werden, als Art der Bewegung, unter die auch „Bewegung“ umfassende Gattung „Veränderung“, μεταβολή (vgl. Phys. 229a30-32: ... διαφέρει μεταβολή κινήσεως· ἢ ἔκ τινος γὰρ ὑποκειμένου εἰς τι ὑποκείμενον μεταβολή κίνησις ἐστίν), fallend gesehen werden kann; Trennung und Verbindung von μεταβολή und κίνησις hängt von der Fragestellung ab.¹³³

Was Aristoteles hier sagt, ist, bei aller Umständlichkeit, deutlich, kann den Leser, der nur Metaph. Z 7 vor Augen hat, allerdings zu der Frage führen, ob der στέρησις eine absolute oder eine relative Wertung im technischen Werdeprozess zukommt – gibt es also absoluten, „ontischen“, Mangel oder hängt Mangel lediglich vom Urteil dessen ab, der einen Werdeprozess im Sinn hat oder ausführt? Es ist ja offenkundig, dass ein Verbrecher, der seine Tat „werden“ lässt, στέρησις anders sieht als sein Opfer sie sieht: Das Leben eines anderen kann für ihn στέρησις bedeuten, dessen Tod erstrebtes, ihm nützendes, τέλος. Entsprechend heißt es, u. a., in der allgemeinen Definition des Terminus, Metaph. Δ 22, was mit der Vorsilbe un- ausgedrückt sei, bezeichne eine στέρησις (καὶ ὁσαυτῶς δὲ αἰ ἀπὸ τοῦ α ἀποφάσεις λέγονται, τοσαυταυτῶς αἰ στερήσεις λέγονται, 1022b32f.); für den Verbrecher ist das Leben seines Opfers unvorteilhaft, ungünstig, somit für ihn jedenfalls στέρησις.

Dem linguistisch fragenden Aristoteles könnte στέρησις sich in der Tat als wertfrei zeigen, und wenn man das Denken des Aristoteles nicht als Ganzes im Auge hat, könnte man meinen, dass dazu passt, was man Metaph. 1011b18f.

¹³³ S. S. 106 mit Anm. 65 zur Aristotelischen Auffassung des Verhältnisses von Bewegung und Veränderung.

gelesen hat: τῶν μὲν γὰρ ἐναντίων θάτερον στέρησις ἐστὶν οὐχ ἦττον,¹³⁴ οὐσίας δὲ στέρησις – also: in einem Gegensatzpaar ist ein Teil στέρησις. Hierhin gehört auch, wenn Aristoteles formulieren kann ἢ γὰρ γένεσις φθορὰ τοῦ μὴ ὄντος, ἢ δὲ φθορὰ γένεσις τοῦ μὴ ὄντος (GC 319a28f.).

Klarheit schafft, was man Metaph. 1032a32ff. liest. Dort heißt es, dass, wenn etwas technitisch hergestellt wird, das jeweilige εἶδος sich im Kopf (in der ψυχή, sagt Aristoteles) des Techniten findet: ἀπὸ τέχνης δὲ γίγνεται ὅσων τὸ εἶδος ἐν τῇ ψυχῇ - εἶδος δὲ λέγω τὸ τί ἦν εἶναι ἐκάστου καὶ τὴν πρώτην οὐσίαν· καὶ γὰρ τῶν ἐναντίων τρόπον τινὰ τὸ αὐτὸ εἶδος· τῆς γὰρ στερήσεως οὐσία ἢ οὐσία ἢ ἀντικειμένη, οἷον ὑγίεια νόσου, ἐκείνης γὰρ ἀπουσία ἢ νόσος, ἢ δὲ ὑγίεια ὁ ἐν τῇ ψυχῇ λόγος καὶ ἡ ἐπιστήμη. Wir erfahren: Das jeweilige Gegenteil des technitisch Herzustellenden ist, was das εἶδος betrifft, in gewisser Weise dasselbe – es ist das (bloße) Gegenstück des Herzustellenden wie Krankheit das Gegenstück der Gesundheit ist, denn Krankheit ist (bloße) Abwesenheit von Gesundheit – aber: „Gesundheit“ ist der positive Begriff, das positiv Gekannte, λόγος, ἐπιστήμη, von dem der Technit ausgeht. Und so kann man auch die auffallende Definition von φθορὰ als γένεσις verstehen: πάντα γὰρ φθείρεται εἰς ταῦτ' ἐξ ὧν ἔστιν heißt es Metaph. 1000b25, und das mag seinen technitischen Nutzen, sein „Gutes“ haben.

Wir lernen jedenfalls: Von einem Gegensatzpaar kommt nur *einem* Teil der Begriff zu, von dem man, wenn man denkt, ausgeht, dem anderen Teil folglich nur ein davon abgeleiteter Begriff; Krankheit ist Nicht-Gesundheit, Gesundheit aber nicht Nicht-Krankheit, und zwar deswegen, weil wir, frei übersetzt, von der *Gesundheit* aus denken. Da nun unser Denken dem entspricht, was ist, wie der erste Satz von De interpr. lehrt, *ist* Gesundheit ἔξις, *ist* Krankheit στέρησις. Vom Gegensatz ἔξις – στέρησις hören wir Cat. 12a26-13a36 und öfter.

Dazu passt und dies erläutert, was wir in der Schrift De generatione et corruptione¹³⁵ finden. Prinzip der dortigen Erläuterung ist zweifellos das wohl als allgemein akzeptiert betrachtete Axiom, dass φύσις das Gute, technitisch Nützliche, herstellt. Aristoteles handelt in dieser Schrift, deren Thema gemäß, ausführlich über das Werden, und hier lernen wir, dass von den Elementen und ihren Qualitäten (z. B. Feuer / heiß – Erde / kalt) jeweils die eine Seite „mehr“ seiend ist: So sei Feuer μᾶλλον οὐσία als Erde, entsprechend das Warme eher εἶδος (!)

¹³⁴ Wie οὐχ ἦττον zu verstehen ist, klärt die Übersetzung von Ross: For of contraries, one is a privation *no less than it is a contrary*-and a privation of the essential nature.

¹³⁵ Ein Überblick über dies Werk findet sich in Metaprinzip Technē, S. 122ff.

als das Kalte (ἤς μὲν [sc. τῆς ὕλης] γὰρ μᾶλλον αἱ διαφοραὶ τόδε τι σημαίνουσι, μᾶλλον οὐσία, ἤς δὲ στέρησιν, μὴ ὄν, οἷον τὸ μὲν θερμὸν κατηγορία τις καὶ εἶδος, ἡ δὲ ψυχρότης στέρησις, διαφέρουσι δὲ γῆ καὶ πῦρ καὶ ταύταις ταῖς διαφοραῖς, 318b14-18). Zuvor (s. das folgende Zitat) war uns mitgeteilt worden, dass diese Auffassung nicht neu sei – bereits Parmenides bezeichnet sie ja als irrig.

Das Parmenides betreffende Thema scheint wichtig genug, einen Einschub zu erlauben. Hier die Passage, auf die ich anspielte (318a35-b7) – Aristoteles unterscheidet zwischen einem eigentlichen und einem uneigentlichen Werden sowie zwischen einem eigentlichen Schwinden und einem Schwinden von etwas in etwas: καθάπερ οὖν πολλάκις διορίζομεν λέγοντες ὅτι τὰ μὲν τόδε τι σημαίνει τὰ δ' οὐ, διὰ τοῦτο συμβαίνει τὸ ζητούμενον. Διαφέρει γὰρ εἰς ἃ μεταβάλλει τὸ μεταβάλλον, οἷον ἴσως ἡ μὲν εἰς πῦρ ὁδὸς γένεσις μὲν ἀπλῆ, φθορὰ δὲ τίς τινός ἐστιν, οἷον γῆς, ἡ δὲ γῆς γένεσις τις γένεσις, γένεσις δ' οὐχ ἀπλῶς, φθορὰ δ' ἀπλῶς, οἷον πυρός, ὥσπερ Παρμενίδης λέγει δύο, τὸ ὄν καὶ τὸ μὴ ὄν εἶναι φάσκων πῦρ καὶ γῆν (“Wie wir also oft differenzieren und (so) sagen, dass das eine etwas Bestimmtes bezeichne, das andere aber nicht – eben daraus [sc. aus dem bereits Gesagten] ergibt sich das, was wir *hier* suchen. Es ergibt nämlich einen Unterschied, wohinein sich das Sich-Verändernde verändert, wie vielleicht der Weg zum Feuer ein Werden *an sich* ist, ein Vergehen aber *von* etwas – von Erde z. B. – *in* etwas, das Werden von Erde aber eine Art Werden ist, kein Werden an sich allerdings, wohl aber ein Vergehen – wie des Feuers – an sich: wie Parmenides von zweien spricht, wenn er sagt, das Seiende und das Nichtseiende sei Feuer und Erde“).

Parmenides spricht davon beim Übergang von seiner ἀληθείῃ zur δόξα – noch befindet er sich im ἀληθείῃ-Teil, und von diesem aus gesehen gibt es nur *ein* Seiendes (28 B 8.53-54): μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμας ὀνομάζειν / τῶν μίαν οὐ χρεῶν ἐστιν· ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσίν: „Sie setzten ihre Meinung so fest, dass sie *zwei* Formen nannten – von welchen man eine nicht nennen darf: Darin irrten sie“. Wenn es um ἀληθείῃ geht, muss man eine zweite „Form“ als nicht-seiend ansehen. Nun geht es ihm aber anschließend um δόξα, und so übernimmt er in diesem Zusammenhang diese (an sich irri) Meinung und bezeichnet beide „Formen“ als „gleich“ (B 9.4), also, im Rahmen der δόξα, beide als seiend. Die Parmenides betreffende Darlegung des Aristoteles ist also korrekt. Man muss im Auge behalten, dass die beiden Aussagen definitiv verschiedenen Lehren zuzuordnen sind: Die erste geht von der „Wahrheit“ aus, die zweite vom nützlicher-weise dargelegten bloßen Schein. Geht Parmenides von der „Wahrheit“ aus, lehnt

er zwei μορφαί, zwei ὄντα (die er aber in seiner δόξα-Lehre „setzt“) deutlich einschärfend, ab. Formuliert Aristoteles „wie Parmenides von zweien spricht, wenn er sagt, das Seiende und das Nichtseiende sei Feuer und Erde“, so geht er korrekt von der Parmenideischen Kritik aus, die sagt, dass es nur *ein* Seiendes gibt; sagen die πολλοί also, es „ist“ Feuer, müssen sie, nach der vorgelegten Ontologie, die Erde als Nichtseiendes verstehen – aber auch das ist nichts als irrigere Meinung (für die bloße δόξα gehe ich, Parmenides, aber davon aus, dass Feuer und Erde ‚sind‘, und zwar *auf gleiche Weise* seiend).¹³⁶

Aristoteles sieht in den Parmenideischen Lehren (ἀληθείη und δόξα) eine von der Tradition vorgegebene Möglichkeit, seine Lehre didaktisch zu erläutern. Die durch Parmenides in den Augen des Aristoteles gestellte Frage („Ist eine Seite nicht oder sind beide Seiten gleichwertig?“) löst sich, wenn man, von seinem Begriff στέρησις ausgehend, der einen Seite volles Sein, der anderen Seite einen Mangel an Sein, einen geringeren Grad an Sein, eine Art Nicht-Sein zuspricht. Die Anschauung zeigt, dass dem Feuer entschiedene Aktivität zukommt; man sollte jetzt nicht an zerstörerisches Verbrennen, sondern an Leben ermöglichendes Wärmen denken,¹³⁷ die Erde ihrerseits bedarf dieser Wärme, um Pflanzen die Möglichkeit der Entstehung zu geben. Der technische Gesichtspunkt lässt dem je mehr Wirkenden unter den Dingen einen höheren Grad an Sein zukommen; dass man je Verschiedenes als „Mehr-Wirkendes“ sehen kann, liegt auf der Hand – dergleichen ist abhängig von Kultur und, in anderen Bereichen, von Aspekten.

So ist für Aristoteles z. B. Wärme eine Art Begriff und (fertige) Form, Kälte dagegen ein zu behebender Mangel und ein Begriff, der sich von Wärme her verstehen lässt: Erde und die ihr an sich eigene Kälte gehören somit auf die Seite der στέρησις. Von den beiden übrigen „klassischen“ Elementen ist die Luft (auch räumlich) dem Feuer, das Wasser der Erde nah (ἐγγύς), Meteor. 339a18. Deutlich ontologisch auch die Betrachtungsweise Phys. 213a1-5, das Wasser sei Stoff, ὕλη, der Luft, diese aber οἷον ἐνέργεια des Wassers; das Wasser nämlich sei δυνάμει Luft, diese aber *auf andere Weise* δυνάμει Wasser. Ross erklärt: ... since the

¹³⁶ Nüchtern und passend die kurze Dartstellung Albin Leskys (S. 198): „Es ist der Grundirrtum der Menschen, daß sie an Stelle des Einen, Unteilbaren, eine Zweiheit ansetzten, die von Feuer und Nacht gebildet wird. Aber von diesem sich durch alles fortsetzenden Irrtum aus läßt sich doch mit innerer Konsequenz die Welt des Scheines entwickeln.“. Der Kommentar Joachims zur Stelle dürfte, wenn ich ihn richtig verstehe, die Zuordnung der beiden Parmenideischen Aussagen zu definitiv getrennten Teilen der Parmenideischen Lehre übersehen.

¹³⁷ Feuer im eigentlichen Sinn ist ὑπερβολή θερμοῦ καὶ οἷον ζέσις, Meteor. 340b23; es ist das θερμόν, das in den Schriften zur Natur immer wieder als nützlich und heilsam erscheint. So gibt es z. B. eine „Lebenswärme“, θερμότης ψυχική; dies θερμόν ist κινητικόν (GA 732a18ff.), das θερμόν lässt wachsen PA 669b3, usw.

process here is one towards something less perfect, the process, which is both one of γένεσις and one of φθορά, is more properly regarded as one of φθορά or loss of form, than as one of γένεσις or acquisition of form.¹³⁸ Wie Wasser sich als ὕλη, Material, für die Herstellung von Luft darstellen kann oder sich als weniger „geformt“ zeigt als Luft, so gibt es eine Rangfolge unter der Form von Elementen. Der Blick auf die Elemente orientiert sich, wie gesagt, am Blick auf das technische Herstellen. Warum also ist Gesundheit, Weißsein, ἔξις, warum muss Krankheit, Schwarzsein, στέρησις sein? Natur geht zweckgebunden vor, hören wir oft von ihm, z. B. besonders deutlich De anima 415b16f.: ὥσπερ ὁ νοῦς ἕνεκά του ποιεῖ, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἡ φύσις, aber nicht nur dies: Natur hat stets auch das je Beste, Nützlichste (ἄριστον) im Sinn. Die Ursache z. B. dafür, dass Schlangen nicht über Gehwerkzeuge verfügen, ist τό ... τὴν φύσιν μηθὲν ποιεῖν μάτην, ἀλλὰ πάντα πρὸς τὸ ἄριστον ἀποβλέπουσαν ἐκάστῳ <ἐκ> τῶν ἐνδεχομένων, διασώζουσαν ἐκάστου τὴν ἰδίαν οὐσίαν καὶ τὸ τί ἦν αὐτῷ εἶναι (De incessu animalium 708a9ff.). Entsprechend ist, was naheliegt, Blindheit stets στέρησις der Sehfähigkeit gegenüber (vgl. Metaph. 1022b28, Cat. 13a33-35), Schwärze (Dunkelheit) στέρησις dem Weißsein (Helligkeit) gegenüber (vgl. Metaph. 1053b31, Phys. 201a3ff.), was sich vielleicht auch so verstehen lässt, dass das Weiße, als Helligkeit, im „besseren“ Teil der Welt, oben, angesiedelt ist und nach Aristotelischer Auffassung somit mehr „wirkt“. Das Prinzip des sich in beide Richtungen vollziehenden Werdens ist ja die schiefe Kreisbewegung der in der oberen Welt anzutreffenden Sonne. So ergab sich auch „natürlich“, naturgemäß, dass Feuer μᾶλλον οὐσία als Erde sei, Wärme als Kälte (ἦς μὲν γὰρ μᾶλλον αἱ διαφοραὶ τόδε τι σημαίνουσι, μᾶλλον οὐσία, ἦς δὲ στέρησιν, μὴ ὄν, οἷον τὸ μὲν θερμὸν κατηγορία τις καὶ εἶδος, ἢ δὲ ψυχρότης στέρησις, διαφέρουσι δὲ γῆ καὶ πῦρ καὶ ταύταις ταῖς διαφοραῖς, GC 318b14-18).

Dass auch diese ontologische Wertung von στέρησις (nur) technisch zu begründen ist, liegt auf der Hand. Technischer Fortschritt ist der Schritt zur Verwirklichung des εἶδος, dürfen wir nach der soeben zitierten Stelle formulieren, aus Kälte Wärme herstellen ist ein Fortschritt – das jeweilige εἶδος wird hergestellt. Was der Fortschritt überwindet, ist ein Noch-Nicht; dies Noch-Nicht *enthält* uns das, was uns zusteht, *vor*, insofern dürfen wir uns „beraubt“ fühlen. Aristoteles (und sicherlich nicht nur ihm) steht der vom Techniten, also auch von der Natur, aus gesehene Nutzen vor Augen (... οὐδὲν ποιεῖ περίεργον [!] οὐδὲ μάτην

¹³⁸ Nebenbei: Das je oben Befindliche erweist sich somit als „wirklicher“, was ein Blick auf den Kosmos – hier die ewigen Gestirne, dort die Welt der generatio et corruptio – deutlich macht.

ἡ φύσις, GA 744a36f., ἡ ... φύσις οὐδὲν ἀλόγως [!] οὐδὲ μάτην ποιεῖ, De caelo 291b13f.; dergleichen häufig). Die Entscheidung für den Terminus στέρησις lässt diesen Schritt als dringend erscheinen, Termini wie ἀπουσία oder ἐναντίωσις könnten uns dem uns geschenkten Fortschritt gegenüber neutral bleiben lassen („man konnte auch ohne dies Wissen leben“). Metaph. 1013b15 setzt er der στέρησις – ausgerechnet – παρουσία entgegen. Aber Aristoteles will eben στέρησις und keinen der Techne, und implizit der φύσις, gegenüber neutralen Begriff.

