

MARTIN HEIDEGGER

GESAMTAUSGABE

II. ABTEILUNG: VORLESUNGEN 1919–1944

BAND 22

DIE GRUNDBEGRIFFE DER ANTIKEN
PHILOSOPHIE



VITTORIO KLOSTERMANN
FRANKFURT AM MAIN

MARTIN HEIDEGGER

**DIE GRUNDBEGRIFFE DER
ANTIKEN PHILOSOPHIE**

VITTORIO KLOSTERMANN
FRANKFURT AM MAIN

Marburger Vorlesung Sommersemester 1926
herausgegeben von Franz-Karl Blust

© Vittorio Klostermann GmbH · Frankfurt am Main · 1993
Alle Rechte vorbehalten, insbesondere die des Nachdrucks und der
Übersetzung. Ohne Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet,
dieses Werk oder Teile in einem photomechanischen oder sonstigen
Reproduktionsverfahren oder unter Verwendung elektronischer Systeme zu
verarbeiten, zu vervielfältigen und zu verbreiten.

Satz: LibroSatz, Kriftel

Druck: Druckhaus Beltz, Hemsbach

Alle Rechte vorbehalten · Printed in Germany

INHALT

VORBEMERKUNGEN

§ 1. Zu Absicht und Charakter der Vorlesung	1
§ 2. Vorläufige Bestimmung des Begriffs der Philosophie in Abgrenzung zu gängigen Auffassungen von Philosophie	1
§ 3. Vorläufige Bestimmung des Gegenstandes der Philosophie in Abgrenzung zu den positiven Wissenschaften: Philosophie als kritische Wissenschaft	5
§ 4. Die »kritische« Funktion der Philosophie als Scheiden und Unterscheiden zwischen Seiendem und Sein	7
§ 5. Absicht und Methode der Vorlesung	11
§ 6. Das Wichtigste über Texte. Quellen zur Überlieferungs- geschichte. Gesamtdarstellungen und die wichtigsten Hilfsmittel für das Studium	14
a) Das Wichtigste über Texte	14
b) Tradition der Philosophie bei den Griechen selbst (Quellen zur Überlieferungsgeschichte)	15
c) Gesamtdarstellungen	16
d) Lexikalische Artikel	17
e) Allgemeines der Geistesgeschichte	17

ERSTER TEIL

ALLGEMEINE EINFÜHRUNG IN DIE ANTIKE PHILOSOPHIE

Erstes Kapitel

<i>Die Herausarbeitung zentraler Begriffe und Fragestellungen der antiken Philosophie am Leitband des Ersten Buches der »Metaphysik« des Aristoteles</i>	21
§ 7. Epochen der antiken Philosophie	21
§ 8. Methodischer Mittelweg: Aristoteles als Wegweiser. Gliederung des Ersten Buches der »Metaphysik«. Werkausgaben und Kommentare zur »Metaphysik«	22

§ 9. Verschiedene Weisen des Entdeckens und Verstehens (Met. A, Kap. 1)	24
§ 10. Nähere Kennzeichnung der σοφία (Met. A, Kap. 2)	27
§ 11. Zum Begriff der ἀρχή und des αἴτιον bei Aristoteles	31
a) Zum Charakter der Aristotelischen Darstellung der voran- gegangenen Philosophien: Orientierung am Leitfaden der Aristotelischen Ursachenlehre. Stellungnahme zum Vorwurf des unhistorischen Verfahrens	31
b) Bestimmung des Begriffs der ἀρχή in Met. Δ, Kap. 1	33
§ 12. Die Frage nach den Ursachen in der vorausgegangenen Philosophie	35
a) Die Herausarbeitung des ἀρχή-Charakters der ὄλη in der vorausgegangenen Philosophie	35
b) Die Frage nach der Ursache im Sinne des Woher der Bewegung. Die Ursache als Anstoß. Die Auffassung von der Unbewegtheit alles Seienden	37
c) Die Ursache von Bewegung im Sinne des Ordens und Regelns	38
d) Das μὴ ὄν und die διαφοραί als Ursachen der ὄλη	39
e) Das Zum-Vorschein-Kommen der Ursache des τὸ τί in der Zahlenlehre der Pythagoräer	40
f) Platos Art der Behandlung des Ursachenproblems (Met. A, Kap. 6): die Ideen als Sein des Seienden im Sinne des Soseins	43

Zweites Kapitel

<i>Die Frage nach Ursache und Grund als philosophische Frage</i>	46
§ 13. Der nicht geklärte Zusammenhang der Ursachenfrage mit der Seinsfrage: Fragestellungen	46
§ 14. Das Problem des Grundes in der neuzeitlichen Philosophie ...	47
Wiederholung	48

ZWEITER TEIL
DIE WICHTIGSTEN GRIECHISCHEN DENKER.
IHRE FRAGEN UND ANTWORTEN

ERSTER ABSCHNITT
Die Philosophie bis Plato

Erstes Kapitel

<i>Die milesische Naturphilosophie</i>	51
§ 15. Thales	51
§ 16. Anaximander	53
§ 17. Anaximenes	54
§ 18. Das Problem des Seins. Die Frage nach dem Verhältnis von Sein und Werden und nach dem Gegensatz überhaupt. Überleitung zu Heraklit und Parmenides	55

Zweites Kapitel

<i>Heraklit</i>	57
§ 19. Das Prinzip des Heraklitischen Denkens	57
§ 20. Die Hauptthemen des Heraklitischen Denkens	58
a) Frage nach Gegensätzlichkeit und Einheit	58
b) λόγος als Prinzip des Seienden	59
c) Entdeckung und Bestimmung der Seele	60
d) Würdigung der Philosophie Heraklits und Überleitung zu Parmenides	60

Drittes Kapitel

<i>Parmenides und die Eleaten</i>	62
§ 21. Problem des Verhältnisses der zwei Teile des Lehrgedichts des Parmenides	62
§ 22. Interpretation des Lehrgedichts des Parmenides	65

VIII

Inhalt

a) Der erste Teil des Lehrgedichts: der Weg der Wahrheit	65
b) Der zweite Teil des Lehrgedichts: der Weg des Schems	70
§ 23. Zeno von Elea	70
a) Zenos Versuch einer argumentativen Widerlegung der Möglichkeit von Vielheit und Bewegung	71
b) Vier Beispiele zur Widerlegung der Möglichkeit von Bewegung	73
c) Würdigung der Philosophie Zenos	76
§ 24. Melissos von Samos	76

Viertes Kapitel

<i>Die jüngere Naturphilosophie: Empedokles, Anaxagoras und die Atomistik</i>	78
§ 25. Das Sein und die Mannigfaltigkeit des sich wandelnden Seienden in der jüngeren Naturphilosophie	78
§ 26. Das Problem des Erkennens in der jüngeren Naturphilosophie .	82

Fünftes Kapitel

<i>Die Sophistik und Sokrates</i>	83
§ 27. Zur allgemeinen Charakteristik der Sophistik	83
§ 28. Protagoras	86
§ 29. Gorgias	87
§ 30. Weitere Vertreter der Sophistik	88
a) Hippias von Elis	88
b) Prodikos von Keos	88
c) Anonymus Jamblich	89
d) <i>Δισσοὶ λόγοι</i>	89
§ 31. Sokrates	90
a) Biographie und Quellenlage	90
b) Sokrates' Bedeutung für das Verständnis des Daseins überhaupt	91
c) Bedeutung des Sokrates für die wissenschaftlich- philosophische Forschung	91

ZWEITER ABSCHNITT

*Die Philosophie Platos**Erstes Kapitel*

<i>Biographie, Literatur und allgemeine Kennzeichnung der Platonischen Fragestellung</i>	94
§ 32. Biographie, Quellenlage und Literatur	94
§ 33. Allgemeine Kennzeichnung der Platonischen Fragestellung ...	96
Wiederholung	98

Zweites Kapitel

<i>Konkretere Bestimmung des Seinsproblems bei Plato</i>	99
§ 34. Boden und Umkreis der Seinsproblematik	99
a) Erfassen von Seiendem und Seinsverständnis in der »Politeia«	99
b) Höhlengleichnis: Stufen und Relativität der Wahrheit	102
§ 35. Hinweis auf das Zentrum des Ideenproblems	107
§ 36. Zu: Das Grundproblem der Ontologie und die Dialektik	107

Drittes Kapitel

<i>Auslegung des Dialogs »Theätet«: Der Zusammenhang zwischen der Frage nach der Idee der Wissenschaft und der Frage nach dem Sein</i> ..	109
Inhaltsangabe und Gliederung (142 a sqq.)	109
§ 37. Vorwort und Einleitung. Fixierung des Themas: Was ist Wissen?	110
a) Prolog: Gespräch zwischen Euklid und Terpsion (142a-143c)	110
b) Einleitung des eigentlichen Gesprächs (143d-151d)	111
Wiederholung	112
§ 38. Allgemeine Erörterung zur Bedeutung der Fragestellung des »Theätet« im Kontext der Platonischen Seinsproblematik	112

<i>I. Definition: ἡ αἴσθησις ἐπιστήμη (cap. 8-30)</i>	115
§ 39. Wissen ist Wahrnehmung: Erläuterung dieser These durch den Satz des Protagoras und des Heraklit (cap. 8-15, 151d-161b)	115
§ 40. Grundsätzliche und endgültige Widerlegung der Protagoreischen Lehre vom Wissen durch Prüfung ihrer Herakliteischen Voraussetzungen (cap. 27-29, 180c-184a)	119
§ 41. Widerlegung der These des Theätet αἴσθησις = ἐπιστήμη (cap. 29-30, 184a-187b)	121
<i>II. Definition: ἐπιστήμη ἀληθῆς δόξα (cap. 31-38, 187b-201d)</i>	123
§ 42. Erweis der These vom Wissen als wahrer δόξα über den Erweis der Unmöglichkeit des δοξάζειν ψευδῆ	123
a) Der Weg über den Erweis der Unmöglichkeit des δοξάζειν ψευδῆ als Zeugnis für den inneren Bezug dieser Fragestellung zum Seinsproblem	123
b) Die Durchführung des Erweises von der Unmöglichkeit des δοξάζειν ψευδῆ (187b-189b)	125
§ 43. Zwischenerörterung zu Als-Struktur und Andersheit	126
a) Die Als-Struktur des λόγος. Die Ausschließlichkeit von Sein und Nichtsein in der griechischen λόγος-Theorie	126
b) Die Bezogenheit des μή im Sinne der Andersheit im »Sophistes«	127
§ 44. Die ἀλλοδοξία als Grund für die Möglichkeit des δοξάζειν ψευδῆ (189b-190c)	128
§ 45. δόξα und die Verbindung der Wahrnehmung mit dem Denken (διάνοια) (190c-200d)	129
§ 46. Prüfung der II. Definition (201a-d)	133
<i>III. Definition der ἐπιστήμη: ἀληθῆς δόξα μετὰ λόγον (cap. 39-43, 201e-210b)</i>	134
§ 47. Allgemeine Charakteristik der These: Wissen ist wahre δόξα μετὰ λόγου. Auslegung und Nennung	134
§ 48. Klärung des Phänomens des λόγος	137
a) Versuche der Bestimmung des λόγος-Phänomens	137
b) Zusammenfassung: Die Frage nach dem Wissen und die Funktion des λόγος im Seinsproblem	138

Viertes Kapitel

<i>Zentrale Begriffe der Platonischen Philosophie im Kontext von Seinsverständnis und Seinsfrage</i>	140
§ 49. Die Idee des ἀγαθόν	140
a) Sein und das Worumwillen des Verstehens	140
b) Sein und Wert	141
§ 50. Zusammenfassender Rückblick	141
a) Kritische Würdigung der Behandlung des Seinsproblems bei Plato	141
b) Rückblick auf die voraristotelische Philosophie als Überleitung zu Aristoteles	143

DRITTER ABSCHNITT

*Die Philosophie des Aristoteles**Erstes Kapitel*

<i>Zum Problem der Entwicklung und adäquaten Rezeption der Aristotelischen Philosophie</i>	144
§ 51. Biographie und philosophische Entwicklung des Aristoteles ...	144
a) Biographische Daten	144
b) Zur Frage der Entwicklung der Aristotelischen Philosophie .	145
§ 52. Zur Rezeption der Aristotelischen Philosophie	146

Zweites Kapitel

<i>Das ontologische Problem und die Idee der philosophischen Forschung</i>	149
§ 53. Die Untersuchung des Seienden als Seienden, d. h. des Seins, als Themenbereich der Aristotelischen Fundamentalwissenschaft ..	149
§ 54. Die Nichtbestimmbarkeit des Seins durch Gattungen	151
§ 55. Die Einheit der Analogie (des πρὸς ἓν) als Sinn der Einheit des mannigfaltigen Seienden in der οὐσία	152

Drittes Kapitel

<i>Die fundamentalen Fragestellungen der Seinsproblematik</i>	156
§ 56. Das Wesen der ›Kategorien‹	156
§ 57. Die Analogie (πρὸς ἕν) als der ontologische Sinn für die Einheit der mannigfaltigen Seinsweisen (Kategorien)	159
§ 58. Das Sein im Sinne der Hinzugeratenheit (συμβεβηκός)	163
§ 59. Das Sein im Sinne der Entdecktheit: ὄν ὡς ἀληθές (Met. E 4, K 8, Θ 10)	164
a) Zusammennehmen und Auseinanderhalten als Grund für Entdecktheit und Verdecktheit	164
b) Begründung für die Ausschaltung sowohl des Seins als Hinzugeratenheit als auch des Seins als Entdecktheit aus der Fundamentalbetrachtung des Seins	166
c) Die Weise des Fundiertseins von Sein qua Hinzugeratenheit und Sein qua Entdecktheit im Sein der Kategorien	167
§ 60. Das Sein als Möglichkeit und Wirklichkeit: ὄν δυνάμει – ἐνεργεία (Met. Θ)	168

Viertes Kapitel

<i>Das Problem der Bewegung und seine ontologische Bedeutung. Ursprung, Sinn und Funktion von δύναμις und ἐνέργεια</i>	170
§ 61. Analyse der Bewegung	171
§ 62. Ontologische Bedeutung der κίνησις-Analyse. Der ontologische Sinn von δύναμις und ἐνέργεια	172
§ 63. Die Interpretation des Seienden im Ganzen (B 2)	175
a) Beweise für die Ewigkeit der Bewegung	176
b) Der Versuch einer ontologischen Klärung der ewigen Bewegung: der göttliche unbewegte Erstbeweger als reine ἐνέργεια	177
Wiederholung	179
§ 64. Der Zusammenhang von δύναμις und ἐνέργεια mit der οὐσία und das Problem des Doppelbegriffs von Ontologie als Fundamentalwissenschaft	179

Fünftes Kapitel

<i>Ontologie des Lebens und des Daseins</i>	182
§ 65. Die Abhandlung <i>Περὶ ψυχῆς</i> als primäre Fundstelle für die Aristotelische Ontologie des Lebens	182
a) Die Aristotelische Abhandlung »De anima«: Gliederung ...	183
b) Zum Charakter der Aristotelischen Abhandlung »Über die Seele«	184
§ 66. Analyse der <i>ζωή</i>	185
§ 67. Ontologie des Daseins	188

ANHANG

Beilagen	191
Aus der Nachschrift Mörchen	205
Nachschrift Bröcker	315
<i>Nachwort des Herausgebers</i>	332

VORBEMERKUNGEN

§ 1. Zu *Absicht* und *Charakter* der *Vorlesung*¹

Wir versuchen zunächst, uns über *Absicht* und *Charakter* der Vorlesung zu verständigen.

Absicht: Eindringen in das Verständnis der *wissenschaftlichen Grundbegriffe*, die nicht nur alle nachkommende Philosophie bestimmt haben und entscheidend bestimmten, sondern die abendländische Wissenschaft überhaupt möglich machten und heute noch tragen.

Charakter: einführend, d. h. schrittweise vordringen zu dem in den Begriffen Gemeinten und zur Art der *Bildung* und *Begründung* dieser Begriffe. Auf diesem Wege ist deutlich, *wovon* sie handelt: *Gegenstand*; *wie* sie die Gegenstände befragt und untersucht: *Behandlungsart*. Damit geht zusammen die wachsende Klärung der nichtphilosophischen positiven Wissenschaften. *Einführend*: nicht ein populäres Reden zu Zwecken der Förderung der sogenannten Allgemeinbildung. Da die Philosophie im populären Bewußtsein diese Rolle hat, ja man sogar dabei ist, sie offiziell zu einem solchen Geschäft zu erniedrigen, bedarf es einer Aufklärung darüber, wie es mit ihr steht.

§ 2. *Vorläufige Bestimmung des Begriffs der Philosophie in Abgrenzung zu gängigen Auffassungen von Philosophie*

Ausgang: vulgäre Auffassung von der Philosophie und ihrer Rolle im Universitätsunterricht.

¹ Das Manuskript ist überschrieben: »Entwürfe zur Vorlesung über die Grundbegriffe der antiken Philosophie. S. S. 1926«.

1. Philosophie handelt von »allgemeinen Fragen«, die jeden angehen und interessieren können.

2. Wonach Philosophie fragt, darauf kann man in jeder Wissenschaft stoßen, ja sogar außerhalb dieser.

3. Philosophie ist etwas, was jeden aus verschiedenen Motiven, in verschiedenem Umfang, in verschiedener Eindringlichkeit ständig oder zuweilen einmal beschäftigt.

Philosophie ist etwas Allgemeines, nicht Fachwissenschaft. Also muß Philosophie auch allgemein zugänglich, allgemein verständlich sein. Es bedarf keiner fachwissenschaftlichen Methodik, sondern das allgemein verbreitete Denken des gesunden Menschenverstandes, jeder geweckte Kopf muß das verstehen, jeder kann darüber reden.

Wenn ein klassischer Philologe in eine Vorlesung über Funktionentheorie gerät und nichts versteht, findet er es in Ordnung. Wenn ein Chemiker eine Vorlesung über indische Philologie anhört und nichts versteht, findet er es in Ordnung. Wenn sie beide und solche jeden anderen Studiums eine Philosophie-Vorlesung hören und sie nicht verstehen, dann findet man das nicht in der Ordnung, denn Philosophie ist ja etwas Allgemeines und muß doch der Allgemeinheit zugänglich sein. Was jeden in irgendeiner Weise angeht, muß jeder auch verstehen. Dies ist nicht nur die Meinung der Hörer, sondern auch im großen Ausmaß der Lehrer. Ein philosophisches Kolleg ist Gelegenheit für allgemein geistige Unterhaltung, Auffrischung und Ergänzung der Bildung, vielleicht sogar Erbauung oder weltanschauliche Belehrung. Man legt Wert darauf, daß der philosophische Unterricht auf die Bedürfnisse der Studenten zugeschnitten wird.

Diese allgemein verbreitete Stellung zur Philosophie ist wahrhaft erschreckend. Die radikalste Wissenschaft und demnach die schwierigste ist zur Angelegenheit der sogenannten allgemeinen Bildung herabgezogen. Ihr Vortrag und ihre Problematik soll durch die herrschenden Bedürfnisse geregelt werden. Aus welchen Gründen und auf welchen Wegen dieser

Zustand sich breitmachen konnte und heute mehr denn je sich ausbreitet, dem ist jetzt nicht nachzufragen. Wir wollen gegenüber der populären Auffassung positiv die mögliche Idee von Philosophie zumindest vorläufig verstehen und die darin vorzeichneten positiven Notwendigkeiten ihres Studiums klar sehen.

Wenn die genannte populäre Auffassung der Philosophie eine Verkehrung ist und ein Verderb, dann ist die Konsequenz: Philosophie ist eine Fachwissenschaft wie jede andere und nur wenigen vorbehalten. Die meisten sind ausgeschlossen, weil es faktisch unmöglich ist, noch die Anstrengungen eines besonderen Fachstudiums zu übernehmen bei den stofflichen Anforderungen der Einzelwissenschaften.

Allein, diese Argumentation ist nur die Gegenseite der genannten populären Auffassung. Sie teilt mit dieser die grundsätzliche Unklarheit über Wesen und Aufgabe der Philosophie.

1. Die Philosophie handelt zwar von einem Allgemeinen, aber ist nicht allgemein ohne weiteres zugänglich.

2. Philosophie ist Wissenschaft eines eigensten Gebietes und doch kein Fach.

ad 1: In welchem Sinne sie allgemein ist, bedarf der Bestimmung. Es ist auszumachen, was so Gegenstand ist, daß es in bestimmtem Sinn allgemein sein kann.

ad 2: Die Art des forschenden, untersuchenden Fragens und Beweisens bedarf imgleichen der Erörterung. Sie ist kein Fach, sondern handelt von dem, was überhaupt gegliedert werden kann, damit so etwas wie Fächer, gegeneinander abgegrenzte Stoffgebiete, möglich werden.

Wie immer das näher zu bestimmen sein mag, Philosophie ist eine Forschung, die allen Wissenschaften zugrunde liegt und in allen Wissenschaften ›lebendig‹ ist. Daraus ist schon abzunehmen: Wenn sie den Wissenschaften zugrunde liegt, kann sie dann weniger wissenschaftlich sein, oder muß sie in einem höheren und radikaleren Sinn der Idee der Wissenschaft genügen? Offenbar das letztere.

Wenn aber die *ursprünglichste und eigentliche Wissenschaft schlechthin*, dann muß das Studium dieser Wissenschaft völlig der *freien Wahl* unterstehen. Diese kann am wenigsten durch Gesichtspunkte wie Beruf und fachliche Ausbildung bestimmt werden. Das Studium der Philosophie wählen und ergreifen besagt: wählen zwischen wissenschaftlicher voller Existenz und handwerklicher, blinder Berufsvorbereitung. Das Studium der Philosophie wählen, das Eindringen in ihre Problematik besagt nicht ein weiteres Fach zu anderen als Ergänzung und Abrundung hinzunehmen und eine sogenannte allgemeine Vorlesung belegen, sondern *sich entscheiden für die Durchsichtigkeit des eigenen wissenschaftlichen Tuns und Lassens und Existierens an der Universität* gegen blinde Examensvorbereitung und wahlloses Naschen am Geistigen. Solche Studienzeit unterscheidet sich in nichts von den Lehrjahren eines Handlangergehilfen, höchstens durch ein größeres Maß von Willkür, was man akademische Freiheit zu nennen pflegt. Freiheit aber ist nicht die ›Gleichgültigkeit der Willkür‹, sondern das *In-sich-handeln-lassen der eigentlichen Möglichkeiten menschlichen Da-seins*, hier also das In-sich-handeln-lassen *echten wissenschaftlichen Fragen-Könnens*, das bei zufälligem Wissen, Kennen sich nicht beruhigt.

Unfrei schon geworden, Sklave der Vorurteile und der Bequemlichkeit ist man mit der Ausrede: Philosophie ist zu schwer und zuviel. Es sieht so aus, als liege darin Bescheidenheit und Klugheit, im Grunde aber die Flucht vor den Anstrengungen eines echten wissenschaftlichen Studiums. Denn Philosophie ist nicht ein ›mehr‹ und ein bloßes ›dazu‹ zu anderem, sondern dasselbe, was die Fachwissenschaften sind, nur radikaler und in eindringlicherem Verstehen. ›Zu schwer‹: Keine Wissenschaft, solange sie von wirklichem Fragen bewegt bleibt, ist leicht. Leicht ist nur das bloße Lernen ohne Verständnis.

Freiheit ist In-sich-handeln-lassen des wissenschaftlich forschenden Fragens. Dazu bedarf es des Offenseins dafür, des Verstehens von Wissenschaft überhaupt und dessen, worum es

in ihr geht. Diese Überlegung soll weder abschrecken noch anlocken, sondern die Möglichkeit der freien Besinnung eröffnen.

§ 3. *Vorläufige Bestimmung des Gegenstandes der Philosophie
in Abgrenzung zu den positiven Wissenschaften:
Philosophie als kritische Wissenschaft*

Also vorläufige Orientierung über *Wesen und Aufgabe der Philosophie*. Es gibt verschiedene Wege. Einen werden wir in der Vorlesung selbst gehen: Verfolgen ihres Durchbruches, ihrer ersten entscheidenden Ausbildung. Vorläufig gehen wir einen anderen und den nächstliegenden: Zunächst liegt der Umkreis der nicht-philosophischen Wissenschaften. In der Unterscheidung gegen sie wollen wir Philosophie bestimmen.

Auffallen: in den anderen Wissenschaften Mathematik, Physik, Geschichte, philologische Sprachwissenschaft: Sie beginnen nicht damit, was Mathematik, Physik, Philologie seien, sondern fangen an, springen in die Sache, oder wenn, dann nur in kurzen allgemeinen Vorbemerkungen. Das ist nicht zufällig, sondern darin offenbart sich ein wesentlicher Charakter der Wissenschaften. Was Mathematik sei, was Philologie sei, beantwortet der Mathematiker und Philologe dadurch, daß er die Wissenschaft vormacht, bestimmte mathematische Fragen stellt und durcharbeitet: der einzige und beste Weg.

Und doch bleibt die Frage in gewisser Weise unbeantwortet: Wollte der Mathematiker versuchen zu sagen, was Mathematik sei, nicht in der Weise, mathematisches Fragen und Beweisen vorzuführen, sondern *über* Mathematik, ihre Gegenstände und Methode handeln, dann kann er das nicht mehr mit mathematischen Beweisen und Begriffen, so wenig wie der Physiker das Wesen der Physik durch das Experiment beweisen und zeigen kann. Ebenso wenig kann man mit philologischer Methode zeigen, was Philologie ist. Sie alle beginnen, wenn sie so fragen, zu

philosophieren. Es gibt keinen mathematischen Begriff der Mathematik, weil diese als solche nicht etwas Mathematisches ist. Es gibt keinen philologischen Begriff der Philologie, weil diese als solche nicht etwas Philologisches ist.

Woran liegt diese Merkwürdigkeit? Im Wesen all dieser Wissenschaften selbst, darin, daß sie *positive* Wissenschaften sind im Unterschied zur Philosophie, die wir die *kritische* Wissenschaft nennen.

Positiv: ponere – »setzen«, »legen«; positum – das »Gelegte«, was schon vorliegt. Positive Wissenschaften sind solche, für die das, wovon sie handeln, was ihr Gegenstand und ihr Thema werden kann, *schon vorliegt*. Die Zahlen gibt es, die Raumverhältnisse bestehen, Natur ist vorhanden, Sprache ist da, ebenso Literatur. All das ist positum, liegt vor. All das ist *Seiendes*, was die Wissenschaften entdecken. *Positive Wissenschaften* sind *Wissenschaften vom Seienden*.

Aber ist das nicht eine Bestimmung, die wesenhaft zu jeder Wissenschaft gehört, also auch zur Philosophie als kritischer Wissenschaft? Oder ist für diese das, was sie zum Thema macht, nicht vorgegeben? Wird ihr Gegenstand und das, was Gegenstand werden soll, erst gedacht, im bloßen Denken erst gesetzt oder gar erfunden? Und wiederum: Sind die positiven Wissenschaften nicht auch kritische Wissenschaften? Sind sie etwa kritiklos, unmethodisch? Gehört nicht zu jeder wissenschaftlichen Methode Kritik? Wenn also Philosophie auch ein Thema hat und keine willkürliche Erfindung ist, dann ist sie doch auch positive Wissenschaft, und umgekehrt ist jede nichtphilosophische positive Wissenschaft als Wissenschaft nicht unkritisch, sondern kritische Wissenschaft. Was soll demnach die Unterscheidung von positiver und kritischer Wissenschaft?

Wenn sie aber zu Recht besteht, dann muß »kritisch« noch etwas anderes besagen als methodisch vorsichtig und vorurteillos. Und wenn Philosophie auch ihr Thema vorfindet und nicht erfindet, dann muß etwas zum Thema gemacht werden können, was *nicht vorliegt*, d. h. *kein Seiendes* ist.

§ 4. Die »kritische« Funktion der Philosophie als Scheiden und Unterscheiden zwischen Seiendem und Sein

Kritisch: κρίνειν – »scheiden«, »unterscheiden«, im Unterscheiden von etwas gegen etwas beides, das Unterschiedene und seinen Unterschied, sichtbar machen. Unterscheiden: Dreieck von einem Quadrat, Säugetier von Vogel, Epos von Drama, Substantivum von Verbum, ein Seiendes von einem anderen, so unterscheidet ständig jede Wissenschaft und bestimmt damit das Unterschiedene.

Wenn demnach Philosophie kritische Wissenschaft ist, so daß »kritisch« den auszeichnenden Charakter ausmacht, dann ist es ein ausgezeichnetes Unterscheiden. Aber was kann von Seiendem unterschieden werden anderes als Seiendes? Was können wir vom Seienden noch sagen? Es *ist* und nur Seiendes ist. Es ist, es *hat Sein*. Vom Seienden und am Seienden ist unterscheidbar das *Sein*. Dieser Unterschied betrifft nicht Seiendes und Seiendes, sondern *Seiendes und Sein*. »Sein«, darunter ist nichts vorzustellen. Seiendes wohl, aber Sein? In der Tat, der gemeine Verstand und die gemeine Erfahrung versteht und sucht nur Seiendes. An ihm aber *das Sein zu sehen und zu erfassen und gegen Seiendes zu unterscheiden*, ist *Aufgabe* der unterscheidenden Wissenschaft, der *Philosophie*. Sie hat zum Thema *das Sein und nie das Seiende*.

Positive Wissenschaften: Wissenschaft von Seiendem. Das, was vorliegt für natürliche Erfahrung und Kenntnis. Kritische Wissenschaft: Wissenschaft vom Sein. Das, was nicht vorliegt für natürliche Erfahrung, sondern *verborgen*, nie vorliegt und doch schon und zwar immer verstanden, sogar *vor* jedem Erfahren des Seienden, gleichsam das Positivste und doch zugleich das am wenigsten [Positive]¹. *Sein ›ist‹ nicht*. Philosophie ist kritische Wissenschaft, nicht kritische Philosophie, worunter verstanden wird Erkenntnistheorie, die Kritik der Grenzen der Erkenntnis.

¹ Erg. d. Hg.

So weit zu kommen, daß Sie sich unter Sein etwas vorstellen können und *den Unterschied begreifen und ihn wirklich vollziehen können*, ist der Anfang wissenschaftlicher Philosophie. *In diesen Anfang hineinzuführen* und bei diesem Anfangen zu führen und zu leiten, ist die *Aufgabe der Vorlesung*.

Kritische Wissenschaft vollzieht diesen Unterschied und gewinnt mit ihm als Thema nicht Seiendes, sondern das Sein des Seienden. Jetzt läßt sich der Begriff der positiven Wissenschaft schärfer nehmen. Die nichtphilosophischen Wissenschaften handeln von Seiendem, es liegt schon vor, d. h., es ist zunächst erfahren und bekannt. Und das Seiende kann untersucht werden, ohne ausdrücklich nach dem Sein zu fragen. Alle Methoden und Begriffe sind auf Erfassung und Bestimmung von Seiendem zugeschnitten. Dieses [das Sein]² ist vielmehr zunächst unbekannt, verschlossen, unzugänglich. Es bedarf eigener Wege und Forschungen, es zu entdecken, d. h. den Unterschied zu vollziehen.

Positive Wissenschaften vollziehen ausschließlich Aussagen über Seiendes und *nie* über Sein. Daher kann Mathematik nicht mathematisch, Philologie nicht philologisch bestimmt werden. Der Mathematiker handelt von Zahlen bzw. den räumlichen Beziehungen, nicht von der Zahl als solcher, d. h. vom Sein der Zahlen, nicht vom Raum als solchem, vom Sein des Raumes, was und wie er ist. Der Philologe handelt von Literatur, Schriften, nicht von Literatur, was und wie sie überhaupt ist und sein kann.

Philosophie ist kritisch, *Sein* des Seienden, nicht kritisierend, sie kritisiert überhaupt nicht Resultat der positiven Wissenschaften. Was sie ›kritisiert‹ in einem höheren Sinn, d. h. kritisch bestimmt, ist das Sein des Seienden, das die positiven Wissenschaften voraussetzen. Damit bekommt der Ausdruck ›positiv‹ einen verschärften Sinn: Positiv bedeutet aufgehend im vorgegebenen Seienden und nicht fragend nach dem Sein

² Erg. d. Hg.

desselben. Sofern sie aber von Seiendem handeln, ist *Sein immer*, obzwar *unausdrücklich, mitverstanden*. Umgekehrt: Sein ist immer *Sein eines Seienden*.

Sein ist nicht in der Erfahrung gegeben und doch mitverstanden. Jeder versteht, wenn wir sagen: Das Wetter »ist« trüb, die Bäume »sind« in Blüte. Wir verstehen »ist« und »sind« und sind doch in Verlegenheit zu antworten, was heißt »ist«, »sind«, besagt »*Sein*«. Seinsverständnis, obzwar kein Begriff.

Daher sondern sich positive und kritische Wissenschaft notwendig. Jede kritische Untersuchung blickt auf Seiendes, aber in einem anderen Sinne als die positive Wissenschaft, sie macht es nicht zum Thema. Jede positive Wissenschaft versteht im Seienden Sein mit, aber in einem anderen Sinn als die kritische Wissenschaft. Sie macht Sein nicht zum Thema, der Begriff von Sein und Seinsstrukturen sind nicht Problem, sondern die thematische Durchforschung des Seienden, Natur, Geschichte.

Und jetzt ist aufzuklären, *warum* Philosophie von etwas »*Allgemeinem*« handelt³. Das Sein ist gegenüber jedem Seienden allgemein, *jedes Seiende ist*, hat *als* Seiendes *Sein*, und diese Allgemeinheit des Seins gegenüber jedem Seienden ist eine ausgezeichnete, denn Allgemeines ist auch innerhalb des Seienden. Mechanisches Gesetz ist gegenüber einem bestimmten Druck und Stoß allgemein, ein allgemeines Bewegungsgesetz überhaupt gegenüber physikalisch-chemischen Gesetzen. Ein bestimmtes griechisches Epos gegen andere griechische Epen, griechisches Epos, germanisches Epos, Epos überhaupt. Genitivus subjectivus, genitivus objectivus im Deutschen, im Latein, Genitiv überhaupt. Verfassung demokratisch, aristokratisch, Verfassung überhaupt. Überall ist auch Seiendes, obzwar von verschiedener Allgemeinheit. Was aber dazu gehört, damit so etwas wie Bewegung überhaupt, Gesetz überhaupt, Natur überhaupt *sein* kann, was zu Dichtung überhaupt gehört, was das Sein von Sprache überhaupt ausmacht, ist das Fragen nach

³ Vgl. oben § 2, S. 2 f.

›Allgemeinheiten‹, die *vor jedem allgemeinen Seienden* liegen und sein *Sein* noch bestimmen. Der Fall eines Körpers, das Fallen selbst, Bewegung in der Natur; Natur überhaupt, was zu ihr gehört, das so etwas sein Können, was ihr Sein ausmacht. Dieses liegt jedem bestimmten tatsächlichen Vorgang zugrunde und ist in jedem allgemeinen Naturgesetz mitgemeint. Geschichtliches Ereignis, geschichtliches Geschehen; Geschichte überhaupt, was zu ihrem Sein gehört.

Sein von Natur,	}	verschiedene Weisen des Seins
Sein von Geschichte,		
Sein von Zahlen.		

Sein überhaupt *liegt hinaus*. Dieses Hinausliegen des Seins und der Seinsbestimmtheiten eines Seienden über ein Seiendes als solches ist *transcendere* – »übersteigen«, Transzendenz. Nicht Übersinnliches, Metaphysisches in einem schlechten Sinne, womit gemeint ist wieder ein Seiendes.

Die Wissenschaft von diesem Sein, transcendens, hat Sätze, die über Sein aussagen, nicht Wahrheiten über Seiendes, sondern Wahrheiten über Sein, das transcendenter, transcendens ist. Diese Wahrheit (*veritas*) ist transzendental. Philosophische Wahrheit ist *veritas transcendentalis*, transzendental nicht im Kantschen Sinne, obzwar Kant an diesem Begriff orientiert ist, ihn aber verbiegt.

Sein ist verschlossen, »darunter kann man sich nichts vorstellen«, zunächst und zumeist unzugänglich. [Sein]⁴ zu *suchen*, *entdecken*, daran ist der *kritischen Wissenschaft* gelegen.

Plato: αὐτὴ ἡ οὐσία ἧς λόγον δίδομεν τοῦ εἶναι καὶ ἐρωτῶντες καὶ ἀποκρινόμενοι⁵ – »Thema ist das Seiende selbst, daran wir aufweisen, offenbar machen das Sein, danach fragend und ant-

⁴ Erg d. Hg.

⁵ Phaidon 78 d 1 sq. In: Platonis opera. Recogn. I. Burnet. Oxford 1899 sqq., Bd. 1.

wortend.« τῆ τοῦ ὄντος ἀεὶ διὰ λογισμῶν προσκειόμενος ἰδέα⁶ – Aufgabe des Philosophen: »Immer liegt er ob dem Hinsehen auf das Seiende«, d. h. dessen Sein »in der Weise der begrifflichen Auslegung«. *Aristoteles*: Ἔστιν ἐπιστήμη τις ἣ θεωρεῖ τὸ ὄν ᾗ ὄν καὶ τὰ τοῦτῳ ὑπάρχοντα καθ' αὐτό.⁷

Sie [die kritische Wissenschaft]⁸ ist nicht positiv, weil ihr der Gegenstand nicht vorgegeben ist, sondern erst entdeckt werden muß. Entdecken, Erschließen, Bestimmen und Fragen nach Sein ist σοφία. σοφός – der den Geschmack und Instinkt für das hat, was gemeinem Verstande verborgen bleibt. σοφός weiß zugleich, daß es dazu besonderer Aufgaben und mühevoller Forschung bedarf. Er ist nicht einfach in festem Besitz, sondern sucht und muß ständig suchen, woran ihm gelegen, was er »liebt« – φιλεῖν. Die σοφία, Erschließung des Seins des Seienden, ist φιλοσοφία, suchendes Fragen darnach, das sich als solches unter die radikalste Kritik stellt.

§ 5. Absicht und Methode der Vorlesung

Den Unterschied sehen lassen, Anfang der Philosophie (Unterschied der Begriffsbildung, des Fragens und Suchens; nicht die extensive Kenntnis von Stoff und Material, sondern die Intensität des Begrifflichen; Sicherheit des Unterschiedes; nichts, was Willkür und Einfall überlassen ist) auf dem Wege, daß wir das *erste entscheidende Anfangen der wissenschaftlichen Philosophie* mitmachen, gleichsam *wiederholen*. Wir wiederholen den Gang der Entdeckung des Seins aus dem Seienden: die radikalste und schwierigste Aufgabe, die menschlicher Erkenntnis gestellt ist und die längst noch nicht ins reine gebracht ist, heute so unverstanden wie noch nie vielleicht. Daran können wir ermessen

⁶ Sophistes 254 a 8 sq.

⁷ Aristotelis Metaphysica. Recogn. W. Christ. Leipzig 1886 (i. w. zit.: Christ), Γ 1, 1003 a 21 sq.

⁸ Erg. d. Hg.

die geringfügigen Schritte, die seitdem wissenschaftliche Philosophie vorwärtsgetan hat.

Den *ersten Anlauf* gab es bei den *Griechen*; seitdem nur ein Nachlaufen, das längst die ursprünglichen Intentionen verdeckt und verunstaltet hat. Diese Philosophie konkret verstehen lernen, *wie* nach dem *Sein gefragt* wurde, wie es *begriffen* wurde, d. h., welche *Begriffe vom Sein und seinen Bestimmtheiten* gewonnen wurden.

Die moderne Vielwisserei, das alles Kennen und alles Bereden, ist längst abgestumpft, unfähig geworden, radikal zu unterscheiden, was wir in den ursprünglichen Bezirken wissenschaftlichen Fragens in echtem Sinne verstehen und nicht verstehen. Sie ist viel zu gescheit und blasiert, d. h. philosophisch unproduktiv geworden, um noch die Schwungkraft zu verstehen, die in der Entdeckung von *Plato* und *Aristoteles* lebendig ist.

Methode der Einführung: Gewicht liegt auf Gewinnung des *sachlichen Verständnisses*, nicht weitläufig die Stunden ausfüllen mit Erzählungen von Leben und Schicksalen der alten Denker, von griechischer Kultur, keine Aufzählung der Titel ihrer Schriften und Inhaltsangabe, die zum Verständnis des Problems nichts beiträgt. Dergleichen ist in Dutzenden von Kompendien billig zu haben. All dergleichen mag wichtig sein für eine volle historische Erfassung des Griechentums. Uns liegt am Verständnis der Philosophie; keine Historie, sondern Philosophie, was freilich nicht besagt: unhistorisch hineindeuten. Eine historische Erfassung ist auch nur so möglich, wenn sachliches Verständnis gewonnen ist. Man kann noch so eingehend die Beziehung der Philosophen und Philosophenschulen zur gleichzeitigen Dichtung, Kunst, Politik, sozialen Zuständen beschreiben, bis ins kleinste auseinanderlegen, man kommt dabei nie zum Verständnis der Philosophie selbst, als das Gemeinte, sein philosophischer Gehalt, der Umkreis der darin beschlossenen Problematik, Stufe der methodischen Bewältigung. Und das wiederum ist nicht Kenntnisnahme von Meinungen, Sätzen, Ansichten. Hierzu ist notwendig, daß wir mitphilosophie-

ren, und wenn wir das versuchen, beansprucht es die ganze Kraft und Zeit der Vorlesung.

Die Außenwerke [?] – ist heute in den verschiedenen Formen leicht zugänglich. Nachher wollen wir die wichtigsten Hilfsmittel nennen.¹

Wir richten das Augenmerk auf ein Vierfaches:

1. Das *Ganze* der Problematik der antiken Philosophie ist ans Licht zu bringen: einige wenige zentrale Probleme, die heute noch ungelöst sind.

2. Die *Hauptzüge der Entwicklung* sind herauszuarbeiten, nicht das Nacheinander der Philosophen und der Schulen, sondern das Auseinander-Entspringen der Probleme: In welcher Richtung wurde gefragt, mit welchen begrifflichen Mitteln geantwortet? Versanden der Tendenzen der Fragen, Motive des Stillstandes, Ursachen des Scheiterns.

3. An bestimmten konkreten *Grundbegriffen* das Verständnis eindringlicher gestalten: Sein – Wahrheit, Prinzip – Ursache, Möglichkeit – Notwendigkeit, Beziehung, Einheit, Vielheit, Natur, Leben, Erkenntnis, Aussage – Beweis.²

4. Auf dem Boden dieser Betrachtung Ausblicke auf die heutige Problematik, Kennzeichnung der *Auswirkung* auf Mittelalter und Neuzeit. Notwendigkeit einer radikaleren Fragestellung gegenüber der griechischen. Das nur, wenn wir zuvor die griechische Philosophie *ganz aus ihr selbst verstanden* haben, nicht moderne Probleme hineindeuten. Freilich, um sie ganz aus ihr selbst zu verstehen, muß sie schon verstanden sein, die Horizonte ihrer Probleme ausgearbeitet, die Intentionen zu Ende verfolgt sein, sonst bleibt die philosophische Rede stumm.

Im Ganzen die Hauptabsicht: 1. Sachverständnis, nicht

¹ Vgl. unten § 6, S. 14-17.

² Hier wie im folgenden verweist der Hg. auf Ergänzungen in den Nachschriften von H. Mörchen und W. Bröcker, die im Anhang wiedergegeben sind: z. B.: S. Anhang, Nachschrift Mörchen. Hier Nachschrift Mörchen: All dies hat seinen inneren Zusammenhang. Wir müssen den Boden dafür gewinnen.

Anekdoten. 2. Kontakt mit den Quellen selbst, nicht Literatur und Meinungen darüber.

Damit mag es mit den nötigsten *Vorbemerkungen* sein Bewenden haben. Die Verwirrung über Wesen und Aufgaben der Philosophie fordert dergleichen, was für einen relativ ordentlichen Stand wissenschaftlicher philosophischer Forschung völlig überflüssig ist, hier also nur den *propädeutischen* Zweck hat. Jetzt sollen nur noch die *Sachen* reden.

§ 6. Das Wichtigste über Texte. Quellen zur Überlieferungsgeschichte. Gesamtdarstellungen und die wichtigsten Hilfsmittel für das Studium

a) Das Wichtigste über Texte

F. W. A. Mullach, *Fragmenta Philosophorum Graecorum*. Coll. rec. vert. Vol. I-III. Paris 1860 ff.

Historia Philosophiae Graecae et Romanae. Locos coll., disposuerunt et notis auxerunt H. Ritter et L. Preller. Gotha 1838 in vielen Auflagen.

H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, griech. und deutsch. 3 Bde., 4. Aufl. Berlin 1922; 6. Aufl. hrsg. v. W. Kranz. Berlin 1951.

W. Nestle, *Die Vorsokratiker*, deutsch. In Auswahl übers. u. hrsg. Jena 1908.

Die Ethika des Demokritos. Text und Untersuchungen. Von P. Natorp. Marburg 1893.

Sokrates: das Material in der Monographie von H. Maier, *Sokrates. Sein Werk und seine geschichtliche Stellung*. Tübingen 1913.

Plato: letzte Gesamtausgabe von I. Burnet, *Platonis opera. Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis*. Tomus I-V. Oxford 1899 ff.; *Platons Werke*. Übers. v. F. Schleiermacher. 6 Bde. in 3 Theilen. 3. Aufl. Berlin 1855-1862.

Aristoteles: Z. Zt. fehlt eine zuverlässige Gesamtausgabe, in Vorbereitung bei Teubner (Leipzig); engl. Ausgabe der Metaphysik: 'Αριστοτέλους τὰ μετὰ τὰ φυσικά. Aristotle's Metaphysics. A rev. text with introd. and comm. by W. D. Ross. Vol. I-II. Oxford 1924; 'Αριστοτέλους περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς. Aristotle on Coming-to-be and Passing-away. A rev. text with introd. and comm. by H. H. Joachim. Oxford 1922; aus Academia Regia Borussica: I. Bekker, Aristotelis opera. Ex recogn. Vol. I-V. Berlin 1831 ff.

Stoicorum veterum fragmenta. Hrsg. v. H. von Arnim. 4 Bde., Leipzig 1903 ff.

Epicurea. Ed. H. Usener. Leipzig 1887.

Philo: Philonis Alexandrini opera quae supersunt. Edd. L. Cohn et P. Wendland. 6 Bde. Berlin 1896 ff.

Plotin: Plotini Enneades. Ed. H. F. Müller. 4 Bde., Berlin 1878 ff.; Plotini Enneades. Ed. R. Volkmann. 2 Bde., Leipzig 1883 f.; eine neue französische Ausgabe ist noch nicht vollendet¹.

b) Tradition der Philosophie bei den Griechen selbst
(Quellen zur Überlieferungsgeschichte)

Doxographi Graeci. Coll. rec. prolegomenis indicibusque instr. H. Diels. Berlin 1879.

Diogenis Laertii de vitis philosophorum libri X. Cum indice rerum. 2 Bde. Leipzig 1884: Biographien.

(Sexti Empirici opera. Rec. H. Mutschmann. Bd. 1: Leipzig 1912; Bd. 2: Leipzig 1914; Bd. 3, ed. J. Mau. Leipzig 1954.)

Kommentare der Neuplatoniker zu Aristoteles und Plato: Commentaria in Aristotelem Graeca. Ed. consilio et auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussicae. 23 Bde., 3 Supplementbde.: u. a. Simplicius zur Aristotelischen Physik: Simplicii

¹ Gemeint ist wahrscheinlich die Ausgabe: Plotin, Ennéades. Texte établi par E. Bréhier. 6 Bde., Paris 1924 ff.

in Aristotelis Physicorum libros commentaria. Ed. H. Diels. Berlin. Bd. 9, 1882; Bd. 10, 1895.

c) Gesamtdarstellungen

E. Zeller, Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. 3 Teile in 6 Hälften². Leipzig. Neueste Ausgabe seit 1892 (5. Aufl.) [6. Aufl. 1919 ff.].

F. Überwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie des Altertums. 11., vollst. neubearb. u. stark vermehrte Aufl., hrsg. v. K. Praechter. Berlin 1920. Vollständigstes bibliographisches Nachschlagebuch. Lesesaal keines.

W. Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte. Leipzig 1883. Innerhalb von W. Dilthey, Gesammelte Schriften. Leipzig 1914 ff. ersch. als Bd. I. 1922.

W. Windelband, Geschichte der abendländischen Philosophie im Altertum. 4. Aufl., bearb. v. A. Goedeckemeyer. München 1923 (In I. von Müllers Handbuch der Altertumswissenschaft. Bd. 5, Abt. 1, T. 1).

H. von Arnim, Die europäische Philosophie des Altertums. In: Allgemeine Geschichte der Philosophie. Die Kultur der Gegenwart. Hrsg. v. P. Hinneberg. Teil I, Abt. V. Berlin u. Leipzig 1909, S. 115-287.

K. Joel, Geschichte der antiken Philosophie. Bd. 1 (Grundriß der philosophischen Wissenschaften). Tübingen 1921.

R. Höningwald, Die Philosophie des Altertums. Problemgeschichtliche und systematische Untersuchungen. 2. Aufl., Leipzig u. Berlin 1924.

² Im Ms.: 3 Bd. in 6 Teilen.

d) Lexikalische Artikel

Paulys Real-Enzyklopädie der classischen Altertumswissenschaft. Neue Bearb. u. Mitw. zahlr. Fachgenossen hrsg. v. G. Wissowa. Stuttgart 1894 ff., ab dreizehntem Halbbd. hrsg. v. G. Wissowa u. W. Kroll. Stuttgart 1910 ff. Lesesaal, wertvolle Artikel (P. Natorp³).

Archiv für Geschichte der Philosophie. In Gem. m. H. Diels, W. Dilthey, B. Erdmann u. E. Zeller hrsg. v. L. Stein. Berlin 1. 1888 ff.

e) Allgemeines der Geistesgeschichte

J. Burckhardt, Griechische Kulturgeschichte. Hrsg. v. J. Oeri. 4 Bde., Berlin und Stuttgart 1898 ff.

E. Meyer, Geschichte des Alterthums. 5 Bde. Stuttgart 1884 ff.

E. Rohde, Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen. Freiburg 1894.

F. Boll, Stern Glaube und Sterndeutung. Die Geschichte und das Wesen der Astrologie. Unt. Mitw. v. C. Bezold. Leipzig und Berlin 1918.

H. Diels, Antike Technik. Sieben Vorträge. 2., erw. Aufl., Leipzig u. Berlin 1920.

J. L. Heiberg, Exakte Wissenschaften und Medizin. In: A. Gercke u. E. Norden (Hrsg.), Einleitung in die Altertumswissenschaft, Bd. 2, H. 5. Leipzig u. Berlin 1922, S. 317-357.

Zu den einzelnen Philosophen Hauptstellen und Biographien jeweils im Zusammenhang der Betrachtung.

³ Vgl. den Art. »Antisthenes«, Bd. I, 2, Sp. 2538-2545 (Anm. d. Hg.).

ERSTER TEIL
ALLGEMEINE EINFÜHRUNG IN
DIE ANTIKE PHILOSOPHIE

ERSTES KAPITEL

Die Herausarbeitung zentraler Begriffe und Fragestellungen der antiken Philosophie am Leitband des Ersten Buches der »Metaphysik« des Aristoteles

§ 7. *Epochen der antiken Philosophie*

In den Hauptzügen besteht Übereinstimmung. Nicht wesentlich, Anhalt zur Orientierung.

Wir unterscheiden 4 *Epochen*, und zwar nach der Richtung und nach der Art der Fragestellung:

1. Die Frage nach dem Sein der Welt, Natur (Milesische Naturphilosophie bis zur Sophistik 600-450. Randgebiete, kleinasiatische und italisch-sizilische Kolonien).

2. Die Frage nach dem Sein des menschlichen Daseins und die radikalere Aufnahme der Frage nach dem Sein der Welt. Die grundsätzliche Ausarbeitung der Problematik wissenschaftlicher Philosophie. Sokrates – Plato – Aristoteles, 450-vor 300. Athen ist Mittelpunkt der griechischen Wissenschaft und Kultur überhaupt.

1. und 2. Die Norm [?] der rein produktiven Wissenschaft erarbeitet und festgehalten. Alle wichtigen Horizonte der Problematik festgelegt. Die beiden folgenden Epochen sind Niedergang, Abschwächung und Verunstaltung der wissenschaftlichen Philosophie durch Weltanschauung und Religion. Occultismus, Surrogate.

3. Die praktisch-weltanschauliche Philosophie des Hellenismus. Stoiker, Epikuräer und Skeptiker. In den Philosophieschulen wurde ein gewisses wissenschaftliches Leben erhalten.

4. Die religiöse Spekulation des Neuplatonismus. Gleichzeitig eine Wiederaufnahme der wissenschaftlichen Epoche.

Kommentierung ohne Aufschwung zu radikalerer Problematik. Eindringen der christlich theologischen Spekulation.

529 das Ende der antiken Philosophie. Durch Edikt Justinians Akademie in Athen geschlossen, Vermögen eingezogen. Studium der griechischen Philosophie verboten.

Die üblichen Periodisierungen gehen im einzelnen auseinander, im Ganzen werden die 4 oder 3 oder auch nur 2 Epochen festgehalten. 3 Epochen nimmt charakteristischerweise *Hegel* an, um das dialektische Schema durchzuführen. 1. und 2. in 1 zusammen: Ausbildung und Entwicklung der Totalität der Wissenschaften. 2. (3.) Auseinanderfallen in Gegensätze und Richtungen: Stoiker (dogmatisch) – Skepsis. 3. (4.) Wiederaufnehmen der Gegensätze im Absoluten der Religion. *Zeller*¹, aus der Hegelschen Schule kommend, hat dies konkret historisch durchgeführt, frei von den Gewaltsamkeiten, aber auch weniger eindringlich.

*§ 8. Methodischer Mittelweg: Aristoteles als Wegweiser.
Gliederung des Ersten Buches der »Metaphysik«.
Werkausgaben und Kommentare zur »Metaphysik«*

Wissenschaftlicher Höhepunkt der antiken Philosophie: *Aristoteles*. Er hat nicht alle Probleme gelöst, aber er ist an die Grenzen vorgestoßen, die mit dem Problemansatz der griechischen Philosophie überhaupt gegeben sind. Er vereinigt positiv die Grundmotive der vorangehenden Philosophie, nach ihm Abfall.¹

¹ E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. 3 Teile in 6 Hälften. 6. Aufl., m. Unterstützung v. F. Lortzing hrsg. v. W. Nestle. Leipzig 1919 ff. (i. w. zit.: Zeller), s. 1. Teil: Allgemeine Einleitung. Vorsokratische Philosophie. 1. Hälfte, S. 210-227, bes. 225 ff.

¹ Die folgende Seite fehlt im Manuskript. Der Inhalt dieser fehlenden Seite findet sich im Anhang, Nachschrift Mörchen Nr. 1 u. Nr. 2. Hier zunächst Nachschrift Mörchen Nr. 1, S. 205.

Met. A 3-6: Darstellung der früheren Philosophen.

Met. A 7: Kritische Zusammenfassung.

Met. A 8-9: Aporien: Naturphilosophen, Pythagoreer, Ideenlehre.

Met. A 10: Dublette von 7, faßt A 3-6 zusammen und leitet über zu B und zur Betonung des ἀμυδρῶς².

Vergl. Jaeger³.

Kommentare:

Alexander v. Aphrodisias, circa 200 n. Chr.: In Aristotelis Metaphysica commentaria, ed. M. Hayduck. Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. I. Berlin 1891.

Thomas v. Aquin, In XII libros Metaphysicorum (Aristotelis commentarium). Opera omnia. Parma 1852 ff. Bd. XX, S. 245-654.⁴

F. Suarez, Disputationes metaphysicae. Opera omnia. Paris 1856 ff. Bd. XXV. Hrsg. C. Berton.⁵

H. Bonitz, Aristotelis Metaphysica. Recogn. et enarr. H. Bonitz. 2 Bde. (Bd. II: Commentarius). Bonn 1848-49.⁶

A. Schwegler, Die Metaphysik des Aristoteles, griech. u. deutsch. Grundtext, Übers. u. Comm. nebst erl. Abhandlungen v. A. Schwegler. 4 Bde. Tübingen 1847-48.⁷

W. D. Ross, Ἀριστοτέλους τὰ μετὰ τὰ φυσικά. Aristotle's Metaphysics. A rev. text with introd. and comm. by W. D. Ross. Vol. I-II. Oxford 1924.⁸

² Met. A 10, 993 a 13 sq.

³ S. Anhang, Nachschrift Mörchen Nr. 2, S. 205 f.

⁴ S. Nachschrift Mörchen: sehr wertvoll.

⁵ S. Nachschrift Mörchen: wichtig, weil hier die antike Ontologie vom Mittelalter in die Neuzeit übergang.

⁶ S. Nachschrift Mörchen: ohne besondere philosophische Ansprüche, wertvoll.

⁷ S. Nachschrift Mörchen: stark unter Hegels Einfluß.

⁸ S. Nachschrift Mörchen: nur Aufarbeitung, aber einziger allgemein zugänglicher Kommentar.

Übersetzungen:

A. Lasson, Aristoteles, Metaphysik. Ins Deutsche übertr. v. A. Lasson. Jena 1907.

E. Rolfes, Aristoteles' Metaphysik. Übers. u. mit einer Einl. u. erkl. Anm. vers. v. E. Rolfes. 2 Bde. Leipzig 1904, 2. Aufl. Leipzig 1920-21.⁹

H. Bonitz, Aristoteles, Metaphysik. Übers. v. H. Bonitz, aus dem Nachlaß hrsg. v. E. Wellmann. Berlin 1890.¹⁰

§ 9. *Verschiedene Weisen des Entdeckens und Verstehens*
(*Met. A, Kap. 1*)

Grundzüge einer allgemeinen Wissenschaftslehre, Orientierung an der Idee der Fundamentalwissenschaft. Alle wesentlichen Ausdrücke für *Wissen, Erkennen, Verstehen*, und zwar gegenüber früher jetzt terminologisch geprägt, d. h. die Sache unterscheidend.¹

Begriff der σοφία: περί τινος ἀρχᾶς καὶ αἰτίας ἐπιστήμη². σοφία: ἐπιστήμη überhaupt, ἐπιστάτης: der dabei und darüber steht, der einer Sache vorstehen kann, sie versteht.

Weg der Untersuchung: Erkennen, Wissen sind Verhalten des Menschen, Besitz des Menschen. Mensch ist ein Seiendes unter anderen. Lebloses – Lebendes. Lebendes hat bestimmte Verhaltungen; Tiere – Menschen. Dieses Seiende auf Verhaltungen befragen, die irgend mit Wissen, Verstehen, Kennen, Vernehmen zu tun haben. Mannigfaltigkeit der *Möglichkeiten* und *Weisen des Entdeckens in gewisser Stufenfolge*: σοφώτερος (vgl. 982 a 13 sq.), μᾶλλον σοφός³ (ἐνδοξον).

⁹ S. Nachschrift Mörchen: sich streng an den Text haltend, wesentlich durch die mittelalterliche Auffassung des Aristoteles bestimmt.

¹⁰ S. Nachschrift Mörchen: beste Übersetzung, aus seinem Nachlaß herausgegeben von einem Schüler.

¹ S. Anhang, Nachschrift Mörchen Nr. 3, S. 207.

² Met. A 1, 982 a 2. Lesart Christ: περί τινος αἰτίας καὶ ἀρχᾶς.

³ Met. A 1, 982 a 15 sq.: μᾶλλον [. . .] σοφίαν.

ἀληθεύειν⁴: »aus der Verborgenheit nehmen«, »unverborgen machen«, »ent-decken«, was verdeckt. Lebendes: Menschliches Dasein ist besonderes Seiendes, das entdeckt anderes Seiendes und sich selbst, nicht nur nachträglich, sondern φύσει. Es ist *mit seinem Sein ihm schon entdeckt Welt und es selbst*, unbestimmt, verschwommen, unsicher. *Welt*: die engste, das *eigene* Sein.

ἀληθεύειν: »entdecken«, Erkennen, Verstehen: Wahrheit; Wissen als *zugeeignete Erkenntnis: Gewißheit*. Weisen des Entdeckens und Verstehens, vorthoretisch.

Stufenfolge⁵, *Ausbildung der Umsicht der freien Beweglichkeit*:

αἴσθησις

μνήμη

ἐμπειρία

τέχνη

ἐπιστήμη

σοφία (φρόνησις)

αἴσθησις (vgl. 980 a 22)⁶, »sinnliches Vernehmen«, ἴδια – κοινά – κατὰ συμβεβηκός, weil einbeschlossen in Relationen [?] das je Anwesende.

μνήμη (980 a 29)⁷, »Behalten«, »Gedächtnis«, Wissen um Nichtanwesendes bzw. wieder Anwesendes, schon Kennen. Freiere Orientierung, umsichtig, übersehen. Gelehriger, reiche Möglichkeit des Aufnehmens, nicht nur (nehmendes) Hinstarren, nicht festgelegt auf eine und dieselbe nur vorhandene [Möglichkeit]⁸. Ein gewisses Verständnis.

φρόνιμος (vgl. 980 b 21)⁹

μαθητικός (vgl. 980 b 21)

⁴ S. Anhang, Nachschrift Mörchen Nr. 3, S. 207 f.

⁵ S. Anhang, Nachschrift Mörchen Nr. 3, S. 208.

⁶ S. Anhang, Nachschrift Mörchen Nr. 3, S. 208 f.

⁷ S. Anhang, Nachschrift Mörchen Nr. 3, S. 209.

⁸ Erg. d. Hg.

⁹ S. Anhang, Nachschrift Mörchen Nr. 3, S. 209.

φαντασίαι – μνήμη (vgl. 980 b 26)

τέχνη – λογισμός (vgl. 980 b 28)¹⁰, »Sichauskennen« – »Überlegung«. [τέχνη:]¹¹ »Verstehen«, Titel für eine Wissenschaft: Medizin; nicht »Kunst«, Hantierung des Praktischen, sondern des Theoretischen, ἐπιστήμη (981 a 3).

ἐμπειρία (980 b 28) – ἀπειρία (981 a 5), »Erfahrung«, nicht im theoretischen Sinne, unterschieden vom Denken, sondern der Unterschied von Unerfahrenheit – Erfahrung, Übung.

ἐμπειρία und τέχνη (vgl. 981 a 4), »Erfahrenheit zu . . .«, »verstehendes Sichauskennen«. ἐμπειρία hat ἐνοήματα (vgl. 981 a 6), zur Kenntnis genommen, überlegt, überdacht in »mehrfachem Überdenken«: Jedesmal wenn das – dann das, so oft das – so oft das.

ἐμπειρία ἔχει ὑπόληψιν (vgl. 981 a 7)¹², »hat auch schon ihren Vorgriff«: Erfahrung, was jedesmal, καθ' ἕκαστον (981 a 9), was zu tun ist. Aus vielen Erfahrungen wird ein einziger Vorgriff. καθόλου (981 a 6), »überhaupt«, »im Ganzen«; nicht: jedesmal wenn – dann, sondern: weil so – deshalb. Die einzelnen Fälle wechseln: immer wenn das – dann das, ὁμοιον (vgl. 981 a 7). Etwas *immer dasselbe*, kehrt wieder, hält sich durch, *bleibt* also ein bestehender Zusammenhang. τέχνη ist nicht jedesmal wenn – dann, so oft, das Rechte finden von Fall zu Fall, sondern *im vorhinein* wissen, überall wo solche Erfahrungen, die »ein und dasselbe Aussehen« haben, κατ' εἶδος ἓν (981 a 10), und zwar *weil*. »wenn – so«: so da zweifach: (1) wenn – dann; (2) weil – deshalb: Abhebung des εἶδος, Verstehen des Warum. Erfahrungsein, Kennen: jedesmal wenn das – dann das. ἔχει ὑπόληψιν (vgl. 981 a 7): Kennt im vorhinein was? Den *Zusammenhang* des Wenn das – Dann das. Von da die *Direktion*. Ein Heilkundiger, ein Maschinist, der eine Maschine bedient. Zusammenhang der Abfolge der Handgriffe. *Weil* das so und so ist, weil der

¹⁰ S. Anhang, Nachschrift Mörchen Nr. 3, S. 209 f.

¹¹ Erg. d. Hg.

¹² S. Anhang, Nachschrift Mörchen Nr. 3, S. 210 f.

physiologische Zustand so und so, *deshalb* ist diese chemische Beeinflussung möglich und notwendig. Nicht von Fall zu Fall nur, sondern als Fall eines *Allgemeinen*, durchgängigen Sachzusammenhangs. Der Zusammenhang des Weil – Deshalb wird entdeckt in der Weise, daß das sich Durchhaltende in jedem Fall ausdrücklich gesehen und aus dem »empirisch« Gegebenen *herausgesehen* und festgehalten wird. Damit ist ein Verständnis gegeben, das in einem höheren Sinne unabhängig ist von dem momentan Gegebenen. Es enthüllt sich für dieses Verständnis mehr und mehr das Seiende so, wie es *immer* und *eigentlich ist*. Nicht nur Verstehen als Verstehen-Können, sondern Begreifen. Er hat einen *Begriff*¹³. Er vermag jederzeit das Seiende in seinem Sosein aufzuzeigen, warum es so ist. τὸ ὅτι – τὸ διότι (981 a 29), »wodurch«, »weswegen«. Kenntniss, Erkenntniss, Wissen.

σοφώτερος (vgl. 981 a 25 sq.)¹⁴: κατὰ τὸ εἰδέναι μᾶλλον (981 a 27), κατὰ τὸ λόγον ἔχειν (981 b 6). ἔχειν λόγον, μετὰ λόγου: »Aufweisung« dessen, was etwas an ihm selbst ist. τέχνη ist deshalb μᾶλλον ἐπιστήμη (vgl. 981 b 8 sq.). δύνασθαι διδάσκειν (981 b 7), »lehren können«, zeigen, warum das so und das so, und zwar für alle möglichen Fälle. αἴσθησις ist, obzwar das Nächste und Tatsächliche, wie es jeweilig ist, doch nicht σοφία: οὐ λέγουσι τὸ διὰ τί (981 b 11 sq.).

§ 10. Nähere Kennzeichnung der σοφία (*Met. A, Kap. 2*)

In Kap. 1: Vorgezeichnet Idee von σοφία überhaupt.

Kap. 2: Wie sie selbst näher aussieht.

- a) Alltägliche Vormeinung darüber;
- b) Interpretation des darin Genannten;
- c) nicht praktische Abzweckung;
- d) Möglichkeit, sie zuzueignen, in ihr zu leben: die eigentlich-

¹³ S. Anhang, Nachschrift Mörchen Nr. 3, S. 211.

¹⁴ S. Anhang, Nachschrift Mörchen Nr. 3, S. 211 f.

- ste, göttlichste Wissenschaft, in ihr der Mensch am meisten über sich selbst hinaus, höchste Möglichkeit des Seins;
e) Umkehr des Seins durch ihren Besitz.

ad a. Alltägliche Vormeinung über σοφία¹

Alltägliche Erkenntnis über Verstehen und Wissenschaft:

1. πάντα (982 a 8),
2. χαλεπά (982 a 10),
3. ἀκριβεστάτη (vgl. 982 a 13 u. 25) – διδασκαλική μάλιστα (vgl. 982 a 13 u. 28 sqq.),
4. ἑαυτῆς ἕνεκεν (982 a 15),
5. ἀρχικωτάτη (vgl. 982 a 16 sq. u. b 4).

ad b. Interpretation des in der alltäglichen Auffassung
Genannten

In allen Momenten ist dasselbe gemeint. Diejenige Wissenschaft, die von den ersten Gründen und Ursachen handelt, genügt der Idee von σοφία, die in den aufgezählten Charakteren gemeint ist.

Diese Interpretation der durchschnittlichen Meinung über Wissenschaft auf ihren eigentlichen Sinn ist zugleich die konkrete [?] Bestimmung, erzeugt durch den positiven Nachweis ihres zentralen Motivs.

ad c. Ohne praktische Abzweckung

οὐ ποιητική, [. . .] ἐκ τῶν πρώτων φιλοσοφησάντων (982 b 10 sq.);
τὸ θαυμάζειν (982 b 11 sq.) – »sich wundern« über etwas, d. h. nicht einfach als verständlich hinnehmen. Nicht hinnehmen,

¹ S. Anhang, Nachschrift Mörchen Nr. 4, S. 212 f.; vgl. M. Heidegger, Platon: Sophistes. Marburger Vorlesung Wintersemester 1924/25. Gesamtausgabe Bd. 19. Hrsg. v. I. Schüßler. Frankfurt a. M. 1992 (i. w. zit.: GA 19), S. 94 ff.

darin liegt zugrunde ein höherer Anspruch auf Verstehen, das Hinauswollen über bloße Kenntnisnahme, sich nicht beruhigen bei der durchschnittlichen Selbstverständlichkeit. τὰ ἄτοπα – »was nicht an seinem Platze ist«, was man in höherem Verständnis nicht unterbringt, mag es für durchschnittliche Kenntnis klar sein, womit es eine eigene Bewandnis hat. Es bringt sich vor offene Fragen. Nur der wundert sich, der 1. noch nicht versteht, aber 2. verstehen will. Er sucht der ἄγνοια (vgl. 982 b 20) zu entgehen und beweist damit, daß er νοεῖν sucht. Demnach διαπορεῖν (vgl. 982 b 15). Der gemeine Verstand glaubt alles zu verstehen, weil er keine höheren Möglichkeiten des Fragens kennt. Der, der sich wundert und weiterfragt, *kommt nicht durch*, findet »keinen Ausweg«, ἀπορία (vgl. 982 b 17). Daher muß er nach Möglichkeiten suchen, das Fragen ausarbeiten, das Problem gewinnen.

Das wissenschaftliche Problem ist keine beliebige, nur so hingespuckte² Frage, sondern ausdrückliche Fragestellung, Vorzeichnung und Diskussion der möglichen Wege und Mittel, der sachlichen Motive, die der befragte Gegenstand selbst für seine Bestimmung darbietet. Die vielfältigste Kenntnis von allem Möglichen ist noch keine Wissenschaft. Wesentlich (das Problem) ist das *aus der Sache selbst geschöpfte* und *in Anmessung an sie ausgebildete Fragenkönnen*. Daher ist σοφία μόνη ἐλευθέρα (982 b 27), »einzig sie ist frei«, αὐτῇ ἑαυτῆς ἔνεκεν (982 b 27 sq.). Sie vollzieht sich im freien Offensein für die Sache. Sachlichkeit ist ihre einzige Instanz.

Solches Verhalten aber, d. h. dergleichen Freiheit als unvoreingenommenes Freisein für die Sachen, so wie sie sich zeigen, ist etwas, was dem Menschen versagt bleibt. »Daher möchte

² Anm. d. Hg.: Das Wort im Ms. muß wohl mit »hingespatzte« entziffert werden. Nach J. u. W. Grimm, Deutsches Wörterbuch. Zehnten Bandes Erste Abtheilung, Bearb. v. M. Heyne. Leipzig 1905. Neuaufl. Bd. 16. München 1984, S. 2007 stammt das Wort »spatzen« aus dem Fränkischen und bedeutet u. a. »speien, spucken«. Ähnlich lautende Wörter aus alemannischen und schwäbischen Dialekten haben die gleiche Bedeutung.

man der Meinung sein, und zwar mit Recht«, daß σοφία οὐκ ἀνθρωπίνη [. . .] κτῆσις (982 b 28 sq.), »kein möglicher menschlicher Besitz«, eine Seinsart, ein Sich-stellen zur Welt, das der Mensch sich nicht zueignen kann. Denn πολλαχῆ γὰρ ἡ φύσις δούλη τῶν ἀνθρώπων ἐστίν (982 b 29), »in vielfacher Weise ist die Natur des Menschen versklavt«. Knecht der Vorurteile, Knecht der herrschenden Meinung, Knecht der eigenen Stimmung und Triebe und Ansprüche. *Aristoteles* zitiert den Dichter *Simonides*³, der sagt, daß es dem Menschen nicht ziemt, danach zu greifen, wozu einzig die Götter das Vorrecht haben. Wenn demnach die Dichter recht haben und die Götter neidisch sind auf Menschen, die sich vermessen, dann ist anzunehmen, daß diese das Verderben trifft, die sich hier zu weit hinauswagen. Aber weder haben die Dichter recht, noch sind die Götter neidisch⁴.

ad d. Die eigentlichste und göttlichste Wissenschaft

Es bleibt dabei: σοφία ist das höchste Verstehen und eigentliche Wissenschaft. Sie ist die göttlichste. Göttlich ist eine Wissenschaft, 1. sofern solche, die der Gott am eigentlichsten im Besitz hat, 2. die sich auf etwas Göttliches bezieht. Beides trifft für die Wissenschaft von den ersten Gründen und Ursachen zu: 1. Der Gott ist für alles so etwas wie Ursprung und Ursache. 2. Sie ist absolutes freies Betrachten, und so dürfte sie am ehesten dem Gott zukommen, der selbst reines und immerwährendes Schauen des Seienden ist und »Schauen dieses Schauens selbst«, νόησις νοήσεως (Met. 1074 b 34). σοφία ist θεολογική (vgl. Met. 1026 a 19).

Die höchste Wissenschaft ist ohne praktische Abzweckung. Alle anderen sind daher für das Leben praktisch dringlicher und

³ Simonides, Ἐπίνοιχοι. In: Poetae Lyrici Graeci. Rec. Th. Bergk. 4. Aufl., 3. Band: Poetae Melici. Leipzig 1882, Frgm. 5, V. 10, S. 388: θεὸς ἂν μόνος τοῦτ' ἔχοι γέρας, ἄνδρα δ' οὐκ . . .

⁴ S. Anhang, Nachschrift Mörchen Nr. 5, S. 213.

notwendiger. Keine ist dem Sinn und der Möglichkeit des Verstehens nach von höherem Rang.

ad e. Umkehr des Seins bei Besitz der σοφία

Der Besitz solchen Wissens bringt in den gegenteiligen Zustand gegenüber dem un- und vorwissenschaftlichen Verhalten. Worüber sich der gemeine Verstand wundert, das ist einsichtig geworden; worüber der gemeine Verstand sich nicht wundert, das ist für den Forscher im eigentlichen Sinn Problem.

§ 11. Zum Begriff der ἀρχή und des αἴτιον bei Aristoteles

a) Zum Charakter der Aristotelischen Darstellung der vorangegangenen Philosophien: Orientierung am Leitfaden der Aristotelischen Ursachenlehre.

Stellungnahme zum Vorwurf des unhistorischen Verfahrens

Gegenstand und Thema der eigentlichen Wissenschaft sind die *ersten Gründe* und *Ursachen*, πλῆθος und εἶδος dieser (983 b 19).¹ Welches sind diese? Wenn die strengste Wissenschaft, dann eine begrenzte und sogar eng begrenzte Zahl: 4.² Warum so viel und warum diese? Nirgends wird ein strenger Beweis gezeigt; vielleicht auch noch nicht die methodischen Möglichkeiten für solchen Beweis. Aristoteles sah jedoch deutlich, daß hier etwas offen bleibt. Er versucht einen indirekten Beweis auf dem Wege, daß er zeigt: Diese 4 wurden nacheinander entdeckt und keine anderen. Durch die Einsicht in diese Tatsache hofft er, daß wir eine höhere πίστις gewinnen, Vertrauen zur Notwendigkeit und Art dieser.

¹ Über ἀρχή und αἰτία: Met. Δ 1 und 2; Aristotelis Physica. Rec. C. Prantl. Leipzig 1879, B 1, 192 b 8 sqq. u. B 3, 194 b 16; Analytica posteriora. B 11, 94 a 20 sqq.

² S. Anhang, Nachschrift Mörchen Nr. 6, S. 213 f.

Nachfrage bei den πρότερον [...] φιλοσοφήσαντας περὶ τῆς ἀληθείας (983 b 1 sq.), »über die Wahrheit philosophierten« ist mißverständlich, über das *Seiende selbst als Seiendes*. φύσις, περὶ φύσεως (983 a 34 sq.) – was allem schon immer zugrunde liegt, was von ihm selbst her immer schon vorhanden ist.

Die Betrachtung der folgenden Kapitel am Leitfaden³ der Herausarbeitung der 4 Ursachen, eines bestimmten Problems. Man hat gesagt: dadurch unhistorisch. Ja und nein. *Ja*, sofern Aristoteles seine Begriffe hereinträgt. Höhepunkt: Was vordem unklar, in den begrifflichen Grenzen unbestimmt war, wird jetzt unterschieden und geschieden. Daß die Späteren die Früheren besser verstehen, ist nicht notwendig. Die Späteren können auch nicht verstehen, aber wenn sie verstehen, dann in der Tat besser. Besser: den Intentionen selbst, die die Früheren ans Licht gebracht haben, zu Ende nachgehen. In dieser Weise ist Aristoteles in der Tat unhistorisch. Er berichtet nicht einfach die Meinung dem Wortlaut nach und auf der Stufe des damaligen Verstehens, sondern so, daß er versucht, sie selbst zu verstehen. Genau besehen wird man sagen, daß das nicht unhistorisch, sondern im *echten* Sinn *historisch* ist. Es widerspricht dem eigensten Forschen der Früheren und Alten, wollte man es auf ihrem Stand endgültig festschreiben, statt aus den neuen Möglichkeiten *radikaler* zu fassen.

Das unhistorische Verfahren des Aristoteles zeigt sich gleich darin, daß er bei der Interpretation der Alten mit einem Begriff arbeitet, den diese gar nicht kannten: ἀρχή. Selbst das Wort ist nur selten und meint dann einfach »Anfang«.

Die folgenden Kapitel sind nicht ausführliche interpretatio, sondern nur ein Überblick, ein erstes Verständnis des Problems. Zuvor eine Orientierung über die Begriffe ἀρχή und αἴτιον.

³ S. Anhang, Nachschrift Mörchen Nr. 7, S. 214.

b) Bestimmung des Begriffs der ἀρχή in Met. Δ, Kap. 1⁴

Wort – Wortlaut, Sache, Bedeutung, Begriff. Seiendes verstanden, Verständnis kommt zu Wort, Bedeutung ausdrücklich geprägt, Begriff gebildet. Begriffsbildung nach Art der *Bestimmung* des verstandenen Seienden, λόγος. *Begriffskatalog*: περὶ τοῦ πολλαχῶς, unter diesem Titel oft zitiert bei Aristoteles⁵. Grundbegriffe und Hauptbegriffe seiner philosophischen Problematik.

Grundbegriffe sind gemäß der hochliegenden Allgemeinheit vieldeutig.⁶

ὁμώνυμον – aequivocum, »gleichnamig«, ὄνομα μόνον κοινόν, [. . .] λόγος [. . .] ἕτερος⁷.

συνώνυμον – univocum, »eindeutig«, ὄνομα κοινόν [. . .] λόγος [. . .] ὁ αὐτός (Cat. 1, 1 a 7).

παράνυμον – denominativum, »abgeleitet in der Bedeutung«, ὅσα ἀπὸ τινος διαφέροντα τῇ πτώσει τὴν κατὰ τοῦνομα προσηγορίαν ἔχει (Cat. 1, 1 a 12 sq.), γραμματικὸς ἀπὸ γραμματικῆς (vgl. Cat. 1, 1 a 14).

Die Vieldeutigkeit der Grundbegriffe wird selbst nicht theoretisch betrachtet, was sie besagt und warum notwendig, sondern nur faktisch aufgezeigt, und zwar nicht in beliebiger

⁴ S. Anhang, Nachschrift Mörchen Nr. 8, S. 214 f.

⁵ Auch unter dem Titel περὶ τοῦ ποσαχῶς: s. W. Jaeger, Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles. Berlin 1912 (i. w. zit.: Jaeger, Studien), S. 118 f. Jaeger führt folgende Stellen an: Met. E 4, 1028 a 4 sqq.; Z 1, 1028 a 10 sq.; Θ 1, 1046 a 4 sq.; Θ 8, 1049 b 4; I 1, 1052 a 15 sq.; I 4, 1055 b 6 sq.; I 6, 1056 b 34 sq.; vgl. auch Diogenis Laertii de vitis philosophorum libri X. Cum indice rerum. Leipzig 1884 (i. w. zit.: Diogenis Laertii de vitis), V, 23: Περὶ τῶν ποσαχῶς λεγομένων.

⁶ Vgl. M. S. Boetius, In Categorias Aristotelis libri IV. In: Ders., Opera omnia. Tomus posterior. Patrologia Latina. Acc. J.-P. Migne. Tomus LXIV. Paris 1891, S. 159-294; P. Abaelard, Glossae super Praedicamenta Aristotelis. Die Glossen zu den Kategorien. Zum erst. Mal hrsg. v. B. Geyer. In: Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte u. Untersuchungen. Hrsg. v. C. Baeumker. Bd. XXI, H. 2. Münster 1921, S. 111-305, bes. 117 sq.

⁷ Categoriae 1, 1 a 1-2.

Aufzählung, sondern so, daß er von der nächsten alltäglichen Bedeutung ausgeht und zu den prinzipiellen Bedeutungen aufsteigt, zuweilen auch die Hinsichten fixiert, nach denen die Hauptbedeutungen sich gliedern.

ἀρχή, hier den Ausdruck in einer viel weiteren und mannigfaltigeren Bedeutung auf dem Hintergrund, der in Met. A deutlicher.

1. *Anfang*, das, wobei etwas seinen Ausgang nimmt, der Anfang eines *Weges*, einer »Allee« (1012 b 34 – 1013 a 1).

2. Der *rechte Beginn, Ansatz* für das *Lernen*, nicht beim höchsten (den Prinzipien), sondern bei dem, was zunächst liegt. Beispiele (1013 a 1-4).

3. Womit etwas sein Entstehen beginnt, das »Fundament« im Bau, der Kiel beim Schiff, *Grundlage*, ἐνπάρχον (vgl. 1013 a 4), so zwar, daß dieser »Anfang« darin bleibt, mit ihm ist (1013 a 4-7).

4. Von wo die Bewegung ausgeht, etwas, was nicht das Bewegte und werdende selbst ist, was draußen bleibt, nicht das Seiende selbst mitausmacht, μὴ ἐνπάρχον (vgl. 1013 a 7), was aber die Bewegung verursacht: der *Anstoß*. Vater, Mutter für das Kind, Streit für Schlacht (1013 a 7-10).

5. Was nach eigenem Entschluß und Plan anderes in Bewegung bringt, *Führung, Leitung, Direktion, Herrschaft über*. So Könige und Tyrannen, auch Wissenschaften im Rang über anderen, πολιτική, ἀρχιτεκτονική (1013 a 10-14).

6. Von wo aus eine Sache primär erkannt wird. Im Beweis die *Grundsätze, Prinzip* (1013 a 14 sqq.). Das Gemeinsame⁸: das erste, von wo aus, in irgendeinem Sinne *früher als*, τὸ πρῶτον εἶναι ὅθεν (1013 a 18), in den verschiedenen Ordnungen des Seins, des Werdens, Entstehens, des Erkenntseins. Formaler Begriff von ἀρχή: das *erste* Von-wo-aus . . . , das *letzte* Worauf-zurück. Diese Struktur: formaler Sinn von Richtung, Direktion,

⁸ S. Anhang, Nachschrift Mörchen Nr. 9, S. 215 f.

Ausgang, Bestimmung⁹. Vgl. Met. Δ 17, 1022 a 12: ἀρχή ist πέρασ τι, »Grenze«.

§ 12. Die Frage nach den Ursachen in der vorausgegangenen Philosophie

a) Die Herausarbeitung des ἀρχή-Charakters der ὕλη in der vorausgegangenen Philosophie

Frage nach den ἀρχαί, aber nicht ausdrücklich in dieser Problemformulierung, sondern unausdrücklich. περὶ φύσεως (983 a 34 sq.): das Seiende an ihm selbst, woher und wie es *ist*, *Seiendes in seinem Sein*. περὶ φύσεως¹, περὶ φύσεως ἱστορία². οἱ ἀρχαῖοι φυσιολόγοι (vgl. 986 b 14). λόγος – φύσις, Aufweisung des Seienden an ihm selbst, aber nicht Möglichkeit und Notwendigkeit eines Wissens um die Natur, sondern die Natur selbst. Nicht einfach Weltgrund und Ursache. Genealogien und Kosmogonien waren mythisch³. Theogonie von *Hesiod*, Kosmogonie bei *Pherekydes von Syros*: Erzählung über Seiendes, Abfolge.

φύσις: φέειν – »zeugen«, φύεσθαι – »wachsen«. 1. das immer Bestehende⁴, 2. das werdende⁵. Beides⁶. Das Wesentliche: das von ihm selbst her immer schon vorhanden sein ohne Zutun von Menschen und Göttern. Das zuerst Genannte kommt der philosophisch ontologischen Bedeutung am nächsten.

⁹ S. Anhang, Beilage Nr. 1, S. 191.

¹ S. Anhang, Nachschrift Mörchen Nr. 10, S. 216 f.

² Vgl. Plato, Phaidon 96 a.

³ Vgl. E. Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen. Bd. I-III. Berlin 1923 ff., Bd. I: Die Sprache, S. 13; Bd. II: Das mythische Denken, S. 57.

⁴ J. Burnet, *Early Greek Philosophy*. 3rd ed. London 1920 (i. w. zit.: Burnet, *Early Greek*), S. 10: »everlasting«; S. 206, Anm. 4 v. S. 205: »which does not pass away«; S. 228.

⁵ K. Joel, *Geschichte der antiken Philosophie*. Bd. 1 (Grundriß der philosophischen Wissenschaften). Tübingen 1921, S. 256; ders., *Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik*. Basel 1903 (i. w. zit.: Joel, *Ursprung*), S. 44.

⁶ A. Lasson, *Über den Zufall*. Berlin 1918, S. 52, 58 ff.

Ursache⁷: was vor allem schon ist, was immer ist. 1. im allgemeinen gesucht; 2. was dafür gehalten. ὕδωρ – *Thales*, ἄπειρον – *Anaximander*, ἀήρ – *Anaximenes*. Nach Ursache fragen im Sinne dessen, was immer schon ist und bleibt, ohne Begriff von Ursache, ohne entscheiden zu können, was dieser gesuchten Ursache genügt, ohne zu verstehen, ob damit die Frage nach dem Sein des Seienden schon beantwortet oder auch nur gestellt ist. ὡς τῆς τοιαύτης φύσεως αἰεὶ σωζομένης (983 b 12 sq.), φύσις σώζεται, »ein von ihm selbst her immer schon Seiendes rettet sich durch«, die Ständigkeit des immer schon Vorhandenen. Der suchende Blick geht auf dieses – obzwar noch nicht eigentlich gesehen –, intendiert, unterwegs dazu, aber nicht imstande zu fassen, sondern ein Seiendes wird ἀρχή des Seins. Zwar auch zuerst noch Seiendes, aber schon als Seiendes unter Leitung der Idee von Sein, wenngleich diese dunkel.

Was zunächst in den Blick kommt vom ständig Vorhandenen, ist das, woraus etwas besteht. ἀρχή – ἐν ὕλης εἶδει (983 b 7 sq.), »Von wo aus« in der Gestalt, dem Aussehen, des Stoffes. ὕλη: ὑποκείμενον (983 b 16). ὕδωρ – *Thales* (983 b 20 sq.)⁸, ἀήρ – *Anaximenes* (984 a 5), πῦρ – *Heraklit* (984 a 7 sq.), γῆν und die übrigen – *Empedokles* (984 a 8 sq.). *Anaxagoras* – ἀπειρία τῶν ἀρχῶν (vgl. 984 a 13), τὰ ὁμοιομερῆ, σύγκρισις – διάκρισις, διαμένειν ἀτῆα (vgl. 984 a 14 sqq.)

[Stadien der Entwicklung:]⁹

1. Alles besteht aus dem einen, es ist immer schon. Feuchtigkeit, Hauch, Feuer sind nur Abwandlungen. Dasselbe, nur wechselnder Aspekt.

2. Alles besteht aus mehrerem. Hier schon das Zusammenkommen, Verbinden und Trennen, Verknüpfen. Hier Anordnung und Verwandlung.

⁷ S. Anhang, Nachschrift Mörchen Nr. 10, S. 217.

⁸ S. Anhang, Nachschrift Mörchen Nr. 10, S. 217 f.

⁹ Erg. d. Hg.

3. Alles aus unendlich Vielem. Weil immer und beständig, daher sind die Ursachen unerschöpflich. Ständiger Wechsel und Wandlung, aber doch kein Entstehen und Vergehen, sondern alles bleibt. Hier Quelle, das Belebende, so daß doch der Wechsel und die unübersehbare Mannigfaltigkeit geklärt ist. ὑποκειμένη ὄλη: μόνη αἰτία (vgl. 984 a 17).

b) Die Frage nach der Ursache im Sinne des Woher der Bewegung.

Die Ursache als Anstoß.

Die Auffassung von der Unbewegtheit alles Seienden

Was ist jetzt herausgestellt? Immerseiendes, ὑποκείμενον, und Wechsel, Auftauchen und Verschwinden; Veränderung, Bewegung; die Sache selbst. Dergleichen gegeben und gefunden im Suchen der Ursache.

Wodurch kommt es, daß sich das ὑποκείμενον abwandelt, was ist schuld daran? Zwar ist ὄλη festhalten notwendig, aber nicht hinreichend. ξύλον – κλίνη (vgl. 984 a 24), ἕτερόν τι . . . αἴτιον (984 a 25), also τὴν ἑτέραν ἀρχὴν ζητεῖν (984 a 26), *Anstoß*.

Die, die ganz zu Anfang diesen Weg der Ursachenforschung einschlugen, begnügten sich mit der einen. Damit schien ihnen ein Verständnis gewonnen. Noch war nicht Verstehen selbst in seinen Möglichkeiten ausgebildet. Wissenschaft ist nicht nur Kenntniserweiterung, Anhäufung von Material, sondern neue Möglichkeiten des Fragens sind eigentliche Ausbildung der Wissenschaft selbst.

Andere jedoch, die ihre Fragestellung auf das ἔν – ὑποκείμενον einschränkten (984 a 28 sq.), wurden davon gleichsam überwältigt. Sie unterlagen dieser Idee und kamen dazu, nicht nur Entstehen und Vergehen, sondern überhaupt jegliche Art von Werden und Veränderung auszuschalten. Wenn ist, was immer ist, dann kann das nicht sein, was durch Veränderung bestimmt ist, denn dieses ist noch nicht und nicht mehr. ὅλη φύσις ἀκίνητος (vgl. 984 a 31) – das ganze, was ist, ist, weil es ist, ohne Bewegung.

Von diesen sah nur *Parmenides* mit eine zweite Ursache, aber nicht auf dem Grund seiner zentralen Lehre, sondern insofern er zwei Ursachen [annahm]¹⁰.

Diejenigen, die mehrere Ur-sachen ansetzen, kommen der Aufweisung des *Aristoteles* eher gelegen. Feuer ist das Bewegende, Anstoßende, Treibende, die anderen das Gestoßene.

c) Die Ursache von Bewegung im Sinne des Ordners und Regelns

Nach dem Vorgang dieser, μετά (984 b 8), wiederum unter dem Zwang der Wahrheit, nach der weiter genannten Ur-sache zu fragen. Denn auch so unzureichend γεννηῆσαι τὴν τῶν ὄντων φύσιν (984 b 9), für das Verstehen des Von-wo-aus des Seienden, daß es so ist, wie es ist. ἀναγκαζόμενοι ὑπ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας (vgl. 984 b 9 sq.), »gezwungen von der Wahrheit«, d. h. von dem unverdeckt vor Augen liegenden Seienden. Das zeigt nicht nur Vorhandenes¹¹, Wandlung, Veränderung, Anstoß, sondern so und so gewandelt, so und so Sich-Wandelndes. τὸ εὖ ἔχειν (vgl. 984 b 11 sq.), »in der rechten Weise«, überhaupt in einer bestimmten Weise, *nicht beliebig und wirr*. τὸ καλῶς γίγνεσθαι (vgl. 984 b 11 sq.), »schön«, geordnet. Die Welt ist ein κόσμος, τάξις. Bestimmungen des Seienden selbst sind mit den beiden bisher entdeckten Ursachen nicht erklärt. Dem, was sich so zeigt, Rechnung tragen in der Fragestellung. Feuer oder gleiches ist nicht Ur-sache davon, οὔτε (984 b 12), es geht weder an, noch haben die alle das geglaubt.

Rechte Weise, Richtung, Direktion, Anweisung, *Vorzeichnung*. Ordnung, Ordnen, Disposition, *Leitung*. *Besinnung*, Sinn, aus Gründen, am Leitfaden einer Regelung, »Vernunft«. 1. οὐὸν [. . .] ἐνεῖναι (984 b 15) – »es ist darin Vernunft«, 2. οὐὸν [. . .] αἴτιον τοῦ κόσμου (984 b 15 sq.). Ursache der Ordnung ist Ur-

¹⁰ Erg. d. Hg.

¹¹ S. Anhang, Nachschrift Mörchen Nr. 11, S. 218 f.

-sache des Seienden überhaupt und was als Wirkursache Anstoß ist. Aber der spezifische Ursache-Charakter bleibt ihnen verborgen.

Nicht nur κόσμος, τάξις (984 b 34), sondern ἀταξία, αἰσχροὺν (985 a 1), und zwar πλείω (985 a 1), sondern »überwiegend«, »vornehmlich«. νεῖκος – φιλία, »Liebe und Haß«.

Kennzeichnung der Art, wie sie mit diesen Ursachen arbeiteten: unsicher und nach Belieben, schwankend (985 a 11 sqq.). ἀμυδρῶς μέντοι καὶ οὐδὲν σαφῶς (985 a 13) – »dunkel und nicht mit begrifflicher Bestimmtheit«, kein eigentlicher wissenschaftlicher methodisch untersuchender Gebrauch. Es bleibt im Grunde bei zwei Ursachen: ὕλη und ἀρχὴ κινήσεως (vgl. 985 a 11 sqq.), so auch bei den wissenschaftlich fortgeschrittenen Interpretationen des Seienden.

d) Das μὴ ὄν und die διαφοραὶ als Ursachen der ὕλη

*Leukippos, Demokritos*¹²: στοιχεῖα: τὸ πλήρες – κενόν (985 b 5). τὸ πλήρες, στερεόν: τὸ ὄν (985 b 6 sq.), τὸ κενόν, μακρόν: τὸ μὴ ὄν (985 b 7 sq.). Nichtseiendes ist ebensowohl wie das Seiende.

