

MARTIN HEIDEGGER

GESAMTAUSGABE

II. ABTEILUNG: VORLESUNGEN 1923–1944

BAND 33

ARISTOTELES, METAPHYSIK ⊕ 1–5

Von **Wesen** und Wirklichkeit der Kraft



VITTORIO KLOSTERMANN
FRANKFURT AM MAIN

MARTIN HEIDEGGER

ARISTOTELES, METAPHYSIK Θ 1–3

VON **WESEN** UND WIRKLICHKEIT DER KRAFT



VITTORIO KLOSTERMANN
FRANKFURT AM MAIN

Freiburger Vorlesung Sommersemester 1931
herausgegeben von **Heinrich Huni**

2., durchgesehene Auflage 1990
© Vittorio Klostermann GmbH · Frankfurt am Main · 1981
Alle Rechte vorbehalten · Printed in Germany

INHALT

EINLEITENDER TEIL

Das Aristotelische Fragen nach der Vielfalt und Einheit des Seins

§ 1. Neben der Kategorienfrage gehört die Frage nach δύναμις und ἐνέργεια in den Bezirk des Fragens nach dem Seienden	3
§ 2. Die Vielfältigkeit des Seins des Seienden	11
§ 3. Die Gleichsetzung bzw. Unterscheidung von Seiendem und Sein. Das Sein als das Eine bei Parmenides	18
§ 4. Vielfältigkeit und Einheit des Seins	26
§ 5. Einheit des Seins — nicht als Gattung, sondern als Analogie	33
§ 6. Die Fragwürdigkeit der Analogie des Seins	42

HAUPTTEIL

Erster Abschnitt

Metaphysik **Θ 1. Die Einheit des Wesens der δύναμις κατὰ κίνησιν, der auf Bewegung hin verstandenen Kraft**

§ 7. Überlegungen zum Gang der ganzen Abhandlung über δύναμις und ἐνέργεια	49
§ 8. Eine Untergruppe von zwei übertragenen Bedeutungen: δύναμις im Hinblick auf Geometrisches; δυνατόν bzw. ἀδύνατον im Hinblick auf die Aussage	56
§ 9. Die Leitbedeutung der δύναμις κατὰ κίνησιν	67
a) Annäherungen an das Phänomen der Kraft und Abweis der sogenannten Übertragung	70
b) Das scheinbar Selbstverständliche der Kausalität und die Aristotelische Wesensumgrenzung der Kraft	77
§ 10. Weisen der Kraft	87
a) Ertragsamkeit und (vorrangig) Widerständigkeit. Wirken als Sein der Naturdinge (Leibniz)	87
b) Das zur Kraft gehörige Wie	99
§ 11. Die Einheit der Kraft des Tuns und Ertragens : Der ontologische und der ontische Begriff der Kraft und ihre innere Verklammerung	103

Znhalt

- § 12. Kraft und Unkraft – das Beisichfuhren des Entzugs. Die **erfüllte** Leitbedeutung 106

Zweiter Abschnitt

Metaphysik Θ 2. *Die Einteilung der δύναμις κατὰ κίνησιν zwecks Aufhellung ihres Wesens*

- § 13. Über **λόγος** (Kundschaft) und Seele. Die **Einteilungen** ›kundig – kundschaftslos‹ und ›beseelt – unbeseelt‹ 117
- § 14. Das **ausgezeichnete Verhältnis** von Kraft und Kundschaft in der **δύναμις μετὰ λόγου**, dem **Vermögen** 130
- a) Dem Vermögen ist notwendig ein Bereich gegeben und darin Gegenteiliges 132
- b) Das **Vermögen** des Herstellens: Der **λόγος** als innerstes Gerüst 136
- § 15. Die **δύναμις κατὰ κίνησιν** als **Vermögen** der strebenden Seele 148
- § 16. Die **innere Zwiespältigkeit** und **Endlichkeit** der **δύναμις μετὰ λόγου** 153