Der Einwand, dass Wärme gelegentlich schaden, Kühlung dagegen nützen kann, darf keine Geltung haben, betrifft er doch στέρησις: Der Kranke mag der Kühlung bedürfen, für Verderbnis Anfälliges wird im kühlen Keller, heutzutage im Kühl- oder gar im Gefrierschrank gelagert, aber eben für Verderbnis Anfälliges, das insofern als einem Mangel unterworfen erscheint. Die gesunde Natur, der fruchtbare Apfelbaum, bedarf der Wärme.

So ist στέρησις, wenn auch eine Wertung, so doch eine objektive Wertung, ein Teil der Definition von „Sein“ – einer Definition allerdings, die einem bestimmten, vorausgesetzten, Natur- und Weltbild zuzuordnen ist, nicht eine endgültig zwingende Definition. στέρησις gehört zur Definition von Sein, wenn man von einem Metaprinzip Techne und somit von einem Metaprinzip „Herstellung von Nutzen, von jeweils des Besten“ ausgeht.

Damit ist auch die denkbare Frage, ob für den Verbrecher der Besitz oder das Leben eines anderen Menschen vielleicht στέρησις ist, beantwortet. Der Verbrecher handelt, lässt man Rechtsfragen außer Acht, als Gegner der Natur. Nicht als Gegner der Natur agiert ein hungerndes Volk, das, um sich Nahrung zu verschaffen, ihm nicht eigene Landstriche besetzt. Die Natur zeigt ja, dass auch unmittelbar das eine Lebewesen dem anderen zur Nahrung dient – auch das ist gut, denn es geht der Natur nicht um das Leben des Individuums, wie wir wissen (mein Zusatz: sie würde sich bald selbst vernichten), sondern um die Ewigkeit der Art (s. S. 103).

Die den Verbrecher betreffende Frage selbst klären die Magna Moralia. Daran, dass diese Schrift von Aristoteles selbst verfasst ist, bestehen berechtigte Zweifel;¹³⁹ als seiner Schule zugehörig dürfte sie nach allgemeiner Auffassung

¹³⁹ Man denke an den Rang, den die Magna Moralia der ὁρμὴ ἄλογος im Rahmen des Tugendaktes zubilligen (1206b17-29; so öfter), womit man EN II 1, 1103a18-26, vergleiche: Wir sind von Natur lediglich angelegt (πεφυκόσι ... ἡμῖν), Tugend „aufzunehmen (δέξασθαι)“ – es gibt also keinen entsprechenden, aktiven, „Impuls“ – und es ist der λόγος, der die tugendhafte Aktion dann vonstatten gehen und sich vollenden lässt.

jedenfalls gelten. Dass das, was der dortige Text aussagt, Aristotelischer Denkweise entspricht, wird sich sofort zeigen.

Hier nun kurz die Darstellung (MM 1199b2ff.):

Der Verfasser trägt zwei Gedanken vor, die hier ausdrücklich getrennt werden sollen. Wir hören zunächst die Überschrift, das Thema also wird genannt: „Wie der Fall des Ungerechten“. (Und nun die Behandlung des Themas:) 1. Dass an sich, ἀπλῶς, die Tyrannis, die Herrschaft und die Macht ein Gut, ἀγαθόν, ist, weiß er (jener Verbrecher); ob dies für ihn selbst gut ist oder nicht, oder wie es um ihn selbst dabei bestellt sein muss, weiß er nicht. Dies aber ist vor allem Sache der praktischen Klugheit, φρόνησις, und das heißt: Den Ungerechten begleitet keine praktische Klugheit. Er greift nach den Gütern, um derentwillen er Unrecht tut, (also) nach Gütern an sich, die aber nicht Güter für ihn sind. Denn Reichtum und Herrschaft sind an sich ein Gut, für ihn aber vielleicht kein Gut; gelingt ihm der Griff und ist er zur Herrschaft gekommen, wird er sich und seinen Freunden sehr *schaden*, denn er kann die Herrschaft nicht richtig anwenden, χρήσασθαι. 2. Man muss auch fragen und untersuchen, ob man gegen einen schlechten Menschen Unrecht begehen kann oder nicht. Denn wenn Unrecht in Schädigung besteht, Schädigung aber darin, dass Güter weggenommen werden, dürfte man ihn nicht schädigen, denn das Gut, das er für *sein* Gut hält, ist kein Gut. (Es folgt keine moralische Begründung, sondern:) Denn Herrschaft und Reichtum wird der, der das eine wie das andere nicht richtig anwenden kann, schädigen. Wenn beides ihn also, wenn er es besitzt, schädigen wird, dürfte der, der ihn dieser Dinge beraubt, kein Unrecht tun.

Der den Verbrecher um seinen Erfolg Bringende geht also in diesem Beispiel technitisch vor, als eine Art Arzt. „Schaden“ ist, in der Welt *unserer* Natur, ein objektiver Terminus. Dass man Schädigung somit ohne Rücksicht auf den Schädigenden beseitigen kann, liegt auf der Hand und braucht nicht eigens erwähnt zu werden; so wird man sich der Attacke eines hungrigen wilden Tieres entziehen, indem man es, wenn man dazu in der Lage ist, mit den zur Verfügung stehenden Mitteln überwältigt.

Es folgen 2 Lehren zu Prinzipien von Abläufen, die auf elementarem Wirken beruhen: Es geht um Lebendigkeit (ζωὴν δὲ λέγομεν τὴν δι' αὐτοῦ τροφήν τε καὶ αὐξήσιν καὶ φθίσιν, De anima 412a14f.) und diejenige Bewegung, die ewig ist.

e) Lebendigkeit und ψυχή – der Aristotelische Weg zu einer Vereinigung von „Sache“ und ἔνδοξον.

Die folgende Argumentation ist umständlich. Ich stelle deshalb das paradox erscheinende Resultat voran: Aristoteles entdeckt eine kreative Wirklichkeit. So behält er „Seele“ als ἔνδοξον bei und schafft sie gleichzeitig – indirekt aber deutlich (man beachte nur die erste hier vorgelegte Definition von ψυχή) – als eigene Substanz oder gar Person ab (eine Parallele zu diesem Vorgehen: S. 165).

Wir erfahren zu Beginn des zweiten Buches von De anima (412a27f.), ψυχή sei ἐντελέχεια des Körpers / Leibes eines Lebewesens (ἡ ψυχή ἐστὶν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος); wie ἐντελέχεια zu verstehen ist hatte der Leser kurz zuvor erfahren: De anima 412a19f. hieß es, ἀναγκαῖον ἄρα τὴν ψυχὴν οὐσίαν εἶναι ὡς εἶδος σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος. Das De anima 412b11ff. vorgelegte Beispiel bestätigt das Gesagte zusätzlich und zeigt, dass Aristoteles sich der Besonderheit seiner „Definition“ von ψυχή bewusst ist: τοῦτο δὲ τὸ τί ἦν εἶναι τῷ τοιῷδὲ σώματι, καθάπερ εἴ τι τῶν ὀργάνων φυσικὸν ἦν σῶμα, οἷον πέλεκυς· ἦν μὲν γὰρ ἂν τὸ πελέκει εἶναι ἡ οὐσία αὐτοῦ, καὶ ἡ ψυχή τοῦτο· χωρισθείσης δὲ ταύτης οὐκ ἂν ἔτι πέλεκυς ἦν, ἀλλ’ ἡ ὁμωνύμως, νῦν δ’ ἔστι πέλεκυς. οὐ γὰρ τοιούτου σώματος τὸ τί ἦν εἶναι καὶ ὁ λόγος ἡ ψυχή, ἀλλὰ φυσικοῦ τοιουδί, ἔχοντος ἀρχὴν κινήσεως καὶ στάσεως ἐν ἑαυτῷ. Überträgt man, heißt es also, das Gesagte auf hergestellte Dinge wie z. B. auf das Beil, so gilt: dessen Wesen ist *Beil*-Sein – d. h.: wenn ihm seine Brauchbarkeit als Beil, also seine Schärfe und seine Schwere, irreparabel genommen ist, ist es nur noch ὁμωνύμως (b14) ein Beil, es ist kein eigentliches Beil mehr.

Was entspricht nun dem, was wir, im Fall des Beiles, „Schärfe“ und „Schwere“ nannten, wenn es um Lebewesen, ζῷα, geht? Die Antwort steckt in diesem Fall bereits im Namen: das Leben / die Lebendigkeit, ζωή. Findet sich dies in ihnen nicht, sind sie, wie z. B. Puppen, nur ὁμωνύμως Lebewesen. Was die Sache „Beil“ betrifft, so steckt auch hier bereits im Namen das, was es zum Beil macht. Fehlt ihm das, was dem Beil als Beil wesentlich zueigen ist, ist es Abfall, Schrott, oder, um eine Parallele zu „Puppe“ zu nennen, Spielzeug. Und die von uns verlangte Antwort findet sich auch sofort nach dem Zitierten – allerdings soll das dann zu Lesende nicht „Lebendigkeit“, sondern „Seele“ definieren: „*Seele*“ sei τί ἦν εἶναι bzw. λόγος von einem σῶμα, das das Prinzip, die Ursache (ἀρχή) von Bewegung und Ruhe in sich selbst hat, nicht von einem σῶμα wie Beil. Aber

dem Begriff „wahres-Beil-Sein“ entspricht „Lebendigkeit“ – wie das wahre Beil schwer und scharf ist, muss das wahre Lebewesen lebendig sein.

Wir hören also in der wohl als (end-)gültig betrachteten, oben zuerst zitierten, Definition, ψυχή sei die erste, ihn grundlegend bestimmende, Wesenhaftigkeit eines in Möglichkeit lebendigen Körpers. Auch der den Text lediglich überfliegende Leser muss bereits hier bemerken, dass ψυχή eine, wie man sagen kann, „Formel“ ist, ein X, das, wenn man nicht von einer vorgelegten, *verlangten*, Ausdrucksweise ausgeht, kulturell erklärt werden muss, denn die Wirklichkeit, das „Das-Ziel-erreicht-Haben“, die ἐντελέχεια, eines natürlichen Körpers, der in Möglichkeit Leben hat, ist sein Leben, seine Lebendigkeit – ist, dass er in Wirklichkeit Leben *hat*. Man sollte also Folgendes im Kontext von De anima erwarten: Das eigentliche, erstliche, Sein-Ziel-erreicht-Haben eines physischen Körpers, der in *Möglichkeit* Leben hat, ist seine tatsächliche, *verwirklichte*, Lebendigkeit, und es müsste die Definition von „Lebendigkeit“ folgen, also z. B.: ζῶην δὲ λέγομεν τὴν δι’ αὐτοῦ τροφήν τε καὶ αὔξησιν καὶ φθίσιν, 412a14f. (S. 109, 151), vgl. Phys. 254b17f. (zitiert S. 154). Man denke im übrigen an den stufenlosen Übergang vom Leblosen zum Lebendigen (PA 681a12ff., zitiert ebenfalls S. 154) Der Definition, von der wir ausgegangen sind (S. 152), entsprechend lesen wir, gewissermaßen in Kurzform, GA 738b26f., ἡ γὰρ ψυχή οὐσία σώματος τινός (nämlich eines lebendigen) ἐστίν; wir sollten aber, wenn man von Traditionen und Ideologien absieht, (z. B.) lesen: τὸ γὰρ ζῶην ἔχειν οὐσία σώματος τινός ἐστίν. *Dieser* Formulierung entspräche: Der nicht-lebendige Körper eines Lebewesens ist nur ὁμωνύμως „Körper“ (De anima 412b10ff., Meteor. 389b31).

Die Aristotelische Definition dürfte allerdings auch in der Kultur, der gemäß sie formuliert ist, in der Kultur, die durch diese Definition „bedient“ werden soll, auf Erstaunen, Befremden, vielleicht Entrüstung gestoßen sein: Dieser Kultur gemäß ist ψυχή nämlich nicht ein Abstraktum wie das „Wesen“, die „Eigentlichkeit“, eines physischen Körpers, sondern die Instanz, die ihn zu einem solchen, einem lebendigen Körper, *macht* oder: ψυχή ist *das Prinzip*, die ἀρχή, als *Herstellerin* (aber nicht die ἐντελέχεια), der Lebendigkeit eines natürlichen Körpers. Ist dagegen gesagt, ψυχή *sei* (unmittelbar) wirklich vorhandene Lebendigkeit, *ist sie nicht länger als kreativ* (als Schöpfungsinstanz) *gesehen*, und dies ist das, was die Aussage m. E. tatsächlich lehrt, was ja auch durch die Parallele aus GC (ψυχή ist οὐσία σώματος τινός) bestätigt wird. Der Terminus ἀρχή (oder auch αἴτιον), der dem kulturell Erwünschten entspräche, läge so nahe, dass *er* sich anböte (vgl. das sofort Folgende) – seine Vermeidung muss einen Grund haben.

Wir haben die einleitende Definition bisher nur formal betrachtet. Die implizite Kritik sollte aber indirekt auf die zutage liegende *Leistung* der Definition aufmerksam machen, und diese besteht eben in ihrer logischen Fragwürdigkeit: Die Verwendung von ψυχή ist, unfreundlich gesagt, sinnlos. Was wir durch sie erfahren sollen, klingt Metaph. 1015a13ff., wo das Thema nicht „die Seele“ ist, die Leserschaft also nicht „vor den Kopf gestoßen werden“ muss, so: ἐκ δὴ τῶν εἰρημένων ἢ πρώτη φύσις καὶ κυρίως λεγομένη ἐστὶν ἡ οὐσία ἢ τῶν ἐχόντων ἀρχὴν κινήσεως ἐν αὐτοῖς ἢ αὐτά; physikalisch erklärt ist „ψυχή“ also ein (bloßes) Wort für φύσις als ἀρχὴ κινήσεως in Lebewesen. Indirekt werden wir zunächst also zu der Erkenntnis geführt, dass es sich, wenn wir sagen, der Mensch müsse, um sich ernähren, wahrnehmen, denken und sich bewegen zu können, eine ψυχή „haben“, eine mythische Erzählweise ist. Dass Aristoteles dies gesehen haben muss, zeigt, zusätzlich zur soeben zitierten Metaphysikstelle, z. B. Phys. 254b 17f.: ... τὸ ... ζῷον ὅλον φύσει αὐτὸ ἐαυτὸ κινεῖ (das Lebewesen, als ganzes, bewegt sich selbst *von Natur*), sodann auch seine Auffassung, dass der Übergang vom Leblosen zum Lebendigen fließend ist (ἢ γὰρ φύσις μεταβαίνει συνεχῶς ἀπὸ τῶν ἀψύχων εἰς τὰ ζῷα διὰ τῶν ζώντων μὲν οὐκ ὄντων δὲ ζῳων, PA 681a12f; es folgen Beispiele).

Es ergibt sich also, auch ohne dass es gesagt wird, dass „Seele“ ein vom ἔνδοξον vorgeschriebenes anderes Wort für „Lebendigkeit“ ist. Dass dies Wort dazu tendiert, zu einem eigenen „Ding“ oder gar zu einer eigenen Person zu werden (ὥσπερ πλωτῆρ πλοίου könne die Seele gesehen werden, heißt es De anima 413a9), ist offenkundig.

Nun stehen dem Leser die bei Aristoteles zu findenden Formulierungen, wie: dass es Seelenteile gibt, dass die ψυχή νοητή der *Ort* der sich dort δυνάμει befindenden εἶδη ist (ib. 429a27f: das sage man – zu „man“ vgl. Hicks z. St. - ganz vernünftig, εὖ δὴ οἱ λέγοντες ...), sicher vor Augen. Es liegt aber einerseits, wie bisher betont, auf der Hand, dass dann, wenn ψυχή, als ἐντελέχεια, τί ἦν εἶναι (vgl. Metaph. Z 3-6; vgl. bes. 1031a11-14, 1032a3-6) des Körpers ist, sie nicht als geteiltes „Ding“, als „Ort“ u. dgl. gesehen werden kann.

Dass die οὐσία „*Lebendigkeit*“ andererseits dazu tendiert, zur Bezeichnung eines eigenen „Dinges“ oder gar einer eigenen Person zu werden (ὥσπερ πλωτῆρ πλοίου könne die Seele gesehen werden, hörten wir ja soeben), erzwingt sich aber geradezu, *macht* Lebendigkeit doch aus einem σῶμα einen selbst aktiv herstellenden Produzenten: Lebendigkeit *macht* ein σῶμα zu einem σῶμα ἐνεργεία ζῳὴν

ἔχον. Wird dieser Lebendigkeit oder Seele nun, weil die Sprachgewohnheit einem eigenen Wort ein seiner erfassten Bedeutung gemäβes eigenes Bild unterlegt, als Produzentin, das entsprechende Bild zugewiesen, so wird sie verständlicherweise zu einer Person oder etwas einer Person Vergleichbarem oder auch zu einer „Kraft“, die an einem bestimmten, eher „göttlichen“, σῶμα Anteil hat, am Äther: GA 736b29ff. heißt es: Πάσης μὲν οὖν ψυχῆς δύναμις ἐτέρου σώματος ἔοικε κοιωνηκέναι καὶ θειοτέρου τῶν καλουμένων στοιχείων· ὡς δὲ διαφέρουσι τιμιότητι αἱ ψυχαὶ καὶ ἀτιμία ἀλλήλων οὕτω καὶ ἡ τοιαύτη διαφέρει φύσις.¹⁴⁰

Nun ergibt sich die Frage, ob Aristoteles auch hier das Ziel „Sache“ im Auge hat. Dass Aristoteles sich von ἔνδοξα nicht gebunden im Sinne von „gefesselt“ fühlt, ist uns schon öfter, und nicht im Zusammenhang mit Nebensächlichem, begegnet. So ist nicht davon auszugehen, dass er lediglich meinte, es sei nützlich, sich einem jeden Einzelnen persönlich betreffenden ἔνδοξον zu beugen, hatte er doch die jeden persönlich betreffende Auffassung, der einzelne Mensch könne ἀθάτος, unsterblich sein, mit größter Deutlichkeit zurückgewiesen (s. S. 103). Mit derselben Ruhe könnte er die allgemeine Rede von der Seele als Mythos bezeichnen – implizit entlarvt hat er sie ja gleich anfangs, wie gezeigt.