Die Unterschiede an dem Zugrundeliegenden sind Ursachen für das Übrige, was sich zeigt. διαφοραὶ: αἰτίαι (vgl. 985 b 13), σχῆμα – τάξις – θέσις (vgl. 985 b 14 sq.), »Gestalt« – »Anordnung« – »Lage«. ῥυσμός – διαθιγῆ – τροπή (vgl. 985 b 15 sq.), »gleichmäßige Bewegung. Ebenmaß, Verhältnisse« – »Berührung« – »Wendung«: Richtungen der möglichen Abwandlungen.

Höhere Allgemeinheit gesucht, wenn auch in der Beschränkung des Blickes auf das materielle Sein, das *Auseinander im Raum*. Materialisten?

κίνησις selbst ist nicht Problem, obzwar ständig Gebrauch gemacht wird von diesem Phänomen. ὕλη – ἔθεν ἢ κίνησις (985 a 13).

¹² S. Anhang, Nachschrift Mörchen Nr. 12, S. 219 f.

Aristoteles untersucht also nicht nur die Frage, was jeweils inhaltlich als Ursache angesetzt wurde, sondern wie weit ein *Verständnis des Ursachencharakters als solchen, die jeweilig mögliche und notwendige Ursachenfunktion einer Ursache* erreicht wurde.

- e) Das Zum-Vorschein-Kommen der Ursache des τὸ τί
in der Zahlenlehre der Pythagoräer

Schwierigkeit: τέλος, οὗ ἕνεκα. Noch gar nicht τὸ τί.¹⁵ Diese aber in griechischer Wissenschaft schon bei *Parmenides*, bei *Pythagoräern* (ἀριθμός) und bei *Plato* (ιδέα).

οἱ καλούμενοι Πυθαγόρειοι (985 b 23) hatten sich auf die mathematischen Wissenschaften geworfen, betrieben besonders die mathematischen Wissenschaften. Heimisch geworden in diesen, sahen sie in den mathematischen Prinzipien zugleich die *Prinzipien und Ursachen des Seienden überhaupt*.

Die Griechen und Mathematik: Keine Quellenbelege für die Zeit und Art der Überlieferung von den Ägyptern bzw. durch Phönizier aus Byblos. Die reichverzweigten [?] Handelsbeziehungen und Niederlassungen der Griechen am Mittelmeer, die geschäftlichen Reisen und Reisen zu Bildungs- und Forschungszwecken erklären zur Genüge, daß hier ein Austausch stattgefunden hat. μάθημα (vgl. 985 b 24), das »Lehrbare«, Beweisbare, Wissenschaft überhaupt. Nicht Zufall: Der erste wissenschaftliche Philosoph ist in der Überlieferung der erste griechische Mathematiker, *Thales*. Praktisches, theoretisches Problem: terrestrische Nautik, Bestimmung des Ortes der Schiffe, Berechnung ihrer Entfernung vom Land durch bestimmte Winkelmessungen.

Besondere Pflege bei den sogenannten *Pythagoräern*. Prinzip der Mathematik sind in erster Linie ἀριθμοί (985 b 26). In diesen glaubten sie zu sehen ὁμοιώματα πολλὰ τοῖς οὔσι καὶ

¹⁵ S. Anhang, Nachschrift Mörchen Nr. 13, S. 220.

γυγνομένοις (985 b 27 sq.), »vielfache Angleichungen an das Seiende und Werdende«, z. B., Eigenschaften und Verhältnisse der Harmonien fanden sie in den *Zahlen*. Deshalb ὑπέλαβον (986 a 2).¹⁴ Angleichung ist um so näher liegend, wenn beachtet wird: in Zahlen selbst dargestellt. Zahl selbst wiederum und Darstellung sind nicht scharf getrennt.

$$\begin{array}{c} \cdot \\ \cdot \\ \cdot \end{array} \quad \therefore \quad 1 + 2 \quad \begin{array}{c} \cdot \\ \cdot \\ \cdot \\ \cdot \end{array} \quad \therefore \quad 1 + 2 + 3 \quad \begin{array}{c} \cdot \\ \cdot \\ \cdot \\ \cdot \\ \cdot \end{array} \quad \therefore \quad 1 + 2 + 3 + 4$$

ὄγκοι, natürliche Zahlenreihe, Form des Δ . Zahlen artikulieren und bestimmen Gestalten, den Raum.

So brachten sie alles zusammen, was in den Zahlen und Harmonien mit den Zuständen des Himmels, dem Weltall überhaupt zusammenstimmt. Klaffte dabei irgendwo eine Lücke, dann scheuten sie auch nicht vor künstlichen Annahmen zurück. Zum Beispiel: ἡ δεκάς τέλειον (vgl. 986 a 8), »die Zehn«, die »vollendete«, »vollkommene« Zahl. Sie befaßt das Wesen und Sein der Zahl überhaupt in sich. Daher ist die Zahl der am Himmel sich umdrehenden Körper auch zehn. Erfahrungsmäßig sind nur 9 nachweisbar, διὰ τοῦτο δεκάτην τὴν ἀντίχθονα ποιοῦσιν (986 a 11 sq.).

Ziel der Betrachtung der Pythagoreischen Lehrmeinungen ist, herauszustellen, welche ἀρχαί, καὶ πῶς εἰς τὰς εἰρημένας ἐπίπτουσιν αἰτίας (986 a 15), »wie sie auf die genannten 4 Arten der Ur-sachen zurückkommen«. Welche der Ursachen charakterisieren die Zahlen? Haben die Pythagoräer darüber Bestimmtes gesagt, oder sind sie nicht ins klare gekommen darüber?

στοιχεῖα der Zahl sind ἄρτιον und περιττόν, das eine πεπερασμένον, das andere ἄπειρον (986 a 18 sq.). ἓν besteht aus beiden (986 a 19 sq.), es ist sowohl das eine wie das andere. ἐκ τοῦ ἑνός besteht die Zahl (986 a 20 sq.). Zahlen sind das ganze Weltge-

¹⁴ Zu erg.: »nahmen sie an, die Elemente der Zahlen seien Elemente alles Seienden« (d. Hg.). S. Anhang, Nachschrift Mörchen Nr. 14, S. 220 f.

bäude. Daraus geht nach Aristoteles hervor: Die *Pythagoräer* fassen die Zahlen als *Ur-sachen*, und zwar im Sinne dessen, woraus die Welt besteht, ὡς ὕλη (vgl. 986 a 17).

Andere aus der Schule nennen 10 Prinzipien, die sie in Reihen zusammenordnen (vgl. 986 a 22 sq.). *Alkmaion von Kroton*, jüngerer Zeitgenosse (vgl. 986 a 27 u. 29 sq.): ἐναντιότητες (vgl. 986 a 32), aber ἀδιορίστως (986 a 34). Zu ersehen: ἀρχαί sind Gegensätze. Allein begrifflich bestimmt ist nicht gezeigt, wie diese Prinzipien und Gegensätze auf die genannten 4 Ur-sachen zurückzuleiten sind. Doch ἐκ τούτων γὰρ ὡς ἐνυπαρχόντων συνεστάναι [. . .] τὴν οὐσίαν (986 b 7 sq.). Aber diese Gegensatzlehre ist doch verschieden von der Entwicklungslehre [?] des *Empedokles* (vgl. 986 b 13 sq.). ἴδιον αὐτῶν προσεπέθεσαν: τὸ πεπερασμένον, ἄπειρον (vgl. 987 a 15 sq.) nicht selbst ein Seiendes, neben dem anderes ist und aus ihm sich abwandelt, sondern die Begrenztheit und Unbegrenztheit als solche und *Einheit* als das *Sein* des Seienden, οὐσία. Daher Zahl: οὐσία. Darin liegt aber: περὶ τοῦ τί ἐστὶν ἤρξαντο [. . .] λέγειν καὶ ὀρίζεσθαι (987 a 20 sq.), fragen nicht mehr nach Was des Bestehens und Anstoß der Bewegung, sondern, was das Seiende *als* Seiendes selbst ist, was sein Sein und Sosein als solches bedeute. Allein, λίαν δ' ἀπλῶς ἐπραγματεύθησαν (987 a 21 sq.), »die Behandlungsart dieser Frage war allerdings noch recht primitiv«. Sie gewannen die Begriffsbestimmungen ἐπιπολαίως (987 a 22, vgl. 986 b 22 sq.). Beispiel.¹⁵

Ausdrückliche Erwähnung: *Parmenides*. Auch ein Prinzip, aber in einem anderen Sinne, das mit den *Pythagoräern* zusammengeht: τὸ κατὰ τὸν λόγον ἓν (vgl. 986 b 19).

Mit dieser Betrachtung haben wir uns aber genähert dem Problemhorizont, den *Plato* unter Aufnahme von wesentlichen Anstößen der Vorgänger öffnete.

¹⁵ S. Anhang, Nachschrift Mörchen Nr. 15, S. 221.

f) Platos Art der Behandlung des Ursachenproblems (Met. A, Kap. 6): die Ideen als Sein des Seienden im Sinne des Soseins

Platos Behandlungsart des Grundproblems (Met. A 6): Ursache der Tatsachen, das Seiende in seinen Prinzipien bestimmen. In vielem den *Pythagoräern* folgend, aber auch ἴδια (987 a 31). *Plato* bestimmt durch *Pythagoräer* πολλά (987 a 30). Von Jugend vertraut mit *Kratylos* und den Lehrmeinungen des *Heraklit*: πάντα ῥεῖ, »alles fließt«. Festgehalten: Das Veränderliche der sinnlichen Erfahrung ist kein möglicher Gegenstand des Wissens, kein ἀεὶ ὄν. Was ich weiß, entspricht sofort nicht mehr dem Seienden; es ist schon falsch geworden, wenn ich einen Satz: So ist es, nur ausspreche.

Wissen auf das ἀεὶ und κοινόν: gelernt von *Sokrates*. Dieser richtete den Sinn erstmals auf καθόλου und bemühte sich um ὀρισμός (vgl. 987 b 3), »Umgrenzungen« des Was, Definition. περι μὲν τὰ ἠθικά (987 b 1), »im Gebiet des Handelns und Sichgehobens und Verhaltens« der Menschen. *Plato* ist daher grundsätzlich der Meinung: Gegenstand des Wissens ist ἕτερον, οὐ τῶν αἰσθητῶν (vgl. 987 b 5). τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων ἰδέας (987 b 7 sq.).¹⁶ τὰ αἰσθητὰ πάντα παρὰ ταῦτα – κατὰ ταῦτα λέγεσθαι πάντα (vgl. 987 b 8 sq.), »das je Gesehene, das Sinnliche daneben gemäß diesen angesprochen in dem, was es ist«; ἄνθρωπος. Es ist nicht in der Weise der ἰδέα (das Sein ist anderes) und doch in seinem Was durch sie bestimmt (das So ist gemäß). τὰ πολλά τῶν συνωνύμων (987 b 9 sq.), »das Viele, was je denselben Namen« und λόγος hat, was als Mensch angesprochen und durch dieses Was bestimmt ist, das ist, was es ist, κατὰ μέθεξιν (987 b 9), »in der Weise der Teilnahme«. *Pythagoräer*: μίμησις (vgl. 987 b 11), »Nachahmung«, ὁμοίωσις. *Plato* änderte die Bezeichnung. Was μέθεξις, was μίμησις besagt, ist nicht geklärt, auch heute noch nicht! Ansatz ist unzureichend!

¹⁶ S. Anhang, Nachschrift Mörchen Nr. 16, S. 221 f.

εἶδη¹⁷ – αἰσθητά, μεταξύ τὰ μαθηματικά: αἰδία, ἀκίνητα, aber zugleich πολλά (vgl. 987 b 14 sqq.), εἶδος αὐτὸ ἓν ἕκαστον μόνον (987 b 18).

εἶδη: αἴτια [. . .] τοῖς ἄλλοις (987 b 18 sq.): στοιχεῖα τῶν εἰδῶν – στοιχεῖα πάντων (vgl. 987 b 19 sq.). οὐσία: ἓν (vgl. 987 b 21). ὄλη: πολλά: τὸ μέγα – μικρόν (vgl. 987 b 20). μέθεξις dieser an ἓν sind ἀριθμοί (vgl. 987 b 21 sq.). Wie die *Pythagoräer*: ἐν οὐσία (vgl. 987 b 22), nicht ein anderes Seiendes neben dem Seienden; ἀριθμοί sind konstitutiv für das Seiende (vgl. 987 b 24 sq.). ἴδιον (987 b 27): (1) ἄπειρον ist selbst artikuliert, gedoppelt: μέγα – μικρόν (vgl. 987 b 26); (2) ἀριθμοί sind παρά, nicht αὐτὰ τὰ πράγματα (987 b 27 sq.).

Warum ἓν (οὐσία) und ἀριθμοί παρά und überhaupt ἡ τῶν εἰδῶν εἰσαγωγή? – διὰ τὴν ἐν τοῖς λόγοις [. . .] σκέψιν (987 b 31 sq.), »aufgrund des Sehens innerhalb der λόγοις«, weil er auf das hinblickte, was je in einem Sprechen über etwas im Grunde schon immer gemeint ist; von Tapferen: Tapferkeit, von gelehrten Menschen: Wissenschaft. Dieses Hinsehen auf das a priori Gemeinte ist διαλέγεσθαι (vgl. 987 b 32). Vgl. »Sophistes«, »Philebos«.

Warum ὄλη gedoppelt? Weil aus ihr Zahlen leicht entstehen mit Ausnahme der Primzahlen.

*

Parmenides wird hier nicht berührt, weil vor der Wendung *Platos* zu diesem. Nachtrag: *Parmenides* ist erst in der späteren Zeit *Platos* von besonderer Bedeutung.

Daß bei *Parmenides* sich durchringt, was bei späteren, *Plato* und *Aristoteles*, ans Licht kam, das sieht *Aristoteles* und markiert es deutlich in der Charakteristik des *Parmenides*. Unterschied von allen anderen vorplatonischen Philosophen und den Schülern und Nachfolgern des *Parmenides* selbst: Met. A 5, 986

¹⁷ S. Anhang, Nachschrift Mörchen Nr. 16, S. 222 f.

b 10 - 987 a 2. περὶ τοῦ παντός ὡς [. . .] μιᾶς οὐσης φύσεως (986 b 11), aber auch unter sich verschieden. ἀκίνητον (986 b 17), gehört nicht in die vorliegende Erörterung. Was sie intendieren, betrifft eine andere Problematik¹⁸. ἔοικε τοῦ κατὰ τὸν λόγον ἐνὸς ἄπτεσθαι (986 b 19).

Platokritik (Met. A, Kap. 9): οἱ δὲ τὰς ἰδέας αἰτίας τιθέμενοι (990 a 34 sq.). Ausführlich auf Met. A 8 und 9 nicht eingehen, da hierzu eine konkretere Kenntnis der Platonischen Philosophie vorausgesetzt ist, die wir gewinnen wollen.

¹⁸ S. Phys. A 3.

ZWEITES KAPITEL

Die Frage nach Ursache und Grund als philosophische Frage

§ 13. Der nicht geklärte Zusammenhang der Ursachenfrage mit der Seinsfrage: Fragestellungen

Grundsätzliches Problem: Frage nach den 4 Ursachen des Seienden:

1. welche es sind;
2. was am Seienden selbst jeweils diesen genügt;
3. das Seiende selbst nach allen fundamentalen Hinsichten bestimmen;
4. das Sein des Seienden überhaupt bestimmen;
5. in wie vielfacher Weise es gesagt wird¹.

ὄν² τὸ ἀπλῶς λεγόμενον³: ὄν τῶν κατηγοριῶν; ὄν κατὰ συμβεβηκός (vgl. 1026 a 34); ὄν ὡς ἀληθές (vgl. 1026 a 34 sq.); ὄν δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ (vgl. 1026 b 1 sq.). Diese 4 Grundbedeutungen des Seins hat Aristoteles sowenig wie die 4 Ursachen in ihrem inneren Zusammenhang und der Art ihrer Herkunft aus der Idee des Seins selbst bestimmt. In keinem Falle entsprechen diese 4 Bedeutungen von Sein etwa den 4 Ursachen, wie denn überhaupt grundsätzlich gesagt werden muß: kein System im Sinne einer einheitlichen Konstruktion. Systemidee seit Idealismus. Eine bestimmte Idee der Sachbereitlegung steht dahinter. Dagegen ist bei *Aristoteles* ebenso wie bei *Plato* alles offen, unterwegs, Ansätze, alles noch in den Schwierigkeiten, keineswegs die Glätte und der Erledigungscharakter eines Systems.

¹ Vgl. Met. A 9, 992 b 18 sqq., darauf besonders Gewicht gelegt.

² S. Anhang, Nachschrift Mörchen Nr. 17, S. 223.

³ Met. E 2, 1026 a 33.

Mit Bezug auf das bisher Behandelte gibt es ein Grundproblem: Warum *die* 4 Ursachen?⁴ Warum – an welchem Seienden gewonnen? Wie ist dieses Seiende in seinem Sein aufgefaßt? Wie ist unter sich der Zusammenhang: Sein von Ursache und Grund überhaupt? Warum fragen wir nach Gründen? Ursprung und Notwendigkeit des Warum. Warum haben Wissenschaften im besonderen Grund und Ursache zum Thema?

§ 14. Das Problem des Grundes in der neuzeitlichen Philosophie

Neuzeitliche Philosophie¹: *Leibniz*: Principium rationis sufficientis. Kein Sachverhalt und kein Geschehen kann Sinn haben ohne einen, wenngleich uns zumeist verborgenen zureichenden Grund.

Leibniz: Satz vom zureichenden Grunde²: n. 31. »Unsre Vernunftkenntnisse beruhen auf zwei großen *Prinzipien*: erstens auf *dem des Widerspruchs*, kraft dessen wir alles als *falsch* bezeichnen, was einen Widerspruch einschließt, und als *wahr* alles das, was dem Falschen kontradiktorisch oder³ entgegengesetzt ist (Theodizee⁴ § 44; § 169).«⁵

n. 32. »Zweitens *auf dem des zureichenden Grundes*, kraft dessen wir annehmen, daß keine Tatsache wahr und existierend, keine Aussage richtig sein kann, ohne daß ein zureichender Grund vorliegt, weshalb es so und nicht anders ist, wenngleich

⁴ S. Anhang, Nachschrift Mörchen Nr. 18, S. 223 f.

¹ S. Anhang, Nachschrift Mörchen Nr. 19, S. 225 f.

² Vgl. *Monadologie* (1714), in: Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz. Hrsg. v. C. J. Gerhardt. 7 Bde. Berlin 1875-90. Bd. VI (i. w. zit.: Gerhardt), S. 607 ff.; *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*. Übers. v. A. Buchenau, durchges. u. m. Einl. u. Erl. hrsg. v. E. Cassirer. Leipzig 1904-1906, Bd. II (i. w. zit.: Cassirer), S. 435 ff.

³ »oder« fehlt in Cassirer.

⁴ »Theodizee« v. Heid. hinzugefügt.

⁵ Gerhardt, S. 612; Cassirer, S. 443.

diese Gründe in den meisten Fällen uns nicht bekannt sein mögen. (§ 44; § 196).«⁶

*Wolff: Nihil est sine ratione [. . .], cur potius sit, quam non sit.*⁷
 »Nichts ist ohne Grund, warum es sei und nicht eher nicht sei.«
 principium rationis sufficientis fiendi⁸,
 principium rationis sufficientis cognoscendi (vgl. § 876, S. 649),
 principium rationis sufficientis essendi (vgl. § 874, S. 648),
 principium rationis sufficientis agendi (vgl. § 721, S. 542).
 τὸ πρῶτον [. . .] ὅθεν ἢ ἔστιν ἢ γίγνεται ἢ γίγνώσκειται (Met. Δ 1, 1013 a 18 sq.).

Wiederholung

In den bisherigen Stunden Aufriß der Problematik, vor die der antike Philosoph gestellt ist: Entdeckung des Seins im Seienden.

An *Aristoteles* die Leitfäden der Betrachtung: 4 Ursachen. In den Hauptzügen Rückblick auf die voraristotelische Philosophie. Zuletzt Vorblick: das Problem des Grundes. Satz vom zureichenden Grunde, principium rationis sufficientis. *Nihil est sine ratione sufficiente, cur potius sit, quam non sit.*⁹ »Nichts ist ohne zureichenden Grund, warum es eher ist als nicht ist.« Selbstverständliches Prinzip aller Forschung. Wie zu verstehen? Warum notwendig? Entspringt er aus dem Sein dessen selbst, worüber er aussagt: aus der Idee des Seins und Nichtseins? Antwort, wenn wir Sein selbst verstehen.

Die Fragestellung des *Aristoteles* lassen wir im Hintergrund und hören jetzt nur auf Fragen und Antworten der antiken Denker selbst.

⁶ Gerhardt, ebd.; Cassirer, ebd.

⁷ Ch. Wolff, *Philosophia prima sive ontologia*. 2. Aufl. Frankfurt u. Leipzig 1736 (i. w. zit.: Wolff), § 70, S. 47.

⁸ Vgl. Wolff, § 874, S. 648.

⁹ Vgl. oben Anm. 7.

ZWEITER TEIL
DIE WICHTIGSTEN GRIECHISCHEN DENKER.
IHRE FRAGEN UND ANTWORTEN

ERSTER ABSCHNITT
DIE PHILOSOPHIE BIS PLATO

Erfahrung des Seienden¹, Verständnis von Sein an ihm. Begriff des Seins und damit begrifflich philosophisches Verständnis des Seienden.

Vom Seienden zum Sein. Verstehen, Begriffe; Begriff – λόγος. Wahrheit. Ansprechen von etwas *als* etwas, als *was*, was nicht Seiendes an ihm, sondern Sein, was jedes Seiende als Seiendes immer *weist*. λόγος ist nicht αἴσθησις. σοφία, σοφόν des *Hera-klit*.

ERSTES KAPITEL
Die milesische Naturphilosophie

§ 15. *Thales*¹

Der erste Philosoph und »erste Mathematiker«, die letzte Nachricht aus *Proclus*, Kommentar zu dem I. Buch der Elemente des Euklid.² Er soll gewisse geometrische Theorien gekannt haben nach *Eudemos*, dem ersten Historiker der Astronomie und Mathematik, und nach *Theophrast*, dem ersten Historiker der

¹ S. Anhang, Nachschrift Mörchen Nr. 20, S. 227.

¹ Vgl. Burnet, *Early Greek*, S. 40 ff.

² Procli Diadochi in primum Euclidis elementorum librum commentarii. Ex recogn. G. Friedlein. Leipzig 1873 (i. w. zit.: Procli in primum Euclidis), Prol. II, B. 38.

Philosophie (Schule des Aristoteles)³. Über die Konstruierung [?] der Dreiecke.⁴ Bei der Messung der Entfernung der Schiffe hat er geometrische Verfahren angewendet. Tatsache der Meßkunst war bekannt. Damit ist nicht gesagt, daß er schon explizit die theoretische Voraussetzung dieser Messungen selbst *erkennt* haben müßte. Kenntnis der Regeln des Messens verlangt nicht Einsicht in die theoretische Bedingung ihrer Möglichkeit und Notwendigkeit.

Aristoteles, der offenbar seine geschichtlichen Kenntnisse der großen Zeit der Platonischen Akademie verdankt, ist die einzige Quelle. (*Theophrast*, *Simplicius* und die *Doxographen* sind von ihm bestimmt.)

1. Die Erde schwimmt auf dem Wasser.⁵

2. Wasser ist die (Stoff)ursache alles Seienden.⁶

3. »Alles Seiende ist voll von Dämonen.«⁷ »Der Magnet ist lebendig; denn er hat die Macht, Eisen zu bewegen.«⁸ Hylozoismus: ὕλη – ψυχή, nicht Materie und dazu Geist und Leben, sondern beides *noch ungeschieden!*⁹

Von 2 aus: Woraus besteht die Welt: *Wasser*, aus Wasser und in es zurück, das Wasser *bleibt*. Die verschiedenen Aggregatzustände Eis, Wasser, Dampf – meteorologisch. Der Same alles Lebendigen ist feucht: *Feuchtigkeit* ist Prinzip des Lebens. Das Beständige, Bestand, nie Wechselnde.

³ Vgl. Burnet, Early Greek, S. 45, Anm. 4; Eudemi Rhodii Peripatetici fragmenta. Coll. L. Spengel. Berlin 1864, Frgm. 94, S. 140; Theophrasti Eresii opera omnia graeca rec. lat. interpr. F. Wimmer. Paris 1866, Frgm. 40, S. 423 f.

⁴ Vgl. Procli in primum Euclidis, Prop. V, theor. II, B. 143; Prop. XV, theor. VIII, B. 171; Prop. XXVI, theor. XVII, B. 212.

⁵ Vgl. Aristoteles, Met. A 3, 983 b 21 sq.; De Caelo, B 13, 294 a 28 sqq.

⁶ Vgl. Arist., Met. A 3, 983 b 21.

⁷ Vgl. Aristotelis de anima libri III. Recogn. G. Biehl. Ed. altera curavit O. Apelt. Leipzig 1911, A 5, 411 a 8.

⁸ Vgl. De anima A 2, 405 a 20 sq.

⁹ S. Anhang, Nachschrift Mörchen Nr. 21, S. 227 f.

§ 16. Anaximander

Geboren etwa 611. *Theophrast* ist Hauptquelle.

Wie¹ kann das, was ursprünglich ist, allen Seienden zugrunde liegt, selbst eines von diesen Seienden sein?

1. Weder ein Bestimmtes, Dieses; unbestimmt in dieser Hinsicht, 2. was selbst nicht im Streit liegt, Gegensatz, 3. noch begrenzt; vielmehr unerschöpflich. φύσις.

Das Unbestimmte², dessen Wesen also die Unbestimmtheit ist, kann nicht näher bestimmt werden als durch die Charakteristik der Unbestimmtheit. Grund für Ansetzung des ἄπειρον: τῷ οὕτως ἂν μόνον μὴ ὑπολείπειν γένεσιν καὶ φθοράν, εἰ ἄπειρον εἶη ὅθεν ἀφαιρεῖται τὸ γιγνόμενον.³

Gegensätze: warm – kalt, trocken – feucht, Wärme im Sommer – Kälte im Winter. Ungerechtigkeit – Gleichgewicht, etwas vor beiden.

Rings um unsere Welt: κόσμοι⁴ κατὰ πᾶσαν περίστασιν (πρόσω, ὀπίσω, ἄνω, κάτω, δεξιά, ἀριστερά⁵), unzählbare »Welten«, gleichzeitig. Das Unbegrenzte außerhalb dieser Welt »umschließt« alle Welten. Die Welten sind »Götter«⁶. Die Philosophen weichen im Sprachgebrauch ab: nicht Gegenstand der Anbetung und dergleichen, sondern das eigentliche Seiende. *Aristophanes* in den *Νεφέλαι*: Die Philosophen sind ἄθεοι⁷. Ursprungslehre der Himmelskörper, Erde, Mond und Tiere.

[Zu ἄπειρον:]⁸ Nicht sinnliches bestimmtes Seiendes, sondern unsinnliches Unbestimmtes, aber auch *ein Seiendes*.

¹ S. Anhang, Nachschrift Mörchen Nr. 22, S. 228 f.

² Vgl. Aristoteles, Phys. Γ 5, 204 b 22 sqq.

³ Phys Γ 4, 203 b 18 sqq.

⁴ Phys Γ 4, 203 b 26.

⁵ Vgl. Phys. Γ 5, 205 b 32 sqq.

⁶ Vgl. Phys. Γ 4, 203 b 13.

⁷ Vgl. *Aristophanis Comoediae*. Rec. F. W. Hall, W. M. Geldart. Vol. 1, 2. Aufl., Oxford 1906 f. (i. w. zit.: *Aristophanis Comoediae*), Vss. 367, 423, 1241, 1477, 1509.

⁸ Erg. d. Hg.

Unbegrenzt, räumlich [?] Körperliches. Die Anstrengung, das Sein selbst zu gewinnen, in der *Unendlichkeit* eines Seienden vor allem ausgedrückt.

Aristoteles hat immer besondere Aufmerksamkeit diesem Denker geschenkt, oft genannt. Er sucht in ihm den Vorläufer für Idee der unbestimmten πρώτη ὕλη: ἀλλὰ καὶ ἐξ ὄντος γίνεται πάντα, δυνάμει μέντοι ὄντος, ἐκ μὴ ὄντος δὲ ἐνεργεία.⁹

§ 17. *Anaximenes*¹

Etwa 586-526. Über ihn verfaßte *Theophrast* eine Monographie.

μίαν μὲν καὶ αὐτὸς τὴν ὑποκειμένην φύσιν.² Jeder der Vorgänger ist im Recht: *Thales*: ein bestimmter Stoff, *Anaximander*: ein unendlicher Stoff. [Aus beidem:]³ der eine bestimmte, aber unendliche Stoff, immer vorhanden und bestimmt Wesen der Modifikation: *Verdichtung* – *Verdünnung*, nicht einfach Aussonderung. Alle Unterschiede sind jetzt Abwandlungen eines homogenen Stoffes, quantitative Modi: ἀήρ, πνεῦμα – die »Luft«, der »Atem«, Wind, Dampf, Nebel.⁴ Urstoff hat dieselbe Beziehung zur Welt wie Atem (Seele) zu Leben des Menschen. Idee der *Beseelung*, *Organismus*, nicht mythisch.

Er hatte viel stärkeren Einfluß als *Anaximander* auf die Späteren, vor allem *Pythagoräer*, *Anaxagoras*. Die »Philosophie des Anaximenes« wurde zur Bezeichnung der gesamten milesischen Naturphilosophie.

⁹ Met. A 2, 1069 b 19 sq.

¹ Texte vgl. H. Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker, griech. u. deutsch. (i. w. zit.: Diels), 4. Aufl., Berlin 1922, Bd. I, Kap. 3; 6. Aufl., hrsg. v. W. Kranz, Bd. I, Kap. 13.

² Diels, Bd. I, 4. Aufl., Kap. 3, A. Leben 5 (i. w. zit.: 3 A 5); 6. Aufl., 13 A 5.

³ Erg. d. Hg.

⁴ Vgl. Diels I, 4. Aufl., 3 B 2; 6. Aufl., 13 B 2.

§ 18. *Das Problem des Seins. Die Frage nach dem Verhältnis von Sein und Werden und nach dem Gegensatz überhaupt.*
Überleitung zu Heraklit und Parmenides

Entdeckung des Seins am Seienden als Problem. Bisher ein Seiendes, selbst ausgezeichnet durch φύσις-Charakter: ὄλη – ἄπειρον – ἀριθμός. Unausdrücklich ein Verständnis von Sein, aber kein Begriff. Immer wieder ein Anlauf, wieder zurückgeworfen, auf Sein zustrebend und doch nur als Seiendes zu fassen. Wenn Sein des Seienden nicht außerhalb, sondern zum Seienden selbst gehörig, wird es dann nicht wieder ein Seiendes? Aber dabei wird Sein doch ausdrücklich und erhält sich als Problem und wird immer brennender.

Sein: was *immer vorhanden* ist, nicht erst wird und vergeht. Andererseits ist doch im Vorhandenen auch Werden und Bewegung, ἔρως. Wie ist Werden selbst zu verstehen? Selbst eine Weise des Seins und was dann mit Sein? Der erste Vorstoß in das Gebiet des Seins bringt auch schon neue Problematik, und es war notwendig, diese (Sein und Werden) erst einmal extrem auszuarbeiten, bevor eine neue Lösung gedacht werden konnte. Nicht in einem Sprung zu neuer Ursache, aus ihr erklären, sondern viel eindringlicher sich dessen versichern, wie sich das Seiende im Ganzen zeigt, was es selbst als Problem aufgibt gemäß seiner Grundverfassung.

Aber nicht allein der Gegensatz von Bleibendem und Veränderlichem, sondern innerhalb des Geschehens selbst gibt es *„Gegensätze“*. Schon daß der Gegensatz philosophisch als solcher sich heraushebt, und zwar nicht unter anderem, sondern grundsätzlich, bedeutet eine neue Stufe. Zunächst ist nur Kenntnissnahme¹: jetzt das, dann das, verschieden. Gegensätzliches ist anderes und doch dasselbe, das äußerste Einordnen in einem Ganzen. 1. Gegensätze gesehen, 2. als solche grundsätzlich gefaßt [?] in der natürlichen alltäglichen Erfahrung des Daseins:

¹ S. Anhang, Nachschrift Mörchen Nr. 23, S. 229.

Tag und Nacht, Tod – Leben, Wachen und Schlafen, Krankheit – Gesundheit, Sommer – Winter. Nicht beliebig wie etwa Stein und Dreieck, Sonne und Baum. Gegensatz ist nicht einfacher Unterschied, sondern *gegenstrebig innerhalb einer Einheit*; ist nicht pures Nacheinander des Wechselnden, sondern *Gegensätzlichkeit* macht das *Sein* des Seienden aus. Darin liegt eine höhere Stufe der Betrachtung.

Alles in der Welt ist Gegensatz:

1. *schließen einander aus*, das eine *ist nicht* das andere, im Gegensätzlichen ist Nichtsein, also ist das Gegensätzliche *überhaupt nicht*. Es ist nur das Seiende Sein selbst. *Parmenides*.

2. *bedingen einander*, das eine *ist auch* das andere, das Widerstrebende harmoniert, also ist der Gegensatz das *Wesen aller Dinge*. Es ist nur das Gegensätzliche die wahre Welt. *Heraklit*.

ZWEITES KAPITEL

Heraklit

Heraklit ὁ σκοτεινός¹, geboren zwischen 544 und 540.

§ 19. Das Prinzip des Heraklitischen Denkens

Nach der Überlieferung des *Diogenes Laertius* sagt schon *Sokrates*: »Es muß einer ein guter Schwimmer sein, um hier durchzukommen.«¹

Naturphilosophie: *Stoa. Philo.* Kirchenväter: *Justin, Hippolyt*². Gnostische Interpretation³.

Gewöhnlicher Ansatz: 1. engster Anschluß an milesische Naturphilosophie (vgl. *Aristoteles*: ὕδωρ, ἀήρ, πῦρ⁴), 2. vor *Parmenides*. *Reinhardt*: 1. nicht Naturphilosoph⁵, 2. nach *Parmenides*, er antwortet schon ausdrücklich auf Problematik der Gegensätze.⁶ Nicht in der Konsequenz der Lehrüberlieferung der milesischen Naturphilosophie, sondern der des *Parmenides*.⁷

¹ S. Anhang, Nachschrift Mörchen Nr. 24, S. 230.

² Vgl. *Diogenes Laertius*, Leben und Meinungen berühmter Philosophen, Übers. u. erl. v. O. Apelt. Leipzig 1921, vgl. II, 22 u. IX, 11-12.

³ Vgl. *Hippolytus*, Werke, 3. Band. *Refutatio omnium haeresium*. Hrsg. v. P. Wendland. Leipzig 1916, Buch IX, Kap. 9 u. 10, S. 241-245; *Clemens Alexandrinus*, *Stromata*. In: ders., 2. Band, Buch I-VI, hrsg. v. O. Stählin. Leipzig 1906, Buch II-VI, S. 117-435.

⁴ In dieser zum Teil noch in *Windelbands* [?] *Philosophiegeschichte*: *W. Windelband*, *Geschichte der abendländischen Philosophie im Altertum*. 4. Aufl., bearb. v. A. Goedeckemeyer. München 1923.

⁵ *Met. A* 3, 984 a 7 sq.

⁶ *K. Reinhardt*, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*. Bonn 1916 (i. w. zit.: *Reinhardt*), S. 201 f.

⁷ Vgl. *Reinhardt*, S. 220 f.

⁸ Vgl. *Reinhardt*, S. 202.

Ein ontologisches Problem, das der Gegensätze, durch Physik lösen. Lehre von den Gegensätzen ist kein Beiwerk, sondern das *eigentliche Problem*. Keine kosmogonische Frage: aus Urzustand durch mechanische Prozesse in die jetzige Gestalt überführen.

Wechsel ist kraft des Gesetzes, des ταῦτόν⁸. Heraklits Prinzip ist nicht das Feuer, sondern ἐν τὸ σοφόν, λόγος. Feuer ist nur eine Erscheinungsform der Weltvernunft. πῦρ – πάντα ῥεῖ, vielmehr [?]: [?]⁹ ist Wandel *und* Bestand. Dieses *Eine im Entgegengesetzten* ist θεός¹⁰. Nicht πάντα ῥεῖ; *kein* einziges Fragment sagt: Alles ist nur Übergang und Wechsel, nirgends Dauer und Beharrlichkeit, sondern *Beharren im Wechsel*, ταῦτόν im μεταπίπτειν, μέτρον im μεταβάλλειν. Alles in der Welt ist ταῦτόν, das Warme kalt, das Kalte warm.

§ 20. Die Hauptthemen des Heraklitischen Denkens¹

Gegensatz und Einheit, ἐν τὸ σοφόν (Frgm. 32), παλίντροπος ἀρμονίη, »gegenstrebige Einigung« (Frgm. 51). Feuer als Symbol. Vernunft: λόγος. Seele: ψυχή.

Text: 126 Fragmente². Im folgenden eine Auswahl der philosophisch wichtigen im Hinblick auf die genannten Fragen.

a) Frage nach Gegensätzlichkeit und Einheit

Prinzip³ ist das Eine, Allweise, θεός. Frgm. 108; Frgm. 67; Frgm. 78; Frgm. 102. Frgm. 56: Was nicht zu sehen und zu greifen als Seiendes, Vorhandenes, sondern was *nur verstehbar* ist, *unterschieden von allem Seienden*. Alles ist Gegensatz und Spannung,

⁸ Vgl. Frgm. 88.

⁹ Die Textstelle konnte nicht entschlüsselt werden.

¹⁰ Vgl. Disposition unten § 20 a.

¹ S. Anhang, Nachschrift Mörchen Nr. 25, S. 230.

² Bei Diels I, 4. Aufl., 12 B; 6. Aufl., 22 B.

³ S. Anhang, Nachschrift Mörchen Nr. 25, S. 231 f.

daher dem Gegensätzlichen nicht ausweichen und an eines der Glieder sich klammern, sondern das *Ganze der Gegensätzlichkeit selbst*. Frgm. 60; Frgm. 61; Frgm. 62; Frgm. 126: Alles wird zu seinem Gegenteil. Frgm. 111.

Alles ist *Harmonie*, ταῦτόν (und Maß, Grenze). Frgm. 88; Frgm. 54; Frgm. 51. Frgm. 103: κύκλος. Frgm. 8.

Feuer als Symbol: Frgm. 90. Immerseiender Bestand im Wechsel: Frgm. 30. *Sextus Empiricus*: οὐσία χρόνου σωματική.⁴ Das wahre Wesen ist die Zeit selbst. *Hegel*: abstrakte Anschauung des Prozesses, das angeschaute Werden. Aus absolut Entgegengesetztem harmonisch.

b) λόγος⁵ als Prinzip des Seienden

ἐν πάντα: Frgm. 50; Frgm. 41.

Frgm. 1: λόγος: 1. Rede, Wort: a) das Enthüllte, λεγόμενον, was eigentlich ist, das Verstehbare, der Sinn. Das aufgezeigte Seiende selbst als aufgezeigt und als diese *verständlich gewordene Sache selbst* für jeden verbindlich. b) das Enthüllende, λέγειν. Nicht nur noch Grund, sondern was selbst so etwas wie Grund *zugänglich macht*.

2. Vernunft.

3. Grund: ὑποκείμενον.

4. Angesprochenes als etwas, in Beziehung zu, Bezogenheit, Verhältnis. *Euklid*.

Frgm. 2, Frgm. 114: λόγος ist *gemeinsam*, dem Belieben entzogen, der zufälligen Meinung. Frgm. 29.

⁴ Vgl. *Adversus mathematicos* X, 217/ 1. In: *Opera*. Rec. H. Mutschmann, Bd. 2: Leipzig 1914 (i. w. zit.: *Sextus Empiricus, Adversus mathematicos*), S. 348.

⁵ S. Anhang, Nachschrift Mörchen Nr. 26, S. 232 f.

c) Entdeckung und Bestimmung der Seele⁶

ψυχή: Frgm. 115; Frgm. 116; Frgm. 45. Verständnis, Einsicht. Was allein das Seiende selbst in seinem Sein zugänglich macht. Es mehrt sich selbst, es enthüllt von sich aus und folgt dem, was eingehüllt ist, entwickelt den Reichtum des Sinnes aus ihr selbst.

d) Würdigung der Philosophie Heraklits und
Überleitung zu Parmenides

All das ist neue Position: Sein des Seienden und Sinn, Gesetz, ›Regel‹. Vordringen zum Sein: das Gemeinsame, was hinausliegt über jedes Seiende, aber zugleich im λόγος selbst ist. Verständnis.

Parmenides: Aristoteles: ἀδύνατον [. . .] ταῦτὸν ὑπολαμβάνειν εἶναι καὶ μὴ εἶναι⁷. [*Heraklit.*]⁸ Das Gegensätzliche *ist*, der Widerstreit; im *Hegelschen* Sinne das Dialektische selbst. Die Bewegung ständiger Entgegensetzung und Aufhebung ist das Prinzip. *Hegel* stellt daher schon Heraklit *nach* Parmenides und sieht in ihm eine höhere Stufe der Entwicklung⁹. Sein und Nichtsein ist Abstraktion. Das Werden ist das erste ›Wahre‹, das wahre Wesen, die Zeit selbst.¹⁰

Mit der höheren Stufe der Analyse des Seienden geht einher ein ursprünglicherer Blick in λόγος und Geist, Verständnis. Bei *Parmenides*, wo die begriffliche Arbeit, und zwar im Zusammenhang einer neuen Lösung des Problems, weiter vordringt, ebenso; nicht zwar λόγος – ψυχή, aber das, worauf alle Erkennt-

⁶ S. Anhang, Nachschrift Mörchen Nr. 27, S. 234.

⁷ Met. Γ 3, 1005 b 23 sq.

⁸ Erg. d. Hg.

⁹ Vgl. G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Hrsg. v. K. L. Michelet. 1. Band. G. W. F. Hegel's Werke. Vollst. Ausg. durch einen Verein v. Freunden d. Verewigten (i. w. zit.: Hegel WW), 13. Band. Berlin 1833, S. 327 f.

¹⁰ Hegel WW 13, S. 334; 338 f.

nis und Begreifen als solches zielt. *Wahrheit* selbst rückt in den Umkreis der Besinnung, zwar noch in engster Verknüpfung mit dem Problem des Seins selbst. Und so bleibt es fortan bis zur These: Sein ist nur im Bewußtsein und sonst nicht denkbar.

Zurück [zu *Heraklit*]¹¹: Gegensatzproblem ist seine Leistung. Im Gegensatz ist Negativität, Nichtsein, also selbst nicht Seiendes. Er hat das Nichtsein selbst ontisch genommen und diese ontische Bestimmtheit als ontologische verstanden.

¹¹ Erg. d. Hg.

DRITTES KAPITEL

Parmenides und die Eleaten

Durch *Reinhardts* Untersuchung¹ ist der bisherige Ansatz der Lehrauslegung ins Wanken gekommen, nicht nur das Verhältnis des *Parmenides* zu *Heraklit*, sondern innerhalb der Eleatischen Philosophie selbst: (So auch *Parmenides* aus Elea, geb. 540.) *Xenophanes* Lehrer, *Parmenides* Schüler; die theologischen Spekulationen des *Xenophanes* wurden durch *Parmenides* enttheologisiert.² Man vergißt, daß wissenschaftliches und philosophisches Fragen nie kontinuierlich heraus [?] als Produkt entspringt, sondern eines eigenständigen Fragens bedarf, und in diesem Bereich endet Glauben und Aberglauben im Sein des selbständigen Fragens und Begreifen allgemein [?].

§ 21. *Problem des Verhältnisses der zwei Teile des Lehrgedichts des Parmenides*

Parmenides: Lehrgedicht des Parmenides περί φύσεως¹. Problem: das Sein. Die Einheit, das Ungegensätzliche einzig *ist*. Und das Sein ist erfäßbar im νοεῖν, der Weg des Verstehens, das einzige Wahre, die Wahrheit.

Das Lehrgedicht hat aber noch einen zweiten Teil²: Von der Welt des Werdens, φύσις, dem, was nicht ist und nur Gegenstand der δόξα. Wie kann Parmenides davon handeln und dann doch

¹ Vgl. oben § 19, Anm. 5.

² Joel, Ursprung, S. 83.

¹ Bei Diels I, 4. Aufl., 18 B; 6. Aufl., 28 B, auch gesondert mit Übers. und Kommentar: H. Diels, *Parmenides, Lehrgedicht*. Griech. u. deutsch. Berlin 1897 (i. w. zit.: Diels, *Lehrgedicht*).

² Vgl. *Frgm.* 8, V. 50 sqq.; *Frgm.* 1, V. 28 sqq.

eine Erklärung, also die ›Wahrheit‹ darüber geben wollen? Zusammenhang beider Teile ist ein vielverhandeltes Problem in der Philosophiegeschichte.

*Zeller*³, *Wilamowitz*⁴: Parmenides will im zweiten Teil keine vollgültige Wahrheit, sondern die *wahrscheinlichste Hypothese* geben, die das Werden verständlich macht. Das ist aber gedacht aus dem Horizont der Naturwissenschaft des 19. Jahrhunderts und übersieht, daß gerade Parmenides betont, bezüglich der Wahrheit gibt es keine Grade, kein Sowohl-Als-auch, sondern ist entsprechend wie Sein und Nichtsein absolut. Entweder Oder von Wahrheit und bloßem Schein.

*Diels*⁵, *Burnet*⁶: Parmenides gibt hier nicht eigene Meinung und Erklärung, sondern nur *Bericht* über die Meinungen anderer, *Pythagoräer*. Man hat mit Recht dagegen eingewendet, daß Parmenides diese Meinungen eben als Meinungen verstehen mußte, d. h. für ihn nicht seiend. Wie sollte er über den nichtigen menschlichen Wahn berichten und gar im selben Zusammenhang der Lehre, die die Wahrheit gibt!

*Joel*⁷: Der zweite Teil nur als *Übung für das Streitgespräch*, Eristik. Was will diese? Gelegenheit des Diskutierens, das nur Gelegenheiten sucht, recht zu behalten und andere zu widerlegen. Soll man annehmen, daß ein Denker vom Range des Parmenides in diese Sphäre sich herabläßt und solchem Treiben noch Vorschub leistet?

Reinhardt hat diese Auffassungen mit stichhaltigen Beweisen als unmöglich aus dem Felde geschlagen und zugleich positiv auf eine neue Möglichkeit hingewiesen, wenngleich ohne den sachlichen Kern der eigentlichen Problematik zu tref-

³ Zeller, 1. Teil: Allgemeine Einleitung. Vorsokratische Philosophie. 1. Hälfte. S. 725 f.

⁴ U. v. Wilamowitz-Moellendorf, Lesefrüchte. In: Hermes. Zeitschrift für Classische Philologie. Hrsg. v. G. Kaibel u. C. Robert. 34, 1899, S. 203 ff.

⁵ Diels, Lehrgedicht, S. 63; 101.

⁶ Burnet, Early Greek, S. 184 ff.

⁷ K. Joel, Geschichte der antiken Philosophie. Bd. 1. (Grundriß der philosophischen Wissenschaften). Tübingen 1921, S. 435 f.

fen. Nach ihm ist der zweite Teil ein wesentliches Stück der Erkenntnistheorie des Parmenides. »Erkenntnistheorie« in der griechischen Philosophie – Vorsicht! Wahrheitsproblem im eigenen Zusammenhang mit Seinsproblem. Zum *Sein* der *Wahrheit* gehört *wesenhaft Unwahrheit*. Nachweis, daß der Irrtum seinen Grund hat, auf welchem Wege er in die Welt gekommen ist. Unwahrheit setzt für ihn eigenste Möglichkeit der Wahrheit voraus. Nicht das Veränderliche und das Werden, sondern die *Doxa selbst* als *zugehörig zur Wahrheit*.⁸ Das Nähere aus der Interpretation selbst.

Wahrheit – Sein: engster Zusammenhang. Sein und Wissen, Sein und Bewußtsein. ὄν – λόγος – ἰδέα – εἶδος – λόγος. *Durch und in der einen Wahrheit das eine Sein und nur im Sein die Wahrheit.*

Den Weg zur Entdeckung des Seins als solchen zeigt und führt die Göttin der Wahrheit. Sie hält ihn vom anderen Weg fern. Er soll ihn aber zugleich verstehen. Hier ist deutlich: Die Ursache von Irrtum wird nicht überwunden durch Widerlegung und Nachweis von unmöglichen Konsequenzen, sondern erst, wenn er in seinem Ursprung verstanden ist.

Zwei Wege⁹. Ausdrückliche und ständige Betonung der ὁδός – μέθοδος.

Der *Weg des Scheins*: Schein ist, was nur so aussieht wie, aber nicht ist. Schein ist der Gegenspieler zu dem, was *sich zeigt*. Auf diesen Weg zwingt immer schon von selbst πολυπειρον ἔθος (vgl. Fragm. 7, V. 3), die »Gewohnheit der Vielerfahrenen«, das Übliche, das, was man so gemeinhin von den Dingen weiß und wie man davon redet. ἀκουή – γλῶσσα – ὄμμα (vgl. Fragm. 7, V. 4 sq.), nächster Augenschein. Wir sind schon immer auf diesem Wege der Notwendigkeit. Sofern das Dasein ist, ist es auch schon in

⁸ Vgl. Plato, Theätet 183 e sq.

⁹ Vgl. Diels I, 4. Aufl., 18 B 1, V. 28 sqq.; 6. Aufl., 28 B 1; vgl. Fragm. 4 (die Zählung der 6. Aufl. wird bei Abweichungen im weiteren hinter der von Heid. benutzten Zählung der 4. Aufl. in spitzen Klammern <2> wiedergegeben), Fragm. 6 u. 7.

der Unwahrheit. Nichts, was lediglich seitab liegt, dahin man sich gelegentlich verirrt, sondern das Dasein ist schon auf ihm, sofern es überhaupt unterwegs ist.

κρίνειν λόγῳι (vgl. Frgm. 7, V. 5), »unterscheiden und entscheiden in und aus der Besinnung« darauf, was beide Möglichkeiten sind. Dann bleibt dir nur die Entschlossenheit zu einem Weg. Freiheit für die Sachen und nicht das Gerede. Wissenschaft ist nicht beliebig, von Einfällen entworfen, sondern aus der Besinnung die Wahl; das nur im *Begreifen*, λόγος.¹⁰

§ 22. Interpretation des Lehrgedichts des Parmenides

a) Der erste Teil des Lehrgedichts: der Weg der Wahrheit

Welches ist die Haltung und Einstellung des Weges der Wahrheit, die Weise der Forschung und was zeigt sich? λεῦσσε [. . .] νόῳι (Frgm. 2 <4>, V. 1), »sieh mit Vernunft«, frage, wie das Seiende an ihm selbst ist, und halte dich nicht an das, was darüber gesagt wird!

ὅμως ἀπέόντα λεῦσσε παρέοντα βεβαίως, »Was gleichwohl abwesend ist, sieh es mit sicherem Blick als anwesend in seiner Anwesenheit, denn nicht wird dieser Blick das Seiende aus seinem Zusammenhang lösen« (vgl. ebd. V. 1 sq.)¹. Er sieht kein einzeltes Seiendes, das als dieses nicht jenes ist, sondern nur das Eine Sein selbst. Dieser Blick verhüllt nicht die Wirklichkeit. Er sieht das, was jedes Seiende ist, hat das Sein gegenwärtig, mag das Seiende abwesend und fern sein oder nicht.

ὄν ist ζυόν (Frgm. 3 <5>, V. 1), das Seiende ist »zusammen-seiend«, ἔχεσθαι (Frgm. 2 <4>, V. 2), συνεχές (Frg. 8, V. 6). Alles Seiende ist *als* Seiendes das Eine, Ganze, es ist Sein. *Einheit* und *Ganzheit des Seins*, »Gegensatzlosigkeit«. *Anwesenheit* des Sei-

¹⁰ Vgl. 1. Vorlesung, s. oben S. 4.

¹ S. Anhang, Nachschrift Mörchen Nr. 28, S. 234 f.

enden, mag es gleichwohl abwesend sein. Zugänglich im νοεῖν (Frgm. 2 <4>, V. 1: νόωι), im »Vernehmen«, in der Besinnung auf das Seiende und seinen Sinn, d. i. das *Sein*. Kein besonderes Vermögen, Geheimwissenschaft, eine durch besondere Technik auszulösende Schau, kein Mystagogentum und Theosophie, sondern der Weg der nächsten begrifflichen Arbeit.

Jetzt sind die beiden Wege schärfer zu bestimmen. Der eine: der νοῦς, begriffliche Besinnung; das Eine, Ganze, das Sein. Was das Seiende an ihm selbst unverstellt ist, Wahrheit, Sein. Der andere: δόξα, »Schein«, Gerede; das Vielfältige im anderen, Zweifelhafte [?], Gegensätzliche, Nichtsein. Schein verstellt, weil das viele Einzelne nicht das Eine ist.

Zuordnung von Wahrheit, Besinnung und Sein, sie gehören zusammen, es ist dasselbe. Nur in der Besinnung wird Sein zugleich, und es *ist* nur, was in ihr erfaßt wird. *Identität von Denken und Sein!* Idealismus. Seiendes ist nicht das, was erklärt.

Das Seiende ist.	Das Sein ist.
Das Nichtseiende ist nicht.	Das Nichtsein ist nicht.

Das Nichtseiende ist, Nichtsein ist: als Möglichkeit und Modalität des Seins. Ausdrückliche Versicherung: Das Nichtseiende kann nicht als seiend erwiesen werden (Frgm. 7, V. 1). *Platos* Problem, ob das Nichtseiende nicht doch sei.²

Es bleibt nur das Seiende des einen Weges, wassich ergibt auf seinem Gang: daß das Seiende ist (Frgm. 8). Auf diesem Wege stehen viele σήματα (Frgm. 8, V. 2), »Zeichen«, an denen sichtbar wird, *sich* selbst zeigt das *Sein*. Im Durchhalten der reinen unverfälschten Besinnung, die methodisch nicht abgeleitet in das Berichten und Erzählen über Seiendes, sondern die nach dem Sein selbst fragt, zeigt sich dieses in folgenden Charakteren:

ἀγένητον (Frgm. 8, V. 3) – »ungeboren«, es ist nicht einmal erst geworden, es war nicht früher nicht.

² Plato, Sophistes 241 d.

- ἀνώλεθρον (ebd.) – »unverderblich«, es wird nicht einmal vergehen, es wird nicht später nicht sein.
- οὔλον (V. 4 in 4. Aufl.³) – »ein Ganzes«, was nicht aus Teilen, die hinzukommen und weggenommen werden können, zusammengestückt ist.
- μουνογενές (V. 4 in 4. Aufl.³) – »einzig«, es gibt dergleichen nicht mehrfach, denn was auch immer noch wäre und ist, ist einzig *Sein*.
- ἀτρεμές (V. 4) – »unerschütterlich«, Sein ist nicht wegzubringen. Sein ist nichts weiter und anderes, als daß es *ist*.
- ἀτέλεστον (ebd.) – »ohne Ende«, nicht etwas, was irgendwo und -wie zu Ende und an Grenzen kommt. Sein hat nichts, das wäre, wogegen es als Seiendes abgegrenzt werden könnte.
- οὐδέ ποτ' ἦν (V. 5) – »es war nie«, in ihm liegt nicht das Gewesen, früher einmal Vorhanden.
- οὐδέ ποτ' ἔσται (V. 5: οὐδ' ἔσται) – »es wird nie sein«, in ihm liegt nicht das Seinwerden, später erst Vorhanden.
- ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ (ebd.) – »weil es das Jetzt selbst ist«, nur das Jetzt, *ständige Anwesenheit* selbst.
- πᾶν (ebd.) – »ganz«, durch und durch nur Jetzt.
- ἔν (V. 6) – als diese pures Jetzt und sonst nichts. *Eines*, ist nie anderes, Unterschied, Gegensatz.
- συνεχές (ebd.) – sich in sich selbst in jedem Jetzt als Jetzt, als Selbiges »zusammenhaltend«.

Frgm. 8, V. 5 und 6 geben die schärfste Interpretation des Seins und charakteristisch ist, daß sie mit Hilfe der *Zeit und ihrer Charaktere* vollzogen wird, so zwar, daß einzig das *Jetzt ist* und solches, was im Jetzt ist. Jetzt aber ist in jedem Jetzt immer ständig. Sein ist *ständige Anwesenheit*. Jetzt ist in jedem Jetzt

³ In der von W. Kranz herausgegebenen 6. Aufl. steht für οὔλον und das folgende μουνογενές nach der Lesart bei *Plutarch* u. *Proklos*: ἔστι γὰρ οὐλομελές.

dasselbe. Sein ist in dem, was ist, ständig ohne Gegensatz und Unterschied.

Man hat bisher diesen Zusammenhang nie beachtet oder nur ganz äußerlich festgestellt, daß in der Seinsbestimmung auch Zeitbestimmung ist. Unterschiede des Seins zeitlich: zeitliches Sein: Reales; unzeitliches Sein: Ideales; überzeitliches Sein: Metaphysik. Warum und woher dieser Zusammenhang, mit welchem Recht? Wie kommt Zeit dazu, als Kriterium für Unterschied der verschiedenen Seinsmodi zu dienen? Wir sehen schon einen ersten Anlauf der Philosophie, den Begriff des Seins zu gewinnen im Blick auf Zeit, ohne daß diese selbst ausdrücklich genannt und analysiert würde. Ein Zwang des sachlichen Zusammenhangs von Sein und Zeit, dunkel für die Griechen und dunkel bis heute. In der Interpretation muß man die Orientierung auf das Zeitphänomen betonen und es deutlich machen, daß nur von da die eigentümlichen Prädikate für das Sein verständlich werden.

Es ist weder auszusprechen noch zu erfassen: Sein ist einmal nicht. Sein ist *nicht*, sagt doch gerade: *Sein ist*. Was soll es gewesen sein, das es antrieb, aus dem Nichtsein herauszutreten. Entweder ist es oder ist nicht. γένεσις ἀπέσβεσται (Frgm. 8, V. 21) – »alles Werden (Wandel) und Unterschied ist verlöscht«. ἄπυστος ὄλεθρος (ebd.) – »das Vergehen ist verschollen«. Wandel und Unterschied ist nicht.

Die Einheit und Selbigkeit wird von neuem ausdrücklich gemacht. οὐδὲ διαίρετόν (V. 22) – »nicht auseinanderzunehmen«. Jetzt ist immer Jetzt. Wenn wir Jetzt gleichsam zerteilen, kleine Momente in einem Jetzt herausheben: es sind immer nur Jetztte, immer das Jetzt selbst: Sekunde, Tausendstel, Millionstel einer Sekunde, wenn es ist: Jetzt. Das Jetzt ist ständig in jedem Jetzt. Das Nichtjetzt ist jetzt nicht und jetzt nie, sondern immer nur jetzt.

ἐπεὶ πᾶν [. . .] ὁμοῖον (V. 22) – »denn im Ganzen durch und durch gleichartig«, es wird nicht zu anderem, von anderer Artung als Jetzt.

Nicht μᾶλλον (V. 23) – nicht »mehr« jetzt, nicht χειρότερον (V. 24) – nicht »weniger« jetzt. Das Jetzt hat keine Grade, ist nicht geringer oder stärker, sondern immer nur gleichmäßig Jetzt.

πᾶν δ' ἔμπλεόν ἐστιν ἑόντος (ebd.) – das Sein, »es ist ganz ausgefüllt von Sein«. Das Jetzt besteht aus nichts anderem als aus Jetzt.

ἑὸν γὰρ ἑόντι πελάζει (V. 25) -- »ein Seiendes stößt an das andere«, »näht sich«, ist ganz nahe. Ein Jetzt stößt an das andere, bruchlos. ζυνεχές (ebd.) -- alles ist im Jetzt und selbst Jetzt.

ἀκίνητον (V. 26) – »ohne Bewegung«, es ist immer Jetzt, das Ständige, das steht. *Kant*, der die Zeit als Ordnung des Nacheinander faßt wie alle vor ihm, sagt auch: Die Zeit steht.⁴ Die Zeit, die ist nur im Jetzt. Das Jetzt ist ständig, stehend, Zeit steht. »Ohne Beginn und Aufhören, weil von ihr weg verschlagen Entstehen und Vergehen«. (V. 27 sq.) ἀπῶσε δὲ πίστις ἀληθῆς (V. 28) – »das Festhalten an dem, was sich unverdeckt an ihm selbst als seiend zeigt«, das sieht nur *Jetzt*. ταῦτόν τ' ἐν ταῦτῳ τε μένον καθ' ἑαυτό τε κεῖται (V. 29) – »das Selbe, im Selbigen bleibend, liegt es ständig vorhanden an ihm selbst«. Jetzt in jedem Jetzt *ist* es ständig es selbst.⁵

Sein schärfer bestimmt und erneut die obige These aufgenommen: *Identität von Sein und Denken*. »Dasselbe ist vernehmendes-besinnendes Erfassen des Seienden und das, weswegen das Erfasste ist, was es ist« (V. 34). Das Erfasste ist das Seiende, darauf ist Erfassen als Erfassen von . . . notwendig bezogen. »Nicht wirst du ein Erfassen finden ohne das Seiende«, das es erfaßt und »in welchem es sich ausgesprochen hat« (V. 35 f.), welches es aufweist. Erfasstes, Gesuchtes ist Ausgesprochenes über Seiendes. *Erfassen von . . . ist wesentlich auf Seiendes bezogen*. Es ist nur durch und mit diesem. Selbst ist es, was das

⁴ Kritik der reinen Vernunft B 224 f.

⁵ S. Anhang, Nachschrift Mörchen Nr. 28 a, S. 235 f.

Seiende ist: Sein. Sein und Erfassen: Erfassen ist Erfassen von Seiendem, selbst ein *Sein!* *Intentionalität.*

»Gleich einer wohlgerundeten Kugel« (V. 43), in sich bestimmt und doch ohne Ende, »von der Mitte nach allen Seiten gleich stark« (V. 44). Gleichartig, Jetzt und nur Jetzt, ständig. $\sigma\phi\alpha\tilde{\iota}\rho\alpha$ (vgl. V. 43): Umlauf der Sonne, des Himmels: $\chi\rho\acute{o}\nu\omicron\varsigma!$

b) Der zweite Teil des Lehrgedichts:
der Weg des Scheins⁶

Der zweite Teil: »Erkenntnistheorie«. Text: Frgm. 19: $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \delta\acute{o}\xi\alpha\nu$ (V. 1), es sieht nur so aus wie Seiendes, denn jetzt ist es und schon wieder nicht. Und es wird gleichsam festgehalten in den Namen, die bleiben, während das Genannte vergeht. So reden sie leeren Schall, leere Hülsen, die nichts geben von dem, was ist. Daher ist kein Verlaß auf das, was gesagt wird.

Einzig ist nur das Sein selbst. Alle $\delta\acute{o}\xi\alpha$ hält sich an Wandelbares und Wechselndes, was jetzt nicht, noch nicht und nicht mehr ist.

Die Kraft der Besinnung auf das Sein, unerhörte Sicherheit der sprachlichen Formulierung.

Parmenides: Einheit, Einzigkeit, Ganzheit, Unwandelbarkeit des Seins. *Positiv* aus den Phänomenen der Zeit.

Zeno: Wenn das Gegenteil angenommen wird: Vielheit und Werden, dann entsteht Widerspruch und Absurdität. *Negativ* aus den Konsequenzen.

§ 23. Zeno von Elea

Geb. 489. $\epsilon\upsilon\mu\acute{\eta}\kappa\eta\ \delta\grave{\epsilon}\ \kappa\alpha\iota\ \chi\alpha\rho\acute{\iota}\epsilon\nu\tau\alpha\ \iota\delta\epsilon\tilde{\iota}\nu$ – »hochgewachsen und von anmutiger Erscheinung«¹.

⁶ S. Anhang, Nachschrift Mörchen Nr. 29, S. 236.

¹ Plato, Parmenides 127 b 4 sq.

a) Zenos Versuch einer argumentativen Widerlegung der Möglichkeit von Vielheit und Bewegung

Zeno erklärt sich im Gespräch mit *Sokrates* über die Absicht seiner Abhandlung²: »Die Schrift will in Wahrheit dem Satze des Parmenides zu Hilfe kommen gegen diejenigen, die sich anheischig machen, ihn zu verulken durch den Hinweis darauf, daß, wenn das Sein eins ist, für diesen Satz viele Lächerlichkeiten erwachsen und ἐναντία ἀύτῳ (128 d 2), solches, was ›ihm selbst entgegen‹ ist. Gegen diese geht die Schrift, und sie gibt ihnen dasselbe in verstärktem Maße zurück, indem sie zu zeigen versucht, daß ihre ὑπόθεσις, Ansatz, Grundthese, εἰ πολλά ἐστίν (128 d 5 sq.), zu noch weit größeren Ungereimtheiten führt, ἢ ἡ τοῦ ἓν εἶναι (128 d 6) – als die These von der Einheit und Einzigkeit des Seins, wenn man nur der Sache genügend streng nachgeht.«

εἰ πολλά ἐστίν, was dann? Die ὑπόθεσις auf ihre Konsequenzen verfolgt, auf der Grundlage der Seinsauffassung des *Parmenides*. ὑπόθεσις: Hinstellen einer Behauptung als Problem, das zu lösen ist. Wenn τὰ συμβαίνοντα unmöglich sind, dann ist die ὑπόθεσις zerstört. Zeno gibt nicht neue positive Aufklärung der Philosophie des Seins, sondern Argumentation, Niederkämpfen der Leugnung der These des *Parmenides*.

Zenos Beweise über Einheit und Vielheit sind durch *Simplicius* erhalten.³ Zenos Beweise betreffs der Bewegung: *Aristoteles*, Physik Z 9⁴.

Bestreitung einer Wissenschaft von Vielheit und Bewegung. Dialektische Zersetzung der Idee einer Zusammenlegung der Vielheiten aus Einheiten. *Gegen die Pythagoräer*: Prinzip des Seienden ist die Zahl, Voraussetzung und Bestimmung der ἀρμονία, Zahl ist diskrete Vielheit. [Zeno:]⁵ Unstimmigkeit dieser

² Vgl. Parmenides 128 c 6-d.

³ Diels I, 4. Aufl., 19 B 2 u. 3; 6. Aufl. 29 B 2 u. 3.

⁴ 239 b 9 sqq. in: Diels I, 4. Aufl., 19 A 25-28; 6. Aufl., 29 A 25-28.

⁵ Erg. d. Hg.

Idee selbst. (Gegen die Einheit des Gegensätzlichen, *Heraklit!*) Das Ganze ist aus Teilen zusammengesetzt, ihr Resultat. Wie sollen diese, als Teile, dem Ganzen als Ganzen eine Qualität verleihen, Ganzheit, die sie selbst nicht haben?

1. Das Problem der räumlichen Größe.
2. Die Idee vom Größenverhältnis überhaupt.
3. Das Problem der Bewegung.

ad 1.⁶ a) Die Elemente der räumlichen Größen sind unräumlich. Wie soll durch Anhäufung von Unräumlichem Raum entstehen? b) Die Elemente sind selbst räumlich, an einem Ort im Raum. Alles, was ist, ist im Raum. Dann ist auch der Raum im Raum und so in infinitum.⁷

ad 2. Die Zusammensetzung der pythagoräischen Elemente gibt a) entweder gar keine bestimmte Größe, b) oder eine unendliche: Zu a) Aus bloßen Nullen wird keine Größe. Zu b) Wenn aus Größen, ὄγκοι, dann sind zwischen zwei immer noch weitere, ins Unendliche.⁸ Nichts Bestimmbares: Nichts. Unbestimmt: Nichts.

ad 3. *Bewegung*: a) zerlegen in Elemente, die sich nicht bewegen; b) zerlegen in Elemente, in denen die μεταβολή erhalten bleibt.

ad 3. a) *Bewegung*: Inbegriff von Stellen im Raum. Ist das die Bewegung und nicht vielmehr ihr Gegenteil? Eine Zusammensetzung von Lagen ergibt Ruhe! In jedem Jetzt ein Hier, in jedem Jetzt, im Ganzen der Zeit eine Gesamtheit von Hier gibt nie Bewegung.

ad 3. b) *Bewegung* aus kleinsten Bewegungen zusammengesetzt. Kleinste Übergänge von einem zum anderen; aber innerhalb dieser selbst wieder solche. Die geringste Nähe noch unendliche Ferne. Vor jedem zu durchlaufenden Ort liegt immer noch ein weiterer. Der bewegte Körper kommt gar nicht

⁶ S. Anhang, Nachschrift Mörchen Nr. 30, S. 237 f.

⁷ Diels I, 4. Aufl., 19 A 24; 6. Aufl., 29 A 24.

⁸ Vgl. Diels I, 4. Aufl., 19 B 1; 6. Aufl., 29 B 1.

vorwärts. Daher ist auch langsamer und schneller nicht zu unterscheiden. Das Langsamste kann vom Schnellsten nie eingeholt werden.

b) Vier Beispiele zur Widerlegung der Möglichkeit von Bewegung

1. στάδιον: »Du kannst nicht zum Ende einer Rennbahn gelangen« (οὐκ ἐνδέχεται [. . .] τὸ στάδιον διελθεῖν⁹).
2. Ἀχιλλεύς: Achilles wird niemals die Schildkröte einholen.¹⁰
3. ἡ οἴστος φερομένη ἔστηκεν: »Der fliegende Pfeil ist in Ruhe.« (Phys. 239 b 30)
4. χρόνος (vgl. Phys. 240 a 1).¹¹

ad 1. »Du kannst nicht zum Ende einer Rennbahn gelangen«. Du kannst nicht eine unendliche Anzahl von Punkten in einer endlichen Zeit zurücklegen. Du mußt die Hälfte einer gegebenen Entfernung zurücklegen, bevor du die ganze zurücklegst. Das geht ad infinitum so weiter, so daß eine unendliche Zahl von Punkten in irgendeinem gegebenen Abstand ist, und du kannst nicht eine unendliche Anzahl von ihnen einen nach dem anderen berühren in einer endlichen Zeit. a) ein gegebener Abstand (Bahn): in eine unendliche Anzahl von Punkten zerlegen; b) eine endliche Zahl von Jetzt zurücklegen (die aber im Grunde auch unendlich ist!). Kein sich bewegendes Gegenstand kann jemals irgendeinen Abstand durchlaufen, wie schnell er sich auch bewegt. Weder der Raumabstand noch die Zeiterstreckung, weder Raum noch Zeit, sondern das *Continuum* als solches, συνεχές. Wie Continuum das unbestimmbare Nichts, wie endlich bestimmbar, abbildbar?

ad 2. *Achilles* wird niemals die Schildkröte einholen. Er muß

⁹ Aristoteles, *Topica cum libro de sophisticis elenchis*. E schedis J. Strache ed. M. Wallies. Leipzig 1923, Θ 8, 160 b 8 sq.

¹⁰ Vgl. Aristoteles, *Phys.* Z 9, 239 b 14 sqq.

¹¹ Vgl. Burnet, *Early Greek*, S. 291, Anm. 3; S. 319 f.

zuerst den Platz erreichen, von welchem die Schildkröte ausging. Während dieser Zeit wird die Schildkröte um ein Stück Weges vorausgekommen sein. *Achilles* muß nun dieses einbringen, und wieder wird die Schildkröte voraussein. Er kommt immer näher, aber er erreicht sie nie. Es bleibt immer der Abstand. Die Schildkröte legt, wie langsam sie sich auch bewegt, immer einen unendlichen Abstand zurück, den *Achilles* nie einholt. Auch ein kleiner und immer mehr sich verkleinernder Abstand bleibt unendlich, in endlicher Zeit nicht aufzuholen.

ad 3. Der fliegende Pfeil ist in Ruhe (Aufenthalt). Denn wenn jedes Ding in Ruhe ist, sobald es einen ihm selbst gleichen Ort einnimmt, und wenn, was im Fluge ist, immer in jedem Augenblick einen ihm selbst gleichen Ort einnimmt, kann es sich nicht bewegen. Ein jeder Augenblick, Jetzt, ist ein Hier. Die ganze Zeit, die Summe der Jetzt der Bewegung, ist eine Summe von Hier. Kein »von hier nach dort«, denn dieses wiederum ist eine unendliche Summe von Hier.

Der Pfeil »ist« niemals an einem Punkt der Bahn. Sein = Anwesenheit, denn »jetzt« hier, »jetzt« dort; denn Flug die Bahn. Sein = Anwesenheit, Stand, Gegen-stand, Wider-stand.

ad 4.¹² »Die halbe Zeit kann gleich sein der ganzen¹³«. Es seien die Reihen von $\delta\gamma\kappa\omicron\iota$ gegeben ABC. B und C sollen sich mit gleicher Geschwindigkeit in entgegengesetzter Richtung bewegen. Zu der Zeit, wo sie sich alle an derselben Stelle der Bahn befinden, hat B doppelt soviel von den Punkten in C als in

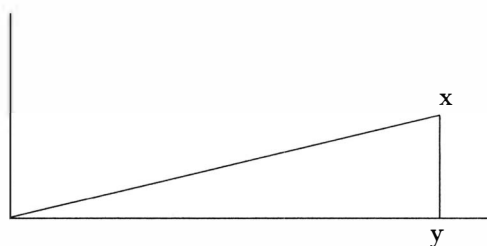
A durchmessen. Deshalb t_C hier = t_A . Aber $t_C = t_B = \frac{t_A}{2}$
 $t_C = t_A$

<i>Ausgangsstellung:</i>		<i>Endstellung:</i>
(Ruhend)	A A
(Beweg.)	> B B
(Beweg.) <	C C

¹² S. Anhang, Nachschrift Mörchen Nr. 31, S. 238 f.

¹³ Wörtlich übersetzt: »gleich sein der doppelten« (d. Hg.).

Ein gegebener Abstand in einer unendlichen Zahl von Punkten, vgl. 1. Eine unendliche Zahl von Punkten ist durch verschiedene endliche Zahlen abzubilden, obschon hier doch durch die Kurve darzustellen.



Zwischen allen Punkten zweier Linienabschnitte von verschiedener Länge besteht eine eindeutige und gegenseitige Korrelation.

Im räumlichen Abstand¹⁴, in der Bewegung, in der ›Zeit‹. Dasselbe Phänomen nicht am Raum qua Raum, Bewegung qua Bewegung, Zeit qua Zeit, sondern dem, daß in allen diesen Phänomenen mit liegt *Continuum*, aktuelle Unendlichkeit von ›Punkten‹, Einheiten. Und wenn dieses Continuum gefaßt wird als Vielheit, Zusammengesetztheit, dann führt das zu Widersinn. Also muß es als *ursprüngliche Einheit und Ganzheit* gefaßt werden, die vor dieser unendlichen, endlosen Teilbarkeit liegt. Einheit, Ganzheit, ἀδιαίρετον, συνεχές, Continuum, das Sein selbst.

B. Bolzano, Paradoxien des Unendlichen. Hrsg. aus dem schriftl. Nachl. d. Verf. v. F. Příhonsky. Leipzig 1851.

G. Cantor, Grundlagen einer allgemeinen Mannichfaltigkeitslehre. Ein mathematisch-philosophischer Versuch in der Lehre des Unendlichen. Leipzig 1883.

H. Weyl, Das Kontinuum. Kritische Untersuchungen über die Grundlagen der Analysis. Leipzig 1918.

¹⁴ S. Anhang, Nachschrift Mörchen Nr. 31, S. 239 f.

B. Russell, A. N. Whitehead, Principia Mathematica, Bd. I-III. Cambridge 1910-13.

c) Würdigung der Philosophie Zenos

Nicht Zeit ist, darin die Schwierigkeit liegt, ebensowenig Raum, sondern Continuum. Continuum: das *Sein*. Dieses aber wird mit der Zeit identifiziert. Sein ist aber doch vor Raum, Zeit, Größe, also nicht durch Zeit zu interpretieren. ›In der Zeit‹: hier ›Zeit‹ selbst als Seiendes, οὐσία: *Aristoteles*. Wenn wir sagen: Sein ist mit Zeit in Zusammenhang, dann meinen wir ›Zeit‹ in einem *ursprünglichen* Sinne, davon die Zeit des *vulgären* Verständnisses *abgeleitet*, herkünftig ist, ohne daß diese Herkunft klar würde.

Zugleich die Argumente des Zeno in der Form zwar negativ, aber doch bei näherem Zusehen das Sein selbst schärfer abgehoben. Continuum ist ein Phänomen, das gleichermaßen Größe, Raum, vulgärer Zeit mit zugrunde liegt.

§ 24. *Melissos von Samos*¹

Vor allem Fragment 7²: Das Sein ist schlechthin homogene Masse, ohne Unterschied der Dichte und Dünne, des Leeren und Vollen, nichts ›neben‹ und ›außer‹, ›keine Grenze‹.

Fragment 8³ kommt in verschärfter Form auf die Proposition der ἀσθησις und δόξα zurück, daß sie überhaupt nicht zum Sein des Seienden vordringen lassen. Trotzdem, mit dieser extremen Konsequenz stößt Melissos auf die Tendenz der Grundmöglichkeiten und Bedingungen, denen eine Wissenschaft von diesen Mannigfaltigkeiten genügen muß.

¹ S. Anhang, Nachschrift Mörchen Nr. 32, S. 240 f.

² Diels I, 4. Aufl., 20 B 7; 6. Aufl., 30 B 7.

³ Diels I, 4. Aufl., 20 B 8; 6. Aufl., 30 B 8.

Seinsproblem: Kritische Wissenschaft ist ontologisch, positive Wissenschaft ist ontisch. Durchstoßen zum Sein und doch haftend am Seienden. Zugleich Unmöglichkeit einer Wissenschaft von diesem [Sein]⁴ und doch vordringen zu seiner Erforschung.

⁴ Erg. d. Hg.

VIERTES KAPITEL

Die jüngere Naturphilosophie: Empedokles, Anaxagoras und die Atomistik

§ 25. *Das Sein und die Mannigfaltigkeit des sich wandelnden Seienden in der jüngeren Naturphilosophie*

Wissenschaft¹ vom Seienden im Sinne des Mannigfaltigen und Sichwandelnden – unmöglich ἓν: Einheit und Einzigkeit, Ganzheit, Unveränderlichkeit. Einheit und Ganzheit sind festzuhalten, überhaupt die ontologische Tendenz der Seinscharakteristik, und dabei doch ein Weg zur Erforschung des Seienden. Die Seinsidee ist festgehalten. Ob aber nicht das Seiende selbst struktural reicher gefaßt werden kann, so daß es, so gefaßt, in seinem ontologischen Begriff doch der eleatischen Seinsidee genügt? Diese Seinsidee ist Leitfaden. Das νοεῖν, der λόγος, er ist κριτήριον dessen, was ist und nicht ist. Aber zugleich die Tendenz des σώζειν τὰ φαινόμενα, »Rettung der Phänomene«, d. h. dem sein eigenes Recht zurückgeben, was sich an ihm selbst zeigt, und so, wie es sich zeigt. Dem entspricht ein schärferes Verständnis der Erfahrung, der *sinnlichen Wahrnehmung*, daß je die Sinne und jeder Sinn ihr Recht haben.²

Anaxagoras wiederum betont die grundsätzliche Grenze der Sinne und den Vorrang des νοῦς und λόγος. ὅπ' ἀφαιρούμενος αὐτῶν οὐ δυνατοί ἐσμεν κρίνειν τὰ ληθέος³ – »Wegen ihrer Schwäche sind wir nicht im Stande, unterscheidend das Seiende an ihm selbst zu gewinnen.«

¹ S. Anhang, Nachschrift Mörchen Nr. 33, S. 241 f.

² Diels I, 4. Aufl., 21 B 4, V. 9 sqq.; 6. Aufl., 31 B 3, V. 9 sqq.

³ Diels, Bd. I, 4. Aufl., 46 B 21; 6. Aufl., Diels, Band II (i. w. zit.: Diels II), 59 B 21.

*Leukippos*⁴. Gegensatz und Einheit schließen sich aus: *Parmenides*, vereinigen sich: *Heraklit*,⁵ aber bei beiden nicht konkrete Wissenschaft vom Seienden: *Parmenides* hat nicht das Seiende im strengen Begriff des Seins, *Heraklit* hat im strengen Begriff des Seins das Seiende. Auffallend: Bisher nur das Sein oder das Seiende in einfacher Beschreibung. Bei der älteren Naturphilosophie zwar Herkunft, aber nicht auf dem Niveau einer Seinsproblematik. Bei der Charakteristik der Übersicht des *Aristoteles* haben wir hingewiesen auf den Satz vom zureichenden Grund, Grundsatz der Forschung, warum etwas ist und nicht vielmehr nicht ist.⁶ Immer schon hingewiesen auf *Leukippos*: οὐδὲν χρῆμα μάτην γίνεται, ἀλλὰ πάντα ἐκ λόγου τε καὶ ὑπ' ἀνάγκης⁷ – »Kein Ding entsteht von ungefähr, sondern alles aus einem bestimmten Grunde und kraft der Notwendigkeit.« αἰτιολογία⁸, Blick auf Begründungszusammenhang: Grund und Begründetes, erst mit diesem Zusammenhang das Seiende in seinem Sein. φαίνόμενον: Was sich zeigt, ist Seiendes, als dieses hinsichtlich seines Seins Begründetes. Nicht das pure Gegenteil des Seins, eitel Schein, sondern Seiendes in seinem Sein. Nicht Sein an sich, in abgelöster Ruhe, sondern *Sein des Seienden*. Aber im Sinne der griechischen Idee von Sein: Bestand, beständig Anwesendes, jetzt aber als beständiger Grund des Wandels.

a) Dieser wird nicht mit Sein identifiziert, sondern dem Wandel ein Beständiges unterbaut; »Elementum«, στοιχεῖα⁹. b) Wandel selbst nicht als Entstehen und Vergehen, sondern jetzt im Hinblick auf die Elemente als beständige Mischung und Entmischung. Erhaltung des Ganzen in einer Mannigfaltigkeit

⁴ Diels II, 4. Aufl., 54 A 7; 6. Aufl., 67 A 7: *Aristoteles*, De generatione et corruptione, A 8, 324 b 25 sqq.; vgl. *Phys.*, *Met. A*; s. Anhang, Nachschrift Mörchen Nr. 33, S. 242 ff.

⁵ Vgl. oben S. 56.

⁶ S. oben § 13 u. § 14, S. 46 ff.

⁷ Diels II, 4. Aufl., 54 B 2; 6. Aufl., 67 B 2.

⁸ Vgl. Diels II, 4. Aufl., 55 B: *Demokritos*, *Frgm.* 118; 6. Aufl., 68 B 118.

⁹ *Plato*, *Theätet*, 201 e sqq.

möglicher Abwandlung. Vgl. *Empedokles*, Frgm. 8¹⁰; *Anaxagoras*, Frgm. 17¹¹.

Das Sein eignet den Elementen. Werden aber ist verstanden als Entmischung und Mischung ebenfalls dieser Elemente, als Trennung und Vermengung. Dabei sind die Elemente das ursprünglich Beständige, Vermengung und Trennung nur eine Möglichkeit.

ρίζωματα¹², »Wurzeln«, σπέρματα¹³, »Samen«, στοιχεῖον. Grund und Element sind formal, die Konkretion verschieden. In beiden Ideen ist zunächst nichts vorgezeichnet. *Empedokles*: Feuer, Wasser, Erde, Luft.¹⁴ *Anaxagoras*: Jedes Seiende geht in das andere über. »Alles wird aus allem«.¹⁵ *Qualitäten*, nicht Stoffe, unendlich viel und unendlich verschiedenartig. Jedes einzelne Ding ist in Wahrheit ja nur eine *bestimmte Konstellation* des Ganzen, des Inbegriffs der vorhandenen möglichen Qualitäten. An diesen jeweiligen Konstellationen haften die Namen.

πανσπερμία¹⁶, »Gesamtheit aller Samen«.

Demokrit: σκοπή, »unechte« Erkenntnis, γνησίη, »echte« Erkenntnis.¹⁷

Atome: σχῆμα, τάξις, θέσις.¹⁸

Element, Grund, Beziehung. *Empedokles*: Liebe – Haß¹⁹, Σφαῖρος²⁰ – κόσμος²¹.

¹⁰ Diels I, 4. Aufl., 21 B 8; 6. Aufl., 31 B 8.

¹¹ Diels I, 4. Aufl., 46 B 17; 6. Aufl., II, 59 B 17.

¹² Empedokles, Diels I, 21 B 6; 6. Aufl., 31 B 6.

¹³ Anaxagoras, Diels I, 46 B 4; 6. Aufl., II, 59 B 4.

¹⁴ Diels I, 4. Aufl., 21 B 17; 6. Aufl., 31 B 17.

¹⁵ Diels I, 4. Aufl., 46 B 6; 6. Aufl., II, 59 B 6.

¹⁶ Vgl. Diels I, 4. Aufl., 46 A 45; 6. Aufl., II, 59 A 45; Aristoteles, Phys. Γ 4, 203 a 21 sq.

¹⁷ Vgl. Diels II, 4. Aufl., 55 B 11; 6. Aufl., 68 B 11.

¹⁸ Vgl. Diels II, 4. Aufl., 54 A 6 (Leukippos); 6. Aufl., 67 A 6; Aristoteles, Met. A 4, 985 b 13 sqq.

¹⁹ Diels I, 4. Aufl., 21 B 17; 6. Aufl., 31 B 17 und 4. Aufl., 21 B 26; 6. Aufl., 31 B 26.

²⁰ Diels I, 4. Aufl., 21 B 27 u. 28; 6. Aufl., 31 B 27 u. 28.

²¹ Vgl. Frgm. 26, V. 5; s. o. Anm. 19.

Anaxagoras: νοῦς²².

Atomistik: ὑποκείμενον. Ordnungsganzes der möglichen Stellen, das *Leere*²³. Diese Stellenordnung ist auch seiend, sie ist das Leere, dahin sich dieses oder jenes verlegen kann. ὑποκείμενον und κενόν, »Substrat« und »Dimension« gehören zum notwendigen Bestand von Wechsel und Bewegung. Auch das κενόν hat ὑπόστασις und φύσις. *Demokrit*: μὴ μᾶλλον τὸ δὲν ἢ τὸ μηδὲν εἶναι²⁴ (δεῖς, δέν / οὐδεῖς, τίς).

Hier im Verfolg der Seinsidee des *Parmenides* wird alles, was zu einer möglichen Natur gehört, ins Sein geschoben; so etwas wie das Schema einer Natur überhaupt. *Parmenides* nicht etwa am Einzelding und *Demokrit* das System, sondern *Parmenides* auch das Ganze, aber nur in der reinen unterschiedslosen Selbigkeit der Anwesenheit. *Demokrit* dagegen artikuliert auch die konstitutiven Momente der Bewegung.

Was die Darstellung schwierig macht, ist die Zwischenstellung dieser Philosophen zwischen *Parmenides*' Seinslehre und der Spekulation über Seiendes im Sinne der älteren Naturphilosophie und daß man ebenso leicht mit jedem Begriff zuviel sagt wie zuwenig: Gefahr der Angleichung an moderne Naturwissenschaft, zugleich aber der rohen Identifizierung mit *Thales* und dergleichen. Versucht gestern, das Eigentümliche zu charakterisieren, und zwar im Sinne einer Frage, wie das, was am Seienden selbst als Seinsstruktur aufgezeigt wird, doch zugleich wieder nicht die ontologische Bestimmtheit erreicht, die etwa dem εἶν des *Parmenides* zukommt.

²² Diels I, 4. Aufl., 46 B 12; 6. Aufl., II, 59 B 12.

²³ S. Anhang, Nachschrift Mörchen Nr. 33, S. 244 f.

²⁴ Diels II, 4. Aufl., 55 B 156; 6. Aufl., 68 B 156.

§ 26. Das Problem des Erkennens in der jüngeren
Naturphilosophie

λόγος¹ ist die Instanz des Erfassens, αἴσθησις hat aber je ihr eigenes Recht. Die Funktion des λόγος und νοῦς wird gesehen, nicht aber die Seinsart begriffen: Hier liegt vielmehr eine Grundschwierigkeit der Systematik. Erkenntnis sei nur möglich durch *Angleichung von Gleichem an das Gleiche* (vgl. *Parmenides*: Dasselbe ist das Seiende als erkanntes und das Sein des Erkennens.²). Rückstrahlung. *Empedokles*: Wir erkennen alles nur, sofern wir selbst entsprechend physisch gleichartig sind.³ *Demokrit*: εἶδωλα⁴ – ἐπιρυσμίη⁵. Frgm. 7, 8, 9, 10.⁶ Rückschlag der Seinsart des zu erkennenden Seienden auf das Sein des Erkennens: Es ist selbst nur Stoff, Feueratome von höchster Beweglichkeit. Erkennen selbst ist nur ein Vorgang im Weltall selbst, von derselben Seinsart wie dieses.

So hier ein Rückfall. In anderer Hinsicht ein weiteres Vordringen in die Struktur des Seienden, um zugleich mit dieser das Sein des Vordringens zu verkennen. Daher ist festzuhalten: Das Funktionale der Leistung des νοῦς, des λόγος ist getroffen, aber *nicht das Sein begriffen*. Dieser Zwiespalt setzt sich auch künftig fort, wo die Seinsart der Erkenntnis und überhaupt aller Verhaltungen mehr in den Blick kommt. *Descartes, Kant, Hegel*.

¹ S. Anhang, Nachschrift Mörchen Nr. 34, S. 245 f.

² Vgl. Diels I, 4. Aufl., 18 B 5; 6. Aufl., 28 B 3.

³ Vgl. Diels I, 4. Aufl., 21 B 109; vgl. 21 B 106; 6. Aufl., 31 B 109; vgl. 31 B 106.

⁴ Vgl. Diels II, 4. Aufl., 55 B 10 a; 6. Aufl., 68 B 10 a.

⁵ Diels II, 4. Aufl., 55 B 7; 6. Aufl., 68 B 7.

⁶ Diels II, 4. Aufl., 55 B 7-10; 6. Aufl., 68 B 7-10.

FÜNFTES KAPITEL

Die Sophistik und Sokrates

§ 27. Zur allgemeinen Charakteristik der Sophistik

1. Frage nach dem Sein der Welt, Natur. 2. Frage nach dem Sein des menschlichen Daseins.¹

Von der ersten zur zweiten der Übergang durch Sophistik. Daß die Periodisierung inhaltlich nur besagt: Das Hauptgewicht ruht je auf Welt oder Dasein, zeigt ein Rückblick, denn auch hier ist schon νοῦς, λόγος, Erkennen, Erfassen, Geist, Seele. Wahrheit. Wo überhaupt philosophische Besinnung ist, da wird offensichtlich immer nach Welt und Dasein, Dasein und Welt gefragt. Je radikaler das Eine, um so deutlicher das Ganze.

In der Sophistik verlegt sich die Besinnung aus der Betrachtung der Welt auf die Interpretation des Daseins, seiner Möglichkeiten des Erkennens und Verhaltens, moralisch, politisch. Wahrheit und Falschheit, Recht und Unrecht: Entscheidung darüber in der subjektiven Überzeugung. Und zwar vollzieht sich diese Interpretation noch mit den Mitteln der vorangegangenen Naturphilosophie, *Heraklit* bzw. *Eleaten*. Wir sahen schon die ständige Rückstrahlung der Seinsidee auf die Erfassung des Erkennens selbst. Wissenschaftlich ist die Sophistik nicht im positiven Sinne produktiv. Sie macht das Sein des Daseins noch nicht eigens zum Thema wirklich untersuchender Arbeit. Sie zehrt von den Früheren, aber bringt für das Bildungsbewußtsein ein neues mögliches thematisches Feld in den Blick. Unterschied: vorwissenschaftliche Kenntnis und Bildungsinteresse und wissenschaftliche Thematisierung. Wissen-

¹ Vgl. oben die Periodisierung in § 7, S. 21 f.

schaft der Sophistik gehört zur 1. Periode, bezüglich der Betonung des Daseins gehört die Sophistik zur 2., sie ist keine von beiden, Übergang.

Hauptvertreter der *älteren* Sophistik²:

Protagoras aus Abdera

Gorgias aus Leontinoi (Sizilien)

Hippias aus Elis

Prodikos aus Keos

Anonymus Jamblich (Auszug davon im Protreptikos des Neuplatonikers *Jamblich*)

Δισσοὶ λόγοι (Διαλέξεις)

Aus dem *jüngeren* Sophistenkreis: Antiphon (Ἀλήθεια).

σοφιστής – der »Könnler und Wissler«, »der versteht«, vgl. σοφός, σοφία³. Zunächst nicht Bezeichnung einer philosophischen Richtung und Schule, aber auch nicht eine herabziehende Bedeutung. Erst um 450 verengt sich die Bedeutung, nicht auf dem Wege theoretischer neuer Begriffsbestimmung, sondern dadurch, daß die Wissler und Könnler in der Wissenschaft und in den praktisch führenden, politischen Geschäften eine besondere Bedeutung erlangten. Der Aufschwung der Demokratie nach den Perserkriegen öffnete dem Einzelnen nicht nur neue Wege zur Mitarbeit am Gemeinwesen, das verlangte zugleich eine höhere und sicherere Bildung. Dazu bedurfte es der Lehrer. Diese Lehrer waren die Sophisten. Nicht nur theoretische Kenntnisse, sondern praktische, politische, geschichtliche, vor allem aber die Form der öffentlichen Wirksamkeit: die Rede. Daher Rhetorik, in der Volksversammlung, bei Beratung, aber auch vor Gericht, bei den großen Staatsprozessen. Im Zusammenhang mit dieser stand die Eristik, Technik des Streitgesprächs. Beides führte dazu, daß der λόγος, das διαλέγεσθαι, Dialektik, beherrscht werden mußte. Hier haben die Sophisten

² Material für die ältere Sophistik vollständig bei Diels II, 4. Aufl., 73 b sqq.; 6. Aufl., 79 sqq.

³ Vgl. oben § 9, S. 24.

positive Aufgaben und positive Arbeit geleistet, nicht nur für Verbreitung der Bildung, sondern für Verlebendigung, *neue Fragen, Kritik*.

Charakteristiken des philosophischen Unterrichts: gegen Bezahlung erteilt, wogegen philosophischer Unterricht sonst unentgeltlich war. Von der Seite der Philosophen gesehen, zeigten sich die Sophisten als gewinnsüchtige Händler mit Scheinweisheit, solche, die hinter der Jugend herlaufen und sich anpreisen, Menschenfänger, Fischfang. Durch die philosophische Kritik des *Plato* rückte das positive Verdienst der Sophisten in den Hintergrund. Sie erschienen nur als Verderber der Jugend, der wahren Bildung und Sittlichkeit. Sophisterei: in willkürlicher Weise durch falsche Gründe etwas Wahres widerlegen, schwanken machen oder Falsches beweisen und plausibel machen.