Dritter Abschnitt

Metaphysik Θ 3. *Die Wirklichkeit der δύναμις κατὰ κίνησιν oder des Vermögens*

- § 17. **Stellung** und **Thema** des Kapitels und sein **Zusammenhang** mit der These der Megariker 160
- § 18. **Beginn** der Auseinandersetzung des **Aristoteles** mit den Megarikern 173
- a) **Liegt** die Wirklichkeit des Vermögens im Haben oder im Vollziehen desselben? 173
- b) Der Widerstreit steht auf dem **Boden** des **griechischen Wirklichkeitsverständnisses** 177
- § 19. **In-der-Übung-sein** als Wirklichkeit des **Vermögens**. Die **Phänomene** Ausübung und **Aufhören** 182
- § 20. Die Wirklichkeit des Wahrnehmbaren und des **Wahrnehmungsvermögens** 193
- a) Das Problem des Wahrnehmbaren und der Satz des **Protagoras** 193
- b) Ausübung und **Nichtausübung** des **Wahrnehmens** 203
- § 21. **Abschluß** der Auseinandersetzung: Die Megariker **verfehlen** die zum **Vermögen** gehörige **Bewegung** des **Übergangs** 207

§ 22. Die ἐνέργεια κατὰ κίνησιν . Die Wirklichkeit des Vermögens- seins ist mitbestimmt durch sein Wesen — zum Wesen gehört hinzu seine Wirklichkeit	214
<i>Nachwort des Herausgebers</i>	225

Der **innere Wille** dieser Vorlesung sei durch ein Wort von Nietzsche gekennzeichnet:

»**Vielleicht, daß** man einige Jahrhunderte später urteilen wird, **daß alles** deutsche Philosophieren darin seine **eigentliche** Würde **habe**, ein schrittweises Wiedergewinnen des **antiken Bodens** zu sein, und **daß** jeder Anspruch auf ›Originalität‹ **kleinlich** und lächerlich klinge im Verhältnis zu jenem höheren Ansprüche der Deutschen, das Band, das zerrissen schien, neu **gebunden zu haben**, das Band mit den Griechen, dem bisher höchst gearteten Typus ›Mensch‹.«
(Der **Wille** zur Macht, Aph. 419)

EINLEITENDER TEIL

DAS ARISTOTELISCHE FRAGEN NACH DER VIELFALT UND EINHEIT DES SEINS

§1. Neben der Kategorienfrage gehört die Frage nach δύναμις und ἐνέργεια in den Bezirk des Fragens nach dem Seienden

Die **Vorlesung** stellt sich die Aufgabe, eine philosophische Abhandlung aus der griechischen Philosophie philosophierend **auszulegen**. Diese Abhandlung ist uns überliefert als IX. Buch (O)der »**Metaphysik**« des Aristoteles. Die für sich selbständige und in zehn Kapitel aufgeteilte Abhandlung hat zum **Gegenstand** ihrer Untersuchung δύναμις und ἐνέργεια, nach der lateinischen Übersetzung potentia und actus, nach der deutschen »**Vermögen** und **Verwirklichung**« bzw. »**Möglichkeit** und **Wirklichkeit**«.

Was wird in dieser Untersuchung über δύναμις und ἐνέργεια gesucht? Was drängt zu der Nachforschung über »**Möglichkeit** und **Wirklichkeit**«? In **welchen umgreifenden** Bezirk des Fragens gehört diese Abhandlung des Aristoteles?

Die **Antwort** hierauf liegt zum Greifen nahe. Wir brauchen nur auf den Zusammenhang zu **achten**, **innerhalb** dessen die Untersuchung sich findet: das ist die »**Metaphysik**« des Aristoteles. Also ist die Abhandlung über δύναμις und ἐνέργεια eine »**metaphysische**«. Diese Auskunft ist zwar billig und richtig, aber sie sagt dafür **auch** gar nichts. Wissen wir **denn**, was das sein **soll**, was **wir** da so **gemeinlich** »**Metaphysik**« nennen? **Nein**. Wir **erliegen** heute nur dem Zauber **dieses** Wortes mit seinem Anflug von Tiefsinn und **Erlösung**. Aber die Auskunft, jene Abhandlung des Aristoteles sei eine »**metaphysische**«, bleibt nicht nur **nichtssagend**, sie führt zu **allem** noch irre. **Und nicht** erst heute, sondern seit zwei Jahrtausenden. Denn Aristoteles

hat nie das im Besitz gehabt, was man später unter diesem Wort und seinem Begriff, unter ›Metaphysik‹ verstand. Aristoteles hat auch nie dergleichen gesucht, was man von altersher als ›Metaphysik‹ bei ihm zu finden glaubt.