Ich denke, er hatte einen für ihn triftigen Grund, die allgemeine Auffassung von der Seele als einer wirkenden, auch unterteilten, οὐσία *neben* seiner Definition (oder sagen wir jetzt: seinen Definitionen) beizubehalten. Diesen Grund nennt er selbst, soweit ich weiß, nirgendwo, aber er liegt wohl auf der Hand. Sicher, es ist die ἐντελέχεια des Beiles, die das Beil zum Beil macht, zum brauchbaren Beil, und zum Wesen, τί ἦν εἶναι, des Beiles gehört seine auf Schärfe und Schwere beruhende Brauchbarkeit, andernfalls *ist* es kein Beil, sondern Abfall, Schrott. Das τί ἦν εἶναι „Lebendigkeit“ *macht* den Körper zum einen, wie gesagt, zu einer sich selbsttätig bewegenden und so *wirkenden*, erzeugenden, herstellenden οὐσία. „Lebendigkeit“ ist, anders als Schärfe und Schwere, ein *aktiver*, tätiger, ein aktiv machender, tätig machender, Technit. Somit ist „Lebendigkeit“ oder eben „Seele“ ein τί ἦν εἶναι besonderer, einmaliger, Art. Und es handelt sich, zum anderen, um ein *gestuftes* τί ἦν εἶναι – es erscheint als (nur) Ernährung, dann aber zusätzlich auch Wahrnehmung und Denken bedingend. Eben hier bieten sich nun die von ihm *benutzten* ἔνδοξα an – andere, wie sie z. B. seinen Lesern geläufigen Versen wie εὐχος ἔμοι δώσειν, ψυχὴν δ’ Ἄϊδι κλυτοπόλωρ (Il. 5.654 u. ö.) oder ψυχὴ δ’ ἐκ ῥεθέων πταμένη Ἄϊδόσδε βεβήκει (Il. 16.856, 22.362)

¹⁴⁰ Vgl. PA 652b7f. Man könnte darin eine der Einführung des κινουῦν ἀκίνητον entsprechende (nicht gleiche) Überhöhung sehen (vgl. unten S. 157ff.). - GA ist ein verhältnismäßig spätes Werk.

zu entnehmen sind, lässt Aristoteles beiseite. Ich denke also, dass er die von ihm akzeptierten und in seiner Argumentation ohne besondere Kommentierung, als Fakten beschreibend, verwendeten Redensarten als *Definitionen* dieses besonderen τί ἦν εἶναι auffasste und, in seiner Kultur, davon ausging, dass man dies verstand. Hier sagt er, streng-wissenschaftlich, „Seele“ sei (nichts als) die Entelechie, die „(den Körper lebendig erhaltende) Wirklichkeit“ eines lebendigen Körpers, dort lässt er diese, allerdings wirkende, kreative, Entelechie, dies Wesen, „walten“, und da es auf verschiedene Weise waltet (für Nahrung, Wahrnehmung usw. „sorgt“), darf er ihm dann auch Teile zuschreiben. Die *Sachgemäßheit* seines Begriffs „ψυχή“ ist deutlich. Auch wer heute „die Existenz“ einer Seele leugnet, kann allen entsprechenden, den ἔνδοξα verdankten, Bemerkungen über die Seele zustimmen – er versteht, was der Sprechende meint, er weiß, dass dergleichen zur Lebendigkeit gehört, weiß er doch auch, was „seelisch, psychisch, krank“ bedeutet und akzeptiert die Formulierung, auch wenn er nicht an ein Sonderwesen „Seele“ glaubt. Man denke auch an das Fach „Psychologie“. Aristoteles hat, um es sprachlich entsprechend provokativ zu formulieren, eine kreative und gestufte *Wirklichkeit* (eben das ist ja Lebendigkeit für ihn) entdeckt. Die Akzeptanz dessen, was „man“ sagt, hat ihm diesen genialen Schritt erleichtert oder bestätigt.¹⁴¹

Mir ist bewusst, dass das zuletzt Vorgetragene eine das historische Umfeld des Aristoteles und dessen eigene Denk- und Lehrweise berücksichtigende *philologische* Interpretation ist. Ich glaube, diese Interpretation fände seine Billigung. Geht es um die rein-physikalische Frage, wie Aristoteles zu dem steht, was man zu seiner Zeit „Seele“ nannte und auch heute noch vielfach so nennt, müsste die Beschreibung seiner Leistung lauten: Aristoteles erklärt „Lebendigkeit“ und schafft die Seele als eigene Substanz, als eigenes Lebewesen, ab. Ob diese krasse *Formulierung* Aristoteles gefallen hätte, darf bezweifelt werden. Aber er wird uns

¹⁴¹ Im Hinblick auf die die Kulturabhängigkeit betreffende Frage verwandt ist die Behandlung des Ursprungs der Bewegung *im* Leib: Es gibt *ein* Bewegungsprinzip, hören wir, das Begehren, *und wenn es zwei Bewegungsprinzipien gibt*, dann Begehren (ὄρεξις) und νοῦς - aber auch der bewegt nicht ohne ὄρεξις, De an. 433a21ff. Auch hier begegnen sich deutlich zwei Sichtweisen, die er pragmatisch zu vereinigen strebt: Die Aufeinanderfolge Unbeseeltes → Pflanzen → Tiere → Mensch erfolgt ja, wie gesagt, nach Aristoteles, *ohne dass sich jeweils eine Grenze zeigt* (ὥστε τῆ συνεχείᾳ λανθάνει τὸ μεθόριον αὐτῶν); so scheint die eine Pflanze mehr am Leben, ζωή, Anteil zu haben als die andere (HA 588b4ff.): ὅλον δὲ τὸ γένος πρὸς μὲν τὰλλα σώματα φαίνεται σχεδὸν ὡσπερ ἔμψυχον, πρὸς δὲ τὸ τῶν ζώων ἄψυχον (b9f.), und so muss sich auch Begehren und damit Bewegung nach „unten“ fortsetzen; ein μεθόριον zeigt sich ja nicht. - Aus diesem pragmatischen Verhalten darf man folglich nicht aufgrund jedes Einzelfalls des Zutagetretens dieses Verhaltens auf das von Aristoteles Erfasste schließen und es entsprechend definieren, sondern dies von Aristoteles in seiner Ganzheit Erfasste muss, *seiner*, der Aristotelischen, Methode folgend, analytisch und für weitere, vom dialektischen Kontrahenten auch als „abweichend“ krisitierte, Ergebnisse der Analyse offen erkundet werden. Die erfasste Ganzheit (Seele ist [nichts als] τί ἦν εἶναι des lebenden Körpers) wird davon nicht tangiert.

zugestehen, dass das Gemeinte seiner Sichtweise nicht völlig zuwiderläuft, erklärt er uns doch in seiner Metaphysik recht deutlich den Unterschied zwischen einem „reinen“ und, wenn ich so sagen darf, einem bequem-populären Götterglauben, und er, dessen Respekt vor der Tradition sich immer wieder deutlich zeigt (man denke an den Rang der ἔνδοξα), tut dies, was dies prekäre Thema betrifft, mit einer bei ihm, wenn es um derartiges geht, ungewöhnlichen Deutlichkeit (s. unten, S. 164-166).

f) Das Prinzip der Bewegung.

Aristoteles beweist die Unaufhörlichkeit der Bewegung unter der Voraussetzung, dass man „sich auf das Vorgehen der Natur verlassen“ kann, dass Natur nicht unsinnig vorgeht. Was den Terminus αἰδιον („ewig“) betrifft, so bezeichnet er einmal, als auf Zeit und Bewegung zu beziehen, das, was wir unter „immerwährend“, „unaufhörlich“ (Pol. 1285a7f.), zum anderen das, was wir unter „zeitlos“ verstehen (EN 1139b23f.). αἰδιος ist also einmal, wie gesagt, die Zeit, αἰδιον ist aber auch auch das punktuell-statische, somit zeitlose, „überzeitliche“ κινουὺν ἀκίνητον (Zeit „folgt“ der Bewegung, Phys. 219b16, 220b24-26, ist nicht ohne κίνησις, 219a1, ist πάθος τι κινήσεως, 251b27f.; das erste Bewegende ist aber unbewegt: wird αἰδιος auf es bezogen, muss folglich auch von „Zeit“ abgesehen werden; eine kaum akzeptable Lesart, 249a15, bietet χρόνος ἄτομος τῷ εἶδει). Die Passagen, die a) die Verlässlichkeit der Natur, b) die Unaufhörlichkeit der Zeit und c) die Ewigkeit / Überzeitlichkeit des ersten Bewegenden beweisen, sind a) Phys. Θ 1, 252a11-19, b) (u. a.) ib. 251b19-28 und c) Θ 6, 258b10-259a13.

a) An der erstgenannten Stelle erfahren wir: Es gibt im Bereich dessen, was Natur hervorgebracht hat oder was naturgemäß ist, nichts, das keine (rational einsichtige) Ordnung hätte, ist Natur doch selbst die Ursache aller Ordnung dieser Art. Zwischen Unendlichem (d. h. Unermesslichem) gibt es (definitionsgemäß) kein rationales Verhältnis – indessen *ist* jede Ordnung eben ein solches rationales Verhältnis. (Ein Beispiel für eine irrationale Annahme:) Dass Unendliches eine Zeitlang unbewegt ist, dann aber bewegt wird, und es keinen Bezugspunkt dafür gibt, dass es eher jetzt als vordem bewegt ist, dass dies sich ferner ohne Ordnung vollzieht, ist nicht mehr das, was Natur leistet, herstellt. Denn das, was Natur herstellt, ist entweder von *einer* bestimmten Art und nicht einmal so und dann wieder anders – wie das Feuer sich von Natur nach oben bewegt und nicht nur manchmal, ein andermal aber nicht – oder *wenn* etwas einmal so, dann aber anders

ist, hat dies seinen rationalen Grund (ἀλλὰ μὴν οὐδὲν γε ἄτακτον τῶν φύσει καὶ κατὰ φύσιν· ἢ γὰρ φύσις αἰτία πᾶσιν τάξεως, τὸ δ' ἄπειρον πρὸς τὸ ἄπειρον οὐδένα λόγον ἔχει· τάξις δὲ πᾶσα λόγος. τὸ δ' ἄπειρον χρόνον ἡρεμεῖν, εἶτα κινηθῆναι ποτε, τούτου δὲ μηδεμίαν εἶναι διαφοράν, ὅτι νῦν μᾶλλον ἢ πρότερον, μηδ' αὖ τινὰ τάξιν ἔχειν, οὐκέτι φύσεως ἔργον. ἢ γὰρ ἀπλῶς ἔχει τὸ φύσει, καὶ οὐχ ὅτε μὲν οὕτως ὅτε δ' ἄλλως, οἷον τὸ πῦρ ἄνω φύσει φέρεται καὶ οὐχ ὅτε μὲν ὅτε δ' οὐ· ἢ λόγον ἔχει τὸ μὴ ἀπλοῦν).

b) Von der Sprache ausgehend beweist Aristoteles die Unaufhörlichkeit der Zeit, indem er νῦν, „jetzt“, definiert: Man kann „Zeit“ nicht ohne „jetzt“ denken; „jetzt“ aber setzt, als Mitte, immer ein Vorher und ein Nachher voraus – also ist Zeit endlos, damit aber auch Bewegung, was der folgende Abschnitt (251b28-252a5) noch eigens nachweist.

c) An der an dritter Stelle genannten Passage, an deren Schluss αἴδιος nebeneinander in beiden Bedeutungen erscheint (εἵπερ οὖν αἴδιος ἢ κίνησις, αἴδιον καὶ τὸ κινῶν ἔσται πρῶτον), hören wir das bald zu Zitierende, das im übrigen auch wieder als Beispiel für Aristotelisch-dialektisches Vorgehen betrachtet werden kann, ist der (anfangs und) am Schluss vorgetragene Hauptgedanke doch auch ohne das ihm Vorhergehende einsichtig – aber es sollen eben von vornherein denkbare Vorstellungen aus dem Bereich der ἐνδοξά mitberücksichtigt werden. Der Gedankengang ist der Folgende:

Schritt 1: Wenn Bewegung ewig ist, muss es ein Ewiges als bewegend geben; dies Ewige muss unbewegt, von jeder Veränderung frei sein.

Es folgt ein zu den Ergebnissen (Schritte 2 und 3) führendes, hier als solches erscheinendes, Gedankenspiel, das die Lehre von den unbewegten Bewegern der Planeten (Metaph. Λ 8) vorbereitet (die „Physik“ geht der Metaphysik voran; vgl. im genannten Kapitel das 1073a31f. Gesagte; Bezug auf die Physik auch 993a11, 1042b8, 1059a34f., 1062b31):

Ausgangspunkt: Wir stellen uns einmal vor, dass ein punktuell¹⁴² Etwas, ohne zu entstehen und ohne zu vergehen, manchmal ist und manchmal nicht ist, und dass dies Etwas ein *verursachendes* Prinzip ist. Dieses Etwas können wir uns als eines oder als mehrfach vorkommend vorstellen.

Folge: Dies zugestanden, kann das nicht die Erklärung für Bewegung insgesamt sein, denn dafür, dass dies „Etwas“ Genannte jetzt existiert und dann

¹⁴² Dazu deutlicher 266a10ff.; s. unten, S. 162.

wieder nicht, muss es einen Grund geben. – Blick auf das Wesen von Sich-Bewegendem: Alles Sich-Bewegende ist ausgedehnt. Jenes (verursachende) Etwas, ob als eines oder mehrfach, ist aber punktuell und bewegt sich also nicht. – Nun kann dies unbewegte Etwas, wenn es *Ursache* von Entstehen und Vergehen sein soll, nicht jetzt sein, dann aber nicht sein; dies gilt auch, wenn es, dies Etwas, mehrfach auftritt. Es ergäbe sich kein Immer, kein „Unaufhörlich“.

Schritt 2 (Schritt 1 stellte eine Bedingung; Schritt 2 beweist, dass die Bedingung erfüllt ist): Es ist also unumgänglich, dass es etwas Umfassendes geben muss, das die Ursache für die im Gedankenspiel vorgetragene Prozesse ist. Dies ist dann die Ursache für all das im Gedankenspiel Genannte, das dann Ursache für anderes (Untergeordnetes) ist. Ist Bewegung als ewig vorausgesetzt, ist auch die Ursache ewig.

Schritt 3: Zur Zahl der Ursache(n): Nach technischen Maßstäben muss man, als das technisch Bessere, stets das Begrenzte wählen. Genügend ist *eine* Ursache der Bewegung.

Hier nun die Übersetzung des aus den genannten Gründen bewusst umständlichen Textes: [Schritt 1] „Da es immer Bewegung geben muss und nie unterbrochen werden darf, ist es notwendig, dass es etwas Ewiges gibt, das als Erstes bewegt¹⁴³ – sei es nun als eines oder als Mehrfaches, und (dass es) dies erste Bewegende als Unbewegtes (geben muss). Dass nun jedes Einzelne von dem, was (anderes) bewegt, aber (selbst) unbewegt ist, ewig ist, gehört nicht zur jetzigen Darlegung. Dass es aber notwendig ist, dass das von jeder von außen kommenden Veränderung, sowohl absolut (ἀπλῶς) als auch in bestimmter Hinsicht (κατὰ συμβεβηκός), freie Unbewegte, aber anderes Bewegende, etwas (real) *ist*, ist klar, wenn man Folgendes bedenkt (258b10-16).

[Ausgangspunkt] Setzen wir einmal voraus, wenn einer es so will, dass es bei Einigem (τινων) möglich ist, dass es ohne Entstehen und Vergehen manchmal ist und manchmal nicht ist (vielleicht ist es ja notwendig dann, wenn etwas, das keine Teile hat, einmal ist, dann aber wieder nicht ist, dass alles derartige ohne Veränderung jetzt ist, dann aber nicht ist) – und dass einige verursachende Prinzipien (ἀρχαί), die unbewegt, aber bewegend sind, manchmal sind, manchmal nicht sind, auch das sei zugestanden.

[Folge] Aber wenigstens kann das nicht alle Prinzipien betreffen; denn es ist offenbar, dass es irgendeine Ursache dafür gibt, dass die (Prinzipien), die sich

¹⁴³ ὁ πρῶτον κινεῖ: Da die Bewegung bereits als ewig vorausgesetzt ist, handelt es sich nicht um eine Instanz, die die Bewegung beginnen lässt, sondern um eine Instanz, die, als ein Erstes, die Bewegung nicht enden lässt.

selbst bewegen, manchmal sind und manchmal nicht sind. Denn alles, was sich selbst bewegt (wie z. B. ein Tier) hat notwendig Ausdehnung, wenn (ja) nichts, das keine Teile hat, bewegt wird (sich bewegt), das Bewegende aber (hat) keineswegs notwendig (Ausdehnung) - nach dem, was (zuvor) gesagt war. Denn dafür, dass das eine entsteht, das andere vergeht – und zwar kontinuierlich –, ist nichts von dem Ursache, das (zwar) unbewegt aber nicht immer existent ist, auch nicht das, was eines bewegt, während anderes anderes bewegt (b16-29).