Lebensbesinnung und Leitung nicht durch Orakel, die Sitte, die Leidenschaft und Stimmung des Augenblicks, sondern durch *denkende Besinnung*. Nicht mehr glauben und nachmachen, sondern selbst sich eine Meinung bilden und selbst zugreifen. Gegen νόμος, »Herkommen«, für φύσις, »ständigen Wandel«. Aufklärung, Bildung, παιδεύειν. Beredsamkeit, Rhetorik; Topik: die verschiedenen Gesichtspunkte, τόποι, nach denen eine Sache begriffen und angefaßt werden kann. Dialektik: etwas von verschiedenen Seiten sehen, nicht eine Seite verabsolutieren. Ὑμεῖς δέ . . . Wer lügt, sagt, was nicht ist; was nicht ist, kann man nicht sagen; also kann niemand lügen.⁴ Die Lehrtätigkeit selbst vollzog sich bald in dieser Form: durch gewandte Rede und Kunstgriffe blenden und den Hörern bestimmte Meinungen und Absichten aufzwingen.

⁴ Plato, Euthydem 283 c 8 sqq.

§ 28. Protagoras

Homo-mensura-Satz: πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον εἶναι, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων, ὡς οὐκ ἔστιν.¹ ἄνθρωπος als der Einzelne, nicht die Menschheit gegenüber der Tierheit. Substanzielle Vernünftigkeit, selbstbewußte Vernunft im Menschen. Vgl. Plato, Theätet: οἷα μὲν ἕκαστα ἐμοὶ φαίνεται τοιαῦτα μὲν ἔστιν ἐμοί, οἷα δὲ σοί, τοιαῦτα δὲ αὖ σοί· ἄνθρωπος δὲ σύ τε κάγω.² Bei einem Wind friert dem einen, dem anderen nicht. Wir können daher nicht sagen, der Wind sei an sich kalt oder nicht kalt. πρὸς τι, was sich je einem einzelnen zeigt, das ist das Wahre, das Seiende selbst; und jedes zeigt sich jedem verschieden. *Heraklit*: Denn alles, auch das einzelne Dasein, ist in sich und in bezug zu anderem im ständigen Wechsel. Nicht nur die Gegenstände der Erkenntnis wandeln sich ständig, sondern das Erkennen selbst. Die Seinsart des Erkennens ist dieselbe wie das Sein des zu erkennenden Seienden.³ Fragment 7: »Die sinnlich wahrnehmbaren Linien sind nicht von derselben Art wie die Linien, die der Geometer zum Gegenstand hat, in dieser Weise ist nichts erfahrbar als gerade oder krumm. Der Kreis berührt die Tangente nicht nur in einem Punkte.«⁴

αἰσθησις-Lehre des Protagoras bei *Platos* »Theätet« positiv genommen.⁵

*Dialektik*⁶, *Rhetorik*.

Sprachkritik (ὀρθοέπεια)⁷. Einteilung der Genera des Namens, der Sätze: διεἰλέε τε τὸν λόγον πρῶτος εἰς τέτταρα, εὐχολήν (Bitte), ἐρώτησιν, ἀπόκρισιν, ἐντολήν (Befehl). Nach anderen

¹ Diels II, 4. Aufl., 74 B 1; 6. Aufl., 80 B 1: Plato, Theätet 152 a 2-4.

² 152 a 6-8.

³ S. Anhang, Nachschrift Mörchen Nr. 35, S. 246.

⁴ Vgl. Diels II, 4. Aufl., 74 B 7; 6. Aufl., 80 B 7: Aristoteles, Met. B 2, 997 b 35 sqq.

⁵ 152 a sqq.

⁶ Vgl. Aristoteles, Met. Γ 4, 1007 b 22 sq.

⁷ Vgl. Diels II, 4. Aufl., 74 A 26; 6. Aufl., 80 A 26: Plato, Phaedrus, 267 c 6.

sind es sieben Formen.⁸ Πρωταγόρας τὰ γένη τῶν ὀνομάτων διήρει, ἄρρενα καὶ θήλεα καὶ σκεύη.⁹

Aufklärung: περί μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι, οὐθ' ὡς εἰσὶν οὐθ' ὡς οὐκ εἰσὶν οὐθ' ὅποιοί τινες ἰδέαν· πολλὰ γὰρ τὰ κωλύοντα εἰδέναι ἢ τ' ἀδηλότης καὶ βραχύς ὢν ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου.¹⁰

§ 29. Gorgias

Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ Περὶ φύσεως¹. Die Meinungen über den Gehalt und die Absicht dieser Schrift gehen auseinander. Die einen glauben, lediglich das Beispiel von übertriebenster Dialektik und Sophistik sei hier gegeben; andere sehen darin positive und ernsthafte Überlegungen, freilich nicht ohne starken Einfluß der formalen Argumentationskunst. *Aristoteles*, Πρὸς τὰ Γοργίου², es ist nicht anzunehmen, daß *Aristoteles* gegen einen bloßen Schwätzer geschrieben hat.

Der Inhalt der Schrift in drei Thesen³: 1. Es ist nichts. 2. Wenn aber etwas wäre, dann würde es unerkennbar sein. 3. Wenn auch etwas wäre und dieses erkennbar wäre, so wäre die Erkenntnis dieses Seienden nicht mitteilbar, nicht auszusprechen und auszulegen.

⁸ Diogenis Laertii de vitis IX, 53 u. 54, in Diels II, 4. Aufl., 74 A 1, S. 220; 6. Aufl., 80 A 1, S. 254.

⁹ Aristoteles, *Ars Rhetorica*. Iterum ed. A. Roemer. Leipzig 1914, Γ 5, 1407 b 6 sqq. in Diels II, 4. Aufl., 74 A 27; 6. Aufl., 80 A 27.

¹⁰ Diels II, 4. Aufl., 74 B 4; 6. Aufl., 80 B 4.

¹ S. Diels II, 4. Aufl., 76 B 3; 6. Aufl., 82 B 3: aus Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos* VII, 65 sqq.; s. Anhang, Nachschrift Mörchen Nr. 36, S. 247 f.

² Opera. Ex recogn. I. Bekkeri. Ed. Academia Regia Borussica. Berlin 1831, Vol. II, 979 a 12-980 b 21; F. W. A. Mullach, *Aristotelis de Melisso, Xenophane et Gorgia disputationes cum Eleaticorum philosophorum fragmentis*. Conj. ed. rec. interpr. Berlin 1845, S. 62-79; Aristotelis qui fertur de Melisso Xenophane Gorgia libellus. Ed. H. Diels. In: *Abhandl. d. Königl. Akad. d. Wiss. z. Berlin aus den Jahren 1899 u. 1900*. Berlin 1900, Philosophisch-historische Classe, Abh. I, S. 1-40.

³ Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos* VII, 66.

Sein des Seienden, Erkennbarkeit des Seins, Mittelbarkeit des Erkannten geleugnet.

ad 1. Sein. εἰ γὰρ ἔστι (τι) – »wenn Ist«⁴. Es ist nichts. a) Was nicht ist, ist nicht. b) Das Seiende ist nicht. aa) entweder immerwährend, bb) oder geworden, cc) oder beides zumal. c) Das Seiende muß entweder Eins oder Vieles sein; es kann keines von beiden sein. d) Ebenso können beide nicht zugleich sein.

ad 2. Das Gedachte müßte sein; das Nichtseiende könnte nicht gedacht werden.

ad 3. Jedes Zeichen ist vom Bezeichneten verschieden. Worte sind etwas anderes wie Farben. Das Ohr hört nie Farben. Wie soll überhaupt dasselbe Gemeinte in zwei verschiedenen ›Subjekten‹ sein?

§ 30. Weitere Vertreter der Sophistik

a) Hippias von Elis

Berühmt durch mathematische, astronomische, geometrische Kenntnisse. Er war wohlvertraut περί τε γραμμάτων δυνάμεως καὶ συλλαβῶν καὶ ῥυθμῶν καὶ ἁρμονιῶν.¹ Vermittlung der griechischen Bildung. In den grundsätzlichen moralisch-politischen Anschauungen war er nicht so extrem, wie es nach den dialektischen, theoretischen Sätzen anderer Sophisten scheinen möchte.

b) Prodikos von Keos²

Unterscheidung sinnverwandter Worte; Bedeutungsproblem;

⁴ G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Hrsg. v. K. L. Michelet, 2. Band. Hegel WW, 14. Band. Berlin 1833, S. 37 ff.

¹ Plato, Hippias minor 285 d 1 sq.

² Vgl. Plato, Protagoras 315 d 1 sqq.

Ausdruck.³ *Sokrates* bezeichnet sich mehrfach, wenn auch nicht in vollem Ernst, als sein Schüler.

Charakteristische Thesen für die aufgeklärte Position der Sophistik werden von ihm überliefert:

Als *Gottheit* wird verehrt, was den Menschen *nützt*: Sonne, Mond, Fluß, Quelle, Brot, Wein, Wasser, Feuer.⁴ Vorstufe davon findet sich in der Kritik des *Empedokles* und des *Demokrit* gegenüber der Volksreligion.

Todesfurcht ist unbegründet. Denn der Tod ist etwas, was weder die Lebenden noch die Gestorbenen angehe; die ersten nicht, weil sie noch lebten, die letzteren nicht, weil sie nicht mehr lebten. Solange der Lebende lebt, ist der Tod nicht vorhanden; wenn er nicht mehr lebt, ist keine Möglichkeit für ihn, vorhanden zu sein.

c) Anonymus Jamblich⁵

Abgestandene aufklärerische Weisheit ohne philosophische Bedeutung; lediglich charakteristisch für den Prozeß der zunehmenden Popularisierung der Sätze der Sophisten.

d) Δισσοὶ λόγοι⁶

Thesen, Gegenthesen: ταῦτόν – οὐ ταῦτόν; bezüglich ἀγαθόν und κακόν: Krankheit ist für Kranken Übel, Krankheit für Arzt gut. Relativität der Betrachtung.

Lehrbarkeit der Tugend: Die gegen sie vorgebrachten Argumente halten nicht stand.

Deutlich: Der Kreis von Fragen, die *Sokrates* in anderer Weise stellte, ist schon bekannt.

³ Vgl. Plato, Euthydem 277 e 3 sqq.

⁴ Vgl. Diels II, 4. Aufl., 77 B 5; 6. Aufl., 84 B 5 aus: Cicero, De natura deorum I, 118; Sextus Empiricus, Adversus mathematicos IX, 18.

⁵ Diels II, 4. Aufl., 82; 6. Aufl., 89.

⁶ Diels II, 4. Aufl., 83; 6. Aufl., 90.

§ 31. Sokrates

a) Biographie und Quellenlage

Geboren um 470, Sohn des Bildhauers *Sophroniskos* und der Hebamme *Phainarete*. 427 Νεφέλαι des *Aristophanes*, stadtbekannte Persönlichkeit. Dreimal im Felde gestanden, ärmlich, lehnte jede öffentliche Tätigkeit ab.

399 von *Anytos*, *Meletos* und *Lykon* vor Gericht gestellt. [Anklage:]¹ Verderber der Jugend. Unglauben gegenüber den Göttern der Stadt. Glaube an neue Dämonen. Vor Gericht hat er jedes Zugeständnis abgelehnt. Er weigerte sich, die von den Freunden vorbereitete Flucht zu ergreifen. Er trank in ihrem Beisein den Schierlingsbecher, nachdem er sie überzeugt hatte von der Notwendigkeit seines Handelns.

Auffassung des Sokrates ist heute noch nicht eindeutig und einhellig. Grund ist der Quellenbestand: 1. *Xenophons* Memorabilien², Apologie, Symposion³. 2. *Platos* Dialoge⁴. 3. Einige Angaben des *Aristoteles*. 4. *Aristophanes'* Wolken⁵.

*K. Joel*⁶ auf *Aristoteles*, *E. Dühring*⁷ auf *Xenophon*, *J. Burnet*⁸ auf *Plato*, *H. Maier*⁹ vermittelnd.

¹ Erg. d. Hg.

² In: *Xenophontis opera omnia*. Recogn. E. C. Marchant, Bd. II, Oxford 1900 ff.

³ a. a. O.

⁴ In: *Platonis opera*. Recogn. I. Burnet. Oxford 1899 ff.

⁵ Νεφέλαι. In: *Aristophanis Comoediae*.

⁶ *K. Joel*, *Der echte und der Xenophontische Sokrates*. 3 Bde. Berlin 1895-1901, 1. Band, S. 203-312.

⁷ *E. Dühring*, *Kritische Geschichte der Philosophie von ihren Anfängen bis zur Gegenwart*. 3. Aufl. Leipzig 1878, S. 81 f.

⁸ *J. Burnet*, *Greek Philosophy*. Part I: Thales to Plato. London 1920, S. 128, 149 f.; ders., *Platonism*. Berkeley (Calif.) 1928, S. 18 ff.

⁹ *H. Maier*, *Sokrates. Sein Werk und seine geschichtliche Stellung*. Tübingen 1913, Erster Teil. Die Quellen, S. 4-156.

b) Sokrates' Bedeutung für das Verständnis des Daseins überhaupt

Unterschied¹⁰ zwischen dem, was wir wirklich verstehen und nicht verstehen. Das Nichtwissen gegenüber dem Alleswissen und der Voreiligkeit des gemeinen Verstandes. Zueignung des *echten Wissens* gegenüber dem äußerlichen Nachreden und die Fraglichkeit des Selbstverständlichsten und Nächsten gegenüber dem künstlichen Scharfsinn. Ohne vorgefaßte These das *Wissen selbst*: was es ist, worauf wir im Erkennen zielen. Begriff.

Tendenz auf Rechtfertigung des Wissens als solchen, positiv. Auch hier die Orientierung am Nächsten, der handwerklichen Tätigkeit, *ποίησις – τέχνη – εἶδος, ἔργον μετὰ λόγου*. *Herstellen* war früher der Leitfaden für Interpretation der Welt. Jetzt ist es Ausgang für das darin liegende Erkennen. Etwas in seinem Grund, warum es so ist und sein kann, aus dem, *was* es ist, dem *τί*. Was etwas vor jeder Wirklichkeit in seiner Möglichkeit schon gewesen, das *Wesen*. Das *τί* (εἶδος) ist das primär Entdeckte, von dem aus alles andere Seiende und Verhalten dazu seine Aufhellung und Durchsichtigkeit bekommt.

Alles Handeln bedarf der *Durchsichtigkeit* gegenüber dem blinden Handeln. Blick auf und Sicht für das *Worumwillen*. Daraus wird die Möglichkeit verstanden, das *jeweilige Seinkönnen*, die Eignung, »Tugend«, *ἀρετή*. Wissen um sich selbst in jeweiliger Lage, Umständen. Das Seinkönnen und Verstehen ist nur als dieses Wissen. Tugend ist Wissen, *ἀρετή* ist *φρόνησις*.

c) Bedeutung des Sokrates für die wissenschaftlich-philosophische Forschung¹¹

Sokrates: immer vom Grund und Wesen darauf stoßen, das Verständnis dafür wecken, den Instinkt pflanzen. Keine neuen

¹⁰ S. Anhang, Nachschrift Mörchen Nr. 37, S. 248 ff.

¹¹ S. Anhang, Nachschrift Mörchen Nr. 38, S. 250 f.

Inhalte, Gebiete, keine Richtung in der Philosophie. Er hat alles belassen und doch im Grunde erschüttert: eine neue *Möglichkeit* und damit radikale Forderung an Wissen und *Wissensbegründung*. Die Tatsache: keine wissenschaftlichen Resultate und doch eine Revolution der Wissenschaft, so daß *Plato* und *Aristoteles* durch ihn möglich wurden. Die Bedeutung der *methodischen* Bestimmung wurde hier ein für allemal in der Geschichte des Wissens und Forschens demonstriert. Methode ist nicht Technik, sondern auf den Grund der Sachen sehen und die Möglichkeit ihrer Erfassung und Bestimmung.

Methode des Sokrates nach *Aristoteles*¹²: 1. ἐπακτικὸς λόγος (vgl. 1078 b 28), »hinführen«, ἐπαγωγή im λέγειν, als was etwas angesprochen wird, ein primäres Sehenlassen des τί. 2. ὀρίζεσθαι καθόλου (1078 b 28 sq.), das so Herausgestellte »umgrenzen« und seine jeweilige Verfassung und Struktur bestimmen.

Maieutik: Es soll die Nichtigkeit offenbar werden und den anderen dazu verholfen werden, daß die in ihnen selbst liegende *Möglichkeit des Verstehens entbunden* wird. Maieutik steht im Gegensatz zur Mitteilung von Kenntnissen.

Bisher auch schon Beweise, Begründung, Besinnung auf erkennendes Verhalten, jetzt aber wird *Begriff* als solcher ausdrücklich und *als* Begriff *begriffen*. λόγον διδόναι, den Grund als Grund ausdrücklich erforschen und legen. Wesenserfassung ist nicht Zusammenholen von vielfältig auffindbaren Eigenschaften, sondern *Erfassen des Apriori*. Variation, Abwandlung, was sich dabei durchhält. Das Erfassen selbst; das »Allgemeine«, καθόλου, Universale ist selbst Seiendes oder nicht, nur Bedeutung, und was besagt das? λόγος: Begriff, Bedeutung, Sinn. *Sein und Sinn*.

Sokrates war nicht Ethiker und verschmähte die Naturphilosophie, sondern ihm ging es um das *Verständnis des Wissens und Handelns des Daseins überhaupt*. Ebenso wenig auf bestimmte Gebiete der Naturerkenntnis wie auf bestimmte in-

¹² Met. M 4, 1078 b 27 sqq.

haltliche ethische Sätze oder gar auf ein besonderes Wertsystem mit besonderer Wertrangordnung. Sokrates dachte viel zu radikal, als daß er sich auf eine solche Zufälligkeit festgelegt hätte: Theoretiker, Praktiker, Dialektiker, Ethiker, Prophet, Philosoph, religiöse Persönlichkeit. Sokrates wird deutlich aus der Arbeit von *Plato* und *Aristoteles* und dem Vergleich ihrer philosophischen Problematik gegenüber der vorangegangenen Philosophie viel mehr, als wenn wir versuchen, von ihm ein Bild zusammenzubauen.

ZWEITER ABSCHNITT
DIE PHILOSOPHIE PLATOS

ERSTES KAPITEL

Biographie, Literatur und allgemeine Kennzeichnung
der Platonischen Fragestellung

§ 32. *Biographie, Quellenlage und Literatur*

Biographie in nackten Daten: Geboren 427 in Athen. Sohn des *Ariston* und der *Periktione*. In der Jugend Dramen gedichtet. In die Politik gewandt. Philosophie [wurde ihm zuerst gelehrt von dem]¹ Heraklitäer *Kratylos*. 406 ca. mit *Sokrates* bekannt. Kleinere Dialoge. 399 Tod des Sokrates. Bis 388 Reisen: Megara (Sokratiker), Ägypten, Italien, Sizilien. Mathematik und Medizin. 387 Gründung der Akademie. 366/65, 361 zwei weitere Reisen nach Syrakus, um seine politischen Ideen zu verwirklichen. 347 gestorben.

Schriften: Apologie, 34 Dialoge, eine Reihe von Briefen, einige Dichtungen.

Platonische Fragen: Echtheit der Dialoge, Feststellung ihrer Abfassungszeit, Chronologie; inhaltliches Problem: Platos philosophische Entwicklung.

Überlieferung:

1. Zahlreiche Papyri, von hohem Alter, zeigen nur, daß der Zustand des Textes, wie ihn die neuen Handschriften geben, sehr weit zurückreicht. Hier schon die wesentlichen Verderbnisse.

2. mittelalterliche Handschriften.

¹ Erg. d. Hg.

3. Indirekte Überlieferung: Zitate in den Scholien, den Kommentaren.

Ausgaben:

Henricus Stephanus, Platonis Opera quae extant omnia, ex nova Joannis Serrani interpretatione, perpetuis ejusdem notis illustrata. Genf 1578; nach deren Seitenzahlen wird zitiert: z. B. Phaedrus 275 d.

Neue Gesamtausgaben:

Platonis Dialogi graece et latine. Ex rec. I. Bekkeri. 8 Bde. in 3 Theilen. Berlin 1816-1818, nebst Kommentar und Scholien (Kommentar 2 Bde. Berlin 1823).

Platonis dialogos selectos. Rec. et comm. in usum scholarum instr. G. Stallbaum. Ab Bd. IV, 2: Platonis opera omnia. 10 Bde. Gotha u. Erfurt 1827-1860.

Platonis dialogi secundum Thrasylli tetralogias dispositi. Ex recogn. C. F. Hermannii. 6 Bde. Leipzig 1869 ff.; neu bearb. v. M. Wohlrab. Leipzig 1877-1887.

I. Burnet, Platonis opera. Tomus I-V. Oxford 1899-1906. Beste kritische Ausgabe.

M. Croiset u. a., Platon, Oeuvres complètes. Texte établi. Collection des universités de France. 13 Bde. Paris 1920 ff.

Briefe:

Die Briefe Platons. Hrsg. von E. Howald. Zürich 1923.

Übersetzungen:

Platons Werke. Übers. v. F. Schleiermacher. 6 Bde. in 3 Theilen. 3. Aufl. Berlin 1855-1862.

Platons Werke in Einzelausgaben. Übers. u. erl. v. O. Apelt. Leipzig 1911 ff.

Literatur:

K. F. Hermann, Geschichte und System der Platonischen Philosophie. Erster Theil, die historisch-kritische Grundlegung enthaltend. Heidelberg 1839.

W. Windelband, Platon. 6. Aufl. Stuttgart (Frommans Klassiker der Philosophie) 1920.

H. Raeder, Platons philosophische Entwicklung. Leipzig 1905.

C. Ritter, Platon. Sein Leben, seine Schriften, seine Lehre. In zwei Bänden. München 1. Bd. 1910, 2. Bd. 1923.

P. Natorp, Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus. Leipzig 1903, 2. Aufl. 1921.

U. von Wilamowitz-Moellendorff, Platon, 2 Bde., 1. Band: Leben und Werke. 2. Band: Beilagen und Textkritik. Berlin 1919, 2. Aufl. Berlin 1920.

§ 33. Allgemeine Kennzeichnung der Platonischen Fragestellung

Platos Ideenlehre:¹ Dadurch ist seine Philosophie gekennzeichnet. Wenn man sich an das Wort hält, scheint in der Tat etwas ganz Andersartiges hervortreten. Das ist nur scheinbar. Das Neue ist, daß die alte Tendenz der vorangegangenen Philosophie radikaler begriffen wird. *Sokrates*: Frage nach dem Wesen, Begriff, τί ἐστίν, »was ist« dieses, jenes Seiende? *Plato*: Was ist das Seiende überhaupt? Frage nach dem *Wesen* des Seienden *als Seienden überhaupt*, nach dem *Sein*!

εἶδος, »Aussehen«, als was sich etwas an ihm selbst zeigt. Als was zeigt sich das Seiende als Seiendes? Ideensuche: nach dem Sein des Seienden fragen. Das ist der sachliche Gehalt des Ideenproblems. Nicht Ideenlehre für sich als eine besondere philosophische Meinung, um sie dann mit der bisherigen Philosophie in Verbindung zu bringen, sondern die alte Frage auf der durchsichtigeren Basis des Sokratischen Fragens. Erst von da aus, aus dem Sachgehalt der »Ideenlehre«, Sein des Seienden, verstehen, wie es und warum es zu dem üblichen Problem der Ideenlehre kam.

¹ S. Anhang, Nachschrift Mörchen Nr. 39, S. 252.

Motive: Die Ausarbeitung der Frage nach dem Sein des Seienden ist ebenso *universal* wie *prinzipiell*: das All des Seienden in seinem Sein, und zwar soll es in dieser Hinsicht *erkannt* werden. Daraus ergibt sich, daß solche Aufgabe bestimmt wird: 1. von der Erfahrungsart des Seienden überhaupt, 2. von den Richtungen des theoretischen Erkennens des Seienden, 3. vom herrschenden und verfügbaren Seinsverständnis überhaupt.²

Warum εἶδος, »Aussehen«, »Gestalt«?³

1. Vom *Erfassen* her, Augenmenschen. Selbst primär zeigen.

2. *Gestalt*: das, was zusammenhält, ist nicht die Summe der zusammengestückten Teile, sondern das Gesetz der Fügung selbst. *Früher als*.

3. Das, was jede einzelne Gestalt gestaltet. Prägung der Ordnung. Regelung, und zwar ihr *Prinzip, Maßstab*. Das *Beständige*. μέθεξις. Gesundheit.

4. So aber das Universum des Seienden. Himmel, Kugel, Kreislauf der Gestirne. Alles Seiende hat so ursprüngliche Prägung. *Universalität, Bestimmtheit*.

5. Dieses, was *unveränderlich* bleibt. Das *Wißbare*. Mathematische Wissenschaft gilt von der Natur und ist doch nicht aus ihr und an ihr als solcher gewonnen.

6. Selbst *etwas*, ein τόπος – ὑπερουράνιος⁴, *Transzendentes*. Sein des Seienden.

Ideen: χωρισμός, ὄντως ὄν. Das Sein des Seienden ist selbst ein Seiendes, und zwar das eigentliche Seiende. So ist Seiendes überhaupt abgeleitet; Beziehung zwischen beiden.

*Platonismus*⁵: Fragestellung und Theorie und Weltanschauung, die sich an diesem Grundgegensatz orientiert, festhält oder zu überbrücken sucht.

² Vgl. Wiederholung unten S. 98.

³ S. Anhang, Nachschrift Mörchen Nr. 39, S. 252 f.

⁴ Vgl. Phaedrus 247 c 3.

⁵ S. Anhang, Nachschrift Mörchen Nr. 39, S. 254.

Werden, Veränderung	– (Sein) Bestand
Einzelnes	Allgemeines
Zufälliges	Gesetz
Natur	Geist
Zeitliches	Ewiges
Sinnliche Wahrnehmung	logisch-begriffliches Erkennen
Bedingtes	Unbedingtes

Zweiweltentheorie, μέθεξις, μεταξύ.

Wiederholung

Idee: Interpretation des Seienden auf sein Sein. Ideenlehre ist Ontologie, Eidos: Eidetik, »eidetische Reduktion«⁶, Phänomenologie. Ausdruck »Eidetik«, von der Psychologie übernommen, hat mit philosophischer Problematik nichts zu tun.

Motive für Heraushebung von εἶδη je nach der Bedeutung: Gestalt, Gesetz, Ordnungsganzes, Norm, Beständiges. χωρισμός, μέθεξις. Platonismus.

⁶ Vgl. E. Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Bd. I. Halle/Saale 1913, S. 4.

ZWEITES KAPITEL

Konkretere Bestimmung des Seinsproblems bei Plato

Nach dieser allgemeinen Kennzeichnung der Platonischen Fragestellung wollen wir sie bestimmter fassen. Ein Dreifaches:

1. Boden und Umkreis der Seinsproblematik.
2. Zentrum des Ideenproblems.
3. Das Grundproblem der Ontologie.

§ 34. *Boden und Umkreis der Seinsproblematik*¹

- a) Erfassen von Seiendem und Seinsverständnis in der »Politeia«

Frage nach dem Sein schließt in sich: 1. Erfahrung des Seienden, 2. Hinblicknahme auf Sein.

zu 1.: Seiendes erfahren: Welches Seiende, der Gesamtbereich des Seienden?

ἐπιστήμη	–	Mathematik, Medizin:	Natur
ποίησις	–		Werkwelt im Ganzen
πράξις	–		Handeln, Geschichte
πόλις	–	Konkretum und der Staat	

Überall im Seienden sind »Ideen«, d. h., sofern wir überhaupt Seiendes als Seiendes *erfahren*, Seiendem nicht blind ausgeliefert sind, ist schon Seinsverständnis. Kein Zufall, daß in »Politeia« sich solche Besinnungen finden wie die auf Einteilung des Seienden und der möglichen Arten seiner Erfassung.²

¹ S. Anhang, Nachschrift Mörchen Nr. 40, S. 254 f.

² Res publ. VI, 507 b sqq.; s. Anhang, Nachschrift Mörchen Nr. 40, S. 255 f.

πολλὰ καλὰ, πολλὰ ἕκαστα. αὐτὸ καλόν, »das Schöne selbst als solches«; κατ' ἰδέαν μίαν; ὃ ἔστιν – »was es ist«. ἕκαστον – »das jeweilige Einzelne«, Dieses.

ὁρᾶσθαι

Gesehen mit den Augen

νοεῖσθαι

Vernommen, erfaßt im Verstehen

ἀκοή, αἴσθησις überhaupt

αἰσθητά

αἴσθησις – αἰσθητά

τρίτον bei ὄψις (507 e 1 sq.)

καταλάμπει ἀλήθειά τε καὶ τὸ ὄν (508 d 5)

φῶς (507 e 4)

was beleuchtet die Entdecktheit und das Sein

ἥλιος (vgl. 508 a 7)

was erhellt durch *Seinsverständnis*

ὄψις – ἥλιοειδέστατον (508 b 3)

αἴτιος ὄψεως (vgl. 508 b 9)

ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα (vgl. 508 e 2 sq.)

τοῦ ἀγαθοῦ ἔκγονον (508 b 12 sq.)

ἀλήθειαν παρέχει (509 a 7)

ἀνάλογον ἑαυτῷ (508 b 13)

ἀλήθεια, ἐπιστήμη (vgl. 508 e 3 sq.), ἀγαθοειδῆ (509 a 3)

ὄρατόν (509 d 4)⁵

νοητόν (509 d 4)

»Schnitt«: τομή (vgl. 510 b 2), τμήματα (509 d 7)

1. εἰκόνες (509 e 1) – »Bilder«, in denen sich Seiendes darstellt.

νοητὸν [. . .] εἶδος (511 a 3)

σκιὰς, φαντάσματα (510 a 1) – »Abspiegelungen«, Widerschein im Wasser, auf der Oberfläche dichter, glatter, glänzender Körper.

⁵ S. Anhang, Nachschrift Mörchen Nr. 40, S. 256 f.

2. ὃ τοῦτο ἔοικεν (510 a 5), diese

Dinge selbst,

τά τε περὶ ἡμᾶς ζῶα (510 a 5),

φυτευτόν (510 a 6),

σκευαστόν ὄλον (510 a 6), »das Zeug«.

μιμηθέντα

εἶδος ὁρώμενον

(vgl. 510 b 4)

(vgl. 510 d 5)

das »Nachgebildete«,

jetzt selbst εἰκόνες,

selbst »Bild«.

τέτταρα [. . .] παθήματα ἐν τῇ ψυχῇ (511 d 7)⁴

ἥλιος

ἀγαθόν

δόξα

νόησις

1. εἰκασία (vgl. 511 e 2)

(»Augenschein«)

1. διάνοια (vgl. 511 d 8)

ὑποθέσει χρῆσθαι, οὐκ ἐπ' ἀρχὴν
 ἰοῦσα (vgl. 511 a 3-5), als εἰκόσι
 χρωμένη (vgl. 511 a 6), was selbst
 noch abgebildet.

2. πίστις (vgl. 511 e 1)

2. νόησις (vgl. 511 d 8), λόγος (511
 b 4)

οὐκ ἀρχὰς [. . .] ὑποθέσεις (511 b 5),
 »nicht Anfang als Grund«, sondern
 nur Ausgang.

ἀνυπόθετον (vgl. 511 b 6), τοῦ παντὸς
 ἀρχή (vgl. 511 b 7).

Neue Gliederung der Erfassungsarten, auf dem Grunde neuer Einteilung des Seienden. Erfassen des Seienden, um es in seinem Sein zu entdecken. Verschiedene Weisen der Entdeckbarkeit, Entdecktheit, Wahrheit. Aber nicht einfach verschiedene Formen von Wahrheit, sondern eine Stufenfolge von solchen.

⁴ S. Anhang, Nachschrift Mörchen Nr. 40, S. 257 f.

Verschiedene Wahrheiten, Verschiedenheit je nach der Seinsart des entdeckenden Verhaltens, des Daseins selbst. Erfassen bei *ἀσθησις* vgl. Licht; so überhaupt Helle. Je nach der möglichen Erhellung, Lichtart und Lichtquelle gibt es verschiedene Möglichkeiten des Zugangs zum Seienden selbst. Verschiedenheit der Lichtquelle nach der Seinsart des Daseins: Verschiedenheit des Seinsverständnisses.

Plato pflegt nicht selten grundsätzliche Probleme, die er als solche versteht, aber nicht völlig bewältigt, in einem Gleichnis darzustellen.

b) Höhlengleichnis: Stufen und Relativität der Wahrheit⁵

Höhle⁶: das Bild unseres Seins in der räumlichen Umwelt. Höhlenlicht. Außerhalb der Höhle: Sonne und das von ihr bestrahlte und in seinem Wachstum bedingte und geförderte Seiende, das eigentliche Sein: Bild der Welt der Ideen, Sonne stellt die *höchste Idee* dar. Was im Gleichnis das Höchste, Ideenwelt, darstellt, ist außerhalb des Gleichnisses in Wirklichkeit die räumliche Umwelt. Sie wird im Gleichnis durch die Höhle versinnbildlicht. Die räumliche, sonnenenerleuchtete Umwelt fungiert doppelt: 1. als Sinnbild: die höchste; 2. als wirkliche Welt: die niedere.

Als seiend⁷, was sich je zunächst zeigt. Es wird als seiend *angenommen* und *hingenommen*, *δόξα, δέχασθαι* (ohne Prüfung). Sofern ein Dasein ist, hat es eine *ἔδρα* (vgl. 517 b 2), »Sitz« und Ort und damit eine Umgebung. So wenig sie zugänglich sein mag, mit dem Dasein ist schon eine Umwelt aufgedeckt. Dazu gehört ein Licht, eine Erhellung, damit überhaupt etwas gesichtet werden kann, und seien es nur Schatten im Halbdunkel der Höhle, m.a.W., es bedarf, damit Seiendes erfahrbar ist, je

⁵ Res publ. VII, 514 a sqq.; s. Anhang, Nachschrift Mörchen Nr. 41, S. 258 f.

⁶ Im Ms. trägt dieses beigelegte Blatt die Überschrift »Höhlengleichnis« (d. Hg.).

⁷ S. Anhang, Nachschrift Mörchen Nr. 41, S. 260 f.

schon einer Aufhellung von Sein. Seinsverständnis. Das Licht muß leuchten, obzwar nicht notwendig ist, daß das Licht selbst schon gesehen oder auch nur darum gewußt wird. Die Gefesselten wissen nicht um das Licht und können nie darum wissen. Licht ist da, Dasein lebt im Seinsverständnis, ohne daß es darum weiß.⁸

Die erste Stufe der Wahrheit:

- a) Vorgegebenheit einer Welt überhaupt, Sitz.
- b) Seinsverständnis, unausdrücklich. Sein wird weder gesehen noch begriffen.
- c) Eine bestimmte Weise des Begegnenlassens (εἰκασία).
- d) διαλέγεσθαι, »durchsprechen«, darüber sprechen, über Seiendes.
- e) Dasein, dem diese Welt vorgegeben, selbst ihm enthüllt ist.

In eins damit ist auch entdeckt das Dasein für es selbst. Aber gemäß den Entdecktheitsstufen sieht das Dasein sich selbst nur aus *dem* her, wie es ihm selbst begegnet, aus der Welt her. Die Gefesselten sehen sich selbst nur als Schatten.

Wie vollzieht sich nun der Übergang zu einer höheren Stufe der Wahrheit? (Worin liegt das Wesentliche des Unterschieds der Wahrheit?) Nicht dadurch, daß aus der alten mehr Kenntnisse gewonnen werden, eine reichere Mannigfaltigkeit von Seiendem entdeckt wird, denn die Seinsart des Daseins läßt immer nur Schatten sehen.

Das gebundene Dasein muß *gelöst* werden, so daß es in das Licht selbst sehen kann, d. h. um das Licht selbst weiß. Das besagt aber: Das *Seinsverständnis* muß *ausdrücklich werden* und *sich modifizieren*. Solange es nicht dazu kommt, d. h., solange der Gelöste nicht in das Licht selbst sehen kann, vermag er auch nicht das direkt beleuchtete Seiende selbst zu sehen. Im Gegenteil, gemäß dem noch von der früheren Stufe her vorherr-

⁸ S. Anhang, Beilage Nr. 2, S. 191.

schenenden Seinsverständnis (Schattenhaftes, Lichtloses) wird er das jetzt begehrende Seiende, die Dinge selbst – weil nicht Schattenhaftes – für nichtseiend halten. Es bedarf erst einer Gewöhnung an das Licht, d. h., die Ausbildung der neuen Wahrheitsstufe bedarf primär eines Vertrautwerdens mit dem neuen Seinsverständnis. Von diesem her sind dann zu unterscheiden die Dinge selbst von ihrem Schatten und Schein. Von dem höheren Seinsverständnis aus wird erst das vordem einzig für seiend Gehaltene in seinem Sein faßbar; d. h., um alles Seiende und seine Arten zu sein übersehen und verstehen zu können, bedarf es des höchsten Seinsverständnisses, des Wissens dessen, was Sein eigentlich besagt.

Und so ist der Übergang zu den weiteren Stufen: Nicht Erweiterung der Kenntnisse des vorgegebenen Erfahrungsgebietes, sondern primär das mehr und mehr ans Licht Gezogenwerden; d. h., die wachsende *Ausbildung des Seinsverständnisses* öffnet den Blick für das Seiende und seine Seinsunterschiede. Was *umgewendet* wird, ist die jeweilige ganze *Grundstellung* des Daseins selbst im Hinblick darauf, was es je auf einer Stufe für eigentlich seiend hält, nicht die Zufuhr von neuen Kenntnissen. Die Wahrheit gründet also in der jeweiligen Seinsart des Daseins, ob es in der Höhle eingesperrt ist oder nicht, ob Sein bestimmt wird nach dem zunächst gegebenen Seienden oder einem universalen Begriff von Sein, der nicht einem bestimmten Bezirk verhaftet bleibt.⁹

Seinsverständnis: Sehenkönnen des Lichtes, das Seiendes als Seiendes beleuchtet. Kein Zufall, daß Plato in einem Gleichnis spricht, denn Seinsverständnis soll ja gerade erst aufgeklärt werden mit und durch das Problem der Ideen. Was Sein unausdrücklich und unbegriffen besagt für die Griechen, wissen wir: *immerwährender Bestand*.

Die Schatten sind nur solange, als die Dinge vor dem Licht hinter den Gefesselten vorbeigetragen werden. Sie sind

⁹ S. Anhang, Beilage Nr. 3, S. 192.

schlechthin flüchtig und unbeständig, während die Dinge – auch wenn sie nicht vorbeigetragen werden – *bleiben*; und als bleibende werden sie faßbar, wenn ich nur das Licht selbst sehe, d. h. aus dieser direkten Beleuchtung sie als nicht mehr schattenhaft erfasse.

Die Dinge im Licht haben einen anderen Bestand (Beständigkeit) als die Schatten, und doch sind sie veränderlich, ihre Gestalten werden deformiert und dieselbe Gestalt vervielfältigt sich in verschiedenen Modi. Das weiterdringende Seinsverständnis, der Blick auf *Unwandelbares*, das Verständnis des αὐτὸ τὸ τρίγωνον enthüllt sie, die Dinge selbst, als »Bilder«. Der Aufstieg zur mathematisch-geometrischen Erkenntnis gewinnt ein Beständiges im eigentlichen Sinne und macht erst so den Bestand der Dinge gegenüber ihren Schatten in seiner Unbeständigkeit sichtbar. Aber es selbst bedarf noch des Bildhaften, noch der versinnlichenden Darstellung. Es ist noch nicht rein das Sein an ihm selbst; dieses ist erst mit den *ιδέαι* als solchen, der höchsten *ιδέα* gegeben: ἡ ἀγαθοῦ ιδέα¹⁰.

Diese wird bestimmt:

1. ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία (Ende und Vollendung) καὶ μόγις ὁρᾶσθαι¹¹,
2. πάντων αὕτη ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία (517 c 2),
3. ἐν τε [τῷ] ὀρατῷ φῶς καὶ τὸν τοῦτου κύριον τεκοῦσα (517 c 3),
4. ἐν τε νοητῷ αὐτῇ κυρία ἀλήθειαν καὶ οὖν παρασχομένη (517 c 3 sq.),
5. ἡ τοῦ παντὸς ἀρχή (vgl. 511 b 7),
6. ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας (509 b 9).

ad 1) »Im Felde des Verstehbaren das, was am Ende liegt«, worauf schließlich das Verstehen stößt, wobei es seine *Vollendung*, Umschließung, Abschluß erhält. Für die Griechen *πέρας*, »Grenze«, Bestimmtheit.

¹⁰ Vgl. Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz. Marburger Vorlesung Sommersemester 1928. Gesamtausgabe Bd. 26. Hrsg. v. K. Held. Frankfurt a. M. 1978, S. 237.

¹¹ Vgl. Res publ. VII, 517 b 8 sq.

ad 2) »Ur-sache alles Rechten und Schönen«, Grundbestimmtheit aller *Ordnung* – τὰξίς, Zu-sammen, Koexistenten –, ihr Prinzip.

ad 3) Die Idee des Guten »bringt« selbst das »Licht hervor im Gebiet des Sichtbaren und den Herrn desselben« (Sonne). Hier ist das Gute *wirkende Kraft* und Quelle allen Lichts. Auch was im Sonnenlicht betrachtet und für Augen sichtbar wird, auch dieses Seiende wird als Seiendes in seinem Sein nur erfaßbar durch Seinsverständnis.

ad 4) »Im Felde des Verstehbaren ist sie selbst herrschend«, bestimmt alles und *ermöglicht* und »gewährt Wahrheit, *Entdecktheit* und *Verstehen*«.

ad 5) »Der Grund und Ursprung von allem«, Seiendem und Sein.

ad 6) Dieser »noch jenseits über das Seiende und Sein hinausliegt«. Die Frage nach dem Sein transzendiert sich selbst.

Seinsverständnis¹² ist ursprünglich im Sehen dieser Idee. Hier ist die *Grundwahrheit* selbst, die alle Wahrheiten möglich macht. (Später wieder rein ontisch, Mittelalter, absoluter Geist.)

Sein ist hinaus über alles Seiende. Später hat er den Unterschied noch schärfer gesehen, wenn auch nicht durchgeführt.¹³ Hier ist die Frage darauf orientiert: Seiendes nicht danach befragen, woraus es besteht, wie es entsteht, sondern was »Sein« bedeutet, was wir überhaupt meinen mit »Sein«. Was hier liegt, ist dunkel. Die Frage nach dem Sein transzendiert sich selbst. *Ontologisches Problem schlägt um! Metontologisch; θεολογική*; das Seiende im Ganzen. ἰδέα ἀγαθοῦ: das allem Vorzuziehende schlechthin, *Vor-züglichste*. Sein überhaupt und Vorzuziehendes. Noch *Jenseitiges* des Seienden, zur *Transzendenz* des Seins gehörig, die Idee von Sein wesenhaft bestimmend! Die *ursprünglichste Möglichkeit!* Alles ursprünglich *ermöglichend*.

¹² S. Anhang, Nachschrift Mörchen Nr. 42, S. 261 f.

¹³ Sophistes 242 c sqq.

§ 35. Hinweis auf das Zentrum des Ideenproblems¹

νόησις – λόγος; ἰδέα – εἶδη – ἀγαθόν. Seinsverständnis – ψυχή – ἀνάμνησις. πᾶσα μὲν ἀνθρώπου ψυχή φύσει τεθέαται τὰ ὄντα² – »Jede Seele des Menschen hat von Natur aus das Seiende schon gesehen.« *Seele* macht das Dasein des Menschen aus: Dasein ist schon im Vorhinein so, daß es Sein versteht. Platonisch: das eigentlich Seiende ist ihr entdeckt: ἀγαθόν.

Zu ἀνάμνησις: νοῦς – λόγος, ἐπιστήμη.

»Theätet«³: Zugleich ein Mehrfaches: 1. Idee der Wissenschaft. Der Hintergrund: das Erkennbare überhaupt. 2. Konkrete Vergegenwärtigung der dialogischen Durchführung eines Problems. 3. Nimmt frühere Position Platons auf und leitet die spätere ein: die Ausbildung des Grundproblems und seiner Methodik. Dialektik.

Zu ψυχή: *Seinsverständnis* im Sein des Daseins. Handeln, Tun, Werke. Sein. Bewußtsein und Sein; Ich; Subjekt; Dasein.

§ 36. Zu: *Das Grundproblem der Ontologie und die Dialektik*

Ideen⁴: das Eine, Beständige gegenüber dem Vielen und Veränderlichen. Nun gibt es aber selbst viele Ideen. τί – ἕκαστον. Unterschiede, Andersheit, Änderung, Umschlag, Bewegung. Einheit selbst ist etwas anderes als Vielheit, Einheit anderes als Andersheit. Einheit und Zusammenhang der Ideen selbst, συμπλοκή τῶν εἰδῶν. Hier ist erst das Gebiet des λόγος, des ursprünglichen διαλέγεσθαι. In ihm hinführen und hindurchführen durch das Sein selbst und seine Strukturen. προσχρώμενος [. . .] εἶδεν αὐτοῖς δι' αὐτῶν εἰς αὐτά, καὶ τελευτᾷ εἰς εἶδη².

¹ S. Anhang, Nachschrift Mörchen Nr. 43, S. 262 f.

² Phaedrus 249 e 4 sq.

³ S. unten 3. Kapitel, S. 109 ff.

⁴ S. Anhang, Nachschrift Mörchen Nr. 44, S. 263 f.

² Res publ. 511 c 1 sq.

Sophistes, Parmenides, Philebos, Politicus; vorbereitet Theätet.

Begriff der Dialektik: Wissenschaft vom Sein und dem Zusammenhang der Seinsstrukturen. σύνθεσις – διαίρεσις.

Heute

Phänomenologie – Dialektik (Hegel)

einseitig aufgefaßt | in ihnen [?] eigentlich mißverstanden

λόγος

νοῦς

Logik – Ontologie

Dialektische Theologie hat damit gar nichts zu tun, höchstens negativ.⁵

⁵ Anm. d. Hg.: Der Rest der Aufzeichnung auf dieser Manuskriptseite ist weitgehend unleserlich.

DRITTES KAPITEL

Auslegung des Dialogs »Theätet«¹: Der Zusammenhang zwischen der Frage nach der Idee der Wissenschaft und der Frage nach dem Sein

Inhaltsangabe und Gliederung (142 a sqq.)²

Gespräch zwischen Euklid und Terpsion als *Vorwort* des eigentlichen Gesprächs, cap. 1, bis 143 c. Gespräch von Sokrates, Theodoros, Theätet. Einleitung cap. 2-7, bis 151 d. Fixierung des Themas: τί ἐστὶν ἐπιστήμη (vgl. 146 c 3), ob ἐπιστήμη σοφία, ob »Wissen Verstehen«, was Wissen selbst sei.

- I. Definition: ἡ αἴσθησις ἐπιστήμη, cap. 8-30 (151 d-187 b).
 1. Erläuterung der Definition durch die Thesen des Protagoras und Heraklit, cap. 8-15, bis 161 b.
 2. Widerlegung der Einwände gegen den Satz des Protagoras und weitere Klärung seines Sinnes, cap. 16-21 (161 b-169 d).
 3. Einschränkung der Geltung des Satzes des Protagoras auf augenblickliche Wahrnehmung, cap. 22-26 (169 d-179 d).
 4. Grundsätzliche und endgültige Widerlegung der Protagoreischen Lehre vom Wissen durch Prüfung ihrer Herakliteischen Voraussetzungen, cap. 27-29, bis 184 a.
 5. Widerlegung der These des Theätet αἴσθησις = ἐπιστήμη, cap. 29-30 (184 a-187 b).
- II. Definition: ἡ ἀληθὴς δόξα ἐπιστήμη, cap. 31-38 (187 b-201 d).

¹ S. Anhang, Nachschrift Mörchen Nr. 45, S. 264.

² Vgl. H. Bonitz, Platonische Studien. 3. Aufl., Berlin 1886, S. 47 ff.

1. τὸ δοξάζειν ψευδῆ, cap. 31-37. (Aufklärung des Wesens)
 - a) Unterschied der beiden Möglichkeiten Wissen und Nichtwissen.
 - b) Unterschied der augenblicklichen Wahrnehmung vom Gedächtnis.
 - c) Unterschied von ruhendem Besitz des Wissens und eigentlicher Anwendung.
2. Prüfung der Definition II, cap. 38.

III. Definition: ἡ δόξα ἀληθῆς μετὰ λόγου, cap. 39-43
(201 e-210 b)

1. Allgemeine Charakteristik der These. Auslegung und Nennung.
2. Klärung des Phänomens des λόγος.

Resultat – negativ!

§ 37. Vorwort und Einleitung. Fixierung des Themas:
Was ist Wissen?

- a) Prolog: Gespräch zwischen Euklid und Terpsion
(142 a-143 c)

In Megara treffen sich *Euklid*, der vom Hafen kommt, und *Terpsion*. Euklid erzählt, daß er den *Theätet* angetroffen habe auf dem Verwundetentransport von Korinth nach Athen. Gespräch kommt auf *Theätet*. Euklid erinnert sich, was *Sokrates* von ihm sagte. Sokrates habe ihm von Unterredung mit *Theätet* erzählt. Dieses Gespräch hat Euklid aufgeschrieben nach Angaben des Sokrates und er will es dem Terpsion vorlesen lassen. Niedergeschrieben als unmittelbare Unterhaltung, als das Gespräch selbst. An dem damaligen, jetzt vorzulesenden Gespräch mit Sokrates haben sich beteiligt: *Sokrates*, *Θεόδωρος ὁ γεωμέτρης* (vgl. 143 b 8) aus Kyrene in Nordafrika, Freund des Sokrates und des Protagoras, *Theätet*. Eigentlich sprechen So-

krates und Theätet. *Theätet* tritt auch im »Sophistes«, *Theodoros* auch im »Politicus« auf.¹

b) Einleitung des eigentlichen Gesprächs (143 d-151 d)

143 d 8 sqq.-e 1: Sokrates zu Theodoros: »Deinen Umgang suchen nicht wenige und mit Recht.« Sokrates sucht junge Leute, die Aussicht bieten für tüchtige Leistungen. Theodoros nennt den Theätet, der, während er ihn schildert, mit Freunden aus dem Gymnasium kommt. Aufgeworfene Nase, heraustretende Augen, gleicht dem Sokrates. Dieser will jenen kennenlernen und an ihm sehen, wie er selbst aussieht. Theodoros ruft ihn zu Sokrates her. 145 b 6 sq.: »Es ist Zeit, daß du dich vorstellst und ich dich ziemend betrachte.« 145 c 7: »Sage mir, lernst du bei . . .« μικρὸν δέ τι ἀπορῶ (145 d 6), »mit einer Kleinigkeit werde ich nicht fertig.« Lernen ist verstehender werden mit Bezug auf das, was einer lernt. Lediglich in den Kenntnissen bewandert, hier keine Streitigkeiten. Dagegen Beunruhigung bezüglich des *Wissens, Verstehens* selbst, Wahrheit seiner: welches Verhalten Seiendes als Seiendes entdeckt, welches Verhalten auf das Sein führt.

Theätet beginnt die Methode zu begreifen und bringt selbst ein Beispiel aus der Zahlenlehre, aber trotzdem wagt er nicht, auf die Frage des Sokrates zu antworten. Er gesteht, schon viel gehört zu haben von seiner Art zu fragen und zu untersuchen, εἶδος ἔν (vgl. 148 d 6), aber daß er sich nicht durchfinde. Auch genügen ihm nicht die Antworten der anderen. 148 e-151 d: Sokrates ermutigt ihn und gibt bei dieser Gelegenheit eine ausführliche Darstellung seiner Methode. Man wird nicht fehlgehen, wenn *Plato* hier noch einmal *Sokrates* im ganzen schildert, um dann die eigene Methode dagegen durchzuführen.

¹ S. Anhang, Nachschrift Mörchen Nr. 46, S. 264 ff.

[Wiederholung:]²

Versuch der Bestimmung, aufgegeben. Zurechtweisung durch Sokrates. Neuer Ansatz Geometrie, Theätets [?] geänderte Wege. Eingeständnis des Nichtkennens. Sokrates über Schwan-gehen und Wehen und *Maieutik*.

Thema und Frage werden aufgenommen³.

§ 38. *Allgemeine Erörterung zur Bedeutung der Fragestellung des »Theätet« im Kontext der Platonischen Seinsproblematik*

Bevor wir an Hand der thematischen Erörterungen des »Theätet« die Charakteristik des Zentral- und Grundproblems der Platonischen Philosophie, ψυχή und Dialektik, durchführen, bedarf es noch einmal der Erinnerung an die Hauptpunkte des Problems.

Im »Theätet« wird gehandelt von αἴσθησις, δόξα, λόγος, ἐπιστήμη. Arten des Erfassens, Weisen des Erkennens im ontischen Sinne, »Aussagen« über das erkannte Seiende, also nicht vom Sein und vom Seienden. Äußerlich genommen scheint gerade dieser »erkenntnistheoretische« Dialog aus dem Thema herauszufallen, das der ganzen Vorlesung und auch der Darstellung der Platonischen Philosophie zugrunde gelegt ist: Frage nach dem Sein des Seienden selbst und nicht nach der Erfassung von Sein und Seiendem. Allein, es ist zu beachten: αἴσθησις ist bezogen auf Werden, δόξα imgleichen schärfer auf Sein, das auch *nicht* sein kann, Nichtseiendes. Daß αἴσθησις und δόξα Problem werden, besagt: Plato macht sich auf den Weg, das Problem des Werdens, Veränderung und des Nichtseins positiv

² Erg. d. Hg.

³ S. folg. § 38.

in Angriff zu nehmen¹. Für die damalige Stufe der Problematik war es viel zu schwer, einen direkten Zugang zum Nichtseienden (Werden) zu gewinnen, abgesehen davon, ob es überhaupt grundsätzlich möglich ist. Denn »Nicht«, Negation ist immer [abhängig von]² Erfassungsart. Vielleicht überhaupt nicht Seinsfrage ohne Rücksichtnahme auf Zugangsart zu Seiendem, und am Ende ist die ausdrückliche Frage nach dem Wissen nichts anderes als die verschärfte Problemstellung in Richtung auf die Bestimmung des Seins. Das Wissen ist Wissen *von*, *Entdeckthaben des Seienden*, Haben und Verwahren seiner als des Entdeckten. Wissen von ist *verschärft* auf *Seiendes* bezogen, nach griechischer Überzeugung ist hier Seiendes überhaupt zugänglich. »Sophistes«: μή ὄν.

Hinter den Problemen der αἴσθησις und δόξα verbirgt sich das Problem des μή ὄν und κίνησις. Das bedeutet aber ein Weiteres: Bisher war Plato wesentlich orientiert an der praktischen Welt des Handelns und Handwerkens. Jetzt kommt das Seiende der Welt im Sinne der Natur in den Blick. Kein Zufall, daß Theodoros und Theätet, Mathematiker, Astronome, Harmoniker, am Gespräch teilnehmen.

Keine Erkenntnistheorie im »Theätet«, sondern Absicht: 1. auf Nichtsein und Werden, wobei Erkenntnis zugleich mit erörtert wird, 2. grundsätzliche Erörterung der Seinsproblematik, 3. damit Umwendung dieser selbst.

αἴσθησις, δόξα, λόγος: Problem. Erinnern: »Staat«: δόξα – νόησις. *Neuer Ansatz* der Gesamtproblematik trifft auf das Problem der Idee und des Seins. *Idee des Guten*: das, von wo aus verständlich wird alles das, wonach die verschiedenen Verhaltungen streben, *umwillen* von etwas, *wozu* etwas geeignet, bestimmt ist. Mit »Theätet« beginnt in gewissem Sinne die

¹ S. Anhang, Nachschrift Mörchen Nr. 47, S. 266.

² Erg. d. Hg.

Ablösung des Seinsproblems von der Idee des Guten. Stenzel³ hat das mit Recht als Kriterium der Ablösung der Platonischen Philosophie von Sokrates und der spezifisch ethischen Grundorientierung betrachtet. Zwei Perioden: Abschluß der ersten bildet der »Staat« (vgl. früher⁴). Neuer Ansatz im »Theätet«.

Ablösung des Seinsproblems von der Idee des Guten ist ein Faktum. Aber es bleibt ein doppeltes sachliches Problem bestehen: 1. warum überhaupt Sein vom ἀγαθόν her verstanden werden konnte, 2. warum auch später bei *Aristoteles* und weiterhin ἀγαθόν als Grundbestimmung des Seins verstanden wird, omne ens est bonum. Wir werden sonach fragen müssen:

1. Ist die Orientierung des Ideenproblems an der Idee des Guten nur eine Episode, oder liegen sachliche Motive im Problemgehalt der Frage nach dem Sein, die auf das ἀγαθόν führten?

2. Kann diese Frage selbst aus der späteren Periode Platos beantwortet werden, m.a.W., liegt das, was mit der Idee des ἀγαθόν intendiert war, nicht auch in der Ausbildung der eigentlichen Dialektik und der Auffassung der ψυχή in der späteren Periode? Und kehrt die Funktion des ἀγαθόν am Ende doch wieder?

Zusammenfassung: Wie hängt der Ansatz der Idee des Guten mit der Aufgabe der Dialektik zusammen? Inwiefern ist in beiden eine neue Stellung der Seinsfrage gewonnen? Welche Bedeutung hat die philosophische Arbeit Platos mit Rücksicht auf das Grundproblem der wissenschaftlichen Philosophie, der Frage nach dem Sein überhaupt? Was ist positiv und negativ daraus zu lernen? Diese Fragen wollen wir im Folgenden beantworten.⁵

³ J. Stenzel, Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles. Arete und Diairesis. Mit einem Anhang: Literarische Form und philosophischer Gehalt des platonischen Dialoges. Breslau 1917, S. 38 f.

⁴ Vgl. oben § 34 b, S. 106.

⁵ S. Anhang, Beilage Nr. 4, S. 192.

I. Definition: ἡ αἴσθησις ἐπιστήμη (cap. 8-30)

§ 39. *Wissen ist Wahrnehmung: Erläuterung dieser These durch den Satz des Protagoras und des Heraklit (cap. 8-15, 151d-161b)*

Nach dem Gesagten werden wir in diesem Absatz keine erkenntnistheoretische Erörterung erwarten dürfen, erst recht keine psychologische. Das Folgende handelt vielmehr von Sein¹ und Werden, Sein = Bestand, Bestand und Werden, worin das Sein eigentlich liegt. Der frühere Gegensatz des *Parmenides* und *Heraklit*, jetzt aber auf einem anderen Niveau, obzwar nicht bewältigt. Aber zentrale Probleme, das positive und wirkliche Fragen. Plato rechnete bisher die Bewegung, Veränderung, κίνησις zum μὴ ὄν. Jetzt eine eigentümliche Betonung der κίνησις selbst.

Das Wissen verhält sich zum Seienden in der Weise der *Wahrnehmung*. φαίνεται (151 e 2), »es zeigt sich etwas«, das sich Zeigende ist das Seiende. Erfassung des Seienden: sich zeigen lassen in der Weise der Wahrnehmung. Aber dasselbe zeigt sich für die Einzelnen verschieden. Αἴσθησις ἄρα τοῦ ὄντος ἀεί (152 c 5), eine wesentliche Feststellung. Im Sinn des Wahrnehmens selbst liegt die Meinung, Seiendes an ihm selbst zu erfassen, auch in der Trugwahrnehmung und Halluzination.

Erläuterung, Fundamente der These: Doppelte Betrachtung: Wahrnehmung – Wahrgenommenes, Seinsart des Daseins. Wahrnehmen – Wahrgenommenes: verstanden als Vorgang zwischen Vorhandenem: naturwissenschaftliches Erklärungsschema und *phänomenologischer* Tatbestand, dieser das Primäre.

Das Eine (Selbige) an ihm selbst, hinsichtlich seiner selbst, ist nicht. Nicht können einem etwas zugesprochen werden die Bestimmungen »etwas« und »irgendwie beschaffen«, sondern es

¹ S. Anhang, Nachschrift Mörchen Nr. 48, S. 266 ff.

wird immer nur (152 d, vgl. 157 b). Gegen *Parmenides*. Was »ist«, bewegt sich. Wenn sonach Erkenntnis *ist*, d. h. gemäß der These »Wahrnehmung«, so muß auch sie auf Grund und als Bewegung sein. Ferner besteht der Grundsatz: Nicht an ihm selbst *eines*. *κίνησις* hat Vorrang, τὸ μὲν εἶναι δοκοῦν [. . .] *κίνησις* παρέχει (153 a 6 sq.), »Bewegung gibt das Aussehen vom Sein des Seienden«, Ruhe dagegen von Nichtsein. Was lebt und webt, »ist«. *κίνησις* als εἶναι *ist ἀγαθόν*. ἥλιος, περιφορά (vgl. 153 d 1 sq.) ist jetzt gerade als Bewegte und Bewegende der Grund des Seienden.

In diesem ontologischen Zusammenhang: wenn χρῶμα λευκόν (153 d 9), »eine weiße Farbe«, Wahrgenommenes ist – nach der These ein Seiendes –, μὴ εἶναι αὐτὸ ἕτερόν τι ἔξω τῶν σῶν ὀμμάτων μηδ' ἐν τοῖς ὀμμασι μηδέ τι' αὐτῶ χῶραν ἀποτάξης (153 d 9 sqq.), so wäre es ja schon irgendwie und würde nicht erst werden; es wird aber und zwar: *Wahrnehmung* – προσβάλλον, προσβαλλόμενον, προσήκουσα φορά, μεταξύ γεγονός, ἐκάστω ἴδιον (vgl. 153 e 7-154 a 2). Keine Sicherheit, ob es für den anderen dasselbe ist oder nicht, für einen selbst sogar zu verschiedener Zeit verschieden. Wäre das προσβαλλόμενον selbst, das, worauf wir stoßen, warm, weiß, so würde es sich auch für einen anderen nicht anders zeigen, αὐτὸ γε μηδὲν μεταβάλλον (154 b 3). Wäre es (λευκόν) im sich Anmessenden und Berührenden, so würde es nicht anders werden dadurch, daß ein anderes προσελθόν (vgl. 154 b 5) »herantritt«, ohne daß es nicht selbst etwas erleidet. Es muß also *Veränderung* sein, soll Wahrnehmung möglich sein, d. h. soll Wahrgenommenes *Seiendes* sein, d. h. dergleichen, was *sich für jeden zeigen* kann (154 b). Damit ist Wahrnehmung auf *κίνησις*-Problem zurückgeführt.

Theätet übersieht diesen neuen Schritt in den Voraussetzungen der αἴσθησις nicht. Sokrates erklärt mit einem παράδειγμα: ἀστράγαλοι (vgl. 154 c 1 sqq.). 6 Würfel seien gegeben. Wenn du 4 dazubringst, dann: 6 ist größer, ist $1\frac{1}{2}$ mal größer; wenn du 12 dazubringst, dann: 6 ist kleiner, ist $\frac{1}{2}$ mal kleiner. 6 ist größer und kleiner: $1\frac{1}{2}$ und $\frac{1}{2}$. Kann etwas größer werden ohne Ver-

mehrung? Kann etwas anders sein, als es ist, ohne Veränderung? *Nein!* Aber mit Bezug auf die frühere Frage: Kann sich etwas anders zeigen, ohne daß es vermehrt wird? *Ja*, dasselbe ist für jeden verschieden, anders². Wie ist beides zu vereinigen? Welche Grundsätze müssen festgehalten werden und was liegt im Verhältnis der Würfel vor? 1. Niemals kann etwas größer oder kleiner werden, weder der Ausdehnung noch der Zahl nach, solange es ihm selbst gleichbleibt. 2. Solches, dem weder etwas hinzugesetzt noch weggenommen wird, das wird weder vermehrt noch vermindert, es ist immer das gleiche. 3. Was früher nicht war, was es später ist, kann dazu unmöglich gelangen, ohne geworden zu sein und zu werden. Wenn wir das Würfelbeispiel beachten, so liegt darin das Gegenteil vor. 1. 6 bleibt sich gleich! 2. Es wird ihm nichts hinzugefügt und ist doch nicht immer gleich. 3. Es war früher größer, dann kleiner.

Ein anderes παράδειγμα. »Jetzt noch größer als du, werde ich, wenn du gewachsen bist, kleiner sein. Ich bin später, was ich früher nicht war, ohne geworden zu sein.« Theätet: »Ich komme aus der Verwunderung über diese Dinge nicht heraus, im Blick auf sie wird mir schwindlig.« μάλα γὰρ φιλοσόφου (155 c 8 sqq.), das ist »die eigentliche Haltung des Philosophen«, sich zu verwundern. Dem nachgehen, was diesen Thesen zugrunde liegt, τὴν ἀλήθειαν ἀποκεκρυμμένην (155 d 10) herausstellen.

Relationalität³ und Relativität als *ontologisches* Problem. Beziehungsein von etwas auf etwas, Beziehung zwischen. Problem der *Beziehung* überhaupt. Beziehung und Sein, Sein und Andersheit, Nichtssein.

Plato geht dem Problem noch schärfer nach. Die Grundsätze. Prüfen, was es mit diesen φάσματα ἐν ἡμῖν (155 a 2) auf sich hat. Ich werde kleiner dadurch, daß du gewachsen bist. Ich ändere mich, obzwar ich derselbe bleibe, dadurch, daß du dich änderst. Ich bin später, was ich früher nicht war, ohne es geworden zu

² S. Anhang, Beilage Nr. 5, S. 192.

³ S. Anhang, Nachschrift Mörchen Nr. 49, S. 269.

sein. »Werden« durch Vergleich, »werden« durch Veränderung, »sein« in Beziehung auf. Intentionalen Hinblick durchhalten [?], durch reale Veränderung.

Andersheit, anderes als, als was, im Hinblick worauf. Hinblick nehmen bezüglich etwas, wobei es dasselbe bleibt. Groß – klein, mehr – weniger: wesenhaft *relativ*. Nichts an ihm selbst »ist«, alles wird. Seiendes ist nur im Werden ([?]⁴) des Wahrnehmungsprozesses. Aber Sinnesmensch gerade *Nichtseiendes*.

Das Prinzip des *Protagoras*: τὸ πᾶν κίνησις ἦν καὶ ἄλλο παρὰ τοῦτο οὐδέν (156 a 5). δύο εἴδη κινήσεως (vgl. 156 a 5 sq.): ποιεῖν, »Wirken«, πάσχειν (156 a 7), »Erleiden«. Wahrnehmen und Wahrgenommenes, aus dem Wirkungszusammenhang beider entsteht je eine Wahrnehmung. Wahrnehmung, Bewegung, κίνησις, εἶναι.⁵ Und zwar ist keines dieser beiden für sich, sondern es ist, was es ist, in Beziehung auf das andere und umgekehrt (157 a). Nichts anderes besagt aber der oben genannte Satz: »Nichts *ist* eines an ihm selbst.« (152 d 3) *Sein* gibt es überhaupt *nicht, nur Werden*. Auszurotten ist diese Bezeichnung, die wir bislang nur aus Gewohnheit und Unverstand brauchten. Auch können wir nicht sagen »etwas«, oder »dieses«, oder »jenes«. οὐδὲν ὄνομα ὅτι ἂν ἴσται (157 b 4 sq.), »kein Name, der etwas stillstellt«, etwas Stehendes bedeutet. Wir finden nur *Werdendes, Vergehendes, Sichveränderndes*. Alles bewegt sich, *Bewegung ist Sein*.

Um den Hauptzug der Argumentation festzuhalten und den positiven Gehalt der Platonischen Erörterungen heraustreten zu lassen, übergehen wir die Zwischenbetrachtungen und nehmen das Argument bei 180 c auf.

⁴ Anm. d. Hg.: unleserlich.

⁵ S. Anhang, Beilage Nr. 5, S. 192.

§ 40. Grundsätzliche und endgültige Widerlegung der Protagoreischen Lehre vom Wissen durch Prüfung ihrer Herakliteischen Voraussetzungen (cap. 27-29, 180 c-184 a)

Plato sagt hier: »Das Problem ist von den Alten überkommen.« (180 c 7 sq.) Die Späteren haben die These so populär gemacht, daß sie jeder Schuster verstehen konnte. »Beinahe aber hätte ich« die Gegenthese »vergessen [. . .], daß alles Eins sei und stillstehe und kein Platz sei für Bewegung.« (180 d 7 sq.) Ohne es zu merken, sind wir im Verlauf unserer Erörterung ἀμφοτέρων εἰς τὸ μέσον πεπτωκότες (180 e 6). Wir müssen uns zur Wehr setzen und über beide Parteien eine Entscheidung treffen: οἱ ῥέοντες (vgl. 181 a 4), »Stromleute«, οἱ [. . .] στασιῶται (181 a 6 sq.), »Stillsteller«. Doppeltes ist sichtbar: 1. μέσον (180 e 6), Plato stellt sich bewußt in die Mitte, auf keine der beiden Seiten, keine aber auch negiert. 2. Grundproblem ist wieder das des Seins. Wahrnehmung als durch ποιεῖν, πάσχειν bestimmt. Bewegung ist ein Phänomen auf diesem Grunde. Also ein radikales Verständnis beider Seiten.

Zunächst die Stromleute, und einzig diese [im »Theätet«]¹. (Im Zusammenhang derselben Problematik die Gegenseite im »Sophistes«.) οἱ ῥέοντες: ἀρχὴ [. . .] σκέψεως (181 c 1). 1. φορὰ (vgl. 181 d 6), 2. ἀλλοίωσις (vgl. 181 d 5). Bewegt sich nun alles Seiende nach beiden Weisen oder nur nach der einen? Offenbar müssen die Stromleute sagen »nach beiden«, denn wenn nur nach der einen etwas sich bewegt, φορὰ, dann hätten wir noch Stillstand. Es bliebe zum Beispiel ein Weißes, das seinen Platz wechselt, dasselbe, unverändert. Wenn, wie die These sagt, nach beiden, muß ja auch Weißes sich ändern.

Weißes aber ist ein Wahrgenommenes, und als solches entsteht es durch und in einem Wirkungszusammenhang von Wirken und Leiden. Das Erleidende wird wahrnehmend, aber nicht Wahrnehmung (182 a). Das Wirkende wird ein ποιόν, aber

¹ Erg. d. Hg.

nicht Beschaffenheit (182 a). Wenn aber so alles nur wird und nicht ist, kann dann überhaupt von einer bestimmten Farbe eines Dinges gesprochen werden? ἀεὶ λέγοντος ὑπεξέρχεται ἅτε δὴ ῥέον (182 d 7), »als fließendes entzieht es sich doch ständig der Aufweisung durch Nennung und Aussage«. Wenn aber nichts beharrt, dann können wir auch nicht sagen, daß *etwas* gesehen werde. Aber Wahrnehmen soll doch Wissen sein! Der Aufweis der Fundamente der Wahrnehmung, κίνησις, führt aber dazu, daß überhaupt nichts Festes erfaßbar ist, daß nicht gesagt werden kann »so«, »nicht so« (183 a 5 sq.). Man müßte gleichsam eine neue Sprache erfinden, um dergleichen, was sich unablässig nur ändert, ansprechen und aussprechen zu können. Der angemessenste Ausdruck: ἄπειρον (Kant)².

Die ontologische Problematik und die *Unmöglichkeit* der Wahrnehmung als Wissen. Nicht nur der Wahrnehmungsgegenstand wird aufgelöst, sondern der Wahrnehmungsprozeß ebenso. Das Wahrnehmungs- und Wissensphänomen wird auf schlechthinnige Bewegung zurückgeführt, d. h. Unbestand. Dieses Resultat ist nur die ontologische Konsequenz des Faktums: Das Wahrgenommene ist für jeden Wahrnehmenden anders. Man sieht aber leicht, daß in dieser Kritik das eigentliche *Wahrnehmungsphänomen* (Intentionalität) *verlorengeht*. Die Wahrnehmung wird in derselben Weise diskutiert wie das wahrgenommene Seiende (Bewegtes). Die intentionale Struktur der Wahrnehmung wird nivelliert auf einen vorhandenen Wirkungszusammenhang des Wahrgenommenen, ein Gewirktes eines Zusammentreffens. Blicke es hierbei, dann würde Plato mit dieser »Erklärung« der αἴσθησις dem Phänomen nicht gerecht werden, dessen Verständnis von Sokrates gefordert wurde. λόγος geht ja auf ein τι. Dieser phänomenale Tatbestand ist nicht zu unterschlagen, sondern aufzuklären, bzw. wenn Wahrnehmung nachgewiesen werden soll als Wissen, bzw. daß sie nicht Wissen sein kann, dann mit Rücksicht auf das, was sie selbst ist.

² S. Anhang, Nachschrift Mörchen Nr. 50, S. 269 f.

§ 41. *Widerlegung der These des Theätet αἴσθησις = ἐπιστήμη*
(cap. 29-30, 184 a-187 b)

Daher ist in 184 b erst die positive Analyse der Wahrnehmung: αἴσθησις τινός, Aufweis dessen, *wonach* sie sich richtet und *wie*. Durch diese Betrachtung wird die αἴσθησις überhaupt in den Zusammenhang des erkennenden Verhaltens gerückt, nicht isoliert für sich betrachtet. Früher: einzelne Fälle als Erkennen, dann wie Seiendes selbst [betrachtet]¹. Jetzt ist auf das zurückzugehen, was jedem Erkennen seinem eigensten Sinn nach zugrunde liegt, was aus ihm selbst sichtbar zu machen ist.

Aus der Struktur der Wahrnehmung versucht jetzt Plato zu zeigen, daß sie nicht Wissen sein kann. Denn Wahrnehmung erfaßt nicht das Sein. Sein muß aber erfaßt werden, soll Seiendes entdeckbar sein, d. h. Entdecktheit, Wahrheit möglich sein. Wo Sein nicht verstehbar, Wahrheit nicht möglich ist, da gibt es kein Wissen. Wissen ist ja Erfafthaben des Seienden, wie es *ist*. Dieser Nachweis, daß Wahrnehmung nicht Wissen sein kann, aus der intentionalen Verfassung der Wahrnehmung ist total verschieden von dem früheren Beweis. Der letztere ontologisch mit Bezug auf den Wahrnehmungsvorgang; ein ständiges Fließen, Unbestand. (Aber auch dieser Nachweis ist nicht ohne Abzielung [?]: Betonung der Bewegtheit der αἰσθητά).

Wahrnehmung *womit?* Augen, Ohren? Nein, sondern *durch* diese, *mit ihrer Hilfe*, durch sie *hindurch*; sie fungieren im Wahrnehmen mit, aber sie sind es nicht, die wahrnehmen (184 b). Damit ist aber das, was früher Grundlage der Erörterung war, zurückgedrängt. Nicht die Augen, sondern das sie als Sehorgane Gebrauchende, was sie erst zu *Organen organisiert*. Wir sehen nicht, weil wir Augen haben, sondern weil wir sehen, haben wir Augen. Das kommt in der Unterscheidung zwischen ᾧ und δι' οὗ (184 c 6) zum Ausdruck. *Womit* man was sieht, ist das Sehende. *Wodurch*: die Augen sind nicht das Sehende. Das

¹ Erg. d. Hg.

Wesentliche der Wahrnehmungen liegt nicht in den Organen. Diese selbst sind als Organe organisiert und in Funktion gestellt durch das Wahrnehmende, in dem sie Einheit haben. Nicht nebeneinanderliegende Wahrnehmungen. πάντα ταῦτα συντελεῖν (184 d 3 sq.), »alles dieses ist zusammen ausgerichtet« auf *Eins*. Es sind alle Wahrnehmungen dieses Wahrnehmenden, was vor Organen liegt.² Die Organe als solche sind nicht das Entscheidende, daher auch nicht der Wirkungszusammenhang zwischen ihnen und dem Seienden, das Wirkungen auf sie ausübt. Diese Vorgänge kommen jetzt gar nicht in die Dimension der Betrachtung.

τινι ἡμῶν αὐτῶν τῷ αὐτῷ διὰ (184 d 7 sq.). 1. Das Wahrnehmen sind wir selbst, was zu unserem engsten Selbst gehört, 2. was als solches dasselbe bleibt, Bestand, nicht Unbestand. >Ich< als derselbe höre und sehe jetzt, 3. durch etwas hindurch.

Zusammenhang: Doppeltes ist zu beachten:

1. Die Organe, wodurch Warmes, Hartes, Leichtes, Süßes [wahrgenommen werden]³, sind τοῦ σώματος (184 e 5).

2. Was durch das *eine* Vermögen wahrgenommen, Farbe, wird nicht durch ein anderes wahrgenommen.

Sehen, die klingelnde Glocke hören. Sehen, hören, betasten, Richtung: die Seienden. Nicht nebeneinandergesetzt, sondern *aus der Einheit des gedachten Seienden* her sind diese Momente ablesbar. Wie ist es nun? Wenn ich über beides Wahrgenommenes etwas ausmache, vermeine, dann nicht durch das eine Vermögen über das Wahrgenommene des anderen. Nicht nur nicht das andere, sondern vor allem nicht beide zusammen; »beide«, »zusammen« (185 a 4). Und was vermeine ich denn im Wahrnehmen, πρῶτον μὲν (185 a 8), daß sie beide sind (185 a 9)? In erster Linie, vor allem, verstehe ich sie schon als *seiend* (vgl. 185 c 5). Jedes gegen jedes ein anderes bzw. sind ein Selbiges.

Das positive Abschlußstück: ἀναλογίσματα (186 c 2 sq.) –

² S. Anhang, Nachschrift Mörchen Nr. 51, S. 270 ff.

³ Erg. d. Hg.

λόγος (vgl. 185 e 5) – κατηγορεῖν. Kategorien, Entdeckung des Kategorialen gegenüber Sinnlichem. Schon genannt: *Kant*: Sinnlichkeit – Verstand. Aber Vorsicht, kritische Erkenntnisinterpretation hier hineinzulegen⁴. Vor diesem der sachliche Problemgehalt: *sinnliche* und *kategoriale Anschauung*⁵. Die Tafel ist schwarz. Aussage: schwarze Tafel, >die<ist; schwarze (Adjektiv) Eigenschaft. Seiendes in seinem Sein als Seiendes verständlich.

Im Zusammenhang mit αἴσθησις und auf dem Grunde der Seinsfrage.

II. Definition: ἐπιστήμη ἀληθῆς δόξα (cap. 31-38, 187 b-201 d)

§ 42. Erweis der These vom Wissen als wahrer δόξα über den Erweis der Unmöglichkeit des δοξάζειν ψευδῆ

a) Der Weg über den Erweis der Unmöglichkeit des δοξάζειν ψευδῆ als Zeugnis für den inneren Bezug dieser Fragestellung zum Seinsproblem

Wahrheit nur vom Seinsverständnis, Seinsverständnis nur von Seele selbst, [die]¹ aufdeckt. Der negative Satz, Wahrnehmung ist nicht Wissen, sagt positiv, was notwendig zu Wissen gehört: *Entdecken von Sein, Seinsverständnis, Seele selbst, Verstehen, Auslegung, λόγος; Sein, Seiendes, Wahrgenommenes*. Seinsaufklärung! D. h. weiter, die Seele ist von sich aus, nicht pures Gegebenwerden, sondern ein *Apriori* des Daseins!

⁴ I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, A 51, B 75; s. Anhang, Nachschrift Mörchen Nr. 51, S. 272 f.

⁵ E. Husserl, Logische Untersuchungen, II. Theil: VI. Untersuchung: Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis. Halle/Saale 1901.

¹ Erg. d. Hg.

Sein der Seele, Verhaltung von ihr her: der Ansicht sein, annehmen als, halten für, meinen daß. Positiv gesagt, ein Wissen, dieses von der Seele selbst her, ganz allgemein δοξάζειν.² Früher war δόξα Gegensatz zu νόησις: μὴ ὄν – ὄν. Jetzt positiver gesehen: in ihr etwas, was Wissen möglich macht. Sie ist etwas über αἴσθησις hinaus. Also auf ὄν.

δόξα, der Ansicht sein. Zum Wissen gehört Wahrheit. Wissen also nur wahre δόξα? Ist wahre δόξα Wissen? Was ist sie selbst? Was ist δοξάζειν? Diese Fragen sind im Thema, aber untersucht faktisch an einem eigentümlichen Phänomen, der ψευδῆς δόξα. Nicht zufällig:

1. Zeitgeschichtlich: οὐκ ἔστι ἀντιλέγειν, es gibt keinen Widerspruch, es gibt nichts Falsches, οὐκ ἔστι ψευδῆ λέγειν.³

2. »Sophistes«: ψευδῆς λόγος ist ausdrücklich Thema und zwar in Abhebung auf μὴ ὄν, d. h. ὄν.⁴ Plato bemerkt ausdrücklich, es sei eigentlich notwendig, zuvor ἀληθῆς δόξα zu untersuchen, aber beide hier methodisch gleichartig, weil formal μὴ ὄν wie ὄν, ψεῦδος und ἀλήθεια Problem werden.

Wir sehen: αἴσθησις – Seinsproblem; auch Wissen als ψευδῆς δόξα [ist zentriert auf das]⁵ Seinsproblem, und zwar μὴ ὄν, ἕτερον, ἐναντίον; κίνησις – Anderssein, Umschlag. λόγος – δοξάζειν; ὄν – μὴ ὄν; ἕτερον, ἄλλο; συνάπτειν – σύνθεσις. Verzahnung aus lauter positiven Phänomenen. Dagegen *Natorp*: »Im übrigen enthält dieser ganze zweite Teil [. . .] nur überlegene Kritik fremder Lehrmeinungen, deren Widersprüche, plumpe Zirkel und Vorwegnahmen des zu Beweisenden spielend entwirrt, und damit die groteske Torheit der urdogmatischen Grundmeinung bloßgelegt wird.«⁶ Deutlich ist das Motiv für diese Interpreta-

² S. Anhang, Nachschrift Mörchen Nr. 52, S. 273; s. auch Beilage Nr. 6, S. 192.

³ Vgl. Aristoteles, *Met.* Δ 29, 1024 b 34.

⁴ *Sophistes* 260 c 2 sqq.

⁵ Erg. d. Hg.

⁶ *Platos Ideenlehre*, 2., durchges. Aufl. Leipzig 1921 (i. w. zit.: *Natorp*), S. 119; s. Anhang, Nachschrift Mörchen Nr. 52, S. 273 f.

tion: kritisch – erkenntniskritische und dogmatische Auffassung der Erkenntnis. Erkenntnis ist Setzung und Bestimmung der Gegenstände im Denken (Marburger Kantauffassung) gegenüber Abbildung.⁷

Die kritische Analyse der δόξα gegen δόξα ψευδής⁸:

1. 187 b-189 b: δοξάζειν ψευδέες und δοξάζειν οὐδέν.
 - a) 188 a-d: εἰδέναι,
 - b) 188 d-189 b: εἶναι.

Es gibt überhaupt ein solches Phänomen nicht.

2. δόξα ψευδής als ἀλλοδοξία, ἕτεροδοξεῖν: 189 b-190 c.
3. δόξα und σύναψις αἰσθήσεως πρὸς διάνοιαν (vgl. 195 d 1 sq.), 190 c-200 d.

b) Die Durchführung des Erweises von der Unmöglichkeit des δοξάζειν ψευδῆ (187 b-189 b)

ad 1. Zwei Arten von δόξα: ἀληθής, ψευδής. Gilt für alles und jedes, daß wir etwas entweder wissen oder nicht wissen? Offenbar! Vollständige Einteilung! Lernen und Vergessen, μεταξὺ, lassen wir vorläufig beiseite (188 a 1 sq., vgl. 191 c). Worauf wir uns richten im *Meinen*, das ist dann etwas von dem, was wir wissen oder nicht wissen. Etwas zu wissen und nicht zu wissen, etwas nicht zu wissen und zu wissen, ist ἀδύνατον (188 a 10 sq.). Plato mußte das Resultat des »Sophistes« schon haben! Falsches Meinen: auf etwas sich richten, was gegeben, was er also weiß.

a) Dieses, was er meint und *weiß*, doch nicht als dieses, was er weiß, sondern als ein anderes, das er weiß. Beides wissend, weiß er beides nicht. Unmöglich.

b) Oder das Gemeinte ist etwas, was er *nicht weiß*, und daran meint er gleichfalls etwas, was er nicht weiß. Unmöglich.

Also das, was man weiß, hält man doch nicht für das, was man

⁷ Vgl. Natorp, S. 112.

⁸ S. Anhang, Nachschrift Mörchen Nr. 52, S. 274.

nicht weiß und umgekehrt.⁹ Das müßte wunderbar zugehen! (188 c) In der Tat: Dieses πάθος liegt vor in ψευδῆς δόξα (vgl. 191 b/c). Also von hier aus gesehen, ist falsches Meinen unmöglich. Entweder weiß ich etwas überhaupt, dann ist es wahr; oder weiß es nicht, dann gibt es überhaupt kein Richten auf. Sich-Richten auf Nichtseiendes ist Nichts! Entweder weiß ich das Gemeinte oder nicht. Ich meine aber doch etwas: μὴ ὄν – οὐκ ὄν – οὐδέν. Nicht von Wissen und Nichtwissen, sondern von *Sein* und *Nichtsein*. Kann irgendein Mensch das Nichtseiende meinen? "Ὅταν . . . (188 d 10 sqq.), wenn er zwar etwas glaubt, aber nicht Wahres. Auf etwas gerichtet, aber nicht als wahres, das ist nichts. Gibt es denn dergleichen sonstwo noch: daß einer etwas sieht, aber nichts sieht.¹⁰ Wenn ein Ding, dann doch etwas Seiendes, oder?

§ 43. Zwischenerörterung zu Als-Struktur und Andersheit

a) Die Als-Struktur des λόγος.

Die Ausschließlichkeit von Sein und Nichtsein in der griechischen λόγος-Theorie

δοξάζειν – (λέγειν) ψευδῆν δόξαν: λέγειν τὰ μὴ ὄντα¹. λόγος: etwas *als* etwas aufweisend auslegen. Etwas vorgegeben als das und das, *als was* ich es bestimme, aus dem Seienden selbst entnehmen, aber auch auffassen aus dem Bekannten und Vertrauten. Etwas X als Sokrates verstehen, als etwas, was es nicht ist. Etwas, das *Vorgegebene*, Begegnende *als* etwas, das *Bestimmende*: verschiedener Ursprung, *Als-Struktur* selbst.

⁹ S. Anhang, Beilage Nr. 7, S. 193.

¹⁰ S. Anhang, Nachschrift Mörchen Nr. 53, S. 274.

¹ Vgl. Sophistes, 260 c 3; s. Anhang, Nachschrift Mörchen Nr. 54, S. 275 f.

Dagegen: *Antisthenes*²: Es ist nur das ἔν, nur Selbigkeit und Bestand. λόγος, λέγειν ταῦτόν, A ist A, keineswegs A ist B. Ein anderes und nicht dasselbe: Nichts.

ψεῦδος: Verstellen, sehen lassen von 1. Intentionalität, 2. Als-Struktur. Nicht etwas als es selbst, sondern *zwei* nennen: eines *und* das andere, nicht nur das eine *für* das andere. Genau be- sehen ist auch in der Identifikation das »als«.

b) Die Bezogenheit des μή im Sinne der Andersheit
im »Sophistes«

ἕτερον ἕτερον: 1. etwas ist das Andere³, identisch mit dem Ver- schiedenen; 2. etwas ist anders.

Etwas ist aufweisbar 1. an ihm selbst, als es selbst⁴; 2. πρὸς τι, ἕτερον ist πρὸς τι (vgl. 255 c 13), nicht Selbigkeit. *Anders als*, etwas *im Hinblick auf* etwas. ἀμφοτέρα (255 b 12 sq.).

Jedes ὄν διὰ τὸ μετέχειν τῆς ἰδέας τῆς θατέρου (255 e 5 sq.). ἕτερον ist nicht ἐναντίον, sondern Anderssein (258 b 2 sq.), und das auf dem Grunde der κοινωνία (vgl. 256 b)⁵. Das μή καλόν, herkömftig aus καλόν, setzt dieses mit (257 d 10 sq.). Das Nicht gehört zum Sein des Seienden, κοινωνία. Gegenüber ἐναντίωσις ἀντίθεσις (257 e 6). Das μή ist δύναμις des πρὸς τι, des *Seins zu*, was zu Sein gehört. ἕτερον ist keine Ausschließung, völlige Ver- schiedenheit, sondern es bleibt etwas erhalten. Das μή schließt nicht gegen das Seiende ab, sondern τὶ μὴνύει (257 b 10) – »zeigt etwas«, was das (Andere) Nichtsein ist, nicht ist. [Das μή]⁶ läßt nicht verschwinden, führt nicht vor das Nichts, sondern *läßt sehen*.

² Vgl. F. W. A. Mullach, *Fragmenta Philosophorum Graecorum*. Coll. rec. vert. Vol. I-III. Paris 1860 ff. (i. w. zit: Mullach, *Fragmenta*), Vol. II, Antisthe- nes, Frgm. 47, S. 282 sq.

³ S. Anhang, Nachschrift Mörchen Nr. 55, S. 276.

⁴ *Sophistes* 255 c 12 sq.

⁵ S. Anhang, Beilage Nr. 8, S. 193.

⁶ Erg. d. Hg.

A ist B: identisch mit, dasselbe, mit A ist B vorhanden. A ist nicht B: nicht identisch, verschieden, ausschließend.

Alles Seiende, das ist, ist, sofern es ist, anders als das eine. Jedes Seiende ist eines und *als eines* noch *anders*. *Anderssein gehört zum Sein*, nicht so sein wie. Nichtseinsstruktur. Was besagt dann Sein? *Mögliches Beisammen: Beisammen – Mitanwese-nd*. Woher »mit«? Weil »eines« artikuliert nur im Gegenartigen, aber zugleich nur als Zugang. In diesem Gegenartigen ist gerade anderes als »mit« *da*.

§ 44. Die ἀλλοδοξία als Grund für die Möglichkeit des
δοξάζειν ψευδῆ (189 b-190 c)

ad 2. ἀλλοδοξία¹.

Meinung von . . . immer über Seiendes, aber das eine statt des anderen, an Stelle des anderen. Seiendes *verwechseln*, Verfehlen dessen, worauf der Blick geht. Aber immer *nur eines* meinen, das andere bleibt draußen. *Einstrahliges* Meinen. Das »anstelle« aber gehört zum Gemeinten selbst, auf dem Grunde des »als«.

Verwechseln: Statt eines Häßlichen meine ich ein Schönes und umgekehrt. ἕτερον ἀντὶ ἑτέρου (vgl. 189 c 2 sq.). Etwas, was ich weiß, halte ich für etwas, was ich auch weiß. Gewußtes kann ich doch nicht verwechseln. Ich meine je dieses Seiende, so wie es ist, d. h. auch so immer ein wahres Meinen.

Theätet als Sokrates, nicht den einen statt des anderen, d. h., wir meinen gerade den Verkehrten, sondern beide notwendig im Falschnennen; den einen *für* den anderen, nicht entweder oder, sondern *sowohl als auch*, und zwar in einer bestimmten Strukturform. Nicht nur ein anderes statt des einen, sondern dieses eine *für* ein anderes, das eine *als* ein anderes, etwas *als* etwas verstehen und auslegen, je schon erfahren und erfassen.

¹ Vgl. Theätet 189 b 12, s. oben S. 125; s. Anhang, Nachschrift Mörchen Nr. 56, S. 276 f.

Es gehört zum Erfahren nicht nur allein nicht Empfindung, sondern Seiendes, Seinsbestimmungen, sondern je ein Seiendes *als* so und so; es vorgegeben (gewußt) und es *vermeint als* das und das, was es *nicht* ist. Aber das weiß ich, gerade nicht im Falschen aussagen, sondern vermeinen, es sei so.

Hier wird »anders, als es ist« interpretiert als eines *statt* des anderen. ἕτερον [. . .] ὡς ἕτερον (189 d 7), »das eine wie ein anderes«. Statt, aber nicht als.

διανοεῖν für δοξάζειν. Die Verhaltung der διάνοια (vgl. 189 d 8, e 1) bei: eines wie das andere (189 d 7), beide oder nur eins (189 e 2). Was ist διανοεῖσθαι (189 e 2, Medium)? λόγος ψυχῆς (vgl. 189 e 6), früher erste Verhaltung der Seele, noch nicht bestimmt, sondern nur überhaupt aufgezeigt, das überschreitende Hinaus; ich fasse aber Sein, Kategorien. δοξάζειν – λέγειν (190 a 4), dagegen Streit λόγος – δόξα. δόξα ist λόγος εἰρημένος (vgl. 190 a 5), »Gesprochenes«, d. h. vollzogene Aufweisung, das Haben von Ausgesagtem, Durchgesprochenem. Im λόγος ist εἶναι, aufweisen, aussagen, also ἕτερον ἕτερον εἶναι (190 a 9).

Aber ist das wirklich der Fall, können wir sagen, das eine *ist* das andere? Sein: dasselbe Sein beider? Also kann er nicht beide sagen, das eine und das andere, weil λόγος λέγειν τὸ αὐτὸ ist. Theorie vor Phänomen, obzwar Ansatz dazu.

δόξα ψευδῆς ist auch nicht ἕτεροδοξεῖν, das ist unmöglich. Beides nicht ist unmöglich; eines ist ungenügend (190 d 4 sqq.). δόξα ψευδῆς ist nicht ἀλλοδοξία (vgl. 190 e). Positiv: λόγος, »Aufweisung«, obzwar in seiner Struktur nicht erkannt.

§ 45. δόξα und die Verbindung der Wahrnehmung
mit dem Denken (διάνοια) (190 c-200 d)

Vor dem Fortschreiten der Diskussion bricht noch einmal das *echte* Phänomen¹ der falschen Meinung durch, und zwar an

¹ S. Anhang, Beilage Nr. 9, S. 194.

einem Beispiel: Es kommt vor, daß ich Sokrates kenne und doch zuweilen einen aus der Ferne auf mich Zukommenden (der aber nicht Sokrates ist) für Sokrates halte: ὡθήτην εἶναι Σωκράτη ὃν οἶδα (191 b 4 sq.). Hier ist das Phänomen ausdrücklich beschrieben, das Phänomen des *Versehens*: Ich halte fälschlich jemanden für einen anderen. Um die Interpretation dieses Phänomens geht es im Grunde.