Wenn wir uns aber von der Oberlieferung nichts aufreden lassen und wenn wir uns selbst nichts einreden wollen, wenn wir also auf die naheliegende Auskunft, die Abhandlung sei eine ›metaphysische‹, verzichten, was dann? Wie sollen wir anders den Fragebezirk festlegen, in den sie gehört? Oder sollen wir das offen und unbestimmt lassen? Aber dann bliebe unser Bemühen, in die Untersuchung einzudringen, d. h. mit ihr zu suchen, auf lange hinaus ohne Richtung, ohne Führung. Wir brauchen im voraus Klarheit über das Ziel der Abhandlung, über die Abfolge ihrer Schritte, über die Tragweite ihres Ansatzes. In welchen Fragebezirk gehört also die Abhandlung? Sie selbst sagt es uns in den ersten Sätzen.

Περὶ μὲν οὖν τοῦ πρώτως ὄντος καὶ πρὸς ὃ πᾶσαι αἱ ἄλλαι κατηγορίαι τοῦ ὄντος ἀναφέρονται εἴρηται, περὶ τῆς οὐσίας. κατὰ γὰρ τὸν τῆς οὐσίας λόγον λέγεται τᾶλλα ὄντα, τό τε ποσὸν καὶ τὸ ποιὸν καὶ τᾶλλα τὰ οὕτω λεγόμενα· πάντα γὰρ ἔξει τὸν τῆς οὐσίας λόγον, ὥσπερ εἶπομεν ἐν τοῖς πρώτοις λόγοις. (Θ 1, 1045 b 27–32)
 »Über das in erster Linie Seiende also und das heißt über das, worauf zurück all die anderen Kategorien des Seienden hinbezogen werden, ist gehandelt worden, über die *odaia*. Das andere Seiende* – zu beachten: τὸ ὄν: das Seiend (partizipial!) – »das andere Seiende nämlich (was nicht als *odaia* verstanden ist) wird gesagt unter Hinblicknahme auf das im Sagen der *odaia* Gesagte, das Wieviel sowohl als auch das Wiebeschaffen und die anderen, die so gesagt werden. Alle die Seienden nämlich (die übrigen Kategorien außer der *odaia*) müssen bei sich und an sich haben das Sagen der *οὐσία*, wie wir das in den ersten Erörterungen (über die *otaia*) dargelegt haben.«
 (Zu πρώτως: die tragende und leitende Grundbedeutung vgl. u. S. 42 f.)

Der erste Satz stellt fest, daß über die Kategorien, und zwar über die erste Kategorie gehandelt wurde, nämlich in einer anderen Abhandlung. Der zweite Satz charakterisiert die Art der Hin- und Rückbeziehung aller der anderen Kategorien auf die erste. Wir finden in diesem Satz dreimal: λόγος, λέγεται, λεγόμενον. Die Hin- und Rückbeziehung der übrigen Kategorien spielt sich ab als λέγειν im λόγος.¹

Λέγειν bedeutet »lesen« — nämlich zusammenlesen, sammeln, das eine zum anderen legen, das eine zum anderen mitrechnen, darauf beziehen. Dieses Zusammenlegen ist ein Darlegen und Vorlegen (ein Bei- und Darstellen), ein: gesammelt einheitlich zugänglich machen. Und da sich ein solches sammelndes Dar- und Vorlegen vor allem abspielt im Erzählen und Sprechen (im Weitergeben und Mitteilen), bekommt λόγος die Bedeutung von zusammenlegender, darlegender Rede. Der λόγος als Darlegen ist zugleich dann Belegen; und schließlich Auslegen, ἐρμηνεία. Die Bedeutung von λόγος als Beziehung (einheitliche Sammlung, Zusammenhalt, Regel) ist demnach »früher« als die von Rede (vgl. u. S. 121 f.). Wie kommt λόγος auch zur Bedeutung »Beziehung«, ist daher verkehrt gefragt, der Hergang ist vielmehr umgekehrt.