Denn für das ‚Immer‘ und das ‚Kontinuierlich‘ ist weder jedes (von dem gerade Genannten, für sich genommen) noch (ist) alles (Genannte) zusammen Ursache: Denn dass es sich so verhält, muss für ewig gelten und aus Notwendigkeit (so) sein - während jenes zusammengenommen unendlich vieles (vielleicht besser: von nicht festgesetzter Zahl, ἄπειρα) ist und nicht alles zusammen existiert. [Schritt 2] Es ist also offenbar, dass, wenn auch vieltausendmal einiges von zwar Unbewegtem, aber Bewegenden (man denke an die Bewegter der Planeten, s. unten, S. 164f.), und wenn vieles von dem sich selbst Bewegenden vergeht, anderes aber nachfolgt, und wenn auch das eine Unbewegte dies, ein anderes jenes bewegt - dass (also) um nichts weniger etwas existiert, das sie umfasst, und zwar als von jedem (von ihnen) getrennt, (ein Etwas,) das Ursache dafür ist, dass das eine ist, das andere nicht und (Ursache ist) der kontinuierlichen Veränderung: Und dies ist (dann) für diese (genannten Prinzipien) Ursache, diese aber (sind Ursachen) für anderes (b29-259a6).

[Schritt 3] Wenn nun also die Bewegung ewig ist, dann wird auch das erste Bewegende ewig sein, wenn es (nur) ein einziges gibt; gibt es mehreres, dann (wird es) auch mehrere ewige (erste Bewegende) (geben). Aber man muss annehmen, dass (es) eher eines (gibt) als vieles, eher eine bestimmte Zahl davon, als unendlich vieles. Wenn sich nämlich dasselbe ergibt, muss immer eher das Begrenzte gewählt werden; in dem, was von Natur ist, muss das Begrenzte und das Bessere, wenn möglich, nämlich eher vorkommen. Genügend aber ist eines, das (dann) als erstes von allem Unbewegten, als ewig Existierendes, Ursache der Bewegung für alles andere ist (a6-13).”

Wir erleben also die Welt als sich bewegend. Behauptet jemand, sie habe sich einmal nicht bewegt, (meine Ergänzung:) sie habe gar erst zur Welt *werden* müssen, gilt das erste vorgetragene Argument; es hat keinen λόγος, es ist sinnlos, anzunehmen, die Welt sei plötzlich ins Dasein getreten. Dies ist einsichtig und

kann nicht bestritten werden, wenn nicht die Voraussetzung gilt, dass Natur (auch) sinnlos, unverständlich, untechnisch, vorgeht.

Ist die Welt aber, sich bewegend, ewig, so ist einzusehen, dass ihre Bewegung eines Bewegers, eines in diesem Sinne zu fassenden Herstellers, bedarf. Wir könnten wohl auch sagen: Wie die Ursache der Bewegung eines sich selbst bewegendem natürlichen Körpers dessen Lebendigkeit ist, so bedarf auch die ewige Bewegung des Alls einer Art Lebendigkeit. Lebendigkeit gibt dem Lebewesen nicht den Anstoß zum Leben, sondern ist Ursache des Weiterlebens, und so muss der *mōtor* der Bewegung die ewige Bewegung ewig bewegt sein lassen; es geht also, wie gesagt, um ein herstellendes Prinzip, dessen Aufgabe darin besteht, den ablaufenden Prozess (nicht einzuleiten, sondern) weiterhin ablaufen zu lassen. Gäbe es dies *κινούν* nicht, so müsste die Bewegung, erfahrungsgemäß, irgendwann zur „Ruhe“ kommen, denn Bewegung ist eine Art Tätigkeit, somit ein Vorgang, vielleicht darf man sagen: eine Art Leistung, der bzw. die mit einer Art Anstrengung verbunden ist. *ἐνέργεια* – „Leistung (aktivisch i. S. von ‚herstellende Verwirklichung‘ verstanden)“ – ist vor allem Bewegung, lesen wir *Metaph. Θ 3, 1047a30ff.*, noch deutlicher heißt es *Rhet. 1412a10 ἢ δ’ ἐνέργεια κίνησις*, und wenn dann *De anima 416b2f.* vom Handwerker, *τέκτων*, gesagt ist, er wechsle von der Untätigkeit (*ἀργία*) zur *κίνησις*, sieht man, dass sich der entgegengesetzte Wechsel von der Bewegung zur „Ruhe“ vollziehen muss. So müsste die Bewegung des Alls, die *ἐνέργεια* ist, ohne ein *κινούν*, zur *ἀργία* wechseln.

„*φύσις*“ ist nun nicht die Antwort auf die Frage nach dem endgültigen *κινούν*, sondern *φύσις* zwingt zu der Frage danach. *φύσις* bewegt und zeigt sich, wenn wirkend, *δημιουργοῦσα* (vgl. z. B. *GA 731a24*), als bewegt. So ist es zwar richtig, wenn man sagt, *φύσις* sei Prinzip der Bewegung (so *Phys. 192b20f., 200b12*, auch im u. a. das *κινούν ἀκίνητον* betreffenden Buch *Θ, 253b5f.*, dann *Metaph. 1025b18-21, 1049b8f.; 10 Stellen bei Bonitz*) – sie ist es in der von ihr bewegten Welt, wie (mein Beispiel:) der Feldherr Prinzip der Bewegung des von ihm geführten Heeres ist.¹⁴⁴ Aber der Feldherr hat ein *κινούν*, z. B. die *ἄρχοντες*,

¹⁴⁴ Bedenkt man dies nicht, könnte man die Lehre von unbewegtem Beweger für einen Mythos halten. Martha Nussbaum, *Aristotle’s De motu animalium, Text with Translation, Commentary and Interpretative Essays*, Princeton 1978, weist (S. 131ff.) – nicht zustimmend – darauf hin, dass eine Auffassung dieser Art von einigen angesehenen Aristotelikern vertreten werden könnte: In *De caelo* tritt der Blick auf den unbewegten Beweger nämlich deutlich zurück (ein kurzer, sehr allgemein gehaltener, Hinweis vielleicht p. 279b5ff.). Man muss allerdings bedenken, dass den Forscher, der den Himmel im Blick hat, die Frage nicht betrifft, wie den persönlich religiösen Biologen, als Biologen, eine Frage nach einer unsterblichen Seele nicht betrifft. Vgl. *De caelo 298b19f.*: τὸ γὰρ εἶναι ἅττα τῶν ὄντων ἀγένητα καὶ ὄλως ἀκίνητα μᾶλλον ἐστὶν ἐτέρας καὶ προτέρας ἢ τῆς φυσικῆς σκέψεως (*φυσικῆς σκέψεως* ist hier zweifellos im gängigen, nicht in dem engen, die begrifflichen Grundlagen der Physik betreffenden, Sinne verstanden wie *φυσική* in der Themenangabe der Aristotelischen Physik; s. hier S. 100f.). Die Schriften, in denen es um Bewegung geht, müssen sich allerdings mit ihr befassen, ebenso wie Schriften, die, wie

die während der Schlacht u. U. militärisch untätig in ihrer πόλις verharren. Auf die Physik wieder übertragen: Das Prinzip der *stattfindenden* Bewegung, das Verwirklichende, ἐνέργεια also aktiv gefasst, ist, *im Bereich der Natur*, selbst schon Bewegung (Metaph. Θ 3, 1047a32); das endgültig Bewegende muss also ἐνέργεια im Sinne von „vollendeter Verwirklichung“ (z. B.: das fertige Haus ist die Verwirklichung, das Wirklich-geworden-Sein, der Pläne des Baumeisters) sein (in diesem Sinne erscheint ἐνέργεια meist der δύναμις gegenübergestellt: δυνάμει - ἐνέργειᾳ), es muss (wie das fertige Haus) unbewegt sein, weil sich sonst ein regressus ad infinitum ergäbe. In der Tat: Jedes Jetzt hat (in unserer Welt, im Bereich der Natur) ein Vorher und ein Nachher, und somit ist Zeit ewig (Phys. 251b19ff.) – aber Zeit ist Zahl der bereits durch ein κινουῦν als bewegt erhaltenen ewigen Bewegung.¹⁴⁵

Ist das die Bewegung Bewegende unbewegt, dann befindet es sich *also* jenseits von Zeit (wie gesagt) und auch von Raum, denn Raum ist wie das (selbst unbewegte) Gefäß (ἀγγεῖον) *des Sich-Bewegenden* (Phys. 212a6f.: Raum ist τὸ πέρασ τοῦ περιέχοντος σώματος καθ' ὃ συνάπτει τῷ περιεχομένῳ. λέγω δὲ τὸ περιεχόμενον σῶμα τὸ κινήτων κατὰ φοράν): Wo es keine Bewegung gibt, bedarf es folglich keines Raumes. Das κινουῦν ἀκίνητον befindet sich folglich außerhalb des Kosmos, (δεῖ ... εἶναι ...) ἔξω τοῦ κινουμένου μηδὲν ὄν ἐκείνου μόριον ... (De motu animalium 699b32f.).¹⁴⁶

Aristoteles entdeckt, wie man sieht, das Parmenideische, punktuelle und statische, „Ist“ als real, wirklich, eher als über-real, als Realität erhaltend, „garantierend“. Dass sein Unbewegt-Bewegendes punktuell ist, hat er allerdings an den anfangs zitierten Stellen nicht umständlich bewiesen; dies folgt später, Phys. 266a10ff. (ὅτι δὲ τοῦτ' ἀμερὲς ἀναγκαῖον εἶναι καὶ μηδὲν ἔχειν μέγεθος, νῦν λέγωμεν), in Kurzfassung auch in der Abhandlung, die dies „Ist“ näher beschreibt, Metaph. Λ 7. Dort heißt es (1073a5-11): δέδεικται δὲ καὶ ὅτι μέγεθος οὐδὲν ἔχειν ἐνδέχεται ταύτην τὴν οὐσίαν ἀλλ' ἀμερῆς καὶ ἀδιαίρετός ἐστιν· κινεῖ γὰρ τὸν ἄπειρον χρόνον, οὐδὲν δ' ἔχει δύναμιν ἄπειρον πεπερασμένον· ἐπεὶ δὲ πᾶν μέγεθος ἢ ἄπειρον ἢ πεπερασμένον, πεπερασμένον μὲν διὰ τοῦτο οὐκ ἂν ἔχοι μέγεθος, ἄπειρον δ' ὅτι ὅλως οὐκ ἔστιν οὐδὲν ἄπειρον μέγεθος ([Ausgangspunkt, These:]

die Metaphysik, über die Bewegung hinaus fragen (müssen). Die öfter von Aristoteles vertretene Lehre hätte von ihm schon expressis verbis abgelehnt werden müssen.

¹⁴⁵ Bei der Annahme eines Schöpfergottes ist die – abstrakte - Frage von Anfang an gelöst: Dieser Gott „lebt“, hat also das Prinzip *seiner* Bewegung in sich (s. das vorige Kapitel).

¹⁴⁶ Die dortigen das κινουῦν ἀκίνητων Erwähnungen (Kapp. 3ff.) entsprechen dem aus der „Physik“ Bekannten.

Gezeigt worden ist auch [s. die letzten Worte der „Physik“, Θ, 267b24-26], dass dieses Sein [das ewig Unbewegt-Bewegende] keine Ausdehnung haben kann, sondern teillos und unteilbar ist; [Beweis der These; es wird gezeigt, dass ein ewig Bewegendes weder begrenzte noch unbegrenzte Ausdehnung haben kann; a} es kann keine begrenzte Ausdehnung haben:] Es bewegt ja die unendliche Zeit hindurch [ist also ewig wirkend], aber nichts *Begrenztes*, über *begrenzte* Ausdehnung Verfügendes, hat *unbegrenzte* Kraft [es kann also *nicht* ewig wirken; (b} es kann keine *unbegrenzte* Ausdehnung haben:] nun ist jede Ausdehnung entweder begrenzt oder unbegrenzt, und deswegen dürfte es [als Ewig-Bewegendes] keine *begrenzte* Ausdehnung haben [wie gerade gesagt]; eine unbegrenzte Ausdehnung aber dürfte es deswegen nicht haben, weil es überhaupt keine unbegrenzte Ausdehnung gibt [vgl. Phys. Γ 4f., zusammenfassend 204a20f.: φα- νερόν δὲ καὶ ὅτι οὐκ ἐνδέχεται εἶναι τὸ ἄπειρον ὡς ἐνεργείᾳ ὄν καὶ ὡς οὐσίᾳ καὶ ἀρχήν,¹⁴⁷ und 205b35f.]“).

Im gerade genannten Kapitel Metaph. Λ 7 schreibt Aristoteles nun dem punktuellen und statischen „Ist“ eine bestimmte Wesensart und bestimmte Eigenschaften zu; dies ein Unterfangen, das Parmenides der Kritik kaum für wert hielte. Dies punktuell und statische „Ist“ ist νόησις (1072a30 u. ö., νοῦς b20 u. ö.), Denken. Es muss sich aber, wenn das Denken punktuell und statisch ist, um ein Denken handeln, dessen Objekt ebenfalls punktuell und statisch ist (andernfalls bewegte sich das Denken); das Aristotelische „Ist“ denkt also, „schaut“, als statisch punktuell, sich, das statisch-punktuelle Denken, selbst (a). Da das *Aristotelische* „Ist“ aber Anlass von Bewegung ist, nicht, wie das *Parmenideische* „Ist“, ohne Bezug zu irgendetwas für sich bleibt, zwingt sich die Frage auf, welche kreativen Fähigkeiten angenommen werden müssen, wenn Bewegung von einer statischen Quelle erzeugt werden soll.

Wir hören: (Zum Beispiel) als Gegenstand des Begehrens. Es kann bewegen also z. B. dadurch, dass man es *liebt*. Und das ist die Aristotelische Lösung; es bewegt den obersten Himmel, die Fixsternsphäre, als von dieser Sphäre *geliebt*, ὡς ἐρώμενον, 1072b3 (b). Ferner: Dem, was in irgendeiner Weise, auch punktuell und statisch, denkt, kann Leben nicht fehlen; also lebt dies „Ist“ (c). Und da sein

¹⁴⁷ Ausdehnung, μέγεθος, ist allerdings, wie es weiter heißt, διαίρεσει unendlich und so folgt: λείπεται οὖν δυνάμει εἶναι τὸ ἄπειρον (206a18). – Reale („aktuale“) Unendlichkeit ist, bei Geltung eines Metaprinzips „Techne“, ausgeschlossen.

Leben in der unbewegten Schau seiner selbst, in der Schau des Höchsten, Reinsten, besteht, ist es ausgeschlossen, dass es nicht, wie man heute sagen würde, „glücklich“ ist. Nüchterner Aristoteles: Es empfindet „Lust“, ἡδονή (d).

Das hier Skizzierte findet sich 1072a26-b30; die letzten Zeilen des Abschnitts formulieren, was der Leser inzwischen hat erwarten müssen – dies „Ist“ muss, ἐνδόξως, als etwas aufgefasst werden, was man nur als „Gott“ sehen kann. Anderswo formuliert er, nicht ausdrücklich auf ἐνδοξα eingehend, νοῦς sei ἀρχή des Kosmos *als reine ἐνέργεια* (τῆ οὐσίας ὄν ἐνέργεια, De anima 430a10ff; das Zitierte a18) des kosmischen Geschehens.

Parmenides dürfte, wie gesagt, das Vorgetragene einer Kritik nicht für wert erachten; eine Kritik daran könnte sich, mindestens indirekt, in Plotins Enneade VI 9, 6, zeigen, insbesondere dann, wenn Plotin ausschließt, dass *sein* „Eines, ἐν“ *denkt* (l. l. 43ff.) und dies u. a. mit dem Aristoteles direkt treffenden Argument begründet, dass Denken nicht selbst denkt (νόησις δὲ οὐ νοεῖ, ἀλλ’ αἰτία τοῦ νοεῖν ἄλλω, 53f.).

Die Beschreibung des unbewegt Bewegenden in Metaph. Λ 7 ist selbstverständlich keine Definition. Dass der unbewegt bewegende νοῦς sich – unbewegt – selbst denkt, beruht, wie gesehen, auf einem logischen Schluss, der vom Begriff „Unbewegtheit“ ausgeht (a); auch dass er, als denkend, lebt (leben muss), ist erschlossen (c); dass er Lust empfindet, beruht auf introspektiv vorgehender Empirie (d). Auf Empirie beruht auch die Feststellung, dass Bewegung von dem erzeugt wird, was Gegenstand des Begehrens (hier: des Liebens) ist (b). Definition aber ist, was wir den zu Anfang des Abschnitts zitierten Passagen aus Phys. Θ 1 und 6 entnehmen: Wer von der Verlässlichkeit der Natur, der Unaufhörlichkeit der Zeit und der entsprechenden Unaufhörlichkeit der Bewegung, ausgeht, muss von einem Unbewegt-Bewegenden ausgehen, das die Bewegung nicht erzeugt, wohl aber nicht enden lässt, muss von einem unbewegten, nicht der Bewegung unterworfenen, mōtor ausgehen, man *muss*, sofern unser Denken dem Wirken der Natur entspricht, was die erste, die (technitische) Verlässlichkeit der Natur betreffende, der anfangs (S. 157) zitierten Passagen („a“) als gegeben annimmt, ein solches Bewegendes annehmen.¹⁴⁸

Es gibt im übrigen weitere unbewegte Bewegter, nämlich die Bewegter der Planeten. Diese Tatsache erweitert das bereits Vorgetragene nicht – die Planeten,

¹⁴⁸ Diese Notwendigkeit besteht angesichts moderner Kosmologien (Urknall, vorhergehende, ihn bedingende Temperatur usw.) fort.

bewegen sich *ewig*, und es ist diese Ewigkeit ihrer Bewegung, die im Unterschied zur uns in unserer Umwelt bekannten Bewegung selbst je unbewegter Bewegter bedarf (Metaph. Λ 8, 1073a26-34, Übers. Ross von a32-34: ... each of these movements also must be caused by a substance both unmovable in itself and eternal); Genaueres dazu im genannten Kapitel der Metaphysik.