Aber die angemessene Interpretation wird hintangehalten durch eine vorgefaßte Theorie. Wie wird das Versehen *interpretiert*: Zum Versehen gehört die Kenntniss des Sokrates, etwas, was ich weiß. Ich verseehe mich, halte für Sokrates, und ich identifiziere das, was ich weiß (Sokrates), mit dem, was ich nicht weiß, X. Also liegt im Versehen vor: ἃ ἴσμεν ἐποίει ἡμᾶς εἰδότας μὴ εἰδέναι (191 b 7 sq.), »was wir wissen, macht unser Wissen dazu, daß wir nicht wissen«. Das Gewußte wird zum Nichtgewußten. Das ist unmöglich.

1. Ich identifiziere nicht Gewußtes mit Nichtgewußtem, sondern das Bekannte ist es (Sokrates), *als* welches ich das Gegebene *auslege*.

2. Das Begegnende X ist nicht nicht gewußt, sondern gegeben, sondern im Sinne des Versehens gerade das *Erkannte*. Ich vermeine, in ihm Sokrates zu sehen.

Die *griechische* Interpretation fällt aus dem Phänomen heraus und charakterisiert es durch objektive Resultate, d. h., sie sieht den objektiven Tatbestand, daß das X nicht Sokrates war und daß ich X nicht als X, das es in Wirklichkeit ist, erkannte, in das Phänomen hinein.

Zum *Phänomen* gehört gerade, daß ich *vermeine, er sei es*. Im Phänomen ist gerade verdeckt, daß er es faktisch nicht ist. Im Phänomen des Versehens wird nicht etwas aufgefaßt als etwas, was es nicht ist, sondern als was ich es vermeine, daß es das ist. Ein Nichtgewußtes kommt gerade nicht vor. Weder überhaupt Identifizierung, sondern etwas *als* etwas, noch etwas Nichtgewußtes als Gewußtes, sondern *Wahrgenommenes als vermeintlich so seiend*.

Etwas in bezug zu etwas, etwas als etwas. Aber das erst so dort: weder, was ich weiß, für etwas, was ich nicht weiß, halten, weder wahrnehmend noch vorstellend, sondern *Wahrgenommenes als Vorgestelltes*. Verschiedene Weisen, Seiendes zu haben. Ich weiß ein Wahrgenommenes, ich weiß ein Vorgestelltes, Wissen im λόγος. Wissen ist gar nicht eindeutig, *das Seiende und sein Sein verschieden*. Zum Gegebenen etwas hinzulegen, was nicht gegeben (wahrgenommen), aber als solches bekannt ist: einen Fremden *als* Sokrates; oder einen (Sokrates), den ich nicht als solchen erkenne, aber wahrnehme als Begegnenden, *für* Theodoros. Jetzt nicht mehr anstelle, nicht identisch, sondern halten *für* und beide *verschieden gegeben*.

Aufgrund der dogmatischen These vom λόγος – λέγειν ταῦτό und auf Grund der Ungeklärtheit der Art, wie das Vorgegebene gegeben und das Bestimmende vermeint ist, wird auch diese Interpretation der ψευδῆς δόξα abgelehnt.

ad 3. Die dritte [Interpretation]² versucht nun gerade, in dieser Richtung Klarheit zu gewinnen.

Das Beispiel des Versehens zeigt: Ich weiß ein etwas. Sokrates ist mir bekannt, auch wenn ich ihn nicht sehe. Die Kenntnis seiner ist in mir aufbewahrt (vgl. 192 d).

1. Es ist möglich, das, was man weiß, zuweilen wahrzunehmen, zuweilen nicht. Kenntnis von etwas, gelernt, ohne selbst gesehen zu haben.

2. Was man nicht weiß, das kann ich möglicherweise und oft überhaupt nie erfahren, oder nur erfahren, um es wieder zu vergessen. Gesehen haben, ich weiß nicht mehr, wie es aussieht.³

Beispiele:

1. Ich kenne Theodoros und Theätet beide, aber nehme keinen wahr. Dann werde ich nicht den einen für den anderen halten.

² Erg. d. Hg., s. oben S. 125.

³ S. Anhang, Nachschrift Mörchen Nr. 57, S. 277 ff.

2. Ich kenne den einen, den anderen überhaupt nicht, nehme keinen von beiden wahr. Auch so werde ich nicht den, den ich kenne, für den halten, den ich überhaupt nicht kenne. Das Bestimmende ist mir überhaupt unbekannt.

3. Ich kenne keinen und nehme keinen wahr. Dann wird es erst recht unmöglich sein, daß ich einen, den ich nicht kenne, für einen anderen halte, den ich auch nicht kenne. Nichts ist vorgegeben und nichts Bestimmendes bekannt.

Es bleibt sonach, daß das $\psi\epsilon\upsilon\delta\eta\ \delta\omicron\zeta\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota\nu$ nur darin liegt: Ich kenne euch beide, $\acute{\epsilon}\chi\omega\nu$ [. . .] $\tau\acute{\alpha}\ \sigma\eta\mu\epsilon\iota\acute{\alpha}$ (193 b 10 sq.), »habe von euch die Abdrücke«, »Zeichen«, »schwebt mir vor«. »Aus der Ferne sehe ich beide« $\mu\grave{\eta}\ \acute{\iota}\kappa\alpha\nu\acute{\omega}\varsigma$ (193 c 2), »nicht genügend«. Ich sehe und will »erkennen«, was es ist. Ich versuche $\tau\grave{\eta}\ \omicron\acute{\iota}\kappa\epsilon\acute{\iota}\alpha\ \delta\psi\epsilon\iota$ (193 c 3), »dem jeweils Gesichteten seinem Aussehen entsprechend« das ihm zugehörige »Zeichen« zuzuweisen. Dabei verwechsle ich die dem jeweils Gesichteten zugehörigen »Zeichen«, das Bestimmende, und halte den Theodoros für Theätet und umgekehrt. $\tau\acute{\omega}\ \sigma\eta\mu\epsilon\acute{\iota}\omega\ \mu\grave{\eta}\ \kappa\alpha\tau\acute{\alpha}\ \tau\grave{\eta}\nu\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\ \acute{\alpha}\lambda\sigma\theta\eta\sigma\iota\nu\ \acute{\epsilon}\kappa\acute{\alpha}\tau\epsilon\rho\nu\ \acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\nu$ (194 a 1 sq.), »die Zeichen sind nicht dem jeweiligen entsprechenden Wahrgenommenen zugewiesen«, ihre Zuweisung ist nicht entsprechend, d. h. nicht ausgewiesen an dem Wahrgenommenen, dem sie zugewiesen werden.

Damit aber diese verwechselnde Zuweisung soll möglich sein, muß überhaupt etwas wahrgenommen werden und andererseits etwas bekannt sein. Worüber es niemals Wissen, Bekanntsein mit und Wahrnehmung gibt, da gibt es auch nicht Sich-Versehen und (falsche) verkehrte Meinung (194 b). Das Wesentliche (vgl. 195 c 7): Nicht einfache Identifizierung von Gewußtem und Nichtgewußtem, sondern beidemal ein an ihm selbst gegebenes, gewußtes Wahrgenommenes *und* nur Vorgestelltes, vorschwebend Bekanntes, und zwar $\sigma\acute{\upsilon}\nu\alpha\psi\iota\varsigma$ (vgl. 195 d 1)*.

Dann gäbe es dort, wo es sich nicht um Wahrnehmungen

* S. Anhang, Beilage Nr. 10, S. 194.

handelt, wo diese nicht beteiligt sind, kein Versehen: im Rechnen, Ausrechnen von Summen. Wir verrechnen uns aber doch faktisch. Hier kann es sich nicht um falsche Beziehung des Behaltene[n], Gedachte[n] zu einem Wahrgenomme[nen] handeln. Also ist auch diese Interpretation *nicht haltbar*. Und es zeigt sich das Unerhörte unseres Vorhabens: Wir suchen das Wissen aufzuklären und falsches Wissen, ohne zu wissen, was es ist (196 d 10).

§ 46. Prüfung der II. Definition (201 a-d)

Von der II. Definition zur III. Definition. Wahre Meinung = Wissen¹. Aber man kann wahre Meinung haben *ohne* Wissen. An der Begründung dieses Satzes wird deutlicher, was mit Wissen gemeint ist. Die Richter urteilen auf Grund einer wahren Meinung, die sie sich über den Fall gebildet haben (201 b sq.). Dabei haben sie die Straftat selbst nie gesehen, sie waren nicht dabei. Sie haben kein Wissen. Darin liegt für diesen Begriff: Sie haben das Seiende, mit Bezug darauf sie Entscheidungen fällen, nicht in eigener Erfahrung sich zugänglich gemacht. Wäre richtige Meinung und Wissen identisch, dann könnte der tüchtige Richter nie eine richtige Meinung haben, ohne zugleich ein Wissen zu haben. Also verschieden und Wissen ist von wahrer Meinung unterschieden – wodurch? Welches ist das unterscheidende Moment?

¹ S. Anhang, Nachschrift Mörchen Nr. 58, S. 279.

III. Definition der ἐπιστήμη: ἀληθῆς δόξα μετὰ λόγου (cap. 39-43, 201 e-210 b)

§ 47. Allgemeine Charakteristik der These:

Wissen ist wahre δόξα μετὰ λόγον. Auslegung und Nennung

μετὰ λόγου¹, so, daß Aufweisung des Seienden selbst für die Seele selbst dabei ist, daß sie sich selbst offenbar macht das Seiende in seiner Entdecktheit; sofern Seiendes als seiend, als so und so seiend, Seiendes *als*. Das ist der sachliche Sinn, der freilich noch nicht scharf heraustritt, weil es Plato nicht gelingt, den λόγος selbst eindeutig zu fassen. Jedoch Definition in »Menon«². Immer ist schon darauf hinzuweisen, daß Plato seine eigene Definition zur *Kritik* stellt. Aber doch hat λόγος auch andere Bedeutung: einfach Erfassen des *Was*, Sokratischer λόγος. Jetzt aber positiv!

Bei der Erörterung der ψευδῆς δόξα zeigt sich: Im Hintergrund steht das Problem des ἕτερον, etwas anstelle des anderen, etwas als etwas anderes, μὴ ὄν, und zwar in bezug auf den λόγος. *Antisthenes*: Identifizierung, Tautologie des Subjekts mit ihm selbst³; überhaupt kein Mensch, weil kein Psychisches [?]. λόγος wird im Verlauf dieser Erörterung genauer charakterisiert, obzwar nicht in seiner Struktur, sondern als die Grundhandlung der Seele selbst.

Jetzt wird offensichtlich der λόγος selbst zum Thema, ausdrücklich, als charakteristisches Moment der ἀληθῆς δόξα. Und der λόγος – wenn unsere Grundauffassung des Dialogs richtig ist – ist *ontologisch*, wieder auf das allgemeine Seinsproblem orientiert, d. h. auf die Frage nach dem μὴ ὄν bzw. ἕτερον, überhaupt πρὸς τι.

¹ Vgl. Aristoteles, *Ethica Nicomachea*. Recogn. F. Susemihl. Leipzig 1882, VI, 1140 b 20: ἕξις τοῦ ἀληθεύειν μετὰ λόγου.

² 97 b sqq.

³ Mullach, *Fragmenta, Antisthenes*, Frgm. 47, Vol. II, S. 282 sq.; Aristoteles, *Met. Δ* 29, 1024 b 32 sqq: μηδὲν ἀξιῶν λέγεσθαι πλὴν τῷ οἰκειῷ λόγῳ ἓν ἐφ' ἑνός.

Die Erörterung beginnt mit einer Charakteristik der πρώτα [. . .] στοιχεῖα (201 e 1), aus denen alles Seiende besteht (201 d 8 sqq.). Das scheint etwas Fremdartiges zu sein, was noch weniger in das Thema gehört wie die ψευδῆς δόξα, aber nur solange man sich nicht klar macht, daß alle Erörterungen dem Seinsproblem zustreben. ἀρχαί, στοιχεῖα⁴. Warum diese? In gewisser Weise steht fest: λόγος geht auf je zwei: etwas *als* etwas. Aber nun besteht doch das Seiende überhaupt aus Elementen, sie machen das Sein aus. Wenn es also etwas zu erkennen gibt, dann doch vor allem diese. Aber: αὐτὸ γὰρ καθ' αὐτὸ ἕκαστον ὀνομάσαι μόνον (201 e 2 sq.), »dergleichen kann nur an ihm selbst angesprochen werden«, etwas nur nennen;⁵ προσειπεῖν δὲ οὐδὲν ἄλλο δυνατόν (201 e 3 sq.), αὐτό – »selbst an sich«, ἐκεῖνο, ἕκαστον, μόνον, τοῦτο (vgl. 202 a 3 sq.), nicht anderes dazu, nicht es als »dieses«, »jenes«, nicht einmal es als seiend, nicht seiend. περιτρέχοντα (202 a 5), ἑνίας [. . .] διὰ πασῶν ὅπη ἂν τύχῳσι πετομένας⁶, »beliebig durch alles hindurchfliegend«, halten sich überall auf, an keinem bestimmten Platz, keinem bestimmten sachhaltigen Seienden.

ἀδύνατον [. . .] τῶν πρώτων ῥηθῆναι λόγῳ (202 a 8 sq.), denn ὀνομάτων γὰρ συμπλοκὴν εἶναι λόγου οὐσίαν (202 b 4 sq.). Das, was aus dem στοιχεῖον συγκείμενον (vgl. 202 b 3 sqq.), »zusammenliegt«, ist so durch Verknüpfungen, und durch entsprechende Verknüpfung der ihnen zugehörigen Namen entsteht der λόγος.⁷ στοιχεῖα sind dann ἄλογα, ἄγνωστα, αἰσθητά (vgl. 202 b 6) μόνον. Keine Auslegung, nicht verstehbar als etwas, sondern nur schlicht hinzunehmen. συλλαβαί sind aber verstehbar und aussagbar (203 a, vgl. 204 a), folglich Begriff, nicht Silbe nur! So kann also ψυχὴ ἀληθεύειν, γιγνώσκειν δὲ οὐ (vgl. 202 c 1 sq.), Seiendes, wie es ist, »aufgedeckt haben« und doch »nicht er-

⁴ Vgl. oben Erster Teil (Ms.: früher Einleitung, Anm. d. Hg.), § 12 e, S. 41 f.

⁵ S. Anhang, Nachschrift Mörchen Nr. 59, S. 279 f.

⁶ Vgl. 197 d 8: Taubenschlag.

⁷ Vgl. Aristoteles, Met. Z 4.

kennend« verstehen, aber doch nicht um es als solches wissen! Überzeugtsein von Sein und Sachen, aber kein Gewußtsein, das sich selbst an den Sachen ausweisen könnte.

Aber Sokrates ist auch mit dieser Interpretation des Wissens nicht zufrieden (202 d 8 sqq.): »Daß die Elemente unerkennbar sein sollen«, nicht dagegen alles, was den Charakter des Zusammengenommenen (Zusammennehmbaren, σύναψις, σύνθεσις) hat. Zur Prüfung der Thesen wollen wir uns an die Phänomene halten, die bei ihrer Aufstellung offenbar als παράδειγμα dienen: Elemente und Zusammengenommenes der Schrift: »Buchstaben«, »Silben« (202 e 6).

Frage: Die Buchstaben sind ἄνευ λόγου (ἄλογον), die Silben [λόγον]⁸ ἔχουσιν (vgl. 203 a 3)? Dies scheint so zu sein. Frage: Was ist ΣΩ? σ und ω. So auch von Σ? Nicht zu erklären, es ist nicht das und das. »Etwas als das« im Hintergrund! Silbe selbst ist τὰ ἀμφοτέρα στοιχεῖα (203 c 4 sq.) bzw. mehrere von ihnen oder μίαν τινὰ ἰδέαν γεγονυῖαν συντεθέντων αὐτῶν (203 c 5 sq.), oder »ein Sichtbares, was geworden ist aus der Zusammensetzung beider«. Theätet glaubt, die Silbe ist das Zusammen als Summe. Wer die Silbe kennt – und sie ist erkennbar –, kann der nicht auch beide, also Σ und Ω, [kennen]⁹? Beides sollen aber unerkennbar sein, und doch kennt der beide, wer die συλλαβαί kennt. Soll die Silbe erkennbar sein, dann doch nur durch die Erkenntnis der Buchstaben hindurch. Also ist die These (Elemente ἄλογον, Zusammengenommenes λόγον ἔχον) nicht haltbar.

Aber vielleicht ist es verkehrt, die Silbe als Summe zu fassen. Vielleicht hat das Zusammen einen anderen Charakter, ἐν τι γεγονός εἶδος (203 e 3 sq.), ἕτερον δὲ τῶν στοιχείων (203 e 4 sq.). Wenn das [zutrifft]¹⁰, dann gibt es keine Teile, denn μέρη sind solche von Summen. Oder gibt es eine andere Art des Zusammen (204 e 8 sq.), so daß dieses etwas Eigenständiges ist von

⁸ Erg. d. Hg.

⁹ Erg. d. Hg.

¹⁰ Erg. d. Hg.

eigenem Gehalt und unterschieden von allen Teilen, etwas anderes ihm gegenüber? In der Tat. Also Ganzheit verschieden von Summe? Ja.¹¹ Aber ist das Zusammen, alle, nicht die Sechs. Die Sechs ist doch nichts anderes als diese Summe! Die Zahl ist die Summe der Teile. τὸ ὅλον [. . .] οὐκ ἔστιν ἐκ μερῶν (204 e 8). Totum – Moment; compositum – Stück; formales Zusammen – Teil. Wenn also Silbe μία [. . .] ἰδέα (205 d 5), ὅλον (205 d 8), dann ist sie ebenso unerkennbar wie Buchstabe. Wenn aber umgekehrt Silbe erkennbar ist, dann auch Buchstabe. Und so ist es doch in der Tat: Wir lernen von den Elementen ausgehend im Elementarunterricht.¹²

§ 48. Klärung des Phänomens des λόγος

a) Versuche der Bestimmung des λόγος-Phänomens

λόγος: »Begriff«, »Aussage« (vgl. 206 c 4)¹:

1. *Aussprechen*, Aussage machen, Verlautbarung: διανοίας ἐν φωνῇ ὡσπερ εἶδωλον (208 c 5).

2. Aufweisung des τί ἐστιν, »vermittelst der Elemente *das Ganze*«: διὰ στοιχείων τὸ ὅλον (207 c 3 sq.), διὰ στοιχείου ὁδὸς ἐπὶ τὸ ὅλον (208 c 6). Also hier richtige Meinung mit Aufzählung und doch kein Wissen.

3. Imstande sein σήμεῖον εἰπεῖν (208 c 7 sq.), wodurch sich das Aufzuweisende von allem anderen unterscheidet. Der *Artunterschied*, nicht Mensch überhaupt, aber auch nicht Eigenschaften, die [. . .]² zusammen liegen [?], sondern aus diesen (208 d 7 ff.). Hierüber muß ich eine wahre Ansicht haben, wozu

¹¹ S. Anhang, Nachschrift Mörchen Nr. 60, S. 280 f.

¹² S. Anhang, Beilage Nr. 11, S. 195.

¹ S. Anhang, Nachschrift Mörchen Nr. 61, S. 281.

² Textstelle unleserlich.

dann noch Aufweisung? Wenn diese schon Wissen ist, wozu noch Verbindung mit Aufweisung? Fallen ἀληθῆς δόξα und λόγος nicht zusammen?

- b) Zusammenfassung: Die Frage nach dem Wissen und die Funktion des λόγος im Seinsproblem

Zusammenfassend: Im »Theätet« Seinsproblem, μὴ ὄν, unter dem Titel ἐπιστήμη, d. h. λόγος.

1. Definition³: Wissen ist nicht ohne λόγος, denn sonst ist überhaupt nicht Seiendes entdeckbar, Seinsverständnis.

2. Definition: Wissen bezüglich ψευδῆς δόξα ist ἕτερον ἕτερον. λόγος ist nicht Tautologie; Andersheit. ἀλλοδοξία: etwas an Stelle von. σύναψις: Verbindung von etwas mit etwas. λόγος ist *Grundhandlung der Seele*, darin σύναψις.

3. Definition: Wissen ist μετὰ λόγου. λόγος, συμπλοκή, στοιχεῖον. Je schon ist das ὅλον und auf dessen Grund das Einzelne.

λόγος: »Aufweisung« und darin ἀλήθεια. λόγος – οὐσία⁴: Logik – Sein. Ontologie – Begriffe.

I. ψυχή: 1. Seinsverständnis überhaupt, Dasein. 2. λόγος: Auslegung. εἴδη – κοινωνία.

II. Unter welcher Voraussetzung aber gibt es διαλέγεσθαι, Aufweisung des αὐτό, τοῦτο und dergleichen διὰ πασῶν? Nur wenn es συμπλοκή gibt. Wie aber diese? Nur vom Zusammen. κοινωνία ist in die Definition des Seins selbst aufzunehmen.

Zusammenfassend: Im »Sophistes« gezeigt:

κίνησις	–	στάσις ⁵
ὄν: ταυτό	–	ἕτερον (vgl. 254 d 4 sqq., 256 a 7 sqq.)

κίνησις mit στάσις ὄν (254 d 10)

³ S. Anhang, Nachschrift Mörchen Nr. 62, S. 281 f.

⁴ S. Anhang, Nachschrift Mörchen Nr. 62, S. 282.

⁵ Vgl. Sophistes 255 e 11 sqq.; s. Anhang, Nachschrift Mörchen Nr. 62, S. 282 f.; s. auch GA 19, S. 536 ff.

ψυχή – ὄν: Seinsverständnis (vgl. 248 a 11, 250 b 7)

κοινωνία – δύναμις παρουσίας, »Möglichkeit der Mitwesenheit«, ἀγαθόν.

VIERTES KAPITEL

Zentrale Begriffe der Platonischen Philosophie im Kontext von Seinsverständnis und Seinsfrage

§ 49. Die Idee des ἀγαθόν

a) Sein und das Worumwillen des Verstehens

οὐσία und ἀγαθόν. Wie gelangt man von den Grundsätzen und Grundbestimmungen des Seienden, von Ideen als Seinsstrukturen zur Idee des ἀγαθόν¹, aus dem Logischen ins Ethische, vom Sein zum Sollen? οὐσία und ἀγαθόν.

Das Sein, d. h. das Seiende-Sein, ist das, was schlechthin *um seiner selbst willen* verstanden wird und einzig verstanden werden kann. *Umwillen seiner selbst*, das *Ende* alles Verstehens. Wenn ich sage »umwillen seiner selbst«, dann ist das noch eine Aussage von ihm: Ende, πέρας, ἀγαθόν. Naiv ontisch: noch ein Höheres als das Sein selbst, es ist selbst das noch überdies. Aber genau besehen: keine Aussage über das Sein, sondern *weg* von ihm, gerade nicht an ihm selbst, sondern rückrufig, relativ auf Verstehen seiner, was es *für* dieses ist und nicht an ihm selbst. Auch »Sein« als Prinzip ist derivative Charakteristik.

Es geht um das Sein des Daseins, Seele selbst. Worum es geht, ist das *Sein, worumwillen* dessen Seiendes ist, »zu Sein«. Seiendes, zu dessen Sein Seinsverständnis gehört. Seinsverständnis: Seinkönnen, dem es um Sein geht. Griechisch: das, *worum es geht, Worumwillen*, selbst als *Seiendes, Gutes*. Sein ist τέλος, »Ende«, das ἀγαθόν. Zum ἀγαθόν kommt es dadurch, daß Sein verstanden wird als Seiendes, eine seiende Eigenschaft, das

¹ S. Anhang, Nachschrift Mörchen Nr. 63, S. 283.

Gute. Über Seele wird mehr gesagt, als es seinem Sinn nach verträgt. In die Grenzen zurücknehmen die ontologische Aussage.

Erkennen, Sehen ist ein *Handeln, Aussein auf*.

ἀγαθόν, πέρας, alles Sehen ist schon und es vor allem auf Licht bezogen. In ihm vollendet sich das Seinsverständnis. Sein durch ἰδέα, »Gesichtetes«, Sein durch ἀγαθόν, »Worumwillen«, »Ende«. Idee des Guten ist das eigentliche Sein und Seiende.

b) Sein und Wert²

Sein besagt zunächst Anwesenheit. Es ist über diese hinaus »*worumwillen*«, *wozu*, ἀγαθόν, ὠφέλεια, »Dienlichkeit«. Es wird selbst *abgetrennt* und als ὄν bzw. mit οὐσία gleichgestellt.³ *Beitraglichkeit* wird selbst nicht ontologisch verstanden, sondern dem Sein nebengeordnet, weil Sein selbst verengt wird auf *puren Bestand*, nackte *Dinganwesenheit*. Ding hat aber doch überdies »noch« *umzu*, *Wert* aufgrund der unzureichenden Fassung des Seins.

Wie aber im Sittlichen? Auch da erst recht. Es geht um! *Existenz! Seinkönnen!*

§ 50. Zusammenfassender Rückblick

a) Kritische Würdigung der Behandlung des Seinsproblems bei Plato

Das ontologisch Entscheidende in Platos Arbeit: ἰδέα und λόγος (ψυχῆ); δύναμις κοινωνίας τῶν γενῶν¹. Nicht μέθεξις zwischen ἀίσθητά und εἶδη, sondern unter diesen selbst.

² S. Anhang, Nachschrift Mörchen Nr. 64, S. 284.

³ Vgl. Theätet 186 c, dagegen 186 a.

¹ Vgl. oben S. 138, Anm. 5.

κοινωνία τῶν εἰδῶν, *Seinsbestimmungen*²: 1. nicht geschieden formale und sachhaltige; 2. nicht gesagt, wie diese Seinsbestimmungen zur Idee des Seins selbst sich verhalten, Sein oberstes γένος; 3. ob überhaupt mit einem indifferenten Begriff von Sein auszukommen ist.

Sein wird unterschieden von Seiendem. Eigene Art des Erfassens: λόγος, und diese Möglichkeit gehört zum Dasein, Seinsverständnis. Sein *im* λόγος. λόγος: ἀλήθεια. λόγος: κατηγορεῖν, κατηγορία. λόγος: σύν, »mit«, »zusammen«. Zentralproblem – Grundproblem: λόγος – ψυχὴ – κίνησις.

Sein: Anwesenheit, genauer aus ihr her Struktur des Seins: beisammen, mitvorhanden, eins – anderes, Einheit – Andersheit – Mannigfaltigkeit – Selbigkeit. *Sein und Beziehung*.

Offen ist λόγος-Struktur, aber vorgezeichnet: Sein selbst und Abgrenzung gegen Entdecktsein; Sein und Möglichkeit, δύναμις; Sein und Bewegung, κίνησις. Aber auch das Gewonnene ist ganz und gar *nicht System*, fertig und durchsichtig, sondern unterwegs, Ansatz: Dunkelheit. Und gerade hier liegt das eigentlich Produktive, Weiterzeigende und Weiterführende, gerade weil kein System, sondern *wirkliche Arbeit an der Erschließung der Phänomene*, deshalb ist sie nie veraltet. Das nicht etwa, weil fertige, sogenannte ewige Wahrheit vorliegt, sondern wirkliche Fragen, die als Probleme nicht am Leben sind. Ein *echtes Problem stellen*, ist entscheidend und verlangt wirkliche untersuchende Arbeit. Dagegen Scheinfragen, sophistisch lösen. [Sie ist nicht veraltet,]³ solange nicht, als es nicht gelingt, Antworten zu finden, die radikale Intention zu ergreifen, eine neue zu wecken.

Auch so kein Abschluß, sondern nur *erneute Anstöße*.

² S. Anhang, Nachschrift Mörchen Nr. 65, S. 284 f.

³ Erg. d. Hg.

b) Rückblick auf die voraristotelische Philosophie
als Überleitung zu Aristoteles

Vor der Betrachtung der höchsten Stufe der reinen wissenschaftlichen Forschung ein Rückblick.

Thales und *Platos* »Sophistes«. ⁴ Seinsverständnis. Seinsbegriff und Möglichkeiten der begrifflichen Interpretation. [*Thales*:] ⁵ Explizite Frage nach dem Seienden hinsichtlich seines Seins, aber dort gefaßt vom Seienden und als ein solches.

Parmenides: Sein, aber es wird gleichsam alles Seiende negiert.

Plato: Sein des Seienden, λόγος, δύναμις κοινωνίας, *Mit-Anwesenheit*. Sein ist *nicht* Einfaches und wird primär im Logos zugänglich.

λόγος: »Logik« des Seienden, d. h. durch den Logos *fundiert*, ist primärer Leitfaden. Keine Ontologie aufgezeigt. λόγος: daher Kategorien u.s.f. ⁶ Die *Aristotelischen Probleme*. ⁷

⁴ S. Anhang, Nachschrift Mörchen Nr. 66, S. 285.

⁵ Erg. d. Hg.

⁶ Vgl. oben S. 142.

⁷ S. Anhang, Beilage Nr. 12, S. 195.

DRITTER ABSCHNITT
DIE PHILOSOPHIE DES ARISTOTELES

ERSTES KAPITEL

Zum Problem der Entwicklung und adäquaten
Rezeption der Aristotelischen Philosophie

§ 51. *Biographie und philosophische Entwicklung des Aristoteles*

a) Biographische Daten

Geboren 384/3 in Stageira (Thrakien). Seit seinem 18. Lebensjahr 367/6 [in der Akademie]¹. Eintritt um die Zeit der Entstehung des »Theätet«. Zwanzig Jahre lang Schüler des *Plato* [bis]² 348/7. Nach dem Tod Platons mit *Xenokrates* zu *Hermias* in Mysien. Ein Kreis von Schülern Platons dort, deren Haupt Aristoteles drei Jahre lang war. 343-336 am makedonischen Königshof Erzieher des 13jährigen Alexander, des späteren »Großen«. 336 nach dessen Regierungsantritt zurück nach Athen. Im Lykeion (heiliger Bezirk des Apollon Lykeios) die Schule der *Peripatetiker* 12 Jahre geleitet. περίπατος, »Wandelgang«, in dem die Mitglieder der Schule ihre wissenschaftlichen Verhandlungen pflegten. Nach dem Tode Alexanders 323 war in Athen die Meinung gegen Makedonen. Aristoteles angeklagt wegen Religionsfrevels. Aristoteles floh nach Chalkis, 322 dort 63jährig gestorben.

¹ Erg. d. Hg.

² Erg. d. Hg.

b) Zur Frage der Entwicklung der Aristotelischen Philosophie

Aristoteles' philosophische Entwicklung: Problem wurde lange Zeit vernachlässigt, und nicht ohne Grund, weil der Boden schwankend ist. Chronologie und Charakter der Schriften; im 19. Jahrhundert. In letzterer Hinsicht: *veröffentlichte* und *Vorlesungsschriften*. Das wenigste von dem Corpus Aristotelicum wurde von Aristoteles publiziert. »Ihr arbeitet nicht, um Bücher zu schreiben, sondern um die Sachen zu finden.« Heute ist es umgekehrt. Typisch ist die Bemerkung eines bekannten Theologen im 19. Jahrhundert in seinen Briefen, er müßte sich jetzt endlich ein Thema überlegen für sein nächstes Buch. Ein Buch muß geschrieben werden, das ist das erste, das Thema dazu erfinden, das zweite.

Entwicklungsproblem von *W. Jaeger*³ aufgenommen. Die wesentliche Arbeit ist von *H. Bonitz*⁴. Das Entstehungsschema ausgedehnt: Platonische Zeit: Anfangszeit; mittlere Zeit: Assos und zurück, Kritik Platos; »Meisterzeit«: Lykeum⁵. Dieses Schema und die daraus entspringenden Fragestellungen haben das Problem gefördert, abgesehen davon, ob *Jaegers* Auffassung haltbar ist oder nicht.

Eine Grundschwierigkeit liegt darin, die *Jaeger* selbst nicht sieht, weil die philosophische Interpretation nur in engen Grenzen bleibt: Die Schriften zur Logik, Physik, Buch Γ der Psychologie sollen in die Frühzeit fallen, und hier sind die entscheidenden Probleme nicht etwa nur vortastend gestellt, sondern schon gelöst.⁶ Bevor dieses Problem nicht gestellt und gelöst ist, bleibt die Konstruktion der Entwicklung ohne echten

³ W. Jaeger, Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung. Berlin 1923 (i. w. zit.: Jaeger, Aristoteles). Vorgearbeitet in engerem Rahmen: Ders., Studien, s. o. S. 33, Anm. 5.

⁴ H. Bonitz, Aristotelische Studien. Nachdr. der Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Classe der königl. Akad. der Wiss. 1862-1867. Fünf Teile in einem Band. Hildesheim 1969.

⁵ Jaeger, Aristoteles, s. Inhalt u. S. 9 ff., S. 105 ff., S. 331 ff.

⁶ Vgl. Jaeger, Aristoteles, S. 37 ff., 53 ff., 45, 311, 355, 395.

Boden. Der einzige Weg bleibt der einer wirklich *philosophischen Interpretation der Aristotelischen Forschungen*. Aber auch dieser führt nach meiner Überzeugung nicht zur Lösung, und der wissenschaftlich einzig mögliche sachliche Standpunkt ist, die *Unlösbarkeit anzuerkennen*.

Schriften: Organon, Rhetorik, Poetik, Physik, Über den Himmel, Entstehen und Vergehen, Über die Seele, Metaphysik, Ethik Nikom., Politik.⁷

Aristoteles sei der Baumeister⁸, Zusammenhalt und Gebäude, Lehrgebäude. *Thomas*. Reine Fiktion! Alles offen; Grundprobleme.

§ 52. Zur Rezeption der Aristotelischen Philosophie¹

Aristoteles wird seit einem Jahrzehnt langsam wieder gebührend geschätzt, trotzdem eine Aristotelestradition herrschte seit *Schleiermacher*. *Hegel* wurde in seiner Frühzeit, Frankfurter Jahre vor Ausbildung seines ersten Systementwurfes, nachhaltig durch Aristoteles bestimmt. *Schleiermacher*, *Hegel*, *Trendelenburg*, *Bonitz*, *Torstrik*, *Brentano*: systematisch, Phänomenologie.

Kantianismus, der nicht nur Kant einseitig [interpretierte]², sondern dieselbe Einseitigkeit verunstaltete die Auffassung der griechischen Philosophie überhaupt und führte zu einer Mißdeutung des Aristoteles: *Kant* sei Erkenntnistheoretiker. Zurückverlegt in Griechen: Idealismus-Realismus; Realismus eines Aristoteles sei naiv unwissenschaftlich, zumal *Plato* vor-

⁷ Aristotelis opera. Ex recogn. I. Bekkeri. Vol. I-V. Academia Regia Borussiae. Berlin 1831 ff.

⁸ S. Nachschrift Mörchen: Dogma: Aristoteles sei gegenüber Plato als Baumeister zu charakterisieren. Verwechslung mit Thomas von Aquin. Bei Aristoteles noch weniger Lehrgebäude als bei Plato.

¹ S. Anhang, Nachschrift Mörchen Nr. 67, S. 285 f.

² Erg. d. Hg.

ausgegangen, ein Abfall. Diese Auffassung ist und gerade heute noch herrschend, wenn auch abgeschwächt. Dazu kommt: Aristoteles war im Mittelalter »der Philosoph«, dies ist um so mehr ein Grund, in ihm etwas Finsteres und Zurückgebliebenes zu sehen. Weder Mittelalter noch Kantianismus darf die rechte Interpretation des Aristoteles irreleiten.

In den *Vorbemerkungen*³: Philosophische Forschung, ihre Genesis aus dem Verstehen überhaupt. Eigentliche Aufgabe: *Verstehen, Aufweisung des Seins und seiner Gründe und Verfassung; kritisches* und positives Wissen.

Jetzt wird im Konkreten verfolgt der Prozeß des *Vordringens zum Sein*, d. h. Herausstellung des Unterschiedes. Sicherung des *Zugangs, der Bearbeitung des Seins selbst*. Damit Vorzeichnung für *eigene Wissenschaft*. Die Idee dieser und Problem, wonach gefragt, wie, auf welchem Wege des Entdeckens, wie aufgenommen, welche zentralen Probleme gestellt, welchen Weg der Lösung. Die Ausbildung der Philosophie als Forschung: *Höhepunkt* der antiken Philosophie.

Aufriß:

1. Philosophische Forschung überhaupt. Seinsproblem. Met. Γ 1 u. 2, E. B.⁴
2. Die fundamentalen Fragerichtungen der Seinsproblematik, 4 [Fragerichtungen]⁵ und δύναμις, ἐνέργεια.⁶ [. . .]⁷.
3. Der Ausgang der ontologischen Problematik. Bewegung. Physik. Phys. A und Γ 1-3.⁸ Positiv δύναμις, ἐνέργεια: κίνησις damit möglich. [. . .]⁹.

³ Ms.: Einleitung; s. oben § 4 u. § 5, S. 7 ff.

⁴ S. unten Zweites Kapitel, S. 149 ff.

⁵ Erg. d. Hg.

⁶ S. unten Drittes Kapitel, S. 156 ff.

⁷ Text unleserlich.

⁸ S. unten Viertes Kapitel, S. 170 ff.

⁹ Text unleserlich.

4. Ontologie des Lebens. De anima B und Γ.¹⁰ Dadurch möglich Grundlegung.

5. Ontologie des Daseins, Ethik¹¹, Eth. Nic.¹²

6. Philosophische Forschung und Begriffsbildung. λόγος, Ausweisung und Beweis. De interpret., Anal. post. B.

Nur Hauptlinie, in Absicht auf das Problem, kein Lehrgebäude, aber auch die Hauptlinie nur in charakteristischen Zügen. Absicht auf positive Ausweitung Wintersemester-Vorlesung¹³.

¹⁰ S. unten Fünftes Kapitel, S. 182 ff.

¹¹ Vgl. E. Arleth, Die metaphysischen Grundlagen der aristotelischen Ethik. Prag 1903.

¹² S. unten Fünftes Kapitel, § 67, S. 188.

¹³ Vgl. Geschichte der Philosophie von Thomas v. Aquin bis Kant. Marburger Vorlesung Wintersemester 1926/27. Gesamtausgabe Bd. 23.

ZWEITES KAPITEL

Das ontologische Problem und die Idee der philosophischen Forschung

§ 53. *Die Untersuchung des Seienden als Seienden, d. h. des Seins, als Themenbereich der Aristotelischen Fundamentalwissenschaft*

Zum Wesen der ontologischen Fragestellung überhaupt und demnach in ihrer geschichtlichen Entwicklung vorgezeichnet ist ein Doppelbegriff¹ bzw. ein merkwürdiges Stadium des Schwankens. Seiendes *als* Seiendes verstehen und eigentlich fassen: Einmal das *Seiende*, das der Idee von Sein am angemessensten genügt. Dabei wird diese Idee nicht explizit. Dann das *Sein* des Seienden überhaupt, Versuch, das Sein zu bestimmen. Dabei ohne Boden und Frage der ursprünglichsten Problematik.

Der *Doppelbegriff* der Fundamentalwissenschaft:

1. Wissenschaft vom *Sein*;
2. Wissenschaft vom *höchsten und eigentlichen Seienden*.

Eigentlich seiend: 1. was so ist; 2. was Seiendes eigentlich ausmacht: *Sein*.

Interpretation von Metaphysik Γ und E (K und Physik).

Met. Γ 1²: $\acute{\omega}\varsigma$ $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ $\tau\iota\varsigma$ (vgl. 1003 a 27) und daran $\acute{\upsilon}\pi\acute{\alpha}\rho\chi\omicron\nu\tau\alpha$ (1003 a 22). *Ontische Erklärung des Seienden – ontologische Auslegung des Seins.* »Wenn nun auch die Fragestellungen der Alten, die nach den Elementen sahen, unausgesprochen auf diese Grundbestimmungen des Seins als solchen zielten, dann müssen die Elemente nicht solche gewesen sein, die der Meinung der Alten nach auf ein bestimmtes Seinsgebiet einge-

¹ S. Anhang, Nachschrift Mörchen Nr. 68, S. 286 ff.

² 1003 a 21-32.

schränkt waren, sondern sich auf das Seiende als Seiendes bezogen.« (1003 a 28 sqq.) Dieses Thema der Nachforschung, des Ergreifens sind »die ersten Ursachen des Seienden als Seienden« (1003 a 31), die *ersten Ursachen des Seins*, das, *von woher Sein als solches zu bestimmen* ist. Hier liegt der Knoten des Problems, der Doppelbegriff von einer Wissenschaft vom Sein als *ontische Erklärung* und *ontologische Auslegung*. Ursachen für Seiendes: Thema ist das Sein des Seienden. Ursachen für das Sein: Seiendes ist Ursache für Sein. Das Problem ist erst positiv zu erörtern, wenn wir beide Begriffe der ersten Wissenschaft hinreichend kennen. Zunächst: erste Wissenschaft als Wissenschaft vom Sein in der Richtung der *ontologischen Auslegung*.

Das Sein ist Thema. Diese Wissenschaft hat offenbar mehr zu sagen als: Sein ist Sein; aber immer das Sein. So wie Geometrie in allem vom Raum und Physik von materieller Natur, Biologie von organischer Natur, so handelt erste Wissenschaft vom *Seienden als solchen überhaupt, sofern es ist, vom Sein*. καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ αἰεὶ ζητούμενον καὶ αἰεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν³.

Die Idee dieser Wissenschaft wird in Γ 2 näher bestimmt: Idee der Wissenschaft vom Sein (1003 a 33-1004 a 9).

1. Die Einheitlichkeit des Gegenstandes und des thematischen Ansatzes (Γ 2, 1003 a 33-b 19).

2. Dem entspricht eine ursprünglich genuine Art der Gebung, und zwar direkt, αἴσθησις (1003 b 19-22).

3. Die Weise des sich Vorgebenlassens (Phänomenologie, Ontologie).

4. ὄν und εἶν: Gleichursprünglichkeit (1003 b 22-1004 a 2).

5. Wissenschaft vom Sein und Wissenschaften von den sachhaltig verschiedenen Seinsgebieten (1004 a 2-9).

ad 1. Zunächst die *Einheit des thematischen Horizontes*: ἧ ὄν, »als seiend«, im Hinblick auf Sein, daraufhin alles orientiert ist.

³ Met. Z 1, 1028 b 2 sqq.

Sein ist das Allgemeinste.⁴ *Plato*: κοινωνία τῶν γενῶν⁵. Sind die γένη das, worauf letztlich die Problematik dieser Wissenschaft zurückkommt? Diese Frage wird in *Met. B 3* behandelt⁶. In *Met. B* wird eine Reihe von Problemen entwickelt, die alle der Bestimmung des Gegenstandes dieser Wissenschaft dienen. Dieses ist sachlich das Entscheidende und für das Verständnis der neuen Aristotelischen Problematik gegenüber *Plato* das Wichtigste.

§ 54. Die Nichtbestimmbarkeit des Seins durch Gattungen

Die »Ursprünge«¹, Grundbestimmungen des Seins und dieses selbst, die ἀρχαὶ τῶν ὄντων, können nicht Gattungen sein. Der Beweis wird indirekt geführt aus der Unmöglichkeit der ὑπόθεσις. Zunächst an einem Beispiel die Begriffe Gattung, Differenz, Art bestimmen. Schulbeispiel: homo animal rationale. *Gattung*: animal, vernünftig – unvernünftig. *Differenz*: rationale, nimmt die Gattung auseinander und bestimmt sie als etwas, was sie der Idee nach noch nicht ist: Lebewesen als vernünftig, und so konstituiert sie *Art*: homo (↔ Tier) liegt weder in animal noch in ratio, denn diese hat auch Gott. Zu animalitas gehört nicht rationale, wenn rationale nicht homo und Tier ist.

Angenommen, Sein wäre Gattung, dann dürften die Arten und die Differenzen, die Sein überhaupt zu bestimmtem Sein differenzierten, nicht aus Sein bestimmt werden, denn die Differenz bringt etwas, was in der Gattung noch *nicht* liegt. Soll aber die Differenz, sofern sie differenziert, überhaupt etwas sein, soll sie als Differenz fungieren, dann muß sie *sein*. Mit Rücksicht auf Sein als Gattung haben Differenz und Art notwendig die Bestimmungen der Gattung selbst.

Es bleibt nur ein Entweder-Oder: Entweder Sein ist Gattung,

⁴ S. Anhang, Beilage Nr. 13, S. 195. Nachschrift Mörchen Nr. 69, S. 288.

⁵ Vgl. *Sophistes* 254 b 7 sq.

⁶ 998 b 14 sqq.

¹ Zu *Met. B 3*, 998 b 14-28; s. Anhang, Nachschrift Mörchen Nr. 70, S. 289 f.

dann aber Gattung, die wesensmäßig keine Differenzen und keine Arten haben kann, denn diesen müßte Sein schlechtweg abgesprochen werden; oder Differenz und Art sind, dann ist notwendig Sein nicht Gattung. Da Differenz und Art aber *sind*, valet consequentia: ὄν ist nicht γένος. *Sein* hat *keine Arten* und *Differenzen*. Wie ist es also artikuliert? Wie *Einheit* des Allgemeinen und wie *Mannigfaltigkeit* der Seins-arten und -weisen, Art und Weisen? Wie supponieren hier εἶδος und διαφορά? Als Prädikamente oder als das so prädierte Seiende selbst?

§ 55. Die Einheit der Analogie (des πρὸς ἓν) als Sinn der Einheit des mannigfaltigen Seienden in der οὐσία

Aristoteles gibt jetzt die *positive* Antwort auf Frage, ob die ἀρχαί den Charakter der γένη haben, ob ἀρχή von ὄν, d. h. οὐσία, = γένος ist.

Met. Γ 2: »Das Seiende wird in vielfachem Sinne als Seiendes angesprochen.« (1003 a 33) Sein ist dabei also in mehrfachem Sinne verstanden. Allein, die Vielfachheit der Bedeutung von Sein ist nicht disparat. Es wird auch nicht letztlich nur dasselbe Wort gebraucht für ganz verschiedene Bedeutungen, Hahn des Hühnerhofs und Wasserhahn: dasselbe Wort, aber ganz verschiedenes Bedeuten. So ist der Ausdruck Sein nicht vieldeutig, οὐχ ὁμωνύμως (1003 a 34), aequivoce, aber auch nicht – weil πολλαχῶς – συνωνύμως, univoce, in jedem Gebiet dieselbe Bedeutung.

Wie ist positiv der Sinn von Sein und die Art des Bedeutens dieses Wortes? Die Bedeutung ist nicht disparat, unbezogen auf eines, sondern πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν (1003 a 33 sq.). Aristoteles antwortet mit zwei Beispielen: τὸ ὑγιεινόν, der Ausdruck »gesund« hat seine Bedeutung πρὸς ὑγίειαν, etwas ist als »gesund« anzusprechen, sofern es *Beziehung zur* Gesundheit hat. Diese Beziehung aber kann *verschieden* sein, obzwar sie immer Beziehung zur Gesundheit bleibt:

ὑγιεινὸν τῷ φυλάττειν (1003 a 35), »gesund«, sofern es Gesundheit »bewahrt und erhält«, beispielsweise Spaziergänge sind gesund.

ὑγιεινὸν τῷ ποιεῖν (1003 a 35 sq.), »gesund«, sofern es Gesundheit »herstellt«. Ein Organ ist gesund.

ὑγιεινὸν τῷ σημεῖον εἶναι τῆς ὑγείας (1003 a 36), »gesund«, sofern etwas »ein Zeichen von Gesundheit ist«, eine gesunde Gesichtsfarbe.

ὑγιεινὸν τὸ [. . .] δεκτικὸν αὐτῆς (1003 a 36 sq.), »gesund«, was überhaupt durch Gesundheit und Krankheit bestimmt ist. Gesund ist nur, was krank sein *kann*, ein Stein nicht, ebensowenig ein Dreieck, wohl aber Holz, Tier, Lebewesen.

Spaziergang *ist* gesund in einem anderen Sinne des Gesundseins, als das Herz gesund ist. »Das Herz ist gesund«, hat anderen Sinn als »gesunde Wangen«. Nicht weil sie ein Teil sind; »ist« meint nicht, sie sind selbst nicht erkrankt, sondern Zeichen für. »Gesund«, ebenso »ärztlich«, »medizinisch«. »Medizinisch« ist eine Leistung, ein Verhalten, etwas, was als Wirkung dazugehört (Instrument) (vgl. 1003 b 1-3).

So bedeutet »seiend« jeweils in Beziehung auf »Sein«, *μία ἀρχή – πρὸς ταύτην* (vgl. 1003 b 5 sq.), »in Beziehung auf Sein« (1003 b 9), von ihm her je ausgehend und dahin zurück.¹ Seiendes ist seiend in verschiedenem Sinne und die Verschiedenheit ergibt sich aus der verschiedenen Beziehung von Seiendem zu dem, was eigentlich »ist«, »seiend« genannt wird.

τὰ μὲν [. . .] ὄντα λέγεται (1003 b 6)²

1. ὅτι οὐσίαι (1003 b 6)³, an ihm selbst »Vorhandenes«.
2. ὅτι πάθη οὐσίας (1003 b 7)⁴, »Zustände am Vorhandenen«.
3. ὅτι ὁδὸς εἰς οὐσίαν (1003 b 7), »Weg zu Vorhandensein«.

¹ S. Anhang, Nachschrift Mörchen Nr. 71, S. 291.

² S. Anhang, Nachschrift Mörchen Nr. 71, S. 291 f.

³ S. Anhang, Beilage Nr. 14, S. 195; Beilage Nr. 15, S. 196.

⁴ S. Anhang, Beilage Nr. 16, S. 196.

4. ὅτι φθοραί, στερήσεις (1003 b 7 sq.), »Verschwinden«, »Beraubung«.
5. ὅτι ποιότητες (1003 b 8), »Beschaffenheiten«.
6. ὅτι ἀποφάσεις (1003 b 9), »Verneinungen«.

πρὸς μίαν λεγομένων φύσιν (1003 b 14). Vgl. Met. K 3: τοῦ ὄντος ἢ ὄν⁵, εἶναι⁶, πάθος⁷, ἕξις⁸, διάθεσις⁹, κίνησις¹⁰.

Diese Beziehung πρὸς ἓν ist eine Weise des καθ' ἓν¹¹, *Einheit der Analogie*, ἐξ οὗ τὰ ἄλλα ἤρτηται, καὶ δι' ὃ λέγονται (1003 b 17), »von dem die übrigen Weisen des Seins abhängen und durch das hindurch die anderen als seiend angesprochen werden«. Wenn dieses die οὐσία ist, dann davon die ἀρχαί. Ist es jeweils eine bestimmte οὐσία oder οὐσία überhaupt?

ad 2. u. 3. Genauere Art des primären Zugangs¹² im Blick haben ständig. Weise der *Vorgabe*, *Vor*-habe. Hier ist eine neue Wissenschaft vom Sein als solchen. Verdeutlicht in Met. K 3¹³: Neuer Begriff von Philosophie: Ontologie, thematische Forschung vom Sein selbst, aufweisend, nicht erst vortastend. Abgrenzung gegen Mathematik und Physik¹⁴: Mathematik streift ab und faßt lediglich ins Auge: ἀφαίρεσις¹⁵, etwas »wegnehmen« aus etwas, dieses in verschiedenen Hinsichten und doch *eine* Disziplin.

ὄν ἢ ὄν, das Sein selbst schon angedeutet. Dieses ist in einer Mehrfältigkeit von Seinsweisen. Einheit: πρὸς ἓν, Analogie. Das analoge Bedeuten von Sein = Frage nach Sein überhaupt. Das Problem dieser Analogie ist das Zentralproblem, um zum Sein

⁵ 1061 a 8.

⁶ 1061 a 10.

⁷ 1061 a 9; Met. Δ 21, 1022 b 15 sqq.

⁸ 1061 a 9; Met. Δ 20, 1022 b 4 sqq.

⁹ 1061 a 9; Met. Δ 19, 1022 b 1 sqq.

¹⁰ 1061 a 9; vgl. Phys. Γ 1, 200 b 12 sqq.

¹¹ Γ 2, 1003 b 15.

¹² S. Anhang, Nachschrift Mörchen Nr. 71, S. 292.

¹³ 1061 a 28-b 17.

¹⁴ S. Anhang, Nachschrift Mörchen Nr. 71, S. 292 ff.

¹⁵ Vgl. Met. K 3, 1061 a 29.

überhaupt vorzudringen. Wo hat sie ihren Sitz? Wo ist die Möglichkeit einer Beziehung von Seiendem zu Seiendem und verschiedener solcher Beziehungen? λόγος – ὄν, etwas *als* etwas, zusammen, eines *mit* dem anderen. λόγος ist Leitfaden, d. h. ὄν λεγόμενον, die mögliche Seinsart des Aussagbaren.

κατηγορεῖν, κατηγορία. Sein: dessen Interpretation und Fixierung seiner Weisen. Kategorie, λόγος – »Aussage«, Analogie. ὄν ἢ ὄν: wie es im λόγος sich *zeigt* und *begegnet* in den Weisen des *als was*.¹⁶

ὄν der Kategorien: die erste Gruppe in dem ersten¹⁷ πολλαχῶς.

¹⁶ S. Anhang, Beilage Nr. 17, S. 196.

¹⁷ Zu den zwei verschiedenen Bedeutungen des πολλαχῶς bei Aristoteles s. unten Anhang, Nachschrift Mörchen Nr. 71, S. 291; vgl. auch M. Heidegger, Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Freiburger Vorlesung Sommersemester 1930. Gesamtausgabe Bd. 31. Hrsg. v. H. Tietjen. Frankfurt a. M. 1982, S. 77.

DRITTES KAPITEL

Die fundamentalen Fragestellungen der Seinsproblematik

§ 56. Das Wesen der »Kategorien«

Der Ausdruck *κατηγορία*¹ als Name zeigt die Beziehung zu *λόγος* als »Aufweisung«. Ihrem Wesen nach aber bedeuten sie *Weisen des Seins*. Wie kommt es, daß Weisen des Seins bezeichnet werden mit einem Namen, der zu Aussage in Beziehung steht? Daß das so ist, ist nicht mehr verwunderlich: Die Frage nach dem Sein ist orientiert am *λόγος*, »Aufweisung«. Genauer: Der *λόγος* ist Aufweisung des *Seienden*, im *λόγος* ist das Seiende *zugänglich* und damit auch das *Sein*. Freilich ist damit nur die Genesis der Beziehung für Seinscharaktere deutlich. Und doch nicht nur in dem Namen, sondern grundsätzlich die ontologische Orientierung am *λόγος*.

*κατὰ πάντων γὰρ τὸ ὄν κατηγορεῖται*², »Sein ist von allem ausgesagt«. Wenn Seiendes begegnet, ist Sein u. a. verstanden und gemeint. Sein ist die allgemeinste Kategorie. Das besagt aber nicht Seiendes und Sein als subjektives Gedachtes, sondern *λέγειν* bedeutet: Seiendes an ihm selbst »aufweisen«. Kategorien sind *Weisen des Seienden* hinsichtlich seines *Seins*, nicht subjektive Denkformen, was sie bei *Kant* übrigens auch nicht sind. Wohl aber gibt es in anderer Hinsicht eine Grenze: Seiendes und Sein gibt es nur insofern, als im Aussagen zugänglich. Ferner gemäß der nächsten Bedeutung: nur das *Vorhandene*, Dinge. *Plotin*: *νοητά* gegenüber *αἰσθητά*, aber sogar innerhalb

¹ S. Anhang, Nachschrift Mörchen Nr. 72, S. 294 ff.

² Met. K 2, 1060 b 4 sq.

der αἰσθητά wieder nur die vorhandenen Dinge, *Indifferent-Vorhandensein*: Tisch, Baum, Berg, Himmel.

Wie sieht diese [Orientierung am Logos]³ aus und wie werden in ihr Kategorien faßbar? Die Kategorien geben

1. τὸ ὄν [. . .] κατὰ τὰ σχήματα τῶν κατηγοριῶν⁴. Die Kategorien sind σχήματα, »Gestalten«, in denen die Weisen des Seins sich zeigen. Wie mit λόγος zusammenhängend?

2. τὰ κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγόμενα⁵.

3. καθ' αὐτὰ δὲ εἶναι λέγεται ὅσαπερ σημαίνει τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας ὅσαχῶς γὰρ λέγεται, τοσαυταχῶς τὸ εἶναι σημαίνει⁶.

4. Τὸ δ' ὑπάρχειν τόδε τῷδε καὶ τὸ ἀληθεύεσθαι τόδε κατὰ τοῦδε τοσαυταχῶς ληπτέον ὅσαχῶς αἱ κατηγορίαι διήρηνται⁷. Vgl. Met. Δ 30: ὑπάρχειν καὶ ἀληθὲς εἶπεῖν⁸.

5. τὰ πρὸς τὴν οὐσίαν λεγόμενα⁹. ὑποκείμενον – συμβεβηκότα: ὑποκείμενον [. . .] ἐμφαίνεται ἐν ἐκάστη κατηγορίᾳ¹⁰.

6. διαιρέσεις, πτώσεις¹¹, πρῶτα, κοινά, γένη¹². *Porphyrius* berichtet, die alte Erklärung nannte das Buch der Kategorien Περὶ τῶν γενῶν τοῦ ὄντος¹³. *Stoiker*: Terminus für Kategorien: τὰ γενικώτατα.¹⁴

ad 2. Solches, was seinem Gehalt nach »keine Verflechtung«

³ Erg. d. Hg.; s. Anhang, Nachschrift Mörchen Nr. 72, S. 296 ff.

⁴ Met. Θ 10, 1051 a 34 sq.

⁵ Vgl. Cat. 4, 1 b 25; s. Anhang, Beilage Nr. 18, S. 196 f.

⁶ Met. Δ 7, 1017 a 22 sqq.

⁷ Analytica priora A 37, 49 a 6 sqq.

⁸ Vgl. 1025 a 14 sq.

⁹ Vgl. Met. Γ 2, 1003 b 9.

¹⁰ Vgl. Met. Z 1, 1028 a 26 sqq.

¹¹ Met. N 2, 1089 a 26.

¹² Vgl. Phys. Γ 1, 201 a 10; De anima 402 a 23. Vgl. F. Brentano, Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles. Freiburg i. Br. 1862, S. 100 f.

¹³ Porphyrii Isagoge et in Aristotelis Categorias commentarium. Ed. A. Busse. Commentaria in Arist. Graeca Vol. IV, Pars I. Berlin 1887, S. 56, Z. 18 sq.

¹⁴ Vgl. Stoicorum veterum fragmenta. Hrsg. v. H. von Arnim. Leipzig 1903 ff., Vol. II: Chrysipp, Pars II, § 2, 329 u. 334, S. 117; Vol. III: Diogenes Babylonius, I. Logica, 25, S. 214.

zuläßt, ἐν οὐδεμιᾷ καταφάσει¹⁵, was aber seinerseits überhaupt Verflechtung ermöglicht, etwas *als* das fassen läßt; das, worauf ich im Aussagen u. a. hinblicke, was in gewisser Weise verstanden ist. Der Stein ist hart (Beschaffenheit). Der Baum steht am Weg (Ort). Die Festigkeit ist zu groß (ποσόν). Hinblicksgehalte im seinsverstehenden Aussagen über Seiendes. Selbst unter sich nicht aufeinander zurückführbar.

ad 3. Seiendes hinsichtlich seiner möglichen Weisen des Seins an ihm selbst. Es gibt dieser Weisen so viel, als es Weisen des λέγειν gibt, des »Aufweisens« von etwas als etwas. Die Kategorien gründen also in und bedeuten nichts anderes als die *Seinsbestimmtheiten*, die *im »als was«* erfaßt werden. Das Zukommen von etwas, genauer das Mitvorhandensein von etwas mit etwas, die möglichen Weisen des Mitseins von etwas mit etwas, und jedes mit dem, was je als ὑποκείμενον anzusprechen ist. τὸ δ' ὄν τὸ μὲν τὸδε τι, τὸ δὲ ποσόν, τὸ δὲ ποιόν τι σημαίνει.¹⁶

ad 5. πρὸς τὴν οὐσίαν λεγόμενα, »im Hinblick auf Vorhandenheit, bzw. Vorhandenes an ihm selbst«. οὐσία πρώτη, volle Anwesenheit des Diesda. Die *Weisen der Mitvorhandenheit von Seiendem mit der οὐσία* sind *in den Kategorien ausgedrückt*. In jeder Kategorie zeigt sich ihrem Sinn nach mit οὐσία. Wenn oben¹⁷ gesagt wurde: kein als was, συμπλοκή, dann ist die jetzt gefaßte Struktur kein Einwand. Beschaffen ist etwas, bezogen ist etwas, an einem Ort, zu einer Zeit. Weisen der Mitvorhandenheit, etwas ist dieses an ihm selbst und als dieses so beschaffen, so bezogen auf und dergleichen.

ad 6. Die Kategorien sind daher διαιρέσεις, was in diesem ursprünglichen »Auseinandernehmen« überhaupt einer οὐσία an Seinsbestimmtheiten herauslesbar ist. [πτώσεις:]¹⁸ Beugungen, Modi des Mitvorhandenseins; [πρῶτα:]¹⁸ die ersten ur-

¹⁵ Cat. 4, 2 a 5 sq.; s. Anhang, Beilage Nr. 18, S. 197.

¹⁶ Met. Z 4, 1030 b 11 sq.; κατηγορεῖν: Kategorien: 10 (vgl. Topik A 9, 103 b 21-23).

¹⁷ S. oben 2., S. 157 f.

¹⁸ Erg. d. Hg.

sprünglichen Seinscharaktere am Seienden; [κοινά:]¹⁸ Gemeinsame; [γένη:]¹⁸ Gattungen. Zu Kategorien als Modis, Weisen des Mitseins [. . .]¹⁹ vor [?] etwas allgemeine Beschaffenheit, das Allgemeine für je bestimmte konkrete Eigenschaft, Art überhaupt für je bestimmte Arten.

Zusammenfassend: Kategorien:

1. Weisen der *Mitvorhandenheit* mit einem an ihm selbst Vorhandenen.

2. Darin ist bestimmt die *Seinsart* des möglichen Mitseienden.²⁰

3. Diese Seinsart ist je u. a. schon verstanden in jeder konkreten Aufweisung von Seiendem als das und das. »Etwas als das« artikuliert das Mitsein, d. h., die in der Kategorie ausgedrückte Seinsart ist möglicher Gehalt eines *Hinblicks*. Dieser Hinblick ist konstitutiv für die Möglichkeit der Aussage. Als rot, als dort im Hinblick auf ποῖόν, πού.²¹

4. Der Hinblicksgehalt ist so Leitfaden für das Seinsverständnis dessen, was zugesprochen wird für das Seiende, das im Satzprädikat steht, und zwar κοινόν. Kategorien sind deshalb die *allgemeinsten Prädikate*.

§ 57. Die Analogie (πρὸς ἓν) als der ontologische Sinn für die Einheit der mannigfaltigen Seinsweisen (Kategorien)

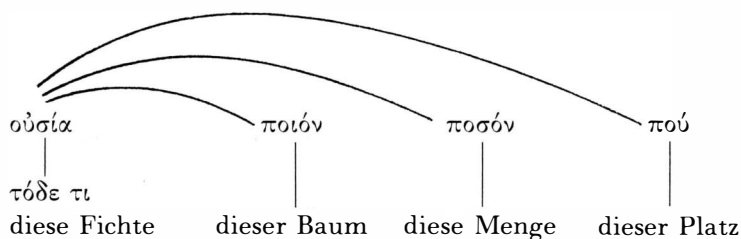
Entscheidend bleibt der *ontologische Sinn: Weisen der Mitvorhandenheit*, a) unter sich verschieden, unzurückführbar, b) nicht unter einer obersten Gattung, aber auch nicht wirre Mannigfaltigkeit, sondern sie sind Kategorien durch die Bezogenheit auf οὐσία, die 1. allen wesenhaft, 2. bei jeder verschieden ist.

¹⁹ Textstelle unleserlich.

²⁰ S. Anhang, Nachschrift Mörchen Nr. 73, S. 298.

²¹ S. Anhang, Beilage Nr. 19, S. 197 f.

Sein als Vorhandenheit überhaupt ist *vieldeutig*: 1. an ihm selbst vorhanden, 2. mitvorhanden, beisammen mit in den verschiedenen Weisen.¹



so wie [. . .]².

analogia attributionis; analogia proportionis.³

Analogia attributionis.⁴ nomen commune. ratio [. . .] eadem secundum terminum, es ist immer mitgemeint⁵, z. B. Gesundheit oder das eigentlich Gesunde, primum analogatum, d. h. das eigentlich Seiende, οὐσία; Sein überhaupt, d. h. das eigentlich Seiende.

Das »mitgemeint«, das Mithafte überhaupt in seinen Möglichkeiten gerade in den »Kategorien«, συμβεβηκός. Das Mit variiert das als Was. Nur das »Mit« und rein aus Anwesenheit, oder das Was (überhaupt) mit?: qualitas, quantitas. Sind diese denn *temporal* aufzulösen oder nur in bestimmter ontologischer Hinsicht temporal zu klären? Seiendes ist wesenhaft in Beziehung zu eigentlich Seiendem.

¹ S. Anhang, Nachschrift Mörchen Nr. 74, S. 298 f.

² Textstelle unleserlich.

³ S. Nachschrift Mörchen: Die Struktur der Allgemeinheit des Seins ist die Struktur der Analogie; s. Anhang, Beilage Nr. 20, S. 198; Beilage Nr. 21, S. 198 f.

⁴ Vgl. Th. Vio de Cajetan, De nominum analogia. Ed. M. de Maria. Rom 1907. Genauere bibliogr. Angaben u. ausführl. Komm. (franz.) in B. Pinchard, Métaphysique et Sémantique suivi de Thomas de Vio-Cajetan, L'analogie des noms. Lat.-franz. Paris 1987 (i. w. zit.: Vio Cajetan), Caput I, 3, S. 114.

⁵ Vio Cajetan, Caput II, 8, S. 115.

diversa⁶ secundum habitudines, identitas termini habitudinum, diversitas habitudinum, d. h. *Modalisierung* des Seins. Aber Grundschwierigkeit: hier ist eine *ontologische* Bedeutung bzw. die Grundbedeutung überhaupt, *Sinn von Sein überhaupt*. In den Beispielen *ontische* Bedeutungen, ein Seiendes (Gesundheit), qualitas. Nun ist aber hier *Qualität als solche* ein Modus, selbst als solche *πρὸς ἑν*. Qualität selbst ist Ausdruck einer Seinshabitudo. Im Beispiel dagegen Terminus, und zwar als eine bestimmte Qualität, eine »Art«. habitudo hier unzureichend: Kann auch *κατά τι* sein, bei *ἀναλογία* aber gilt *πρὸς τι*.

Die Bezogenen auf den Terminus, also die Kategorien, sind die Analogata. primum analogatum ist *οὐσία* und zugleich nomen analogum: *εἶναι*. *εἶναι* und *οὐσία*, Sein überhaupt und eigentliches Sein, identisch oder wie zusammen? Das Eine hier eigentlich und uneigentlich.

Eine weitere Fassung des Analogiebegriffes: zwischen *νοητά* und *αἰσθητά*. Nicht für beide dieselbe *οὐσία*.⁷ *δεῖ μέντοι τὸ ταυτὰ ἀναλογία καὶ ὁμωνυμία λαμβάνειν*⁸.

Deus ist ens realissimum⁹, summum ens¹⁰, ens infinitum gegenüber ens finitum creatum¹¹. Zwar Sein, aber nicht univoce. *οὐσία*: das eigentlichste Seiende im unendlichen Sinne, das Endliches schafft. Das Geschaffene ist auch Substanz, aber finita, und von dieser wiederum ontologisch Analogie.

Die Weisen des Seins, ihre Vielfältigkeit und Art ihrer Einheit und Zusammengehörigkeit. Das erste (1.) und ursprüngliche: *πολλαχῶς*. Das zweite (2.): die einfache Bedeutung von Sein, auf diese ist das Sein der Kategorien bezogen. In welcher Weise?

⁶ S. Anhang, Nachschrift Mörchen Nr. 74, S. 299.

⁷ Plotin, Enn. VI, 1.1 sq.

⁸ a.a.O., VI 3.1, Z. 6-7.

⁹ Vgl. I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, A 576, B 604.

¹⁰ Vgl. Anselm v. Canterb., Monologion 16; R. Descartes, Meditationes de prima philosophia. Oeuvres, publ. p. Ch. Adam et P. Tannery (i. w. zit.: Descartes, Meditationes). Tome VII. Paris 1904, IV, 4; V, 11.

¹¹ Descartes, Meditationes III, 22-24.

ad 2.: τὸ ὄν τὸ ἀπλῶς λεγόμενον¹², Sein schlechthin, nicht das und das Sein, nicht Sein eines bestimmten Seienden, nicht Sein und dieses Seiende, sondern *Sein schlechthin*. Die fundamentalen Fragerichtungen der Seinsproblematik sind erst von dem Zusammenhang mit Sein der Kategorien deutlich, d. h., daß die konkrete Idee der Wissenschaft vom *Sein überhaupt* bestimmt ist. Dann Frage: Wie verhält sich dazu der zweite Begriff der Wissenschaft vom Sein, Theologie?

Aus dem Bisherigen: Vorhandenheit – eine ausgezeichnete Kategorie. οὐσία: Sie drückt das ursprüngliche Sein aus, in bezug auf sie gibt es Mitvorhandenheit, Weisen. Vorhandenheit – Mitvorhandenheit. Mit – λόγος – Anwesen. Zwar sind 9 Kategorien in der ersten fundiert, aber durch Wesenheit mit ihr gegeben. Sein der Kategorien¹³: An ihm selbst *vorhanden, mitvorhanden*; καθ' αὐτό, von ihm selbst her seinem Wesen nach immer, ständig da. Was als *Hergestelltes* vorhanden sein soll. Sein: *Anwesenheit*¹⁴, und zwar eines Mannigfaltigen. *Mitanwesenheit* von etwas mit etwas, d. h. in der Anwesenheit selbst Verweisung von einem auf anderes. Bewandtnisganzheit, Bedeutsamkeit, Welt (u. a. besonders im Phänomen von οὐσία überhaupt, παρουσία), d. h., Seiendes ist συγκείμενον. Kategorien sind Bedingungen der Möglichkeit, Grundweisen der möglichen Mitvorhandenheit.

Kategorien zu jedem Seienden, das sein soll. *Hinzugeratenheit* ist ein *Seinscharakter*, der dem eigentlichen Seienden nicht notwendig ist, der auch nicht das Sein des eigentlichen Seienden ausmacht. Ebenso Entdecktheit.

¹² Met. E 2, 1026 a 33. S. Anhang, Beilage Nr. 22, S. 199.

¹³ S. Anhang, Beilagen Nr. 23, S. 199 f., u. Nr. 24, S. 200.

¹⁴ S. Anhang, Nachschrift Mörchen Nr. 75, S. 299 f.

§ 58. Das Sein im Sinne der Hinzugeratenheit (συμβεβηκός)

Textstellen:

κατὰ συμβεβηκός εἶναι: Met. E 2, 3; K 8¹; Met Δ 30. ὡς ἀληθές ὄν: Met. E 4; K 8²; Met. Θ 10; De interpretatione; De anima Γ 6³. Beide [κατὰ συμβεβηκός εἶναι und ὡς ἀληθές ὄν]⁴ sind λοιπὸν γένος⁵ gegenüber δύναμις, ἐνέργεια und κατηγορία.

ὄν κατὰ συμβεβηκός⁶ – »Hinzugeratenheit«, »Mitdazugeratenheit«. κατὰ συμβεβηκός εἶναι⁷, was zuweilen, von ungefähr, nicht als τέλος, hinzugerät. Nicht Nichts, aber nicht eigentliches Sein, wohl aber für das Verständnis des aristotelischen und griechischen Seinsbegriffes überhaupt wichtig. Es wird deutlich vom nicht eigentlichen Sein her, was als solches gefaßt wird, wie das eigentliche Sein verstanden ist. ἐπίσταμαι bedeutet im weitesten Sinn »Verstehen«, verstehendes Sein zu, orientierter Umgang mit Seiendem: Hausbau. Diese Orientierung bezieht sich worauf: auf das herzustellende Ding, dieses, daß es als Haus gemäß dem, was handwerklich zu ihm gehört, zuhanden sei. Was mit diesem Haus zusammengeraten wird als das, was an ihm den Bewohnern angenehm oder unangenehm ist, welche Schicksale und Stimmungen für die gebrauchenden Bewohner erwachsen, das ist gleichgültig.⁸

1. Über das So-Seiende, οὐδεμία [. . .] περὶ αὐτὸ θεωρία⁹,
2. ὄνομά τι μόνον τὸ συμβεβηκός (1026 b 13 sq.),
3. ἐγγύς τι τοῦ μὴ ὄντος (1026 b 21),
4. τίς ἢ φύσις αὐτοῦ (a) καὶ διὰ τίν' αἰτίαν ἐστίν (b) (1026 b 25 sq.), »auf welchem Grunde«, wie fundiert? ad (b): 1. ἐξ ἀνάγκης

¹ 1064 b 15-1065 a 21.

² 1065 a 21-26.

³ 430 a 26 sqq.

⁴ Erg. d. Hg.

⁵ Met. E 4, 1028 a 1.

⁶ S. Anhang, Nachschrift Mörchen Nr. 76, S. 300.

⁷ Met. K 8, 1064 b 15 sq.

⁸ Vgl. 1064 b 19 sqq.; s. Anhang, Nachschrift Mörchen Nr. 77, S. 300 f.

⁹ Met. E 2, 1026 b 3 sq.

(μὴ ἐνδεχόμενον ἄλλως); αἰεὶ (vgl. 1026 b 28 sqq.). 2. ἐπὶ τὸ πολὺ (1026 b 30). Dieses ist ἀρχή für συμβεβηκός (1026 b 31). ad (a): 1. Was weder αἰεὶ noch zumeist, sondern zuweilen (1026 b 32). 2. Dergleichen Hinzugeratenheit, auf Geratewohl zuweilen nur möglich, wenn es Immer-schon-beständig-zumeist-Vorhandenes gibt.

5. Beispiele¹⁰.

6. Für dieses ὄν gibt es keine τέχνη (ἐπιστήμη), δύναμις ὠρισμένη (1027 a 6 sq.). Es ist kein οἰκεῖον τέλος¹¹, es ist in seiner möglichen Bestimmtheit und Beständigkeit ungreifbar. Dem Hinzugeratenden entspricht kein bestimmtes Verstehen, keine abgegrenzte Verhaltung, der je ihr bestimmtes begehrendes Seiendes zukommt, damit sie umgeht, sondern das Wesen des συμβεβηκός ist es gerade, παρὰ, »neben« solchem, *nebenbei* jeweils und *beliebig* aufzutauchen (1027 a 16 sq.).

7. ἀρχή schärfer gefaßt: das αἰεὶ als ὕλη (1027 a 13): Bestimmbarkeit überhaupt, offen für Beliebigkeit.

§ 59. *Das Sein im Sinne der Entdecktheit: ὄν ὡς ἀληθές*
(Met. E 4, K 8, Θ 10)

a) Zusammennehmen und Auseinanderhalten als Grund für Entdecktheit und Verdecktheit

Wahrsein.¹ a ist b. a ist in der Tat, ist *wirklich* und nicht nur vermeintlich. Wahrheitsbegriff überhaupt, Urteils Wahrheit, Übereinstimmung.

Met. E 4: Text des Kapitels ist nicht glatt. Früh bemerkt. Jaeger hat dies zum Anlaß genommen, verschiedene Stücke abzulösen. 1027 b 25-27 sei späterer Einschub, weil hier eine

¹⁰ S. Anhang, Nachschrift Mörchen Nr. 77, S. 301 f.

¹¹ Met. K 8, 1064 b 23.

¹ S. Anhang, Beilage Nr. 25, S. 201; Nachschrift Mörchen Nr. 78, S. 302 f.

Erörterung des Wahrheitsbegriffes, wie er ursprünglich nicht vorgesehen gewesen sein soll.²

Entdecktheit – Verstelltheit (Falschsein, nicht so sein wie, anders sein als). Hier ist nur die Frage, was für eine Modifikation von Sein überhaupt und wie der Zusammenhang mit dem Sein der Kategorien.

Entdecktheit und Verdecktheit steht bei, gründet im *Zusammennehmen* und *Auseinanderhalten*. λόγος, etwas *als* etwas; auseinander und zusammen innerhalb des einheitlichen Festhaltens des vorgegebenen Seienden. Entdecken, aufweisend sehen lassen, besagt: (enthüllen in sich) das *zusprechende Aufweisen* im Hinblick auf das Zusammenvorhandene bzw. das *absprechende Aufweisen* im Hinblick auf den Unzusammenhang. Verstellendes Verdecken ist das entsprechende Gegenteil: das *zusprechende Aufweisen* im Hinblick auf Unzusammenhang [bzw.]³ das *absprechende Aufweisen* im Hinblick auf Zusammenvorhandenes. »Die Tafel ist schwarz«: Zusprechen des »schwarz« zu »Tafel« und dadurch aufweisen, was zusammenvorhanden ist. »Das Fenster ist nicht geschlossen«: Absprechen das Geschlossene dem Fenster und hierdurch aufweisen den Unzusammenhang beider. Das Fenster ist nicht geschlossen. »Das Fenster ist geschlossen«: Zusprechen von Geschlossene dem Fenster im Hinblick auf Unzusammenhang, damit Verdecken des Seienden, wie es ist, ausgeben als etwas, was es nicht ist. »Die Tafel ist nicht schwarz«: Absprechen von Schwärze der Tafel im Hinblick auf Zusammenvorhandenes. Etwas als etwas (»ist schwarz«), was es nicht ist: nicht »nicht schwarz«, sondern »schwarz«.

Entdecken – Verdecken⁴ ist ein Ansprechen und Besprechen von etwas *als* etwas. Dieses gibt Ausdruck dem *Vermeinen von etwas als etwas*. ἄμα καὶ [. . .] ἰσχυρίζεσθαι⁵: »zugleich«, »in einem« das

² Jaeger, Studien, S. 23-28, bes. 27; Jaeger, Aristoteles, S. 217.

³ Erg. d. Hg.

⁴ S. Anhang, Nachschrift Mörchen Nr. 79, S. 303 f.

⁵ Met. E 4, 1027 b 24.

aufzuweisende Seiende selbst; »getrennt«, »gesondert«, auseinandergenommen. Aber so, ὥστε μὴ τὸ ἐφεξῆς (1027 b 24), »daß nicht nacheinander«, zuerst das Ganze in einem und dann gesondert, sondern ἀλλ' ἐν τι γίγνεσθαι (1027 b 25), »so daß eine Einheit wird«, d. h. das Ganze selbst in und durch die Sondernung hindurch und gerade durch sie hindurch einheitlich als es selbst im Wie seines Seins. ἄλλος λόγος: Met. Z 12; De anima Γ 6 sqq.

Vermeinen, vernehmend durchlaufen, nicht einfach hinsehen, sondern sehend⁶ durchgehen, διανοεῖσθαι. Zusammen- und auseinandernehmen wird vollzogen in διάνοια. Etwas als etwas, als Struktur »nicht in den Dingen« selbst, οὐκ ἐν τοῖς πράγμασι (1027 b 30 sq.), sondern Struktur des *Verstehens* und *Aufdeckens*, des *Entdeckt- und Verdecktseins*, konstituiert durch das und im Verhalten zum entdeckten Seienden selbst. Entdecktheit gehört nicht zum Seienden an sich, es kann sein ohne Entdecktheit und Verdecktheit. Wenn diese ist, ist sie nur, sofern διάνοια ist.

Entdecktheit ist nicht nur nicht möglich ohne das Sein des *Aufweisenden*, sondern auch nicht ohne das Sein des *aufzuweisenden Seienden*.

ἕτερον ὃν τῶν κυρίως (1027 b 31), ein »anderes« Sein in Entdecktheit gegenüber dem »eigentlichen Sein« der Kategorien.

b) Begründung für die Ausschaltung sowohl des Seins als Hinzugeratenheit als auch des Seins als Entdecktheit aus der Fundamentalbetrachtung des Seins

Beide⁷ Weisen des Seins, ὃν κατὰ συμβεβηκός, ὃν ὡς ἀληθές, sind ἀφετέον (1027 b 33 sq.). συμβεβηκός ist ἀόριστον (1027 b 34), »unbestimmt«, kein ständig und im Besitz als immerseiendes Aufweisbares. ἀληθές ist διανοίας τι πάθος (1028 a 1), ein »Zustand« der Seele. ἀμφοτέρα [. . .] οὐκ ἔξω δηλοῦσιν οὐσάν τινα

⁶ Das »d« in »sehend« wurde ergänzt (d. Hg.).

⁷ S. Anhang, Nachschrift Mörchen Nr. 80, S. 304.

φύσιν τοῦ ὄντος (1028 a 1 sqq.), »beide Weisen des Seins offenbaren nicht eine Seinsart, die außerhalb des eigentlichen Seins stände«. Beide Weisen von Sein sind *nicht unfundiert*. ἔξω: »außerhalb« jedes wesenhaften Bezugs zum eigentlichen Sein. ἔξω ist nicht gleich außerhalb des Bewußtseins. Das träfe in gewisser Weise für Wahrsein zu, obzwar auch dieses nicht auf »Bewußtsein« bezogen ist. ἔξω ist aber von beiden Arten des Seins verschieden [?], und συμβεβηκός ist fraglos ein abhängiges Seiendes.

τὸ ἔξω ὄν⁸ ist das unfundierte, nicht auf anderes wesenhaft gegründete Sein; χωριστόν (1065 a 24) ist das eigenständige Beständige; eigenständige Beständigkeit.

c) Die Weise des Fundiertseins von Sein qua Hinzugeratenheit und Sein qua Entdecktheit im Sein der Kategorien

Wie sind beide Weisen im ὄν τῶν κατηγοριῶν fundiert? Dieses ist κυρίως ὄν⁹, und wie doch ὄν ὡς ἀληθές als κυριώτατον¹⁰?

συμβεβηκός – ἀληθές und κατηγορία. Wie sind beide fundiert? Kategorien sind die möglichen Weisen des möglichen mitvorhandenen Seienden. Hinzugeratenheit ist eine Seinsart auf dem Grunde des Seins der Kategorien, genauer der Seinsidee, die der Grundgliederung [?] der Kategorien zugrunde liegt: An ihm selbst Vorhandenes und Mitvorhandenes. Hinzugesetztheit ist formal ein Modus der Mitvorhandenheit, so zwar, daß sie Seiendes charakterisiert, das nicht notwendig und ständig zum eigentlich Seienden gehört, das in die Stufe des Nichtseiend gerückt ist. Ontologisches συμβεβηκός. Dieses Sein entspricht nicht voll der Idee des eigentlichen Seins (immerwährender Beständigkeit), ontisches συμβεβηκός in seinem ontologischen Sinn nie, das nicht eigentliche Seiende. Weil fundiert und über-

⁸ Met. K 8, 1065 a 24.

⁹ Vgl. Met. E 4, 1027 b 31.

¹⁰ Vgl. Met. Θ 10, 1051 b 1: κυριώτατα ὄν; s. Anhang, Nachschrift Mörchen Nr. 81, S. 305.

dies uneigentlich, deshalb [ist die Hinzugesetztheit]¹¹ nicht in der Grundthematik der Wissenschaft vom Sein. Dieses Seiende ist nicht möglicher Gegenstand einer Dianoia und daher ist für die Griechen auch das Sein nicht weiter zu erörtern. Wohl aber gehört seine Betrachtung, in ihr durchgeführt, zu einer umfassenden Lehre vom Sein überhaupt.

ὄν ὡς ἀληθές¹² – κατηγορία, λόγος – »aufdecken«, διανοεῖν – νοεῖν. Auch dieses ist nicht καθ' αὐτό, Sein an ihm selbst, sondern als Begegnendes und *Entdecktes*. Aber auch dieses Sein ist nicht nur fundiert im An-sich, sondern in solchem [?] nur aus λόγος verständlich, nur in anderer Hinsicht. Zugleich aber ist dieses Sein gegenüber κατὰ συμβεβηκός nicht Nichts, sondern umgekehrt, es vollendet das Sein an sich selbst. Es charakterisiert Seiendes in seiner Anwesenheit im eigentlichen Sinne. [Das Seiende ist]¹³ anwesend nicht nur überhaupt, sondern entdeckt als solches in seiner Anwesenheit zugänglich, in die schlecht-hinnige [?] Gegenwart gestellt.

§ 60. Das Sein als Möglichkeit und Wirklichkeit:

ὄν δυνάμει – ἐνεργεία (Met. Θ)¹

κίνησις – μεταβολή. Rückblick in Aristoteles, Phys. A; δύναμις von δύνασθαι. δύναμις (δυνατόν).

1. ἀρχή κινήσεως ἢ μεταβολῆς ἢ ἐν ἐτέρῳ ἢ ἤ ἕτερον². Vermögen ist der »Ausgang einer Bewegung, Umschlages in einem anderen als das Bewegte oder sofern dieses ein anderes ist«. Ein Handwerk ist das Vermögen, Können eines Handwerkers, in einem anderen als das Werk, Schuh, oder sofern ein anderes.

¹¹ Erg. d. Hg.

¹² S. Anhang, Nachschrift Mörchen Nr. 81, S. 305 f.

¹³ Erg. d. Hg.

¹ Vgl. Met. Δ 12: δύναμις (1019 a 15 sq.); Phys. Γ 1-3, E; s. Anhang, Nachschrift Bröcker, Nr. 1, S. 315 ff.

² Met. Δ 12, 1019 a 15 sq.

Heilkunde, ein Arzt; das Bewegte ist der Kranke. Der Arzt kann sich selbst heilen, aber dann ist er nicht Gegenstand qua Arzt, sondern qua Kranker.

2. δυνατόν (δύναμις)³ πάσχειν (vgl. 1019 a 21 sq.), »das Vermögen, etwas *erleiden* zu können« von einem anderen, bzw. sofern es ein anderes ist.

3. δύναμις zu etwas; nicht überhaupt zu Tun, sondern καλῶς [. . .] ἢ κατὰ προαίρεσιν (1019 a 23 sq.). Können im *betonten* Sinne, Können. »Er kann laufen« von einem Läufer. »Er kann spielen« = er spielt gut.

4. ἔξεις καθ' ἃς ἀπαθῆ (1019 a 26 sq.), »Vermögen, gemäß dem unempfindlich« gegen Veränderung und Verschlechterung. *Widerstandskraft*, Lebensfähigkeit. Zerstört wird etwas zuweilen, nicht insofern es ein Vermögen hat, sondern sofern nicht, hinsichtlich des Ausbleibens von etwas.

Entsprechend zu δύναμις das δυνατόν, »imstande zu« (1019 a 33); ebenso ἀδυναμία (1019 b 15 sq.), »Unvermögen«; ἀδύνατον (1019 b 18), »nicht imstande«. »Unmöglich« dagegen wird in einer Bedeutung gebraucht, die zu δύναμις und ἀδυναμία keine Beziehung hat. ἀδύνατον μὲν οὐ τὸ ἐναντίον ἐξ ἀνάγκης ἀληθές (1019 b 23 sq.), »unmöglich: dessen Gegenteil notwendig wahr ist«. κατὰ μεταφορὰν δὲ ἢ ἐν τῇ γεωμετρίᾳ λέγεται δύναμις (1019 b 33 sq.). Die obigen Bedeutungen aber πάντα λέγεται πρὸς τὴν πρώτην (1019 b 35 sq.), Analogie, κύριος ὅρος (1020 a 4).

Von diesem *ontischen*⁴ Begriff der δύναμις ist zu scheiden: δυνάμει (δύναμις), kein seiendes Vermögen, sondern *Charakter des Seins*, und zwar zunächst sichtbar am Bewegten, wie auch δύναμις (ontisch) auf μεταβολή bezogen ist.

³ Im Ms. ist δυνατόν durchgestrichen und δύναμις darübergeschrieben (Anm. d. Hg.).

⁴ S. Anhang, Nachschrift Bröcker Nr. 1, S. 317; Nachschrift Mörchen: Mit ἐνέργεια identisch gebraucht wird ἐντελέχεια.

VIERTES KAPITEL

Das Problem der Bewegung und seine ontologische Bedeutung. Ursprung, Sinn und Funktion von δύναμις und ἐνέργεια

[Gliederung des Kapitels]:¹

A. Analyse der Bewegung (§ 61)

B. Die ontologische Bedeutung dieser Analyse

1. Die neuen Charaktere des Seins, δύναμις, ἐνέργεια (§ 62)

2. Die Interpretation des Seienden im Ganzen (§ 63)

1. *Ontisch* das Bewegtsein faktisch anerkannt;

2. aber *Bewegtheit als solche* ist Problem;

3. wenn gelöst, dann damit *universaler Seinscharakter*.

4. *Fundamentale Seinsbestimmung* und radikale Interpretation von οὐσία möglich.

φύσις, Welt². κίνησις ist nicht nur ein Zustand unter anderen, sondern *Wesensbestimmung*. Daher ist *Bewegtheit als Seinsart fundamental*. Welt, das Seiende schlechthin, darin alles und jedes Wesen. Bewegtsein auch ontisch ontologisch zentral. Von Bewegung her: die ontologische Analyse ist nicht nur Erweiterung und Ergänzung des Bisherigen, sondern grundsätzliche und radikalere Fassung dieses Seienden, φύσει ὄντα, und, sofern dieses, *Pandynamik* [?] *des Seins überhaupt*. Von Bewegung und dessen ontologischen Charakteren *alles* Seiende, auch das Unbewegte (vgl. über δυνάμει, ἐνεργεία), u. a. Temporalität, χρόνος, κίνησις, ἐντελέχεια. *Hegel*: Übergang, Werden.

¹ Erg. d. Hg.

² S. Anhang, Nachschrift Bröcker Nr. 2, S. 317 f.

§ 61. Analyse der Bewegung¹

Bewegung, Phys. Δ 1-3: κινούμενα φύσει ὄντα. Umschlagen von – zu, »Nacheinander«, Folge-Phänomen: ἐφεξῆς²; συνεχές (200 b 18), »stetige Folge«. ἄπειρον (vgl. 200 b 19), »unbegrenzt«, keine Grenze, Absatz im Übergang, εἰς ἄπειρον διαιρετὸν συνεχές (200 b 20). τόπος; κενόν; χρόνος (vgl. 200 b 21).

κίνησις ist nicht παρὰ τὰ πράγματα (200 b 32 sq.), ist kein γένος, sondern je nur als *Seinsbestimmtheit*, Charakter eines so und so Seienden, und zwar οὐσία, aber diese κατὰ ποσόν, ποιόν, τόπον (vgl. 200 b 34), κοινόν [. . .] οὐδὲν [. . .] λαβεῖν (200 b 34 sq.).

ἕκαστον γένος ist zu scheiden in δυνάμει, ἐνεργείᾳ³ (vgl. 201 a 10). Doppelt: μορφή – στέρησις bei »dieses da« (vgl. 201 a 4 sq.).

Definition der κίνησις (201 a 10 sq.).

Bewegungsanalyse: *Zuhanden*, vorhanden; *unterhanden*: bei der Herstellung *unter den Händen*, was hergestellt wird, in der Herstellung begriffen.

Die Bewegung des Holzes ist das *Unterhandensein*, [ist die Bewegung]⁴ der *Bereitheit* als solcher. Nicht das Holz vorhanden, sondern es in seinem Sein-können. Es als dieses Bereite zu *in seiner Bereitheit* ist *anwesend*. Dieser Seinsmodus, *Bewegtheit*, gilt für alles Bewegliche bzw. Ruhende, φύσει ὄντα. Zugleich liegt darin eine *höhere Anwesenheit*, *Aufdringlichkeit* in dem, was es sein kann und ist. Das sich Bewegende, was seine Anwesenheit gleichsam an sich nicht nur feststellen läßt wie das ruhende Vorhandene, sondern sie aufdrängt, sich ausdrücklich in seiner Anwesenheit vordrängt, diese vordrängliche Anwesenheit des Bewegten. Im Phänomen des Übergangs liegt diese Fluktuation von höherer Ab- und Anwesenheit innerhalb eines Vorhandenen.

¹ S. Anhang, Nachschrift Bröcker Nr. 3, S. 318 ff.

² Phys. Γ 1, 200 b 16.

³ Lesart Prantl: ἐντελεχείᾳ statt ἐνεργείᾳ.

⁴ Erg. d. Hg.

κίνησις ist ἀτελής (vgl. 201 a 6). Sie ist zwar Zuhandenheit, aber die der Bereittheit. Zuhandenheit des Fertiggewordenen: ἔργον. So Fertiges hat aber keine Bewegung mehr. Zuhandenheit und doch Bewegung, aber keine Unvollendung. Ontischer Begriff einer ἐνέργεια gegenüber ontischem Begriff einer κίνησις. Anwesenheit des noch nicht Fertigen als solchen. Hier ἐνέργεια τοῦ δυνάμει [. . .] ἧ τοιοῦτον (201 a 10 sq.), dort ἐνέργεια *schlechthin*. ἐνέργεια τελεία. Anwesenheit und doch schon fertig, das wesenhaft [?] schon Fertige, fertig und doch im Vollzug. Sich in die Gegenwart bringen.

Das *Worumwillen* im Beweglichen selbst ist nichts anderes als das *Bewegtsein*. Ist hier die Zuhandenheit des Bewegtseins als Bewegtsein das [?] reinste [?] Sein? Sein: *Hergestelltheit*; Sein: *Herstellen*, Sein: *reines Tun als solches*.

§ 62. *Ontologische Bedeutung der κίνησις-Analyse.*
Der ontologische Sinn von δύναμις und ἐνέργεια

Dieses »Mögliche«, das Zuhandene, es kann in einem vordränglicheren Sinne anwesend sein im unmittelbaren Gebrauch.

οὐσία: das eigenständig beständig Vorhandene. Jetzt nach zwei Grundmöglichkeiten: δύναμις, ἐνέργεια, »Wirk-lich-keit«¹. Beide sind ἀνάλογα.

Dieses ist die Gliederung: δύναμις – ἐνέργεια auf Struktur des Seienden als Hergestelltem, Bestehendem aus. Überlegen, was Anwesenheit ausmacht, Form; diese als ἐνέργεια. ὕλη und δύναμις.

δυνάμει – ἐνεργεία. 1. Was besagt diese Bestimmung als Charakter des *Seins*? 2. Wie mit dem übrigen, vor allem οὐσία, zusammen?

ad 1.: a) Möglichkeit, Vermögen *ontisch*, δυνατόν².

¹ S. Anhang, Beilage Nr. 26, S. 201 f.; Nachschrift Bröcker Nr. 4, S. 322 f.

² Met. Δ 12.

- b) Ontologischer Sinn von Möglichkeit als Seinscharakter: δυνάμει ὄν³:
- α) fundiert, später als ἐνέργεια;
 - β) ἐνέργεια selbst, Grundanwesenheit, Verweisung, »Welt«.