Das sammelnde Darlegen der Rede macht zugänglich, macht offenbar. So sagt z. B. Heraklit (Frg. 93): ὁ ἄναξ, οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει . . . »Der Herr, dessen das Orakel zu Delphi ist, spricht weder aus noch verbirgt er.« Aus dieser nackten Gegenstellung des λέγειν zu κρύπτειν, zu verbergen, ist einfach und eindringlich klar: λέγειν ist im Unterschied zum Verbergen das Entbergen, Offenbarmachen. Positiv bringt das Plato zum Ausdruck, wenn er gegen Ende seines Dialoges »Sophistes« das innere Amt des λόγος als δηλοῦν faßt, als Offenbarmachen. Λόγος als Rede ist das zusammenlegende Offenbarmachen im Sagen, die enthüllende Aussage von etwas über etwas.

¹ Über λόγος vgl. anfangs der Sophistes-Vorlesung, Wintersemester 1924/25: unzureichend.

Die Hin- und Ruckbeziehung der ubrigen Kategorien auf die erste, von der Aristoteles spricht, spielt sich ab im *λόγος*. Wenn wir demgemäß in verkürzter Kennzeichnung sagen, die Hin- und Ruckbeziehung der Kategorien auf die erste sei eine ›logische‹, dann bedeutet das allein: Die **genannte** Beziehung grundet im *λόγος* – dieses Wort im erläuterten Sinne genommen. Alle die uberlieferten und ublich gewordenen Vorstellungen aber von ›logisch‹ und ›Logik‹ sind ein fur allemal fernzuhalten, gesetzt, daß man sich überhaupt etwas Bestimmtes und wahrhaft Gegründetes bei diesen Worten ›Logik‹ und ›logisch‹ denkt.

Und wenn nun gar das, was Kategorien heißt, nicht nur im *λόγος* vorkommt und nicht nur in der Aussage verwendet wird, sondern in der Aussage dem *Wesen* nach beheimatet ist, dann wird verständlich, warum die Kategorien eben ›Kategorien‹ genannt werden.

Κατηγορεῖν heißt anklagen, beschuldigen – also zunächst nicht ein beliebiges Aussagen, sondern ein nachdrückliches, herausgehobenes –, einem etwas auf den Kopf zu sagen: daß er der und der ist, daß es so mit ihm steht. Auf Sachen und Seiendes uberhaupt ubertragen: ein solches Sagen, das in einem betonten Sinne sagt, was *das* Seiende denn *eigentlich ist*, wie es mit ihm steht; *κατηγορία* also ist ein so Gesagtes und Sagbares. Wenn im *λόγος* die Kategorien beheimatet sind, dann heißt das: In jedem beliebigen Aussagen von etwas uber etwas liegt jenes ausgezeichnete Sagen, worin das Seiende gleichsam, und zwar mit Recht, auf das hin angeklagt ist, was es ist. Aristoteles gebraucht nun zuweilen *κατηγορία* auch in einem weiteren, abgeblaßten Sinne: das im redenden Verhandeln Gesagte, einfach Ausgesagte; besser (vgl. Physik B 1, 192 b 17): der einfache Anspruch. das Zu-gesagte im eigentlichen Sinne – der Name, das Wort und Verhältnis zur Sache. Was er aber im betonten Sinne ›Kategorien‹ nennt, ist solches, was bei **allem** Aussagen in einer vorwaltenden Weise sagend (wenn auch nicht ausgesprochen) beteiligt ist.

Es liegt nahe, und ist daher auch beliebt, gerade bei Darstellungen der antiken Philosophie spätere und neuere Lehrea für das Verständnis zu Hilfe zu rufen. In der Frage nach den Kategorien des Aristoteles pflegt man Kant beizuziehen. Er hat ja doch auch die Kategorien ›logisch‹ aus der Tafel der Urteilsformen, der Weisen des Aussagens, gewonnen. Allein hier und dort besagt nicht nur ›logisch‹ und ›logisch‹ etwas Verschiedenes. Man übersieht vor allem einen Grundcharakter der Kategorien, wie Aristoteles sie versteht. Und dieser Grundcharakter der Kategorien ist gerade an unserer Stelle eigens genannt: *κατηγορίαι τοῦ ὄντος*, »Kategorien des Seienden«. Was ist damit gemeint: Kategorien, die sich auf das Seiende als ihr ›Objekt‹ beziehen (genitivus objectivus), oder Kategorien, die dem Seienden als ›Subjekt‹ angehören (genitivus subjectivus)? Oder ist beides gemeint? Oder keines von beiden? Wir müssen das offenlassen.