Dass im von einer dem orientalischen Raum entstammenden Religion geprägten westeuropäischen Mittelalter das Unbewegt-Bewegende in Zusammenhang mit dem eigenen Glauben verstanden werden, Aristoteles also als Vertreter einer mit der eigenen zu verbindenden Gottesvorstellung gesehen werden konnte, liegt auf der Hand; s. Thomas von Aquin, Summa Theologica, pars 1, quaestio 2 (... omne ergo quod movetur, oportet ab alio moveri. si ergo id a quo movetur, moveatur, oportet et ipsum ab alio moveri et illud ab alio. hic autem non est procedere in infinitum, quia sic non esset primum movens; et per consequens nec aliquod aliud movens, quia moventia secunda non movent nisi per hoc quod sunt mota a primo movente, sicut baculus non movet nisi per hoc quod est motus a manu. ergo necesse est devenire ad aliquod primum movens, quod a nullo movetur, et hoc omnes intelligunt Deum). Und dass Aristoteles die Planeten als Vernunftwesen und somit, wenn ich so sagen darf, Vertreter der vom $\epsilon\nu\delta\omicron\zeta\omicron\nu$ angenommenen, wenn nicht vorgeschriebenen, Götter fasste, kann man ihm selbst entnehmen (dazu sofort Näheres). Dass er dem Zitierten offen widersprochen hätte, ist also kaum denkbar, war es doch dem $\epsilon\nu\delta\omicron\zeta\omicron\nu$ der eigenen Kultur nahe genug, und hat sicher auch von seiner Umgebung so aufgefasst werden können. Im Gegenteil: Es gibt bei Bonitz, s. v. $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$, nicht wenige Belege, auf die Thomas sich berufen kann.

Aber der Gedanke des Aristoteles ist zweifellos ein anderer. Wie er $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$, wenn er sie als *Entelechie* eines Körpers, der in Möglichkeit Leben hat, also als real gewordene Lebendigkeit, definiert, als eigenes „Ding“ physikalisch also geradezu wegdefiniert, aber den Terminus $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$, dem $\epsilon\nu\delta\omicron\zeta\omicron\nu$ entsprechend, beibehält, so sieht er, denke ich, dass seine Auffassung von Gestirnen als Vernunftwesen die Götter hinreichend berücksichtigt, die als die vom $\epsilon\nu\delta\omicron\zeta\omicron\nu$ gesehenen „Personen“ damit von ihm aber physikalisch wegdefiniert sind.

Dies Wegdefinieren erfolgt hier sogar sehr deutlich und Einreden kaum zulassend. Metaph. Λ 8, 1074a38-b14 hören wir das Folgende:

„Überliefert ist den Späteren von den Alten und Uralten als in Mythenform hinterlassen, dass diese (die himmlischen Körper) Götter sind und dass das Göttliche die gesamte Natur umfasst. Das Übrige ist bereits im Hinblick auf die

Überzeugung der meisten und zum Zweck der Verwendung für die Gesetzgebung und für das Pragmatisch-Nützliche [man mag an „erzieherische“ Gründe denken] mythisch angehängt. Man sagt nämlich, diese (Gottheiten) seien von Menschenart und einigen der übrigen Lebewesen gleich – und anderes was sich aus diesem ergibt und von ähnlicher Art wie das Gesagte ist. Wenn man davon abtrennend allein das Prinzipielle (τὸ πρῶτον) akzeptiert, nämlich dass die ersten Wesenheiten Götter sind, könnte man der Auffassung sein, dies sei göttlich gesagt und (der Auffassung sein,) dass – da es glaubwürdig ist, dass, soweit es möglich ist, jede Techne und jede philosophische Einsicht oftmals gefunden und wieder verloren wird – auch diese Vorstellungen jener Menschen wie Relikte bis zum heutigen Tag bewahrt worden sind. Der Glaube unserer Väter und der frühesten Menschheit ist uns insoweit klar verständlich.“¹⁴⁹

So definiert auch die punktuelle Statik des Unbewegt-Bewegenden jede Vorstellung an ein persönliches göttliches Wesen weg, und auch jenes punktuell-statische Sichselbstdenken, worin das Wesen des Unbewegt-Bewegenden besteht, ist kein Denken, das mit unserem oder auch allgemein Göttern zugeschriebenem beweglich-fortschreitenden Denken verglichen werden kann. Man könnte an ein anderes antikes, nicht ähnlich weit verbreitetes, ἔνδοξον denken, um das Unbewegt-Bewegende zwar auch noch ungenau, aber doch mit vielleicht treffenderer Metaphorik zu beschreiben: Es handelt sich um ein – unausgedehntes und selbstbezogenes – Denk-Atom.

Der Kern der Sache: Das implizierte Wegdefinieren einer Instanz wie im Fall ψυχή ist also nicht untypisch für Aristoteles, wenn es um ἔνδοξα geht, die sich seine Kultur (und auch er) nicht nehmen lassen will. Er kann dann die Tür zu zwei Sichtweisen öffnen, einer real treffenden und einer metaphorischen, von der Kultur vorgeschriebenen und von ihm, als zu seiner Heimat, seiner πόλις, gehörig, übernommenen; die recht deutliche Kritik an besonders heikel-prekären ἔνδοξα, die sich dem soeben zitierten Passus entnehmen lässt, wird dem Aristotelesleser eher auffallen. Dieser Passus führt aber auch mit besonderer Deutlichkeit vor

¹⁴⁹ παραδέδοται δὲ παρὰ τῶν ἀρχαίων καὶ παμπάλαιων ἐν μύθου σχήματι καταλειμμένα τοῖς ὕστερον ὅτι θεοὶ τέ εἰσιν οὗτοι καὶ περιέχει τὸ θεῖον τὴν ὅλην φύσιν. τὰ δὲ λοιπὰ μυθικῶς ἤδη προσῆκται πρὸς τὴν πειθῶ τῶν πολλῶν καὶ πρὸς τὴν εἰς τοὺς νόμους καὶ τὸ συμφέρον χρῆσιν· ἀνθρωποειδεῖς τε γὰρ τούτους καὶ τῶν ἄλλων ζώων ὁμοίους τισὶ λέγουσι, καὶ τούτοις ἕτερα ἀκόλουθα καὶ παραπλήσια τοῖς εἰρημένοις, ὧν εἴ τις χωρίσας αὐτὸ λάβοι μόνον τὸ πρῶτον, ὅτι θεοὺς ὄντο τὰς πρώτας οὐσίας εἶναι, θεῖως ἂν εἰρησθαι νομίσειεν, καὶ κατὰ τὸ εἶκος πολλάκις εὐρημένης εἰς τὸ δυνατόν ἐκάστης καὶ τέχνης καὶ φιλοσοφίας καὶ πάλιν φθειρομένων καὶ ταύτας τὰς δόξας ἐκείνων οἷον λείψανα περισεσῶσθαι μέχρι τοῦ νῦν. ἡ μὲν οὖν πάτριος δόξα καὶ ἡ παρὰ τῶν πρώτων ἐπὶ τοσοῦτον ἡμῖν φανερὰ μόνον. Vgl. De caelo 292a18ff.

Augen, wie sehr es ihm um die „die *Sache*“ geht, dass „der *Sache*“ Vorrang also auch vor ehrwürdigen Traditionen zugewiesen werden muss.

Die Definition des Begriffs „ewige Bewegung“ als von punktueller Statik abhängig findet sich in der Aristotelischen Physik, ist Sache der Naturwissenschaft. Der Blick auf die Philosophiegeschichte lässt erkennen, dass erfasst werden soll, dass das Parmenideische „Ist“ zur Physik gehört. Zur *Physik* gehört aber auch, wie wir erfahren, unser Denken. Dieser νοῦς nämlich, der das unbewegte Prinzip der natürlichen Bewegung ist, ist es, der *uns* denken lässt. Wir erfahren, dass „unser“ νοῦς, insofern er uns aktiv, ἐνεργεία, denken lässt (nicht also, insofern er lediglich δυνάμει anwesend ist) nicht existiert: ὁ ἄρα καλούμενος τῆς ψυχῆς νοῦς (λέγω δὲ νοῦν ᾧ διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει ἢ ψυχῆ) οὐθέν ἐστιν ἐνεργεία τῶν ὄντων πρὶν νοεῖν· διὸ οὐδὲ μεμῖχθαι εὐλογον αὐτὸν τῷ σώματι· ποιός τις γὰρ ἂν γίγνοιτο, ἢ ψυχρὸς ἢ θερμὸς, κἂν ὄργανόν τι εἴη, ὥσπερ τῷ αἰσθητικῷ· νοῦν δ' οὐθέν ἐστιν (De anima 429a22ff.); deutlicher kann man die Nichtexistenz des νοῦς, solange wir nicht aktiv denken, nicht formulieren. In De generatione animalium B 3 erfahren wir, dass die beiden anderen Seelen „teile“, das θεραπετικόν und das αἰσθητικόν, also eigentlich-körperliche Prinzipien, nicht ohne Körper existieren können, also von Anfang an dem Körper innewohnen. Unter den Prinzipien, die unsere, menschliche, Lebendigkeit konstituieren, kommt allein der νοῦς von außen, θύραθεν, in uns hinein, und er allein ist göttlich (λείπεται δὴ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον, l. 1. 736b27f.). Er ist *göttlich* – deutlicher kann nicht werden, dass er letztlich vom Prinzip der Bewegung, dem sich selbst denkenden, punktuell-statischen, νοῦς ausgeht, von dem ja auch bereits im oberen Teil des Kosmos befindliches Göttliche bewegt worden ist (Metaph. 1073a26-34, s. S. 164f.). Folglich bezieht sich das an der (S. 164) genannten De anima-Stelle (430a10ff.), den alles „machenden“ νοῦς betreffend, Gesagte - (ὁ μὲν) νοῦς *wird* alles, dieser andersartige (ὁ δὲ) νοῦς *macht* alles (a14ff.) – letztlich auf den νοῦς, der die φύσις, selbst unbewegt, bewegt. Es handelt sich also um *einen* νοῦς, der uns einmal (ὁ μὲν), wenn es um unsere *Denkkraft* geht, als δυνάμει, gewissermaßen als Stoff, dann (ὁ δὲ) als ἐνεργεία, als rein(st)es ὄν, entgegentritt. Über das Thema habe ich in Metaprinzip Techne ausführlich gehandelt (vgl. dort S. 158ff., 189ff.),¹⁵⁰ so dass ich es hier bei diesem Hinweis belassen kann.

¹⁵⁰ Dort, S. 196, heißt es: „Der höchste und reinste νοῦς, der höchste Gott, bewegt deswegen, weil er erstrebt wird, alles andere durch das aufgrund seines Strebens unmittelbar Bewegte, also die ebenfalls und ihrer Position zufolge mit dem *innerkosmisch* reinsten νοῦς ausgestattete Fixsternsphäre. Die folgenden Götter leben und handeln, wie

Was dort allerdings nicht zur Sprache gekommen ist, sei hier nachgetragen. Dem Aristotelischen Axiom gemäß, dass Sprache unser Denken, dies aber schon das, was ist, wiedergibt (s. S. 83 u. ö. zum Rang der Sprache für die Erkenntnis), darf man wohl darauf hinweisen, dass die Sprache Aristoteles hier „vorphilosophiert“.

Der Terminus „Bewegung“, ist, wahrscheinlich für jeden, sicher aber für den Griechen, passivisch zu verstehen, so dass Bewegung prinzipiell als *Bewegtwerden* gesehen ist – die dem Substantiv κίνησις entsprechende Verbform ist nicht κινεῖν, sondern κινεῖσθαι, moveri, bewegt *werden*. Und was lehrt nun die Sprache über unseren Denkvorgang? Die Griechen (und nicht nur sie) haben nicht wenige Ausdrücke, die zu erkennen geben, dass ihnen ein Gedanke von außen „kommt“. Im Deutschen haben wir neben „mir kommt der Gedanke“, z. B., noch „mir fällt ein“, „mir geht ein Licht auf“ usw., im Lateinischen kann man kurz „occurrit“ sagen, entsprechend im Englischen „it occurred to me“. Im Griechischen ist der Ausdruck ἐπέρχεται μοί τι, als dessen genaue Übersetzung ja das lateinische *occurrit mihi aliquid* gelten muss, recht häufig anzutreffen, so etwa bei Platon, Gorg. 485E, Phd. 88D, Crat. 428C, Symp. 197C, Rp. 524C; vgl., aus der Zeit des Aristoteles, noch Isocr., Panath. 55, Demosth., Lept. 52. Wie Thukydides von Angst oder Verwirrung sagen kann, dass sie in einen hineinfällt (ἐμπίπτει, II 91), so heißt es bei Plutarch, dass ein Gedanke (λογισμός) ἐμπίπτει (Mul. virt. 243E, De sera num. vind. 555Ef.). Im selben Sinn werden gebraucht εἰσέρχεται, ἔπεισιν, εἴσεισιν, ὑπέρχεται, προσίσταται. Der Sicht dieses λεγόμενον entsprechend kommt der νοῦς bei Aristoteles jeweils, d. h. beim jeweiligen Denkakt, wie gesagt, von außen, θύραθεν (GA 736b27f.), herein, (mein Beispiel:) wie die Luft beim Atemvorgang von außen „herein“kommt. Das Beispiel hinkt, weil der (in uns eintretende) νοῦς ja kein Ding, nichts Materielles, ist – er ist, wie S. 167 zitiert, οὐθὲν ... ἐνεργεῖα τῶν ὄντων (De anima 429a24) oder, wie es, spezieller auf den Körper bezogen, an der genannten GA-Stelle heißt: Die körperliche Wirksamkeit (ἐνέργεια) hat keinen Anteil an seiner Wirksamkeit -, vielmehr ist *unser*

gerade gehört, denken also auch, und zwar nach unten, zu unserem Weltteil hin, in je geringerem Maß und Grad. Der Übergang zu unserem νοῦς ist also als fließend anzusehen. Was sich ergibt, ist, dass der θύραθεν eintretende menschliche νοῦς eben der vom überkosmischen νοῦς bewegte kosmische νοῦς ist, der seine innerkosmisch höchste, sich dann stufenweise abschwächende, Form in der Fixsternsphäre findet. Von uns aus gesehen handelt es sich um eine bis in die höchste Sphäre reichende gesamt kosmische ἐνέργεια, die in uns eintritt, während es sich – wenn dieser Vergleich zur Klärung beiträgt – beim unseren Tag erhellenden Licht um eine ἐνέργεια des für uns Durchsichtigen handelt, die (erst weit unten) bei der Sonne beginnt.“

individueller νοῦς (lediglich) eine „Kraft“, eine basishafte Möglichkeit, δύναμις (vgl. De anima 429a22ff.). Der νοῦς, der ἐνεργεία νοῦς ist, kommt, um von den (nicht den νοῦς selbst, sondern nur das Eintreten von außen betreffenden) Beispielen aus Thukydides auszugehen, wie Furcht oder Verwirrung „herein (im Deutschen: „Furcht befällt mich“ → „mir fällt ein ...“)“ und „wirkt“ dann allerdings – wir nehmen ja geistig wahr, wir denken ja.¹⁵¹

Dass an der Spitze der Welt ein νοῦς waltet, ist sodann eine zur Zeit des Aristoteles noch nicht alte, wohl aber bekannte, interessierende (vgl. Plat. Crat. 413C, Phdr. 270A), Lehre: Diese (Anaxagoras, frg. B 12 DK) stellt Aristoteles auf eine für seine Art zu reden geradezu hymnische Weise vor (Metaph. 984 b15ff.): Anaxagoras erscheint ihm – νοῦν ... εἰπὼν ἐνεῖναι καθάπερ ἐν τοῖς ζώοις καὶ ἐν τῇ φύσει τὸν αἴτιον τοῦ κόσμου καὶ τῆς τάξεως πάσης – wie ein Nüchterner unter Leuten, die „daherreden (εἰκῆ λέγοντες)“.¹⁵²

Anhangsweise mag zugefügt werden, inwiefern sich die Aristotelische Lehre vom sich selbst denkenden νοῦς als Bewegungsprinzip und von dessen Attributen in das zu ihrer Zeit bekannte (und wohl verlangte) populäre Denken (auf das Aristoteles an der zitierten Stelle ja anspielt, bes. 1074b8-10), in das ἔνδοξον, einfügt, so dass dies Denken nicht gezwungen war, Anstoß zu nehmen.

Die Einführung eines Bewegungsprinzips, einer ἀρχή von Bewegung, entspricht der alten Vorstellung, dass es „Hersteller“ der Welt gibt. Wir wissen ja, dass Aristoteles z. B. in Fragen der von ihm jeweils behandelten Wissenschaft von dem Weg ausgeht, den die Mehrzahl der Menschen gezeigt hat (... ὡς ὑφήγηθ' οἱ πολλοί, PA 643b10f.; dort geht es um die Unterscheidung der Gattungen von Lebewesen; vgl. auch oben, S. 164f., zu den unbewegten Bewegern der Planeten). In dem mit dem zu unserem jetzigen Thema passenden Titel „Theogonie“ versehenen Werk macht Hesiod Gaia zur Gebälerin (ἐγγείνατο, 126) des bestirnten Himmels, der hohen Berge, des Meeres, und somit also all dessen, was wir grob als unsere (Um-)Welt bezeichnen können. Eine Auffassung dieser Art mögen οἱ πολλοί, wenn nicht dogmatisch vertreten, so doch für sich haben gelten

¹⁵¹ Kein Thema für De anima ist, dass den Wahrnehmungen, die, nach den drei „Texten“ (oben, S. 77ff.), die Grundlagen für Erfahrung, Techne und Wissenschaft, also auch unserer Denkkraft, *unseren* νοῦς, sind, ein körperliches Organ zur Verfügung steht, das Herz, in dem sich die ἀρχή des Lebens, jeder Bewegung und Wahrnehmung befindet (PA 665a10ff.). Diesen Rang billigt Aristoteles dem Herzen durchweg zu; in der kleinen Schrift De iuventute et senectute teilt es sich ihm mit dem Kopf (469a6-23).