Bewegung ist eine Seinsbestimmung des Seienden, bewegtes Seiendes. Was besagt *ontologisch* Bewegung? *Zuhandenheit des Bereiten in seiner Bereitsheit*. ἀτελής – ἐντελέχεια.

Ontologisch grundsätzlich δυνάμει ὄν – ἐνέργεια ὄν: Bereitsheit – Zuhandenheit. Zugleich Stufen des Seins. Bewegung – Tätigkeit.

Stufen des Seins: ἐνέργεια und οὐσία. Dieses [ἐνέργεια]⁴ als radikale Interpretation von οὐσία. δύναμις, ἐνέργεια sind zugleich *Grundmöglichkeiten* von οὐσία. Vorhanden – Zuhanden.

δυνάμει ὄν – ἐνέργεια ὄν, Möglichkeit und Wirklichkeit. Mißverständlich als bloße Möglichkeit, reine Möglichkeit und negativ verstanden: Es steht nichts im Wege, daß etwas sein kann. Vielmehr: diese »Möglichkeit« im Modus der Anwesenheit, *Eignung, Bereitsheit zu*, verfügbar für, aber *im Hinblick auf Wozu, ein Nochnicht, στέρησις*⁵, aber nicht Nichts, kein Nichtsein, sondern Vorhandensein. Wirklichkeit, Vorhandensein als *Im-Werke-Sein*. Wirklichkeit ist ein Modus des Seins, mit Hilfe dessen Bewegung ontologisch faßbar wird. Umgekehrt: Zu ihm selbst als ontologischem Charakter [gehört]⁶ ζῶή, Werk, Wirken, Tun.

Das »Mögliche« ist nicht Unwirkliches im Sinne des überhaupt nicht Vorhandenen, sondern un-wirklich als *nicht im Wirken*. Die Wirklichkeit des Ruhenden ist von Bewegung her verstanden. Wird umgekehrt bzw. überhaupt nicht klar.

Möglichkeit *negativ*: Widerspruchslosigkeit, überhaupt Seinkönnen. Möglichkeit *positiv*: *es können, Eignung überhaupt*.

³ Met. Θ 6.

⁴ Erg. d. Hg.

⁵ Vgl. Phys. Γ 2, 201 b 34.

⁶ Erg. d. Hg.

Möglichkeit: Eignung aber als, bereitet, Bereitschaft, es bedarf nur noch des Vollzugs der Überführung, *Bereitschaftlichkeit*. Wenn ein so Vorhandenes hinsichtlich dieser Seinsart zuhanden ist, dann ist es in *Bewegung*.

Bereitschaft, zu Tisch [zu werden]⁷. Wenn es als dieses bereite, in seiner Bereitschaft anwesend zuhanden ist, dann ist es in Bewegung. Die *Bereitheit des Vorhandenseins*: dieses Vorhandene *hinsichtlich* der Bereittheit, *als* bereites. Wann wird es in seiner Bereittheit zuhanden *an sich von ihm selbst her*? Wann und wie *zeigt es sich an sich in seiner Bereittheit*? Nicht, wenn ich sie lediglich feststellte. Dann nur: Es kann etwas ein Tisch werden. Diese Bereittheit ist offenbar an ihr selbst, wenn das Holz in Arbeit ist und solange es *unter der Hand* ist, in der ganzen Erstreckung des Verarbeitetwerdens zu. Dann und solange es wird, dieses *Werden, Umschlagen* ist dann *Anwesenheit des Vorhandenen in seiner Bereittheit* und hinsichtlich dieser: κίνησις. In Arbeit sein, d. h. das Sein des Seienden, das, durch was *unter der Handhabe entdeckt* wird, das unter der Hand sein, die *Zuhandenheit*.

Zuhandenheit der Bereittheit als solcher; *Temporalität* der Bereittheit; *Temporalität* der Zuhandenheit; *Temporalität* der Zuhandenheit als Bereitsein als solchen. Modalität der Bereittheit zur Zuhandenheit als unter Händen sein [?].

Zuhandenheit, Bereittheit: beide sind Modi der Anwesenheit, *Bewandtnis*. Auch das Bereite ist anwesend, zuhanden, aber nicht notwendig in seiner Bereittheit. Holz liegt herum. Wann ist etwas von ihm selbst her in seiner Bereittheit zuhanden? Wenn *unter der Hand*, d. h. in *handwerklicher Bewegung*.⁸

δύναμις – ἐντελέχεια⁹. »Bereitheit« – »Verfügbarkeit«; »Zuhandenheit«.

ἡ οὐσία, εἶδος, ἐνέργεια¹⁰, Zuhandenheit. Wenn so nehmen,

⁷ Im Ms. gestrichen.

⁸ S. Anhang, Beilage Nr. 27, S. 202.

⁹ Vgl. Phys. Γ 1, 201 a 10 sq.

¹⁰ Met. Θ 8, 1050 b 2.

dann in seinem Sein *ohne Verweisung auf anderes, rein von ihm selbst her* und nur ἐνέργεια, τέλος *nicht außerhalb*¹¹: νοῦς – ζωή. Idee der antiken [?] und eigentlichen [?] Anwesenheit. *Leben* hat τέλος, ἐντελέχεια. *Leben* als die *eigentlichste Vorhandenheit: Anwesenheit von sich selbst her* und *ständig vollendet* und doch *nicht ruhend*, unbewegt vorliegend. Bewegtheit und Anwesenheit, ἐντελέχεια. οἶον ζωή τις¹², am »Leben«: eine Seinsart von höherem Modus. Aber als Anwesenheit sich selbst ständig, eigenständig-ständig in der vollen fertigen Anwesenheit halten.

ἐντελέχεια:

1. nicht nur überhaupt anwesend,
2. nicht nur beweglich, ἀτελής, ἀόριστον,
3. sondern von ihm selbst her seinem Wesen nach nur im Wirken seiend. ἐνέργεια τελεία, fertig und doch *nicht Aufhören der vordränglichen Anwesenheit*; πέρας und doch kein Aufhören, sondern gerade in ihr ist Sein. Ich habe gesehen¹³ und so sehe ich. Ich bin glücklich geworden und bin es so gerade. Ich habe es erlebt und lebe jetzt so.

§ 63. Die Interpretation des Seienden im Ganzen (B 2)

1. Bewegtsein: Wesensbestimmung der φύσει ὄντα
2. »Bewegung« muß beständig sein, ist ewig¹ (die Idee oder Bewegtes?)

[Gliederung:]²

These: Es ist notwendig immer Bewegung.

- | | | |
|--|---|--------------|
| <ol style="list-style-type: none"> 1. Aus der Idee der Bewegung selbst. 2. Aus der Zeit: | } | Zusammenhang |
|--|---|--------------|

¹¹ S. Anhang, Nachschrift Bröcker Nr. 4, S. 323.

¹² Phys. Θ 1, 250 b 14.

¹³ S. Anhang, Nachschrift Bröcker Nr. 4, S. 323.

¹ S. Anhang, Nachschrift Bröcker Nr. 5, S. 324 f.

² Erg. d. Hg.

- a) Zeit ist ewig aus dem Wesen der Zeit, dem Jetzt.
 - b) Zeit in Bewegung fordert: Wenn Zeit immer, dann erst recht Bewegung.
3. Wenn immer Bewegung, dann ist ständig ein Bewegtes.
 4. Wie muß das immer Bewegte selbst sein, in welcher Art von Bewegung?
 5. Was liegt in dieser κίνησις κύκλω notwendig mit gesetzt? Was ist mit ihr mit vorhanden? Dieses ist πρῶτον κινουῦν, aber nicht ἀκίνητον, in ihm selbst ist noch τέλος.
 6. πρῶτον κινουῦν ἀκίνητον.
 7. Wie ist dieses erste Bewegende selbst als das eigentliche Seiende? Welcher Zusammenhang besteht mit Idee des Seins?

a) Beweise für die Ewigkeit der Bewegung

[ad 1.: aus der Idee der Bewegung selbst:]⁵ εἶναι [. . .] κίνησιν πάντες φασὶν οἱ περὶ φύσεώς τι λέγοντες⁴. Bewegung ist, Bewegtes zeigt sich immer, denn Entstehen und Vergehen sind nur möglich, wenn κίνησις *ist*. δυνάμει ὄν ist ein ὑπάρχειν. ἀναγκαῖον ἄρα ὑπάρχειν τὰ πράγματα τὰ δυνάμενα κινεῖσθαι καθ' ἐκάστην κίνησιν (251 a 10 sq.). κίνησις ist auch, wenn auch nur Ruhendes ist, ἢ γὰρ ἡρέμησις στέρησις τῆς κινήσεως (251 a 26 sq.). Aus dem Wesen der Bewegung selbst ergibt sich, daß sie immer schon war und sein mußte, denn δυνάμει ὄν ist ein Ruhendes, zur Ruhe gekommen aus Bewegung.

[ad 2.: aus der Zeit, b):]⁵ Bewegung: μεταβολὴ ἔκ τινος (δυνάμει) εἷς τι⁶. Früher, vorher ein Unbewegtes. τὸ πρότερον καὶ ὕστερον πῶς ἔσται χρόνου μὴ ὄντος; ἢ χρόνος μὴ οὐσίας κινήσεως;⁷ – »Früher und später gibt es nicht ohne Zeit, Zeit nicht ohne Bewegung«. Nun ist aber Zeit ewig, also ist auch Bewegung ewig.

⁵ Erg. d. Hg.

⁴ Phys. Θ 1, 250 b 15 sq.; s. Anhang, Nachschrift Bröcker Nr. 6, S. 325.

⁵ Erg. d. Hg.

⁶ Vgl. Phys. E 1, 225 a 1; s. Anhang, Nachschrift Bröcker Nr. 6, S. 325 ff.

⁷ Phys. Θ 1, 251 b 10 sqq.

[ad 2.: aus der Zeit, a):]⁸ Ist Zeit ewig? Wesen der Zeit: das Jetzt. Jetzt ist Jetzt soeben und Jetzt noch nicht. ἀρχὴ τοῦ ἐσομένου, τελευτὴ τοῦ παρελθόντος (vgl. 251 b 21 sq.). οὐδὲν γὰρ ἔστι λαβεῖν ἐν τῷ χρόνῳ (251 b 24)⁹.

b) Der Versuch einer ontologischen Klärung der ewigen Bewegung: der göttliche unbewegte Erstbeweger als reine ἐνέργεια

ad 4.: καὶ ἔστι τι αἰεὶ κινούμενον κίνησιν ἄπαυστον, αὕτη δ' ἡ κύκλω · καὶ τοῦτο οὐ λόγῳ μόνον ἀλλ' ἔργῳ δῆλον¹⁰. ἡ κύκλω τι νιφορά (vgl. 1072 b 9) ist die des πρώτος οὐρανός (1072 a 23). κίνησις ὁμαλῆς¹¹, »gleichmäßige Bewegung«, stetig. Dieser umgreift alle andere Bewegung, die der Wandelsterne und sonstige Ungleichmäßigkeiten. ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως¹². So ist die Kreisbewegung des ersten Himmels die erste Ursache für alle Bewegung.

ad 5.: Aber damit ist die ewige und eigentliche Bewegung noch nicht ontologisch erschöpfend aufgeklärt. Denn κίνησις ist ἀτελής. βαδίζειν εἰς τέλος. Jedes κινητὸν [. . .] εἰς τὸ αὐτοῦ εἶδος [. . .] φέρεσθαι¹³. Auch für die Ortsbewegung und die so bewegten Körper gibt es οἰκεῖος τόπος (πῦρ ist immer ἄνω), πάντα γὰρ παύεται κινούμενα, ὅταν ἔλθῃ εἰς τὸν οἰκεῖον τόπον¹⁴. Ausgang der Bewegung ist στέρησις: Es ist noch nicht das erreicht, worauf zu. Mit der Bewegung selbst schwindet die στέρησις. ἄπασαι γὰρ ἐξ ἀντικειμένων εἰς ἀντικείμενά εἰσιν αἱ κινήσεις καὶ μεταβολαί¹⁵. οὐ

⁸ Erg. d. Hg.

⁹ S. Anhang, Beilage Nr. 28, S. 202 f.

¹⁰ Met. A 7, 1072 a 21 sq.; s. Anhang, Beilage Nr. 29, S. 203; Nachschrift Bröcker Nr. 7, S. 327 f.

¹¹ Phys. E 4, 228 b 17.

¹² Met. A 984 a 27.

¹³ De caelo Δ 3, 310 a 33 sqq.

¹⁴ De caelo, A 9, 279 b 1 sq.

¹⁵ Phys. Θ 7, 261 a 32 sq.

πᾶσα φορά ἐν ἐναντίοις¹⁶, aber doch πάσης κινήσεως τέλος¹⁷: Jede κίνησις hat τέλος. Ewige Bewegung muß zwar οἰκεῖον τόπον und τέλος haben und darf doch nie aufhören.

ad 6.: Was sich wesenhaft aber im Kreise bewegt, hat immer denselben Ort. Es kehrt zu dem zurück, wovon es ausging und so ständig, und jeder Ort seiner Bahn ist Ausgang und Ende. τοῦ δὲ κύκλω σώματος ὁ αὐτὸς τόπος ὅθεν ἤρξατο καὶ εἰς ὃν τελευτᾷ¹⁸. Die Gleichmäßigkeit der Kreisbewegung, die ständig ist, aber sich ihrem τέλος weder nähert noch von ihm sich entfernt, verlangt ihrem eigenen Sinn nach ein τέλος, zu dem sie sich gleichmäßig verhält¹⁹, das also selbst gleichmäßig ist, unverändert und αἰεί: πρῶτον κινουῦν ἀκίνητον²⁰. δεῖ δὲ οὐδὲ τὸ κινούμενον πρὸς ἐκεῖνο ἔχειν μεταβολήν, ἴνα ὁμοία ἦ ἡ κίνησις²¹. In diesem πρῶτον muß jede Möglichkeit, Nochnicht, ausgeschlossen sein. δεῖ ἄρα εἶναι ἀρχὴν τοιαύτην ἧς ἡ οὐσία ἐνέργεια²². Kein ἀτελής, keine κίνησις, sondern reine ἐνέργεια, reine Energie, d. h. *reine eigenständige ständige Anwesenheit von ihm selbst her*. Ein Seiendes, zu dessen Sein und Wesen das Tun als solches gehört. Kein τέλος, ἔργον außer ihm²³. κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον (1072 b 3), ὡς ὀρεκτόν (vgl. 1072 a 26).

ad 7.: νόησις νοήσεως (1074 b 34)²⁴, »absoluter Geist«, »Wissen, das sich selbst weiß«. Nicht in Absicht auf Geist-Person, sondern von *ontologischer Klärung der ewigen Bewegung* selbst, daß die νόησις, ζωή, hat keine weitere sachhaltige Bedeutung. Diesem πρῶτον eignet 1. kein Bezug zur Welt, 2. zum Menschen. 3. Vor allem nicht Schöpfung und Leitung, Vorsehung und dergleichen. 4. Auch ist νόησις νοήσεως nicht Selbstan-

¹⁶ Vgl. De caelo A 3, 270 a 18 sqq.

¹⁷ Vgl. Met. B 4, 999 b 10 sq.

¹⁸ De caelo A 9, 279 b 2 sq.

¹⁹ S. Anhang, Nachschrift Bröcker Nr. 7, S. 328.

²⁰ Phys. Θ 6, 258 b 12.

²¹ Phys. Θ 10, 267 b 5 sq.

²² Met. Λ 6, 1071 b 19 sq.

²³ S. Anhang, Beilage Nr. 30, S. 203 f.

²⁴ S. Anhang, Nachschrift Bröcker Nr. 7, S. 328 ff.

schauung im Sinne des Schauens der Urbilder der Dinge, nach denen alles geschaffen ist, des platonisch-plotinisch-augustinischen Schauens.

θεῖον²⁵ und θεϊότατον hat nichts mit Religiosität zu tun, sondern besagt τιμιώτατον ὄν (vgl. 1064 b 5), eigentliches Sein, *neutraler ontologischer* Begriff. θεολογία (vgl. 1064 b 3) ist Wissenschaft vom *eigentlich Seienden*, πρώτη φιλοσοφία (E 1, 1026 a 24) ist Wissenschaft vom *Sein*.

Wiederholung

πρῶτον κινῶν ist nicht selbst κίνησις, ist nicht ἀτελής. Also *reine* ἐνέργεια. Dazu ist sein Verhalten ein solches, das in sich selbst τέλος hat in dem, was es schon ist, nicht im ἔργον. ζωή – νοεῖν. Kein ἔργον und τέλος außerhalb, auch kein mathematisches Objekt, sondern nur es selbst: νόησις νοήσεως.

θεῖον als ontisches Fundament aller Bewegung, aber nicht einmal [?] als Urgrund alles Seins im Sinne einer ἀρχή und gar Schöpfung, [sondern]²⁶ der ewigen Seinsbewegung letztes τέλος. Das in Bewegung sein *ontologisch ontisch* verständlich machen, aber nicht die Herkunft ableiten: Genesis, Schöpfung, Erklärung, sondern ἀεί, das *eigentliche Bewegte*.

§ 64. Der Zusammenhang von δύναμις und ἐνέργεια mit der οὐσία und das Problem des Doppelbegriffs von Ontologie als Fundamentalwissenschaft¹

δύναμις – ἐνέργεια, »Bereitschaft zu« und »Wirklichkeit«: zwei Grundarten des Seins, d. h. der Vorhandenheit, der οὐσία mit den

²⁵ Met. Λ 8, 1074 b 3.

²⁶ Erg. d. Hg.

¹ S. Anhang, Nachschrift Bröcker Nr. 8, S. 331; Nachschrift Mörchen Nr. 82, S. 307 f.

4 Seinsbedeutungen, demnach eine radikale Fassung von οὐσία. Ihr eigentlicher Charakter ist ἐντελέχεια, und dieser ist »früher«, πρότερον² als jeder andere Seinsmodus, d. h., es muß überhaupt Anwesendes sein, damit die Modifikationen möglich sind.

Sofern δύναμις und ἐνέργεια die οὐσία als solche bestimmen, diese aber die primäre Kategorie heißt, auf die die anderen *analoger* Weise bezogen sind, erstrecken sich δύναμις und ἐνέργεια als Modifikationen auch auf die übrigen Kategorien. So wird alles auf οὐσία als Grundphänomen zurückgeleitet, so zwar, daß die ἐνέργεια die *höchste Art des Vorhandenseins* ist.

Das Seiende, das in diesem höchsten Sinne des Seins eigentlich ist, ist πρῶτον κινῶν ἀκίνητον, ὃν θεϊότατον³. Die Wissenschaft vom eigentlich Seienden, vom Seienden, sofern es ist, was es sein kann, ist θεολογία. Die Wissenschaft vom Seienden, was es als Seiendes ist, vom Sein, ist πρώτη φιλοσοφία⁴. καθόλου πασῶν κοινή (1026 a 27), was alles Seiende als Seiendes bestimmt und zugleich über das Sein. *Fundamentalwissenschaft* handelt von dem, *was* Sein eigentlich ist; von dem, *welches* Seiende eigentlich ist; vom höchsten Seienden und vom Sein, von dem Eigentlichen des Seienden.

Problem: 1. Fundamentalontologie: Ein Seiendes ist notwendig exemplarisch und kommt so selbst ins Thema, aber in Abzweckung auf Seinsverständnis im Sinne des Seinsbegriffes. 2. Sein der Kategorien: ὄν, ἔν, ἀγαθόν, ἕτερον, ἐναντίον, μὴ ὄν. Formale Ontologie.

Doppelbegriff der Fundamentalwissenschaft ist nicht eine Verlegenheit oder das Zusammenbestehen zweier verschiedener Ansätze, die nichts zu tun haben miteinander, sondern immer sachliche Notwendigkeit des Problems, das Aristoteles nicht bewältigte, als solches auch nicht formulierte, weshalb es künftig auch völlig in Vergessenheit geriet.

² Met. Θ 8, 1050 b 3 sq.

³ Vgl. Met. Λ 9, 1074 b 26.

⁴ Met. E 1, 1026 a 24; vgl. oben S. 179.

1. Bewegung als Bewegtsein. Ontologischer Sinn von Bewegung.

2. Dieser Seinscharakter, der sich am Bewegten und seiner Seinsart aufdrängt, wird universal gefaßt. *δυνάμει* ist positiv Anwesenheitsmodus; *δύναμις καὶ ἐνέργεια* [?] sind Anwesenheitsmodi; *ἐνέργεια* ist Anwesenheitsmodus. *ἐντελέχεια*: Bewegung und doch nicht nur das, sondern was in ihr.

3. *ἐνέργεια* ist *πρότερον*⁵, ontisch – ontologisch. Leitfaden. Höchste Anwesenheit, eigenständig, beständig. Von ihm selbst her: 1. anwesend (beweglich); 2. ständig; 3. aber nicht in Bewegung.

4. Was ist eigentlich *ἐνεργεία ὄν* mit Bezug auf das ganze Sein? *οὐρανός*. Wie ist Bewegung überhaupt möglich? Ist das Ontologische selbst ontisch? Und so zurück auf *ἐνέργεια*, diese auch ontisch?

Was hier rein ontologische Problematik ist, ist freilich nicht voll bewältigt. Das wird später in ganz andere Zusammenhänge gerückt und damit Übernahme dieser Ontologie in die von Gott und Mensch. Entscheidend in der neuzeitlichen Anthropologie überhaupt.

⁵ S. o. Anm. 2.

FÜNFTE KAPITEL

Ontologie des Lebens und des Daseins

Wir versuchen zu kennzeichnen, wie auf dem Boden der radikal gefaßten ontologischen Problematik zwei ausgezeichnete Bezirke des Seienden in ihrer ontologischen Fassung bestimmt werden. Aus der Darstellung des Ursprungs der fundamentalen Seinsbestimmungen *δύναμις* und *ἐνέργεια* wurde schon deutlich, daß *ζωή* dabei eine exemplarische Bedeutung erhält. Ja, es ist gerade die erstmalige phänomenologische Erfassung von Leben, was zur Bewegungsinterpretation führte und die Radikalisierung der Ontologie ermöglicht. Wie wirkt nun diese auf die Explikation der Struktur des Lebenden überhaupt zurück? Auch hier ist zu betonen, daß uns heute vieles geläufig ist, was gerade durch Aristoteles den Phänomenen erst abgerungen werden mußte gegen schon bestehende dogmatische Theorien darüber oder ungenügende begriffliche Fassungen.

*§ 65. Die Abhandlung *Περὶ ψυχῆς* als primäre Fundstelle für die Aristotelische Ontologie des Lebens*

Aristoteles hat die ersten Grundzüge einer Ontologie des Lebens vorgelegt in seiner Abhandlung *Περὶ ψυχῆς*. Es ist vollkommen irreführend, wenn man darin eine Psychologie sieht oder sie so benennt.

a) Die Aristotelische Abhandlung »De anima«: Gliederung¹

3 Bücher:

Buch A: Exposition des Problems einer ontologisch kategorialen Bestimmung des Lebens. Kritischer Rückblick auf die Meinungen der früheren Philosophen.

Buch B: Positive Begriffsbestimmung der Seele und Aufweisung der Stufen des Lebens, insbesondere das Wahrnehmen.

Cap. 1: allgemeine Grundlegung

Cap. 5-6: αἴσθησις

Cap. 7-11: αἰσθήσεις

Cap. 12: Colligit: αἰσθήσεις, die möglichen Formen von αἴσθησις überhaupt.

Buch Γ: 1 und 2 zu B; Beschreibung und Theorie des νοεῖν, grundsätzliche Perspektive.

Cap. 1-2: zu αἴσθησις

Cap. 3: φαντασία

Cap. 4-8: νοῦς, διάνοια

Cap. 9-13: νοῦς, ὄρεξις und das Leben der niederen Lebewesen.

Ungleichmäßig in der Durcharbeitung. Einheitlich und durchsichtig und konkret ist Buch B, am wenigsten Γ, wenn gleich hier positiv die wichtigsten Probleme gestellt werden.

Parva naturalia: *περὶ αἰσθήσεως καὶ αἰσθητῶν* (436 a 1-449 b 3), *περὶ μνήμης καὶ ἀναμνήσεως* (449 b 3-453 b 11), *περὶ ὕπνου καὶ ἐγρηγόρσεως* (453 b 11-458 a 32), *περὶ ζωῆς καὶ θανάτου* (467 b 10-470 b 5). *περὶ ζώων κινήσεως* (698 a 1-704 b 3)², *περὶ ζώων πορείας* (704 a 4-714 b 23).

¹ S. Anhang, Nachschrift Mörchen Nr. 83, S. 308.

² Jaeger, Studien, S. 153 f.

b) Zum Charakter der Aristotelischen Abhandlung
 »Über die Seele«

[Ψυχῆ] ἔστι γὰρ οἷον ἀρχὴ τῶν ζώων³, »sie ist so etwas wie der Seinsgrund des Seienden, das lebt«. Nicht isolierte Kraft; nicht zurückführbar auf Prinzipien der materiellen, leblosen Natur; nicht Summe und Resultat körperlicher Vorgänge, aber auch nicht für sich Ablösbares. Aber doch gerade Aristoteles hat die Lehre von Seelensubstanz aufgebracht, die späterhin oft bekämpft wurde, zuletzt ausführlich in *Kants* Kritik der reinen Vernunft, Die Paralogismen der reinen Vernunft⁴. Aber wenn das alles auf grundsätzlichen Mißverständnissen des Sinnes und der Tendenz der Aristotelischen Lehre von der Seele beruhte? So wenig von einer Seelensubstanz im Sinne eines Körperhauchs, der für sich darin irgendwo haust und bei Tod in den Himmel entschwindet, daß Aristoteles gerade zum erstenmal das Problem der Seele auf den echten Boden gebracht hat. τὸ δὲ ζῆν τοῖς ζῶσι τὸ εἶναι ἔστιν⁵, Seele ist nicht ein Seiendes (das Psychische) neben dem Körperlichen (Physischen), sondern die Seinsart eines bestimmten Körperlichen, so zwar, daß dieses sich aufgrund dieses Seins als Lebendes vom Leblosen unterscheidet. Das Leblose, was diesseits des Gegensatzes von Leben und Tod steht. Der Tod ist nicht das Leblose, sondern das Unlebendige, d. h. eine Bestimmung des Lebendigen, so wie Ruhe eine solche der Bewegung. Daß Aristoteles mit der Lehre von ψυχῆ auf eine *Ontologie des Lebens* zielt, zeigt der positive Ausgang seiner Analysen.

³ De anima A 1, 402 a 6 sq.

⁴ Kritik der reinen Vernunft, A 341-405, B 399-432.

⁵ De anima B 4, 415 b 13.

§ 66. Analyse der ζωή

Gliederung:

1. ἄψυχον – ἔμψυχον¹ (ζῆν, εἶναι, allgemeine philosophische Charaktere)

2. ζῆν (ψυχή): κρίνειν – κινεῖν (orientierter Umgang in einer Welt)

3. Möglichkeiten des κρίνειν und κινεῖν: αἴσθησις – ἐπιθυμία (413 b 23 sq.). νοῦς – ὄρεξις (433 a 13), (προαίρεσις; vgl. 406 b 25). χρόνος (vgl. 433 b 7) – ὀρεκτόν (433 b 11) – κινήτικόν (vgl. 433 a 13).

4. ψυχή ist Sein des Lebenden: sich verhalten zu; Angewiesenheit auf; entdeckt. Nicht mitvorhandensein, neben, sondern gehört zum Leben selbst als woraus, wogegen, worin es lebt. νοῦς ist τὰ πάντα (vgl. 431 b 21).

5. ἐντελέχεια. ψυχή: 1. οὐσία (412 a 21); 2. ἐντελέχεια [?] (412 a 21); 3. ἐντελέχεια ἡ πρώτη (412 a 27); 4. ἐντελέχεια σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ (vgl. 412 a 27 sqq.)

ad 1.:² Buch B, Cap. 2: ἄψυχον – ἔμψυχον: διωρίσθαι [. . .] τῷ ζῆν (413 a 21 sq.). Alles lebt, sagen wir, wenn sich vorfindet: Wahrnehmen von etwas, sich bewegen, stehenbleiben, sich ernähren, wachsen und verfallen. Daher auch φρούμενα (413 a 25), *Pflanzen*, als lebend: Sie haben Wachstum und Zerfall, Altern; sie bewegen sich zugleich nach entgegengesetzten Richtungen (Körper zugleich [?] je nur in einer). Pflanze nach oben und unten nicht nur, sondern πάντοσε, »nach allen Seiten« (413 a 29). Die Pflanze ist θρεπτικόν (413 b 5), »ernährt sich«, wächst und zerfällt, bleibt dabei am Ort fest. Das *Tier* dagegen zeichnet sich aus durch αἴσθησις, auch wenn etwas sich nicht fortbewegt, den Standort nicht wechselt, aber wahrnimmt, dann ist es Tier. Primär ist αἴσθησις Tastsinn, das Greifen nach. Wo vernehmen von etwas, sich orientieren in einer Welt, da gibt es λύπη τε καὶ

¹ Vgl. De anima B 2, 413 a 21 sqq.

² S. Anhang, Nachschrift Mörchen Nr. 84, S. 309 f.

ἡδονή (413 b 23), sich so oder so *gestimmt* fühlen, sich wohl und übel befinden und da auch aussein auf: ὄρεξις (vgl. 413 b 23).

ad 2.:³ *Grundbestimmungen* des Lebenden: κρίνειν, κινεῖν. Et was lebt, das so sein *kann*, durch dieses *Seinkönnen* als solches bestimmt ist. αἰσθητικόν (417 a 6); Schlafen (vgl. 417 a 11). κίνησις als Lebensbewegtheit.

κρίνειν: αἴσθησις – νοῦς – λόγος; ἄλογον – λόγον ἔχον (vgl. 432 a 30 sq.). αἴσθησις ist dazwischen, keines von beiden (vgl. 432 a 30 sq.). αἴσθησις:⁴ denn aufdeckend Welt, aber doch nicht in Rede und Ansprechen, Aufweisen und aufdeckend Sich-verständlich-Machen. Grundsätzlicher Begriff der Sinnlichkeit: *erschließendes sich Gebenlassen, Begegnenlassen einer Welt*.

Methodisch: Wie sind diese Möglichkeiten zu fassen? αἰσθητικόν (415 a 17) – πρότερον [. . .] αἰσθάνεσθαι (415 a 18) – ἔτι πρότερα τὰ ἀντικείμενα (415 a 20), »Reduktion«.

Buch B, Cap. 6: αἴσθησις: 1) ἰδίᾳ (vgl. 418 a 10), 2) κοινῇ (vgl. 418 a 10), 3) κατὰ συμβεβηκός (418 a 9).

ὄψις (B 7, 418 a 26) – ἀκοή (vgl. B 8, 419 b 4) – ὄσμη (vgl. B 9, 421 a 7), »Geruch« – γεῦσις (B 10, 422 a 29), »Geschmack« – ἀφή (vgl. B 11, 422 b 17).

ad 3.:⁵ Phänomenale Gegebenheit des Lebens (Buch Γ, Cap. 9-10). κίνησις ist πορευτικὴ κίνησις (vgl. 432 b 14), »sich zubewegen auf«, »sich hinbringen zu«, Umgang mit. ἐνεκά τινος (vgl. 432 b 15), μετὰ φαντασίας ἢ ὀρέξεως (432 b 16), ὀρεγόμενον ἢ φεύγον (432 b 17), διώκοντος ἢ φεύγοντος (vgl. 432 b 28 sq.); Frage nach κινεῖν, ἀρχή.

κινητικά sind ἄμφω (433 a 13): νοῦς⁶ (φαντασία) καὶ ὄρεξις (vgl. 433 a 9 sq.); ὄρεξις καὶ διάνοια πρακτικῆ (433 a 18). ὀρεκτὸν γὰρ κινεῖ (433 a 18 sq.), ὄρεξις gibt dieses vor, es ist nicht als

³ S. oben Gliederung, S. 185.

⁴ S. Anhang, Nachschrift Mörchen Nr. 84, S. 310.

⁵ S. oben Gliederung, S. 185; s. Anhang, Nachschrift Mörchen Nr. 84, S. 310 f.

⁶ S. oben Gliederung, S. 185; s. Anhang, Nachschrift Mörchen Nr. 84, S. 310 f.

solches zugänglich. διὰ τοῦτο ἡ διάνοια κινεῖ (433 a 19). ὀρεκτόν ist ἀρχή τῆς διανοίας (vgl. 433 a 19 sq.). τὸ ὀρεκτικόν ist τὸ κινοῦν, und zwar ἐν [. . .] τι (433 a 21), κοινὸν [. . .] εἶδος (433 a 22) – προαίρεσις (vgl. 406 b 25); nicht dagegen νοῦς [. . .] θεωρητικός (432 b 26 sq.).

ὀρέξεις [. . .] ἐναντία ἀλλήλαις (433 b 5); πλείω τὰ κινοῦντα (433 b 13).

ad 5.:⁷ ἐντελέχεια: ὡς ἐπιστήμη, [. . .] ὡς τὸ θεωρεῖν (412 a 10 sq.). Wachen: θεωρεῖν, Schlafen: ἔχειν καὶ μὴ ἐνεργεῖν, ἐπιστήμη προτέρα (vgl. 412 a 25 sq.).

οὐσίαι sind zunächst σώματα (412 a 11 sq.), diese sind lebendig und leblos. ἔχει ζωὴν (412 a 13): γένεσις, κίνησις δι' αὐτοῦ (vgl. 412 a 14) = σῶμα φυσικόν (412 a 15): ἀρχή und τέλος in ihm selbst, von sich selbst her sein, wachsen, sich erhalten und an sich selbst zugrunde gehen. οὐσία, Sein für einen bestimmten σῶμα (412 a 16 sq.), d. h. δυνάμει ζωὴν ἔχοντος (412 a 20 sq.), in sich die Bereitheit, so von sich selbst her zu sein. Seele ist die *Anwesenheit dieses Seinkönnens in seinem Sein*. »Früher« heißt: das, was dieses Seinkönnen möglich macht, organisiert.

1. ἡ ψυχὴ ἐστὶν ἐντελέχεια ἢ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος (412 a 27 sq.). Wirklichkeit, Selbständigkeit eines eigenständigen Seienden, Körperlichen, das durch die Bereitheit zum Leben bestimmt ist.

2. ἐντελέχεια ἢ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ (412 b 5 sq.), Wirklichkeit, Selbständigkeit: Seinsart, die ein Vorhandenes [bestimmt]⁸.

⁷ S. oben Gliederung, S. 185.

⁸ Erg. d. Hg.

§ 67. *Ontologie des Daseins*

Wesen des Lebens¹. Leben und Dasein, λόγον ἔχον²: Welt und sich selbst ausdrücklich *als* dieses Seiende und so Seiende *aufdecken*, zugänglich machen, nach Hinblicken verstehen, begreifen, begründen. Erschlossenheit von Grund.

λόγος – νοῦς – ὄρεξις – προαίρεσις³; ἔξεις τοῦ ἀληθεύειν: ποιήσις – πράξις (vgl. 1140 a 2); πρακτική τις, ζωὴ πρακτική τις τοῦ λόγον ἔχοντος (vgl. 1098 a 3 sq.); τέλος ist nicht παρά. ἴδιον ἔργον, das Handeln ist das Sein des Seienden selbst. τέλος ist im Sein des Daseins. καθ' αὐτὸ τέλειον (vgl. 1097 a 33) – τελειότατον (1097 a 30); αὐταρκες, »selbstgenügsam« (1097 b 8). ψυχῆς ἐνέργειά τις κατ' ἀρετὴν τελείαν (1102 a 5 sq.), im Hinblick auf die Seinsmöglichkeit, die ihrem Seinssinn nach die höchste ist, darin die Eigentlichkeit des Seins. Sein ist immerwährende Beständigkeit. θεωρεῖν ist ohne χρῆσις, kein ἔργον (vgl. 1178 b 3 sq.); ihr Gegenstand ist ἀεὶ ὄν.⁴

¹ S. Anhang, Nachschrift Mörchen Nr. 85, S. 311 ff.

² Vgl. Nic. Eth. I 7, 1098 a 3 sq.

³ S. oben S. 186 f.

⁴ S. Anhang, Nachschrift Mörchen Nr. 86, S. 313 f.

ANHANG

BEILAGEN

1. *Ur-sache* (zu S. 35)

Seiendes, alles Seiende. Seiendes: übermächtig und zunächst »Welt«, Natur im weitesten Sinne, φύσις.

Es ist. *Woran liegt es, daß es ist und nicht nicht ist? Woher überhaupt dieses Seiende*, die Dinge, die Sachen? Woher entsprungen die *Ur-sache* dieser Sachen? Von woher, von wo aus, woraus es besteht. Seiendes, aus Seiendem, wie es zu Sein kam, wie Seiendes gemacht wird, wie Sein sich herstellt. Was Seiendes zu Seiendem macht: 1. Welches Seiende es hervorbringt. 2. Was zu Sein überhaupt gehört. 3. Welches Seiende wie verstanden ist als ontologisch exemplarisch.

Woher, von wo aus, welcher Grund, welche Ursache, warum so und in dem nicht anders, warum überhaupt und wodurch? Formal allgemein ἀρχαί – αἴτιον: Was hat *Schuld* daran?

Die Ursache: 1. das Verursachende selbst, 2. die Weise des Verursachens und der Sinn von Verursachen überhaupt.

Frage nach dem Warum.

2. (*durchgestrichen*, zu S. 103)

Damit Seiendes begegnen kann, ist für das Dasein notwendig: a) Vorgegebenheit von Welt überhaupt; b) Seinsverständnis, Wahrheit nur unausdrücklich; c) je eine bestimmte Weise des Begegnenlassens und d) ein διαλέγεσθαι, ein »Durchsprechen« (z. B. εἰκασίαι, den nächsten »Augenschein« annehmen). Damit ist eine Stufe der Wahrheit gekennzeichnet: Wahrheit im Sinne des Aufgedecktseins von Seiendem, das begegnet. Schatten an der Wand.

3. (zu S. 104)

Plato: »Erleuchtung«

»Idee« – »Ge-sicht«

Sehen

Helle (Licht)

Erleuchtung

4. (zu S. 114)

Fragen:

Sein und Bewegung

Zeit

Sein und ἀγαθόν

Sorge

Sein und Wahrheit

Erschlossenheit, Rede,

(Seele)

Dialektik

Sein und Beziehung

5. (zu S. 117f.)

2. κίνησις – εἶναι, κίνησις – ἀγαθόν.

Relation und Relativität. 6 größer als 4: $1\frac{1}{2}$. 6 kleiner als 12: $\frac{1}{2}$. 6 ist größer und kleiner zugleich, $\frac{1}{2} = 1\frac{1}{2}$. Kann etwas anders sein, als es ist, ohne Veränderung? Anderssein bei Bestand und Selbigkeit. Was besagt hier »sein«? »Sein« und Werden; Selbigkeit und Andersheit (Änderung).

6. (zu S. 124)

»Theätet«: Was ist Wissen? Zugrunde liegt die Frage nach dem Sein. Im Wissen: Aufdecken des Erfassenden des Seienden, Seinsverständnis. Wahrnehmung gibt dergleichen nicht. *Wissen ist nicht Wahrnehmung*. Wissen ist Meinung, der Ansicht sein, Überzeugtsein.

7. *Andere Fassung zu § 42 b (durchgestrichen, zu S. 126)*

δόξα. Wir sagen doch, das eine δοξάζειν sei ψευδῆ, das andere δοξάζειν sei ἀληθῆ, ὡς φύσει οὕτως ἔχόντων¹, gleich als gehörte das zu unserem eigenen Sein. Dagegen sophistische These οὐκ ἔστιν [. . .] ψεύδεσθαι (194 a 9 sq.). Wir wissen oder nicht wissen (Faktum; Lernen und Vergessen beiseiten), *worüber* eine Ansicht geht, *worauf* sie sich bezieht: Der eine Ansicht hat, hat sie über etwas, was er weiß oder nicht weiß. Der einer falschen Ansicht ist über etwas, a) hat sie bezüglich etwas, was er weiß. Hält er dieses nicht für dieses, sondern für anderes, so daß er dieses weiß, daß es nicht dieses ist und daß es ein anderes ist, was er nicht weiß, beides stets weiß und doch beides nicht weiß, b) hat sie bezüglich etwas, was er nicht weiß, hält er für etwas anderes, was er nicht weiß, so daß, wer weder den Sokrates kennt noch den Theätet, vermeinen kann Sokrates für Theätet oder Theätet für Sokrates.

Allgemein: Was man weiß, darüber ist man doch nicht der Ansicht, daß man es nicht weiß. Was man nicht weiß, darüber ist man doch nicht der Ansicht, daß man es weiß.

8. (zu S. 127)

λόγος klären aufgrund der κοινωνία, μὴ ὄν von der δόξα: φαντασία¹.

Ψευδῆς [. . .] δόξα ἔσται τάναντία τοῖς οὔσι δοξάζουσα². μὴ ὄν:
a) Nichts, b) ἕτερον.

¹ Plato, Theätet 187 e 6 sq.

¹ Vgl. Sophistes 260 c 9 sqq.

² Sophistes 240 d 6 sq.

9. Erste Fassung zu § 45 (zu S. 129 f.)

3. Vor der Aufnahme der weiteren Erörterung läuft er noch einmal das echte Phänomen durch. Hinweis auf Täuschungsphänomen: Sokrates ist mir bekannt, ein anderer begegnet auf der Straße, ich halte ihn für Sokrates, $\psi\eta\delta\eta\gamma\epsilon\iota\lambda\alpha\iota\ \Sigma\omega\kappa\rho\acute{\alpha}\tau\eta$ (191 b 4 sq.). *Interpretiert*, was wir wissen. Sokrates macht, daß wir nicht wissen. Wir halten, was wir wissen, für das, was wir nicht wissen, d. h. Sokrates für den Unbekannten und durch die Verwechslung Bekannten. Das ist unmöglich. These gegen Phänomene.

10. $\psi\epsilon\upsilon\delta\eta\ \delta\omicron\zeta\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota\nu$ (zu S. 132)

Frage: etwas für etwas halten, was es nicht ist, anders als es ist; etwas *für* etwas, und zwar, was es nicht ist.

1. $\psi\epsilon\upsilon\delta\eta\ \delta\omicron\zeta\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota\nu = \mu\eta\ \delta\upsilon\nu\ \delta\omicron\zeta\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota\nu = \omicron\upsilon\delta\acute{\epsilon}\nu\ \delta\omicron\zeta\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota\nu$.

a) $\acute{\epsilon}\nu\ \tau\alpha\iota\varsigma\ \alpha\iota\sigma\theta\acute{\eta}\sigma\epsilon\sigma\iota\nu$ (195 c 8).

b)¹

2. $\psi\epsilon\upsilon\delta\eta\ \delta\omicron\zeta\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota\nu = \acute{\epsilon}\tau\epsilon\rho\omicron\delta\omicron\zeta\epsilon\iota\nu, \acute{\epsilon}\nu\ \tau\alpha\iota\varsigma\ \delta\iota\alpha\nu\omicron\iota\alpha\iota\varsigma$ (195 d 1).

3. $\psi\epsilon\upsilon\delta\eta\ \delta\omicron\zeta\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota\nu$, vgl. 1. Was wir wissen, das kann nicht machen, daß wir nicht wissen, austauschen. Faktisch ist aber dieses Phänomen: Ich kenne Sokrates und aufgrund der Kenntnis halte ich einen von ferne für Sokrates. Also gerade dieses Wissen um, *kennen*, ist die Bedingung der Möglichkeit der *Verstellung*: etwas Begegnendes *als* etwas, was (Sokrates) es *nicht* ist. $\acute{\epsilon}\nu\ \tau\eta\ \sigma\upsilon\nu\acute{\alpha}\psi\epsilon\iota\ \alpha\iota\sigma\theta\acute{\eta}\sigma\epsilon\omega\varsigma\ \pi\rho\acute{\omicron}\varsigma\ \delta\iota\acute{\alpha}\nu\omicron\iota\alpha\nu$ (195 d 1 sq.).

¹ Im Ms. nicht ausgeführt.

11. (zu S. 137)

Wenn Silbe selbst $\mu\acute{\iota}\alpha$ $\lambda\acute{\iota}\delta\acute{\epsilon}\alpha$, $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$ ¹ und kein Teil, dann ebenso unerkennbar wie Buchstabe. Wenn aber Silbe erkennbar, dann auch Buchstaben; und so geht doch in der Tat das Lernen von den Elementen, Buchstaben, aus. Ebenso andere Elemente und Zusammensetzungen.

12. Kurze Wiederholung (zu S. 143)

Ontologische Probleme im »Sophistes«: Grundscheidung: formale – sachhaltige Seinsbestimmungen, aber keine beliebigen, Seele – Bestand. *Thales – Plato*. Die *Aristotelischen* Probleme.

13. (zu S. 151)

Met. Γ 2, 1003 a 33-1004 a 9: $\delta\acute{\nu}$ $\tilde{\eta}$ $\delta\acute{\nu}$, »als im Hinblick auf sein Sein«. Wie ist dieser Hinblick möglich, worauf gerichtet? Was ist das Sein? Sein ist das Allgemeine, Geometrie: Raum; Physik: materielle Natur; Biologie: organische Natur.

14. $\delta\acute{\nu}$ – $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ (zu S. 153)

$\delta\acute{\nu}$ ¹, »Seiendes« und $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$, »Sein«; ens (esse). $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$: eigentliches *Sein*, *Vorhandenheit*, und das eigentlich *Seiende*, *Vorhandene*. Singular ein *Vorhandenes*, ferner $\tau\acute{\iota}$, »Washeit«². Zu *Vorhandenheit* gehört $\tau\acute{\iota}$, »Washeit«; nicht umgekehrt ist die Fundierung. Wohl [?] *Vorhandenheit* (formal methodisch zu fassen im \rangle Wesen \langle).

¹ Vgl. Theätet 205 d 4 sq., $\lambda\acute{\iota}\delta\acute{\epsilon}\alpha$ ist Erg. d. Hg.

¹ Vgl. Met. Δ 7.

² Vgl. Met. Δ 8, 1017 b 21 sq.

15. οὐσία (zu S. 153)

1. Sein als Vorhandenheit;
2. Vorhandenes;
3. das eigentlichste Vorhandene (ἀεί, ἀκίνητον, χωριστόν).
Dieses in seiner Vorhandenheit. Auch Theologie ist Ontologie, aber: Tendenz geht auf *Sein*, aber Betonung: Sein am eigentlich *Seienden*, statt universale Klärung von Sein überhaupt. Nie beides zusammen, Problem der *Fundamentalontologie*.

16. (zu S. 153)

Schielend ist eine Weise der Schiefe, darin ist aber notwendig Auge mitgemeint. Schiefe, rein als solche. So Ontologie vom *Sein als solchen*, nicht Sein, sofern *Sein eines bestimmten Seienden als dieses*.

17. (zu S. 155)

Idee der Seinswissenschaft: Einheit des Themas; wo Sein überhaupt zugänglich und wie.

Die übrigen Punkte: vierfache Scheidung: κίνησις, ψυχή, ἦθος – λόγος, λόγος – κατηγορία.

Kategorien: »Formen des Denkens«, über den Inhalt gestülpt; Fachwerk, in das hineingeordnet. Allgemeinste Begriffe? Die Allgemeinheit?

18. (zu S. 157f.)

κατηγορεῖν bei *Plato* als »aussagen«, nicht aber in der terminologischen Verwendung wie bei *Aristoteles*. Bei diesem auch in der vorphilosophischen [Bedeutung]¹, nicht aber als Terminus.

¹ Erg. d. Hg.

κατὰ πάντων γὰρ τὸ ὄν κατηγορεῖται². Kategorien sind τὰ κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγόμενα³, was schlechthin an ihm selbst angesprochen wird, »mit Bezug auf keine συμπλοκή«, was seinem Gehalt nach keine συμπλοκή zuläßt. Nicht als etwas anderes. ἐν οὐδεμιᾷ καταφάσει⁴, aber gerade deshalb »innerhalb jeder Zusammensetzung« gesagt. Nicht übersetzen: »was außerhalb der Zusammensetzung gesagt wird«, sondern »was innerhalb jeder«!

19. (zu S. 159)

Kategorien sind nicht »reale Begriffe«, sondern Fachwerk, in welches alle realen Begriffe einzutragen sind!¹ Nicht die Dinge in ihrer wirklichen Beschaffenheit werden darin beschrieben und nicht selbst schon festbestimmte Gattungsbegriffe (γένη!), sondern die *Bedingung der Möglichkeit von Gattungen überhaupt*. Sind Qualität, Quantität sachhaltig? Nein, sondern *Struktur der Sachhaltigkeit überhaupt!*

Bedeutung der allgemeinsten Prädikate? κατηγοροῖαι τοῦ ὄντος, nicht primär auf Aussage und Aussageelemente bezogen, sondern auf ὄν.² Gewiß, aber wie? ὄν – λεγόμενον – δηλούμενον. Modi des Seins überhaupt: τὸ δ' ὄν τὸ μὲν τόδε τι, τὸ δὲ ποσόν, τὸ δὲ ποιόν τι σημαίνει³. Denn Seiendes ist im λόγος *entdeckt*. Als diese sind sie Fundamente für mögliche Hinblicke und diese

² Met. K 2, 1060 b 4 sq.

³ Vgl. Cat. 4, 1 b 25.

⁴ Cat. 4, 2 a 5 sq.

¹ Ch. A. Brandis, Handbuch der Geschichte der Griechisch-Römischen Philosophie. Aristoteles und seine akademischen Zeitgenossen. Zweiten Theils zweiter Abtheilung erste Hälfte. Berlin 1853 (i. w. zit.: Brandis), S. 394 ff.

² Brandis, S. 376: »Daß er von der Frage nach den allgemeinsten Begriffsbestimmungen ausgegangen, zeigt der von ihm gewählte Ausdruck, der in seiner allgemeinsten Bedeutung all und jede Bestimmung des Seins wie des Denkens, nicht blos Prädikate, bezeichnet.«

³ Met. Z 4, 1030 b 11 sq.

sind Leitfäden für das konkrete Verständnis des möglichen als Was. Seiendes ist im λόγος zugänglich. Daher sind Seinscharaktere κατηγορίαι. Hierin prägt sich eine bestimmte Auffassung des Seinsproblems überhaupt aus, was wir nicht mehr verstehen, wenn wir Kategorien gebrauchen.

20. Analogie: Entsprechung (zu S. 160)

Entsprechend einem Verhältnis ist ein anderes. Sehkraft: Leib – Verstand: Seele. Aus den entsprechenden Verhältnissen und auf dem Grund einer Entsprechung der Verhältnisglieder Sehkraft – Verstand, und zwar zwei Glieder als x y mit Beziehung auf zwei Bekannte und ihr Verhältnis.

Im Verhältnis: entspricht einem anderen. Entsprechen: so sein wie und von dem Wie aus verständlich werden. Nicht direkt als was, sondern als *wie* nennen.

21. (zu S. 160)

1. analogia proportionis. Wie Subjekte [?], so Qualität, Einzelding zu dieser Beschaffenheit; Gleichheit der ›Verhältnisse‹, d. h. in allen Kategorien als Kategorien das Wesen zum ›Faktum‹. Aber je die Relations-Glieder sachhaltig andere. Die Realität dieselbe formal. γέννη in dieser Hinsicht, aber nicht ihre Einheit.

2. analogia attributionis. Die Analogata sind die Kategorien. Sie entsprechen sich hinsichtlich der Beziehung zum gleichen Terminus. Diese gehört wesenhaft zu ihnen, formale Weise des möglichen ›als Was‹, ontologisch!

a) Worin die Verschiedenheit? Wie die Modalisierung des λέγειν selbst und inwiefern und warum nicht Gattung und διαφορά?

b) wie die »Einheit«?

c) Grundphänomen: 1) etwas als etwas, oder 2) etwas qua οὐσία, oder 3) keines von beiden. Beisammensein, σύνθεσις, κοινωνία: Wird diese artikuliert durch λόγος, da γένη auf die Einheit des λόγος (λεγόμενον) bezogen wären? ὄν – λόγος.

22. (zu S. 161)

τὸ ὄν ἀπλῶς: ἀπλῶς ὄν¹, χωριστόν. ἀπλῶς ὄν κατὰ πλείους λέγεται². τὸ ὄν τὸ ἀπλῶς λεγόμενον³, 4fach. τὸ ποιόν, [. . .] τὸ ποσόν [. . .] οὐδ' ὄντα ὡς ἀπλῶς εἰπεῖν ταῦτα⁴. Nicht οὐσία. τὸ πρῶτως ὄν καὶ οὐ τί ὄν ἀλλ' ὄν ἀπλῶς ἢ οὐσία ἂν εἶη⁵.

23. Kategorien (Aristoteles) 1 (zu S. 162)

Was sind Kategorien? Keine Definition. Formale Charaktere des Seienden. [. . .]¹ Seinsbestimmungen, γένη, »Stämme«, auf sie sind zurückführbar konkrete Seinscharaktere, und zwar Seiendes hier genommen als primär erfahren im λόγος. Welches ist der Zusammenhang dieser Kategorien unter sich, der γένη? Davon verschieden ist die Frage: Inwiefern sind sie einheitlich charakterisierbar? Durch die analogia proportionis.

Der γένη-Zusammenhang aus der Idee des Seins selbst, dieses ist nicht Gattung. Wie also eine mögliche Artikulation des Zusammenhangs der Bezogenen aufeinander bzw. auf eines und Selbiges? In ihrem Wesen vorgezeichnet als κατηγορίαι ist »als was«, wesenhaft fundiert im Etwas.

Die γένη selbst sind nicht in einer Gattung, und dieser γένη-

¹ Vgl. Met. E 1, 1025 b 9 sq.

² Met. K 8, 1064 b 15.

³ Met. E 2, 1026 a 33.

⁴ Met. Λ 1, 1069 a 21 sq.

⁵ Met. Z 1, 1028 a 30 sq.

¹ Textstelle unleserlich.

Charakter ist nicht als das einzige und wesentliche Moment der Kategorialstruktur². (Dieses haben die Kategorien mit jedem griechisch gefaßten ›Begriff‹ gemeinsam!) Sie sind *Modis der Bedeutungsfunktion vom Sein* des Seienden, wie es im λόγος zugänglich wird. Erst die Fassung dieser Modi als etwas gibt ihnen γένη-Charakter.

Kategorien = ›Seinsarten‹³, Arten des Seins! Und Sein? Die Modalisierung von Anwesenheit! Prinzip der Modalisierung aus Idee von Sein selbst. *Temporalität*. Vgl. *Kant*: Schematismus!⁴ Wie die Arten zu gewinnen? Sein – δύναμις παρουσίας. Anwesenheit von Vielem (Vielheit²), formalem Mannigfaltigem, zugänglich im etwas als etwas. Kategorien sind die Begriffe (obersten) der Seinsmodi, als solche sind sie γένη. Modi des Beisammen von Mannigfaltigem als Seiendem, Anwesenheiten.

24. Kategorien (Aristoteles) 2 (zu S. 162)

Modi des Beisammen, *temporale* Bestimmung und Variation des »Mit«, des Seinskorrelats des ›als‹. Mit-haft sind alle συμβεβηκότηα, in diesen Weisen ist diese Mithaftigkeit. Diese aber ist nicht selbst »Gattung«, sondern direkt – je als ›Mit‹ – modalisiert sie sich. Modi des Beisammen im eigentlich Anwesenden. Beisammen ist auf *primäre Anwesenheit* fundiert. Diese wird nicht zusammengesetzt, sondern sie modalisiert sich. *Temporale* Möglichkeit dieser Modalisierung!

² Vgl. Anal. post. B 13, 96 b 21-25.

³ H. Maier, Die Syllogistik des Aristoteles. Tübingen, 1. Teil 1896, 2. Teil 1900, 2. Teil, 2. Hälfte: Die Entstehung der aristotelischen Logik, S. 303 f.

⁴ I. Kant, Kritik der reinen Vernunft A 137 ff.; B 176 ff.

25. (zu S. 164)

Verstehen als Erschließen von Welt, ›Bewandtnis‹, etwas als etwas. Welt: Möglichkeit des Begegnens des innerweltlichen Seienden in seiner Mannigfaltigkeit (formal). Ursprung der Frage: τί ἐστίν? Deren mögliche Exposition, existenzial-ontologisch, führt zu den mannigfaltigen Weisen des als Was. ὅσαχῶς γὰρ λέγεται¹, Vielfachheit des ›als Was‹ im ›Was‹, oder auch im ›als‹ als solchem? Etwas ›als‹, oder ist dieses Gewärtigen gar [?] ursprünglicher und ist erst eine bestimmte Ausformung seiner auf Wesenserfassung reine Gegenwärtigung der Herkunft, und diese hat wie ›Gattung‹ *ontologischen Sinn*?

a ist b, a als b. Wird das Sein von a und das von b verstanden vom ›ist‹ aus, genauer, vom gegenwärtigen Aussagen, oder hebt dieses ›Ist‹ hier das Sein, das gemeint ist, an? λόγος am streng artikulierten Seienden. Und wie artikuliert der λόγος Seiendes in seinem Sein?

Seiendes – Sein. Aussage als primäre Zugangsart zu Seiendem, in bestimmtem griechischem Sinn. Kategorien sind die möglichen Seinscharaktere, die möglichen, die leitenden Hinblick der Auslegung. Kategorien: Beschaffen-Sein, Viel-Sein, In-Beziehung-Sein. Kategorien sind nicht Eigenschaften des Seienden, sondern *Möglichkeiten des Seins*.

26. (zu S. 172 ff.)

οὐσία: 1. eigenständige Beständigkeit, Vorhandenheit; 2. ein so Seiendes selbst, je dieses.

δυνάμει – ἐνεργείᾳ, »Bereitheit« – »Wirklichkeit« (Unterhandenheit). Baum: Vorhandenes im weiteren Sinne. Als dieser hat er Bereitheit zu Holz, Balken, Bretter. Holz: bereit zu Tisch. Tisch: Spieltisch, Eßtisch, Spültisch. In sein Wirklichsein (Zu-

¹ Met. Δ 7, 1017 a 23 sq.; vgl. Anal. post. A 22, 83 b 11-31.

handensein) aufgehobene Bereittheit und zugleich zu dieser Wirklichkeit selbst ein Bereittheitscharakter.

Seinwirklichkeit: Sein des Seinkönnens, Bewegung, Anwesenheit der Bereittheit. Das meiste wirklich Vorhandene ruht. Also durch κίνησις ontologisch zu fassen. Wirklichkeit: Anwesenheit des Bereiten als Bereiten, κίνησις ἀτελής, aber so, daß es in seiner Bereitschaft bzw. Wozu seiner Bereitschaft erfüllt ist, ohne gerade aufzuhören.

ἐντελέχεια: Anwesenheit des Seinkönnens in seinem Seinkönnen, so zwar, daß es in diesem Sein gerade es selbst ist, nicht zu Ende sein, aufhören, sondern gerade *eigentlich sein*.

27. (zu S. 174)

Das Vermögen¹, *Geeignetheit* zu, *Bewandtnis*, Bereittheit; das Spätere. Unter der Hand, in Arbeit sein. Zuhandenheit: unständige Beständigkeit; schlechthinnige Zuhandenheit. Bewegung und Tätigkeit. Bewegung.

Zusammenhang mit Kategorien: fundierte Modi. Explikation der Grundweisen der οὐσία selbst: δυνάμει ὄν, ἐνεργείᾳ ὄν, eigentliches Sein, daher auch analog.

Wahrheit – νοῦς – νόησις νοήσεως².

28. (zu S. 177)

Eine Trialbestimmung der Analyse der Zeit bei Aristoteles: Das Jetzt, νῦν, ist »Grenze«, ὀρίζεται¹ – πέρας (vgl. 220 a 21). Das Jetzt ist »Punkt«, στιγμῆ (vgl. 220 a 10). Das Jetzt ist das absolute Dieses, τὸδε τι (vgl. 219 b 30). Freilich identifiziert das Aristo-

¹ Met. Δ 12.

² Met. Λ 9, 1074 b 34.

¹ Vgl. Phys. Δ 12, 219 a 22.

teles nicht, sondern er sieht hier bestimmte Fundierungszusammenhänge.

29. (durchgestrichen, zu S. 177)

ἧ γὰρ ἔν τι καὶ ταῦτόν, καὶ ἧ καθόλου τι ὑπάρχει, ταύτη πάντα γνωρίζομεν.¹ Einheit, Beständigkeit als Sein des Veränderlichen, αἰσθητά. Bedingung der Möglichkeit seiner Erkennbarkeit.

Bewegtes. Bewegung, diese ist αἰεί, denn in der Zeit. Zeit ›ist‹ ewig. Also das, was sie gründet qua κινήσεως ἀριθμός, also κινούμενον, ist οὐρανός. καὶ ἔστι τι αἰεὶ κινούμενον κίνησιν ἄπαυστον, αὕτη δ' ἡ κύκλω · καὶ τοῦτο οὐ λόγῳ μόνον ἀλλ' ἔργῳ δῆλον [. . .] πρῶτος οὐρανός.²

Die ontologische Interpretation der Kreisbewegung führt zum ersten Bewegter.

Eigenständige Beständigkeit: Eigenständigkeit von, Beständigkeit für, immer schon fertig. Das Fertigsein zu Sein selbst, sofern anwesend, ist es, was es ist. Kein τέλος außerhalb.

30. Bewegung (zu S. 178 f.)

Grundphänomen des Seins der Physis. Ruhe ist nur Grenzfall. Also das Bewegte ist eine Wandlung im Sein. Bewegung als solche ist *ontologisch* ein Seinsmodus. Welcher Art? ἐνέργεια. Aber doch ἀτελής. τέλος, πέρας sind ebenso Grundbegriffe des Seins. τέλος: an ihm selbst im eigenen Sein; Einheit ist nicht durch anderes bestimmt, sondern anwesend schlechthin von ihm selbst her auftretend.

Eigentliche κίνησις, ewige Seinsbewegung, dann ist τέλος notwendig *ewig unbewegter Bewegter*. Dieser ist αἰεὶ ὄν und im-

¹ Met. B 4, 999 a 28 sq.

² Met. Λ 7, 1072 a 21.

mer vollendet, reine ἐνέργεια, ζωή und zwar νοεῖν, νόησις νοήσεως¹: auch dieses nur als exemplum der *ontologischen* Idee von ἐνέργεια im reinsten Sinn, nicht Gott als Geist und Vater und Person. Kein Wissen um Welt und Ideen, Urbilder des Geschaffenen.

¹ Vgl. Met. Λ 7, 1072 b 25 sqq. u. 1074 b 34.

AUS DER NACHSCHRIFT MÖRCHEN

1. (zu S. 22)

Der wissenschaftlich idealste Weg für die Einführung in die antike Philosophie wäre eine Einführung in *Aristoteles* und dann rückwärts und vorwärts. Der Weg ist praktisch für uns unmöglich. Mittelweg: *Aristoteles* soll uns die Anweisungen geben.

Aristoteles verstand die Griechen besser als die Klugen des 19. Jahrhunderts, die meinten, Aristoteles habe *Plato* nicht verstanden.

1. Buch seiner »Metaphysik« (Met. A): Einleitung in seine Philosophie. Gliederung in zehn Kapitel. 1. und 2. Kapitel: Ursprung des theoretischen Verhaltens und die Genesis der Wissenschaft als solcher; Bestimmung dessen, wonach Wissenschaft fragt, nach dem Woher und nach dem Warum, ἀρχή und αἰτία. 3.-10. Kapitel: Entwicklung der Problematik der wissenschaftlichen Philosophie bis zu seiner Zeit. Er zeigt, wie sich im Verlauf der Entwicklung der Philosophie die Möglichkeiten ergaben, nach ἀρχή und αἰτία zu fragen. Vier-Ursachen-Lehre.

2. (zu S. 23)

Interpretation des 1. Buches der »Metaphysik« des Aristoteles (Met. A). Zitiert wird Aristoteles nach der Ausgabe der Berliner Akademie der Wissenschaften (Academia Regia Borussica, s. o. S. 15: Aristoteles), fünf Bände: 1 und 2, durchlaufend paginiert, enthalten die griechischen Werke, 3 lateinische Übersetzungen, 4 Scholien, 5 Index von Bonitz und Fragmente.

Sammlung einzelner Abhandlungen. Es ist verkehrt, die

»Metaphysik« des Aristoteles auf eine einheitliche Problematik festzuspannen¹. Der Titel »Metaphysik«, *μετὰ τὰ φυσικά*: diejenigen Abhandlungen, die in der Ordnung der Schriften hinter denjenigen kommen, die von den Naturdingen handeln, also redaktionstechnischer Titel (*Andronikos von Rhodos*, ca. 70 v. Chr.). Die Sammler der Schriften sahen, daß hier eine Anzahl von Schriften vorliegt, in denen von etwas anderem gehandelt wird als in den physikalischen usw. Schriften, daß hier nicht vom Seienden gehandelt wird, sondern vom Sein. »Metaphysik« hat zunächst keinen inhaltlichen Sinn, das Wort bekam einen solchen erst später: Sammlung der Schriften, die ihrem sachlichen Thema nach von dem handeln, was hinter dem Seienden oder über das Seiende hinaus liegt, während die Schriften über die Natur von dem handeln, »was dem Menschen zugänglich ist«, *πρότερον πρὸς ἡμᾶς*, im Gegensatz zum *πρότερον τῆ φύσει* (vgl. Aristoteles, *Anal. post.* A 2, 71 b 34), »das in jedem Seienden liegt«, d. h. seinem Sein. Der inhaltliche Begriff von Metaphysik bekam eine Doppeldeutigkeit in Mittelalter und Neuzeit bis heute. Nach Aristoteles ist die Wissenschaft vom Sein die *πρώτη φιλοσοφία*. Er kennt aber auch eine erste Wissenschaft, die er *ἐπιστήμη θεολογική* nennt: Sie handelt von einem bestimmten Seienden, dem Weltgrund, dem *νοῦς*, dem »Geist«, Gott. Die Metaphysik handelt also vom Sein, aber auch von einem bestimmten Seienden. Die Wissenschaft Theologie ist also aus der Wissenschaft vom Sein auszuschließen. Metaphysik hat so auch heute einen Doppelsinn: Innerhalb der wissenschaftlichen Philosophie versteht man (z. T.) unter Metaphysik Ontologie, Wissenschaft vom Sein; der gemeine Verstand versteht unter »metaphysisch« etwas Dunkles: Dies geht auf die Bedeutung »Theologie« zurück. Daß bei Aristoteles beides noch zusammen besteht, hat seine Gründe in der Problematik der antiken Philosophie überhaupt. Aristoteles hat hier

¹ H. Bonitz, *Aristotelis Metaphysica*. Bd. II: *Commentarius*. Berlin 1849; W. Jaeger, s. o. S. 145, Anm. 3.

nicht versagt, sondern er mußte die Philosophie an diese Grenze führen.

3. (zu S. 24 ff.)

Met. A 1, 980 a 21 sqq.: Erkennen, Wissen, Verstehen, Erfahren und ähnliche Begriffe kommen zur Bestimmung; dies zuerst durch Aristoteles geleistet. σοφία, ἐπιστήμη, φρόνησις, τέχνη sind Begriffe, die noch bei *Plato* ungeklärt sind. Alle sind zusammenzufassen durch den Ausdruck »Verstehen«, nicht im spezifisch theoretischen Sinne, sondern in einem praktischen Sinne: z. B. »jemand versteht sein Handwerk«, er »kann« seine Sache; »verstehen« wörtlich = ἐπίστασθαι, einer Sache »vorstehen können«. Erst allmählich haben diese Ausdrücke eine spezifisch theoretische Prägung erhalten.

Aristoteles interpretiert den Prozeß des Verstehens. Er zeigt, wie aus der Natur des Menschen die verschiedenen Möglichkeiten des Verstehens entspringen, in ihrem genetischen Zusammenhang. Es bedarf dazu des Blickes auf ein Seiendes, dessen Seinsart durch Verstehen oder Erkennen bestimmt ist. Dieses Seiende, das, sofern es ist, eo ipso versteht, nennen wir Leben, im engeren Sinne das menschliche Dasein. Zur Seinsart des menschlichen Daseins, in gewissem Sinne auch zu der des Tieres, gehört das Verstehen. Dadurch, daß etwas verstanden wird, ist es in seinem Sosein offenbar; es ist nicht mehr verborgen. Im Verständnis liegt etwas wie Wahrheit, ἀλήθεια: das, was unverborgen ist, nicht verdeckt, sondern entdeckt. Sofern zum Seienden Verständnis gehört, sofern überhaupt Lebendes ist, versteht es; mit seinem Sein als einem verstehenden ist ein anderes Sein entdeckt. Jedes Lebende hat, sofern es ist, eine *Welt*, was von Nichtlebendem nicht gilt. Jedes Lebende ist auf etwas orientiert, auf das es sich richtet, dem es ausweicht usw.; freilich das noch unbestimmt. So können wir die Protozoen und überhaupt die Lebewesen nur indirekt nach Analogie von uns

aus auffassen. Damit, daß es eine Welt entdeckt, ist aber das Sein dieses Seienden selbst entdeckt. Es weiß um sich selbst, wenn auch nur im dumpfsten und weitesten Sinne. Mit der Entdecktheit der Welt ist es selbst ihm selbst entdeckt. Das geht schon wesentlich über Aristoteles hinaus, ist aber zu seinem Verständnis nötig.

1. Stufe: αἴσθησις, 2. μνήμη, 3. ἐμπειρία, 4. τέχνη, 5. ἐπιστήμη, 6. σοφία: höchste Stufe des Erkennens.

Gedankengang des Aristoteles: Charakteristisch ist der erste Satz: »Zum Wesen des Menschen gehört der Drang zum sehenden Verstehen.« (980 a 21). εἰδέναι (meist mit »Wissen« übersetzt) = sehendes Verstehen, so daß man es selbst sieht in dem, was es ist. Das zeigt sich darin, daß die Menschen eine Vorliebe für das Wahrnehmen haben, einen Drang, zu sehen und zu hören (αἴσθησις). Diese Vorliebe heißt im Deutschen »Neugier«. Nicht enger psychologischer Begriff der Wahrnehmung, vielmehr überhaupt Erfahrung von dem, was es gibt. Diese Gier ist im Menschen lebendig ohne Abzweckung auf praktisches Verhalten; Gier, zu sehen, nur *um* zu sehen. Am meisten legt sich die Neugier in das Sehen, »durch die Augen« (980 a 23 sq.). Das Sehen ist der Sinn, in dem die Griechen am meisten lebten; ὄμμα τῆς ψυχῆς (vgl. Plato, Res publ. VII, 533 d 2): das Verstehen, das zu jedem Lebenden gehört. Das Sehen hat den Vorzug vor anderen Orientierungsweisen, daß es »am meisten vertraut macht mit dem, was um uns vorgeht, und es macht offenbar viele Unterschiede« (vgl. 980 a 26 sq.). Im Sehen erfahren wir zugleich Bewegung, Zahl, Gestalt der Dinge. Das Gesicht macht uns eine Mannigfaltigkeit von Bestimmungen des Seienden zugänglich. Was Aristoteles noch nicht berührt, ist, daß das Sehen ein Fernsinn ist im Gegensatz zum Tastsinn; ähnlich das Hören. Sehen und Hören haben einen weiteren Umkreis von Gegenständen.

»Das, was lebt (τὰ ζῶα), wird so, daß es zu seinem Sein kommt in der Weise, daß es schon αἴσθησις hat, daß es schon vernimmt« (980 a 27 sq.). Wenn Lebendes ist, ist auch schon

αἴσθησις. Durch diese αἴσθησις entsteht manchen Lebewesen die μνήμη, »Gedächtnis«, das »Behalten«. Unterschied von αἴσθησις und μνήμη: Charakteristikum der αἴσθησις: Das Seiende, das entdeckt wird, ist in der Gegenwart des betreffenden Lebenden da. Wäre Lebendes nur durch αἴσθησις bestimmt, so wäre die Welt für es nur so weit entdeckt, wie es im Moment gerade sieht, spürt usw. Das Lebende bliebe auf den Umkreis des gerade Vorhandenen beschränkt. Dadurch, daß es μνήμη gibt, wird das Lebende in gewisser Weise frei, es ist nicht an das in der Wahrnehmung Daseiende gebunden. So beherrscht das Lebende einen *weiteren* Umfang der Welt, der für es verfügbar wird und bleibt. Daher ist Übersehen und Vergleichen möglich. Es bedarf für sein Sein in der Welt nicht immer eines neuen Erfassens, sondern wenn es an dieselbe Stelle des Weltzusammenhangs gelangt, weiß es schon, wie es damit bestellt ist. Die Lebewesen, die μνήμη haben, sind φρονιμώτερα, sind »umsichtiger«; sie leben nicht aus einem Momentanen, sondern aus einem beherrschten Ganzen heraus. Als φρονιμώτερα sind sie auch μαθητικώτερα (μάθησις: das »Lernen«; μάθημα: das »Lernbare«), sie sind »gelehriger«, zugänglicher. Dadurch erhöhen sie den Bestand dessen, was sie verstehen und kennen. Es gibt Lebewesen, die über die αἴσθησις hinaus φρόνησις haben, aber trotzdem nicht gelehrig sind: solche, die nicht hören können, z. B. die Bienen. Solche Lebewesen, die hören, vermögen zu lernen; denn ihnen kann etwas beigebracht werden, was sie selbst nicht vernommen und erfaßt haben. Das Hören ist ein Fernsinn und ermöglicht eine eigentümliche Art der Mitteilung. »Die eigentliche Weise der αἴσθησις ist das Hören« – eine ganz ungriechische Aussage, die zeigt, daß Aristoteles ein tieferes Verständnis hat für den Zusammenhang von Rede und Hören.

In den Umkreis der Lebewesen gehört für Aristoteles ohne weiteres auch der Mensch. Er wird dadurch abgetrennt, daß er über Gelehrigkeit und Umsicht hinaus noch die Möglichkeit der τέχνη und des λογισμός hat. τέχνη ist nicht gleich »Kunst«,

weil das das Praktische anzudeuten scheint, nicht »Hantierung«, sondern das »Wissen«, das »Sich-auskennen bei einer Hantierung«. τέχνη ist daher Ausdruck für die Medizin, d. h. eine theoretische Wissenschaft, nicht ein Handeln und Tun. Diese Art des Wissens ist den nichtmenschlichen Lebewesen versagt. Damit zusammengenannt wird der λογισμός. Der Mensch spricht, hat λόγος, kann das Erfahrene auf den Begriff bringen. λογίζεσθαι: eine Sache bei sich selbst »durchsprechen«, »durchsichtig machen«, »klären«. Weil der Mensch diese letzteren höheren Möglichkeiten besitzt, kann er, was durch μνήμη überliefert wird, in höherem Sinne ausbilden: ἐμπειρία, »Erfahrung«; nicht zu modernisieren als erkenntnistheoretischen Begriff (Erfahrung – Denken), vielmehr ist der Gegensatz zu ἐμπειρία Unerfahrenheit; ἐμπειρία = »Erfahrenheit in einer Sache«. Wie entsteht aus Behalten Erfahrung? Die Erfahrung entsteht aus einer Vielheit von Behaltungen, durch Immerwieder-sehen; dadurch bestimmter Zusammenhang im Verständnis. Bloß wahrnehmend sehe ich nur Einzelnes. Erfahrung bezieht sich auf einen Zusammenhang: Wenn sich das und das zeigt, muß ich mich so und so verhalten.

Zusammenhang der μνήμη mit der ἐμπειρία: In der μνήμη wird eine Mannigfaltigkeit des Wahrgenommenen verfügbar. Wenn nun das Behalten sich wiederholt und im Behalten ein bestimmter Zusammenhang des Seienden zur Kenntnis genommen wird, entsteht das Erfahren-sein. Dies besteht darin, daß es sich in gewissen Grenzen auskennt. Man weiß, daß, wenn das . . ., dann das . . .: wann – dann: Dies ist die Struktur dessen, was wir Erfahrung nennen. Der Erfahrene hat ὑπόληψις, eine »Kenntnis im vorhinein« über einen bestimmten Zusammenhang, mit dem er es zu tun hat. Wenn sich bestimmte Symptome zeigen, ist das und das Mittel anzuwenden. Doch ist der Erfahrene in dem Kreise des Wann – Dann festgehalten. Aus der ἐμπειρία kann sich τέχνη entwickeln. Wenn eine ἐμπειρία nicht darin aufgeht, nur jeweils zu handeln, sondern zugleich hinblickt auf das, was sich von Fall zu Fall zeigt, so ergibt sich die

Möglichkeit zu sehen, daß jeweils das und das eintritt, daß am Ende das Seiende in einem inneren Zusammenhang steht und nicht ein bloßes Nacheinander hat, daß dieser Zusammenhang den Charakter hat: *weil – deshalb*. Z. B., dieser und dieser physiologische Zustand fordert diese und diese chemische Beeinflussung. Dies sieht man auf Grund eines Verständnisses des ursächlichen Zusammenhangs. Der Blick dringt auf das vor, was in jedem Fall vorliegt. Das Verständnis ist nicht nur eine Kenntnis, sondern ein Erkennen. Der Verstehende weiß nicht nur *daß*, sondern auch *warum*. Nicht nur Kenntnis des Abfolgezusammenhangs, sondern er *begreift* das Seiende, wie es sich zeigt, er hat einen *λόγος*, einen »Begriff«. Darum ist *τέχνη* schon ein eigentliches Verstehen, das sich der wissenschaftlichen Erkenntnis nähert. Das *εἶδος* wird entdeckt, der Sachzusammenhang wird gesehen.

Für die Zwecke der praktischen Hantierung ist zwar die *ἐμπειρία* sicherer als die *τέχνη*. Es kann einer ein guter Diagnostiker sein und trotzdem einer Krankheit schlecht abhelfen können. Das kommt daher, daß die *ἐμπειρία* immer auf das jeweilig Einzelne gerichtet ist, während wissenschaftliches Begreifen auf das Allgemeine gerichtet ist, das sich in jedem Falle zeigt. In bezug auf die Abzweckung ist die *ἐμπειρία* eine höhere Stufe. Im Hinblick auf das eigentliche Verstehen ist die *τέχνη* eine höhere Stufe: Wer *τέχνη* hat, ist ein *μᾶλλον σοφός*. Sinn der *ἐπιστήμη* und *σοφία* ist Entdeckung des Seins. Innerhalb des Bezirks der praktischen Hantierung sind die Werkführer verständiger als die Handwerker. Der Werkführer übersieht das Warum und ist imstande, jeden einzelnen zu leiten. Er verfügt über ein Mehr von eigentlichem Verstehen und ist imstande, andere zu belehren. Belehrung besteht im Hinweis auf Begründungszusammenhänge. So liegt im eigentlichen Verstehen die Tendenz auf das Allgemeine. Darum hat der *λόγος* einen Vorrang vor der *αἴσθησις*, denn die Wahrnehmungen geben nie Aufschluß darüber, warum etwas so ist, wie es sich zeigt. Pures Hinsehen auf das Seiende selbst, Absehen von praktischer Han-

tierung ist Kennzeichen der Wissenschaften. Die sogenannte σοφία, das »eigentliche Verstehen«, zielt auf die ersten Ursachen und die Ursprünge der Dinge und des Seienden überhaupt.

4. (zu S. 28 ff.)

Welcher Art sind diese Ursachen, die für dieses Forschen zum Thema werden? Dies ist die Frage in Met. A 2 (982 a 4 sqq.). Aristoteles deduziert die Idee der Wissenschaft nicht aus einem ausgedachten Begriff, sondern er geht dem nach, was schon das natürliche Dasein meint. Was im vortheoretischen Bewußtsein schon bekannt ist, sucht Aristoteles auf den Begriff zu bringen. So auch im 2. Kapitel. Aristoteles sucht Aufschluß beim natürlichen Daseinsverständnis. ὑπολαμβάνομεν, daß der, der eigentlich versteht, πάντα ἐπίσταται, der wissenschaftliche Mensch gilt für den, der außerhalb dieser Möglichkeit steht, als ein solcher, der »alles weiß«.

πάντα ἐπίσταται (vgl. 982 a 8): 1. Bestimmung der σοφία. 2. δυνάμενος γνῶναι τὰ χαλεπά (vgl. 982 a 10): Fähigkeit, auch das Schwierige zu sehen. 3. ἀκριβεστάτη ist die σοφία, sie ist das strengste Erkennen, das zugleich am meisten imstande ist zu lehren, μάλιστα διδασκαλική (vgl. 982 a 13). 4. ἐαυτῆς ἕνεκεν (982 a 15), sie wird um ihrer selbst willen betrieben, nur um der Erforschung des Seienden willen, so wie es ist und warum es so ist. 5. ἀρχικωτάτη (vgl. 982 a 16 sq.): das Wissen, das über alles andere herrscht.

Diese fünf Momente in ihrem philosophischen Sinn sucht Aristoteles jetzt zu interpretieren. 1. Nicht Alles-Verstehen im Sinne des alltäglichen Bewußtseins, sondern der σοφός weiß deshalb alles, weil er das Allgemeinste weiß, das, was allem Seienden zugehört. Darum braucht er gerade nicht jedes und alles zu wissen. 2. Aus demselben Grunde versteht er auch das Schwierige: Das Allgemeine ist zugleich das, was dem gemeinen Verstande am allerfernsten ist. 3. Diese Wissenschaft vom

Allgemeinsten ist deshalb die strengste Wissenschaft, weil die Bestimmungen, die dem Seienden überhaupt zukommen, je mehr man sich vom Augenschein entfernt, immer weniger an Zahl werden. Das Ganze wird übersehbarer, die begriffliche Deutung wird eindeutiger. Die Arithmetik ist strenger als die Geometrie, weil letztere ihrem Sachgehalt nach reicher ist. Zählen kann man alles und jedes, nicht aber ist alles und jedes im Raum. Die geometrische Aussage ist also schon auf einen bestimmten Bezirk von Seiendem eingeschränkt. 4. Das, worauf das Verstehen zielt, ist seinem Sachgehalt nach etwas, was gar kein anderes Verhältnis zu ihm zuläßt als die reine Betrachtung. Der Sachgehalt fordert also, daß das Verstehen um seiner selbst willen betrieben werden muß. 5. Diese Wissenschaft beherrscht alle übrigen.

5. (zu S. 30)

Es liegt nichts von Neid und Affekt im Wesen der Götter. Wie Neid, so ist auch Liebe und jeder Affekt aus dem Wesen des Göttlichen ausgeschlossen, das reines Betrachten ist. Dagegen liegt es im Wesen des Affekts, daß er noch nicht besitzt. Dann wäre das Wesen der Götter unvollkommen. (Diese Stelle hat man später als Beleg für die Auffassung angeführt, daß das Göttliche reine Liebe sei; das will Aristoteles ebensowenig sagen.) Die Götter sind nicht neidisch. Darum soll der Mensch doch nach dem Verstehen ausgreifen.

6. (zu S. 31)

Met. A 3, 983 a 26 sqq.: $\text{o}\acute{\upsilon}\sigma\acute{\iota}\alpha = \tau\acute{o} \tau\acute{\iota} \tilde{\eta}\nu \epsilon\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$: das »Sein am Seienden, was das Seiende immer schon war«. Was vor jedem einzelnen Seienden immer schon war, ist die $\text{\iota}\delta\acute{\epsilon}\alpha$ oder $\text{o}\acute{\upsilon}\sigma\acute{\iota}\alpha$, der Wesensgrund des Seienden, die *causa formalis*. *forma* = $\text{\epsilon}\tilde{\iota}\delta\omicron\varsigma$;

εἶδος hier = ἰδέα = οὐσία. 2. ὕλη, der »Stoff«. Für die Herstellung eines Tisches bedarf es nicht nur der Idee des Tisches, sondern auch des Materials, eines Woraus, *causa materialis*. 3. ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως, der »Ausgang der Bewegung«. Für die Herstellung des Tisches ist notwendig, daß jemand zugreift und ihn herstellt; es muß von irgendwo der Anstoß ausgehen: *causa efficiens*. 4. τέλος = οὗ ἕνεκα: Daß ein Tisch hergestellt wird, dazu ist auch notwendig, daß eine Absicht auf etwas vorliegt, ein Tisch zu bestimmtem Gebrauch: Damit ist vorgezeichnet, wie der Tisch konkret aussehen soll. Wenn das τέλος erreicht ist, dann ist das Seiende als Seiendes wirklich, *causa finalis* (*finis* = τέλος).

7. (zu S. 32)

Aristoteles gebraucht bei der Interpretation der alten Philosophen als Leitfaden den Begriff ἀρχή, obwohl jene ihn noch nicht hatten. Ist das unhistorisch? In gewissem Sinne, in anderem Sinne aber ist es das eigentlich historische Verfahren: Wenn es Sinn der Historie ist, sich die Vergangenheit anzueignen. Die Späteren verstehen die Früheren besser als sie sich selbst. Nicht jenen Fehler vorrechnen, sondern ihre Intentionen zu Ende denken. Nur so wird Historie lebendig, und in diesem lebendigen Sinne war Aristoteles in der Tat »unhistorisch«.

8. (zu S. 33 f.)

Met. Δ. Dieses Buch ist ein Fremdkörper an dieser Stelle der »Metaphysik«. Jedes Kapitel behandelt einen Grundbegriff nach einer bestimmten Methode, das Buch ist ein »Begriffskatalog«. Es wird von Aristoteles zitiert unter dem Titel περὶ τῶν πολλαχῶς, »über diejenigen Begriffe, die eine vielfache Bedeutung haben«, und zwar Grundbegriffe. Jedes Wort hat eine

Bedeutung, durch die es auf die Sache bezogen ist. Doch kann die Bedeutung sich erweitern, so daß sie sich auf mehrere Sachen bezieht. Der Begriff ist eine geprägte, aus der wissenschaftlichen Untersuchung selbst erwachsende Bestimmung der Bedeutung eines Wortes. Aristoteles konstatiert Zusammenhänge im Seienden, die Grundbestimmungen im Seienden und des Seins sind. Der Ausdruck λόγος bezeichnet auch »Begriff«. Aristoteles »Über die Kategorien« (Cat. 1, 1 a 1-15): dreifache Art des Bedeutens: 1. ὄνομα als ὁμώνυμον, aequivocum, ist dadurch bestimmt, daß ein Wort in seiner Bedeutung Verschiedenes meint, z. B., ζῷον ist einerseits ein Seiendes, ein »Lebewesen«, wie es vorkommt. Aber der Wortlaut ζῷον, wie das Wort geschrieben wird, hat mit dem Seienden, das es bedeutet, nichts zu tun. 2. συνώνυμον, univocum (nicht zu verwechseln mit dem grammatischen Begriff »synonym«), dasselbe Wort und dieselbe Bedeutung: so, wenn wir das Wort ζῷον sowohl für ein Tier als für den Menschen gebrauchen. 3. παρώνυμον, abgeleitet von einem anderen Wort, wie γραμματικός von γραμματική, bezeichnet eine abgeleitete Bedeutung. Aristoteles hat nur die Verschiedenheit der Bedeutung der Grundbegriffe aufgezeigt, durchaus nicht willkürlich, sondern methodisch: Er steigt von der gemeinen zur philosophischen Wortbedeutung auf.

Das 1. Kapitel des Buches Δ hat zum Thema die verschiedenen Bedeutungen der ἀρχή. Der Begriff selbst wurde von der Naturphilosophie noch nicht gebraucht. Freilich hat man unausdrücklich schon nach der ἀρχή gefragt.

9. (zu S. 34 f.)

Das besagt nicht, daß diese Prinzipien zuerst erkannt werden. Sie liegen vielmehr dem gemeinen Verstand fern. πάντα γὰρ τὰ αἷτια ἀρχαί (Met. Δ 1, 1013 a 17), alle Ursachen haben die formale Struktur des Prinzips. Die Ursache geht auf ἀρχή zurück. Gemeinsamer Sinn von ἀρχή: τὸ πρῶτον εἶναι ὅθεν ἢ ἔστιν ἢ

γίγνεται ἢ γινώσκεται τι (vgl. 1013 a 18 sq.), das Erste für das Sein, das Entstehen, das Erkenntsein von etwas. Diese Prinzipien sind für die Rückbetrachtung die letzten, auf die alles Sein, Entstehen und Erkennen geführt wird. Met. Δ 17 in parentheses: Die ἀρχή ist πέρας τι (1022 a 12), eine Grenze, ein Grenzbegriff. In Met. Δ 2 behandelt Aristoteles die αἰτίαι selbst und zählt die vier obigen Ursachen auf (mit Phys. B 3, 194 b 16 sqq. fast wörtlich übereinstimmend).

10. (zu S. 35 ff.)

Das Thema der alten Philosophie ist die φύσις. Περί φύσεως ist meist der Titel. Vgl. Plato, Phaidon 96 a 8: ἱστορία (»Kunde«) περί φύσεως. Aristoteles nennt die alten Philosophen zuweilen φυσιολόγοι (vgl. 986 b 14), diejenigen Philosophen, die den λόγος der φύσις herausstellen wollen, die in begrifflicher Erörterung die φύσις bestimmen. Das unterscheidet sich von der älteren Weltbetrachtung der Theo- und Kosmogonien. Hier wurde über das Entstehen der Welt eine Geschichte erzählt: die Geschlechter der Stadien, die der Kosmos durchlaufen hat. Die Physiologen fragen dagegen nach dem Sein am Seienden, ohne das noch selbst zu verstehen.

φύσις: das Seiende, das sich von ihm selbst her erzeugt und von ihm selbst her vorhanden ist, und zwar ständig, vor allem Zutun der Menschen oder Götter. Idee des Seienden, das an ihm selbst immer schon vorhanden ist. Entdeckung der Naturphilosophie gegenüber dem mythischen Erklären der Welt: Sehen eines Seienden, das an ihm selbst schlechthin vorhanden ist. φύσις: das immer Bestehende im Gegensatz zum Werdenden. Doch auch als letzteres wird φύσις aufgefaßt. Beide Auffassungen treffen nicht den Kern. Die Betonung liegt auf dem »von ihm selbst her immer schon sein«. Dieser Begriff von Sein setzt sich dann in der philosophischen Tradition als selbstverständlich durch. Aristoteles nennt die Forschung der alten Philoso-

phen auch φιλοσοφήσαντες περὶ τῆς ἀληθείας (983 b 2 sq.). Das heißt nicht Logik oder Erkenntnistheorie treiben, das Phänomen der Wahrheit selbst zum Thema machen, sondern im griechischen Sinne das Unverborgensein, das Entdecktsein des Seienden selbst. Ihre Nachforschung bewegte sich um den Umkreis des Seienden, um es als Sein zu entdecken.

Aristoteles beginnt seine historische Übersicht mit dem Nachweis, daß unter den vier genannten Ursachen und Hin-sichten der Betrachtung des Seienden zunächst die der ὕλη in den Blick der Philosophie kam. Die alten Philosophen fragten am Leitfaden der Stoffursache. Sie fragten, von wo aus das Seiende ist, und verstanden das »von wo aus«, die ἀρχή, ἐν ὕλης εἶδει (983 b 7 sq.). Sie fragten: Woraus besteht das Seiende? Sie glaubten, mit der Frage, woraus das Seiende besteht, die Antwort gegeben zu haben auf die Frage, was das Seiende sei.

Welche Ursache mußte in den Anfängen der Philosophie zuerst in den Blick kommen? ›Ursache‹ ist das Seiende, das allem Seienden zugrunde liegt. Ein gewisses Verständnis von Sein und Seiendem muß dabei schon leitend sein. Welches Seiende hat den Charakter, daß es als Ursache fungieren kann? Sofern aber für die antiken Denker *das* Sein als eigentliches Sein gilt, das *immer* ist, ergibt sich die Frage nach dem, was im Wandel und Wechsel ständig sich erhält: *Dies* muß das sein, was der Idee der Ursache genügt. In dieser Frage-Stellung bleibt der Begriff der Ursache, der Begriff des Seins, noch dunkel. Der suchende Blick geht auf ein Seiendes, das in jedem Seienden anzutreffen ist. Woraus besteht es? Das Ganze der Welt wurde verstanden als Hergestelltes aus irgendetwas. Das, was in einem Hergestellten als ständig Vorhandenes sich durchhält, ist z. B. in einer Statue das Erz.

Thales: dasjenige Seiende, das allem, was sich wandelt und ist, als Ständiges, immer schon Vorhandenes zugrunde liegt, ist ὕδωρ, »Feuchtigkeit«. Die erste Ursache ist ὕλη, »Stoff«. *Anaximenes*: ἀήρ, »Hauch«. *Heraklit*: πῦρ, »Feuer«. *Empedokles*: γῆ, Erde; aber er faßte alle obigen vier Elemente zusammen. *Ana-*

ximander: Er drang in der Fragestellung weiter vor. Wenn das Seiende in ständigem Wandel begriffen ist, aber so, daß ein Unveränderliches zugrunde liegt, dann muß dieses Unveränderliche unendlich sein, damit der Wandel unendlich sein kann. Die ἀπειρία ist das Grundprinzip, das allem Seienden zugrunde liegt. Grenzenlos in diesem Sinne sind die ὁμοιομερῆ, die »gleichteiligen Elemente«; σύγκρισις und διάκρισις. Diese Theorien sehen sehr primitiv aus. Entscheidend ist das Prinzip, nach dem gefragt wird, und der Fortschritt in der Forschung. Um in der rechten Weise die eigentliche Ursache für das Seiende zu finden, muß zuvor das Seiende selbst in seinen Grundbestimmungen entdeckt und gefaßt werden.

11. (zu S. 38 f.)