¹⁵² Die Ursache liegt auf der Hand, kann Aristoteles doch davon ausgehen, dass dieser νοῦς nichts μάτην verrichtet, technisch vorgeht wie seine φύσις. - Recht unfreundlich dagegen Phys. 205b1ff.: Ἀναξαγόρας δ' ἀτόπως λέγει περὶ τῆς τοῦ ἀπείρου μονῆς usw.; s. auch GC 314a13ff.

lassen.¹⁵³ Der Lehrer des Aristoteles trug, wie hinreichend bekannt, als „wahrscheinlichen Mythos“ (Tim. 29D2) vor, der rundum gelungene Kosmos sei Werk eines tüchtigen Verfertigers (καλὸς ... κόσμος / δημιουργὸς ἀγαθός, 29A2f.). Man darf also annehmen, dass eine ἀρχή von Bewegung den πολλοί vor Augen schwebte. Eine an sich ewige Bewegung oder auch eine sich wesentlich bewegend und bewegt zeigende φύσις, unter der man (sc. οἱ πολλοί) sich, als einer solchen, mehr einen Verlauf als eine Bewegerin vorgestellt haben dürfte, ließe, in den Augen der πολλοί, als deren einer sich der über das Thema „Prinzip der Bewegung“ Handelnde fühlt, möglicherweise ein Desiderat offen. Die Aristotelische Lösung öffnet u. a. einen Weg zu einer Antwort auf das traditionsabhängig gestellte Fragen nach einem Demiurgen oder, hier passender, nach der – wissenschaftlichen – Entsprechung eines solchen.

Betrifft dies das mögliche Fragen der πολλοί, so konnte es Erwartung von seiten seiner Kollegen, den Philosophen, geben, die „bedient“ werden konnte. So konnte Aristoteles darauf hinweisen, dass seine Lehre dem Stand der damaligen Wissenschaft entspricht. Es wurde schon darauf hingewiesen, dass in der Zeit nach Parmenides das, was als end-gültig, letztlich, als Prinzip, seiend zu betrachten ist, für das fachliche ἔνδοξον Eigenschaften zu besitzen hat, die wir wohl, wenigstens bildhaft, als „mathematisch“ bezeichnen dürfen. Es muss, wie die Einheit, unteilbar, unzerstörbar, unbeweglich, in sich geschlossen (wie eine Kugel) und anfangs- und endlos sein. Dies ist der sich bis zu seinem Lehrer Platon fortsetzende „Stand der Wissenschaft“, der, nach den in der Topik dargelegten Regeln der διαλεκτικὴ τέχνη berücksichtigt werden muss, wenn anders man auf dem Niveau der Epoche wissenschaftlich mitreden wollte.¹⁵⁴ So darf man vielleicht davon ausgehen, dass Aristoteles sich auch von seiner eigenen τέχνη *gezwungen* sah, nach einem entsprechenden Prinzip zu suchen bzw. Argumente zusammenzustellen, die zur Annahme eines solchen Prinzips führen konnten.¹⁵⁵

¹⁵³ Heraklit, 22 B 57 DK: Lehrer der meisten ist Hesiod (es folgt ein Beleg für etwas, das er nach Meinung Heraklits *nicht* weiß).

¹⁵⁴ Vgl. De caelo 270a12ff. zu den Eigenschaften des κύκλω φερόμενον, also des obersten Elements.

¹⁵⁵ Auch Anaxagoras nennt seinen Welt-voῦς „ewig“ (B 14 DK); er lehrt allerdings weiter, der „größere“ und der „geringere“ voῦς seien gleich, ὁμοίος (B 12 fin.). Und wenn der Aristotelische voῦς „göttlich“ heißt (vgl. De anima 408b29), so mag die Erwähnung dieses selbstverständlichen Attributs ebenfalls (u. a.) mit Blick auf Anaxagoras erfolgt sein. Der in uns θύραθεν eintretende voῦς ist unsterblich (De anima 430a22ff.), ist es doch das in jedem Bewegungsvorgang der Natur wirkende Prinzip der Bewegung, der Natur, das in uns eintritt.- Wenn Anaxagoras den voῦς alles „schön ordnen (πάντα διεκόσμησε, frg. 12 DK)“ lässt, könnte man sich vorstellen, dass er, der voῦς, auch den Nutzen (vgl. oben zu Sokrates als denjenigen, der den Philosophen der Zeit nach ihm das Thema „Nutzen“ gestellt hat) dieser Ordnung bewirkt hätte. Dies scheint aber nicht der Fall gewesen zu sein. Auch Diogenes von Apollonia (frgg. 2f. DK) lässt das Eine, das alles letztlich ist, nicht ohne νόησις vorgehen, wenn es

Schließlich zum Verhältnis seiner Lehre vom $\nu\omicron\delta\varsigma$ als Prinzip der Bewegung zum „Metaprinzip“ seines ganzen Denkens: Die Einführung des $\kappa\iota\nu\omicron\upsilon\nu \acute{\alpha}\kappa\iota\nu\eta\tau\omicron\nu$ zeigt, dass er dies Prinzip, als Metaprinzip, bis in die Weltspitze hinein wirken lassen will. Und dieser unbewegt bewegende Technit, dieser $\nu\omicron\delta\varsigma$, ist nicht, wie der $\nu\omicron\delta\varsigma$ des Baumeisters oder Arztes, eine bloße $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ – deren $\nu\omicron\delta\varsigma$ ist ja nichts, bevor er denkt –, nein, der $\nu\omicron\delta\varsigma$ als $\kappa\iota\nu\omicron\upsilon\nu \acute{\alpha}\kappa\iota\nu\eta\tau\omicron\nu$ ist $\acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\acute{\iota}\alpha$, und *seine* $\acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\acute{\iota}\alpha$ ist die best(denkbar)e (Metaph. 1072b26-28). *Er* also ist der ursprüngliche, erste, selbst unbewegte „Hersteller“, der herstellt, weil die oberste Sphäre des Kosmos, „liebend“ zu ihm aufblickend, bewegt wird.

Schluss: Wie sich der Fortschritt des Aristoteles von den Schritten der älteren Denker unterscheidet.

Es kann wohl keinem Zweifel unterliegen, dass Anaximander über Thales, Anaximenes über Anaximander hinausgehen wollte, dass Empedokles daran lag, die Beendigung der Frage nach dem Sein durch Parmenides, fortschreitend, zu überwinden, dass die Atomisten und Anaxagoras den sicheren Eindruck hatten, Früheres hinter sich zu lassen und dass schließlich Platon, wenigstens zeitweise, gedacht haben mag, zur end-gültigen Erkenntnis gefunden zu haben. Nach der hier dargelegten Auffassung aber war der jeweilige Fortschritt, kritisch betrachtet, ein geschickter Zug in einem agonalen Spiel, ein Zug, der die Vorgänger als veraltet, die eigene Lehre als definitiv treffend und folglich als, um den Parmenideischen Ausdruck zu verwenden, un„überholbar“ erscheinen lassen sollte.

Hier sollte gezeigt werden, wie sich der Fortschritt, den Aristoteles anstrebte, von dieser Art Fortschritt unterscheidet. Der Unterschied liegt darin, dass er, bei aller Agonalität seines Ansatzes, ein „stabiles“ Ergebnis seiner Überlegungen bieten wollte, und zwar dadurch, dass er sich an „der *Sache*“ orientierte (... $\acute{\omicron}\rho\alpha\tilde{\nu} \delta\epsilon\acute{\iota} \tau\eta\nu \alpha\acute{\iota}\tau\iota\alpha\nu \tau\omicron\upsilon \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu \tau\acute{\iota}\varsigma \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu \dots$. $\tau\acute{\alpha}\varsigma \mu\acute{\epsilon}\nu \omicron\upsilon\tilde{\nu} \acute{\alpha}\kappa\rho\iota\beta\epsilon\sigma\tau\acute{\epsilon}\rho\alpha\varsigma \acute{\alpha}\nu\acute{\alpha}\gamma\kappa\alpha\varsigma$, $\acute{\omicron}\tau\alpha\nu$

alles zu dem macht, was es jetzt ist ($\acute{\epsilon}\tau\epsilon\rho\iota\omicron\upsilon\theta\sigma\theta\alpha\iota$). Und wenn alles nicht letztlich eines wäre, könnte es sich u. a. nicht gegenseitig nützen oder schaden (frg. 2 DK). Nutzen ist auch hier noch nicht Prinzip; die Vorstellung von Nutzen dient, wie anderes, der Grundthese „Alles ist eines / muss eines sein“ – sie ist Material. Schließlich Demokrit, frg. B 5.60ff. DK: $\kappa\alpha\theta\acute{\omicron}\lambda\omicron\upsilon \gamma\acute{\alpha}\rho \pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu \tau\eta\nu \chi\rho\epsilon\acute{\iota}\alpha\nu \alpha\upsilon\tau\eta\nu \delta\iota\delta\acute{\alpha}\sigma\kappa\alpha\lambda\omicron\nu \gamma\epsilon\nu\acute{\epsilon}\sigma\theta\alpha\iota \tau\omicron\varsigma \acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\omega}\pi\omicron\iota\varsigma$, $\acute{\upsilon}\phi\eta\gamma\omicron\upsilon\mu\acute{\epsilon}\nu\eta\nu \omicron\iota\kappa\epsilon\acute{\iota}\omega\varsigma \tau\eta\nu \acute{\epsilon}\kappa\acute{\alpha}\sigma\tau\omicron\upsilon \mu\acute{\alpha}\theta\eta\sigma\iota\nu \acute{\epsilon}\upsilon\phi\upsilon\epsilon\acute{\iota} \zeta\acute{\omega}\phi \kappa\alpha\acute{\iota} \sigma\upsilon\nu\epsilon\rho\gamma\omicron\upsilon\delta\epsilon\varsigma \acute{\epsilon}\chi\omicron\nu\tau\iota \pi\rho\acute{\omicron}\varsigma \acute{\alpha}\pi\alpha\nu\tau\alpha \chi\epsilon\acute{\iota}\rho\alpha\varsigma \kappa\alpha\acute{\iota} \lambda\omicron\gamma\omicron\nu \kappa\alpha\acute{\iota} \psi\upsilon\chi\acute{\eta}\varsigma \acute{\alpha}\gamma\chi\acute{\iota}\nu\omicron\iota\alpha\nu$: Hier darf man vielleicht schon von einem „Prinzip Nutzen“ sprechen. - Im Unterschied zur Platonischen Sicht von der uns eigenen $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\tau\eta\varsigma$ Fähigkeit, weit über die Zonen, über das Wesen, unserer Welt hinauszuschauen“ (vgl. Phdr. 247Cf., wo die Ideen in einem $\acute{\upsilon}\pi\epsilon\rho\upsilon\rho\acute{\alpha}\nu\iota\omicron\varsigma \tau\omicron\pi\omicron\varsigma$ angesiedelt sind), bleibt *unser* Denkprozess bei Aristoteles weltimmanent.

τις ἐπιτύχη, τότε χάριν ἔχειν δεῖ τοῖς εὐρίσκουσι, so im bald noch einmal (s. S. 79f.) zu zitierenden „dritten Text“.

Sachbezogener Fortschritt ist nachweisbar: Zum einen durch Kritik an jeweiligen Vorgängern aufgrund von logischen Schlüssen oder aufgrund von Erkenntnissen, die ihrerseits auf Erfahrung oder weiterer systematischer Forschung beruhen, eine Kritik, die auch bereits Fragestellungen und die *Art* von entsprechenden Antworten betrifft. Zugrunde liegt solcher Kritik das Bewusstsein, dass Fortschritt auf *sachbezogenem* Wissensstand beruht, dass dieser sich entwickelt und dass der eigene Fortschritt, *sachbedingt*, „überholt“ werden kann.

Im Unterschied zu seinen Vorgängern geht Aristoteles somit davon aus, dass er, als *Forscher* (ζητῶν; vgl. Metaph. 982b11ff., APost 89b23ff.), (nur) eine *Meinung*, δόξα, vorträgt,¹⁵⁶ die allerdings aufgrund seiner – auf den Mitteln seiner Zeit und seines Scharfsinns beruhender – Sachorientierung gefestigt werden kann. Insofern folgt er der entsprechenden „zweiten“ Lehre des Parmenides. Er übertrifft Parmenides darin, dass er nicht der Meinung ist, mit seiner Meinung alle anderen Meinungen, δόξας, εἰκότα, endgültig (dies Bewusstsein darf man Parmenides wohl unterstellen) zu „überholen, παρελαύνειν“;¹⁵⁷ dies, der andere überholende, agonale, Erfolg, mag, wird er gewusst haben, für den Augenblick der Fall sein, aber die Forschung „geht weiter“, man lernt hinzu, das methodische Prozedere und die jeweilige *Sache* betreffend.

Ich lege hier die beiden Texte erneut (s. S. 79f.) vor, die diese seine Haltung deutlich zum Ausdruck bringen. Die Wiederholung, und eben an dieser Stelle, wird ertragen werden können: Die Studie sollte ja belegen, dass Aristoteles so, wie er es hier beschreibt, vorgegangen ist. Der eine der beiden Texte findet sich De caelo 287b26ff., und lautet übersetzt:

„Der Versuch, sich über einige Themen, auch über alles, auszulassen, ohne etwas zu übergehen, könnte wohl ein Zeichen von großer Torheit oder großer Dreistigkeit sein. Es ist indessen nicht recht, allen auf die gleiche Weise Vorwürfe zu machen, vielmehr muss man auf den Grund sehen, der zu der betreffenden Aussage geführt hat, sodann auch, wie der sie Vorbringende zu seiner Zuversicht

¹⁵⁶ S. Metaprinzip Techne S. 211-217; man erinnere sich vor allem daran, dass es die διαλεκτική ist, die die πρώτα (der Philosophie) zu *prüfen* hat; die διαλεκτική aber ist da πειραστική, wo die Philosophie γνωριστική ist (Metaph. 1004b25f.; vgl. S. 121, Anm. 83) – das letzte Wort ist das für das jeweilige Jetzt das, was durch πειρᾶν gefunden ist. Im übrigen soll der ganze Hauptteil dieser Studie diese Auffassung belegen. Die beiden bald erneut vorgelegten Passagen stützen sie ebenfalls.

¹⁵⁷ 28 B 8.50-52 und 60-61.

steht, ob wie ein normaler Mensch oder wie ein höheres Wesen. Findet jemand genauere Beweise, so muss man ihm danken, nun aber muss man das sagen, was sich der Anschauung darbietet.“

Der andere, hier erneut wiedergegebene, Text findet sich GA 760b27-33. Er lautet: „Geht man von wissenschaftlicher Überlegung und von dem aus, was als vorgehend *angenommen* wird, scheint es sich mit der Entstehung / Erzeugung von Bienen auf die genannte Weise zu verhalten; allerdings ist das, was tatsächlich abläuft, noch nicht hinreichend erfasst; ist es eines Tages erfasst, dann muss man aber mehr auf die Wahrnehmung als auf wissenschaftliche Überlegungen vertrauen und auf die wissenschaftlichen Überlegungen [erst] dann, wenn sie das vor Augen führen, was mit dem Wahrgenommenen übereinstimmt (... οὐ μὴν εἴληπται γε τὰ συμβαίνοντα ἰκανῶς, ἀλλ' ἐάν ποτε ληφθῆ τότε τῇ αἰσθήσει μᾶλλον τῶν λόγων πιστευτέον, καὶ τοῖς λόγοις ἐὰν ὁμολογούμενα δεικνύωσι τοῖς φαινόμενοις)“. Implizit muss das hier Gesagte also auch für das gelten, was wir De interpr. 16a3ff. lesen und weiter oben ebenfalls schon zitiert haben: „Was wir stimmlich äußern (also die Worte), das ist die Entsprechung (σύμβολον) der Vorgänge (παθήματα) in der Psyché und das Geschriebene (ist die Entsprechung) dessen, was in der Stimme (im vernehmlich Gesagten) ist ...; wessen Zeichen aber diese (also die Worte) erstlich sind, das sind die bei allen identischen Vorgänge der Psyché, und wessen Abbilder (ὁμοιώματα) diese sind, das sind schon die Dinge selbst“: Dieser – nicht zuletzt seine Logik und seine Metaphysik betreffende – Satz¹⁵⁸ hat der entsprechenden, im engeren *und* weiteren Sinn gefassten, *sachbezogenen* αἴσθησις zum Opfer zu fallen; als Aristoteles ihn niederschrieb, war er, wie er an der zitierten GA-Passage sagt, „für jetzt“, „soviel wir jetzt wissen“ dem φαινόμενον gefolgt, demjenigen, was sich ihm als sicher dargestellt hat; indessen: οὐ μὴν εἴληπται γε τὰ συμβαίνοντα ἰκανῶς. Der aus GA zitierte Satz wirkt als definitiv und absolut gültig, mag er sich auch auf einen besonderen, der Naturwissenschaft zuzuordnenden, Fall beziehen – wer solches sagt, muss wissen, dass er dem Leser nun ein technisches Werkzeug an die Hand gegeben hat, mit welchem dieser, *im Sinne Aristotelischen Denkens*, nicht nur vorgehen darf, sondern vorgehen muss.

Aristoteles muss sich folglich der Tatsache bewusst gewesen sein, dass sein eigener, die *Sache* betreffender Fortschritt durch weitere Fortschritte „überholt“ werden kann. Es ist aber nicht nur dies, was ihn von seinen Vorgängern und

¹⁵⁸ Die Aussage hatte wohl generell einen „axiomatisch“ zu nennenden Rang: Sie liegt auch der Parmenideischen Lehre „Nur ‚Ist‘ ist“ zugrunde, ob Parmenides dies nun bewusst war oder nicht (vgl. Punktuelleres Präsenz, S. 11 ff.).

(antiken) Nachfolgern trennt. Diese wollen die Vorgänger überwinden, auch nach Möglichkeit Späteren keine Chance auf Fortschritte lassen, die dazu führen müssen, ihren eigenen Sieg ungültig, sie also zum „überholten“ Verlierer, zu machen. Der Aristotelische Fortschritt ist, wie sich ergibt, im Gegenteil, *kooperativ-solidarisch* – solidarisch mit Vorgängern *und* „überholenden“ Späteren (sofern sie von der *Sache* ausgehen). Was die Vorgänger betrifft: sie liefern ihm immer wieder zumindest Argumente, mit denen er das eigene Vorgehen und das eigene Ergebnis stützen kann, nicht selten aber bahnen sie auch den Weg dorthin; seine eigenen Fortschritte zeigen immer wieder einmal, z. B., die ihm von Platon, auch etwa die von Empedokles (vgl. PA 642a18ff.) und von Anaxagoras (vgl. Metaph. 984b15ff.) gebahnten Wege. Und die Nachfolgenden werden geradezu zur „Überholung“ eingeladen – die wichtige, an einem einzelnen Fall sein eigenes Vorgehen grundsätzlich charakterisierende Aussage sei getrost noch einmal wiedergegeben: οὐ μὴν εἴληπταί γε τὰ συμβαίνοντα ἰκανῶς. Für ihn galt – es folgt die andere entscheidende, charakteristische, Äußerung –: νῦν δὲ τὸ φαινόμενον ῥητέον <ῆν> – das Imperfekt sei für jetzt ergänzt, da es um die Erklärung seines gesamten Vorgehens geht.