Es gibt zwar einen vorhandenen Stoff, eine Ursache, die den Wechsel bewirkt; es zeigt sich aber ein Doppeltes: Im Ganzen des Universums zeigt sich das τὸ εἶ ἔχειν, der Wechsel ist nicht willkürlich, das Werden ist geordnet, die Welt ist κόσμος. κόσμος wird durch τάξις bestimmt. Diese rechte Weise offenbart im Geschehen und im Sein der Welt bestimmte Richtungen des Ablaufs und Ordnungszusammenhänge. Die Richtung bedarf einer Bestimmung, der Ordnungszusammenhang einer Leitung. Beides ist nur möglich in der Überlegung, Besinnung. Daher muß eine Besinnung zugrunde liegen, ein Sinn, Vernunft, νοῦς. Der Tatbestand des εἶ und καλῶς zwingt dazu, Sinn im Seienden zu sehen. Derjenige, der über die beiden ersten Ursachen hinaus einen Sinn entdeckte, kommt uns vor wie ein Nüchternere unter Irren (vgl. 984 b 17 sq.). Denn er nimmt die Tatbestände als εἶ und καλῶς, wie sie sich geben, und setzt nicht eine beliebige Ursache an. Diesen νοῦς entdeckte *Anaxagoras*. Damit ist zwar eine weitere Ursache entdeckt, aber die antiken Denker bis zu Aristoteles erfaßten nicht den Ursachencharakter dieser Ursache. Sie haben zwar über die zwei ersten Ursachen

hinausgesehen, aber sie haben den Ursachencharakter von Vernunft und Sinn übersehen und den νοῦς als Anstoß aufgefaßt; also Rückfall zu den nur *zwei* Ursachen. Auch *Anaxagoras* kam mit seinem Prinzip in der Welterklärung nicht zu Rande, ließ den νοῦς willkürlich fungieren, als deus ex machina. Sofern nun aber die Betrachtung am Leitfaden der ersten Ursache schon vier Elemente ergeben hatte, ließ man auch die causa efficiens eine mehrfache sein. Da die Welt nicht nur καλῶς, sondern auch αἰσχρόν ist, da auch ἀταξία neben τάξις ist und sogar überwiegt, mußte man auch dafür eine Ursache suchen. φιλία und νεῖκος als die Ursachen, die das Zueinander und Gegeneinander der Elemente und ihre Mischung erklären sollten. Aber dabei blieben diese Ursachen dunkel und begrifflich unbestimmt. Im Grunde bleibt man bei den beiden ersten Ursachen.

12. (zu S. 39)

Leukippos und *Demokrit*: Ihre Ursachen haben eine höhere Allgemeinheit. Das »Volle« und das »Leere« sind Ursachen, τὸ πλήρες und τὸ κενόν, Dichtigkeit und Verdünntes, ὄν und μὴ ὄν, also *ist* auch das Nichtseiende! Diese These verstanden sie noch nicht, sondern erst *Plato*. Aber sie fassen das Universum noch nach der ὕλη. Sie sagen: Die Welt ist aus diesen beiden gemacht. Die Höhe der wissenschaftlichen Interpretation der Welt zeigt sich bei *Demokrit* in seinen begrifflichen Beweisen. Drei Richtungen, nach denen das Mannigfaltige der Welt sich abwandelt: ῥυσμός, διαθιγή und τροπή (vgl. 985 b 15 sq.), (geordnetes) »Verhältnis«, »Berührung«, »Wendung«. Daraus drei Grundkategorien, in denen das Volle und Leere gefaßt wird: σχῆμα, »Gestalt«, je nachdem die Dinge in ihren Verhältnissen gelagert sind; τάξις, »Anordnung«, die Art, wie sie sich berühren; θέσις, »Lage«, die Art, wie sie sich wenden (985 b 16 sq.). Dies bezeichnet *Aristoteles* als »Unterschiede«, διαφοραί (vgl. 985 b 13). Diese Art der Welterklärung ist am räumlichen Auseinander orientiert. Daher

hat man *Demokrit* meist als Materialisten interpretiert. Das verfehlt seinen positiven Sinn: gerade nicht das Materielle wie die früheren Elemente, vielmehr Vorzeichnung der Grundbegriffe der Natur-Wissenschaft *Platos* und der Moderne.

Über die Bewegung selbst haben, sagt *Aristoteles*, diese Denker nicht gehandelt. Immer handelt man von dem, was ständig bleibt, und dem, was die Bewegung verursacht. Erst *Aristoteles* macht die Bewegung selbst zum Problem.

13. (zu S. 40)

Die vierte Ursache ist bisher nicht aufgetaucht: das $\tau\acute{\iota}$, der »Wesensgrund«. Sie ist am schwersten zu sehen. Doch war sie schon bei *Parmenides* im Blick, dann bei den sogenannten *Pythagoräern* und bei *Plato*. Mit dem Wesensgrund wird nicht nach dem Woraus oder dem Anstoß oder dem Zweck gefragt, sondern danach, was das Seiende selbst als Seiendes, so wie es ist, bestimmt. Man fragt nach dem Sein.

14. (zu S. 41)

Was Prinzip der Mathematik ist, wird hier zugleich als Prinzip des Seienden selbst angesetzt. Sie glaubten im Universum zu sehen, daß in den Zahlen selbst viele Angleichungen liegen an das, was ist und wird. In den Harmonien liegen Zahlenverhältnisse. Das Ganze der Welt besteht aus Zahlen. Das Verhältnis der Zahl selbst und der Zahldarstellung war ein engeres als bei uns. Die Zahlen wurden durch $\delta\gamma\kappa\omicron\iota$ dargestellt:

.	1
. .	2
. . .	3
. . . .	4

Die Reihenfolge der natürlichen Zahlen 1, 2, 3 usw. stellt sich immer als Dreieck dar. Eigentümlicher Zusammenhang zwischen der Zahl 10 und der Zahl 4. 4 ist die heilige Zahl; $1 + 2 + 3 + 4 = 10$. Die Griechen dachten nicht arithmetisch rein, sondern ganz in der Art der räumlichen Darstellung und Gestaltung. Über diese Raumgestalt faßte man das Räumliche als Zahl. Die Zahl wird zum *λόγος*, »Begriff«, die Zahl ermöglicht Begreifbarkeit und Bestimmbarkeit des Seienden.

15. (zu S. 42)

Z. B. sagten sie, daß die Doppelheit ein Prinzip der Welt ist. Sofern sie sich zunächst an der Zahl 2 zeigt, identifizierten sie Doppelheit und Zweiheit, während doch auch z. B. 4 und 6 als Doppelheit zu fassen sind. Sie waren also in der Herauslösung des Begriffs als solchen noch ungeübt.

16. (zu S. 43 f.)

Was in einem ausgezeichneten Sehen aus den jeweils einzelnen Fällen herausgesehen wird, ist die Idee. Die *ἰδέα* ist 1. *παρά*, »neben« dem sinnlich Wahrnehmbaren, 2. *λέγεται κατά*, die Sinnendinge »werden angesprochen im Hinblick auf« Idee. Das Tapfersein eines tapferen Menschen ist eine andere Seinsart als das Tapfersein überhaupt. Aber *was* das Tapfere ist, das ist etwas, wonach der Tapfere selbst bestimmt wird.

$$\left. \begin{array}{l} \text{παρά} \\ \text{κατά} \end{array} \right\} \text{μέθεξις, »Teilhabe«}$$

Durch die Teilhabe an den Ideen ist das Sinnliche in seinem Sosein bestimmt. Das Mannigfaltige des Sinnlichen hat nicht nur denselben Namen, sondern ist auch dasselbe. Diese Selbig-

keit des Wesens drückt sich aus in der Idee. Die *Pythagoräer* gebrauchten für μέθεξις den Ausdruck μίμησις, »Nachahmung«. Aber *Plato* und die *Pythagoräer* haben nie gesagt, was Nachahmung und Teilhabe bedeutet, haben die Untersuchung dieses Zusammenhangs anderen überlassen. Diese Frage ist bis heute eine ungelöste. Jeder Platonismus scheidet noch heute Ideales und Reales, doch bleibt der Zusammenhang beider ungeklärt. Daß dieser Zusammenhang ungelöst ist, muß die Philosophie bedenklich machen. Ist daher nicht vielleicht der ganze Ansatz voreilig?

Der Aufriß der Platonischen Lehre vom Sein und Seienden ist damit noch nicht vollständig. Zwischen αἰσθητά und ἰδέα setzt *Plato* das μεταξύ (987 b 16) an, die Zahl, das Mathematische. Die Zahlen haben zu dem, wozwischen sie stehen, einen eigentümlichen Bezug. Sie sind wie die Ideen ἀίδια, »ewig«, und ἀκίνητα, »außerhalb jeder Bewegung«. Sie haben mit den αἰσθητά die Vielfältigkeit gemeinsam, während jede Idee immer eine ist: Ihre oberste Bestimmung ist das ἓν. *Plotin* hat die Idee des ἓν zum Ansatz einer neuen Problematik gemacht.

Die *Pythagoräer* charakterisierten das Sinnliche als das ἄπειρον, »Unbestimmte«, das durch die Zahl seine Bestimmtheit, sein Sein, erhält. *Plato* sieht im Sinnlichen die Doppelung von groß und klein; μέγα-μικρόν (vgl. 987 b 20), das »Groß-Kleine«. Die Zahlen bestimmen sich dadurch, daß das Groß-Kleine teilhat an der Idee der Einheit. *Plato* stimmt mit den *Pythagoräern* darin überein, daß das ἓν nicht ein Sinnlich-Seiendes neben anderen ist; ferner darin, daß er die Zahlen mit hereinzieht in die Aufklärung des Seienden.

Platos σκέψις ἐν τοῖς λόγοις (vgl. 987 b 31 sq.), »Nachforschen innerhalb der Aussagen« über das Seiende. Er blickte auf das hin, was jeweils in einer Aussage, z. B. über einen tapferen Menschen, eigentlich gemeint ist. Das identifiziert *Aristoteles* mit der διαλεκτική, »Dialektik«.

Plato lehrt zwei Ursachen: 1. Ideen bzw. Zahlen, 2. das μέγα-μικρόν, das Unbestimmte, das den Charakter der ὅλη hat, woraus

sich das Seiende aufbaut. (Ideen = Wesensgrund). Auf diese beiden Ursachen verteilt Plato auch Gut und Böse: Gut ist das ἔν, Böse ist die ὕλη.

17. (zu S. 46)

Einen Grundmangel bei *Plato* sieht *Aristoteles* *Met.* A 9, 992 b 18 sqq. darin, daß es unmöglich sei, in angemessener Weise die Ursachen des Seienden zu erforschen, ehe man zum Problem gemacht habe, was man unter Sein versteht. Die Entdeckung, daß das Sein in vielfacher Weise ausgesagt wird, kommt *Aristoteles* zu. Das ist bestimmend für seine Bestimmung der Philosophie selbst. *Aristoteles* kennt vier verschiedene Bedeutungen von Sein. Er hat sie aufgezählt in *Met.* E 2, 1026 a 33 sqq.:

1. ὃν τῶν κατηγοριῶν, das »Sein der Kategorien«;
2. ὃν κατὰ συμβεβηκός, das Sein, das dasjenige Seiende meint, das in der Wesensbestimmung eines Seienden sich einstellen kann und jeweils sich schon eingestellt hat;
3. ὃν ὡς ἀληθές, »Sein im Sinne des Wahrseins«;
4. ὃν δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ, das »Sein im Sinne der Möglichkeit und der Wirklichkeit«.

18. (zu S. 47)

Warum sind gerade diese vier Ursachen als Grundursachen angesetzt? Welches Seiende war dazu gewissermaßen exemplarische Grundlage? Worin liegt überhaupt das Fundament von Ursache und Grund? Warum gibt es ein Warum, einen Grund? Jede Einzelwissenschaft setzt voraus, daß sie begründet, und macht Anspruch darauf, daß ein Grund gesetzt ist. Die Griechen haben diese Frage nicht gestellt.

Die Ideen sind dasjenige, was allein wissenschaftlich erfaßt

werden kann, das Allgemeine jenseits allen Wechsels, deshalb der einzig mögliche Gegenstand eines Wissens, das festen Bestand hat.

Plato läßt den Zusammenhang zwischen Ideen und Seiendem dunkel. Auch die $\mu\acute{\epsilon}\theta\epsilon\zeta\iota\varsigma$ ist etwas und muß insofern als ein Seiendes, als ein Sein, charakterisiert werden. Dies ist eine grundsätzliche Schwierigkeit des Platonismus. Diese Frage des Zusammenhangs zwischen Einzelding und Wesen ist auch in der heutigen Phänomenologie eine brennende.

Parmenides kam es darauf an, die ganze Welt zu bestimmen. Er faßt das $\acute{\epsilon}\nu$ als reine Kategorie. Damit macht er einen Schritt in das Gebiet des Kategorialen selbst (*Aristoteles*, *Phys.* A 3, 186 a 4 sqq.). Wesentlich gegenüber dem Einen des *Thales* usw. ist das Eine des *Parmenides* die Einheit schlechthin.

Die Frage nach den vier Ursachen hat mannigfache Schwierigkeiten. 1. ist nachzuweisen, ob die vier Ursachen die einzigen sind und warum. 2. ist nachzuweisen, welches Seinsgebiet jeweils den einzelnen Ursachen als das ursprüngliche entspricht, in welchem Seinsgebiet eine jede Ursache zu Hause ist, und wie weit sie dann auch auf ein anderes Gebiet übertragen werden kann. So ist der Raum die $\acute{\upsilon}\lambda\eta$ der geometrischen Gegenstände. 3. Systematische Untersuchung des universalen Bereiches des Seienden selbst. 4. Frage nach dem Sein überhaupt, Frage, was Sein für jedes Seiende überhaupt bedeutet. 5. Frage, wie das Sein mit Rücksicht auf verschiedene Seinsbezirke begriffen werden kann. Prinzipiellere Frage: nach dem Sinn des Grundes selbst. Woran liegt es, daß es so etwas wie Grund gibt? Man könnte darin eine Zirkelfrage vermuten. Das ist in formaler Argumentation richtig. Aber fraglich ist, ob Beweis als Deduktion oder als Beweisart im Sinne der Aufweisung eines schlechthin Gegebenen, uns zwar in seiner Gegebenheit Verborgenen.

19. (zu S. 47 f.)

Das Problem des Grundes ist in der neuzeitlichen Philosophie bekannt unter dem Titel des Prinzips vom zureichenden Grunde (Leibniz, *Monadologie*, s. o. S. 47, Anm. 2). Bis zu *Leibniz* bleibt das Problem des Grundes unklar, Grund und Ursache sind ununterschieden. So im Griechentum, so in der Scholastik.¹ *Descartes* davon beeinflusst, ganz scholastisch: *Nulla res existit de qua non possit quaeri quatenus sit causa cur existat.*² Kein Seiendes steht außerhalb dieser Frage. Auch Gott selbst, dessen Sein gefaßt wird als *ens realissimum* (s. o. S. 161, Anm. 9), untersteht der Frage nach der *causa*. Freilich bedarf er keines anderen Seienden, denn das ist der Sinn der Substanz. Aber die Unendlichkeit selbst ist die Ursache, der Grund der Erkenntnis, daß er keiner Ursache bedarf, um zu existieren. In der Idee eines unendlichen Wesens ist Verursachung durch ein anderes wesensmäßig ausgeschlossen. Im Begriff des vollkommensten Seienden ist notwendig der Begriff von Sein mitgedacht. Sonst würde dem Unendlichen etwas fehlen, so daß es nicht unendlich wäre. Problem der *causa sui* in der spekulativen Theologie.

Leibniz, *Monadologie* (1714): Unsere Vernunftkenntnis beruht auf zwei Prinzipien: 1. dem des Widerspruchs, kraft dessen wir alles als falsch bezeichnen, was widersprechend ist, 2. dem des zureichenden Grundes: keine Tatsache ist wahr und existierend, keine Aussage richtig, ohne daß ein zureichender Grund vorliegt, weshalb es so und nicht anders ist, wenngleich diese Gründe uns in den meisten Fällen nicht bekannt sein mögen (n. 31 u. n. 32, s. o. S. 47 f.). *Wolff* hat dieses Prinzip noch schärfer gegliedert: *Principium dicitur id, quod in se continet causam alterius*³. Drei Prinzipien: 1. *principium fiendi*, 2. *principium*

¹ Die scholastische Fragestellung: vgl. F. Suarez, *Disputationes metaphysicae* (s. o. S. 23), *Disp.* 12, *sect.* 1-3.

² *Descartes* (s. o. S. 161, Anm. 10), *Secundae Responsiones. Axiomata sive Communes notiones I*, S. 164.

³ *Wolff* (s. o. S. 48, Anm. 7), § 866, S. 645: statt ›causam‹ steht ›rationem‹.

essendi (vgl. Wolff, § 874, S. 648), 3. *principium cognoscendi* (§ 876, S. 649). 1) ratio actualitatis alterius (vgl. § 874, S. 648), actualitas = ἐνέργεια, »Wirklichkeit«. 2) ratio possibilitatis alterius (vgl. § 874, S. 648), Wiederkehr des Begriffs der δύναμις, »Möglichkeit«.

Aristoteles hat den Begriff der ἀρχή bestimmt nach derselben Prinzipieneinteilung. *Kant* formuliert das Prinzip vom zureichenden Grunde ganz anders. Bei *Leibniz* ein ontologisches Prinzip: Grund dafür, daß etwas ist, bei *Kant* bezieht sich der Satz nicht auf das Seiende, sondern auf das Motiv des Glaubens an eine Wahrheit: Grund = Grund des Fürwahrhaltens; das, was rechtfertigt, daß eine vorgegebene Wahrheit als wahr angenommen werden kann; Prinzip der Gewißheit⁴. Jeder wahre Satz bedarf eines Grundes, auf den gestützt die Wahrheit als Wahrheit bejaht wird.⁵ Ferner Prinzip der Konsequenz, formallogisch: »Wenn der hinreichende Grund wahr ist, so ist auch seine Folge wahr [. . .], wenn die Folge falsch ist, so ist auch der hinreichende Grund falsch.«⁶ A ratione ad rationatum; a negatione rationati ad negationem rationis valet consequentia.⁷

Bei *Hegel* wird das Problem von grundsätzlicher Bedeutung, weil dort Ursache und Grund wieder identisch werden.

⁴ Kritik der reinen Vernunft, A 820 ff., B 848 ff.

⁵ Eine neue Beleuchtung der ersten Prinzipien der metaphysischen Erkenntnis. In: Kleinere Schriften zur Logik und Metaphysik. 2. Aufl. Hrsg. v. K. Vorländer. Erste Abt.: Die Schriften von 1755-65. Leipzig 1905, Zweiter Abschn.: Über das Prinzip des bestimmenden, gewöhnlich zureichend genannten Grundes, S. 12 ff.

⁶ Handschriftlicher Nachlaß, Bd. III: Logik. Kant's ges. Schriften. Hrsg. v. d. Königl. Preuß. Akad. d. Wiss. III. Abt., Band XVI. Berlin u. Leipzig 1924, § 364, S. 718.

⁷ S. o. Anm. 6, Nr. 3218, S. 717.

20. (zu S. 51)

Kurze, einführende systematische Orientierung: Zunächst ist das Seiende gegeben. Es ist gesehen, ohne daß das Sein verstanden oder gar begriffen ist. Die naive Betrachtung kommt nicht über die Dimension des Seienden hinaus. Doch insofern Seiendes als Seiendes erfahren wird, liegt darin ein Verständnis von Sein. Die Aufgabe der Philosophie ist, dieses blinde Verständnis von Sein durchsichtig zu machen und auf den Begriff zu bringen.

Erster Schritt: vom Seienden zum Sein und seinem Begriff. Das Verstehen (Erkennen) kommt selbst mit in den Blick der philosophischen Betrachtung. Erst mit der wachsenden Entdeckung des λόγος wächst auch die Möglichkeit, den λόγος (Begriff) des Seins zu gewinnen. λόγος: Alle Aussage ist ein »Ansprechen« von etwas als etwas. Philosophische Aussagen: Seiendes hinsichtlich seines Seins ansprechen. Mit der Frage nach dem λόγος ist die Frage nach dem gestellt, was jedes Seiende als Seiendes immer ist, nämlich Sein.

Dieser entscheidende Schritt ist getan in der Philosophie des *Parmenides*.

21. (zu S. 52)

Ad 1. Die Griechen dachten sich die Erde als Scheibe. Doch entdeckte *Anaximander*, daß die Scheibe auch unter sich einen Himmel hat und so in der Schwebelage gehalten wird. Ad 2. Die Grundthese ist: Wasser = Feuchtigkeit überhaupt. Fraglich, ob physiologisch oder meteorologisch verstanden. Entweder beobachtete man die verschiedenen Aggregatzustände, meteorologische Erklärung; oder physiologisch: Aller Same ist lebendig; Feuchtigkeit als Prinzip des Lebens. Dies letztere scheint zur dritten These zu stimmen. Wenn Wasser als Seiendes angenommen wird, darf man daraus nicht auf Materialismus schließen,

da Materie und Geist noch ungetrennt sind: Hylozoismus. Die Bezeichnung ist mißverständlich, wenn man sich in dieser Einheit die beiden Prinzipien schon an sich getrennt denkt.

Mit der Ansetzung des Prinzips überhaupt fragt *Thales* nach einem Beständigen gegenüber dem Wechsel; Frage nach der Beständigkeit und Bestand überhaupt. Dazu mußte erst der Unterschied zwischen Beständigem und Wechselndem theoretisch fixiert werden.

22. (zu S. 53 f.)

Anaximander ist der eigentlich philosophische Denker unter den milesischen Naturphilosophen (geboren ca. 611 v. Chr.). Anaximander setzt als ἀρχή das ἄπειρον an. Maßgebend ist dafür die Überlegung: Das Seiende bewegt sich in stetem Wechsel und Gegensatz. Es muß ein Seiendes zugrunde liegen, das diesen Wechsel ermöglicht und in gewissem Sinne unerschöpflich ist, das in räumlicher und zeitlicher Erstreckung immer neue Gegensätze gewährleistet. Dann muß es vor allen Gegensätzen liegen und darf nicht ein bestimmtes Seiendes sein wie das Wasser (so *Thales*). Die ἀρχή muß sein 1. etwas, das keine Bestimmung hat im Sinne eines Gegensatzgliedes; sie muß unbestimmt sein. 2. Aber es muß jenseits jedes Gegensatzes liegen und unerschöpflich sein. Aristoteles, Phys. Γ 4, 203 b 18 sqq.: Grund für die Ansetzung des ἄπειρον: »Nur wenn unbestimmt endlos ist dasjenige, woher jedes Werdende entsteht, ist gesichert, daß Entstehen und Vergehen selbst nie ausgehen.«

Anaximander denkt sich das Ganze des Seienden so, daß um die bekannte Welt herum nach jeder Richtung unzählbare andere Welten gleichzeitig sind. Diese unzähligen Welten umschließt alle das ἄπειρον. Er bezeichnet diese Welten noch als θεοί, aber das hatte keinen religiösen Sinn: nicht Gegenstände der Anbetung, θεός ist nur das höchste und eigentlich Seiende. Naive Kosmologie. Aber damit, daß er über jedes bestimmte

Seiende hinauszudringen sucht mit dem ἄπειρον, zeigt sich sein philosophischer Instinkt. Gerade daß er es unbestimmt ließ, zeigt sein philosophisches Verständnis. Aristoteles hat Anaximander besonders hochgeschätzt; z. B. Met. A 2. Aristoteles sieht in der Idee des ἄπειρον, des Unbestimmten, zugleich die Idee des Möglichen. Wirklich sein kann nur, was möglich ist. Aber Anaximander geht noch ohne den Begriff des Möglichen vor.

23. (zu S. 55)

Gegensätze wurden auch von der milesischen Philosophie schon zur Kenntnis genommen. Aber diese hat noch nicht die Gegensätzlichkeit als solche herausgebracht und zum Problem gemacht. Gegensatz ist nicht einfach Unterschied, sondern ein ganz bestimmter Unterschied: Die unterschiedenen Glieder haben einen Bezug aufeinander, eine Gegenstrebung. Tag und Nacht, Kälte und Hitze sind nicht beliebige Unterschiede wie etwa Stein und Dreieck, Sonne und Baum. Die Entdeckung des Gegensatzes bedeutet die Erfassung einer neuen Art des Unterschiedes und damit ein tieferes Eindringen in die Struktur des Seins selbst. Alle die in Betracht kommenden Gegensätze sind auf das menschliche Dasein selbst orientiert. Alles in der Welt ist Gegensatz. Das ist mehr als: Alles in der Welt wechselt und unterscheidet sich.

1. *Parmenides*: Im Gegensätzlichen wird Negativität betont. Alles gegensätzlich Seiende hat kein Sein. Was Sein hat, ist allein das Eine, das vor den Gegensätzen liegt.

2. *Heraklit*: Im Gegensätzlichen wird Zusammenhang betont. Das Eine ist zwar nicht das andere, aber es ist auch das andere. Gerade das Gegeneinanderstrebige ist das, was ist. Das Gegensätzliche ist die wahre Welt, macht das Sein des Seienden aus.

24. (zu S. 57 f.)

Heraklit. In der Tradition wird Heraklit in engen Zusammenhang mit den Milesiern gebracht, so daß *Parmenides* den Heraklit gekannt habe. *K. Reinhardt* hat die These aufgestellt, daß *Parmenides* nicht gegen Heraklit polemisiert, sondern umgekehrt (s. o. S. 57, Anm. 6). Reinhardts Argumente haben inhaltlich viel für sich, wenn sie auch philologisch nicht schlagend sind. Trotzdem gehen wir von Heraklit aus, zur Erleichterung des Verständnisses.

Heraklit gilt als ὁ σκοτεινός, »der Dunkle«. Seine Philosophie ist in der Stoa zu einer Naturphilosophie umgebildet. Einfluß auf *Philo* und Gnostizismus. Die Fragmente von Heraklit stammen aus der Zeit der Kirchenväter, daher vielfach uminterpretiert. Schon die Charakteristik des *Aristoteles* ist irreführend: Er habe im Unterschied von Thales (Wasser) und Anaximenes (Luft) das Feuer angesetzt. Die Philosophie Heraklits ist nicht eine Naturphilosophie im Sinne der milesischen, nicht eine kosmologische Theorie, als ob er aus dem Feuer die jetzige Gestalt der Welt erklären wollte. Das Feuer hat symbolische Bedeutung. πάντα ῥεῖ: Dies ist nur eine Seite bei Heraklit; nicht: Alles ist *nur* Übergang, Wechsel, sondern: Beharren im Wechsel, μέτρον im μεταβάλλειν. Er zielt gerade auf die Selbigkeit im Wechsel. Das Grundprinzip ist nicht das Feuer, sondern der λόγος, die »Weltvernunft«. λόγος wird zum erstmaligen Prinzip der Philosophie, wenn auch vieldeutig.

25. (zu S. 58 f.)

1. Frage nach Gegensätzlichkeit und Einheit;
 2. λόγος als Prinzip des Seienden;
 3. Entdeckung und Bestimmung der Seele, des Geistigen.
- Περὶ φύσεως: Ob dieser Titel von Heraklit selbst stammt, ist unsicher. Erhalten sind nur Fragmente (H. Diels, s. o. S. 58, Anm. 2; 126 echte Fragmente ohne Zusammenhang).

Frgm. 108: »So vieler Rede ich hörte, keiner erkennt, daß es (*eine*) Vernunft gibt jenseits aller Dinge.« Die bisherige Weltinterpretation blieb beim Seienden stehen. Das Sein liegt über jedes Seiende hinaus und ist nicht mehr ein Seiendes. Erster Vorstoß zur Idee der Transzendenz: Das Sein liegt über alles Seiende hinaus. Frgm. 67: »Gott ist Tag und Nacht, Winter und Sommer, Krieg und Frieden, Überfluß und Hunger; er wandelt sich aber wie das Feuer . . .« Gott ist die Einheit all dieser Gegensätze, aber als diese Einheit der Gegensätze wandelt er sich. Sofern dieses Eine ist, ist es seine Gegensätze. Heraklit bringt ein Gleichnis, da die begriffliche Interpretation nicht zureicht. Je nachdem in das Feuer verschiedenes Räucherwerk geworfen wird, ändert sich der Duft, und das Feuer ist immer ein anderes. Frgm. 78: Die Weltvernunft als die göttliche wird gegen die menschliche abgegrenzt. »Die menschliche Seinsart ($\xi\theta\omicron\varsigma$) hat keine Einsicht, die göttliche aber hat sie.« Der Mensch hat auch den $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$, er sieht aber nicht das Ganze der Gegensätze und ihre Einheit. Die Menschen können nicht das Ganze als solches verstehen. Frgm. 102: »Bei Gott ist alles schön und gut und gerecht; die Menschen aber halten einiges für gerecht, anderes für ungerecht.« Menschliche Besinnung ist einseitig. Frgm. 56: Dieses Prinzip ist kein Seiendes: »Die Menschen lassen sich über die Kenntnis der sichtbaren Dinge ähnlich zum besten halten wie der weise Homer . . .« Die Einheit hat unsinnlichen Charakter; das Prinzip ist nicht innerhalb des erfahrbaren Seienden irgendwo zu finden.

Wie charakterisiert nun Heraklit die Gegensätzlichkeit selbst? Das Ganze der Gegensätzlichkeit der Welt selbst wird als Boden der Fragestellung festgehalten. Frgm. 61: »Meerwasser ist das Reinste und Scheußlichste, für Fische lebenerhaltend, für Menschen tödlich.« Immer, je nach der Verwendung, anders und doch dasselbe. Frgm. 62 zeigt dasselbe, nicht bloße Schilderung des Wechsels der Erscheinungen der Welt, sondern eine Besinnung auf das Gegensätzliche selbst voraussetzend. Frgm. 126: Alles wird zu seinem Gegenteil. Frgm. 111: »Krankheit

macht die Gesundheit angenehm . . . « Das Gegensätzliche fällt nicht auseinander, sondern hat auf das Gegensatzglied einen inneren Bezug. Wenn Gegensätzlichkeit das Sein ausmacht, so muß offenbar das gegensätzlich Seiende in Harmonie sein: Frgm. 88. Frgm. 54: »Die unsichtbare Harmonie ist höher als die sichtbare.« Nicht der Augenschein ermöglicht Seiendes zu sehen und das Sein zu verstehen. Frgm. 51: Die Menschen »verstehen nicht, wie das Eine auseinanderstrebend ineinandergeht«. Auch hier ein Bild: »Gegenstrebige Vereinigung wie beim Bogen und bei der Leier.« Der Bogen ist gerade dadurch Bogen, daß seine Enden auseinanderstreben und durch die Sehne zusammengehalten werden. Frgm. 103: Die Enden der Gegensätze laufen zusammen, wie beim Kreis: $\xi\upsilon\nu\delta\acute{o}\nu \gamma\acute{\alpha}\rho \acute{\alpha}\rho\chi\eta\ \kappa\alpha\iota\ \pi\acute{\epsilon}\rho\alpha\varsigma$. Frgm. 90: »Umsatz findet wechselweise statt des Alls gegen das Feuer und des Feuers gegen das All, wie von Gold gegen Waren und von Waren gegen Gold.« Frgm. 30: »Diesen Weltzustand hat kein Gott und kein Mensch geschaffen; er war immer und ist und wird sein ewig lebendiges Feuer, nach Maßen erglühend und nach Maßen erlöschend.« Das $\mu\acute{\epsilon}\tau\rho\nu$, »Maß«, Regel, ist das Wesentliche, nicht der Umschlag. Diese Regel ist die Gesetzlichkeit der Welt selbst, die Vernunft.

Das Feuer ist das Symbol eines ewigen Wandels. Das wahre Wesen des Seienden ist das Gewesensein, das Gegenwärtigsein und das Zukünftige. *Sextus Empiricus*: Das Wesen der Zeit sei nach Heraklit etwas Körperliches, nämlich das Feuer (*Adversus mathematicos*, s. o. S. 59, Anm. 4). Der ständige Wechsel, das sich Entgegensetzende und doch Eine, ist nichts anderes als die Zeit selbst. Sofern die Zeit jetzt ist, ist sie ständig noch nicht und nicht mehr.

26. (zu S. 59)

Wie steht das in Zusammenhang mit dem $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$? Frgm. 50: »Nicht mich habt ihr vernommen, sondern den $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, wenn

gesagt ist, daß es verständig ist zu erkennen, daß das Eine alles ist.« Wesentlich ist, daß der λόγος selbst sagt: ἔν πάντα. Das Eine, der Bestand, ist zugleich alles, die Gegensätze. Die Einsicht ist, alles durch alles zu regieren (Frgm. 41).

λόγος bedeutet zunächst »Rede«, »Wort«, und dies hat die Grundfunktion des δηλοῦν, »Enthüllens«. Die Rede macht offenbar. λόγος: 1. λεγόμενον, das »im Wort Enthüllte«, das Seiende selbst; 2. λέγειν, das »Enthüllen« selbst. Heraklit gebraucht den Begriff λόγος doppeldeutig und scheidet die beiden Bedeutungen nicht. 3. ὑποκείμενον: Der λόγος enthüllt das, was das Seiende zum Seienden macht, seinen Begriff, den Grund, der ihm zum Grunde liegt (*Kant*): λόγος = ratio als »Grund«. Ratio aber auch Vernunft: 4. νοῦς, ratio als »Vernunft«. 5. Besonders in der großen Mathematik: Der λόγος spricht Seiendes als ein So-seiendes an. Der λόγος enthüllt ein Seiendes hinsichtlich seines Verhältnisses zu einem anderen: λόγος = »Beziehung«, »Verhältnis«, »Relation«, etwa das Verhältnis der Seiten eines Dreiecks. Bei *Aristoteles* ferner noch Verengung von 1. und 2.: ὀρισμός, »Begriff«, »Definition«.

Nur wo λόγος ist, ist Unverborgenheit, ἀλήθεια. Wo der λόγος fehlt, λανθάνει. Frgm. 2: wesentliches Charakteristikum des λόγος bei Heraklit: »Es ist Pflicht, dem gemeinsamen λόγος zu folgen. Aber obwohl der λόγος allen gemeinsam ist, leben die meisten Menschen so, als ob sie einen eigenen λόγος hätten.« Der λόγος ist das Enthüllende, das das Seiende zeigt, wie es an ihm selbst ist. Das so im λόγος Aufgezeigte ist für jeden verpflichtend, verbindend. Frgm. 114: »Wenn man mit dem νοῦς reden will über das Seiende, muß man sich mit dem λόγος wappnen wie eine Stadt mit dem Gesetz, nähren sich doch alle menschlichen Gesetze aus dem Wirklichen.« Absolute Sachlichkeit des reinen λόγος selbst im Gegensatz zu den Standpunkten der Menschen. Frgm. 29: »Die meisten freilich liegen da wie das liebe Vieh.« Heraklit zog sich vom öffentlichen Leben zurück als der erste Philosoph, von dem das bekannt ist.

27. (zu S. 60)

Frgm. 115: »Die Seele selbst hat den λόγος, und zwar als solchen, der sich selbst vermehrt.« Frgm. 116: »Allen Menschen ist gegeben, sich selbst zu erkennen und einsichtig zu sein.« Rückbeziehung der Erkenntnis auf den Erkennenden selbst. Die Seele selbst liegt hier zum ersten Male im Bereich der philosophischen Untersuchung. Freilich: »Der Seele Grenzen kannst du nicht ausmessen . . .« (Frgm. 45). – Das Sein gegenüber dem Seienden wird als Transzendentes verstanden. Der λόγος macht Anspruch auf absolute Verbindlichkeit über jede isolierte Meinung hinaus.

Hegel legt auf Heraklit besonderen Nachdruck. Er setzt als Prinzip nicht ein besonderes Seiendes an, sondern das Dialektische selbst, die Einheit in der Entgegensetzung, die Bewegung des Entgegensetzens und Aufhebens. Auch Hegel stellt Heraklit schon *nach* Parmenides, sieht hier die ersten eigentlich philosophischen Spekulationen: Der notwendige Fortschritt bei Heraklit liegt darin, vom Sein als dem ersten unmittelbaren Gedanken zum Werden als dem zweiten fortgegangen zu sein. (s. o. S. 60, Anm. 9)

28. (zu S. 65 f.)

Das Sein wird auch dann begriffen, wenn dem Blick nicht alles Seiende vorliegt. Dieses Sein selbst, das in der Vernunft festgehalten wird, kann nicht auseinandergerissen werden. Denn das Sein ist etwas, was allem Seienden gemeinsam ist, was über den Unterschieden des Seienden liegt. Alles Seiende ist Zusammen, insofern es durch das Sein bestimmt wird. Die Einheit und Ganzheit des Seienden geht über alle Gegensätze hinaus. Vom Seienden und Sein wird hier gehandelt mit Ausdrücken wie Abwesenheit und Anwesenheit: so die griechische Auffassung des Seins. Bestimmung des Seienden im Hinblick auf die Zeit: Einzig *ist* nur das Gegenwärtige, die Gegenwart selbst. Einheit,

Ganzheit und Gegenwart sind die drei Bestimmungen (des Seins) bei *Parmenides*.

28 a. (zu S. 69f.)

Das Zeit-Phänomen war für *Parmenides* nicht rein als solches gegenwärtig, sondern war für ihn ein Seiendes. So wurde noch lange die Zeit identifiziert mit dem Himmel, der Sonne, wonach sie gemessen wird. *Plato*: Die Zeit ist die Himmelskugel. Daher verstehen wir vielleicht, warum *Parmenides* sagt: »Das Sein ist eine wohlgerundete Kugel.« (Frgm. 8, V. 43).

Die Zeit ist bei *Parmenides* als solche nicht als Grundlage betont und verstanden. Schärfste Bestimmung des Seins mit Hilfe der Zeitcharaktere: daß es nie war und nie sein wird, sondern jetzt ist und ständig. Dasselbe Resultat wird dann nach seiner negativen Seite noch einmal vorgelegt: Das Sein ist unzerbrechbar, ohne Grade, unbewegt. Von hier aus kann *Parmenides* den früheren Satz, daß das Sein und das Denken des Seins dasselbe sei, schärfer formulieren (Fragment 8, Vers 34 sqq.): »Dasselbe ist das Erfassen und weswegen das Erfaßte ist; denn nicht wirst du antreffen das Erfassen ohne das Seiende, in welchem das Erfassen und Denken ausgesprochen ist.« Jedes Erfassen ist Erfassen von Seiendem. Daher ist das Erfassen selbst ein Sein. Weil das Sein nur eines und ein einziges ist, ist das Erfassen und das Sein identisch. Das Phänomen, daß jedes Erfassen ein »Erfassen von . . .« ist, hat erst die Phänomenologie erkannt. Urstruktur des Lebens und Daseins. Seiendes, das seiner Struktur nach wesentlich auf anderes Seiendes bezogen ist, nicht nur Erfassen, sondern auch Wollen, Wünschen, Fragen u. dgl. Wesenhafte Bezogenheit aller Verhaltungen des Lebens und Daseins auf Seiendes. Darum gewinnt *Plato* gegenüber der Sophistik wieder einen schärferen Begriff des λόγος, indem er sagt: λόγος ist λόγος τινός, »Aussagen über . . .«. *Parmenides*: Das Erfassen ist selbst ein Sein.

Vergleich mit einer wohlgerundeten Kugel, die nach allen Seiten von der Mitte aus gleich stark ist. Es ist nicht Zufall, daß die Kugel als Symbol des Seins angeführt wird. Bei der Analyse des Seins stand die Zeit im Blick, und das naive Verständnis der Zeit orientiert sich nach dem Umlauf der Sonne, nach der Himmelskugel.

29. (zu S. 70)

Wie steht dazu der 2. Teil des Gedichts des Parmenides? Noch fragmentarischer. Für das philosophische Verständnis ist nur Frgm. 19 wichtig: $\delta\acute{\omicron}\xi\alpha$ gegenüber $\acute{\alpha}\lambda\theta\epsilon\iota\alpha$. »Also entstand dies nach dem Schein . . .« Die Welt des Scheins wandelt sich, wächst und vergeht, und die Menschen versuchen, diesen Wandel festzuhalten, indem sie seine einzelnen Stadien benennen. Die Namen sagen aber nichts, denn was sie meinen, ist ja schon nicht mehr und wird nicht mehr sein. Darum ist kein Verlaß auf Worte. Man muß sich zurückwenden zum Erfassen der Sachen selbst, und das einzig Erfäßbare ist das Bleibende, das Sein.

Solche Kraft der Besinnung auf das Sein und diese Sicherheit der sprachlichen Formulierung war bisher nicht erreicht. Als Resultat ist festzuhalten: Sein ist Einheit, Einzigkeit, Ganzheit, Festigkeit, unwandelbare Gegenwart. All diese Bestimmungen haben positive Bedeutung.

(Nachtrag zu *Parmenides*: Das Sein des Erfassens wird interpretiert im Hinblick auf das erfaßte Seiende: so in der ganzen späteren Philosophie. Rückstrahlung des Seinscharakters, der der Welt zukommt, auf den Seinscharakter des Lebens, Geistes u. dgl.)

Die weitere Seinslehre besteht nur in einer negativen Ausgestaltung hinsichtlich der Konsequenzen. So *Zeno von Elea*: Er versucht den Gegnern des Parmenides zu zeigen, daß, wenn das Gegenteil der Aussagen des Parmenides gälte, sich die Lehre in Widersprüche und Absurdität verwickelte.

30. (zu S. 72f.)

zu 1. Diels, 19 A 24 (s. o. S. 72, Anm. 7): Bezüglich der räumlichen Größe ist eine doppelte Annahme möglich: a) Die Elemente des Räumlichen sind unräumlich. Wie soll dann aus der Anhäufung des Unräumlichen etwas wie Raum und räumliche Gebilde entstehen? Folglich ist die Annahme falsch. b) Die Elemente eines räumlichen Gebildes sind selbst räumlich, griechisch: Sie sind selbst je an einem Ort im Raum. Alles, was ist, ist im Raum, und der Raum selbst muß, wenn er ist, auch im Raum sein. Die Konsequenz ist wieder unmöglich: unendlicher Fortgang ineinandergeschachtelter Räume, zugleich Unerkennbarkeit, sofern für das griechische Denken Erkennen immer Begrenzung ist. Beide Annahmen führen zur Absurdität. Also kann das Seiende im Ganzen, das Räumliche, nicht durch Vielheit bestimmt sein; also: Sein ist Eines, unterschiedslos, ganz.

zu 2. (Diels, 19 B 1, s. o. S. 72, Anm. 8): Dasselbe hinsichtlich des Größenverhältnisses überhaupt. Entweder (ist die Konsequenz) überhaupt nichts Großes oder unendlich Großes. Aus bloßen Nullen keine Zahl. Wenn aber die Zahl aus Einheiten, Größen, Punkten besteht, so liegt zwischen zwei Punkten immer und immer wieder ein Punkt, und so ins Unendliche. Deshalb ist die Zahl ins Unendliche teilbar und daher wissenschaftlich unbestimmbar, und was im Erkennen nicht bestimmbar ist, *ist* nicht.

zu 3. Hinsichtlich der Bewegung ist eine doppelte Annahme möglich: Entweder ist sie zu zerlegen in sich nicht bewegende Elemente, letzte Ruhepunkte, oder in Elemente, die in sich selbst noch Bewegung und Umschlag haben. Im ersten Falle ist nicht einzusehen, wie aus der Zusammenhäufung von Ruhe, von Lagen, je etwas wie Bewegung entstehen soll. Jedem Jetzt entspricht ein Hier, an dem das sich Bewegende sich befindet. Ihre Zusammensetzung ergibt nie Bewegung. Im zweiten Falle ist die Erstreckung, die in jedem Übergang ›von – zu‹ noch

durchlaufen wird, noch eine Erstreckung. Vor jedem zu erreichenden Ort liegt dann eine Unendlichkeit von Erstreckungen. Der sich bewegende Körper kommt im Grunde gar nicht vorwärts, langsam und schnell spielt keine Rolle, so daß der Langsamste selbst vom Schnellsten nicht überholt werden kann.

31. (zu S. 74 ff.)

4. χρόνος, die »Zeit«: die halbe Zeit kann der ganzen gleich sein. Drei Reihen von Punkten seien gegeben:

- a.
 b. }
 c. <

Wenn das Bewegungsbild so aussieht,

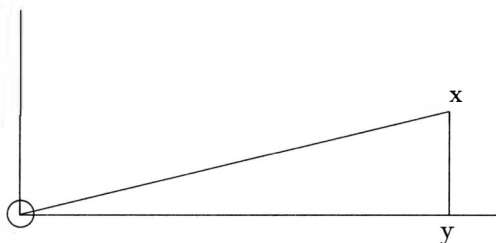
- a.
 b.
 c.

dann ist die Zeit für c in bezug auf b gleich a, denn bis diese drei Punktreihen zusammenkommen, muß b das ganze c durchlaufen; zugleich aber durchläuft es auch das halbe a.

$$t^c = \frac{t^a}{2}, \quad t^c = t^a$$

$$t^a = \frac{t^a}{2}$$

Das ist das Problem des Kontinuums. *Parmenides* charakterisiert das Sein in seiner Einheit als συνεχές, daß man in ihm Raum- und Zeitpunkte nicht unterscheiden kann. Zwischen allen Punkten von zwei Linienabschnitten von verschiedener Länge besteht eine eindeutige Koordination.



Mit Bezug auf das Kontinuum beider macht die unendliche Abgrenzung keinen Unterschied. Oder an der Peripherie eines Kreises sind unendlich viele Punkte ohne Krümmungscharakter. Wie kann daraus ein Kreis entstehen? Wie kann das Geteilte ein Ganzes werden? Also das Kontinuum, das Ganze, ist nie aus Teilen zusammensetzbar.

Die Argumente beziehen sich zunächst auf verschiedene Phänomene: Bahn, Raum überhaupt, Zeit. Die Grundtatsache betrifft das, was ihnen allen zugrunde liegt, nämlich das Kontinuum. Die Probleme liegen nicht in der Zeit (wenigstens nach dieser Zeit-Auffassung), sondern im Kontinuum. Also ergibt sich die Forderung, das Kontinuum als etwas primär Ursprüngliches aufzufassen; ihm kommen die Charaktere zu, die *Parmenides* hinsichtlich des Seins ausgesprochen hat. Das Problem kehrt wieder im 19. Jahrhundert (B. Bolzano; G. Cantor; B. Russell; H. Weyl; s. o. S. 75 f.).

Das Phänomen des Kontinuums liegt *vor* dem mathematischen Bereich. Das Kontinuum geht jeder möglichen endlichen Berechnung voraus. Das Sein unterscheidet sich grundsätzlich vom Seienden. Wenn das Kontinuum über jede endliche und unendliche Bestimmung hinausliegt, so ist das Sein gegenüber dem Seienden transzendent. Alle Bestimmungen des Seins, wenn echt, sind transzendental.

Noch eine Schwierigkeit: *Parmenides* hat die Seinscharaktere gewonnen in bezug auf die Zeit. Aber nun zeigte sich, daß die Zeit in sich selbst wie der Raum auf das Kontinuum zurückgeht. Wie kann also das Sein mit Bezug auf die Zeit interpretiert

werden, wenn die Zeit auf das Kontinuum zurückgeht? Aber die Zeit ist hier immer im Sinne des vulgären (und für die Griechen auch theoretischen) Zeitverständnisses gebraucht; so auch bei *Aristoteles*. Wenn wir sagten, daß *Parmenides* seine Seinscharaktere mit Hinblick auf die Zeit gewinnt, so ist damit ein ursprünglicheres Zeitverständnis gemeint. Nicht Zeit als Nacheinander von Jetztten ist bei uns gemeint.

In all diesen Argumenten ist die Schwierigkeit nicht die Zeit als Zeit oder der Raum als Raum, sondern der Kontinuumscharakter. So wurde der Blick frei für das Phänomen der Kontinuität; also führt *Zeno* über *Parmenides* hinaus.

32. (zu S. 76 f.)

Melissos von Samos. Auch er steht innerhalb derselben Problematik. Doch weicht er ab von *Parmenides*, insofern er den Seinsbegriff ergänzen will durch die konkrete Naturwissenschaft. Eine größere Anzahl von Fragmenten ist überliefert in *Simplicius*, Kommentar zur Physik des *Aristoteles* (Ed. H. Diels, s. o. § 6 b, S. 15 f.). Wichtig sind besonders die Fragmente 7 und 8: Der Begriff des Seins (d. h. der Einheit) wird in Beziehung gebracht zu Charakteren des Seienden wie Dichte und Dünne, Leere und Fülle. Es kann keine Grenze für das Sein geben; daher Sein nicht als in sich abgegrenzte Kugel, sondern als unendlich homogene Masse ohne jede Leerstelle. Frgm. 7: »Die Leere ist nichts.« Das Sein kann sich nicht bewegen, es kann nirgends ausweichen. Wiche es aus, so wiche es ins Leere aus. Dies aber gibt es nicht. So hat das Sein keine Möglichkeit der Bewegung. Ein Ding muß voll sein, wenn es nicht leer ist. Ist es aber voll, so bewegt es sich nicht. Damit ist Bezug genommen auf die gleichzeitige Naturphilosophie, die nichts mehr mit der milesischen zu tun hat. Ontologisch ist hier wohl etwas Positives entdeckt, aber in bezug auf die Entdeckung des Seienden versagend.

Die Orientierung der Antike und im allgemeinen auch der Moderne am Sein im Sinne der Beständigkeit ist einer Revision zu unterziehen.

Frgm. 8: Vielheit ist täuschend und trügerisch; wäre sie, so wäre Wechsel ausgeschlossen. »Wenn vieles sein soll, wenn also Vielheit und Wandel als Sein anzusprechen wäre, dann müßte dieses Viele und Sich-wandelnde sein wie das Eine.« Wenn es gelingen sollte, Wechsel und Bewegung wissenschaftlich zu fassen, dann müßte dies so gefaßt werden wie das Eine. So bei *Descartes*: Alle Aspekte sind auf einen einheitlichen Nenner zurückzuführen. Alle Eigenschaften eines Dinges sind nur zufällige Bestimmtheiten und lassen sich auf quantitative Modifikationen des Seienden zurückführen. Die *extensio* ist die Eigenschaft, die das Sein bestimmt.¹ Wird alles Seiende zurückführbar auf Modifikationen der quantitativen Erstreckung, dann ist Seiendes in seinem Sein nie erfäßbar, ohne daß die Einheit (und zwar nicht nur formal) festgehalten würde. Das Problem ist dann, wie die verschiedenen Stufen unter sich zusammenhängen. Dies ist noch heute ungelöst.

33. (zu S. 78 ff.)

Erster Anlauf zur Gewinnung des Seins, doch zugleich Rückfall ins Seiende. Die jüngere Naturphilosophie (*Empedokles, Anaxagoras, Leukippos, Demokrit*) hält die These des *Parmenides* fest und versucht trotzdem das Seiende so zu bestimmen, daß es möglicher Gegenstand wissenschaftlicher Erkenntnis werde. Frage, ob das Seiende, das die Sinneserfahrungen geben, nicht doch Strukturen aufzeigt, die mit dem Sein zusammenhängen. Die eigentliche Erfassungsart der Welt ist nicht die $\alpha\theta\eta\sigma\iota\varsigma$, sondern der $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$. So wird die These des *Parmenides* festgehalten; zugleich Tendenz zum $\sigma\acute{\omega}\zeta\epsilon\iota\nu\ \tau\grave{\alpha}\ \phi\alpha\iota\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\alpha$ (*Plato*). Dem

¹ Vgl. *Descartes, Principia Philosophiae*. Tome VIII. Paris 1905, II, 1 und 4.

angeblich Nichtseienden ist sein Recht zurückzugeben. Zugleich methodische Besinnung auf das Verständnis, das die Phänomene zugänglich macht. *Empedokles*: verschärfter Einblick in die Eigentümlichkeit der Wahrnehmung. Frgm. 4: »Die einzelnen Sinne haben ihr besonderes Recht . . . Betrachte jedes Einzelne mit jedem Sinne genau . . .« Jede *αἴσθησις* hat ihre eigene Evidenz, und gemäß der Evidenz sind die Erkenntnisansprüche festzulegen.

Man darf nicht a priori ein Erkenntnisideal aufstellen. Mit jeder Erkenntnisart muß zugleich das Seiende umgrenzt werden, das durch sie zugänglich wird. *Anaxagoras*, Frgm. 21: »Wegen der Schwäche der Sinne sind wir außerstande, mit ihrer Hilfe das Seiende an ihm selbst, in seiner Unverborgenheit, zu gewinnen.« *Aristoteles*, *De generatione et corruptione*: in der Einleitung Betrachtung der früheren Philosophie im Hinblick auf die Entdeckung der Elemente (A 8, 324 b 25 sqq.).

Heraklit hat die Gegensätzlichkeit als das Seiende selbst angesetzt, *Parmenides* es geleugnet. Bei beiden kommt es nicht zu einer wissenschaftlichen Erfassung des Seienden. Frage: Gibt es einen Weg, das Seiende in seinem Wandel und Wechsel entsprechend der Fragestellung des *Parmenides* wissenschaftlich zu fassen?

Nun schärferes Verständnis des Satzes vom zureichenden Grund. *Leukipp*, Frgm. 2: »Kein Ding entsteht von ungefähr, sondern alles aus einem bestimmten Grunde und kraft der Notwendigkeit.« Weg, das Seiende zu erfassen, d. h. zu fragen, ob Wandel und Wechsel im Sein »begründet« werden kann, ob dem Wechsel ein Beständiges zu substituieren ist. *αἰτιολογία* (s. o. S. 79, Anm. 8): Im *λόγος* will man das *ἀπτιον* gewinnen. *Demokrit* sagte, er sei bereit, für eine einzige *αἰτιολογία* auf das ganze Perserreich zu verzichten. Begründung des Seienden im Sein.

Das zunächst gegebene Seiende muß eindringlicher als bisher gefaßt werden. Es ist nicht als eitel Schein abzulehnen, sondern in seiner Struktur selbst zu fassen. Genauere Bestim-

mung des Wandels selbst. Wandel und Wechsel werden nicht mit dem Sein identifiziert (oder nur formal unterschieden von ihm), sondern es ist etwas zugrunde zu legen: στοιχεῖα, »Elemente« (zuerst *Plato*, *Theätet* 201 e 1). Der Wandel ist nichts Freischwebendes neben dem Sein, er wird bestimmt als das Beständige im Sinne von Mischung und Entmischung. Es entsteht und vergeht nichts. Sonst wäre man immer wieder auf das schlechthinnige Nichtsein hingedrängt. *Empedokles*, *Frqm.* 8: »Ich will dir ein anderes verkünden. Entstehen gibt es bei keinem Dinge und kein Vergehen in sterblichem Tode; nur Mischen gibt es; Vergehen ist nur ein beim gemeinen Verstande üblicher Name.« Entstehen heißt φύσις. Wandel wird nicht als Wachstum im Sinne einer Kosmogonie verstanden, sondern alles ist immer, aber in ständigem Austausch seiner Möglichkeiten. *Anaxagoras*, *Frqm.* 17: »Unrichtiger Sprachgebrauch der Griechen in bezug auf Entstehen und Vergehen. Aus dem vorhandenen Seienden mischt und scheidet sich alles.« Wandel ist nicht dem Sein entgegengesetzt, sondern Wandel ist auf dem Grunde eines Vorhandenen. *Aristoteles*: »Bewegung ist unmöglich, wenn es kein ὑποκείμενον gibt.« (vgl. *Phys.* A 7, 190 a 34 sqq.) Mischung und Scheidung sind die Momente, die innerhalb des Ganzen des Seins die letzte Struktur zeigen, so daß τάξις, σχῆμα und θέσις das einzige sind, was das Sein in seiner Struktur bestimmt. Diese Elemente sind die Grundbestimmungen, die ermöglichen, das Seiende in seiner Beständigkeit zu erhalten.

Doch merkwürdigerweise wird die Idee des ὑποκείμενον nicht diskutiert im Hinblick auf diese Phänomene selbst. Warum diese Frage nicht auftaucht, hängt mit der Ungeklärtheit des Bewegungsbegriffs zusammen. Bewegung ist nur Mischung und Scheidung und wird reduziert auf das ἀεὶ ὄν. *Empedokles* schaltet den Begriff der φύσις im Sinne des Wachsens aus. Trotzdem gibt es bei ihm die Bezeichnung ῥιζώματα (*Frqm.* 6), »Wurzeln«, bei *Anaxagoras* σπέρματα (*Frqm.* 4), »Samen«, für die στοιχεῖα. Die Orientierung am Satz vom zureichenden

Grunde gleitet fast zurück auf das Niveau der vorparmenideischen Philosophie: Elemente – Wasser, Erde, Feuer, Luft.

Anaxagoras: »Alles wird aus allem.« (vgl. Frgm. 6) Herkömmliche Ansicht von seiner Lehre: Struktur der Welt aus den gleichteiligen letzten Elementen, gleich den Atomen des *Demokrit* oder jenen vier Elementen, ist falsch. Diese »Gleichteiligen« sind Qualitäten, nicht Stoff (kleinste Dinge); Qualitäten, die sich modifizieren (vgl. *Descartes*, s. o. S. 241, Anm. 1). Jedes einzelne Ding ist nur eine bestimmte Konstellation des Ganzen, ein Stadium des durchgängigen Mischungsverhältnisses, πανσπερμία: Zusammen- und Durcheinander-Sein der Elemente. Das Ding ist immer ein Inbegriff der vorhandenen und möglichen Qualitäten. Die Namen sind nicht beliebig, sondern in ihrer Bedeutung bezogen auf das Seiende selbst, sofern es nichts ist als der Wandel auf dem Grunde des Beständigen. Kosmogonie (*Empedokles*, Frgm. 26, s. o. S. 80, Anm. 19): vier Stadien der Welt: 1. σφαῖρος, gleichmäßige Ausgleichung aller Gegensätze, 2. κόσμος, alles durch das Gesetz gebannt, aber doch gemischt, 3. νεῖκος, »Streit«, 4. Rückkehr zum σφαῖρος. Wir befinden uns im Stadium 2.

Demokrit und *Leukipp*. Das Ganze der Bewegungen selbst wird auf seine Voraussetzungen befragt. Vorausgesetzt ist ein Ordnungsganzes, innerhalb dessen Bewegung möglich ist. κενόν, das »Leere«, ein Spielraum, in dem der Körper jederzeit ausweichen kann. Dann muß aber das Leere selbst sein. Es ist eine positive Bestimmung, Dimensionen des Raumes. Das κενόν hat eine eigene φύσις. Frgm. 156: »Das Seiende ist nicht in einem höheren Grade als das Nichtseiende.« These *Platos*: Auch das Nichtseiende, das Leere, ist. *Demokrit* stellt noch nicht die Frage, wie das möglich sei. Er versucht, dem Nichtseienden positive Seinsbedingungen zu unterbauen, wie bei *Kant* Bedingungen der Natur überhaupt¹. Frage, was sein muß, damit Natur sein kann. Bei *Parmenides* steht das Ganze des Seins im

¹ Kritik der reinen Vernunft B 165.

Blick, das aber bei ihm das unterschiedslose Sein in seiner Selbigkeit ist. *Demokrit* versucht eine innere Strukturgliederung, er findet so die konstitutiven Elemente der Bewegung.

34. (zu S. 82)

Auch für ihn [*Demokrit*] hat der λόγος, νοῦς, »Begriff«, den Vorrang vor der αἴσθησις. Diese aber ist nicht ohne alles Recht. Erkennt werden kann etwas nur durch ein ihm Gleiches. Erkenntnis ist nur Angleichung eines Gleichen an Gleiches. Schon *Parmenides*: Dasselbe ist das Sein, das erkannt wird, und das Sein des Erkennens. Sein im Sinne des Seins der Natur strahlt zurück auf die Seinsstruktur der Erkenntnis. *Empedokles*, Frgm. 109: »Wir erkennen etwas nur, sofern wir physisch gleichartig sind.« Das erfassende Subjekt muß selbst schon so sein wie das Erfasste (Frgm. 106). Bei *Demokrit* wird diese Erkenntnislehre zur Theorie der εἰδωλα ausgebaut: Bilder, die sich von den Dingen loslösen und in die Seele hinüberwandern. Er kann sich das Erkennen nicht anders vorstellen als eine Verlagerung von Atomen, ἐπιρυσμίη (Fragment 7, 8, 9, 10). Frgm. 7: »Wir wissen von nichts etwas wirklich, sondern Zustrom ist jeglichem sein Meinen.« Frgm. 8: »Wir haben nur die abgelösten Bilder in der Seele.« Rückstrahlung der Auffassung des zu erkennenden Seienden auf das Sein des Erkennens. Trotz dieser rein naturalistischen Interpretation des Erkennens wird die eigentümlich funktionale Leistung des λόγος festgehalten. Doch gelingt es nicht, sie in ihrem Sein zu fassen.

Dieser Zwiespalt setzt sich bei *Plato* und *Aristoteles* fort, auch wo sie Seele und Geist schärfer zu fassen vermögen. Es gelingt nicht, die Seinsart des Lebens oder der Seele abzugrenzen gegen die Seinsart der Natur oder der Welt. So auch *Descartes*. Sogar bei *Kant* bleibt der Begriff des Subjekts, des Bewußtseins überhaupt, ontologisch unbestimmt. Desgleichen bei *Hegel*: Er faßt auch den Geist als Substanz, freilich in sehr weitem Sinne. Das

hängt mit der Herrschaft der griechischen Ontologie zusammen.

35. (zu S. 86)

Die Lehre vom Sein der Welt überhaupt wird übertragen auf den Menschen, der in stetem Wandel ist. Der Wahrnehmungsinhalt hat keinen Zusammenhang mit dem Denkinhalt (*Protagoras*, Frgm. 7, s. o. S. 86, Anm. 4): »Auch sind die wahrgenommenen Linien nicht solche, als welche sie der Geometer theoretisch anspricht und meint.« Sie ist im Grunde eine Fläche; der Geometer meint etwas anderes. In der Wahrheit gibt es ebenso keine absolute Gradheit und keine geometrisch genaue Kurve. Auch daß die Tangente den Kreis an *einem* Punkt berührt, ist mit der sinnlichen Wahrnehmung nicht festzustellen. Wahr und seiend ist immer nur etwas, was betrachtet wird im Hinblick auf eine bestimmte Erfassungsart. Unter diesen Arten hat keine einen Vorzug.

Besinnung auf die Gesetze des sprachlichen Ausdrucks und Bedeuten. *Protagoras* teilt die Sätze nach vier (bzw. sieben) Satzformen ein: εὐχολή, »Bitte«, ἐρώτησις, »Frage«, ἀπόκρισις, »Antwort«, ἐντολή, »Befehl«. *Plato* und *Aristoteles* haben die verschiedenen Satzformen untersucht und den Aussagesatz (λόγος im engeren Sinne) nach seiner Struktur untersucht. *Protagoras* soll auch zuerst die Geschlechter (masculinum, femininum, neutrum) unterschieden haben. Frgm. 4: Stellung zu den Göttern und der Religion: »Über die Götter habe ich kein Wissen, weder, daß sie sind, noch, daß sie nicht sind, noch wie beschaffen; denn es ist viel Hinderliches, was die Erkenntnis der Götter unmöglich macht, sowohl die Nichtwahrnehmbarkeit als auch die Kürze des Lebens.« Vgl. dann Sokrates und seine Verurteilung.

36. (zu S. 87f.)

Gorgias: Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ Περὶ φύσεως, Titel seiner angeblichen Schrift. Nach Meinung einiger Beispiele übertriebener Dialektik; nach Meinung anderer ernsthafte philosophische Überlegungen. Letzteres wohl richtig. *Aristoteles* hat gegen *Gorgias* eine Schrift geschrieben (s. o. S. 87, Anm. 2). Also war er nicht bloß ein Schwätzer. *Sextus Empiricus* (*Adversus mathematicos*, s. o. S. 87, Anm. 3) überliefert die Sätze des *Gorgias*, drei Thesen: 1. Es ist nichts, οὐδὲν ἔστιν. 2. Wenn etwas wäre, wäre es nicht erkennbar. 3. Auch wenn etwas wäre und erkennbar wäre, könnte es nicht einem anderen Menschen mitgeteilt werden; es wäre ἀνερμήνευτον, »nicht auslegbar«. 1. Leugnung des Seins, 2. Leugnung der Erkennbarkeit, 3. Leugnung der Mitteilbarkeit.

Ad 1. Argumentation aus den Konsequenzen (vgl. *Zeno* und *Melissos*). »Wenn ist«, εἰ γὰρ ἔστι (nicht: wenn etwas ist), dann »entweder das Seiende oder das Nichtseiende oder sowohl das Seiende als auch das Nichtseiende«. Weder das Seiende noch das Nichtseiende, noch sowohl eins als auch das andere. a) Das Nichtseiende ist nicht: τὸ μὲν μὴ ὄν οὐκ ἔστι. Wenn das Nichtseiende ist, ist es zugleich und ist auch nicht. Sofern es als Nichtseiendes gedacht wird, ist es nicht. Sofern es das Nichtseiende ist, ist es wiederum. Es ist ganz ungereimt, daß etwas zugleich sei und nicht sei. Also ist das Nichtseiende nicht. Oder ein anderer Beweis: Wenn das Nichtseiende ist, so ist nicht das Seiende. Denn beides ist einander entgegengesetzt. Also weder ist das Seiende nicht, noch ist das Nichtseiende. b) Das Seiende ist nicht: Wenn das Seiende ist, muß es immerwährend oder geworden oder beides sein. Wenn es immerwährend ist, hat es keinen Anfang. Dann aber ist es unbegrenzt. Wenn es aber unbegrenzt ist, ist es nirgends. Denn wenn es irgendwo ist, dann gibt es den Platz, an dem es ist, und das Seiende ist umgriffen von einem anderen, das es nicht ist. Denn größer ist das Umgreifende als das Umgriffene. Diese unmögliche Konsequenz

zeigt, daß das Seiende nicht immerwährend ist. Ebenso wird gezeigt, daß das Seiende nicht entstanden sein kann und daß nicht beides zugleich sein kann.

Ad 2. Wenn das Seiende erkennbar ist, müßte alles Erkannte sein. Erkannt ist auch das Gedachte. Das Gedachte müßte alles sein. Das ist nicht der Fall. Wenn das Seiende erkennbar ist, müßte das Nichtseiende nicht erkennbar und nicht denkbar sein. So ist auch die zweite These aus den Konsequenzen bewiesen.

Ad 3. Wenn etwas mitgeteilt wird, muß es im λόγος mitgeteilt werden. Dieser ist verschieden vom ὑποκείμενον, z. B. Farben kann ich durch die Aussage nicht mitteilen, weil man Farben nicht hören kann. Der λόγος muß aber gehört werden. Wie soll ferner von verschiedenen Subjekten dasselbe gemeint sein? Das Erfasste ist ein Vieles und Verschiedenes. Die vielen sich wandelnden Subjekte erfassen nicht die Einheit eines Gegenstandes.

Die Dialektik, die hinter diesen Thesen steht, hat auf *Hegel* einen großen Eindruck gemacht, und er sieht in *Gorgias* einen besonders tiefen Denker (s. o. S. 88, Anm. 4).

Grundlegung der Logik begonnen. Das Problem des Seins nahm *Gorgias* ausdrücklich auf. Frage der Beziehung des λόγος zu der in ihm gemeinten Sache. Anfänge der Ideenlehre *Platos*. λόγος im Sinne der Wortganzheit ist ein Vorhandenes, das aber doch eine Beziehung hat zu dem Gemeinten, obwohl die Bedeutung noch als solche verdeckt blieb und man nur das Wort als Wortbild und Sprachausdruck sah. Diese äußerliche Problemstellung wurde in gewisser Hinsicht von *Plato* und *Aristoteles* überwunden.

37. (zu S. 91)

Sokrates war ebenso kritisch wie die Sophisten. Doch unterschied er nicht zwischen Wert und Gehalt einzelner Sätze,

sondern zwischen dem, was verstanden werden kann und primär muß, und dem, was nicht verstanden wird. Er betont ein Nichtwissen gegenüber dem Alleswissen; methodische Vorsicht gegenüber der Voreiligkeit des gemeinen Verstandes. Frage, was Wissen überhaupt besagt. Kritische und positive Besinnung auf das Nichtwissen und das echte Wissen. Betrachtung des Nächstliegenden, Selbstverständlichen, gerade bei diesem betonte er die Fragwürdigkeit. Er betrachtet das Erkennen ohne vorgefaßte Theorie, ohne sie einzuspannen in die Seinslehre des *Parmenides* oder *Heraklit*. Er betrachtet das Wissen an ihm selbst und sucht, wonach wir tendieren, wenn wir nach Wissen streben, und was zur Begründung eines echten Wissens gehört.

Bisher Betrachtung des Ursprungs der Welt als einer hergestellten. Auch für *Sokrates* ist die Herstellung der Boden der Besinnung. Doch fragt er nicht nach dem Werk und seinen Seinsmöglichkeiten, sondern nach der Herstellungstätigkeit, z. B. eines Schusters. *ποίησις, τέχνη*. Frage: Was muß der Handwerker in erster Linie verstehen? Den einzelnen Schritten der ausführenden Tätigkeit geht voraus das Verstehen dessen, was er eigentlich herstellen will. Ständige Sokratische Frage nach dem *τί ἔστιν*; später die Frage nach dem *εἶδος*, nach dem, wie das »aussieht«, womit ich zu tun habe. Dieses *τί* ist der Grund für das, was im Herstellen faktisch wird. Vor jeder Wirklichkeit eines Hergestellten geht voraus seine Möglichkeit. Die Möglichkeit ist früher. Das Mögliche für jedes Wirkliche ist sein Wesen, sein *τί*. Von der Möglichkeit eines Seienden her bestimmt sich der Umkreis des Erreichbaren. Das Was muß primär erkannt und verstanden sein. Aus der Erkenntnis des Wesens gewinnt die Herstellung als Verhaltung ihre Durchsichtigkeit.

Sokrates hat bei der Besinnung auf menschliche Tätigkeit das sittliche Handeln im Auge. Alles Handeln ist nur echtes Handeln, wenn nicht blind, wenn der Blick lebendig ist auf das, um dessentwillen man handelt. Das Handelnkönnen ist *ἀρετή*, (schlecht: »Tugend«), hat eine ganz weite Bedeutung: »Eig-

nung«, etwa eines Messers zum Schneiden. Verwendbarkeit für etwas. So gehören auch zum menschlichen Dasein verschiedene Eignungen, die auszubilden sind. Besinnung auf die Möglichkeiten des menschlichen Daseins. Die ἀρετή ist primär bestimmt durch die Besinnung auf die Möglichkeit des menschlichen Seins. »Besinnung«: φρόνησις. »Tugend« ist Wissen, ἀρετή ist φρόνησις. Tugend nicht als Eigenschaft des Menschen, die durch nachträgliche Besinnung entsteht. ἀρετή ist nur ἀρετή, sofern sie in der φρόνησις verwirklicht wird.

38. (zu S. 91 ff.)

Sokrates will nicht ein bestimmtes Wissen vermitteln, auch nicht bestimmte moralische Sätze festlegen (Moralsystem). Seine Besinnung geht nicht auf bestimmte Inhalte, sondern nur darauf, daß der Einzelne auf das Verständnis seiner selbst gestoßen wird. Der Instinkt für dieses neue Wissen ist von *Sokrates* gepflanzt. Erschütterung der damaligen Wissenschaft durch die radikale Forderung eines neuen Wissens; Vorbereitung einer neuen Wissenschaft der Begründung von Wissen und Erkenntnis. Wirklich methodische Besinnung hat für den Fortgang der Wissenschaft grundsätzliche Bedeutung. Die eigentliche Bewegung der Wissenschaft liegt im Erschließen neuer Möglichkeiten des Fragens, der Methode, im Sinne des Fragens nach dem Grund der vorgegebenen Sache und seiner notwendigen Erfassung und Bestimmbarkeit.

Aristoteles: »Es ist zweierlei, was man dem *Sokrates* zuschreiben muß, gerechterweise: 1. ἐπακτικὸς λόγος, 2. ὀρίζεσθαι τὸ καθόλου. Dieses beides bezieht sich auf das Prinzipielle der Wissenschaft überhaupt.« (Vgl. *Met. M* 4, 1078 b 27 sqq.) Ad 1. ἐπαγωγή, »Hinführung« zu etwas, später oft mit »Induktion« übersetzt, was falsch ist; vielmehr das Gegenteil: Hinführung auf das τί, auf das Wesen, und dies ist gerade nicht ein induktives, empirisches Aufsammeln vorkommender Eigenschaften,

sondern ein primäres Erfassen des Was selbst. Nicht αἴσθησις, sondern λόγος. Erfassung dessen, was gerade aller Induktion vorausgeht. Alles induktive Aufsammeln von Naturobjekten setzt schon die Idee von Natur voraus. *Sokrates* hat dies zum ersten Male vorgemacht, ohne Einsicht in die Bedingungen der Möglichkeit einer solchen apriorischen Erkenntnis. Faktisch vollzieht *Sokrates* ständig dieses Erfassen des Wesens, indem er im Gespräch den Einzelnen wegführt von zufälligen Eigenschaften und ihm zeigt, daß er schon das Wesen meint, auch ohne es zu wissen, und wenn er auch nur zufällige Eigenschaften angibt. Ad 2. Es gilt, dieses Wesen zu umgrenzen. Auseinanderlegung der konstitutiven Elemente des Wesens. 1. Wesen, 2. Begriff. Beides ist bei jeder empirischen Aussage immer schon mitgemeint. Jeder bringt schon – unbegriffen – das Verständnis des Wesens mit. Die Methode kann nur darauf gehen, dieses schon im Einzelnen liegende Wesen frei zu machen, zu entbinden. Darum hat *Sokrates* sein Geschäft als Hebammenkunst (μαϊευτική) gekennzeichnet. Die empirische Betrachtung ist nur Veranlassung, das Wesen zu sehen. Damit ist zugleich das Grunderfordernis der Wissenschaft gewonnen (*Plato*): λόγον δίδοναι. λόγος hier als »Grund«, das, was primär an einem Seienden »angesprochen« wird.

»*Sokrates* wandte sich von der Naturphilosophie ab zur Ethik«: Diese Charakteristik ist eine Verengung. Das Wissen überhaupt ist es, das er der Zufälligkeit entreißen will, durch Herausstellung dessen, was jede begründete Wissenschaft notwendig voraussetzt.

Sokrates ist nicht als Theoretiker oder Ethiker oder Prophet oder gar religiöse Persönlichkeit zu charakterisieren. Man darf ihn nicht pressen. Es kommt nicht an auf eine Konstruktion der sogenannten historischen Persönlichkeit des *Sokrates*, sondern auf die Wirkungen, die von ihm auf *Plato* und *Aristoteles* ausgeübt wurden.

39. (zu S. 96 ff.)

Man pflegt *Platos* Philosophie durch die Ideenlehre zu charakterisieren, nicht zufällig. Schon bei *Aristoteles* und in der platonischen Schule: »diejenigen, die von den Ideen lehren und handeln« (Met. A 8, 990 a 34 sq.). Das scheint etwas völlig Neues zu geben, und ist doch nur Ausdruck für dasselbe Problem: die Frage nach dem Sein selbst. Die ἰδέα ist das, was Antwort gibt auf die Sokratische Frage τί ἐστίν, doch nicht gestellt in bezug auf ein Seiendes, sondern auf die Universalität des Seienden überhaupt. Was das Seiende ist, wird zugänglich in der Idee. εἶδος, ἰδέα, Stamm φιδ, »sehen«; εἶδος ist das Gesichtete, das, was im Sehen sich zeigt. Die Frage ist: Wie sieht das Seiende als Seiendes aus? Als was zeigt sich das Seiende selbst, wenn ich es nicht hinsichtlich einer bestimmten Eigenschaft, sondern nur als Seiendes betrachte? Die Frage nach dem Sein wird grundsätzlich gestellt unter Aufnahme der Sokratischen Frage τί ἐστίν. Methodischer Charakter des sokratischen Untersuchens. Für die Charakteristik der Platonischen Forschung ist damit der Weg gegeben: nicht »Ideenlehre« als etwas Neues, sondern aus dem Bisherigen wollen wir die radikalere Position *Platos* herausstellen.

Der Grund des Seienden, das Sein, soll nicht mystisch spekuliert, sondern wissenschaftlich ausgewiesen werden. Eine so universale Frage setzt eine entsprechende erfahrungsmäßige Orientierung über das Seiende im Ganzen voraus: Orientierung über das All des Seienden und die Gesamtheit der damaligen Richtungen und Methoden der wissenschaftlichen Erkenntnis des Seienden selbst.

Zugrunde liegt schon ein Verständnis dessen, was mit Sein gemeint ist. Wenn Sein charakterisiert ist als εἶδος, so ist die Frage nach dem Sein orientiert nach dem Sehen, Erfassen, Erkennen; Sehen in dem weiten Sinne von Intuition, Anschauung. εἶδος besagt nicht nur Aussehen, sondern auch Gestalt. Die Gestalt ist nicht aus den Stücken des Ganzen zusammengesetzt, sondern ist das Gesetz der Zusammenfügung und Zusammen-

fügbare der Teile. Die Gestalt ist nicht Summe und Resultat, sondern ist Gesetz und das Frühere, im Hinblick auf das ein einzelnes >Dies da< gestaltet wird. Sie ist Prinzip, Maßstab, Regelung, Norm. Es gibt also mannigfache Bestimmungen im Begriff der Idee. Die Idee ist für jede einzelne Gestaltung immer schon da, ist das Frühere und Beständige. Sie ist das Bleibende, Unveränderliche und daher für die Griechen das im strengen und einzigen Sinne Wißbare. Wissen kann ich nur, was immer ist. Diese Grundverfassung des Geordnetseins zeigt sich überall in der Erfahrung: Himmel, Kugel usw., auch in der Medizin, wo die Gesundheit dasjenige ist, wonach die medizinische Fragestellung orientiert ist. Die Gesundheit ist nicht ein zufälliger Zustand, sondern die Idee. So handelt die Geometrie von Verhältnissen des Seienden, ohne auf die Erfahrung angewiesen zu sein. Die Gesetze der Geometrie gelten von räumlichen Dingen, sind aber nicht aus ihnen gewonnen.

Die Idee ist das ὄντως ὄν, das »eigentlich Seiende«, so seiend, wie es überhaupt nur sein kann. Das Sein des Seienden selbst ist hier notwendig als ein Seiendes genommen, notwendig auf dem Boden dieser Fragestellung. Das Sein aber ist nicht hier und dort unter dem Himmel, sondern an einem »überhimmlischen Ort«, ὑπερουράνιος τόπος (vgl. Phaedrus, 247 c 3), gehört nicht in den Bezirk des durch die Erfahrung zugänglichen Seienden, ist transzendent. Das Sein ist unterschieden von allem Seienden. Auf Grund dieses κρίνειν gehört das Sein zur Aufgabe der kritischen Wissenschaft, der Philosophie.

Das Sein wird vom Seienden unterschieden. Die Idee ist selbst ein Seiendes, aber von ganz anderer Seinsart. Sie ist so, wie gleichsam der Sinn von Sein sagt. Weil unterschieden von allem Seienden, besteht zwischen Idee und Seiendem eine »Trennung«, χωρισμός. Zwischen beiden besteht eine schlechthinige Verschiedenheit des Ortes. Freilich derart, daß alles Seiende als Seiendes doch an der Idee »teilhat«, μετέχει: μέθεξις. Zwischen dem Getrennten, von dem das Eine am Anderen teilhat, besteht das Zwischen, das μεταξύ.

An diesem Aufriß ist der sogenannte Platonismus als Philosophie und Weltanschauung charakterisiert: Die Gesamtheit des Seienden ist geteilt in zwei Welten, die dann immer durch Gegensätze gekennzeichnet werden: Veränderung – Bestand, Einzelnes – Allgemeines, Zufälliges – Gesetzliches, Zeitliches – Ewiges, erfaßbar in der sinnlichen Wahrnehmung – erfaßbar im begrifflichen Erkennen. In diesen Gegensätzen wird die Welt, das Ganze des Seienden, aufgeteilt, so daß sich zwei Welten ergeben, von denen immer die zweite das eigentlich Positive ist, auf Grund dessen die andere ist bzw. erkennbar wird.

40. (zu S. 99 ff.)

1. Boden und Umkreis der Seinsproblematik

Es ist gefragt nach dem Sein des Seienden. Das Seiende muß durch die Erfahrung gegeben sein. Wie sieht diese Vorgegebenheit aus? Es liegt in der Fragestellung schon ein Verständnis von Sein. Denn alles, wonach ich frage, ist schon vorläufig bekannt, wenn auch nur dunkel. Also ein Doppeltes: Vorgegebenheit von Seiendem und Vorverständnis von Sein. Welcher Umkreis des Seienden kommt für *Plato* in den Blick, wenn er nach dem Sein fragt?

Zunächst die Dinge der Natur, die Lebewesen, aber auch die von uns hergestellten Dinge, Werkzeuge usw. Mit diesem Seienden ist zugleich gegeben die Natur, nicht nur wie in der vorwissenschaftlichen Erfahrung, sondern schon in gewissem Sinne wissenschaftlich verstanden; im besonderen zu *Platos* Zeit die Medizin, die die organische Natur zum Gegenstand hat. Neben der Naturerkenntnis mathematische Erkenntnis (geometrische und arithmetische): Raumverhältnisse, Zahlbeziehungen. Seiendes ist auch der Mensch, sofern er theoretisch und werktätig handelt, auch als Politiker, als sittlich Handelnder. Dieses Ganze des Seienden, der handelnde Mensch, Natur, ist

gegeben in der Konkretion der πόλις, in der der einzelne Mensch mit anderen zusammen ist. Dies ist der Umkreis des Seienden, der für *Plato* im Blick steht. Dieses Seiende muß in seinem Sein und als Sein bestimmt werden können. Es ist als Seiendes nur erfahrbar, wenn es irgendwie im Sinn seines Seins verstanden ist. Der Mensch selbst, der sich zu diesem Seienden verhält und zu sich selbst, ist diesem nicht blind ausgeliefert, kommt nicht nur neben anderem vor, sondern Seiendes ist ihm *als* Seiendes gegeben: Er versteht Sein. Nur daher kann in ihm die Frage wach werden, was Sein dem Begriffe nach sei. *Plato* gibt in der Πολιτεία einen Aufriß der Gesamtheit des Seienden und der den verschiedenen Bereichen entsprechenden Arten der Erfassung des Seienden.

Res publ. VI, 507 b sqq. (s. o. S. 99 ff.): *Plato* beginnt mit dem Hinweis darauf, daß es eine Vielheit von Schönem und eine Vielheit von Gutem und überhaupt eine Vielheit von jeglichem gibt, πολλὰ ἕκαστα. Es gibt zugleich αὐτὸ καλόν und αὐτὸ ἀγαθόν, das »Schöne als solches«, das »Gute als solches«. Die Vielheit ist im Hinblick auf *eine* Idee gesetzt, κατ' ἰδέαν μίαν. Die Idee gibt das ὃ ἔστιν, das, was jeweils das Einzelne der Vielheit »ist«. τὰ μὲν ὁρᾶσθαι, »das eine wird gesehen«, τὰ δὲ νοεῖσθαι, »das andere aber wird vom νοῦς erfaßt«, wird verstanden. *Plato* gebraucht für die Erfassung der Vielheit mit Absicht die Erfassungsart des Sehens, aber er weist auch auf ἀκοή und die anderen αἰσθήσεις, Weisen des sinnlichen Wahrnehmens, hin. Die Vielheit wird wahrnehmbar durch die αἴσθησις, das ὃ ἔστιν wird in der νόησις erfaßt. αἴσθησις und νόησις: Dieser Unterschied begegnet in der ganzen folgenden Philosophie.¹ Die αἴσθησις im Sinne des Sehens hat eine Auszeichnung gegenüber den anderen Weisen des Erfahrens (Vorrang des Sehens). Auch was nicht in der αἴσθησις zugänglich ist, sondern in der νόησις, gilt in gewissem Sinne als Gesehenes: Anschauung als Erfassungsart des Seins und des Prinzips alles Seienden.

¹ Vgl. die Einleitung zu I. Kant, Kritik der reinen Vernunft A 2, B 2.

Wodurch ist ὄψις ausgezeichnet? Dadurch, daß nur dann etwas sichtbar ist, wenn so etwas ist wie Licht. Dieses Licht, das die Sichtbarkeit des sinnlich Wahrnehmbaren ermöglicht, ist die »Sonne«, ὁ ἥλιος. Sie ist αἴτιος ὀψεως, »Ursache des Sehens«. Daher ist die ὄψις ἡλιοειδής, sie hat die Seinsart der Sonne, das Auge ist »sonnenhaft« (Goethe). Nur darum sind z. B. Farben sichtbar. Auch das Sehen und Erfassen des Seins eines Seienden bedarf eines Lichts, und dieses Licht, wodurch Sein als solches erhellt wird, ist das ἀγαθόν, die Idee des »Guten«. Dem Licht bei der αἴσθησις entspricht bei der νόησις die höchste Idee, das ἀγαθόν. Also ist ein Zusammenhang zwischen Ideenerfassung und Erfassung des sinnlich Seienden. Das Seiende muß beleuchtet sein durch die ἀλήθεια und das ὄν. Nur sofern es Seinsverständnis gibt, ist das Seiende in seinem Sein zugänglich. Dieses Seinsverständnis ist nach Plato nur dadurch möglich, daß es die Idee des Guten gibt. So, wie die αἴσθησις notwendig sonnenhaft sein muß, muß die νόησις auf das Gute bezogen sein, ἀγαθοειδής. Dieses ἀγαθόν ist ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, liegt gleichsam »über das Sein noch hinaus«.

Die Frage ist nun, wie entsprechend diesem Aufriß die Gliederung des Seienden selbst zu verstehen ist und die Gliederung des Seins selbst. Die Vielheit des Seienden kann gefaßt werden als ὄρατόν. Sofern das Sein in der νόησις zugänglich ist, ist es das νοητόν. Innerhalb dieser zwei Bezirke vollzieht Plato einen Schnitt. Dieser Schnitt ergibt eine Gliederung innerhalb des ὄρατόν und des νοητόν. Dementsprechend gliedert sich die beiderseitige Erfassungsart.

Innerhalb des ὄρατόν: 1. εἰκόνες, 2. ὃ τοῦτο ἔοικεν, dasjenige, dem diese Bilder »gleichen«, davon sie Abbilder sind. 1. Schatten, die die Dinge werfen. Im Schatten eines Menschen sehe ich ihn, aber nicht ihn selbst, sondern ein Bild von ihm, φαντάσματα (Stamm φαίνω, φῶς), und zwar ἐν τοῖς ὕδασι, Spiegelungen im »Wasser«, ferner, was sich spiegelt in der Oberfläche von glatten und glänzenden Körpern. 2. das Seiende selbst, das sich spiegeln und seinen Schatten werfen kann. ad 1. Die Bilder

haben den niedersten Grad des Seins. Sie geben das *ὄρατόν* nicht mehr an ihm selbst. ad 2. Hinzu gehören die *ζῶα, φυτευτά* (»Pflanzen«), der ganze Umkreis des mit Werkzeugen Hergestellten, Gerätschaften, Gebrauchsdinge. Diese Dinge sind *μιμηθέντα*, »nachgebildet«, durch Schatten und Spiegelung.

Innerhalb des *νοητόν*: Dieses obige Seiende, als Nachgebildetes, kann jetzt »Bild«, *εἰκῶν*, werden für das in ihm liegende Sein. Plato weist auf die Geometrie hin: Die Gestalten des Dreiecks, des Kreises, der Winkel usw. werden zum Gegenstand gemacht. Wir meinen in der geometrischen Betrachtung nicht den gezeichneten Kreis, sondern den Kreis schlechthin. Der gezeichnete Kreis ist jetzt *εἰκῶν* für den Kreis an sich. Den sinnlich gesehenen Gestalten entsprechen die im *διανοεῖσθαι* erfaßten Gestalten: *εἶδος ὄρατόν* – *εἶδος νοητόν*. Die geometrischen Gegenstände werden dadurch erfaßbar, daß die Mathematiker von Grundbegriffen ausgehen, die sie voraussetzen. Was in dieser Voraussetzung liegt, betrachten sie nicht mehr. Werden nun diese Voraussetzungen ihrerseits Thema der Betrachtung, wird gefragt nach dem *ἀνυπόθετον*, so komme ich zum Ausgang und Grund von allem: den *εἶδη*, den »Ideen« im strengen Sinne. Die Mathematik ist *εἰκόσι χρωμένη*, »braucht noch Bilder«, ist daher nicht bei dem Seienden, das der Philosoph im *λόγος* betrachtet.

Vier Arten des Erfassens: *ὄρατόν* ist Gegenstand der *δόξα* (»Meinung« ist eine sehr unzulängliche Übersetzung, weil das Sehen darin liegen muß). Die Bilder werden zugänglich in der *εἰκασία*, Erfassung der Bilder. Das sinnliche Wahrnehmen selbst heißt *πίστις*, »Vertrauen«. In der Vielheit des Einzelnen wird das jeweilige Einzelne auf guten Glauben hingenommen, ohne seines Seins schlechthin gewiß zu sein, es kann sich ja im nächsten Augenblick ändern. *νοητόν*, erfaßt durch die *νόησις*, das »Verstehen«, und zwar 1. schließend: *διάνοια*. Was sich als Sein am Seienden zeigt, wird dagegen 2. nicht schließend, sondern unmittelbar erfaßt: *νόησις* im engeren Sinne, oder *λόγος*. Das mathematische Denken braucht Voraussetzungen und kommt

daher nicht bis zum Grund des Seins: *διάνοια*. Die philosophische *νόησις* dagegen braucht keine Voraussetzungen mehr, geht zum *ἀνυπόθετον* zurück, zum Grunde aller Voraussetzungen, braucht auch keine Bilder mehr. Wie die *δόξα* ihr Licht bekommt durch die Sonne, so die *νόησις* (im weiteren Sinne) durch das *ἀγαθόν*.

Seiendes wird so entdeckt in seinem Sosein und Sein. Vier Erfassungsarten, zugleich vier Wahrheitsformen, in einer einheitlichen Stufenfolge, Stufen der Wahrheit. Je nach der Quelle des Lichtes und dem erfaßten Seienden und nach der Begründungsart und nach der Gewißheit gibt es Stufen der Wahrheit. Plato hat diese Stufen noch nicht klar herausgestellt. Er hilft sich mit einem *μῦθος*.

	<i>μῦθος</i>	
<i>ἥλιος</i>		<i>ἀγαθόν</i>
<i>δόξα</i>		<i>νόησις</i>
<i>εἰκασία</i>		<i>διάνοια</i>
<i>πίστις</i>		<i>νόησις – λόγος</i>

41. (zu S. 102 ff.)

Höhlengleichnis zu Beginn des VI. Buches der *Πολιτεία* (514 a sqq.). Es ist von vornherein zu verstehen im Hinblick auf die Seinsart des Menschen selbst: Wir befinden uns unter dem Himmel gleichsam in einer Höhle. Menschen, die in einer unterirdischen, höhlenartigen Behausung wohnen; aufwärts zum Licht führt ein langer Weg. Die Bewohner der Höhle sind von Jugend auf hier gefesselt, außerstande, den Kopf umzuwenden, mit dem Rücken gegen den Ausgang der Höhle gerichtet. Hinter ihnen und entfernt von ihnen ist ein Licht, zwischen ihnen und dem Licht ein Weg und an diesem Weg entlang eine Mauer, wie die Gaukler bei ihren Schaustellungen einen Raum einzäunen. Entlang dieser Mauer sollen allerlei Bildwerke, *σκευαστά* (vgl. 515 c 2), vorbeigeführt werden. Diese Bildwerke usw.

werfen Schatten auf die von den Gefesselten gesehene Wand. Diese Gefesselten gleichen uns. »Glaubst du nun, daß diese Gefesselten von sich selbst und den anderen je etwas anderes gesehen haben als die Schatten an der Wand?« (515 a 5 sqq.) Auch die vorbeigeführten Dinge können sie nicht sehen, sondern nur Schatten. Wenn sie nun miteinander διαλέγεσθαι können, dann werden sie die Schatten an der Wand für das Seiende selbst halten, da sie ja von Geburt an nichts anderes kennen. Wenn es in der Höhle einen Widerhall der Stimmen derer gibt, die hinter ihnen die Dinge vorbeitragen, so werden sie diesen Widerhall beziehen auf die Schatten an der Wand. Wenn nun die Bande und dieser Unverstand gelöst und geheilt würden, und ein Gefesselter sich umdrehen würde, so würde ihm das alles Schmerz bereiten, und er wäre durch das Geflimmer des Lichtes nicht imstande, das zu sehen, wovon er zuvor die Schatten gesehen hat. Er würde diese Dinge selbst für Nichtigkeiten halten. Wenn man ihm sagte, er sei nun näher zu den Dingen selbst gelangt, dann käme er ganz und gar in Verlegenheit. Den Schatten würde er für das Wirklichere halten. Wenn man ihn zwingen würde, auf das Licht selbst zu sehen, würde er sich abkehren zu dem, was er sehen kann, und würde den Schatten für deutlicher und faßbarer halten. Erst recht würde er Schmerz empfinden, wenn man ihn herauszöge ans Licht der Sonne. Er würde eine lange Gewöhnung brauchen. Am leichtesten würde er nachts sehen: das Licht der Sterne und des Mondes. Schließlich käme er dazu, die Dinge selbst zu sehen und die Schatten zu unterscheiden vom eigentlich Seienden, und würde zuletzt die Sonne selbst sehen als das, was den Umlauf der Jahreszeiten bestimmt. Und wie, wenn der Mensch plötzlich wieder an seinen alten Platz in der Höhle zurückgeführt würde? Er würde den anderen in der Höhle lächerlich vorkommen. Der Aufstieg aus der Höhle wäre das Verderblichste, was es nur geben kann; die Augen würden verdorben. Die in der Höhle würden sich bemühen, einen zu töten, der etwa wieder hinausgeführt werden sollte.

Der Höhle und den Gefesselten entspricht der Ort der sinnlichen Wahrnehmungen, an dem wir uns täglich befinden. Dem Licht in der Höhle entspricht die Sonne, und dem Hinaufstieg aus der Höhle entspricht der Weg der Seele εἰς τὸν νοητὸν τόπον (517 b 4 sq.), wo das Verstehbare gesichtet wird. Was zuletzt sichtbar wird, ist die Idee des Guten, μόγις ὁρᾶσθαι (517 c 1), »kaum zu sehen«. Sie enthüllt sich als das, was die Sonne und alles andere Seiende verursacht. Die Augen können in zweifacher Weise geblendet werden: bei Versetzung aus dem Licht ins Dunkle und aus dem Dunklen ins Licht. Beidemale wird die Möglichkeit zu sehen gestört. Für die Seele bedarf es einer Umwendung, gleichnishaft dargestellt durch Lösung von den Banden. Die Seele sieht dann frei das Seiende in seinem Sein: das Hellste am Seienden, nämlich das Sein. Das Sein wird nicht zugänglich in der δόξα, das Sehen ist verdorben.

Phaidon 99 d sqq.: Nicht zu forschen ist ἐν ἔργοις, »in den hergestellten Dingen«, sondern ἐν λόγοις, »in den begrifflichen Auslegungen« ist das Sein des Seienden selbst zu erfassen. Das Seiende ist zum Thema zu machen so, wie es sich im λόγος zeigt, in der »Aussage« darüber. A ist B. λόγος ist nicht als »Begriff« zu verstehen, sondern als volle »Aussage«. Schon bei Sokrates ist λόγος nie als *bloßer* Begriff gemeint. Das Seiende, wie es sich im Verstehen enthüllt, und nicht wie in der ἀσθησις.

Die Höhle ist das Bild unseres Seins, nämlich sofern wir uns in einer räumlichen Umwelt bewegen.

Frage: Wie ist der Zusammenhang der verschiedenen Stufen der Wahrheit zu verstehen? Als Seiendes wird hingenommen, was sich zunächst zeigt. Das Dasein ist immer in einer Höhle, umgeben von Seiendem. Zu dieser Höhle gehört notwendig ein Licht. Vom Dasein kann etwas gesichtet werden, wenn auch noch so verworren, und seien es nur Schatten. Damit Seiendes erfahrbar ist, bedarf es eines Seinsverständnisses. Doch die Gefesselten sehen nichts vom Licht und wissen nichts davon. Sie leben in einem Seinsverständnis, ohne davon zu wissen, ohne auch das Sein selbst zu sehen. Die erste Stufe der Wahrheit, des

Aufgedecktseins, verlangt a) die Vorgegebenheit einer Welt überhaupt, b) ein Seinsverständnis überhaupt, c) eine bestimmte Weise der Erfahrung des Seienden, hier das Erfassen der Schatten in ihrer Bewegung, d) ein *διαλέγεσθαι*, ein »Sprechen« über Seiendes, über die begegnenden Dinge, e) das Dasein selbst, dem diese Welt vorgegeben ist, ist für es selbst schon entdeckt und enthüllt: Die Gefesselten sehen sich selbst und die anderen als Schatten. Mit dem Dasein ist nicht nur die Umwelt gegeben, sondern das Dasein ist für sich selbst entdeckt.

42. (zu S. 106)

Das *ἀγαθόν* ist das Prinzip alles Seienden und aller Wahrheit über Seiendes. Später wurde es umgebildet. Man verstand die Idee des Guten selbst wieder als ein Seiendes. Dazu gibt es bei *Plato* Ansätze. So auch der Gottesbegriff bei *Augustinus* und im Mittelalter, desgleichen *Hegels* Begriff des absoluten Geistes¹. Das Sein weist über sich selbst hinaus auf das *ἀγαθόν*. Wie immer der Zusammenhang des *ἀγαθόν* mit dem Sein selbst zu fassen ist und wie dunkel er ist, jedenfalls tendiert die platonische Fragestellung dahin, über das Seiende hinaus zum Sein zu gelangen.

Erst in seiner Spätzeit (Sophistes, Parmenides, Philebos) hat *Plato* das selbst verstanden und den Unterschied von aller bisherigen Philosophie erkannt, die immer noch nach Seiendem fragte. Welche Arten von Seiendem es immer geben mag: Davor liegt die Frage, was Sein überhaupt besagt. Dies ist die Problemstellung des »Sophistes« (242 c sqq.): Rückblick auf die vorangehende Philosophie, sehr verwandt dem Rückblick des *Aristoteles*. Klare Unterscheidung zwischen seiner und der früheren Fragestellung: »Es sieht so aus, als hätte jeder der früheren Philosophen uns eine Geschichte (*μῦθον*) über das

¹ Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften 1830, § 553 ff.

Seiende erzählt« (242 c 8). Dagegen will Plato den λόγος geben. Die Alten gaben eine Geschichte von der Entstehung des Seienden, daß es dreifach sei, daß es sich gegenseitig bekämpfe und befreunde usw. »Ob all das wahrhaft gesprochen ist, ist schwer zu entscheiden; es wäre sehr leichtfertig, jenen Alten Vorwürfe zu machen.« (243 a 2 sqq.) »Doch jeder sagt seine Erzählung vom Seienden her ohne Rücksicht, ob wir es verstehen können.« (243 a 6 sq.) Plato erzählt, daß er in seiner Jugend glaubte, die Worte der Alten verstanden zu haben und zu wissen, was Sein besagt. Jetzt ist ihm all das fraglich geworden: was das Seiende sei und was das Nichtsein besage. »Was meint ihr, wenn ihr sagt: sein?« (244 a 5 sq.)

43. (zu S. 107)

2. Das Zentrum des Ideenproblems

Das Seiende wird zugänglich durch die νόησις, wird zuhöchst bestimmt als ἀγαθόν. Beziehung zwischen νόησις – λόγος und ἰδέα – ἀγαθόν. Das Verstehen ist in sich selbst schon auf Sein bezogen. Die Frage ist: Wie und wo gibt es diese Beziehung? Der Ort dieser Beziehung ist nach Plato die Seele. Die Seele ist die Grundbestimmung des Daseins. In der Seele liegt gemäß ihrer Struktur eine wesentliche Beziehung zum Sein. Es gehört zur Wesensdefinition der Seele, daß sie sich zum Sein verhält. Phaedrus 249 e 4 sq.: »Jede Seele der Menschen hat von Natur aus das Seiende schon gesehen.« Das Dasein des Menschen ist schon so, daß es Sein versteht. Wenn es letztlich bestimmt ist durch das ἀγαθόν, so heißt das: Das Dasein hat einen immanenten Bezug auf das Gute. ἀνάμνησις: »Erinnerung« an das schon Gesehene und verstandene Seiende: Verständnis des Seins geht jeder konkreten Erfahrung von Seiendem voraus. Dies ist die Formulierung der späteren Lehre vom Apriori des Seins und Wesens gegenüber dem Seienden. Wie ist nun die Seele selbst zu be-

stimmen, daß sie sich zum Sein verhalten kann? Diese Frage stellt Plato in gewissem Sinne noch naiv und antwortet im »Phaedrus« mit einem Mythos. Es ist die spätere Frage des Bewußtseins in seinem Verhältnis zum Sein, des Nicht-Ichs zum Ich. In allen diesen Fragen besteht ein immanenter Bezug von Sein und Dasein, Sein und Leben. Dies ist zusammen zu betrachten mit dem Grundproblem der Platonischen Ontologie, der Dialektik (s. u. Nr. 44.).

44. (zu S. 107)

3. Grundproblem der Platonischen Ontologie: die Dialektik

Das Wesen ist immer eines gegenüber der Mannigfaltigkeit seiner möglichen Realisierungen. Es gibt aber eine Mannigfaltigkeit von Ideen. Jede Idee aber ist *eine* und unterscheidet sich durch *ἕτερότης*, »Andersheit«, von den anderen. *ἕτερότης* ist in gewissem Sinne »Änderung«. Von der einen ist zur anderen ein Umschlag, *κίνησις*, »Bewegung«, *μεταβολή*. Die Einheit selbst ist etwas anderes als Andersheit. Auf Grund der Verschiedenheit selbst sind die Ideen in einem Zusammenhang. Frage: Wie ist die Vielheit der Ideen möglich, da doch Vielheit gerade ein Charakteristikum der Seinsart ist, die sich von der der Ideen unterscheidet? Frage, wie die Ideen sind und sein können in ihrer Vielheit und Verflechtung. Zugleich: Wie sind die Ideen überhaupt faßbar? *Sokrates* suchte im Dialog den anderen auf das *τί* zu führen im *διαλέγεσθαι*, im »Sinne des Dialogs«. Was hier *Sokrates* betätigte, das faßt *Plato* grundsätzlich methodisch: Das *διαλέγεσθαι* wird zur methodischen Dialektik, Herausarbeitung der Ideen und ihres Zusammenhangs. Auch dieser *λόγος* hat die Grundstruktur der *ἐπαγωγή*. Diese Forschung verbleibt innerhalb des Bereichs der Ideen, sobald sie einmal eingedrungen ist. »Der Philosoph macht Gebrauch von den Ideen rein durch diese selbst hindurch.« In der Aufweisung

durch den λόγος durchläuft er ihre Zusammenhänge. Durch sie hindurchlaufend gelangt er erst zu ihrem Zusammenhang, »um bei ihnen selbst in ihrer Gesamtheit, κοινωνία, zu enden« (vgl. Res publ. 511 c 1 sq.). Damit wird der Philosophie zum ersten Male ihr eigener Bezirk vorgezeichnet. Das hat man heute besonders vergessen. Man glaubt mit naturwissenschaftlichen Mitteln gewonnene Ideen, Typen u. dgl. zu sehen. Aber es ist eine ganz andere Methode nötig, als sie die Naturwissenschaft hat. Plato behandelt dieses Problem am umfassendsten im späten Dialog »Sophistes«, am weitesten vorgedrungen im »Parmenides«. Im »Philebos« mit Beziehung auf das ἀγαθόν. Der »Politicus« nimmt eine Zwischenstellung ein.

Von »Dialektik« sind alle modernen Unklarheiten fernzuhalten. Das Sein selbst soll aufgewiesen werden. Die Grundbestimmung des λέγειν wird festgehalten. Schon bei Plato ist λόγος und Logik nichts anderes als Ontologie. Die Doppelung von Logik und Ontologie kehrt in Hegels »Logik« in ganz anderer Form wieder.

45. (zu S. 109)

Verdeutlichung beider großen Fragekreise am »Theätet«. Dieser Dialog ist unterwegs zur scharfen Fassung des Problems der Dialektik. Behandlung einer Spezialfrage, nach dem Wissen, scheint zunächst Thema zu sein. Aber nicht Erkenntnistheorie, sondern die Frage nach der Idee der Wissenschaft steht in engstem Zusammenhang mit der Frage nach dem Sein selbst.

46. (zu S. 111 f.)

Theätet kommt im »Sophistes« noch einmal vor. Das ist nicht zufällig: Zusammenhang der geometrischen Erkenntnis mit der νόησις der Ideen.

143 d 8 sqq.: Sokrates beginnt mit einem Kompliment an Theodoros: Viele junge Leute suchten seinen Umgang. Sokrates ist selbst auf der Suche nach jungen Leuten, die tüchtig wissenschaftlich arbeiten. Da kommt Theätet vom Gymnasion. Sokrates stürzt sich auf ihn. Sokrates begründet, warum er Theätet im Gespräch festhält: Er ist zwar sehr begabt, aber nicht schön wie Sokrates selbst. Sokrates will an ihm sehen, wie er selbst sei.

Sokrates stellt an Theätet die Frage, womit er sich beschäftige und was er bei Theodoros lerne. Mathematik, Astronomie, Harmonie. (Stillschweigend wird im »Theätet« von Plato selbst die frühere Methode des Vordringens zu den Ideen und zum ἀγαθόν kritisiert.) Sokrates sagt, daß auch er sich in diesen Gebieten leidlich auskenne, doch habe er eine Schwierigkeit, die nicht einen Sachverhalt dieser Disziplinen betreffe, sondern das Lernen selbst. Ist nicht das Lernen das Verstehender-Werden in bezug auf das Gelernte? Also ist es σοφία, »Verstehen«, wodurch die Verständigen sind, was sie sind? ἐπιστήμη = σοφία? Ist mit der Kenntnis einer Sache schon ihr letztes Verständnis verbunden? Zusammenhang von Wissen und Verstehen? Frage nach dem Wissen selbst. Wissen im weitesten Sinne: nicht nur Theorie, sondern auch Sich-auskennen, z. B. in einem Handwerk.

Theodoros verweist Sokrates mit seiner Frage an Theätet; er könne sich nicht an die neue Methode gewöhnen. Dies ist bezeichnend. Theätets erste Antwort, was Wissen sei: Aufzählung von verschiedenen Arten des Wissens, Geometrie, Schusterei und alle τέχνηαι. Sokrates: Du bist nach *einem* gefragt und gibst dafür *vieles*. Sokrates fragt nach dem ἓν (146 d 3). Die ἰδέα ist immer *eine* gegenüber der Vielfältigkeit der konkreten Arten und Formen und Wege. Sokrates hat nicht gefragt nach den Dingen, worauf sich das Wissen beziehen kann, sondern nach dem Wissen selbst, was es *ist*. Lehm: das, womit der Töpfer sich beschäftigt, und womit der Ziegelmacher sich beschäftigt usw.: Das ist eine lächerliche Erklärung. Denn wir glauben ja dabei

immer schon, daß der andere weiß und versteht, was Lehm sei. Die Frage nach dem Wissen muß gestellt werden ohne die jeweilige Gegenstandsart und Sachhaltigkeit, auf die das Wissen bezogen ist. Dies ist Platos bisherige Art des *διαλέγεσθαι* nach des *Sokrates* Vorbild. Theätet ist unsicher in der Methode und sucht sich aus dem Gespräch zurückzuziehen. Sokrates hält ihn mit dem Hinweis, daß er selbst ebenso ungewiß sei und dialektisch zur Wahrheit kommen wolle. Diese so dargestellte maieutische Methode wird gerade in diesem und den folgenden Dialogen von Plato aufgegeben.

47. (zu S. 113)

Das Wissen und das Erfassen von Seiendem wird nicht um seiner selbst willen zum Thema gemacht, sondern in Absicht auf Klärung dessen, was jeweils in *ἀΐσθησις* und *δόξα* erfaßbar wird. Durch die Aufklärung des Werdens und Nichtseins muß dann das Sein selbst geklärt werden. Denn Wissen, Wahrnehmen, Meinen sind nicht Dinge für sich, die vorkommen, sondern Wissen ist Wissen *von*, Wahrnehmung ist Wahrnehmung *von*, Meinen ist Meinen *über*. Sofern Wissen zum Thema wird, rückt mit ins Thema das Seiende. Die Betrachtung geht auf das gewußte Seiende selbst. Im Phänomen des Wissens selbst ist ein wesensmäßiger Bezug auf das Seiende selbst beschlossen. Das, worüber ich weiß, ist an ihm selbst für mich entdeckt, das Seiende ist enthüllt.

48. (zu S. 115 ff.)

Schon zu Beginn spricht *Plato* gar nicht vom Wissen, sondern vom Sein, Werden, Nichtsein. Theätet versucht jetzt eine Definition des Wissens: »Mir scheint, daß derjenige, der etwas weiß, sich zu dem, was er weiß, verhält in der Weise der Wahrneh-

mung.« (151 e 1 sq.) Wissen = Wahrnehmung. Zurückführung dieses Satzes auf *Protagoras*: homo mensura (152 a 1 sqq.). Was ist, ist das, was sich zeigt. Das Sich-zeigende ist das Seiende. Erfassung des Seienden ist Sich-zeigen-lassen in der Weise des Wahrnehmens. Doch Tatsache ist, daß sich dasselbe für den einen so zeigt, für den anderen anders. Der eine friert beim Wind, der andere nicht, der eine sehr, der andere wenig: Was ist also der Wind selbst? Die Frage nach dem φαίνεσθαι ist verknüpft mit der Frage nach der Selbigkeit des Seienden. Kann es dasselbe sein und trotzdem für verschiedene Wahrnehmungen sich verschieden zeigen? Was ist das eigentliche Sein an diesem Seienden, seine Selbigkeit oder sein Anderssein, sein Werden? Frage nach dem Verhältnis von Sein und Werden: ob das Sein im Sinne des Bestehens das Sein ausmacht oder ob Änderung und Werden als das eigentlich Seiende anzusprechen ist. Im Gegensatz zu den früheren Dialogen versucht Plato hier mindestens hypothetisch eindringlich zu machen, daß im Grunde das Werdende das eigentlich Seiende ist und daß das Ruhende eigentlich nicht ist. Nicht die αἴσθησις steht in Frage, sondern das Seiende im Sinne des Veränderlichen. Weil Werden Übergang ist von Sein zu Nichtsein, liegt hierin die Frage nach dem μὴ ὄν: inwiefern das Nichtseiende doch im Grunde Seiendes ist. Die Frage: »Was ist Erkenntnis?« soll nicht herausinterpretiert werden. Aber sie ruht auf der Frage nach dem Sein.

1. These: Erkenntnis ist αἴσθησις. Wahrnehmung ist Wahrnehmung von. Diese Struktur wird heute als intentionale Struktur eines Verhaltens bezeichnet. Diese Verhaltungen sind ihrer Struktur nach ausgerichtet auf etwas. Nicht so, daß zunächst eine Seele da wäre, die sich mittels der Wahrnehmung auf etwas richtet, sondern die Wahrnehmung als solche ist Wahrnehmung von. Zwei Grundrichtungen der Philosophie: Diese Verhaltungen können 1. nach ihrer intentionalen Struktur betrachtet werden; 2. Betrachtung in objektivem, naturalistischem Sinne: ein Vorgang in einem psychischen Subjekt, der im Ablaufzusammenhang steht mit Physischem draußen; dies

ist die Betrachtung der Psychologie und der naturalistischen Philosophie. Bei *Plato* laufen 1. und 2. durcheinander.

1. αἰσθησις, immer auf das Seiende gerichtet: intentionaler Charakter der Wahrnehmung. Zum Sinn jeder Wahrnehmung gehört, das Wahrgenommene als wahrgenommenes Seiendes zu verstehen, auch wenn die Wahrnehmung eine Täuschung ist. Es liegt im Sinne der Wahrnehmung, das Wahrgenommene wirklich als Seiendes – wenn auch irrtümlich – zu meinen. Die Wahrnehmung ist immer auf Anwesendes bezogen.

2. Doch die Art, wie Plato die Fundamente der Wahrnehmung herauszustellen sucht, ist anders orientiert: als Nachweis, daß das Wahrgenommene nur dadurch entsteht, daß Psychisches durch Physisches etwas erleidet. Naturwissenschaftliche Erklärung aus Entstehungsursachen. Plato: Das Wahrgenommene kann nicht in den Augen selbst sein, aber auch nicht etwas außerhalb der Augen Vorhandenes. Denn wäre das Wahrgenommene selbst irgendwo festliegend, dann könnte es nicht für jeden Wahrnehmenden verschieden sein, sondern es muß immer erst entstehen durch das Zusammentreffen eines Wahrnehmenden und eines Seienden. 152 d 2 sqq.: Es gibt nicht ein Eines, an ihm selbst Seiendes, noch kannst du auch irgendetwas als etwas ansprechen und als so beschaffen, weil es nämlich nie als etwas bleibt, sondern immer nur im Augenblick des Wahrnehmens entsteht. Dem Satz des *Protagoras* liegt die allgemeine These zugrunde: Es gibt nichts Bleibendes, alles ist in Bewegung. Wäre das, worauf wir im Wahrnehmen stoßen, an sich weiß, dann müßte es das auch für jeden anderen sein. Damit also der festgestellte Tatbestand bestehen kann, muß Veränderung sein und muß das Wahrgenommene als solches durch Veränderung bestimmt sein. Wahrgenommenes wird auf κίνησις zurückgeführt.

Beispiel der ἀστράγαλοι (vgl. 154 c 1 sqq.).

49. (zu S. 117 f.)

In diesen Sätzen liegt das Problem der Relation, und zwar noch ungegliedert: Anderssein im Sinne des Unterschieds und Anderswerden im Sinne des Geschehens. Zum Sinn des Seins gehört vielleicht Beziehung überhaupt, eine These, die nach der bisherigen Stufe der Platonischen Philosophie unerhört ist und erst im »Sophistes« in gewissen Grenzen begriffen wird. Das Seiende ist immer nur so, wie es sich zeigt, relativ auf den Wahrnehmenden. Das Wahrgenommene selbst wird nur möglich durch Bewegung. Zwei Momente sind dabei nötig: Wirken und Erleiden. Erst aus dem Zusammenhang von Wirkendem und Erleidendem entsteht jeweils etwas. Keines dieser beiden ist für sich, sondern Wirken ist nur, was es ist, im Zusammenhang mit einem Erleiden und umgekehrt. Dieser Satz besagt: Nichts ist eines und selbiges an ihm selbst, sondern was ist, ist durch Bewegung bestimmt, sowohl wirkend als erleidend. So müssen wir den Ausdruck ›ist‹ und ›Sein‹ ausrotten. Er entspricht nur einer Gewohnheit und einem Unverstand. Wir können keinen Ausdruck brauchen in unserer Sprache in dem Sinne, daß er ein vorhandenes Bestehendes meint. Alles bewegt sich, und Bewegung allein kennzeichnet das Sein.

180 c sqq.: Hier tritt der positive Gehalt der Erörterungen heraus. 157 d-180 c ist eine Auseinandersetzung *Platos* mit der zeitgenössischen Philosophie. Plato zeigt, daß ihre Versuche, den *Protagoras* zu widerlegen, nicht genügen, solange man nicht auf das Phänomen der Bewegung zurückgeht.

50. (zu S. 120)

Allgemeiner Charakter des Wahrgenommenen: Das Wahrgenommene ist das Unbestimmte. Es ist nur bestimmt, wenn es gelingt, es in einem *λόγος* zu bestimmen. *Kant*: Die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen ist unbestimmt gegenüber der

Bestimmtheit durch das Verstandesurteil¹. Vorweisung auf den Zusammenhang des Seins mit dem λόγος und das Verhältnis des διαλέγεσθαι zur Aufweisung des Seins selbst.

51. (zu S. 122 f.)

Das Wesentliche des Wahrnehmens liegt im Wahrnehmenden, das es erst zu bestimmen gilt. Andernfalls wäre es furchtbar: Es läge dann eine Mannigfaltigkeit von Wahrnehmungen nebeneinander wie einzelne Menschen in einem hölzernen Pferd. Vielmehr streben alle zusammen auf eine Idee, die durch die Organe hindurch sieht. ἰδέα hier im weiten Sinne. Die Wahrnehmung ist nicht durch die Summierung der Wahrnehmungsorgane zu bestimmen. Was wir wahrnehmen, gehört zu uns selbst. Das Wahrnehmende sind wir selbst, und dies ist ein Selbiges, besteht durch den Wechsel des Wahrgenommenen hindurch. Durch dieses Selbige bekommen erst die Organe ihren Sinn. In der früheren Erörterung war ein Wirkungszusammenhang zwischen den Augen und den Dingen draußen. Diese Betrachtung ist jetzt aufgegeben. Im phänomenalen Bestand des Wahrnehmens ist davon nichts gegeben: Ich weiß bei der Wahrnehmung nichts von Ätherschwingungen. 1. Die Organe, durch die wir wahrnehmen, gehören zu unserem Leib. 2. Was ich durch das eine Vermögen wahrnehme, kann ich nicht durch das andere wahrnehmen (vgl. 184 e 8 sq.). Wenn ich über Gesehenes und Gehörtes *zusammen* etwas ausmache, wodurch geschieht das? Wodurch *sehen* wir die *klingelnde* Glocke als *eins*? Wie können beide Bestimmungen zusammen sein? Primär ist mir der *ganze* Gegenstand gegeben, aus dem ich dann die einzelnen Momente herauslösen kann. Womit noch nicht erklärt ist, wie ich über *beides* etwas ausmachen kann, wie ich sagen kann: Gehörtes *und* Gesehenes. Das »und« nehme ich

¹ Kritik der reinen Vernunft A 20, B 34.

nicht wahr. Schon gegeben ist, daß das Gehörte und Gesehene *ist*: beide *sind*. Wenn es zwei Dinge sind, kann ich sagen: Jedes ist gegenüber dem anderen ein anderes. Desgleichen: Jedes ist bezüglich seiner selbst das Selbige. Beide sind zwei, und jedes ist eins. 185 b 7: *διὰ τίνοος?* Wodurch erfasse ich das? Mit keinem der Sinne, und doch ist all dies mit der natürlichen Wahrnehmung schon erfaßt: Gleichheit, Verschiedenheit usw. Etwas ist salzig, das stelle ich durch die Zunge fest. Aber daß etwas *ist* und verschieden ist: Wodurch stelle ich das fest? Das ist offenbar gar kein Vermögen, das verglichen werden könnte mit Sinnesorganen, sondern die Seele scheint diese Bestimmungen in den Blick zu nehmen, und zwar ohne Organ.

Auf dem Wege der Analyse dessen, was im Wahrgenommenen schon gegeben ist, kommen wir auf das Problem des Zusammenhangs des Seins mit der Seele. Die Seele sieht von vornherein das Sein und versteht solche Bestimmungen wie Gleichheit, alles Zahlenmäßige usw. Das Sein ist eine Bestimmung, die am meisten allem in der Wahrnehmung Gegebenen mitfolgt. Die Seele selbst ist es, die ihrem Sinne nach hintendiert auf das Sein und so auch auf alle anderen Bestimmungen, aber auch auf solche wie ›häßlich‹, ›schön‹, ›gut‹, ›schlecht‹. Das *ἀγαθόν* ist jetzt ein Charakter unter anderen. An seiner Entdeckung ist die Seele als solche beteiligt. Sie kann sich entsprechen lassen innerhalb des Wahrgenommenen das Vergangene, Gegenwärtige und Zukünftige. Ich kann Vergangenes nicht hören, aber ich kann z. B. Erwartetes als Zukünftiges verstehen usw. Auch die Bestimmungen der Zeit treten zu jenen Qualitäten. Das Verhalten, wodurch die Seele dergleichen erfaßt, ist *ἀναλογίζεσθαι*: Der *λόγος* erfaßt dergleichen. Die *ψυχή* geht auf diese Bestimmungen zu und vergleicht sie, sieht sie im Hinblick aufeinander, unterscheidet eins gegen das andere. *κρίνειν*, die Seele »unterscheidet«. Sie vermag die Momente des Seins vom Seienden abzuheben. Plato nennt diese Charaktere am wahrgenommenen Sein *ἀναλογίσματα* (186 c 2 sq.), solches, was zu jeder (menschlichen) Wahrnehmung gehört. Freilich noch An-

fangsstadium. 186 c die entscheidende Frage: Ist es nun möglich, Seiendes als Entdecktes zu erreichen für einen, dem unmöglich ist, überhaupt Sein zu erfassen? Unmöglich. Der, der grundsätzlich nicht zur Wahrheit gelangen kann, kann nicht zum Wissen gelangen. Die Wahrnehmung als solche ist nicht imstande, Seiendes, d. h. Sein, zu erfassen. Wenn sie Sein nicht erfassen kann, kann sie auch nicht dergleichen entdecken. *ἀσθησις* ist *nicht ἐπιστήμη*. Freilich ist das nur ein negatives Resultat, aber positiv gegenüber Platos bisherigen Dialogen, da jetzt der Unterschied innerhalb des Seienden selbst deutlich wird.

Im Wahrgenommenen liegt mehr als bloß Empfundenes, auch Bestimmungen wie Anderssein und dergleichen, die wir nicht empfinden und doch wahrnehmen.

Wahrnehmung kann nur wahr sein, wenn in ihr mehr liegt als bloße Empfindung. Nur wo Wahrheit erreichbar ist, kann Wissen gewonnen werden. Wahrnehmung kann nicht Wissen sein: negatives Ergebnis. Aber positives Problem: Wie ist der Zusammenhang zwischen Empfinden und Erfassung des Seienden in der Einheit einer vollen Wahrnehmung? Seinsverständnis ist nur da, wo die Seele selbst sieht und, wie wir hören werden, spricht, wo der *λόγος* mit am Werk ist. *Natorp*: *Plato* sei damit in die Nähe *Kants* gekommen: Ordnung des Empfindens durch den Verstand, Kategorienlehre (s. o. S. 124, Anm. 6, S. 162 f., 317). *Plato* habe zuerst die kategorialen Bestimmungen am Seienden entdeckt (a.a.O., S. 76). Richtig ist, daß die Seinsbestimmungen des Seienden auf den *λόγος* zurückgehen, aber nicht Erkenntnisinterpretation im Sinne *Kants*.

Unterschied zwischen sinnlicher und kategorialer Anschauung (*Husserl*, *Logische Untersuchungen*, II. Theil: VI. Untersuchung, s. o. S. 123, Anm. 5; freilich nicht ohne Tendenz, den Zusammenhang mit *Kant* herzustellen). »Die Tafel ist schwarz«: Die Aussage erfüllt sich an dem Gegenstand nicht ganz; »die« und »ist« kann ich nicht empfinden an der schwarzen Tafel. Bedeutungen, die nicht sinnlich aufweisbar sind; unsinnlich,

kategorial. Ich habe dem Gegebenen, der Schwärze, schon einen bestimmten Sinn, den der Eigenschaft, zugesprochen. In einer schlichten Wahrnehmung ist sowohl die sinnliche als auch die kategoriale Anschauung (Erfassung als Ding und in seinem Sein) beteiligt. Plato stößt im »Theätet« auf diese Phänomene, ohne sie zu bewältigen. Entdeckung des Kategorialen gegenüber dem Sinnlichen.

52. (zu S. 124f.)

Das Erfassen der Seinsbestimmungen wird charakterisiert als $\delta\omicron\zeta\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota\nu$, »der Ansicht oder Meinung sein« über etwas, etwas für etwas halten. Dies ist ein Aufgeben der früheren Position, wo Plato die $\delta\acute{\omicron}\zeta\alpha$ in scharfen Gegensatz zur $\nu\acute{\omicron}\eta\sigma\iota\varsigma$ stellt: $\delta\acute{\omicron}\zeta\alpha$ ist auf das Nichtseiende gerichtet. Hier: In der $\delta\acute{\omicron}\zeta\alpha$ selbst muß doch etwas Positives liegen. Was ist die $\delta\acute{\omicron}\zeta\alpha$ selbst? Wenn sie Wissen sein soll, muß sie $\delta\acute{\omicron}\zeta\alpha$ $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\acute{\eta}\varsigma$ sein, denn zum Wissen gehört Wahrheit.

Doch diese Fragestellung macht nicht die $\delta\acute{\omicron}\zeta\alpha$ $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\acute{\eta}\varsigma$ zum Gegenstand, sondern die falsche $\delta\acute{\omicron}\zeta\alpha$. Das ist kein Zufall: 1. zeitgeschichtlich bedingt, *Antisthenes*: $\omicron\upsilon\kappa$ $\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$ $\acute{\alpha}\nu\tau\iota\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$, »es ist unmöglich, etwas Falsches zu sagen«: $\omicron\upsilon\kappa$ $\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$ $\psi\epsilon\upsilon\delta\acute{\eta}$ $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$ (s. o. S. 124, Anm. 3). Mit Rücksicht darauf macht Plato die falsche Meinung zum Thema. 2. sachlicher Grund: Das Falsche gilt allgemein als das Nichtseiende und das Wahre als das Seiende. Die falsche Meinung ist auf Nichtseiendes bezogen. Problem: Wie kann ein Bezug auf Nichtseiendes sein? Dies muß doch dann in irgendeinem Sinne *sein!* Frage nach dem Sein des Nichtseins, Frage nach dem Sein selbst. Auch der zweite Teil des »Theätet« zentriert wiederum letztlich auf die Seinsfrage. Plato muß schon damals die Lösung des »Sophistes« gehabt haben.

Positive Konsequenzen des ersten Teils des Dialogs. Dies ist gegen *Natorp* zu betonen, der all dies nur als Beiwerk charakterisiert: nur Kritik fremder Widersprüche. Eine bestimmte

erkenntnistheoretische Auffassung leitet bei *Natorp* die Interpretation des »Theätet«. Plato weise neben der αἴσθησις den λόγος auf; kritischer Erkenntnisbegriff gegenüber dem dogmatischen; letzterer werde repräsentiert in der δόξα. Der Gegenstand und das Seiende als Setzung durch das Denken. Also zwei Teile: 1. kritischer Erkenntnisbegriff, 2. Widerlegung des dogmatischen (s. o. S. 124, Anm. 6). Es ist gerade umgekehrt: Gerade der 2. Teil strebt dem Positiven zu. Interpretation der δόξα als dogmatischer Vorstellung durch *Natorp*, der Platos Beispiele zu wörtlich nimmt.

1) 187 b-189 b: Das δοξάζειν ψευδῆ ist unmöglich. Plato kommt den Gegnern zunächst entgegen. Aber 2) 189 b-190 e: Falsches Meinen heißt anderes meinen, Verwechseln mit etwas anderem: ἕτεροδοξεῖν. Phänomen der Andersheit. Anderssein besagt nicht sein wie das eine. Es liegt darin ein Moment der Negation: wiederum das Problem des Nichtseins. 3) 190 e-200: δόξα als σύναψις αἰσθήσεως καὶ διανοίας, »Zusammennehmen des Wahrgenommenen mit einem Gemeinten«.

53. (zu S. 126)

Kann man etwas sehen und nichts sehen? Man sieht doch, wenn man *eines* sieht, etwas, denn Einheit ist doch etwas. Wer also überhaupt etwas meint, meint notwendig eines, also Seiendes. Wer Nichtseiendes meint, der meint nichts, und wer nichts meint, meint nicht, weil Meinen immer Meinen *von* ist. Falsche Meinung gibt es nicht. Hier wird mit dem Phänomen der Intentionalität gespielt. Für die Griechen war a priori ausgeschlossen, daß Meinen falsch sein könne. Diese Konsequenz wird freilich nur zur schärferen Fixierung des Problems herausgestellt: ob überhaupt hiermit das Phänomen der δόξα getroffen ist? Solange man in dieser Alternative bleibt, trifft man sie nicht.

54. (zu S. 126 f.)

Es muß gezeigt werden, daß im $\delta\acute{o}\xi\alpha\zeta\epsilon\upsilon\nu$ λόγος liegt, der etwas als etwas auffaßt. Der λόγος wird begriffen als eine bestimmte Art des Sprechens über das Seiende: als so und so Beschaffenes. Diese Auffassung des λόγος war bis dahin dunkel. *Antisthenes*: Man kann immer nur das Selbige aussagen: Das Pferd ist Pferd; nicht: Das Pferd ist schwarz (s. o. S. 127, Anm. 2).

$\delta\acute{o}\xi\alpha$ = λόγος. Diese Definition ist innerhalb des Platonischen Denkens neu, wird im »Sophistes« festgehalten. Innerhalb der griechischen Philosophie hat erst *Aristoteles* einen schärferen Begriff des λόγος im Sinne der »Aussage« gewonnen. Phänomenologisch ist es so zu fassen: Aussagen ist Aufweisen von etwas als etwas. Damit ein solcher λόγος möglich ist, muß ein erstes Etwas vorgegeben sein. Dieses vorgegebene Etwas wird in der Aussage als dieses Etwas bestimmt, das Bestimmende. Die Struktur des λόγος ist charakterisiert durch das »als«. Dieses Phänomen des »als« ist zu entdecken. Es ist bei *Plato* noch nicht im Blick. Auch bei *Aristoteles* ist es noch nicht begrifflich gefaßt. Frage: Wie kann in einer Aussage Doppeltes (Vorgegebenes und Bestimmendes) auf Eines bezogen werden? Dies ist für die Griechen schwierig, weil ein rein theoretisch, nicht phänomenologisch gewonnenes Vorurteil über den λόγος besteht (*Antisthenes* in Anlehnung an *Parmenides*): Wenn das Ist einen Sinn haben soll, kann ich nur sagen: Die Tafel ist Tafel; nicht: Die Tafel ist schwarz. *Antisthenes* faßt den λόγος als Identifizierung, und zwar des Vorgegebenen mit ihm selber (s. o. S. 127, Anm. 2). Daher ist im »Theätet« ständig die Diskussion des ἕτερον, des »Anderen«, und seiner Bestimmung.

Nun die falsche $\delta\acute{o}\xi\alpha$: Eine Aussage ist falsch, wenn etwas Vorgegebenes angesprochen wird als etwas, was es nicht ist, z. B., die Tafel ist rot. Etwas wird als ein Nichtseiendes angesprochen. Wird die griechische Theorie des λόγος festgehalten, müßte es möglich sein, Seiendes mit etwas Nichtseiendem zu identifizieren. Das ist nicht möglich, also gibt es keine falsche

Meinung. Aussagen ist Identifizieren: Diese These liegt immer schon zugrunde. Ein verkehrtes Sehen, Ver-sehen: Dabei ist etwas vorgegeben und wird angesprochen als etwas, was es nicht ist. Wenn ich einen mir Begegnenden als den und den anspreche, so heißt das: Etwas mir Begegnendes wird angesprochen als etwas mir Bekanntes. Dabei kann die Aussage falsch sein. Die griechische These ist zu Fall zu bringen. Trotzdem ist Platons Ergebnis nicht rein negativ: die Einsicht, daß es sich nicht lediglich um eine Identifizierung handelt, sondern daß *zwei* ausgesagt werden in bezug aufeinander.

55. (zu S. 127 f.)

Anderssein: Das Eine ist anders als das Andere. Dadurch, daß es nicht so ist wie das Eine, ist es noch nicht nichts, wie man bisher immer gesagt hat. Es gilt, das Anderssein als nicht nichts, als wirklich Anderes, Etwas, durchzusetzen. ἐναντίωσις, kontradiktorischer Gegensatz; ἀντίθεσις: Dieser Gegensatz setzt nicht nichts gegen etwas, sondern das Eine gegen das Andere. Die ἐτερότης wird bestimmt als ἀντίθεσις im Gegensatz zu den Sophisten, die ἐναντίωσις sagten. Die *Terminologie* ist bei *Aristoteles* gerade umgekehrt.

Diese Phänomene sind bis heute nicht geklärt. Wir haben kein Recht, uns über *Plato* hinwegzusetzen.

56. (zu S. 128 f.)

Die zweite These, ἐπιστήμη = δόξα ἀληθῆς, wird erörtert am Leitfaden der falschen Meinung. Zuerst wird gezeigt, daß eine falsche Meinung unmöglich ist. Dann Erörterung dieses Phänomens als ἀλλοδοξία, »Andersmeinen« = ἐτεροδοξεῖν. 189 c beginnt diese Erörterung. Frage, ob in der falschen Meinung das vorliegt, daß wir eines für ein anderes setzen, ἕτερον ἀντι

ἑτέρου (vgl. 189 c 2 sq.), »etwas für etwas anderes«. Nicht sagt Plato »als«, sondern »für«. Dieses Setzen des Einen anstelle des Anderen ist unmöglich, weil es eine Identifizierung des sich schlechthin Ausschließenden wäre. Frage: Welche Verhaltung ist es, durch die ich überhaupt etwas Vorgegebenes anspreche, bestimme? Was mehr als αἴσθησις in der Wahrnehmung liegt, hat Bezug auf die Seele und wird jetzt näher bestimmt. Dieses διανοεῖσθαι ist nichts anderes als der λόγος. »Dieses Durchsprechen ist es, was die Seele zu sich selbst über das, was sie sieht, vollzieht.« (vgl. 189 e 4 sqq.) Dieses Sprechen ist genauer ein Reden der Seele zu sich selbst, wobei sie schweigt. Sie läßt das Seiende, wie es ist, ausdrücklich in seinen Bestimmungen. Reden der Seele zu sich selbst über das, was sie sieht. δόξα = »vollzogene Rede«, λόγος εἰρημένος (vgl. 190 a 5). Sokrates: Wenn die δόξα ein solches Durchsprechen ist, sage ich, daß ἕτερον ἕτερον εἶναι: »das Eine ist das Andere« (190 a 8). Aber kann ich das sagen? Der Ochse ist das Pferd? Unmöglich! Aber in der Tat sage ich so etwas nicht. Darum ist ἕτερον ἕτερον εἶναι unmöglich. Unmöglich ist, beide als verschieden im λόγος zu sagen. Andererseits, wenn ich nur eines sage, kann ich es nie als ein anderes ansprechen, nie etwas Verkehrtes aussagen. ἕτεροδοξεῖν ist unmöglich. Versuch, den λόγος genauer zu bestimmen. Jetzt bricht bei Plato das positive Phänomen durch, ohne daß er damit Ernst macht.

57. (zu S. 131 f.)

Der Unterschied wird nun 192 a weiter herausgestellt: Unterschied des Wahrgenommenen und nur Vorgestellten. In dem Versehen liegt, daß mir Sokrates in gewisser Weise vorschwebt. Ich kenne vieles, ohne daß ich es jetzt leibhaft sehe, das ich vielleicht überhaupt noch nicht leibhaft gesehen habe. Wie ist es möglich, daß ich etwas weiß ohne aktuelle Wahrnehmung? Behalten, Gedächtnis. In unserer Seele ist eine Wachstafel – das

Bild gibt es schon bei *Demokrit* – mit Eindrücken, die je nach der Beschaffenheit des Wachses länger oder kürzer behalten werden. Ich kann etwas sehen und weiß infolge der Tafel um solches, was ich aktuell nicht sehe. X wird zusammengebracht mit Sokrates, der in die Tafel eingedrückt ist. Möglichkeiten (192 d sqq.): 1) Ich kann euch beide, Theodoros und Theätet, kennen, nehme aber keinen wahr, beide sind nur in der Wachstafel meiner Seele aufbewahrt. Dann wird es nicht vorkommen, daß ich einen für den anderen halte. 2) Ich kenne den einen, den anderen kenne ich überhaupt nicht. Ich nehme keinen von beiden wahr. Auch dann werde ich den, den ich kenne, nicht für den halten, den ich überhaupt nicht kenne. 3) Ich kenne keinen von beiden und nehme keinen wahr. Auch hier ist keine Verwechslung möglich. 4) Ich kenne beide, ihr beide könnt mir vorschweben. Wenn ich nun beide undeutlich in der Ferne sehe, bemühe ich mich, festzustellen, wer die beiden sind. Dieses Erkennenwollen, Ausweisenwollen vollzieht sich so: Ich versuche X und Y das entsprechende Bild in meiner Seele zuzuweisen. Wenn ich X das entsprechende Bild zuweise, dann erkenne ich ihn. Aber ich kann auch die beiden Bilder verwechseln, so daß ich mich bezüglich beider versehe. Damit ein solches Versehen möglich ist, müssen beide gegeben sein, und zugleich muß das »Bild«, *σημεῖον*, von beiden gegeben sein, wenn auch nur, um sie zu verwechseln. Die falsche Meinung schwebt also nicht in der Luft, sondern ist nur möglich aufgrund einer *αἰσθησις* und einer *διάνοια*. Damit ein Versehen möglich ist, muß Wahrnehmung sein und Gedächtnis.

Aber auch diese Definition fällt: Wir versehen uns auch in Gebieten, wo Wahrnehmung keinen Sinn hat. Wir versehen uns z. B. auch mit Zahlen.

Antisthenes: *λόγος* ist Tautologie. *Plato*: *ἄλλοδοξία* im Gegensatz zum *ταύτόν*. *σύναψις αἰσθήσεως καὶ διανοίας*. Das Phänomen des »als« bleibt allerdings bei *Plato* und *Aristoteles* noch dunkel. Bei *Plato* zunächst *ἀντί*, »an Stelle«: So habe ich zwar zwei, aber nicht beide zugleich, sondern wechsle eines gegen das andere

aus, während im eigentlichen λόγος beide zugleich einheitlich gegeben sind.

58. (zu S. 133)

Die Definition, Wissen sei wahre Meinung, ist nicht zu halten. Die wahre und richtige Meinung, z. B. bei Gerichtsverhandlungen, ist richtige Überzeugung vom Tatbestand, obwohl die Richter bei der Tat nicht dabei waren; trotzdem richtiges Urteil. Trotzdem kann man nicht sagen, daß diese richtige Überzeugung ein Wissen ist. Ich muß die Möglichkeit haben, jederzeit das Gewußte an den Sachen selbst zu prüfen und zu bewähren. Welches ist der Unterschied zwischen richtiger Meinung und Wissen?

59. (zu S. 135)

Die Nennung ist keine Erkenntnis im eigentlichen Sinne. Es ist unmöglich, eines von den Elementen im λόγος zu bestimmen. Denn das Wesen des λόγος ist die Verflechtung des einen mit dem anderen. Damit ein solcher λόγος möglich sein soll, muß das Seiende in sich selbst verflochten sein, so daß aus ihm selbst etwas Verflochtenes zu entnehmen ist. Die στοιχεῖα sind aber unverflochten, Restbestandteile, daher unerkennbar, lediglich wahrnehmbar, in einem ganz weiten Sinne zugänglich in einem bloßen Hinsehen darauf. Die Elemente der Schrift sind die Buchstaben. Das, was zusammengenommen ist, συλλαβεῖν, sind »Silben«, συλλαβαί (203 a 3). Es handelt sich um die formalen Strukturen: Element und Zusammengenommenes.

Es ist zwar möglich, Seiendes, so wie es ist, zu meinen, sogar die Elemente, aber nicht, es zu erkennen. Denn erkennbar ist nur, was zusammen ist und aufgrund dessen auseinandergenommen werden kann (vgl. »Sophistes«). Erst von dieser neuen

Fassung des Seinsbegriffs aus wird verständlich, wie Plato sagen kann, ein Etwas ist ein Selbes, Eines. Solche Bestimmungen wie ›Dieses‹, ›Jenes‹, ›es selbst‹, ›Eines‹ sind Charaktere, die jedem Seienden zukommen, περιτρέχοντα (202 a 5), die formalen Seinsbestimmungen. Vergleich der Seele mit dem Taubenschlag: Die Tauben, die keinen festen Platz haben, jedes Etwas bestimmen können, sind περιτρέχοντα. Resultat: Im λόγος erkennbar ist nur, was im Zusammennehmen bestimmbar ist, so daß es im Hinblick auf ein anderes erfaßbar wird.

60. (zu S. 137)

Die Teile eines Ganzen haben einen ganz anderen Bezug zum Zusammen als die Teile einer Summe. Zu unterscheiden: Summe und Ganzes haben beide den formalen Charakter des Zusammen. Zusammen besteht aus oder ist bezogen auf Teile. Arten von Zusammen: a) Summe, compositum. Teile: Stücke; Zusammenzählung von Stücken = Summe. b) Ganzes, totum. Der Teilcharakter, der dem Ganzen entspricht, ist als Moment zu fassen. Plato zeigt, daß ein Ganzes gegenüber der Summe eine eigene Gestalt hat, ein eigenes εἶδος. Es ist nicht durch die Stücke zu erreichen, sondern liegt schon vor diesen (203 e). Unterschied zwischen »Summe«, πᾶν, und ὅλον, »Ganzem«. Doch die Terminologie ist bei Plato noch unsicher. Das Wortganze ist in sich Eines, nicht auflösbar in Elemente, ohne verloren zu gehen. Konsequenz: Dann ist auch die Einfachheit des εἶδος unzugänglich, nur durch αἴσθησις zu erfassen. Doch versucht Plato zu zeigen, wie das εἶδος aus seiner Isolierung herauszunehmen ist. Die Frage, ob die Seinsbestimmungen des Seienden nur für sich wahrnehmbar oder im λόγος zu bestimmen sind. Problem der Dialektik als rein ontologisches Problem des Erfassens der Seinszusammenhänge der Ideen unter sich. Unter Festhaltung der These, daß die Elemente unerkennbar sind, kommt Plato zur Rektifizierung der These. Im Lernen

gehen wir von den Elementen aus: Diese sind in der Tat zugänglich. Die Elemente sind doch erkennbar. Auch das Ganze hat Einheitscharakter. Bei diesen beiden Sätzen bleibt Platos Erörterung stehen.

61. (zu S. 137)

Der λόγος wird 206 d bestimmt als »Aussage« im Sinne des Ausgesprochenen. Das, was die Seele für sich selbst denkt, schweigend zu sich selbst spricht, kann sie für andere sichtbar machen durch φωνή, »Verlautbarung«, »Aussprechen« der Worte. Diesen λόγος im Sinne des ausgesprochenen Satzes nennt Plato auch »Abbild«, εἶδωλον.

Zweite Bestimmung des λόγος: 206 e: Der λέγων redet dann, wenn er auf die Frage »was ist das?« antwortet. Wiederaufnahme der sokratischen Bestimmung. Doch hat der λόγος den Bezug auf ein ἕτερον. Dieser λόγος, der aufweist, was etwas ist, hat den Charakter, daß er hindurchlaufend durch die einzelnen Bestimmungen eines Seienden auf das Ganze zielt.

Dritte Definition: 208 c: Das Aussagen, in dem der Unterschied eines Seienden so herausgestellt wird, daß dieses Seiende von allem anderen Seienden schlechthin unterschieden wird.

Hier läßt Sokrates die Diskussion der Frage, was Wissen ist, fallen. Die Frage bleibt offen. Doch ist das Ergebnis nicht negativ. Das Problem der Dialektik ist vorbereitet.

62. (zu S. 138)

Die erste Definition zeigt: Erfassen von Seiendem ist unmöglich ohne λόγος. Der λόγος selbst kommt zur Diskussion. Er wird bei Behandlung der zweiten Definition charakterisiert: σύν, ἄλλο, ἕτερον. Dritte Definition: Das σύν ist Verflechtung. Das Seiende selbst hat die Struktur der συλλαβαί. Seinsstruktur und

Struktur der Sprache: enge Korrelation (für die Griechen) zwischen Seiendem und ausgesprochener Rede. Die Struktur des Seienden spiegelt sich wider in der der Rede über das Seiende.

Erstes Auftauchen des Phänomens der spezifischen Differenz. Vgl. *Aristoteles*: εἰδοποιὸς διαφορά (Topik Z 6, 143 b 7 sq.). Der Unterschied, der die Gattung zur Art macht, differentia specifica, die die Art erst als solche konstituierende Differenz.

Platos Verfahren kann nur deutlich machen den Unterschied dessen, was man weiß und was man nicht weiß. *Sokrates*: *Hebammenkunst*. Der Schluß macht deutlich, daß die Diskussion sogleich weitergeführt werden soll, daß Plato die Lösung des »Sophistes« schon hat.

Was ist für die beiden Hauptfragen damit gewonnen? Die Seele hat zum Sein ein primäres Verhältnis. Die Grundverhaltung ist der λόγος. λόγος – ὄν. Diese Beziehung gehört zur Seele selbst. Das Seiende als solches ist bezogen auf ein anderes. Das ὄν ist zugleich ἕτερον. Frage: Wie ist es möglich, daß der λόγος zum ὄν eine Beziehung hat, und wie kann das ὄν, seit *Parmenides* als ἓν gefaßt, als das Eine wesenhaft das Andere sein? Sein ist das eine in sich geschlossene Ganze. Der konstruktive Begriff des ὄν des *Parmenides* muß modifiziert werden nach den Phänomenen. Wie muß das Sein gefaßt werden, damit der λόγος, der selbst ein ὄν ist, in Beziehung steht zu einem anderen ὄν, und wie ist es möglich, daß in der Struktur des Seins Bezogenheit auf anderes liegt? Nur wenn das Sein anders gefaßt wird, besteht die Möglichkeit des διαλέγεσθαι: Herausstellung der allgemeinen Charaktere des Seins selbst. Schon im »Theätet« nennt *Plato* »Selbigkeit«, »Diesheit«, »Andersheit« u. dgl. als Charaktere jedes Seienden. So ergibt sich gegenüber der Position im »Staat«, daß das Sein in sich selbst mannigfaltig ist. Das ὄν selbst ist bestimmt als Selbiges, Anderes, Dieses, Jenes, Einzelnes. Es gibt eine Mannigfaltigkeit der Ideen. Wie können die Grundbestimmungen im Zusammenhang begriffen werden?

Platos »*Sophistes*«: Die Modifikation des Seinsbegriffs liegt darin, daß Plato sagt: Das Sein ist δύναμις κοινωνίας τῶν γενῶν,

»Möglichkeit des Zusammenhangs der höchsten Bestimmungen«, die zum Sein überhaupt gehören.

Zwischen den ursprünglichen Bestimmungen des Seins besteht eine solche *κοινωνία*, »Verklammerung«. Plato zeigt das an fünf Grundbestimmungen. Zum Sein gehören »Selbigkeit«, *ταύτόν*; »Andersheit«, *ἕτερον*; »Bewegung«, *κίνησις* (dazu *ἔρωσ*, *ψυχή*, *λόγος*); »Stehen«, *στάσις* (s. o. S. 138). Jedes Selbige ist als Selbiges Sein und ist als Selbiges Anderes. Möglichkeit des Miteinander-Anwesendseins: *παρουσία*. Im Sein selbst ist schon mit-anwesend Selbigkeit, Andersheit, Bewegung, *στάσις*. (Das Sein gehört mit zu den fünf Bestimmungen!) Damit ist möglich, daß der *λόγος* sich auf ein *ἕτερον*, *μὴ ὄν* bezieht. Also *λόγος* nicht Tautologie, Dialektik ist ontologisch möglich. Freilich liegen darin Schwierigkeiten.

63. (zu S. 140 f.)

Hier ist nur eine Frage zu berühren. Im »Staat« ist der Zusammenhang aller Ideen kulminierend in der höchsten Idee des *ἀγαθόν*. Diese ist in diesem dialektischen Aufriß verschwunden. Frage: Wie kann das *ἀγαθόν* in der Aufklärung des Seins eine fundamentale Rolle spielen? Auch in *Platos* Spätdialog »*Ti-maios*« und bei *Aristoteles*. Möglichkeit einer Lösung: Die Erkenntnis ist eine *κίνησις* der Seele, ein Handeln. Jedes Handeln ist bezogen auf ein zu Verwirklichendes. Das Seiende ist das, um dessentwillen ich mich auf den Weg mache zu erkennen. Das Sein wird charakterisiert als das, umwillen dessen ich erkenne: Bezogenheit des Seins auf ein Ende, umwillen dessen es ist. Dies wird naiv als Seiendes gefaßt und als *ἀγαθόν*. Sofern die Erkenntnis als Handeln gefaßt wird, muß das Sein als *ἀγαθόν* charakterisiert werden. Dieses Umwillen wird als ein Höheres gegenüber dem Sein gefaßt. Dies ist aber nicht mehr eine Charakteristik des Seins als solchen, sondern relativ auf das Erkennen. Das *ἀγαθόν* ist nicht eine rein ontologische Bestimmung.

64. (zu S. 141)

Verhältnis von Sein und Wert. Werte als solche sind Fiktion. Die Ansetzung von Werten ist ein Mißverständnis der griechischen Fragestellung. Das »Gelten« der Werte ist eine moderne Erfindung (Lotze¹). Dieser Begriff muß auf das ὄν reduziert werden. Bleibt die Analyse des ὄν rein im Thema, so muß der Schritt zu einem ἀγαθόν vermieden werden. Das Ansprechen des Seins als ἀγαθόν mißversteht das Sein. Es ist kein Zufall, daß bei *Plato* später das Problem des ἀγαθόν in seiner ursprünglichen Funktion verschwindet. Doch hat *Plato* die rein ontologische Fragestellung nicht festgehalten, sondern wieder mit dem Sein der Natur zusammengebracht und das Seiende hinsichtlich seines Seins durch ein Schaffen (durch einen Demiurgen) erklärt.

Rückfall von der Höhe des »Sophistes«. *Aristoteles* versucht die Höhe des ontologischen Problems zu befestigen.

65. (zu S. 142)

Von einem System der Platonischen Philosophie ist nicht die Rede. Das ist kein Nachteil. Alles ist offen, unterwegs, Ansatz, dunkel. Gerade dies ist das Produktive, Weiterführende. Kein System, sondern wirkliche Arbeit an den Sachen. Deshalb veraltet eine solche Philosophie nie. Der Sinn der wissenschaftlichen Forschung ist nicht, fertige Wahrheiten zu verbreiten, sondern echte Probleme zu stellen.

Diesen Charakter hat auch die Philosophie des *Aristoteles*, die man traditionell noch mehr als Lehrgebäude auffaßt. *Aristoteles* versucht, die Anstöße der Platonischen Philosophie positiv aufzunehmen. Drei Grundfragen:

1. Das Problem des Unterschieds zwischen den formalen Bestimmungen des Seins und den sachhaltigen. Jedes Seiende ist

¹ Vgl. H. Lotze, Logik. Leipzig 1843, S. 7.

Selbiges und Anderes. Aber fraglich ist, ob jedes Seiende bewegt bzw. ruhend ist. Seiendes im Sinne der Mathematik ist nicht durch κίνησις bestimmt, also auch nicht durch στάσις.

2. Ungelöst bleibt die Frage nach dem Zusammenhang des dialektischen Schemas selbst mit dem Sein. Das Sein bleibt die leitende Idee, auf die die anderen kategorialen Bestimmungen des Seins bezogen sind.

3. Ist es möglich, das Problem des Seins so durchzuführen, daß man es in *einem* Sinne faßt, oder ist der Begriff des Seins mehrdeutig?

66. (zu S. 143)

Gegensatz *Thales* – *Plato*: Sein als Seiendes begriffen – jetzt: Unterscheidung erreicht und sogar der λόγος als Erfassungsart des Seins erreicht. Gegensatz *Platos* zu *Parmenides*: ἕτερον in den Blick getreten. Sein ist »Möglichkeit des Miteinanderzusammenseins«, δύναμις κοινωνίας («Sophistes»).

κατηγορεῖν: »Aussagen« in betontem Sinne. Kategorie ist λόγος im ausgeprägten Sinne. λόγος als »Aussage« ist zugleich durch die Wahrheit bestimmt. δύναμις, »Möglichkeit«: Was besagt diese mit Beziehung auf das Sein? σύ. So sind verschiedene Hinsichten vom λόγος her herauszustellen, die zur Seinsproblematik des *Aristoteles* führen.

67. (zu S. 146 f.)

Schon *Hegel* hat in seiner Frühzeit sich sehr mit *Aristoteles* beschäftigt, Anstoß für seine Philosophie. *Schleiermacher*: Anregung der Ausgabe der Schriften des *Aristoteles*. *Trendelenburg* und *Bonitz*: historische Erforschung des *Aristoteles*. *Brentano*: Systematische Auswirkung der aristotelischen Philosophie beginnt. Im übrigen durch den Kantianismus verhin-

dert. Man sah in *Kant* wesentlich den Erkenntnistheoretiker und disputierte das Verhältnis von Idealismus und Realismus. Man charakterisierte Aristoteles als Realisten, d. h. als auf zurückgebliebenem, naivem Standpunkt stehend. Doch gibt es in der antiken Philosophie weder Idealismus noch Realismus. Absolute Geltung des Aristoteles im Mittelalter: philosophus dicit. Das Mittelalter galt jetzt als finster. Aristoteles wurde als Apotheker aufgefaßt. In Marburg war die Hauptopposition gegen Aristoteles, doch wichtige Arbeiten von hier aus. Doch dann wurde man aufgeschlossener für Aristoteles. Man erkennt wieder den engeren Zusammenhang mit *Plato* als mit *Thomas von Aquin* und dem Realismus des 19. Jahrhunderts.

68. (zu S. 149 f.)

1. *Die Frage nach dem Sein.* Met. Γ. Die ontologische Fragestellung kommt zu einem Doppelbegriff der Ontologie bzw. muß ein Stadium des Schwankens durchmachen. Das Seiende als Seiendes zu verstehen, das Seiende eigentlich zu erfassen, das kann besagen, das Seiende herausstellen, das der Idee des Seins am angemessensten genügt. Frage nach dem, was eigentlich ist, dem ursprünglichen Seienden, von dem das andere abstammt. Dabei braucht die Idee des Seins nicht explizit zu werden. Oder aber: Frage nach dem Sein des Seienden überhaupt, nicht nach dem eigentlich Seienden allein, sondern auch nach dem abgeleiteten Seienden hinsichtlich seines Seins. Auch diese Fragestellung braucht noch nicht den ganzen Horizont zu übersehen. Aristoteles kommt noch nicht zur Überwindung dieses Doppelbegriffs. Die Philosophie ist ihm 1) πρώτη φιλοσοφία, 2) Wissenschaft vom eigentlich Seienden, vom Göttlichen, mit dem alles andere Seiende in einem gewissen Zusammenhang steht: Theologie.

Met. Γ 1: Hier soll der echte Begriff der Philosophie als Wissenschaft vom Sein herausgestellt werden. »Es gibt eine

Wissenschaft, es ist eine Wissenschaft möglich, welche betrachtet das Seiende als Seiendes, sofern es ist, hinsichtlich seines Seins.« (1003 a 21) Sie macht das Sein zum Thema »und diejenigen Bestimmungen, die zum Sein als solchem mit gehören«. (1003 a 21 sq.) Die Idee der Wissenschaft vom Sein ist hier ein für allemal formal fixiert. Abgegrenzt gegen andere Wissenschaften: Sie fällt mit keiner zusammen. Die anderen Wissenschaften haben Seiendes zum Thema, das ausschnittsweise ein Gebiet des Seienden betrachtet. Auch nicht Durchforschung der *Summe* des Seienden, alles Seienden. Keine von den anderen Wissenschaften faßt ins Auge das im Ganzen, was überhaupt über das Sein zu sagen ist. Alle anderen schneiden aus dem Universalbereich des Seienden eine Region heraus und durchforschen, was zu dieser Seinsregion gehört, was in ihr mitgegeben ist. Die Geometrie handelt von einem bestimmten Seienden, vom Raum. Die Frage ist nach dem Sein. Sofern sie wissenschaftlich ist, ist sie die Frage nach den Prinzipien, die das Sein als Sein ausmachen. Es ist notwendig, all das, was über das Sein herausgestellt wird, zu beziehen auf etwas, was in gewisser Weise $\phi\acute{o}\sigma\iota\varsigma$ ist. Das Sein und seine Prinzipien und Charaktere sind auch noch etwas. Verlegenheit: Das Sein ist nicht nichts, aber doch auch kein Seiendes, daher »so etwas wie das, was an ihm selbst besteht«. $\phi\acute{o}\sigma\iota\varsigma$ ist nicht »Natur«, sondern im formalen Sinne »das, was von ihm selbst her ist«, an ihm selbst besteht. Diese Wissenschaft vom Sein, die man hinsichtlich ihres Bezirks nirgends unterbringen kann im Bereich des Seienden, handelt doch nicht von nichts. Die ontische Erklärung des Seienden aus einem vorzüglichen Seienden ist zu unterscheiden von einer ontologischen Auslegung des Seienden als Seienden.

»Wenn auch die Fragestellungen der Alten, die auf die Elemente zielten, unausgesprochen auf die Grundbestimmungen des Seienden als solchen zielten, dann müssen diese Elemente als Bestimmungen des Seienden überhaupt und nicht als nur einem Gebiet des Seienden zukommend gedacht gewesen sein.«

(1003 a 28 sqq.) Aufgabe der Seinswissenschaft: die ersten Ursachen des Seienden als Seienden zu ergreifen, τὰς πρώτας αἰτίας τοῦ ὄντος (vgl. 1003 a 31). Diese Wissenschaft ist Wissenschaft von den ersten Ursachen. Diese aber sind Prinzipien, die selbst Kräfte u. dgl. sind, selbst *sind*. Die Wissenschaft handelt von letzten Prinzipien, aber nicht des Seienden, sondern des Seins. Widerspruchsvolle Fassung, sofern man die Ursachen immer als Seiendes nimmt. So führt man Sein auf Seiendes zurück; so auch bei *Aristoteles* noch, und besonders in der Scholastik.

69. (zu S. 151)

ad 1. In welchem Sinne das Sein allgemein Gegenstand für die Wissenschaft sein kann. Zentrale Frage der Ontologie. Schritt über *Plato* hinaus, totale Revolution der Idee der Ontologie. Scheinbar dogmatische Beantwortung, doch ist dies nur eine Antwort auf die Problemstellung von Met. B: Was ist (und kann sein) Gegenstand der Fundamentalwissenschaft? Ob die obersten Gattungen des Seienden die Prinzipien des Seins ausmachen können, d. h., ob der Ansatz der Ontologie *Platos* haltbar ist, gemessen an der Interpretation des Seins selbst (995 b 16 sqq.; b 28 sqq.)? *Plato*: Grundbestimmungen, γένη, von denen alles andere Seiende herkommt. Beispiel des Taubenschlages. Die γένη sind διὰ πασῶν (Theätet 197 d 8), jedes Seiende bestimmend. Sie selbst hängen unter sich zusammen, stehen in κοινωμία. Kritische Frage des *Aristoteles*: ob die γένη zugleich auch die Prinzipien des Seins darstellen können, schärfer: ob das Sein überhaupt den Charakter der Gattung hat? Kann Sein, Selbigkeit, Einheit den Charakter der Gattung haben?

70. (zu S. 151 f.)

In Met. B 3, 998 b 14-28 wird die Frage gestellt: »Wenn am meisten den Charakter der Grundbestimmungen die Gattungen, γένη, haben, welche von den Gattungen sind es dann, die als Prinzipien fungieren, die höchsten oder die niedersten (äussersten, unter denen keine Gattung mehr liegt)? Wenn nun aber immer die allgemeinsten (Überhaupt-)Bestimmungen mehr den Charakter von Grundbestimmungen haben, dann sind offenbar von den Gattungen die allgemeinsten die Grundbestimmungen. Denn diese werden im Hinblick auf alles und jedes ausgesagt. Vom Seienden wird es also so viele Grundbestimmungen geben, als es erste Gattungen gibt. Und so werden dergleichen Grundbestimmungen sein das ὄν, »Sein«, sowohl als die Einheit. Sie machen die Grundstruktur des Seins, die οὐσία, aus.« Diese Grundbestimmungen werden immer unausgesprochen schon mitgemeint.

»Allein, es ist unmöglich, daß weder das Sein noch die Einheit je eine Gattung des Seienden ausmachen.« (998 b 22) Dies ist Aristoteles' negative Formulierung: Das Sein kann nie Gattungscharakter haben. Negativer Beweis: »Denn notwendigerweise müssen die Differenzen jeder Gattung sowohl *sein* als jeweils *eine* (Differenz) sein. Unmöglich aber können die Arten einer Gattung von den zugehörigen Differenzen ausgesagt werden, noch die Gattung ohne ihre Arten. Wenn daher Sein oder die Einheit Gattungscharakter hat, dann wird keine Differenz weder sein können noch überhaupt je *eine* sein können, aber wenn, wie es in der Tat ist, Sein und Einheit nicht Gattungen sind, dann werden sie auch nicht Grundbestimmungen sein können unter der Voraussetzung, daß jedes Prinzip den Charakter der Gattung hat.« (998 b 23 sqq.)

Zu beweisen ist der Satz: Die Grundbestimmungen des Seienden als Seienden, das Sein selbst kann nicht Gattung sein. Sein ist nicht Gattung. Der Beweis ist indirekt geführt aus der Unmöglichkeit der ὑπόθεσις: Wenn die Konsequenzen unmög-

lich sind, ist auch die These nicht haltbar. Schulbeispiel zur Klärung des Beweises an dem Satz: homo animal rationale. »Animal« hat den methodischen Bedeutungscharakter der Gattung. Sie ist die allgemeine Bestimmung »Lebewesen«, die hier durch »rationale«, einen neuen Charakter, der in »animal« noch nicht liegt, determiniert wird. Diejenige sachliche Bestimmung, die die Gattung »animal« differenziert, ist »ratio«. »Ratio« ist die Differenz, bringt eine Teilung in die Gattung. Sie macht eine species, εἰδοποιός: Ich komme zur Art »homo«. Zur Idee der Gattung »animal« gehört nicht »ratio«. Von »ratio« wiederum kann nicht die Art, »homo«, ausgesagt werden; ratio ist nicht nur als Seinsart des Menschen möglich, sie gehört auch zum Sein Gottes. Zur Gattung gehört nicht die Differenz. Zu unserem Beweise ist für »animal« ὄν einzusetzen (Sein). Wäre das Sein Gattung, dann dürften die Differenzen, die die Gattung zu einer bestimmten Art differenzieren, nicht die Bestimmung haben »sie sind«. Die Differenz als solche kann noch nicht den Charakter des Seins tragen. Dann gibt es gar keine Differenzen und also auch keine Arten. Wenn Sein als Gattung angesetzt wird, haben die Differenzen und Arten notwendig die Bestimmungen, die schon in der Gattung selbst liegen. Das widerspricht dem Sinn der Art. So bleiben zwei Möglichkeiten: 1. Entweder Sein ist Gattung, aber eine, der keine Arten entsprechen, denn diese können dann nicht sein. Eine Gattung aber, die nicht Arten der Möglichkeit nach enthält, ist nicht Gattung. 2. Oder Differenzen und Arten sind, dann ergibt sich, daß dann das Sein nicht als Gattung gefaßt werden kann. Nun sind in der Tat Differenzen und Arten. Also ist ὄν nicht γένος. Dieser Beweis ist aber nur negativ. Der Allgemeinheitscharakter der Grundbestimmung alles Seienden ist fraglich geworden. Das ist der Vorstoß des *Aristoteles* gegenüber *Plato*. In welchem Sinne ist das Sein, sind die Seinskategorien Prinzipien des Seienden? Welches ist der Prinzipiencharakter dieser Prinzipien? Die Antwort auf diese Frage und Ergänzung der negativen Lösung im ersten Absatz von *Met. Γ 2*.

71. (zu S. 153 ff.)

Alle Bedeutungen sind auf Gesundheit bezogen, nur in verschiedener Weise. Die verschiedenen Bedeutungen von Sein modifizieren sich durch die Beziehung auf *eine* Grundbedeutung. Dieses ἔν konstituiert die Einheit der Mannigfaltigkeit der Seinsbedeutungen. Alle Bedeutungen meinen in irgendeiner Weise ›Gesundheit‹ mit. »Analoges Bedeuten«, κατ' ἀναλογίαν. Dieses ἔν heißt auch μία ἀρχή (vgl. 1003 b 6), ein »einziges primäres Prinzip«, von dem aus die verschiedenen seienden Gegenstände als seiend begriffen werden. Das Problem des Verhältnisses der Seinsbedeutungen unter sich erhebt sich erst jetzt.

Aristoteles gebraucht den Ausdruck πολλαχῶς in bezug auf den Ausdruck ›Sein‹ dreifach: 1. Vielfältigkeit des Seins (vgl. Met. E 2, 1026 a 33 sqq.): vier Grundbedeutungen, nach denen das Sein sich gliedert: a) das ὄν der Kategorien, b) das ὄν κατὰ συμβεβηκός, c) ὄν ὡς ἀληθές, d) ὄν δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ. ὄν κατὰ συμβεβηκός, (b) ist etwa zu übersetzen: das »Sein im Sinne des Mitgegebenenseins«. Dieses ist *eine* Art von πολλαχῶς, der »Vielfältigkeit« des Seins.

2. Met. Z 1, 1028 a 10 sqq.: Τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς: a) τί ἐστίν, b) ποιόν, c) ποσόν, d) πρὸς τι. Diese zweite Vielfachheit ist eine Vielfachheit innerhalb der Bedeutung 1. a). Das ὄν der Kategorien wird wieder in ein neues πολλαχῶς zerlegt.

In Met. Γ meint Aristoteles weder das 1. noch das 2., sondern beide zusammengeschoben. Man hat diese Doppelung des πολλαχῶς bisher übersehen; so besonders *W. Jaeger*. Das Problem ist herauszustellen, wie diese zwei Arten des πολλαχῶς unter sich zusammenhängen. In dem πολλαχῶς der Kategorien sind die anderen 3 mitbeschlossen.

Beispiel von der Gesundheit: Wie die verschiedenen Bedeutungen von ›gesund‹ auf den Leibzustand Gesundheit bezogen sind, so die Bedeutungen des Seins auf eine Grundbedeutung. Wir nennen Seiendes seiend 1. ὅτι οὐσίαι (Zitation s. o. S. 153 f.),

deshalb, »weil es an ihm selbst Vorhandenes« ist, 2. weil es *πάθη οὐσίας* ist, »Zustand eines Vorhandenen«, 3. *ὁδὸς εἰς οὐσίαν*, der »Weg zum Vorhandensein« von etwas, 4. *φθορά*, »Verschwinden« aus dem Vorhandensein, 5. *ποιότης*, weil etwas »Beschaffenheit« ist, 6. *ἀπόφασις*, Nichtsein. 1. bis 6. haben alle Beziehung zu *οὐσία*. Alle diese Bedeutungen von Sein sind *πρὸς ἓν*. Diese Grundbedeutung ist *οὐσία*. 1. *οὐσίαι*, Plural von »Vorhandenes«. *οὐσία* im Singular bezeichnet »Vorhandensein überhaupt«, im Plural: »Vorhandenes«, das die Art des Vorhandenseins hat. 2. *οὐσία*, »ein Vorhandenes«. 3. *τί*, das »Was«, das Wesen. Wenn nun alle Grundbedeutungen zurückbezogen sind auf *ἓν*, so heißt das auf *οὐσία* im Sinne von Vorhandensein. Γ 2, 1003 b 17: »das, von wo her die anderen Seinsbedeutungen abhängen und durch welche Grundbedeutung hindurch alle anderen Seinsbedeutungen ausgesprochen werden«. Ich verstehe »gesund« nicht, wenn ich den Ausdruck nicht beziehe auf »Gesundheit« im Sinne von Leibgesundheit. Doch ist diese Grundbedeutung nicht Gattung. Die Art der Modalisierung von Vorhandenheit, der Grundbedeutung von Sein, ist eine andere als die von Gattung und Art. Diese Art wird durch den Terminus »analoges Bedeuten« fixiert. Die genaue Struktur hat Aristoteles nicht aufgeklärt, sie ist bis heute dunkel.

Sofern nun der Bezug auf die Grundbedeutung herausstellbar ist, ist der einheitliche Umkreis des thematischen Gegenstandes der Wissenschaft gewonnen, das Sein selbst. Alle Seinsstrukturen kommen notwendig zurück auf diese Grundbedeutung. Diese ist zugänglich durch eine *αἴσθησις*. So wie in der Geometrie alle einzelnen Gegenstände und Zusammenhänge den Raum voraussetzen und auf den Raum zurücklaufen, so hier auf das Sein. Der Raum ist schon in einer Grunderfassung verstanden. So ist auch das Sein in einer primären *αἴσθησις* zugänglich, nicht einer sinnlichen Wahrnehmung, sondern durch pures, direktes Erfassen des Gegenstandes selbst. Aristoteles hat nur diese prinzipielle Forderung erhoben.

Weiterhin wird diese Struktur der Ontologie in Abgrenzung

gegen Mathematik und φυσική, Ontologie des Seienden im Sinne der Natur, verdeutlicht, sofern die Fundamentalwissenschaft das Sein überhaupt zum Gegenstand hat. Wie verhält sich die Allgemeinheit des Gegenstandsgebiets der Ontologie zu der Allgemeinheit der Mathematik und Physik? Schärfer ist das Problem formuliert in Met. K 4 sqq. Es behandelt dieselben Probleme wie Met. B und E. Es galt bisher als unecht. *W. Jaeger* hat gezeigt, daß es Aristoteles zugesprochen werden muß¹, wenigstens Kap. 1-8; doch auch 8-12 sind echt.

Die Frage nach dem Sein ist abgelöst von jeder Frage nach einem bestimmten Seienden zu stellen. Zu diesem Zwecke zunächst Orientierung an Wissenschaften, die ein bestimmtes Seiendes zum Gegenstand haben: Mathematik und Physik. Met. K 3, 1061 a 26 sqq. So wie der Mathematiker seine Forschungen durchführt im Umkreis dessen, was er durch eine bestimmte Hinblicknahme gewonnen hat, so verhält es sich auch mit dem Sein als solchem. ἀφαίρεσις = »Abstraktion«. Der Mathematiker betrachtet das Sinnliche, aber indem er von allem absieht, so daß nur noch das »wieviel« zurückbleibt: die pure Ausdehnung in ihrem Wieviel und ihrer Stetigkeit. Dies betrachtet er nach 1, 2 oder 3 Dimensionen nur auf Quantität und Stetigkeit hin, in keiner anderen Hinsicht. Sinn der Abstraktion: positive Freilegung des reinen Raumes in seiner Ausdehnung und Stetigkeit. Innerhalb dieses gesicherten Gebietes des reinen Raumes ergeben sich dem Mathematiker erst die verschiedenen Probleme. Ein einheitliches Gebiet ist gegeben: die Geometrie. In dieser Weise vollzieht sich die Herausarbeitung des reinen Raumes als solchen: das, was zum reinen Raum als solchem gehört. Die Physik dagegen, die die Wissenschaft ist von der bewegten Natur, betrachtet alle gegenständlichen Zusammenhänge im Hinblick auf die Bewegung. Sie hat zwar auch Seiendes, betrachtet es aber nicht hinsichtlich seines Seins als solchen. *Diese* Hinsicht ist leitend für die Philosophie.

¹ Jaeger, Studien, S. 63-88; ders., Aristoteles, S. 217 ff.

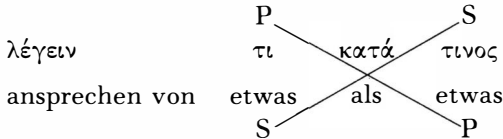
In Met. K 3 1061 b 7 kommt *Aristoteles* zur positiven Bestimmung der Philosophie gegenüber *Plato*. Die Dialektik und Sophistik betreffen nur solches, was gerade im Seienden mitgegeben ist, Eigenschaften, auf die man zufällig stößt. Sie handeln nicht vom Seienden hinsichtlich seines Seins, so nur die Philosophie. Dadurch grenzt sich *Aristoteles* mit seiner Ontologie gegen *Plato* ab. Dem διαλέγεσθαι bei *Plato* fehlt der einheitliche Hinblick auf das Sein als solches. Er hat in seinem dialektischen Schema auch κίνησις und στάσις. Bei *Aristoteles* gehören κίνησις und στάσις nicht zum reinen Sein. *Aristoteles* hat so für alle Zeiten die Idee einer reinen Seinswissenschaft aufgestellt. Diese Abgrenzung in Met. Γ 2, 1004 b 17. Denn die Dialektik und Sophistik haben gewissermaßen dasselbe Gewand angezogen wie die Philosophie, aber sie sind es im Grunde nicht. Die Sophistik sieht nur so aus. Die Dialektiker nehmen zwar ihre Aufgabe ernst und positiv, sie handeln vom κοινόν, aber es fehlt ihnen die Orientierung an der Idee des Seins. Beide bewegten sich um dasselbe Gebiet wie die Philosophie. Die Dialektik unterscheidet sich durch die Art der Möglichkeiten: Sie hat nur begrenzte Möglichkeiten, sie kann nur versuchen. Die Philosophie dagegen gibt zu verstehen. Die Sophisten unterscheiden sich durch die Art der Entschlossenheit zu wissenschaftlicher Forschung: Sie sind unernst, sie wollen die Leute für sich gewinnen.

So handelt die Philosophie vom Sein als Sein. Diese Orientierung hat sich vollzogen am λόγος, am Seienden, wie es in der Aussage als Seiendes und Soseiendes angesprochen ist.

72. (zu S. 156 ff.)

Der λόγος wird bei *Aristoteles* eigentlich erst lebendig. λόγος = »Aussage«. »aussagen« = κατηγορεῖν gewinnt bei *Aristoteles* terminologische Bedeutung in bezug auf κατηγορία. Wie kommt es überhaupt, daß in der Philosophie κατηγορίαί Thema

der Untersuchung sind? λόγος = »Aussprechen« von etwas als etwas. Diese Struktur wird von Aristoteles schärfer gesehen. λέγειν τι κατά τινος, im Hinblick auf ein anderes; dasselbe κατά wie in κατηγορία. Bei uns ist die Konstruktion umgekehrt:



Wie kann überhaupt aus dem λόγος so etwas wie Kategorien gewonnen werden und was sind Kategorien? Welches war für *Aristoteles* das leitende Prinzip für ihre Gewinnung? Die Frage ist heute noch umstritten. *Kant* und *Hegel* behaupten, er habe sie nur so aufgerafft.

Welche Kategorien kennt Aristoteles? Schwierig festzustellen, da an verschiedenen Stellen verschieden: 10, 8, 3 (»Über die Kategorien«: erste Schrift des »Organon«, Cat. 4, 1 b 26 sq.; s. auch o. S. 158, Anm. 16). Von dem, was in keiner Hinsicht durch eine Zusammensetzung bestimmt werden kann, bedeutete jedes 1) οὐσία, 2) ποσόν, 3) ποιόν, 4) πρὸς τι, 5) πού, 6) ποτέ, 7) κεῖσθαι, 8) ἔχειν, 9) ποιεῖν, 10) πάσχειν. zu 1. »Vorhandensein«; zu 7. »Sich befinden«. Vorhandensein schlechthin kann ich einem Seienden zusprechen. ποσόν: kategoriale Bestimmung für 2 Ellen lang, 3 Ellen lang usw. πρὸς τι: für halb, doppelt, größer. πού: auf dem Markt. ἔχειν: beschuht, bewaffnet. πάσχειν: geschnitten werden, gebrannt werden. Die neun Kategorien haben alle die Grundbestimmung der Bezogenheit auf die erste.

Der Begriff der Kategorie ist unbestimmt. Im Anschluß an *Kant*: Denkformen zur Ordnung des Denkinhalts; als Denkformen subjektiv; Frage nach dem objektiven Gehalt. Bei *Kant* haben die Kategorien ursprünglich nichts mit Denkformen in diesem Sinne zu tun. Ihrem Sinne nach bedeuten die Kategorien Weisen des Seins. Merkwürdig, daß der Name dafür von

der Aussage her, vom λόγος, gewählt wird. Die griechische Frage nach dem Sein vollzieht sich in der Frage nach dem λόγος: Die Bestimmungen des Seins werden vom λόγος her charakterisiert. Orientierung der Frage nach dem Sein am λόγος. Aufweisung des Seienden selbst: Dann hat das nichts mit subjektiven Denkformen zu tun, sondern mit Bestimmungen des Seienden als Seienden an ihm selbst. Die Kategorien sind nicht subjektiv, wohl aber hat der Umkreis der Kategorien eine eigentümliche Grenze, sofern nur das Seiende aufgefaßt wird, das wir als das Vorhandene bezeichnen: αἰσθητά. Daher der Vorwurf *Plotins*, *Aristoteles* habe nicht nach den νοητά gefragt. Freilich ist *Plotin* auch nicht sehr weit gekommen. Von allem ist im vorhinein schon das Sein ausgesagt (Met. K 2, 1060 b 4). Sein ist das allgemeinste Prädikat überhaupt. Wie ist der Zusammenhang der Kategorien zu bestimmen und wie werden sie gewonnen?

Abriß der Kategorienauffassung des *Aristoteles*:

1. Met. Θ 10, 1051 a 34 sq.: Die Kategorien stellen dar τὸ ὄν [. . .] κατὰ τὰ σχήματα τῶν κατηγοριῶν. τὸδε ὄν bedeutet: »dies da« oder: »Beschaffenheit« oder: »Quantität« (vgl. Met. Z 4, 1030 b 11). Die κατηγορίαι sind Bestimmungen des Seienden, wie es in der Aussage aufgewiesen wird. Die Kategorien sind auch Eigenschaften des Satzes, aber *nicht* primär, sondern nur, weil sie Bestimmungen des Seienden selbst sind.

2. Vgl. Cat. 4, 1 b 25: Die Kategorien sind solches, was seinem Gehalt nach »keine Verflechtung« zuläßt. Sie sind ihrem Bedeutungsgehalt nach schlechthin einfach und nicht zurückzuführen, aber doch Wesensbeziehung auf anderes. Bestimmungen, von denen nicht weiter zu sagen ist, was sie überdies sind. Sie sind das, aufgrund dessen eine Aussage vollzogen werden kann. »Der Stein ist hart«: Ich muß ein Verständnis von Beschaffenheit haben. »Der Baum steht am Weg«: Verständnis von Ort, vielleicht ohne augenblicklich bewußt zu sein. »Der Stein ist zu groß«: Quantität. Ich wäre blind gegen all diese Bestimmungen des Seins, wenn sie nicht im vorhinein verständlich wären.

3. Met. Δ 7, 1017 a 22 sqq.: »Das Sein an sich wird ausgesagt und verstanden in so vielfältiger Weise, als es Gestalten der Kategorien gibt.« So viele Aussagemöglichkeiten bestehen, so viele Bedeutungen von Sein gibt es. Hier wird deutlich, daß die Vielfältigkeit der Kategorien einer Vielfältigkeit des möglichen Aussagens entspricht. Der λόγος muß hier als λέγειν τι κατὰ τινος gefaßt werden (»etwas als etwas ansprechen«). Die verschiedenen möglichen Grundarten des »als was« ergeben die möglichen Kategorien.

4. Anal. priora A 37, 49 a 6 sqq.: »Das Zukommen von etwas (von diesem) zu einem anderen (das Mitvorhandensein von etwas mit einem anderen) und das Aufdecken dieses einen in bezug auf das andere (des Dieses-da als eines solchen) ist so vielfältig zu nehmen, wie vielfältig die Kategorien unterschieden werden«. Hier wird deutlich, wie das Seiende, das im λόγος aufgewiesen ist, in seiner Struktur gefaßt ist: Mitvorhandensein von Stein und Härte Voraussetzung für die Aufweisbarkeit des Steines hinsichtlich dieser seiner Beschaffenheit. Ontisches Moment der Kategorie hier deutlich.

5. Met. Γ 2, 1003 b 9: Die Kategorien sind das, was πρὸς τὴν οὐσίαν, »mit Bezug auf« die erste Kategorie, »das an ihm selbst Vorhandene«, ausgesagt werden kann. Alle Kategorien sind ihrem Sinne nach auf die οὐσία bezogen: Beschaffenheit ist immer Beschaffenheit von etwas, usw. In jeder Kategorie liegt die Beziehung auf ein Vorhandenes, das nach einer bestimmten Seite bestimmt wird. ὑποκείμενον (οὐσία) ἐμφαίνεται: »in jeder Kategorie kommt das Zugrundeliegende zur Erscheinung« (vgl. Met. Z 1, 1028 a 26 sqq.). In jeder der neun Kategorien (außer der οὐσία) laufen Beziehungen zur οὐσία selbst. Darauf gründet die Einheitlichkeit der Kategorien.

6. Charakteristische Namen des Aristoteles für die Kategorien: διαίρέσεις, πτώσεις, πρῶτα, κοινά, γένη. διαίρέσεις: fundamentalste »Unterscheidungen« innerhalb des Seienden hinsichtlich seines Seins. Der Ausdruck meint nicht so sehr die Weisen des Unterscheidens, sondern das Unterschiedene.

πτώσεις (vgl. Met. N 2, 1089 a 26): »Biegungen«, »Beugungen«, Modifikationen, Brechungen der allgemeinen Idee von Sein. τὰ πρῶτα: die Bestimmungen, die jedem Sein schon zugrunde liegen, die jedes Seiende sein muß, wenn es sein soll. κοινά: die »allgemeinsten« Bestimmungen. Die Idee ›Beschaffenheit‹ ist die allgemeinste für alle Beschaffenheiten. γένη hat denselben Sinn: der »Stamm«, aus dem jede Vereinzelnung herkommt (vgl. De anima A 1, 402 a 23). Ungeklärt, weil das Sein nicht den Charakter der Gattung hat; also nicht zu pressen; Stamm, nicht Gattung im logischen Sinne.

73. (zu S. 159)

2. In diesen Weisen des Mitvorhandenseins kommt zum Ausdruck die Seinsart des Beisammen, des Einen mit dem Anderen (fundamentale Entdeckung *Platos* gegenüber *Parmenides*. Eines ist nicht Eines, sondern Eines *und* das Andere). Dies wird bei *Aristoteles* schärfer gefaßt: Es gehört zu jedem Seinscharakter das Mitsein mit einem Anderen.

74. (zu S. 160f.)

Alle Kategorien sind ihrem Wesen nach πρὸς ἓν. Sie erhalten diesen Bezug nicht erst durch den Gebrauch, sondern sie haben diese Bezogenheit schon in sich selbst. Die οὐσία ist das Primäre, das sie alle durchherrscht; vgl. die Bedeutungen von ›Gesundheit‹. Diese Analogie, Entsprechung jeder Kategorie zum Sein, hat man im Mittelalter gefaßt als analogia attributionis, der eindeutigen Zuweisung zur ersten Kategorie, der substantia. Die Scholastiker haben dann noch eine zweite Analogie aufgewiesen: analogia proportionis, »Analogie der Entsprechung«. Doch das Wesentliche ist die analogia attributionis.

Alle Einzelkategorien haben ein entsprechendes Verhältnis

zu ihrer Konkretion. Der Modus hat ein Verhältnis zu dem betreffenden Seienden, das in diesem Modus steht: analogia proportionis.

Es besteht also bei der analogia attributionis eine identitas termini. Der terminus ist immer derselbe. Daneben gibt es eine diversitas habitudinis. Daneben in der Scholastik noch eine andere Analogie: das analoge Verhältnis zwischen dem ens infinitum (increatum) und dem ens finitum (creatum). Gott ist unendlich verschieden gegenüber dem Geschaffenen. Welcher gemeinsame Sinn von Sein liegt hier noch zugrunde: ›Gott ist‹ und ›ein Stuhl ist‹? Es gibt keine oberste *Gattung* von Seiendem, die beides umgreifen könnte. Vielmehr stehen beide Arten des Seins im Verhältnis der Analogie, die letztlich auf die analogia attributionis zurückführt, da Gott als das ens infinitum, höchste Konkretion des Begriffs οὐσία, gefaßt wird.

Plotin, Enneade VI, 1.1 sq.: Grenze der Philosophie des Aristoteles: Er zieht das νοητόν nicht in Betracht, das ebenso wie das αἰσθητόν durch Sein bestimmt wird. Sie sind ταῦτόν lediglich durch ἀναλογία.

Wenn Gott die eigentliche Substanz ist, ist dann das andere Seiende nur Qualität oder Quantität? *Descartes*: res cogitans – res extensa.

Die Seinsproblematik der Philosophie des *Aristoteles* ist auf das Sein der Kategorien orientiert.

75. (zu S. 162)

Der Sinn des Seins, wie ihn die Griechen verstanden haben: Sein im Sinne der Anwesenheit, Gegenwart. Sofern das Seiende nicht einfach, sondern mannigfaltig ist, besagt Anwesenheit Beisammen, und in diesem Beisammen Miteinander, einheitlich Gegenwart. So liegt in jedem Seienden eine mögliche Beziehung auf ein anderes, mit dem es da ist. Das Sein ist immer Zusammenliegendes, συγκείμενον. Struktur des λόγος als σύνθε-

σις. Auf die Struktur des Seienden selbst zurückgeführt. Die Kategorien sind mögliche Formen (Arten) der Mitwesenheit von etwas mit etwas. Doch ist auch solches am Seienden mitvorhanden, das nicht ständig und notwendig zu ihm gehört, z. B. ein Baum, der einem bestimmten Menschen Schatten bietet: Der Baum ist dasselbe auch ohne den Menschen.

76. (zu S. 163)

Anderes Seiendes kann zu dem an sich Seienden hinzugeraten: ὄν κατὰ συμβεβηκότος, »Sein hinsichtlich des Hinzugeratens, der Hinzugeratenheit«. Die Hinzugeratenheit gehört als Möglichkeit zu jedem Seienden, macht aber nicht das Sein aus, kann nicht im vorhinein bestimmt und ausgemacht werden. Das an sich Seiende kann im λόγος, in der ἐπιστήμη, erkannt, entdeckt, erfaßt, ausgesagt werden. Doch es ist auch, ohne daß ich es erkenne. Zum Sein gehört die Möglichkeit des Entdecktseins. Wahrsein, Entdecktsein ist eine Möglichkeit des Vorhandenen.

77. (zu S. 163 f.)

Die Schicksale der Hausbewohner gehören nicht zur οἰκοδομικὴ ἐπιστήμη. Den Mathematiker interessiert nicht der zufällige Unterschied zwischen rechtwinkligem und nichtrechtwinkligem Dreieck, sondern ihm kommt es auf die Dreieckigkeit überhaupt an. Met. E 2, 1026 b 13 sqq.: Umstände sind nur ein Name. Plato hatte recht, wenn er betonte, daß die Sophisten sich mit dem μὴ ὄν beschäftigten, meint Aristoteles. Sie beschäftigten sich mit zufälligen Schicksalen. 1026 b 21: Das Hinzugeratensein sieht so aus, als stünde es ganz nahe bei dem Nichtsein. Und doch ist es nicht nichts, sondern eine in sich definierbare Weise des Seins. Darum ist deren Wesen auszumachen, und auf

welchem Grunde so etwas wie diese Seinsart möglich ist. Das Wesen der Hinzugeratenheit muß zu bestimmen sein. Das Seiende, das ἐξ ἀνάγκης (1026 b 28), »notwendig« anwesend, und αἰεί (1026 b 30), »beständig« ist. »Notwendig« heißt hier: nicht anders sein können. Es gibt Seiendes, das beständig, immer und notwendig ist, was es ist. Ferner gibt es Seiendes, das zwar nicht schlechthin immer, aber doch meist ist, wie es ist (in der Regel). Der Wechsel von Tag und Nacht ist in der Regel. Wir können aber nicht sagen, daß er so ist wie $2 \times 2 = 4$. Diesen zwei Arten gegenüber gibt es die Seinsart des Zuweilen, das irgendwoher zufällt, ohne daß zu bestimmen ist, wodurch und weshalb und wie lange. Der Grund der Hinzugeratenheit ist nichts als das Beständige selbst. Sonst gäbe es nicht Zufälliges. Die Beständigkeit ist die ontologische Möglichkeit der Zufälligkeit. Es gäbe sonst kein Wozu des Zufallens. 1026 b 30 sq.: Die Beständigkeit ist der Grund für die Möglichkeit des Zufalls, und der Zufall bewegt sich im Umkreis des Beständigen und dessen, was in der Regel ist. Nur in der Abhebung gegen es springt es in die Augen. Die Seinsart des Hinzugeratenseins ist für die Griechen weit verschieden vom eigentlichen Sein.

Met. E 2: Dieses Sein κατὰ συμβεβηκόσ nähert sich schon dem Nichtsein, weil ihm die wesentlichen Charaktere des αἰεί und des Notwendigen fehlen. Doch Zufälliges kann es nur geben, sofern Beständiges ist. Also ist diese Seinsart dem Wesen nach – d. h. nicht zufällig – unselbständig, abgeleitet aus dem Sein im Sinne des Beständigen.

Wenn in den Hundstagen Unwetter und Kälte eintritt, so ist das zufällig und beliebig, wider Erwarten und Regel. So ist auch beliebig und nicht notwendig, daß ein Mensch blond ist. Er kann auch dunkel sein. Aber nicht kann fehlen, daß der Mensch ein ζῷον ist, ein »Lebewesen«. Dies ist immer und notwendig da, wo ein Mensch ist. Gesundmachen ist für den Baumeister etwas Zufälliges. An sich ist es Abzweckung des Arztes. Ebenso kann der Koch durch die Speisen wider seinen wesentlichen Zweck einen Menschen gesund machen. Das Hinzugeratende

gehört nicht ins Gebiet einer besonderen Bewerksstellung, eines Handwerks, einer bestimmten Tätigkeit, die selbst eine eigene Regelung hat. Von dem, was nur hinzugerät, gibt es kein geregeltes Verständnis, keine τέχνη. Weil das Hinzugeratete kein möglicher Gegenstand der Bestimmung und Berechnung ist, fällt es außerhalb der θεωρία, der wissenschaftlichen »Betrachtung«. Darum muß auch die Seinsart des Zufälligen nicht ins Thema der Wissenschaft vom Sein gehören, die das eigentliche Sein untersucht. Das Sein im Sinne des Hinzugeratens ist abgeleitet.

78. (zu S. 164f.)