Es ist offenkundig und bedarf kaum einer Erwähnung, dass Aristoteles der „Sokratischen Wende“ gemäß vorgeht, also das Ziel „Nutzen“ vor Augen hat. Im Unterschied zu all den folgenden antiken Philosophen, die, wie gezeigt, ihre jeweilige Lehre vom Nützlichen agonal vortragen, insofern also dem *sachbezogenen* Fortschritt des Sokrates, der Entdeckung des Prinzips „Nutzen“ für dialektisch-philosophisches Vorgehen, zwar folgen, ihre Lehre, was deren Inhalte betrifft, sich aber weiterhin mit einer begründeten, nach Möglichkeit ältere sowie konkurrierende übertreffenden, *Verkündigung* von Nutzen zufriedengeben lassen, hat sich der Blick des Aristoteles, und, im Rahmen des Faches, das wir (antike) „Philosophie“ nennen, nur der seine, um des Nutzens willen der je behandelten *Sache* zugewandt – *sie* wird Kriterium seines Vorgehens, nicht bloße „Überzeugungskraft“, das Finden von Zustimmung und Anhängerschaft. Aristoteles entdeckt, Sokrates folgend und übertreffend, Fortschritt, wie er bisher wohl immer wieder einmal von antiken naturwissenschaftlich fragenden Forschern – man denke auch an die hippokratisch vorgehenden Ärzte – erstrebt worden war. Dies belegen seine zitierten, wissenschaftliche Methode betreffenden, Einlassungen wie seine Wertung, dass das je Entscheidende, wenn sie denn möglich ist, die

Beobachtung, sachbezogene αἰσθησις (s. S. 77f. die Texte 1 und 2), ist, bereits zu Genüge ebenso wie seine unbestreitbaren Klärungen von zentralen, seinem engeren Fach, der Philosophie, zugehörigen Begriffen. Dass diese Entdeckung in der damaligen Epoche von Konkurrenten – der Terminus ist m. E. berechtigt, wenn nicht zwingend, handelt es sich doch um agonal Vorgehende – als agonale Mittel zur Erringung des Sieges verstanden wurden, kann unser Urteil nicht beeinflussen; in der genannten Art wird er auch in der Neuzeit noch in Philosophiegeschichten behandelt: Zum Thema x lehrt X dies, Y jenes, Aristoteles das, Spätere wieder anderes. Dies Vorgehen erkennt die „Arbeitsweise“ des Aristoteles nicht an; es beruht auf einem Missverständnis, das sich nicht von der geistigen Welt des agonalen Spiels gelöst hat, ihr so verfallen ist, dass sie diese Welt Überholendes, sie implizit als rückständig Erweisendes, in sie einordnet. Man mag ihm, diesem Vorgehen, zugestehen, dass sich – und nicht selten – von Aristoteles Vorgetragenes findet, was sich tatsächlich in diese Welt einordnen lässt, aber der Blick auf ihn sollte sich doch an dem orientieren, ihn dem gemäß einschätzen lassen, was ihn *charakterisiert*, und das ist: Das Ziel? Die *Sache*! Es ist dies Ziel, was, für das jeweilige Jetzt, Stabilität garantiert.

Es folgen, in Kürze, seine hier behandelten ihm zu verdankenden *sach-*gemäßen, bis heute als „stabil“ ansehbaren, Entdeckungen und Definitionen.

- Das Vorgehen der Natur ist als technitisch zu verstehen. Entsprechend müssen die grundlegenden an sie zu stellenden Fragen gestellt werden: Diese müssen jeweils den Stoff dessen, wonach gefragt wird, und seine Form, somit die jeweilig voraussetzende Möglichkeit und deren technitische Verwirklichung betreffen.

- Der Weg zu jedem Urteil ist, wenn analysiert, ein Syllogismus, der das in den Prämissen bereits enthaltene Urteil nicht begründet, sondern bekräftigt, eine Art Sicherheit ermöglicht – es handelt sich, was die Leistung des Aristoteles betrifft, um eine gültige, die *Sache* betreffende, *psychologische* Beobachtung. Diese seine Entdeckung bzw. seine Definition *ergibt* sich dem kritischen Blick des Betrachters; der persönliche Blick des Aristoteles dürfte hier noch von Agonalität geprägt worden sein, soll der Syllogismus doch Neues ergeben (was er nicht tut) und entsprechend zum agonalen Sieg im dialektischen Prozess beitragen. Der (agonale) Stolz des Aristoteles auf diese Leistung wird deutlich in den

letzten Worten der Topik (bzw. deren Schlussteil, den „Sophistischen Widerlegungen“). Dieser Stolz¹⁵⁹ passt, geht man von heutigem wissenschaftlichen Denken aus, kaum zu seinem sonst immer wieder deutlich werdenden Wissen, einen *Weg* zu gehen und nicht zu „verkünden“, sondern *sachbezogene*, fortgeschrittene *Meinung*, δόξα, vorzutragen. Es ist (noch) der Stolz des Siegers.

- Die – u. a. den Ausgangspunkt von Syllogismen bildende – Definition ergibt sich durch auf Erinnerung basierende Syllogismen (s. das unmittelbar zuvor Gesagte); beruht die Definition auf der Schau von πρώτα, erfolgt die notwendige *Prüfung* auf dialektisch-syllogistischem, „peirastischem“, Wege.

- Sein, εἶναι, in der Welt der uns umgebenden Natur, beruht auf einem technischen Prozess, der ein Fehlen, einen Mangel, behoben, wertfrei formuliert: ein Lediglich-Mögliches zum Wirklichen gemacht, hat.

- „Lebendigkeit“ ist als kreativ, aktiv formendes, erhaltendes und förderndes Bestimmungsmerkmal, Definiens, bestimmter natürlicher Körper zu sehen. Spricht die Tradition von ψυχή, „Seele“, so stellen die dieser „Seele“ zugewiesenen Fähigkeiten und Tätigkeiten, mythologisch, aber *sachgemäß*, Leistung und Stufung von „Lebendigkeit“ vor Augen.

- Immerwährende Bewegung kann nicht anders als von einem immerwährenden Unbewegt-Bewegenden erhalten gedacht werden.

Was Aristoteles als Beobachter der jeweiligen *Sache* betrifft, darf vielleicht noch hinzugefügt werden, dass er sich auch in Disziplinen, die im Vorigen nicht im Zentrum der Aufmerksamkeit standen, als *sachbezogen* zeigt.

Was die Verfassungstypen betrifft, so steht Aristoteles die *Mittelposition* zwischen den Extremen Tyrannei und Massenherrschaft als beste Verfassung vor Augen; die Kriterien in seinen Πολιτικά (Δ 8f.) sind im engeren Sinn politischer und rechtlicher Art. Die Wahl der Mittelposition darf als pragmatisch-technisch

¹⁵⁹ S. oben S. 17, Anm. 6.

gesehen werden: Wer z. B. aus eigenem Interesse eine andere Staatsform bevorzugt, kann sich mit diesem μέσον „abfinden“ – wenn er seiner φρόνησις folgt, also „strategisch“ überlegt.

Wenn er lehrt, dass tugendhaftes Verhalten jeweils auf einem das μέσον zwischen Extremen „treffenden“ Vorgang beruht, kann auch diese Auffassung als pragmatisch, sachbezogen, betrachtet werden – sie findet am ehesten Billigung in einem „Zuhause“, einer πόλις, also einer Gemeinschaft von vielen Einzelnen, während mehr vom eigenen Ego ausgehende Wertungen zu anderen Vorstellungen führen kann – das μέτρον ἄριστον der sieben Weisen führt eher zu allgemeiner Zustimmung als das ὑπείροχον ἔμμεναι ἄλλων einer egozentrisch betrachteten Umwelt. Das Treffen des jeweiligen μέσον muss auf Beobachtung und στοχασμός beruhen, und es liegt auf der Hand, dass ein solcher στοχασμός ohne eine Art strategischer, sachbezogener Klugheit, φρόνησις, nicht gelingt. Es ist ferner offenkundig, dass das μέσον z. B. im Fall der Tugend „Tapferkeit“ durchweg näher am Extrem „Tollkühnheit“ als am Extrem „Feigheit“ liegt (vgl. EN 1109a8-11). Nun kann aber φρόνησις, wenn sie die maßgebende Instanz ist, gelegentlich tollkühnes Handeln fordern, und der sachgemäß Beobachtende wird dies Handeln entsprechend werten. Ebenso kann φρόνησις vor Augen führen, dass der Verzicht auf tapferes Handeln in einer bestimmten Situation Tapferkeit bedeuten kann; vgl. EN B 8-9, 1098b11-1109b26; zum zuletzt Gesagten den Schluss des Abschnitts, b24-26.¹⁶⁰ Wenn dann, nach der „Sokratischen Wende“, die (nutzenbringende) εὐδαιμονία im θεωρεῖν besteht, so dürfte diese Wahl wenigstens mit anderen Kriterien zusammen vom Metaprinzip Techne beeinflusst sein. Von diesem θεωρεῖν heißt es, es habe seine eigene „Lust“ (ἔχειν τὴν ἡδονὴν οἰκείαν) und von dieser wiederum ist sofort gesagt αὕτη δὲ συναύξει τὴν ἐνέργειαν, d. h. sie habe ihren Anteil an der Steigerung von verwirklichendem – sachgemäßem, auch geistigem – Vorgehen (EN 1177b19-21). Dieser Aspekt steht bei der Vorstellung Epikurs von ἡδονή (z. B.) sicherlich nicht im Vordergrund.

Die Geniezeit wird zweifellos die Aristotelische Auffassung, dass (nicht nur) Dichtung auf Nachahmung beruht, als verächtlich empfunden haben, ist der Poet doch ein „Schöpfer“. Dass Dichtung auch erziehen, somit belehren, neue Perspektiven öffnen, kann, hat ein Beobachter zur Zeit des Aristoteles sicher nicht übersehen können; man denke nur an die innovative Energie eines Euripides. Aber fragt man, was der Boden der Innovation ist, worauf sie also beruht, wird

¹⁶⁰ τὸ μὲν ἄρα τοσοῦτο δηλοῖ ὅτι ἡ μέση ἕξις ἐν πᾶσιν ἐπαινετή, ἀποκλίνειν δὲ δεῖ ὅτε μὲν ἐπὶ τὴν ὑπερβολὴν ὅτε δ' ἐπὶ τὴν ἔλλειψιν· οὕτω γὰρ ῥᾶστα τοῦ μέσου καὶ τοῦ εὐ τευξόμεθα.

man nicht umhin können zuzugeben, dass ihr Nachahmung zugrundeliegt – in diesem, kreativen, Fall Nachahmung mit einem bestimmten Ziel, z. B. einem lehrenden oder erziehenden Ziel. Auch der kreative Poet orientiert sich, wenn er Ungeahntes auf die Bühne bringt, an dem, was der Mensch im allgemeinen und der besondere Mensch in der auf der Bühne vorgeführten Lage leisten kann – und insofern ahmt er nach. Die Beobachtung, die zu dieser Aristotelischen Definition geführt hat, ist umso mehr zu bewundern, als der, der sie äußerte, sich sicher sein musste, dass sie der Einschätzung und dem dieser entsprechenden Interesse nicht aller seiner Leser entgegenkam, kann Aristoteles doch selbst einmal sagen ἔνθεον γὰρ ἢ ποιήσις (Rhet. 1408b19), und Platon, mag er sich auch als der Dichtkunst gegenüber kritisch zeigen können, findet doch zu Formulierung wie θεῖον γὰρ οὖν δὴ καὶ τὸ ποιητικὸν ἐνθεαστικὸν ὄν γένος ὕμνωδοῦν, πολλῶν τῶν κατ’ ἀλήθειαν γιγνομένων σὺν τισιν Χάρισιν καὶ Μούσαις ἐφάπτεται ἐκάστοτε (Lgg. 682A).

Noch zwei Schlussbemerkungen, deren eine, a, die philologische Analyse Aristotelischen Denkens betrifft, während die andere, b, sich auf seinen Rang in der Geschichte der Philosophie und entsprechende Herabsetzungen bezieht.

a) Ist das in dieser Studie Vorgelegte als sachlich treffend gesehen, so ergibt sich, als Hinweis auf die Prinzipien Aristotelischen Denkens und Lehrens, dass es zwei bisher, wenn nicht übersehene, so doch nicht angemessen gewürdigte, Textabschnitte sind, die diese Prinzipien deutlich machen: Es handelt sich um Metaphysik A 1 und Topik A 1-3.

b) Unter „Pragmatismus“ versteht man eine im späteren 19. Jahrhundert in den Vereinigten Staaten aufblühende, von Charles Sanders Peirce (1839-1914) und William James (1842-1910) begründete, allen Respekt und jede Förderung verdienende philosophische Richtung. Was ihren Blick auf ihren Vorgänger Aristoteles betrifft, so bleibt er gelegentlich blind für die kulturelle Umgebung des Aristoteles und die Tatsache, dass man immer an seine kulturelle Umgebung gefesselt ist und sich auch eine Lösung aus dieser Fessel auf kulturgebundene Weise ergeben muss. Dass Aristoteles z. B. Sprache als zugrundeliegenden „Text“ sieht, ist kulturbedingt; sein Fortschritt besteht bereits darin, dass er *sagt*, dass Sprache zugrundeliegender Text ist, und somit den Weg zur Frage danach, zur Kritik daran, öffnet, dass er ferner durch sein Vorgehen zeigt, dass dieser zugrundeliegende „Text“ durch *αἴσθησις* zu relativieren, zu korrigieren, ist (vgl.

das S. 171 ff. Gesagte). Es handelt sich nicht um „verbalism“, wie Schiller sagt,¹⁶¹ es handelt sich um ein in seiner Zeit pragmatisches Verwenden eines Mittels zur Erkenntnis. Anstatt diese Verwendung nun, von heutigem Wissen aus, kritisch, abwertend, zu sehen, sollte man, wenn man Aristoteles nicht nur als Stufe zur eigenen Überlegenheit „brauchen“, „verwenden“, sondern seine in seiner Zeit innovative Leistung würdigen will, fragen, inwieweit die Verwendung dieses Mittels, jeweils auf dem Niveau der eigenen Epoche, vernünftig, pragmatisch, war und beobachten, ob seine der Sprache dienende Gefolgschaft als unbedingt zu betrachten ist, oder ob sich der Gefolgschaft Leistende bei Gelegenheit von der – oft sehr nützlichen – Fessel „Sprache“ zu lösen, ob er etwa gar die Sprache – sachbedingt, also „pragmatisch“ – zu erweitern vermag, und zwar so, dass wir uns bis heute dieser Erweiterung zu unserem Nutzen bedienen können. So würde sich an diesem Fall bereits zeigen, dass er kein Verbalist ist, sondern Sprache „pragmatisch“ verwertet – sie als fundamentalen, die Welt „zeigenden“ Text versteht, aber an diesem Text auch, mit den Mittel seiner Zeit, diese Mittel aber mittels dieser Mittel überwindend, sachbedingt arbeitet – ich erinnere an das dem ersten Teil der Studie, somit der ganzen Studie, vorangestellte Motto: τῷ γὰρ τὸ πρᾶγμα εἶναι ἢ μὴ εἶναι, τούτῳ καὶ ὁ λόγος ἀληθῆς ἢ ψευδῆς εἶναι λέγεται. Man sähe ihn dann vielleicht als das, was er war – einen überragenden Vorgänger, dem gegenüber die auf neuzeitlicher Weltsicht und Wissenschaft basierenden Pragmatisten sich einer relativ bequemen, naheliegende Lösungen geradezu anbietenden, Aufgabe widmen. Das im Vorherigen, also im 3. Teil der Studie, Dargelegte, hatte die Aufgabe, Beispiele für das Vorgehen dieses Philosophen vorzustellen, der nicht nur seine eigene Epoche, die Antike, sieht man seine Leistung (ich denke an seine eben die „Sprache“ seiner Zeit überwindenden „Entdeckungen“ und „Definitionen“) agonal, weit hinter sich ließ, sondern dem man, betrachtet man das Geleistete auf dem Hintergrund der Forschungsbedingungen seiner Zeit, in der bisherigen Geistes- und Forschungsgeschichte nur nach mühsamer Suche, wenn überhaupt, einen Denker gegenüberstellen können dürfte, dessen Blickfeld und dessen Beitrag zur Erweiterung des allgemeinen Blickfeldes seiner Zeit dem gleicht, was als *sein* Horizont und *seine* Leistung anzusehen ist.

¹⁶¹ Logic for Use S. 10, Kap. 1 §9: „Aristotle’s verbalism“. Ich hoffe, durch diese Studie u. a. die Absurdität dieser Kritik belegt zu haben.

Zitierte Sekundärliteratur.

Allan, D. J., Die Philosophie des Aristoteles. Übersetzt und herausgegeben von Paul Wilpert. Hamburg 1955.

Christ, W., Aristotelis Metaphysica. Leipzig 1903.

Dirlmeier, F., Aristoteles, Nikomachische Ethik, übersetzt und kommentiert (Aristoteles, Werke in deutscher Übersetzung, Band 6). Darmstadt 1979.

Forster, E. S., Aristotle, Posterior Analytics, Topica. London 1955.

Heidemann, D. H., Der Relativismus in Platons Protagoras-Kritik, Méthexis 13, 2000, 17ff.

Hicks, R. D., Aristotle, De anima (with translation, introduction and notes). Cambridge 1907.