Desgleichen in gewissem Sinne die dritte Art des Seins: das Sein ὡς ἀληθές (Met. E 4). Freilich wird hier der Beweis anders geführt. Der Begriff des Wahrseins ist genauer zu bestimmen. Met. E 4 ist textlich nicht einheitlich, inhaltlich und sprachlich. *W. Jaeger* hat daraus einen doppelten Wahrheitsbegriff bei Aristoteles herausgelesen und eine Entwicklung seines Wahrheitsbegriffs (s. o. S. 165, Anm. 2). ὄν ὡς ἀληθές und μὴ ὄν ὡς ψευδές: »Sein im Sinne des Entdecktseins«, »Nichtsein im Sinne des Verdecktseins«. Frage: Worin und in welcher Weise haben Entdecktheit und Verdecktheit ihr Sein?

Met. E 4, 1027 b 19 sqq.: Entdecktheit und Verdecktheit hängen ab von σύνθεσις und διαίρεσις, »Zusammennehmen« und »Auseinanderhalten«. Beide gehören zur einheitlichen Struktur des λόγος, der »Aussage«, die als wahr oder falsch charakterisiert wird. Wie machen σύνθεσις und διαίρεσις die Struktur des Wahrseins oder Falschseins möglich? Die Entdecktheit enthält in sich die κατάφασις, das »Hinzusprechen« von etwas zu etwas anderem, und zwar ἐπὶ τῷ συγκειμένῳ (1027 b 21), »im Hinblick auf das, was zusammenvorhanden ist«. Das zusprechende Aufweisen im Hinblick auf das Zusammenvorhandene, oder das absprechende Aufweisen im Hinblick auf

den Unzusammenhang, das Auseinanderliegende. Durch die entsprechenden Gegensätze ist Verdecktheit zu charakterisieren: Sie ist »zusprechendes Aufweisen« im Hinblick auf den Unzusammenhang, oder das »absprechende Aufweisen« im Hinblick auf das Zusammenvorhandene. *κατάφασις* und *ἀπόφασις* = positives und negatives Urteil.

79. (zu S. 165 f.)

Damit also Entdecken und Verdecken durchführbar sind als Aussagen, muß in der Aussage selbst die Struktur des Zusammennehmens bzw. Auseinanderlegens sein, damit die Aussage wahr oder falsch sein kann. Ich muß ein schlicht Vorgegebenes als Vorhandenes und als so und so beschaffen, »Tafel« und »schwarz«, auseinandernehmen, *διανοεῖσθαι*, im Durchlaufen auseinandernehmen, *διαίρεσις*. Frage: Wie ist eine solche einheitliche Aussage möglich, bei der ich sowohl die Bestimmungen (»Tafel« und »schwarz«) auseinandernehme, und zwar *innerhalb* einer *σύνθεσις* und *für* eine *σύνθεσις*? Wie ist es möglich, daß die Bestimmungen zugleich *ἅμα* und *χωρίς* sein können? Ein einheitlicher Akt des Aussagens, in dem etwas zugleich auseinander- und zusammengenommen wird, und zwar zugleich! Dieses Problem wird genauer behandelt in De anima Γ 6 sqq.; Met. Z 12.

Wir fragen jetzt, worin Entdecken und Verdecken gründen. Sie sind Vollzugsarten des *διανοεῖσθαι*, des *λόγος*. Dies ist nur möglich, sofern *διάνοια*, »Verstand«, Aussagen ist. Entdecktheit und Verdecktheit kommen nicht dem Sein als solchem zu, sondern nur, wenn Aussagen ist. Wahrheit und Falschheit gründen darin, daß 1. Seiendes existiert als mögliche Gegenstände der Aussage, daß 2. *διάνοια* ist. Wahrheit und Falschheit sind *ἐν διανοίᾳ* und nicht *ἐν τοῖς πράγμασι*, im Seienden, »in den Sachen« selbst. Sofern die Kategorien die Seinsstruktur der *πράγματα* ausmachen, ist das Wahrsein und Falschsein eine

andere Art des Seins gegenüber dem eigentlichen Sein. Met. E 4, 1027 b 31.

80. (zu S. 166 f.)

Beide Arten des Seins, das Zufällige wie das Wahrsein, sind abhängige Seinsweisen. Darum weisen beide auf ein ursprüngliches Sein zurück und gehören nicht zur Wissenschaft vom Sein und seinen letzten fundamentalen Gründen. Met. E 4, 1027 b 33: Hinzugeratenheit und Entdecktheit sind auszuschalten aus der Fundamentalbetrachtung über das Sein. Der Grund dafür ist für die Zufälligkeit das *ἀόριστον* (1027 b 34), es ist »unbestimmbar«, es ist kein Ständiges, dessen ich in jedem Augenblick versichert sein kann. Für das Wahrsein: Es ist ein Zustand des Denkens, des Urteilens, Bestimmens, nicht ein Charakter des Seins selbst, wie es an sich ist.

Beide Seinsarten betreffen den übrigen Stamm des Seins. Sie machen das aus, was von den vier Weisen des Seins nicht zur Fundamentalbetrachtung gehört. In Met. K 8, 1065 a 24 scheint dieses *ἔξω* in einem anderen Sinne gebraucht zu sein: »außerhalb« des Verstandes, also identifiziert mit den *πράγματα*, die an sich sind. Das ist falsch, ganz abgesehen davon, daß die Griechen den Begriff des Bewußtseins in diesem Sinne nicht hatten. Diese beiden Seinsarten offenbaren nicht ein Sein oder die Natur eines Seins, die außerhalb des eigentlichen Seins läge. *ἔξω* bezeichnet: Zufälligkeit und Wahrsein sind nicht Seinsarten außerhalb des eigentlichen Seins. *ἔξω* heißt unfundiert. Wahrsein und Zufälligkeit sind fundiert, wesentlich gegründet im eigentlichen Sein. Darum wird *ἔξω* in Met. K zusammengestellt mit dem *χωριστόν* (1065 a 24), Gesamtcharakter des eigentlichen Seins: eigenständige Beständigkeit. Dem Zufälligen fehlt der Charakter der Beständigkeit, dem Wahrsein der der Eigenständigkeit.

81. (zu S. 167 f.)

Die ἀρχαί, »letzten Gründe«, des eigenständigen Beständigen müssen herausgestellt werden. Dieses eigenständige Beständige ist fundiert in der Grundkategorie, οὐσία. Dieses Sein heißt ὄν κυρίως, das »eigentliche, vorzügliche Sein«. Aristoteles trennt davon Wahrsein und Zufälligkeit ab. Schwierigkeit: Met. Θ 10: ἀληθές ὄν als κυριώτατον, das »eigentlichste« Sein (vgl. 1051 b 1); das scheint dem Bisherigen zuwiderzulaufen. Es ist kein Widerspruch, doch nur verständlich zu machen aufgrund einer ursprünglichen Interpretation des griechischen Seinsbegriffs.

Wie hängt die Idee des συμβεβηκός mit dem Sein der Kategorien zusammen? Die Kategorien unterstehen einer Grundgliederung: Sie sind in der Weise der Analogie auf die οὐσία bezogen. Die Kategorien sind die möglichen Weisen des Mitvorhandenseins des Seienden; und zwar ist dabei an eigentlich seiendes Seiendes gedacht, das also ständig und in der Regel ist. Hinzugeratenheit ist nur ein bestimmter Modus des Mitvorhandenseins, das im Sinne der Hinzugeratenheit kein eigentliches Sein ist. Eine extreme Weise des Mitvorhandenseins.

κατὰ συμβεβηκός wird doppelt gebraucht: 1. wie oben als Seinsart; 2. nennt Aristoteles auch die Kategorien als Kategorien die συμβεβηκότεα: Sie wären also die zufälligen Auffassungen der Substanz? Nein, das wäre widersinnig; vielmehr ganz formal: Die Kategorien sind die möglichen Formen des Miteinander überhaupt. Zu unterscheiden ist zwischen συμβεβηκός im Sinne des Zufälligen und dieser formalen Bedeutung. Die Idee des ὄν κατὰ συμβεβηκός ist auf dem Hintergrund des Miteinander konzipiert. So wie das Sein der Kategorien konzipiert ist am Leitfaden des λόγος (etwas Vorgegebenes aufzeigen hinsichtlich des Mitgebenseins eines anderen an ihm), so ist auch die zweite Art des Seins (ὄν κατὰ συμβεβηκός) auf den λόγος orientiert. Die griechische Ontologie ist am Leitfaden des λόγος angesetzt und durchgeführt, besonders bei Aristoteles.

Das Wahrsein wird dem λόγος zugesprochen. Wahrheit ist

eine Bestimmtheit der Aussage, nur möglich auf dem Grunde der *διάνοια*, des *λόγος*. Der *λόγος* wird jetzt nicht hinsichtlich der möglichen Weisen des Seienden, das er aufzeigt, betrachtet, sondern hinsichtlich der Arten des Aufweisens, als wahr oder falsch. Met. Θ 10: Die Wahrheit wird nicht nur der *διάνοια* zugesprochen, sondern auch dem *νοεῖν* als solchem, dem reinen, schlichten »Erfassen« von etwas, das als Gegensatz nicht das Falschsein hat, sondern die *ἄγνοια*, »Unkenntnis«. Alles direkte und schlichte Erfassen von etwas, z. B. der Kategorien, erfäßt nicht ein Zusammengesetztes, sondern etwas, was nur an ihm selbst gefaßt werden kann. Es liegt keine *σύνθεσις* darin. Also kann man es auch nicht auffassen als etwas, was es nicht ist. Nur einfach treffen. Dies ist die ursprünglichste Auffassungsart: einfaches Entdecken im schlichten Hinsehen. Met. Z 4: der *λόγος*, der etwas an ihm selbst anspricht und nicht *als* etwas anderes; der einfach schlicht aufweist. Sofern Sein Anwesenheit ist, bedeutet schlichtes Entdecken des Seienden gleichsam eine Steigerung hinsichtlich seines Seins und seiner Anwesenheit: Es ist anwesend in einem eigentlichen Sinne; vorher nur uneigentlich, jetzt als Vorhandenes in die unmittelbare Gegenwart des Erfassenden gebracht. Erfäßt ist das Seiende in einem höheren Sinne anwesend als unerfaßt und verborgen. Durch das Entdecken wird ihm ein höherer Modus der Anwesenheit verliehen. Das *ὄν ὡς ἀληθές* ist so ein höherer Modus der *οὐσία*. Daher wird Wahrheit von Aristoteles mit Fug und Recht als höchster Modus des Seins angesprochen: Wahrheit ist das eigentliche Sein. Etwas *ist*, wenn es entdeckt ist. *ὄν ὡς ἀληθές* als *κυριώτατον ὄν* (vgl. Met. Θ 10, 1051 b 1). Aber es ist doch nicht im ontologischen Sinne die ursprünglichste Seinsart, es setzt die *οὐσία* voraus. Doppelter Zusammenhang des *ὄν ὡς ἀληθές* mit der *οὐσία*. *παρουσία*, »Gegenwart«, »Anwesenheit«.

82. (zu S. 179 f.)

δύναμις und ἐνέργεια sind zwei Grundarten des Vorhandenseins der οὐσία. Also laufen sie zurück auf das eigentliche Sein der Kategorien. Die ἐνέργεια ist die höchste Art des Seins. Die ἐνέργεια ist früher als die δύναμις, »Wirklichkeit« vor »Möglichkeit«: zu verstehen daraus, daß Sein Anwesendsein ist. Möglichkeit = Bereitsein zu. Dazu muß ἐνέργεια oder ἐντελέχεια sein. Auch δύναμις und ἐνέργεια haben analoge Bedeutungsfunktionen.

Die vier Grundbedeutungen des Seins sind zusammenzufassen. Das Zentrum der *Seinswissenschaft* liegt im Sein der Kategorien. Aristoteles: Die erste Wissenschaft ist *Theologie*, handelt vom höchsten Seienden selbst. Wie verträgt sich das damit? Ist doch die Wissenschaft vom Sein indifferent gegenüber jedem Gegenstandsgebiet. *W. Jaeger*: Aristoteles sei hier mit dem Seinsproblem nicht zu Rande gekommen¹. Das ist eine äußerliche Auffassung. Vielmehr: Der Doppelbegriff der *Ontologie* (*Seinswissenschaft* – *Theologie*) gehört notwendig zusammen. Wissenschaft vom Seienden als Seiendem: Damit ist notwendig die Frage nach dem Seienden gegeben, an dem sich das eigentliche Sein am reinsten demonstriert. An ihm allein kann die Idee von Sein gewonnen werden. Also ist eine *Disziplin* notwendig, die das Seiende studiert, das als eigentlich Seiendes begriffen ist. Ob dieses Seiende erster Bewegung oder erster Himmel ist, ist eine zweite Frage. Diese Orientierung am eigentlich Seienden ist nicht eine Spezialwissenschaft, sondern ontologisch orientiert. Wissenschaft von dem, was Sein eigentlich bedeutet, und von dem Seienden, das eigentlich ist; Wissenschaft vom Sein und vom höchsten Seienden. *Met. E 1, 1026 a 29 sqq.*: »Wenn es ein Seiendes gibt, das schlechthin unbewegt, aber immer ist im Sinne der reinen ἐνέργεια, dann ist dieses Seiende früher und die Wissenschaft davon die erste.« Auch diese Wissenschaft untersucht das Seiende als Seiendes.

¹ Jaeger, Aristoteles, S. 223-227; 379.

Dazu kommt bei Aristoteles ein bisher nicht berührtes drittes Moment: Jedes ὄν ist eines, ἀγαθόν, ἔτερον, μὴ ὄν usw. ›Einheit‹, ›Andersheit‹, ›Gegensatz‹, ›Nichtsein‹, ἀγαθόν: Bestimmungen, die jedem Seienden als Seienden zukommen, ›formale‹ Bestimmungen des Seins, Gegenstand der ›formalen Ontologie‹. Also: 1. Ontologie vom eigentlich Seienden, 2. Ontologie der Kategorien, 3. formale Ontologie. Über diesen Zusammenhang hat uns Aristoteles nichts hinterlassen.

83. (zu S. 183)

De anima:

1. Buch: Exposition, kritischer Rückblick auf die bisherige Philosophie.
2. Buch: positive Begriffsbestimmung der Seele:
 - Kap. 1-4: allgemeine Grundlegung
 - Kap. 5-6: αἴσθησις, Wahrnehmen;
 - Kap. 7-11: Formen der Wahrnehmung;
 - Kap. 12: genauere Bestimmung der Struktur der αἴσθησις.
3. Buch:
 - Kap. 1 und 2 gehören eigentlich zum 2. Buch.
 - Kap. 3: Analyse der φαντασία, imaginatio.
 - Kap. 4-6: νοῦς, Verstand, διάνοια.
 - Kap. 9-13: abschließende Analysen über die Verfassung des Lebens, Grundverhältnis von Denken und Streben; Ansatz zu einer Analyse der niederen Stufen des Lebens.

Ergänzende Abhandlungen (s. o. S. 183): parva naturalia, kleine Schriften zur Biologie: Περὶ αἰσθήσεων καὶ αἰσθητῶν; Über Gedächtnis und Erinnerung; Über Schlafen und Wachen; Über Leben und Tod; außerdem: Über das Sich-Bewegen der Lebewesen: Περὶ ζώων κινήσεως; echt aristotelisch, dies hat *W. Jaeger* gezeigt (s. o. S. 183, Anm. 2).

84. (zu S. 185 ff.)

De anima B 2, 413 a 21 sqq.: ἄψυχον gegenüber ἔμψυχον, »Unbeseeltes« und »Beseeltes«; letzteres ist durch τὸ ζῆν unterschieden. Das Leben ist die Seinsart des Lebendigen. ζῆν ist ontologischer Grundbegriff. In diesem Sinne ist auch die Seele zu fassen. Lebendes findet sich da, wo wir sagen, es bewegt sich in einem orientierten Sinne, d. h. so, daß es wahrnimmt; was sich bewegt und auch stehen bleiben kann; was jung ist und altert; was sich ernährt und wächst usw. Ein Körper bewegt sich immer nur in *einer* Richtung. Die Pflanze dagegen breitet sich im Wachsen nach *allen* Seiten gleichmäßig aus. Die Grundbestimmung eines solchen Lebenden ist gegeben durch das Vermögen des θρεπτικόν (413 b 5): »es kann sich ernähren«, dadurch Kommunikation mit dem Seienden um es herum. Dazu αἰσθητικόν (417 a 6), die Möglichkeit, sich zu orientieren, sei es auch nur als Tasten und Greifen nach etwas. Was lebt und also in einer bestimmten Kommunikation mit etwas steht, ist so, daß es eine Welt hat, wie wir heute sagen. Manches Lebende ist an den Standort gebunden, anderes kann sich fortbewegen. Doch es ist ein anderer Ortswechsel als bei den leblosen Dingen: κίνησις πορευτικῆ (vgl. 432 b 14), sich *auf etwas* zu bewegen, das für das Leben irgendwie von Belang ist; ein orientiertes Bewegen in der jeweiligen Umwelt.

Mit dem Phänomen des κινεῖν ist das Phänomen des κρίνειν, des »Unterscheidens« im Sinne der formalen Orientierung überhaupt verbunden. κρίνειν: αἰσθησις und νοῦς. κινεῖν und κρίνειν konstituieren das Leben.

De anima Γ 9 sqq.: Jede Bewegung ist Bewegung ἐνεκά τινος: das, worauf die Bewegung als Streben zugeht, ὀρεκτόν (433 a 18), das »Erstrebte«. Frage: Wodurch wird dieses ὀρεκτόν, »Erstrebbares«, zugänglich, und welches sind die Grundarten des Strebens? φεύγειν und διώκειν (vgl. 432 b 28 sq.), einerseits auf etwas »zugehen«, einem Gegenstand nachgehen und andererseits »ausweichen«. Welches ist innerhalb des Lebendigen das

formal Bewegende selbst, ἀρχὴ κινήσεως? Aristoteles zeigt, daß Ausgang der Bewegung nicht das bloße Betrachten eines erstrebenswerten Gegenstandes ist. Der Gegenstand wird nicht erfaßt durch αἴσθησις, sondern durch ὄρεξις: das »Streben« hat die Funktion des Entdeckens. Nur aufgrund des ὀρεκτόν gibt es Überlegen, κρίνειν, διάνοια. Nicht ein betrachtendes Wesen, das sich zunächst betrachtend umsieht und dann auf etwas zubelegt, sondern ὄρεξις ist die Grundart. Die ἀρχή ist die Einheit von κρίνειν und κινεῖν, Bewegungsprinzip des Lebendigen. αἴσθησις bei Tieren, νοῦς beim Menschen. Die αἴσθησις der Tiere nicht als theoretisches Vermögen, sondern eingebaut in Verfolgen und Flucht.

De anima B 6: Allgemeine Struktur der αἴσθησις, dreifach (418 a 9 sqq.): 1. αἴσθησις ἰδίᾳ, 2. αἴσθησις κοινή, 3. αἴσθησις κατὰ συμβεβηκόσ. ad 1. die »Wahrnehmung«, die sich auf *ihren* Gegenstand bezieht. Jeder Sinn ist wahr in seinem »eigenen« Felde. Jede Wahrnehmung ist in ihrem eigenen Felde entdeckend. Andere Phänomene sind aber nicht durch diese Qualitäten der Sinne bestimmt, z. B. Ortswechsel, der durch mehrere Sinne wahrnehmbar ist. ad 2. Phänomene, die bestimmten »Wahrnehmungen gemeinsam« sind, κοινά. ad 3. Ferner sehen wir immer bestimmtes sich Bewegendes, nicht bloße Qualitäten, z. B. Farben. Ich sehe zunächst, daß dies Kreide ist, und erst dann, daß es weiß und so und so gestaltet ist usw. Das Mitgegebenheit von zufälligen Eigenschaften ist für die Griechen nicht von wesentlicher Bedeutung. Weiß kann Kreide, aber auch Papier und anderes sein.

Vom Tier unterscheidet sich der Mensch durch den νοῦς (vgl. 433 a 9 sqq.), genauer durch den λόγος. Der λόγος gehört notwendig zur Definition des ζῷον Mensch: ζῷον λόγον ἔχον, ein »Lebewesen, das reden kann«, das ἀποφαίνεσθαι kann. Die Welt wird nicht nur im Horizont des Verfolgens und Fliehens gekannt, sondern das Seiende wird als Soseiendes angesprochen, bestimmt, verstanden, begriffen, und dabei wird begründet, warum es gerade so ist: Der Mensch hat die Möglichkeit, das

ὄρεκτόν als Grund seines Handelns, Motiv seines Entschlusses zu verstehen (vgl. 433 a 17 sqq.). Dieses Seiende heißt menschliches Dasein. κρίνειν ist durch λόγος bzw. νοῦς bestimmt. Einheit von κινεῖν und κρίνειν, ἄμφω (433 a 13), ist bestimmt durch προαίρεσις (vgl. 406 b 25), die Möglichkeit, etwas »vorwegnehmen« zu können als Grund der Handlung und des Entschlusses selbst. Darum ergibt sich dem Menschen die Möglichkeit des Gegensatzes zwischen ἐπιθυμία (vgl. 433 b 6), dem puren »Streben«, Triebleben, das blind ist, und dem Begreifen, dem begründenden Handeln. De anima Γ 10: Dieser Gegensatz von Trieb und eigentlich entschlossener, vernünftiger Handlung ist eine Möglichkeit nur bei lebendigen Wesen, die die Möglichkeit haben, Zeit zu verstehen. Sofern das Lebendige dem Trieb überlassen ist, ist es bezogen auf das, was gerade da ist und reizt, τὸ [. . .] ἡδύ (433 b 9). Darauf strebt der Trieb hemmungslos, auf das Gegenwärtige, Verfügbare. Aber dadurch, daß im Menschen die αἴσθησις χρόνου liegt, hat der Mensch die Möglichkeit, sich τὸ μέλλον (433 b 7 sq.) zu vergegenwärtigen als das Mögliche und das, um dessentwillen er handelt. Diese Möglichkeit der Doppelung des Verhaltens zum Zukünftigen und Gegenwärtigen ermöglicht den Widerstreit. Inwiefern die Zeit so etwas ermöglicht, macht Aristoteles nicht deutlicher. Den Zusammenhang zwischen Zeit und λόγος grundsätzlich zu fassen, ist schwierig; desgleichen, ob die Tiere die Möglichkeit haben, Zeit wahrzunehmen.

85. (zu S. 188)

Dies ist die erste allgemeine Grundlage für eine Beschreibung des menschlichen Daseins. Frage: Wie ist die spezifische Seinsart des Menschen? Das κρίνειν ist nicht beschränkt auf αἴσθησις, sondern auf den νοῦς. Dadurch verschiedene Möglichkeiten des Entdeckens von Seiendem (Nik. Ethik VI), fünf: 1) τέχνη (Cap. 4), 2) ἐπιστήμη (Cap. 6), 3) φρόνησις (Cap. 5), 4) σοφία (Cap. 7),

5) νοῦς (Cap. 8). Fünf Arten des ἀληθεύειν, des κρίνειν, des Sich-Orientierens, eingebaut in entsprechende Verhaltungen der Lebensbewegung: 1) τέχνη – ποίησις, 2) ἐπιστήμη, ihr entspricht keine weitere Bewegung, da ἐπιστήμη Theorie ist und nur betrachtet. 3) φρόνησις, πρᾶξις, 4) σοφία, 5) νοῦς: Er kommt dem Menschen nicht zu, sondern ist Bestimmung des ersten Bewegers.

Die Weisen des κινεῖν sind doppelt: ποίησις, »Hantierung«, und πρᾶξις, »Handeln« (Nic. Eth. VI 4, 1140 a 2) im eigentlichen Sinne: begründetes Tun, das sich von der Herstellung von etwas dadurch unterscheidet, daß das ἔργον nicht neben dem Tun liegt wie das Nest eines Vogels, sondern im Tun selbst. Das Ziel der Handlung ist die Handlung selbst bzw. das handelnde Wesen als solches. Definition des Menschen: ἄνθρωπος ist ζῶον, dem die πρᾶξις zukommt, ferner λόγος. Diese drei Bestimmungen zusammengezogen: ζωὴ πρακτικὴ τοῦ λόγον ἔχοντος (vgl. Nic. Eth. I 7, 1098 a 3 sq.) ist das Wesen des Menschen. Der Mensch ist das Lebewesen, das gemäß seiner Seinsart die Möglichkeit hat zu handeln. Derselbe Mensch taucht dann wieder bei *Kant* auf (Kritik der reinen Vernunft; Grundlegung zur Metaphysik der Sitten): der Mensch, der reden, d. h. begründend handeln kann.

Die höchste Art des Handelns ist zu bestimmen aus der Auffassung des Seins und der Seinsmöglichkeiten bei den Griechen. Ein solches Leben ist nicht bloß ζωή, sondern βίος, »Existenz«. In der Geschichte hat sich die Bedeutung dieses Begriffs gerade gewandelt: βίος ist das, was dem Menschen mit anderen Lebewesen gemeinsam ist. Verschiedene Möglichkeiten des βίος (βίοι). Welches ist der höchste βίος, die höchste Existenzmöglichkeit, die Seinsart, in der der Mensch seinem eigentlichen Seinkönnen im höchsten Maße genügt, in der der Mensch eigentlich *ist*? Alle praktische Verhaltung ist auf etwas außer dem Menschen gerichtet, das als dies und jenes, zeitlich Ungrenztes, bestimmt ist. Alles Tun vollzieht sich innerhalb des καιρός, des »praktischen Augenblicks«. Ein solches Dasein ist

eine eigene Möglichkeit des Menschen: βίος πολιτικός (vgl. Nic. Eth. I 5, 1095 b 18), »Leben in der Gemeinschaft«. Orientierung auf ein zeitlich Bestimmtes, geschichtlich Vorgegebenes, also auf ein Sein, das im Sinne der Griechen kein eigentliches Sein ist. Das Handeln hat darin seinen Vorzug, daß es sich auf den Wechsel einstellt.

Die höchste Seinsart muß sich dagegen auf das ἀεὶ ὄν richten, das nicht ein möglicher Gegenstand der Hantierung ist, sondern nur betrachtet und erforscht werden kann: θεωρεῖν, »reine Erforschung« des Seins als solchen, die nicht auf praktische Erfolge usw. es absieht, sondern nur auf Herausstellung des Seienden, wie es ist (vgl. Nic. Eth. X 8, 1178 b 3 sq.). Der Forscher ist derjenige, der dem Sein und dem Seienden am nächsten kommt, dem νοῦς selbst. Im θεωρεῖν (vgl. 1178 b 28 sqq.) gewinnt der Mensch die größtmögliche Nähe an die höchste ihm verliehene Seinsart. Freilich ist dem Menschen diese Haltung nur zeitweise ermöglicht, er fällt wieder zurück. Aber dies wurde von Aristoteles nicht nur gelehrt, sondern auch gelebt. Die Philosophie hatte damals nicht nötig, lebensnah gemacht zu werden.

86. (zu S. 188)

Verfall der griechischen Philosophie. Dann wurde diese hohe Stufe der Forschung nicht mehr erreicht. In der Neuzeit ist *Kant* wieder der erste Grieche geworden, wenn auch nur für eine kurze Zeit.

Ergeben hat sich, daß die Grundfrage nach dem Sein sich allmählich aus primitiven Vorstufen herauslöste. Erstes Verständnis der Frage nach dem Sein bei *Parmenides* und *Heraklit*; methodische Frage bei *Sokrates* und *Plato*; umfassende Herausarbeitung bei *Aristoteles*.

Die griechische Ontologie ist eine Ontologie der Welt. Das Sein wird interpretiert als Anwesenheit und Beständigkeit. Das

Sein wird begriffen aus der Gegenwart, naiv aus dem Phänomen der Zeit, in dem aber die Gegenwart nur *ein* Modus ist. Frage: Wie hat die Gegenwart diesen Vorzug? Haben nicht Vergangenheit und Zukunft das gleiche Recht? Muß nicht das Sein aus dem Ganzen der Zeitlichkeit begriffen werden? Fundamentales Problem, das die Frage nach dem Sein aufnimmt. Nur so haben wir die Griechen verstanden, wenn wir diese Frage wieder aufnehmen; verstanden im Sinne der kraftvollen Auseinandersetzung in der Gegenfrage an die Griechen.

NACHSCHRIFT BRÖCKER

1. (zu § 60, S. 168f.)

Wir kommen nun zum schwierigsten Phänomen innerhalb der griechischen und besonders der aristotelischen Ontologie: dem ὄν δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ. Diese Charaktere des Seins hat *Aristoteles* zum erstenmal entdeckt – ein fundamentaler Fortschritt gegenüber der Platonischen Ontologie. Freilich sind diese Begriffe bei Aristoteles nicht so weit geklärt, daß die Probleme, die sich daran knüpfen, nun in jeder Hinsicht durchsichtig gemacht werden könnten.

Wir versuchen die Hauptbestimmungen dieser Begriffe zu geben und zugleich ihre Genesis. Aristoteles handelt über δύναμις und ἐνεργεία in Met. Θ, über δύναμις im besonderen in Met. Δ 12. Zweifellos ist wohl, daß diese beiden Kategorien ihm erwachsen sind bei der Analyse des Phänomens der Bewegung. Die Bewegung selbst analysiert er in Physik Γ 1-3, E, Z, einiges auch noch in Θ.

Zunächst orientieren wir uns über den vorontologischen Begriff der δύναμις, δύναμις als ontischer Begriff, sofern δύναμις ein Seiendes meint und nicht eine Art und Struktur des Seins, auseinandergelegt in Met. Δ 12 (1019 a 15 sqq.):

1. Erste Bedeutung von δύναμις: ἀρχὴ κινήσεως ἢ μεταβολῆς ἢ ἐν ἐτέρῳ ἢ ἧ ἕτερον. »Das Vermögen ist der Ausgang einer Bewegung oder eines Umschlags in einem Anderen als das Bewegte, als das Umschlagende, oder sofern das Bewegte ein anderes ist.« Solche δύναμις ist z. B. ein Handwerk, das einer kann. Dieses Können ist mögliches Prinzip einer bestimmten Bewegung, und zwar ist diese δύναμις in einem Anderen, nämlich als das ist, was durch die Bewegung entsteht; oder vor-sichtshalber gesagt: *sofern* dieses ein Anderes ist. Es kann

nämlich vorkommen, daß wer über ein solches Können verfügt, sich *selbst* damit betrifft. Der Arzt kann sich medizinisch nur behandeln, sofern er sich als Kranken nimmt.

Korrelativ ist 2. die δύναμις das Vermögen, etwas zu *erleiden*, von irgend etwas anderem beeinflußt werden zu können, von etwas, sofern es ein Anderes ist. Das ist die korrelative Umkehrung des ersten, welche Aristoteles als Grundbegriff fixiert.

3. Das Können in einem *betonten* Sinne. Wenn wir z. B. von einem Läufer sagen: Er kann laufen, so meinen wir: er läuft gut. Im betonten Sinne des In-rechter-Weise-zu-Ende-führens oder des Durchführens auf Grund eines Entschlusses, also nicht jedes beliebige *Tun* und Sich-Bewegen, sondern das ausgezeichnete, das den Charakter des καλόν hat.

4. Gegenbegriff zu dem unter 2. genannten: die ἔξις, gemäß der etwas unempfindlich ist gegen Beeinflussung. Fähigkeit im Sinne der *Widerstandskraft* gegen etwas. Alles Vergehen und alles Zerstören von etwas beruht darauf, daß es dieses Vermögen nicht hat, daß eine gewisse Widerstandsfähigkeit, Widerstandskraft ausbleibt. Dieses, was ausbleibt bei einer Zerstörung, was aber da ist beim Sich-Erhalten in der Lebensfähigkeit, ist die δύναμις im Sinne der Widerstandskraft.

Aus all diesen vier Begriffen sehen Sie deutlich, daß dieser ontische Begriff des Vermögens orientiert ist auf das Phänomen der *Bewegung* (Handeln, Tun im weitesten Sinne) bzw. auf das Korrelat: auf das, was von der Betätigung betroffen wird, was ihr einen Widerstand entgegengesetzt oder nicht.

Entsprechend bestimmt nun Aristoteles die abgeleiteten Begriffe von δύναμις: δυνατόν, »im Stande sein zu etwas«, genau analog den ersten vier Begriffen; ebenso das ἀδύνατον, »Nicht-im-Stande-sein«, bzw. δύναμις und ἀδυναμία. Dabei erwähnt Aristoteles einen Begriff von Unmöglichkeit, den auch wir gebrauchen: Unmöglich ist etwas, dessen Gegenteil notwendig wahr ist. 2×2 ist nicht 4. Hier ist also die Möglichkeit bezogen auf Wahrheit, genauer: Möglichkeit besagt hier Widerspruchslosigkeit. Dieser Begriff der potentia spielt dann in der neueren

Philosophie eine große Rolle. Das Prinzip der Widerspruchslosigkeit wird zum ontologischen Prinzip gemacht. Alle diese Begriffe, die wir aufgezählt haben, werden ausgesagt in bezug auf die erste Bestimmung: nämlich auf Vermögen im Sinne des Ausgangs eines Umschlags in einen anderen. Also haben auch diese Begriffe hinsichtlich ihrer Bedeutungsstruktur den Charakter von analogen Bedeutungen.

Die Frage entsteht nun: Wie kommt es von diesem ontischen Begriff von δύναμις im Sinne von »Vermögen« zum ontologischen Begriff δυνάμει ὄν bzw. dessen Korrelat ἐνέργεια ὄν? Die Verwendung des Begriffs δύναμις im ontologischen Sinne ist erwachsen aus der Analyse der *Bewegung*. Wir wollen diese darum vorausschicken. Dies ist freilich hier nur in ganz groben Zügen möglich.

2. (zu *Viertes Kapitel*, S. 170)

Wie kommt Aristoteles überhaupt dazu, δύναμις und ἐνέργεια ontologisch zu fassen? Wie kommen Möglichkeit und Wirklichkeit unter die Grundbestimmungen des *Seins*, unter denen sie dann in der nachkommenden Ontologie bis heute geblieben sind? Es gilt zu sehen, woraus diese Grundbegriffe geschöpft sind, wie sie dann erweitert wurden, so daß sie eine Bestimmung der Grundkategorie, der οὐσία, ermöglichen. Wenn sie das tun, dann ist erwiesen, daß sie in das Sein der Kategorien zurückgenommen werden müssen.

Der Boden ihrer Gewinnung ist das Phänomen der Bewegung, also ist dieses zuerst zu betrachten und in einen grundsätzlich ontologischen Horizont zu rücken. Die Frage ist also jetzt: Wie hängen δύναμις und ἐνέργεια mit dem Phänomen der *Bewegung* zusammen? Bewegung im weiten Sinne war schon immer für den Griechen Problem, sofern man schon in der vorplatonischen Philosophie sah, daß Bewegung eine Grundbestimmung der Welt ist. Man sah: Die Dinge der Welt entstehen

und vergehen. Und Entstehen und Vergehen ist nur möglich, wenn es Bewegung gibt. Diese so zunächst gestellte Frage nach der Bewegung ist eine Frage, die ontischen Charakter hat, und vergißt, danach zu forschen, was Bewegung an ihr selbst sei. Diese Frage hat zum erstenmal *Aristoteles* explizit gestellt und in seiner »Physik« beantwortet.

3. (zu § 61, S. 171 f.)

Physik Γ 1-3: Zunächst gibt Aristoteles einen Aufriß der Grundstrukturen, die im Phänomen der Bewegung mitgesetzt sind. Bewegung im griechischen Sinne heißt: Umschlag von etwas zu etwas überhaupt. Ein Sich-Bewegen also, wenn wir das einfachste Phänomen Ortsbewegung nehmen, heißt: Der Punkt wechselt seinen Platz. Er schlägt in jedem Moment gewissermaßen um von einem Platz zum nächsten. Räumliche Bewegung ist also Ortswechsel, Umschlag von einem Platz zum nächsten. So liegt zunächst im Phänomen der Bewegung – wenn wir uns an der »Ortsbewegung«, $\varphi\rho\rho\acute{\alpha}$, orientieren – das Moment der Folge, $\acute{\epsilon}\varphi\epsilon\zeta\eta\varsigma$ (Phys. Γ 1, 200 b 16), die »Folge«, das »Nacheinander«, das ständige Durchlaufen der Plätze nacheinander.

Zugleich hat die Bewegung einen anderen Charakter: $\sigma\nu\nu\epsilon\chi\acute{\epsilon}\varsigma$ (200 b 18), »stetig«, keine Sprünge, stetiger Übergang. Im Phänomen des $\sigma\nu\nu\epsilon\chi\acute{\epsilon}\varsigma$, des Kontinuums, im griechischen Sinne »Sich-Zusammenhaltens« so, daß keine Lücke dazwischen ist, liegt nach Aristoteles das ursprünglichere Phänomen des $\acute{\alpha}\pi\epsilon\iota\rho\omicron\nu$ (vgl. 200 b 19), »unbegrenzt«, d. h. nicht endlos nach irgendeiner Richtung, sondern unbegrenzt in dem Sinne, daß keine Grenze ist zwischen den einzelnen Plätzen. Ein Kontinuum ist vorgegeben, das ich zwar de facto durch 2 Punkte markiere, aber zwischen ihnen liegen auch wieder welche, d. h., ich kann nie zu einem Einfachen kommen, sondern kann immer wieder teilen. D. h., die Bahn des Punktes und der Raum

überhaupt ist seinem Wesen nach Kontinuum, nicht zusammengesetzt, sondern primär einfach.

Ferner gehört zu den weiteren Bestimmungen der Bewegung: *τόπος*. Damit sich etwas bewegen kann, muß es an einem »Ort« sein. Ferner: Es muß Platz haben, es gehört dazu das *κενόν*, das »Leere«, Raum im Sinne des Zwischenraums. Und es gehört dazu die »Zeit«, *χρόνος* (vgl. 200 b 21). Die Bewegung selbst vollzieht sich in der Zeit.

In diesem Aufriß der allgemeinsten Struktur der Bewegung sehen Sie auch schon das, was später in die Physik der Neuzeit an Grundbegriffen übergegangen ist, was zum erstenmal *Galilei* fixierte durch die Bestimmung der Bewegung und des bewegten Körpers überhaupt. *Galilei* hat, was man erst heute würdigt, in seiner Frühzeit *Aristoteles* ausgiebig studiert. Es steht außer Frage, daß die Anstöße zur Fassung seiner physikalischen Grundbegriffe auf die Physik des *Aristoteles* zurückgingen.

Wir wollen nun sehen, inwiefern es *Aristoteles* gelingt, das Phänomen der Bewegung zu fassen, und wie diese Definition eine wesentlich philosophisch-ontologische ist im Gegensatz zur Bewegungsdefinition in der Physik der Neuzeit. In der Physik wird die Bewegung nur definiert, nicht aber in ihrem Wesen erkannt.

Physik Γ 1-3. Als wesentliche Bestimmungen des Bezirkes, in dem Bewegung möglich ist, charakterisiert *Aristoteles* die Phänomene: *συνεχές, ἄπειρον, τόπος, κενόν, χρόνος*. Wie ist nun die Bewegung selbst zu bestimmen und wie ist sie so zu bestimmen, daß der Bewegungscharakter mit dem Sein überhaupt zusammengebracht werden kann? Es ist zu betonen: *Aristoteles* zeigt von der *κίνησις*, daß sie nicht *παρὰ τὰ πράγματα* ist, sie ist nicht etwas, was »neben den Dingen« als für sich selbst ein Seiendes existiert. Dies ist positiv so zu verstehen, daß die Bestimmungen des Seienden als Seienden ihrerseits die Modifikation in der Bewegung erfahren können, so daß es nur so viel Bewegungsarten sind, als es Grundmöglichkeiten des Seienden gibt, die eine Bewegung überhaupt ermöglichen. So kommt *Aristoteles*

auf Grund dieser Verklammerung der Modi des Seins mit den Charakteren der Bewegung dazu, zu sagen: Es gibt nur Bewegung hinsichtlich der οὐσία, des ποιόν, des ποσόν und des τόπος. Hinsichtlich der οὐσία gibt es Bewegung vom Nicht-sein zum Sein: Entstehen. Das Umgekehrte: Vergehen. Hinsichtlich des ποιόν Wachstum und Abnehmen. Hinsichtlich des ποσόν Veränderung, Anderswerden. Und schließlich gibt es Bewegung hinsichtlich des Ortes: Ortswechsel, räumliche Bewegung. Also die Arten der Bewegung sind orientiert auf die Grundkategorien. Bewegung selbst also grundsätzlich verstanden als eine Modifikation dieser Seinsbestimmtheiten selbst.

Aber wie muß nun die Bewegung ihrerseits gefaßt werden? Um die Definition vorwegzunehmen: ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ἣ τοιοῦτον, κίνησις ἐστίν (201 a 10 sq.), d. h. zunächst ganz traditionell übersetzt: »Die Wirklichkeit des Möglichen als Möglichen ist die Bewegung.« Wir wollen uns diesen Satz klar machen an den Tatbeständen, aus denen Aristoteles diese Definition gewonnen hat. Beispiel: eine bestimmte Verhaltung, das Herstellen eines Tisches. Vorgegeben ist Holz von bestimmter Art und Größe. Es hat die Möglichkeit in sich, daß aus ihm ein Tisch herstellbar wird. Für die Herstellung selbst also ist notwendig ein Vorgegebenes, δυνάμει ὄν, etwas, was in sich die *Bereitschaft* hat, Tisch zu werden: das Holz. Es ist zuhanden für den Handwerker, es liegt ihm vor. Wenn das Holz in Arbeit genommen wird, unter die Hand des Handwerkers kommt, dann ist es in Bewegung, d. h., der Tisch *wird*, entsteht. Was besagt dieses Werden? Werden, Entstehen besagt hier, daß dieses Holz in seiner Bereitschaft und hinsichtlich seiner Bereitschaft, Tisch zu werden, jetzt *anwesend* ist. Es liegt nicht mehr nur beliebig herum als ein Stück Holz, sondern es ist jetzt da als dieses bestimmte für den Tisch Bereite. Die Bereitschaft wird jetzt aktuell, in der Herstellung wirklich. Diese ausgezeichnete Anwesenheit der Bereitschaft des Holzes, Tisch zu werden, das nennt Aristoteles die Bewegung, d. h. den Umschlag vom bloßen Holz zum Tisch.

Solange diese Bereitschaft *da* ist, solange geschieht die Bewegung. Wenn das Holz bezüglich dieser Bereitschaft fertig ist, dann *ist* der Tisch, er ist geworden, er ist ein fertiges ἔργον, und die Bewegung ist nicht mehr. Bis zu dem Moment, wo das Holz als ἔργον fertig ist, ist das Holz gewissermaßen *unterwegs* zum Tisch. So kann das Holz hinsichtlich seiner Bereitschaft gefaßt werden als unterwegs hin zu dem, was in der Herstellung herauspringen soll. Dieses Unterwegs-sein des δυνάμει ὄν, des Holzes, zum ἔργον, zum Tisch, charakterisiert die Bewegung dahin, daß sie ist ἀτελής (vgl. 201 a 6). Was sich bewegt, ist notwendig unterwegs zu etwas, zu dem, wobei es »zu Ende« kommt. Das Holz ist so lange in Arbeit, als nicht der Tisch fertig ist. Ist der Tisch fertig, dann hört die Bewegung auf, der Tisch ist geworden.

Zur Bewegung gehört notwendig diese Unbestimmtheit, die Unfertigkeit, das Nicht-zu-Ende-gekommen-sein. Dieser Charakter des Unterwegs zu etwas ist wesentlich für die Bewegung. Wenn aber der Tisch fertig ist, ist das Ende erreicht. In dem Moment, wo der Tisch fertig ist, ist ein *neues* Vorhandenes da, das nun ruht. Die Bewegung, auf Grund deren und in der der Tisch geworden ist, hört auf, sie ist nicht mehr. Die Bewegung ist also die ausgezeichnete Anwesenheit eines bestimmten Holzes hinsichtlich seiner Möglichkeit, Tisch zu werden. Aristoteles betont ausdrücklich in Phys. Γ 2, 201 b 24 sqq., daß dieses Phänomen an der Bewegung, daß es ein ἄοριστον ist, schwer zu sehen ist. Denn man sei geneigt, nur die beiden Endstationen zu fixieren, die Hauptakzente auf die Enden zu verteilen. Es kommt aber wesentlich darauf an, das ›Zwischen beiden‹ zu sehen, den Übergang von einem zum anderen ontologisch zu bestimmen. Dieser Übergang ist beim Holz nichts anderes als die Anwesenheit seiner Möglichkeit zum Tisch-sein als Möglichkeit.

4. (zu § 62, S. 172 ff.)

Die Frage entsteht nun: Wie kommen diese beiden Charaktere, die Aristoteles zur Definition der Bewegung benützt, das *δυνάμει* und *ἐνεργεία ὄν*, zu einer grundsätzlichen *ontologischen* Funktion? Wir sehen schon aus der Analyse der Bewegung: Die Übersetzung von *δύναμις* durch »Möglichkeit« ist irreführend, denn möglich ist auch etwas, was noch nicht ist, aber sein kann, dessen Wirklichkeit nichts im Wege steht, was aber noch nicht ist. Dagegen ist bei der Definition von Bewegung das *δυνάμει* nicht verstanden im Sinne eines schlechthin nur Möglichen, gewissermaßen rein formal nur möglich, sondern ist Charakter eines *schon Vorhandenen*. Das Holz ist wirklich. Darum ist *δύναμις* besser zu übersetzen mit Bereitschaft zu . . . Die Bereitschaft zu etwas kommt zu *allen* Dingen, die wir gebrauchen. Jedes Gebrauchsding, Handwerkszeug, Material hat die Bereitschaft zu etwas. Die Bereitschaft ist ein Charakter, der einem Vorhandenen zukommt. Er kennzeichnet dieses in der Hinsicht, daß es noch nicht ausdrücklich in Gebrauch genommen ist. Wenn es gebraucht wird, kommt es in eine ausgezeichnete Gegenwart, ausgezeichnete Anwesenheit. Vorher ist es mir nur verfügbar. Im Gebrauch dagegen kommt es mir in gewisser Weise näher. Im Gebraucht-Werden wird es gewissermaßen *wirklich*.

So ist »Wirklichkeit«, die Übersetzung für *ἐνεργεία*, sehr angemessen, wenn es nicht durch die weitere Tradition der Philosophie für anderes gebraucht worden wäre. Der Unterschied zwischen Wirklichkeit und Bereitschaft liegt darin: Es handelt sich beide Male um ein Vorhandenes (beide Male ist Holz da, aber beide Male in verschiedener Ausdrücklichkeit da). Dieser Unterschied ist also zu verstehen als Unterschied der Aufdränglichkeit des Gegenstandes. Die *δύναμις* des Holzes besagt: Es kann sich hinsichtlich seiner Bereitschaft als Material aufdrängen, und es drängt sich eigentlich auf, wenn es in den Prozeß der Herstellung eingeht. Beide Begriffe, sowohl der des

δυνάμει ὄν wie des ἐνεργεία ὄν, sind Modifikationen des Anwesenden hinsichtlich seiner Anwesenheit.

Diese Begriffe werden nun von dem, was hergestellt wird, auch übertragen auf das, was sich selbst bewegt. Wir sehen hier genau denselben Unterschied. Ein Ding, das ruht, – das ist etwas Wesentliches, was Aristoteles zum erstenmal scharf gesehen hat – ist nicht von jedem Charakter der Bewegung abgeschnitten. Ruhe ist nur ein Grenzfall der Bewegung. Es ruht nur solches, was die Möglichkeit hat, sich zu bewegen. Ruhe ist also ein Grenzfall der Bewegung. Wenn etwas sich bewegt, so besagt das phänomenal: Es drängt sich von ihm selbst her in dem, was es sein *kann*, eigentlicher auf, als wenn es ruht. Also das Sich-Bewegen ist ein höherer Modus der Aufdränglichkeit, d. h. der Anwesenheit des Vorhandenen. Und dieses Sich-Aufdrängen des Seienden von ihm selbst her als sich-bewegendes findet Aristoteles ausgeprägt in dem Seienden, das *lebt*.

ζωή hat die ontologische Grundbestimmung, daß sie von ihm selbst her sich Aufdrängendes ist, nicht zufällig, sondern notwendig. Weil zu seinem Wesen die Bewegung selbst gehört, weil das τέλος, das »Ziel«, das, wobei die Bewegung zu ihrem Ende kommt, für das Lebende in ihm selbst liegt. Bei der Hantierung, Herstellung etc. bzw. bei dem, womit ich hantiere, liegt das τέλος außerhalb, als Werk. Ein Tisch hat mit der Hantierung nichts zu tun. Wenn der Tisch fertig ist, ist er ein an sich Vorhandenes, genau so wie der Tischler nach der Herstellung für sich weiter existiert. Während zum Sich-Bewegen des Lebenden dagegen gehört, daß sein τέλος in ihm selbst liegt, so daß es nicht ein ἔργον ist, das herausspringt und neben der Bewegung liegt, sondern ein Modus der Bewegung selbst ist.

Das Entscheidende für das Verständnis des Bewegungsbegriffs liegt darin, daß das δυνάμει ὄν und das ἐνεργεία ὄν verschiedene Modi der Anwesenheit des Vorhandenen darstellen. Die Bewegung hat von jeher in der Frage nach der φύσις, nach dem Seienden, eine fundamentale Rolle gespielt.

5. (zu § 63, S. 175 f.)

Die Frage ist nun: Was gewinnt Aristoteles jetzt mit dieser Antwort auf die Frage nach dem Wesen der Bewegung für die Aufklärung des Seienden im Ganzen, d. h. des Seienden, das wir »Natur« nennen? Die Bewegung – das ist ein Grundsatz für seine Auffassung – ist ewig. Es hat *nie* nicht Bewegung gegeben. Die Frage ist nun, wie Aristoteles diesen Satz beweist. Er zeigt die Ewigkeit der Bewegung und Bewegung als ausgezeichneten Charakter alles Seienden 1. aus der Idee der Bewegung selbst und 2. aus dem Phänomen der Zeit. Auf Grund dieses Nachweises kommt nun Aristoteles zu endgültigen Bestimmungen über das Seiende überhaupt. Er sagt: Wenn Bewegung ewig ist, dann muß es notwendig ein ständig *Bewegtes* geben. Denn Bewegung gibt es nur, wenn es bewegtes Seiendes gibt. Also ist die Frage: Wie muß eine Bewegung sein, damit sie ewig sein kann, und wie muß das Bewegte sein, daß es sich ewig bewegen kann? Diese Frage ist die ontologische Frage nach der Bedingung der Möglichkeit der ewigen Bewegung als solcher. Diese rein ontologische Tendenz, die Ewigkeit der Bewegung aufzuklären, führt Aristoteles zu einem ersten unbewegten *Beweger*, *πρῶτον κινῶν ἀκίνητον* (Phys. Θ 6, 258 b 12). Sofern nun die Bewegung eine höhere Art der Anwesenheit darstellt und sofern Bewegung das Sein der Welt bestimmt und als diese Bestimmung ewig ist, so ergibt sich, daß wir *in der Bewegung und im Bewegtsein die höchste Art des Seins* zu sehen haben, aus der dann erst Ruhe verständlich gemacht werden könne.

Sofern das bewegende Seiende als ewig bewegendes¹ das eigentlich Seiende ist, als solches das *τιμιώτατον ὄν*, bestimmt es Aristoteles auch als das *θειότατον* (vgl. Met Λ 9, 1074 b 26), das »göttlichste« Sein. Diese ontologische Bedeutung des *θειότατον*

¹ Anm. d. Hg.: In der Nachschrift Bröcker steht für »das bewegende Seiende als ewig bewegendes« wohl irrtümlich »das bewegte Seiende als ewig bewegtes«.

aber hat mit Gott und Religiosität gar nichts zu tun. Korrelativ werden wir daraus schon sehen, daß, wenn Aristoteles die Wissenschaft von diesem höchsten Seienden als ›Theologie‹ bezeichnet, das nichts zu tun hat mit irgendeiner Interpretation und Aufklärung des religiösen Verhältnisses des Menschen zu Gott. Als das Wichtigste ist also zu sehen die vollständig unmißverständliche und eindeutige Orientierung des Problems der Bewegung und des Göttlichen auf dieses rein theoretische Seinsproblem. Dieser Sinn des Aristotelischen Bewegungsbegriffs und seine endgültige Interpretation ist später durch die Scholastik umgedeutet worden und in die christliche Auffassung vom Verhältnis Gottes zum übrigen Seienden eingebaut worden. Diese scholastische Umdeutung hat dann ihrerseits dazu geführt, daß man umgekehrt rückläufig Aristoteles in einem christlichen Sinne interpretierte, was vollkommen verfehlt ist.

6. (zu § 63 a, S. 176 f.)

Es ist also zu beweisen: Bewegung ist ewig. Ständig zeigt sich Entstehen und Vergehen. Damit diese möglich sind, muß Bewegung *sein*. Jede Bewegung setzt aber zugleich voraus ein Seiendes, *δυνάμει ὄν*, das als Vorhandenes umschlägt zu etwas, das in dieser höheren Anwesenheit des Möglichen als Möglichem sich konstituiert. Damit Bewegung möglich sei, muß also immer schon etwas vorhanden sein, was die Bereitschaft hat. Von diesem selbst als vorhandenem Ruhenden muß gefragt werden, aus welcher Bewegung es herkommt und wie es in das Stadium des ruhenden Vorhandenseins gekommen ist. Jede Bewegung ist *μεταβολή* [. . .] *ἐκ τινος εἰς τι* (Phys. E 1, 225 a 1), »Umschlag von etwas zu etwas«. Das Von-woher muß schon sein und verdankt sein Sein selbst wiederum nur einer Bewegung. Bewegung also ist immer schon vorausgesetzt.

Den schärferen Beweis führt Aristoteles an dem *Phänomen der Zeit*. Im Umschlagen wird etwas solches, was es früher nicht

war. Zum Umschlagen gehört also das Früher und Später. Wie kann aber Früher und Später möglich sein, ohne daß es Zeit gibt? Früher und Später gibt es nur, sofern Zeit ist. Und wie kann es Zeit geben, wenn es keine Bewegung gibt? Dafür müssen wir in aller Kürze den Aristotelischen *Zeitbegriff* explizieren.

Wir fanden 1. Bewegtes verlangt Früher und Später. 2. Früher und Später setzt in sich selbst Zeit. 3. Zeit schließt in sich selbst Bewegung, ist in Bewegung selbst fundiert.

Die Zeit ist ἀριθμὸς κινήσεως (219 b 2), das »Gezählte der Bewegung« als solches. Wir hörten, daß die Bewegung besteht in der ausdrücklichen Anwesenheit eines Bereiten hinsichtlich seiner Bereitschaft. Wenn ich bewegtes Seiendes hinsichtlich der Anwesenheit seiner Bereitschaft bestimme, mit anderen Worten *zähle* (Ortsbewegung: das Durchlaufen eines Gegenstandes auf einer bestimmten Strecke), so sagen wir: Der Gegenstand hat die Möglichkeit, an diesem Orte zu sein. Dieser Punkt ist zunächst ruhend. Wenn nun der Punkt sich bewegt über eine Strecke hin, d. h. wenn diese Bereitschaft des Punktes, an verschiedenen Orten zu sein, wirklich wird, anwesend ist, wenn ich ihn sehen kann in seiner Bereitschaft, an verschiedenen Stellen zu sein, dann sehe ich ihn *hier* anwesend, hier anwesend, hier, hier, jetzt da, jetzt da etc. Ich zähle also, ich zähle die Bewegung. Was ich also bei der Ortsbewegung bei der Anwesenheit der Bereitschaft des Punktes zähle, sind die Jetzt. Und die Jetzt machen die Zeit aus und daher ist die Zeit »das Gezählte der Bewegung«.

Daraus wird deutlich, daß das Grundphänomen der Zeit für Aristoteles das $\nu\acute{\nu}$ (218 a 6) ist. Zeit gibt es somit nur, wo Bewegung ist. Zeit ist also in der Bewegung fundiert. Wenn wir zeigen können, daß die Zeit ewig ist, dann muß auch erst recht das, wodurch die Zeit erst möglich ist, die Bewegung, *ewig* sein. Gelingt also der Nachweis der Ewigkeit der Zeit, dann ist damit erwiesen, daß auch die Bewegung ewig ist.

Inwiefern ist Zeit ewig? Das Grundphänomen der Zeit ist das

Jetzt. Das Jetzt hat den Doppelcharakter: Anfang dessen, was sofort sein wird, und Ende des soeben Gewesenen. Es ist zugleich ἀρχή ἐσομένου und τελευταῖη παρελθόντος (vgl. 251 b 21 sq.). Jedes Jetzt ist seinem Wesen nach ἀρχή eines Kommenden. Auch ein Jetzt, in unendlicher Ferne gedacht, der alleräußerste Endpunkt, den ich mir denken kann, ist seinem Wesen nach ἀρχή eines Künftigen, und so ins Endlose weiter. Und so werde ich kein Jetzt ausfindig machen können, das nicht mit sich führt, in sich trägt ein Künftiges. Deshalb ist die Zeit in die Zukunft hinein ewig. Ebenso ist der Beweis umgekehrt in die Vergangenheit möglich. Der Abfluß der Jetzt in die Vergangenheit in seiner Endlosigkeit ist ebenso unbestimmt. Das alleräußerste Jetzt der Vergangenheit ist noch immer das Jetzt eines früheren.

So ist aus dem Wesen des Jetzt verständlich: Zeit ist ewig. Also ist auch Bewegung ewig. Wenn aber Bewegung ewig ist, dann muß auch dieses Sich-Bewegende notwendig ewig sein. Ewig besagt zugleich für Aristoteles: in sich gleichmäßig geschlossen. Das ewig Sich-Bewegende kann als solches nichts außer sich haben, was es in sich selbst nicht wäre. Das Ideal einer solchen Bewegung, die in jedem Stadium Anfang und Ende sein kann, ist die *Kreisbewegung*. Jeder Punkt des Kreises ist in sich Anfang und Ende, Anfang und Ende derselben gleichmäßigen Bewegung.

Das ist also die Explikation der Bewegung, des Sich-Bewegenden, rein aus dem Phänomen selbst.

7. (zu § 63 b, S. 177 ff.)

Die Frage ist nun: Gibt es eine solche Bewegung? In der Tat, es gibt eine solche: der Umlauf des πρώτου οὐρανόσ (Met. A 7, 1072 a 23), des »ersten Himmels«, also der äußersten Sphäre, in die die anderen Sphären, die die Fixsterne und Planeten tragen, eingebaut sind. Dieser erste Himmel ist das, nach dem alle

andere Bewegung geregelt und gemessen wird. Aber damit ist die Analyse der Bewegung in ihrer Ewigkeit nicht zu Ende. Denn nach Aristoteles hat ein Bewegtes und Sich-Bewegendes auch ein τέλος, ein »Ende«. Nun wissen wir aber, daß eine ewige Bewegung, die in sich als Kreisbewegung abgeschlossen ist, kein Ende haben kann, nichts, dem sie sich gewissermaßen annähert. Denn bei einer solchen Annäherung wäre sie nicht mehr ὁμαλῆς (Phys. E 4, 228 b 16), »gleichmäßig«, sie wäre vielmehr bei wachsender Annäherung an das τέλος immer in jedem Stadium anders, weil in anderem Verhältnis zu ihrem τέλος. Sie würde ihrem Ende zulaufen, beim Erreichen des τέλος aufhören. Die Bewegung, die ewig sein soll, muß ein τέλος haben, von dem sie ewig und ständig gleichmäßig entfernt ist.

Dieses τέλος, von dem die gleichmäßige Bewegung immer gleichmäßig entfernt ist, bezeichnet Aristoteles als den *ersten Beweger*, der seinerseits nicht mehr bewegt ist. Als τέλος des Sich-Bewegenden muß es von höherer Seinsart sein als das Sich-Bewegende selbst. Gibt es ein solches Seiendes? In der Tat! Dasjenige Seiende, das in seiner Bewegung nicht erst auf ein Ziel zugeht, sondern in sich selbst, in jedem Moment seines Seins, vollendet ist, bei dem es kein ἀτελής gibt, dieses Seiende ist die reine Energie, die reine ἐνέργεια, reine, pure Anwesenheit, die rein von sich selbst her unveränderlich, ewig ist. Für dieses schlechthin Seiende sucht Aristoteles nun wiederum eine Konkretion, und er findet sie im reinen θεωρεῖν (vgl. Met. A 7, 1072 b 24).

Wenn ich etwas gesehen *habe*, so sage ich: Jetzt sehe ich es. Mit dem Gesehen-haben hört der Akt des Sehens nicht auf, sondern wird er gerade erst eigentlich. Die anderen Bewegungsarten dagegen, Hören, Gehen usw. hören auf, wenn ihr τέλος erreicht ist. Diese sind gerade dann erst wirklich, wenn sie ins Ziel gekommen sind. Das νοεῖν dagegen ist seinem Wesen nach immer in Tätigkeit, aber als Tätigkeit in sich vollendet und, sofern sie vollendet ist, eigentlich *seiend*. *Das eigentlich Seiende muß die Seinsart des νοῦς haben, muß νόησις sein.* Sofern

die νόησις sich auf etwas richtet, kann das, auf was sie sich richtet, hier nur sie selbst sein, und deshalb ist das höchste Seiende νόησις νοήσεως (Met. Λ 7, 1074 b 34), das reine Wissen um sich selbst. Bei dieser Fassung der νόησις νοήσεως hat Aristoteles nicht gedacht an Geist, an Person, an Persönlichkeit Gottes u. dgl., sondern er hat lediglich im Auge, ein Seiendes zu finden und zu bestimmen, das dem höchsten Sinn von Sein genügt; kein Sich-selbst-denken des Geistes im Sinne des Personalen. Das wird darin deutlich, daß Aristoteles zwischen diesem höchsten Seienden und der Welt keinen Zusammenhang statuiert; daß er weit davon entfernt ist, etwas darüber zu sagen, wie die Welt durch dieses höchste Seiende geschaffen wäre. Aristoteles und die Griechen überhaupt kennen nicht die Idee der Schöpfung oder der Erhaltung. Das Verhältnis zwischen diesem Seienden und der Welt bleibt unbestimmt. Die Welt braucht nicht geschaffen zu werden, weil sie nach Aristoteles ewig ist, ohne Anfang und ohne Ende.

Also dieser ganze Zusammenhang des eigentlich Bewegten mit dem ursprünglich Bewegenden ist ein rein ontologischer ohne Orientierung an einem personalen Gott oder Schöpfergott. Aristoteles macht lediglich den Versuch allerdings radikal philosophischer Art, nur das, was im Phänomen der Bewegung selbst liegt, ontologisch verständlich zu machen. Dabei schreckt Aristoteles vor keiner Konsequenz zurück. Er spricht schließlich gleichsam nur noch in Bildern, wenn er sagt: Dieses erste Bewegende bewegt so ὡς ἐρώμενον (1072 b 3), »wie etwas, was geliebt wird« und als solches zieht, ohne daß gesagt wird, wie es zieht. Aber dieses Ziehen ist nicht so zu verstehen wie der ἔρωξ bei *Plato*, sondern die Kreisbewegung ist in sich selbst beschlos- sen und hat einen gleichmäßigen Abstand vom ersten Bewegten selbst.

Vorstellen kann man sich diese Explikation nicht mehr, und das ist auch nicht das Wesentliche, sondern die entscheidende Frage ist die, wie das Problem des Seins notwendig auf ein *eigentlich* Seiendes gedrängt wird; ob es überhaupt eine Onto-

logie gibt, die rein gewissermaßen sich aufbaut ohne Orientierung an einem ausgezeichneten Seienden, mag man das als ersten Bewegter, ersten Himmel oder sonstwie bestimmen.

Es liegt in diesem Ansatz des *Aristoteles* ein Fundamentalproblem, das man in der Tradition dadurch verschüttete, daß man diese Dinge theologisch, christlich-anthropologisch uminterpretierte. Dasselbe Mißverständnis bei *Hegel*, der bekanntlich das in der aristotelischen »Metaphysik« über die *νόησις νοήσεως* Gesagte ans Ende seiner »Enzyklopädie« gesetzt hat in der Meinung, *Aristoteles* bezeichne mit der *νόησις νοήσεως* dasselbe, was *Hegel* mit dem Begriff des Geistes bezeichnet, den er auch mit der Trinität des Gottesbegriffs zusammenbrachte.

Die ewige Bewegung verlangt ihrem Sinne nach, Kreisbewegung zu sein (gezeigt in Phys. Θ). Die Grundidee dieser Bewegung liegt darin, daß nicht etwa von der Tatsache, daß wir Bewegungen empirisch in der Welt feststellen, geschlossen wird, daß ein Bewegendes sein muß, ein höheres Seiendes, das alle Bewegung in Gang bringt und schiebt, sondern die Bewegung selbst ihrer eigenen Struktur nach verlangt Bewegung im Sinne der Kreisbewegung, und die sieht *Aristoteles* nun auch faktisch vorgegeben in der Bewegung des ersten Himmels.

So kann sich *Aristoteles* die Möglichkeit des *τέλος* der Bewegung nur denken dadurch, daß der unbewegte Bewegter schlechthin außerhalb gewissermaßen jedes Zusammenhanges mit der Bewegung steht. Über den Zusammenhang dieses *τέλος* und der Bewegung wird kein näherer ontologischer Aufschluß mehr gegeben, nur noch Bilder, daß das *τέλος*, der ewige Bewegter, bewegt wie das, was ich erstrebe. Das Erstrebte zieht als solches und hält in Bewegung, *ὡς ὄρεκτόν* (vgl. Met. A 7, 1072 a 26) als solches, auf das alles Seiende zustrebt. Dieses höchste Seiende, das die Idee des Seins des Bewegtseins im eigentlichen Sinne repräsentiert, dieser erste Bewegter ist gemäß dem Zusammenhang mit der ewigen Bewegung außerhalb jedes Bezugs zur Welt und zum Menschen, also ist rein ontologisch die Idee einer Schöpfung ausgeschlossen, damit auch jede Art von

Leitung und Vorsehung im Sinne eines göttlichen Prinzips gegenüber der Welt. Die *νόησις νοήσεως* ist ein Grundcharakter dieses ersten Bewegers und darf nicht im Sinne des Geist-Begriffes der späteren Philosophie gefaßt werden, wie es die nachkommende Philosophie tat, die hier in diesen Aristotelischen Begriff platonische Überlegungen hineindeutete, wie z. B. bei *Augustinus*: Indem der absolute Geist sich selbst betrachtet, zeugt er dabei die Vorbilder der Dinge, gemäß denen er dann als Schöpfergott die wirklichen Dinge geschaffen hat.¹ Von all dem ist bei Aristoteles nicht die Rede.

8. (zu § 64, S. 179)

Von da aus sind wir nun vorbereitet, den Zusammenhang dieser vierten Bestimmung des Seins mit dem Sein der Kategorien zu bestimmen. Wir sahen: *δυνάμει ὄν* und *ἐνεργεία ὄν* sind zwei Grundarten des Seins (auch die reine Möglichkeit wird als Modus des Vorhandenseins verstanden). So sind sie Grundarten des Vorhandenseins und damit zwei Grundarten der *οὐσία*. Somit ist gezeigt, daß *δύναμις* und *ἐνέργεια* als Modifikationen der *οὐσία* zurücklaufen auf das eigentliche Sein der Kategorien. Die Kategorien selbst sind in der *οὐσία* verankert auf Grund ihrer analogen Beziehung zu ihr. Die *ἐνέργεια* stellt die höchste Art des Seins dar, die der *οὐσία* zukommt. Daher sagt Aristoteles in *Met. Θ* 8, 1050 b 3 sq.: Die *ἐνέργεια* ist *früher* als die *δύναμις*, früher als die Möglichkeit, als das pure neutrale Vorhandensein; früher als all das ist die Anwesenheit überhaupt. Nur wenn man versteht, daß der unausgesprochene Sinn des griechischen Begriffes von Sein Anwesenheit bedeutet, kann man sich diese scheinbar paradoxe These klar machen, daß die Wirklichkeit früher als die Möglichkeit genannt werden kann.

¹ Vgl. *De civitate Dei* XI, 10; *Confessiones* I, 6, 9; *De diversis quaestionibus* 46, 2; *Tractatus in Johannis Evangelium* I, 17.

NACHWORT DES HERAUSGEBERS

Die Vorlesung »Die Grundbegriffe der antiken Philosophie« wurde von Martin Heidegger im Sommer-Semester 1926 vierstündig in Marburg gehalten.

Der Haupttext der vorliegenden Vorlesung beruht ausschließlich auf der Marbacher Fotokopie des handschriftlichen Originalmanuskriptes Heideggers. Das Originalmanuskript umfaßt 82 nummerierte Seiten im Folioformat, nicht nummerierte Seiten desselben Formats, eine nummerierte Seite mit kleinerem Format und zahlreiche eingelegte Zettel. Die nummerierten Seiten tragen die Ziffern 1-77. Die Manuskriptseite zehn fehlt. Die Manuskriptseite 49 hat kleineres Format. Sieben Manuskriptseiten im Folioformat sind beziffert mit 12a, 19a, 19b, 50a, 59a, zu S. 66, zu 70b. Drei Blätter desselben Formats tragen keine Ziffern. Zwischen die Seiten im Folioformat sind an verschiedenen Stellen insgesamt 65 Zettel verschiedener Größe eingelegt. Fünf dieser Zettel tragen Vermerke auf ihre Zugehörigkeit zu den Manuskriptseiten: zu 59a, zu 61a, 61b, 62a, zu S. 76.

Die Seiten der Handschrift im Folioformat sind in kleiner deutscher Schrift quer beschrieben. Der Haupttext befindet sich in der Regel auf der linken Hälfte, Einschübe sind dann auf der rechten Seite vermerkt. Auf einigen Seiten – gerade bei stichwortartigen Aufzeichnungen und graphisch geordneten Notizen – ist der Haupttext auf die gesamte Seite verteilt. Von den Zetteln sind 13 beidseitig beschrieben. In neun Fällen handelt es sich bei dem auf der einen Seite Niedergeschriebenen um Texte, die nicht dem Inhalt dieser Vorlesung zugeordnet werden können. Diese Zettel wurden offenkundig von Heidegger aus Gründen der Papierersparnis zur Niederschrift von Gedanken zu der vorliegenden Vorlesung wiederverwertet, so daß es sich bei den nicht zuzuordnenden Textteilen um bloße »Rückseiten« handelt. Sieben dieser Rückseiten beinhalten

Textausschnitte aus einem Entwurf zu »*Sein und Zeit*«, dessen Ersten Abschnitt Heidegger zur Zeit der Abfassung dieser Vorlesung bereits fertiggestellt und in Druck gegeben hatte. Bei den nur einseitig beschriebenen Zetteln konnte ein Text gleichfalls nicht in die vorliegende Vorlesung eingefügt werden. Es handelt sich offensichtlich um eine sprachlich abweichende Fassung einer Textpassage aus der Abhandlung »*Vom Wesen des Grundes*« (6. Aufl., Frankfurt a. M. 1973, S. 40 f.; Wegmarken, Gesamtausgabe Bd. 9., Frankfurt a. M. 1976, S. 160 f.). Die vier »Rückseiten«, bei denen ein Zusammenhang mit der Vorlesung erkennbar war, wurden, obgleich drei von ihnen durchgestrichen sind, zu den Beilagen genommen.

Die Vorlesung trägt in der Handschrift die Überschrift »*Entwürfe zur Vorlesung über die Grundbegriffe der antiken Philosophie*« (siehe oben S. 1). Ein genaueres Studium des Textes der Handschrift bestätigt die Ankündigung eines Entwurfs. Zu weiten Teilen ist der Text nicht zu ganzen Sätzen ausformuliert, sondern wechselt von einem durch Auslassung der sinngerechten Prädikate gekennzeichneten Kurzstil bis zur Notiz bloßer Stichworte, die dem mündlichen Vortrag als Anhaltspunkte dienten. Der im Vergleich zu den zeitlich nahe liegenden Vorlesungen im WS 1925/26 (GA, Bd. 21) und SS 1927 (GA, Bd. 24) deutlich verminderte Ausarbeitungsgrad dürfte in erster Linie äußere Gründe haben. Im Sommer 1926 war Heidegger noch von Arbeiten zur Fertigstellung des Zweiten Abschnittes von »*Sein und Zeit*« in Anspruch genommen, deren Abschluß dringlich war. Vor allem die Textpassagen im Ersten Teil und im Ersten Abschnitt des Zweiten Teils sprechen dafür, daß wir es hier mit einer Überblicksvorlesung für Anfangssemester und Hörer aller Fakultäten zu tun haben. Ein Erlaß des Kultusministeriums in Berlin verpflichtete die Universitätsdozenten im Fach Philosophie zu solchen Einführungsvorlesungen, für die bestimmte Wissensinhalte vorgeschrieben waren. Dies erklärt auch, weshalb Heidegger bei der Behandlung der einzelnen Philosophen auch rein biographische Daten, wenn auch in aller

Kürze, mitteilt. Solche bloßen Angaben ohne tiefere philosophische Bedeutung laufen dem Verständnis Heideggers vom Sinn einer Philosophievorlesung zuwider. Heidegger hat in der Vorlesung selbst sein diesbezügliches Unbehagen deutlich geäußert: »nicht weitläufig die Stunden ausfüllen mit Erzählungen von Leben und Schicksalen der alten Denker von griechischer Kultur, bloßer Aufzählung der Titel ihrer Schriften und Inhaltsangabe, die zum Verständnis des Problems nichts beiträgt« (S. 12).

Bei der Erstellung des Vorlesungstextes stand mir eine maschinenschriftliche Übertragung des in deutscher Schrift abgefaßten Textes der Handschrift in lateinische Schriftzeichen zur Verfügung. Diese Transkription war 1976 von Hartmut Tietjen angefertigt worden.

Als Vorlesungsnachschriften lagen vor

a) eine maschinenschriftliche Nachschrift der gesamten Vorlesung von Hermann Mörchen. Laut einer Kurznotiz auf der Deckseite wurde diese Abschrift 1976 in Maschinenschrift übertragen.

b) aus dem in der Stadt- und Universitätsbibliothek Frankfurt a. M. aufbewahrten Nachlaß Herbert Marcuses eine maschinenschriftliche Abschrift, die vermutlich von Walter Bröcker stammt.

Für die Edition des Vorlesungstextes wurde zunächst die Fotokopie der *Handschrift* Heideggers mit dem Typoskript der von Hartmut Tietjen besorgten Transkription Wort für Wort kollationiert, offenkundige Übertragungsfehler korrigiert und versucht, die noch nicht entzifferten Textstellen zu entschlüsseln. Letzteres bereitete erhebliche Schwierigkeiten, vornehmlich an denjenigen Textstellen, die weitgehend stichwortartigen Charakter besitzen, weil hier der Kontext zu wenig oder keine Übertragungsvarianten anbietet. Trotz wiederholter Bemühungen sind Textstellen geblieben, die entweder nicht mit zureichender Sicherheit entschieden werden konnten oder, wenn eine Entzifferung sich als allzu vage bzw. gänzlich unmöglich

herausstellte, als faktisch unleserlich gelten müssen. Wenn bei der Entschlüsselung Bedenken geblieben sind, ist dies hinter der betreffenden Textstelle jeweils durch ein in eckige Klammern gesetztes Fragezeichen [?] kenntlich gemacht. Wenn Manuskriptstellen wegen Textverderbnis oder faktischer Unleserlichkeit im hier edierten Text nicht wiedergegeben sind, so ist dies in einer Anmerkung angezeigt.

An verschiedenen zahlenmäßig begrenzten Stellen der Handschrift verwandte Heidegger die Gabelsberger Kurzschrift. Der Umfang der in dieser Schriftform erscheinenden Textstellen variiert zwischen Einzelwort und der durchschnittlichen Länge eines Satzes. Ein großer Teil dieser Stenogramme konnte von Guy van Kerckhoven aufgelöst werden. Da Heidegger die Gabelsberger Kurzschrift in der vorliegenden Handschrift offenkundig in einer abgewandelten Eigenversion gebraucht, blieben Stellen, deren Entschlüsselung nur mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit verbürgt werden kann oder die als unsicher gelten muß. Letzteres wurde ebenfalls durch ein in eckige Klammern gesetztes Fragezeichen angezeigt. Stenogramm-Stellen, deren Auflösung nur schwerlich möglich war, wurden nicht in den Editionstext aufgenommen.

Bei der vorliegenden Edition konnte im Text der Handschrift auf Konjekturen nicht verzichtet werden. Nur so konnte aus der oftmals stichwortartigen und von Auslassungen gekennzeichneten Handschrift ein lesbarer Text gewonnen werden. Konjiziert wurde aber nur an denjenigen Stellen, an denen die Einfügung völlig bedenkenlos und eine Beeinflussung der inhaltlichen Intention ausgeschlossen war. Konjekturen in Form der Hilfszeitwörter *sein*, *haben* und der dazu äquivalenten Ausdrücke sowie die Konjektur von Verben, deren Fehlen völlig zweifelsfrei durch den Telegrammstil bedingt war, wurden im edierten Text *nicht* angezeigt. *Angezeigt* durch eckige Klammern [] wurde dagegen die Wiederaufnahme von Begriffen in einem durch Einschübe auseinandergerissenen Textstück.

Bei der Gliederung des Haupttextes (d. h. des Textes der

Handschrift ohne die in die Beilagen genommenen Textstücke) in Kapitel, Paragraphen und Paragraphenunterabschnitte wurden zuerst die zahlreichen Hinweise und Vorgaben in der Handschrift berücksichtigt. Das Inhaltsverzeichnis soll den Gedankenverlauf der Vorlesung in seinen Hauptlinien durchsichtig machen. Für die Gliederung in Absätze bot die Handschrift einige Anhaltspunkte, doch waren hier letztlich inhaltliche Kriterien maßgebend. Die Hervorhebungen in Gestalt von kursiv gesetzten Wörtern und Wortpassagen stammen zum Teil vom Herausgeber. Die Zeichensetzung wurde nach sachlichen Zusammenhängen von Sinneinheiten neu gestaltet.

Zur Zitierweise im Text der *Handschrift*: Zitate wurden, soweit es sich um eine Erstzitation handelt, prinzipiell in die Anmerkungen genommen. Soweit wie möglich wurden bei den Ausgaben die Handexemplare Heideggers zugrunde gelegt (vgl. dazu das Nachwort zur Marburger Vorlesung »Platon: Sophistes«. Gesamtausgabe Bd. 19. Hrsg. v. I. Schüßler, Frankfurt a. M. 1992, S. 661). Beim wiederholten Zitieren wurde verschieden verfahren: Wenn über eine längere Textpassage hinweg aus ein und demselben Werk eines in der Vorlesung behandelten griechischen Philosophen zu zitieren war, wurde die Zitatstelle im fortlaufenden Text in Klammern angegeben. Bei sonstigen Zitatwiederholungen wurde der zitierte Titel in einer Kurzfassung nochmals aufgeführt. Auslassungen innerhalb der Originalzitate wurden durch Punkte [. . .] angezeigt. Sofern die griechischen Zitate vom griechischen Originaltext abweichen, werden die Stellenangaben mit dem Zusatz »vgl.« versehen. Im Vergleich zu anderen Bänden der Gesamtausgabe hat der Fußnotenapparat einen merklich größeren Umfang, und auch die in den fortlaufenden Text eingefügten Belegstellen sind zahlreicher als sonst üblich. Hierbei wurden nicht nur die in der Handschrift meist verkürzt oder gar spärlich gegebenen Belegstellen- und Literaturhinweise aufgegriffen und bibliographisch vervollständigt. Vielmehr wurde versucht, sämtliche Zitate aus Texten der griechischen Denker durch An-

gabe der betreffenden Belegstellen kenntlich zu machen, auch wenn ein Zitat lediglich aus einem einzigen Begriff bestand, wie dies gerade bei den mehr stichwortartig ausgearbeiteten Teilen der Handschrift nicht selten der Fall war. Diese reichhaltige Zitation – auch wenn sie zuweilen den Eindruck einer Überfrachtung des Textes erwecken mag – soll eine Hilfe sein, um Heideggers Auswahl, Gewichtung und Deutung der Texte genauer nachvollziehen zu können. Auf spezielle Vermerke, die Aufschluß darüber geben würden, ob eine Belegstelle oder ein Literaturhinweis bereits in der Handschrift aufgeführt ist, wurde prinzipiell verzichtet, da das Vorhandensein solcher Angaben in der Handschrift mehr einem Zufallsprinzip folgt und diesbezügliche Vermerke zu einem sachlichen Verständnis nichts beitragen würden.

Die Berücksichtigung der *Vorlesungsnachschriften* stellte den Herausgeber bei der vorliegenden Vorlesung vor ein besonderes editorisches Problem. Da das Vorlesungsmanuskript in weiten Passagen nur stichwortartig ausgearbeitet ist, hätte sich nahe gelegt, die Vorlesungsnachschriften in den Haupttext einzuarbeiten, um einen möglichst lesbaren, gedanklich fortlaufenden und in sich abgestimmten Vorlesungstext zu gewinnen. Aber beide Vorlesungsnachschriften sind nicht von Heidegger autorisiert. Zu seiner Abschrift gibt Hermann Mörchen auf dem Deckblatt folgende Bemerkung: »Am Telegrammstil der Vorlesungsnachschrift wurden, etwa durch Einfügung der Koppula oder anderer derartiger Redeteile, gelegentlich kleine Verdeutlichungen vorgenommen, doch nur solche, die sich aus dem Sinn eindeutig ergaben. Stilistische Härten (bei denen nicht immer erkennbar war, ob sie erst beim Nachschreiben entstanden waren) wurden in der Regel nicht beseitigt. Die gekürzten Wörter wurden ausgeschrieben, die Interpunktion oft sinngemäß abgeändert. Lücken im Text (dem Nachschreibenden entgangene Sätze oder Satzteile) wurden, so erkennbar, durch Pünktchen angedeutet. Wiederholungen, wie sie dem Vorlesungsstil Heideggers eigentümlich sind, wurden, sofern

nicht schon bei der Nachschrift weggelassen, stets beibehalten.« Bei der Nachschrift von Hermann Mörchen handelt es sich also in keinem Fall um eine stenographische Mitschrift, was auch ein Vergleich mit der Nachschrift von Walter Bröcker deutlich macht.

Nach den Editions-Richtlinien müssen alle Übernahmen aus Nachschriften durch Prüfung des Stils auf ihre Authentizität hin befragt werden. Bei der Nachschrift von Mörchen konnte keine völlige Gewißheit auf durchgängige Authentizität erlangt werden. Dieses Urteil bedeutet keine Abwertung der Qualität dieser Nachschrift, muß aber für eine editorischen Prinzipien gemäße sorgfältige Texterstellung Konsequenzen haben. Die aus der Mörchen-Nachschrift herangezogenen Textstücke wurden deshalb nicht in den Haupttext übernommen, sondern im Anhang aufgeführt.

Aus der Mörchen-Nachschrift wurden diejenigen Textstücke in den Anhang übernommen, a) für die es in der Handschrift überhaupt keine Entsprechung gab oder b) an deren Stelle in der Handschrift lediglich Stichworte und Kurznotizen vermerkt waren oder c) die in der Ausführlichkeit und in der Darstellung des gedanklichen Zusammenhangs merklich über den Text der Handschrift hinausgingen und damit wesentlich zur besseren Verständlichkeit des gesamten Gedankenduktus beitrugen. Also überall dort, wo Handschrift und Nachschrift in etwa den gleichen Grad an Ausführlichkeit aufwiesen, war der Text der Handschrift maßgeblich.

Es wurde darauf geachtet, bei der Auswahl der Textstücke nicht zu sehr zu sezieren, damit auch am Textstück der Nachschrift gedankliche Zusammenhänge und Bezüge ersichtlich bleiben. Für dieses Prinzip der Gesamtverständlichkeit wurden auch – nicht vermeidbare – Wiederholungen gegenüber dem Handschrifttext in Kauf genommen.

Für die Unterteilung und Durchnumerierung der Textstücke wurden folgende Prinzipien zugrunde gelegt: a) Eine neue Nummer erhielt ein Textstück der Nachschrift dann, wenn vor

ihr eine Textpassage der Nachschrift nicht übernommen zu werden brauchte und dadurch eine Unterbrechung im Fortgang des ausgewählten Nachschriftentextes gegeben war. Die Länge der nicht berücksichtigten Textpassage spielte dabei für die Neu-numerierung keine Rolle. b) Eine neue Nummer wurde auch vergeben, wenn an der entsprechenden Textstelle des Manuskripts entweder *ein neuer Paragraph* oder *ein mit a), b), c) usw. betitelter Unterparagraph* begann. Dies schien im Interesse der Korrespondenz von Handschrift und Nachschrifttextstücke geboten.

Die Nachschrift von Walter Bröcker bezieht sich auf nur drei Vorlesungstage und umfaßt inhaltlich die §§ 58 ff. bis zum 2. Absatz des § 62. Dieser Nachschrifttext ist um einiges ausführlicher als die Mörchen-Nachschrift und verrät in ihrer Diktion unverkennbar den Vorlesungsstil. Deswegen erhielt der Bröcker-Text in den von ihm abgedeckten Textpassagen den Vorzug vor dem Mörchen-Text, und der *gesamte* Text wurde uneingeschränkt in den Anhang übernommen.

In den Text der Nachschriften wurde nur sehr begrenzt eingegriffen. Einige kleinere Änderungen (v. a. wurde das häufige »dies« an mehreren Stellen in das korrekte »dieses« umgeändert) schienen angebracht. In der Mörchen-Nachschrift wurden die überaus häufig verwendeten Semikola an vielen Stellen durch gängigere Zeichensetzung (Punkt, Komma) ersetzt.

Zur Zitierweise in den Texten der *Nachschriften*: Bei den zum Haupttext parallel laufenden Textstücken der Nachschriften sollte eine Verdoppelung des Fußnotenapparats vermieden werden. Deshalb wurden innerhalb der Nachschriftentexte sämtliche Textstellenangaben zu griechischen Zitaten in den fortlaufenden Text genommen, auch in den wenigen Fällen, in denen die griechische Textstelle noch nicht im Haupttext aufgeführt war. Dabei wurden nur in *dem* Umfang Textstellenangaben gegeben, wie es für die Orientierung und den Textvergleich mit dem Text der Handschrift geboten erschien, d. h., es wurde in der Regel nicht so detailliert zitiert wie im Haupttext. Bei den

Zitaten, die sich nicht auf griechische Texte beziehen, wurden nur diejenigen bibliographischen Angaben eigens in den Fußnoten vermerkt, die zu den bibliographischen Angaben des Textes der Handschrift neu hinzukamen. Bei bloßen Wiederholungen wurde im fortlaufenden Text mit »(s. o. S. –, Anm. –)« auf die entsprechende Anmerkung im Text der Handschrift verwiesen.

Eine wichtige Funktion erfüllten beide Nachschriften bei der Festlegung der Anordnung der Textteile der Handschrift. Sowohl bei vielen Einschüben auf der rechten Seite der nummerierten Blätter wie auch bei den meisten der auf Zetteln niedergeschriebenen Gedanken finden sich keine Hinweise auf ihre Einordnung in den Haupttext. Hier gaben die Nachschriften in vielen Fällen wertvollen Aufschluß über die von Heidegger beabsichtigte Abfolge der Gedanken. Ansonsten wurden Entscheidungen über die Textanordnung nach inhaltlichen Kriterien vorgenommen.

Auf einigen beigelegten Zetteln und nicht nummerierten Folioformat-Blättern der Handschrift finden sich Notizen, die sich in den Gedankenduktus der Vorlesung, soweit dieser aus der Mörchen-Nachschrift rekonstruiert werden kann, nicht oder nur sehr schwer einfügen lassen. Diese Textstücke wurden unter Verweis auf die entsprechenden Haupttextpassagen in die *Beilagen* genommen.

Die Vorlesung »Die Grundbegriffe der antiken Philosophie« versucht anhand der von maßgebenden griechischen Denkern ausgebildeten Grundbegriffe wie z. B. Grund, Physis, Einheit – Vielheit, Element, Logos, Wahrheit, Idee, Wissen – Wissenschaft, Kategorie, Bewegung, Möglichkeit, Energeia, Leben, Seele zu zeigen, daß die griechische Philosophie von der Frage nach dem Sein bestimmt und durchzogen ist. Am Vorlesungstext lassen sich drei Stücke auseinanderhalten:

In den *Vorbemerkungen* nimmt Heidegger zu Fragen der Intention, der Methode und der Gewinnung eines sachgerechten Grundverständnisses von Philosophie Stellung. Im Unter-

schied zu den übrigen Wissenschaften, die als positive Wissenschaften allesamt von Seiendem handeln, legt Heidegger das Wesensmerkmal von Philosophie in die »Kritik« im Sinne des Unterscheidens zwischen Seiendem und Sein. Die Vorlesung will den Anfang des Philosophierens als eines den Unterschied zwischen Sein und Seiendem sehenlassenden Vollzugs »mitmachen, gleichsam wiederholen« (s. o. S. 11).

Das in der Gliederung als *Erster Teil* geführte Stück hat nach Heidegger den Charakter einer Einleitung (s. o. S. 135, Anm. 4; S. 147, Anm. 3), einer Einführung (s. o. S. 205) in die antike Philosophie. Von der im Buch A der aristotelischen »Metaphysik« gegebenen Analyse des Erkennens und Interpretation der vorausgegangenen Philosophie läßt sich die Vorlesung laut Heidegger den »Weg weisen«. In welcher Hinsicht aber Aristoteles' Met. A. zum Wegweiser genommen wird, wird in dem uns verfügbaren Text nicht weiter erläutert. Charakteristisch für die aristotelische Darstellung ist die Interpretation der vorangegangenen Philosophien am Leitfaden zweier spezifisch aristotelischer Grundbegriffe, nämlich $\alpha\iota\tau\iota\alpha$ und $\alpha\rho\chi\eta$. Besteht die Wegweisung für Heideggers eigene Interpretation vielleicht in der Übernahme des *formalen* Prinzips, die Philosophiegeschichte in *der* Weise zu interpretieren, daß man sie am Leitfaden einer selbst entworfenen, wenngleich nicht willkürlich gewählten Vorstruktur »besser« als sie sich selbst zu verstehen versucht? Jedenfalls ist Heideggers eigener Leitfaden, mit dem er einen Zugang zum Verständnis der griechischen Philosophie zu gewinnen sucht, die Frage nach dem *Sein* und nach dessen Unterschied zum Seienden. Aus der Sicht Heideggers läßt sich das Phänomen des Grundes, auf dem die gesamte nachfolgende Wissenschaft in Gestalt des Satzes vom zureichenden Grund gründet, in sich selbst und in seinem Verhältnis zum Sein nur hinreichend klären, wenn zuvor das Sein selbst zureichend verstanden ist.

Der *Zweite Teil* ist als der eigentliche Hauptteil der Vorlesung anzusehen. Dieser Hauptteil wurde nochmals in drei Abschnit-

te untergliedert. Der 1. Abschnitt ist durch eine mehr pauschale Würdigung der herausragenden vorplatonischen Denker gekennzeichnet. Lediglich beim Lehrgedicht des Parmenides wird eine detaillierte Textinterpretation gegeben. Die Abschnitte 2 und 3 sind mit *Plato* und *Aristoteles* jeweils ausschließlich einem einzigen Denker vorbehalten, obgleich sie vom äußeren Umfang her dem gesamten 1. Abschnitt in etwa gleichkommen. Im 1. Abschnitt steht die Absicht im Vordergrund zu zeigen, wie sich in der Entwicklung des griechischen Denkens durch die Gestalten einer sich immer reicher entfaltenden Begrifflichkeit hindurch das Phänomen des Seins in seinem Unterschied zum Seiendem Bahn schafft und zu expliziter Fragestellung gelangt. Auch im 2. Abschnitt werden zentrale Termini der platonischen Philosophie auf ihren inneren Bezug zum Seinsphänomen durchleuchtet. Zugleich wird in der Theätet-Interpretation und durch Hinweis auf die Dialektik verdeutlicht, daß bei Plato das Seinsproblem mit der Frage nach dem Sein des Nichtseins und des Werdens neue Dimensionen hinzugewinnt, die für die künftige Ontologie bestimmend bleiben. Abschnitt 3 behandelt mit Aristoteles den Höhepunkt der griechischen Ontologie. Hier wird die Seinsfrage im Doppelbegriff von Philosophie als Frage nach dem Sein des Seienden und nach dem höchsten Seienden ausdrücklicher wissenschaftlicher Gegenstand der Philosophie, in der Formulierung der vier Fragestellungen als Problemfeld weiter differenziert, in der Ontologisierung von Möglichkeit und *Energeia* radikalisiert und ihr werden mit den Ansätzen zu einer Ontologie des Lebens und des Daseins neue ontologische Dimensionen eröffnet.

Großen Dank schulde ich Herrn Dr. Hartmut Tietjen für die große und geduldige Unterstützung bei der Entschlüsselung vieler schwieriger Textstellen, für die nochmalige Kollationierung der Abschrift mit der Handschrift, für die sorgsame Überprüfung der von mir vorgenommenen Textanordnung und der Auswahl der Textstücke aus der Mörchen-Nachschrift sowie

für zahlreiche sehr wertvolle Ratschläge. Ihm, Herrn Dr. Hermann Heidegger und Herrn Prof. Dr. Friedrich-Wilhelm von Herrmann gebührt Dank dafür, daß sie in mühevoller Arbeit für die bis zuletzt offen gebliebenen Textstellen der Handschrift verantwortbare Entzifferungsvorschläge erarbeiteten. Danken möchte ich Herrn Dr. Hermann Heidegger für seine Nachforschungen nach weiteren Nachschriften. Die Auffindung der wertvollen und für die betreffende Textpassage sehr wichtigen Bröcker-Nachschrift hat seine Mühe belohnt. Dank gilt ihm und Herrn Prof. von Herrmann für die Enddurchsicht des fertig erstellten Typoskripts. Letzterem möchte ich auch für zahlreiche Ratschläge danken.

Herrn Dr. Guy van Kerckhoven bin ich für die Mühe bei der Entschlüsselung der zahlreichen stenographischen Textstellen zu Dank verpflichtet. Herrn Mark Michalski danke ich sehr sowohl für die sehr genaue und arbeitsaufwendig durchgeführte Überprüfung bibliographischer Angaben und griechischer Zitate im fertig erstellten Typoskript als auch für die sorgfältige Mithilfe bei den Korrekturarbeiten.

Meine Frau Maria hat viele Stunden dafür aufgewendet, um die maschinenschriftliche Abschrift des Vorlesungstextes zu erstellen, die nötigen Korrekturen einzuarbeiten und den gespeicherten Gesamttext auszudrucken. Dafür sage ich ihr herzlichen Dank.

Pfaffenweiler, im Juni 1993

Franz-Karl Blust