Hünemörder, Ch., Aristoteles als Begründer der Zoologie *in*: G. Wöhrle, Geschichte der Mathematik und der Naturwissenschaften in der Antike, Band I, Biologie, Stuttgart 1997, S. 89-102.

Ingenkamp, H. G. Die Philosophie begann in Ephesos *in*: E. Trapp, 3000 Jahre griechische Kultur, St. Augustin 1997, 9-37.

Punktuelles Präsens und statisches Sein. Eine Entdeckung und ihre Folgen. Würzburg 2017.

Metaprinzip Techne. Der Weg des Aristotelischen Denkes und die zweite Entdeckung des Parmenides. Würzburg 2019.

Joachim, H. H., Aristotle, On Coming-To-Be & Passing-Away. Oxford 1922.

Junker, Hubert, Das Buch Job *in*: Die Heilige Schrift in deutscher Übersetzung, hg. von F. Nötscher („Echter-Bibel“), Bd. 4. Würzburg 1959.

Kirchmann, J. H. von, Aristoteles' Erste Analytiken. Übersetzt und erläutert. Leipzig 1877.

Koschnick, W. J., Art. „Nutzen“ *in*: Ders., Management. Enzyklopädisches Lexikon. Berlin / New York 1996.

Koselleck, R., Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten. Frankfurt a. M. ²1992.

Krämer, H. J., Der Ursprung der Geistmetaphysik. Amsterdam 1964.

- Kudlien, F., Art. Hippokrates *in*: Der Kleine Pauly, Band II. Stuttgart 1957.
- Kullmann, W., Wissenschaft und Methode. Berlin / New York 1974.
- Aristoteles und die moderne Wissenschaft. Stuttgart 1998.
- Leisegang, H., Die Gnosis. Leipzig 1924
- Lesky, A., Geschichte der griechischen Literatur. Bern 1957/58
- Louis, P., Aristote, Météorologiques. Paris 1982.
- Mittelstraß, J., Art. Fortschritt *in*: Ders., Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie I. Mannheim usw. 1980.
- Nussbaum, M., Aristotle's De motu animalium, Text with Translation, Commentary and Interpretative Essays. Princeton 1978.
- Ogle, W., Aristotle On the Parts of Animals, Translated with Introduction and Notes. London 1882.
- Peck, A. L., Aristotle, Generation of animals. London – Cambridge / Mass. 1943.
- Prantl, C., Aristoteles' Acht Bücher Physik, griechisch und deutsch, mit sach-erklärenden Anmerkungen. Leipzig 1854.
- Ross, W. D., Aristotle's Metaphysics. Oxford 1924.
- Aristotle's Physics. Oxford 1936.
- Schiller, F. C. S., Formal Logic. London 1912
- Logic for Use. London 1929.
- Steel, C. (u. a.), Aristotle's animals in the Middle Ages and Renaissance. Leuven 1999.
- Stocks, J. L., Der caelo *in*: W. D. Ross, Works of Aristotle, vol. 2. Oxford 1930.
- Tredennick, H., Aristotle, Prior Analytics. London / Cambridge, Mass. 1938.
- Wey, L. ΛΟΓΟΣ und ΟΥΣΙΑ. Sein und Sprache bei Aristoteles. Berlin 2014.
- Windelband, W., Geschichte der antiken Philosophie. München ³1912.
- Wöhrle, G., Zu den Experimenten in den biologischen Schriften des Aristoteles, Eos 74, 1986, 61ff.
- Zeller, E., Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, II. Hildesheim usw. 1990, urspr. 1892.

Stellenregister

Aeschylus		APost 77a7f.	82
		APost 77a37f.	110
Tetr. 4 A 500		APost 79a17ff.	116
Mette	35	APost 88a9ff.	79
		APost 89b23ff	172
Alexander		APost 90a16ff.	79
Aphrod.		APost 92b35ff.	131
		APost 97a6-22	60
in Metaph. 20.7	133	APost 99b15ff.	131
in Metaph. 678f.	128	APost 100b5ff.	100
in Top. 1.8f./3.25f.	118	APost I 1	128
		APost I 14	116
Anaxagoras		APost II 19	117f., 118, 136
59 B 12 DK	169, 170	De anima	
59 B 14 DK	170		
		403a2	121
Anaximander		408b29	170
		412a9ff.	131
12 A 11 DK	98	412a14f.	109, 151, 153
		412a19f.	152
Anaximenes		412a23ff.	131
		412a27f.	152
13 A 6 DK	40	412b10ff.	153
13 A 4 DK	47	412b11ff.	152
13 A 7 DK	98	413a9	154
		413b24ff.	119
Aristoteles		414a20f.	119
		414b20f.	119
Analytica		415b16f.	149
		416b2f.	161
APr 24a10f.	110	416b9ff.	26
APr 24a16	110	429a22ff.	167, 168f.
APr 24a25	118	429a24	168
APr 24a28ff.	110	429a27f.	154
APr 24b18ff.	111, 124	429b10	133
APr 28a26f.	113	430a10ff.	167
APr 29a30ff.	116	430a18	164
APr 29b1f.	113	430a22ff.	170
APr 64b32f.	81	433a21ff.	156
APr 65a35f.	121		
APr 67b12	133	De caelo	
APr 68b15ff.	111		
APr II 24, 25, 27	110	268b11ff.	96
APost 71b9ff.	134	269a12ff.	97
APost 72a5ff.	117, 118	269b17	96

270a12ff.	170	1139b24	139
270b4f.	96	1140a20f. ~ 9f.	11f.
272a5	96	1172b36ff.	46, 84, 139
272a21	97	1175a4-6	132
274a20f.	131	1177a12ff.	131
278b11-21	109	1177b19-21	177
279b5ff.	161	1178b7ff.	132
282a21-23	139	1178b17-23	132
287b26ff.	37, 79, 99, 121, 171f.		
289a8-10	97	De gen. animalium	
289a11ff.	97f.	731a24	161
289a13ff.	123	731a31ff.	79
289a19ff.	98	731b24	103
289b30ff.	98	731b28-30	143
290a18ff.	96	732a18ff.	148
290a24ff.	96	736b27f.	167, 168
290b15ff., 24	96	736b29ff.	155
291a9ff.	96	738b26f.	153
291a29ff.	98	741a32ff.	87
291b13ff.	99, 150	744a36f.	149f.
291b18ff.	96	760b27-33	10, 79. 85, 98, 119, 173
291b24ff.	99		
292a9	99	775a14f.	123
292a18ff.	166, 167		
293b18	22	De gen. et corr.	
298b19f.	161	314a13ff.	169
306a16f.	79	315b24ff.	21
311b33	107	317b1ff.	141
A 4	97	318a35-b7	147
A 8-10	97	318b14ff.	144, 146f., 149
		319a28f.	146
Categoriae		330b13ff.	47
1b25ff.	128	334b1ff.	129
4b8ff.	6	336a15	143
12a26-13a36	146	336a22f.	143
13a33-35	149	336b28f.	143
Ethica Nicomachea		Historia animalium	
1098a24	22	491a7ff.	85
1098b11-1109b26	177	494a19ff.	85
1100a13f.	131	511b10ff.	85
1103a18-26	150	513a8ff.	85
1109a8-11	177	532b18ff.	85
1109b24-26	177	535a13ff.	85
1112a21f.	11	566b23ff.	86
1139a31f.	107	578a8ff.	86
1139b19-32	11f., 17, 81	579b2ff.	86
1139b23f.	157	588b4ff.	156

590a22ff.	86f.	1019b6f	129
602b15f.	86	1022b28	149
603a30ff.	86	1022b32f.	145
		1025b18-21	161
De inessu animal.		1026a18f.	125
		1028b12f.	109
708a9ff.	149	1031a11-14	154
		1032a3-6	154
De interpretatione		1032a32ff.	146
		1033a5-23	144
16a3ff.	83, 107, 146	1033a21f.	145
	173	1034a5ff.	144
19a32f.	6	1042b8	158
		1045b17ff.	144
De iuv. et senectute		1047a30ff.	161
		1047a32	162
469a6-23	169	1049b8f.	161
		1051b17ff.	100
		1052b35ff.	78
Magna Moralia		1053a31-33	77
		1053b31	149
1199b2ff.	151	1059a34f.	158
1206b17-29	150	1062b12ff.	48
1207b27ff.	59	1062b31	158
		1065b14-20	108
De memoria		1070a29f.	130
		1072a26-b30	163f.
449b6-8	135	1072a30	163
453a6f.	135	1072b3	163
453a9-12	135	1072b20	163
		1072b26-28	171
Metaphysica		1073a5-11	162
		1073a26-34	164f., 167
980b25ff	6	1073a31f.	158
981b25ff.	6	1073b8f.	98
982b11ff.	22, 172	1073b16f.	98
984b15ff.	21, 125, 169,	1074a38-b14	165f.
	174	1074b3-14	98
987b14-988b1	66	1074b8-10	169
987b32f.	59	1075b10	130
992b30ff.	82	1088a21ff.	128
993a11	158	1091a12	139
993b30ff.	12	Z 10	119
1000b25	146	Λ 4	128ff.
1003a21/23	131	Λ 8	98, 158, 165
1004b25f.	121, 172		
1011b18f.	145f.	Meteorologica	
1013b15	150		
1015a13	154	339a18	148

340a6	109	196b17f.	140
340b23	148	198b4	106
346b16-378b6	(22), 97	199b34f.	11
349a12-16	86	200b12ff.	106, 161
349b23ff.	86	201a3ff.	149
349b35-350a2	86	201a9ff.	105, 107, 141f.
378a15ff.	97	201a15-19	107f.
381b4-9	108	202a32	108
389b31	153	203b6f.	40
		204a20f.	163
De motu		204b4/10	131
animalium		205b1ff.	169
		205b35f.	163
699b32f.	142, 162	206a18	163
		209b14f.	66
De part. animalium		211b19ff.	106
		212a5f.	106
639a1ff.	90	212a6f.	162
639a14	91	212a15f.	106
639a15ff.	92	212b14-18	109
639b5ff.	93	213a1-5	148
639b11ff.	89	216b20	106
639b16	89	216b25	109
640a10ff.	88	217a13	109
640a13ff.	93	219a1	157
640a19ff.	89f.	219b1f.	106, 137
640a35-b1	90	219b16	157
640b4ff.	22	220b18-20	106
641b10-15	89	220b23f.	106
641b18-20	84	220b24-26	157
642a18ff.	90, 174	225a20ff.	141
642a24ff.	90	229a30-32	106, 145
643a16	93	233a21ff.	6
643b10ff.	84, 94, 169	249a15	157
644a12ff.	92, 95	251b19-28	157, 162
644b1	95	251b27f.	157
648b2ff.	32	251b28ff.	158
652b7f.	155	252a11-19	157
665a10ff.	169	253b5f.	161
669b3	148	254a11ff.	141
681a12f.	153, 154	254b17f.	153, 154
		255b2f.	131
Physica		258b10-259a13	157, 159
		260b17f.	128
184a21	109	263a4ff.	6
184b17	100	263a15-18	6
188a19ff.	101	266a10ff.	158, 162
190b17ff.	101	267b8f.	109
191b13ff.	142, 143	267b24-26	163
192b20ff.	105, 161	Phys. B 9	106f.
193b19f.	129	Phys. Θ 1 und 6	164

De plantis		101b30f.	134
		101b37ff.	116, 134
824b38f.	21	102a8f.	134
		103b22ff.	128
Politica		104a11ff.	124
		104b1ff.	125
1253a23	134, 139	105a13-19	120
1285a7f.	157	105b30f.	126
Pol. Δ 8	176	145b2	99
		162a15ff.	121
Rhetorica			
		Biblia Sacra	
1354a1ff. /		5Mos. 32.40	19
1356a31ff.	120	Job 19.25-27	19
1355a4-b15	120	Job 10.21f.	19
1355b8-34	120		
1355b65-1358a35	120	Clemens Alex.	
1355b26ff.	119	Exc. ex Theod.	
1362b10ff.	59	78.2	19
1408b19	178		
1412a10	161		
		Corpus Hippocraticum	
De sensu et sensib.		De morb. pop. I	
		2.5.8	32
436a17ff.	32	De morb. pop. I 2.	
441a11ff.	80	5.11	136
		VM 2	33
Sophistici elenchi		VM 9	33ff., 41
		Democritus	
171b37	121	B 5.60ff. DK	171
172a27ff.	121		
183a37ff.	110	Demosthenes	
183b17ff.	22	or. 20.52	168
184b3ff.	17, 110		
		Diogenes Apollon.	
Topica		64 B 2f. DK	170f.
		Diogenes Laertius	
100a18ff.	120, 123	1.93	31
100a22-101b4	120	5.26	95
100a25ff.	111, 117		
100a27f.	81f., 88		
100b18f.	117		
100b24-101a16	120		
101a25ff.	118, 119, 123		
101a36f.	119, 135		
101a37ff.	14		
101a38f.	134		
101b5-10	136		
101b9f.	53, 121, 126		

Heraclitus

22 A 11 DK	98
22 B 30 DK	47
22 B 57 DK	170
22 B 114 und 2	41

Hesiodus

Theog. 126	169
------------	-----

Homerus

Il. 1.69f.	42
Il. 1.182ff., 320ff.	30
Il. 1.223ff.	30, 55
Il. 2.272, 278	29
Il. 2.636	29
Il. 5.654	155
Il. 6.206ff.	29
Il. 10.363	29
Il. 11.784	29, 39, 177
Il. 16.856	155
Il. 19.56	53
Il. 19.416f.	39
Il. 21.211ff.	53
Il. 22.358-360	39
Il. 22.362	155
Od. 4.735	39
Od. 5.354ff.	37
Od. 5.364	38
Od. 5.365	37
Od. 5.408ff.	38
Od. 5.442	38
Od. 5.465f.	38
Od. 5.474	38
Od. 9.406, 408	39

Isocrates

Antid. 271	51
Antid. 50ff.	52
Antid. 180ff.	52
Ad Nicocl. 35	52
Archid. 49ff.	52
Archid. 90	52
Panath. 30ff.	52, 91
Panath. 55	168
Pax 8fin.	52

Parmenides

22 A 11 DK	98
28 B 8.3ff.	43f.
28 B 8.50-52	172
28 B 8.51	44
28 B 8.53-54	147
28 B 8.60-61	44, 172
28 B 9.4 DK	147

Plato

Chrm. 171D	56f.
Chrm. 175Af.	57
Chrm. 175D6ff.	60
Chrm. 176B	57
Crat. 390C	59
Crat. 413C	169
Crat. 428C	168
Gorg. 463B	78
Gorg. 485E	168
Lgg. 630Bff.	70
Lgg. 643Bff.	69
Lgg. 652A	69
Lgg. 653Dff	70
Lgg. 658Eff.	70
Lgg. 663Aff.	70
Lgg. 664A	70
Lgg. 671Bff.	69
Lgg. 682A	178
Lgg. 708Eff.	68
Lgg. 720Aff.	68
Lgg. 732C	69
Lgg. 732Dff.	69
Lgg. 735Aff.	68
Lgg. 739Dff.	61, 67
Lgg. 817Eff.	72
Lgg. 876D	142
Lgg. 942D	28
Lgg. 943B	28
Lgg. 964Eff.	70
Lgg. 965B7ff.	71
Lgg. 965C2	71
Lgg. 965C5f.	71
Lgg. 966A5f.	71
Lgg. 966B1	71
Lgg. 966B6ff.	71
Lgg. 966C1f.	71
Lgg. 966C6ff.	71
Lgg. 967D4	71
Lgg. 967D6f.	71
Lgg. 967E2	72

Lgg. 967E4	72
Men. 98C	65
Parm. 130Cff.	56
Phd. 88D	168
Phdr.247Cf.	171
Phdr. 270A	169
Phdr. 270C	32
Phileb. 55Cff.	59
Phileb. 58Cff.	59
Phileb. 58D4f.	59
Prot. 311B	32
Rp. 433Ef.	142
Rp. 500Bff.	61
Rp. 505A	60
Rp. 514Aff.	63
Rp. 517Bf.	64
Rp. 517C	19, 63
Rp. 524C	168
Rp. 527B5f.	72f.
Rep. 606E	29
Soph. 253D	56
Symp. 175E	21
Symp. 197C	168
Symp. 211B7	58
Symp. 211Df.	57
Symp. 212B3	58
Symp. 212B7	58
Tht. 146B	21
Tht.165Eff.	45
Tht. 166D-167B	47
Tht.166E-167A	45
Tht. 172C	125
Tht.176A5ff.	57
Tht.176A8	58
Tim. 29A2f.	170
Tim. 29D2	170
Tim. 30A	130

Plotinus

Enn. 1.4.3.34	74f.
Enn.1.4.4.1	74
Enn. 2.1.6.30	135
Enn. 5.1.8.10-14	60
Enn. 5.9.11	73
Enn. 6.7.2.15	135
Enn. 6.7.3.21	135
Enn. 6.7.4.18	135
Enn. 6.7.4.27	135

Enn. 6.9.6	164
------------	-----

Plutarchus

Sept. sap. conv.	
164B	31
Mul. virt. 243E	168
De sera num. vind.	
555Ef.	168
De pr. frig. 947F	40
Adv. Col. 1120A	135
Ps.-Plut., Strom. 3	40

Simplicius

In De cael. 511.20f.	22
----------------------	----

Scribonius Largus

Ep. ad Callist. 5ff.	32
----------------------	----

Sophocles

Aias 443	28
Antig. 241	35

Speusippus

Frg. 63a1ff. Isnardi-Parente	60
------------------------------	----

Thales

11 A 12 DK	47
11 A 17a DK	98

Theophrastus

Hist. plant. 1.3	86
------------------	----

Thomas Aquinatis

Summa theol. 1.2	165
------------------	-----

Thucydides

2. 91	168
2. 97.5	27

Tyrtaios

frg. 6f. Diehl 30

Xenophanes

21 B 27 DK 47

Xenophon

Mem. 1. 1.11 50

Mem. 1. 11 83

Mem. 1. 2.61 51

Mem. 3. 4.1-12 54

Mem. 3. 10.1 50

Mem. 4. 7 50