Jedenfalls ist damit abweisend schon gesagt: Die übliche Vorstellung der Kategorien als ›Denkformen‹, als irgendwelche Hülfsen, in die wir das Seiende stopfen, verfehlt den Tatbestand. Um so mehr, als Aristoteles an unserer Stelle die Kategorien sogar einfachhin nennt *τὰ ὄντα*, »die Seienden«, das, was schlechthin in das Seiende gehört.

Allein wir sagten doch zuvor und gerade in Auslegung des zweiten Satzes des Aristoteles, die Kategorien seien im λόγος beheimatet. Der λόγος aber, die Aussage, ist Aussage über das Seiende, nicht das Seiende selbst. So haben wir das Doppelte: Die Kategorien gehören in den λόγος – die Kategorien sind das Seiende selbst. Wie geht das zusammen? Die Antwort fehlt. Und wir bedenken fortan: Die Frage nach dem Wesen der Kategorien führt ins Dunkel.

(Das Wesen der Kategorien ist verwurzelt im λόγος als sammelndem Offenbarmachen. Bedeutet dies Zusammen von Einheit und Wahrheit: Sein? Wo es, bei Parmenides, zum ersten Sagen des Seins kommt, da ist das ἐν der Charakter der Anwesenheit [vgl. u. S. 23]. Zu beachten ist der Zusammenhang

zwischen ὄν als obaia, nag- und avvovaia und ἔν, als Bei- und Zusammen, und λόγος als Gesammeltheit, Bei-gestelltheit, Zusammengezogenheit; und von daher die ›Kopula‹, das ›ist‹.)

Der dritte aus Aristoteles angeführte Satz bestimmt dann noch, in welchem Sinne die obaia unter den Kategorien die erste ist. »All die Seienden nämlich müssen bei sich und an sich haben das Sagen der οὐσία.« Z. B. das ποιόν, das Beschaffen-sein: dergleichen für sich genommen, gibt es nicht; es ist gerade in seiner eigensten Bedeutung nicht gefaßt, wenn dabei nicht miterfaßt ist: das Beschaffen-sein von etwas. Dieser Bezug — ›von etwas‹ — gehört zum Gehalt der Kategorien. Diese werden also nicht erst gelegentlich und nachtraglich durch das Aussagen auf die erste Kategorie bezogen, als könnten sie sonst für sich etwas bedeuten, sondern sie sind ihrem Wesen nach immer mitsagend die oboia. Und sofern die Kategorien die Seienden sind, sind sie mitseiend mit der odaia. Diese ist immer schon zuvor gesagt und zuvor seiend, sie ist die erste Kategorie und das heißt zugleich: das erste Seiende — τὸ πρῶτως ὄν.

Soviel zur groben Erläuterung des Anfangs unserer Abhandlung. Wir wollten aus den einleitenden Sätzen jetzt nur erfahren, in welchen Bezirk des Fragens sich die Abhandlung selbst hineinstellt. Ist darüber in den besprochenen Sätzen etwas gesagt? Nein — im Gegenteil, es wird lediglich zusammengefaßt, was in einer anderen Abhandlung erörtert wurde. Eine Untersuchung über die Kategorien, und zwar über die erste Kategorie, ist uns überliefert, und zwar als VII. Buch (Z) der »Metaphysik«. Aber vielleicht ist gerade an diese (gleichfalls für sich geschlossene) Abhandlung über die odaia erinnert, um anzudeuten, daß auch die folgende Abhandlung in den Bezirk der Frage nach den Kategorien gehört; δύναμις und ἐνέργεια, von denen nunmehr gehandelt werden soll, sind dann auch zwei Kategorien, die eine gesonderte Untersuchung erfahren. Diese Meinung drängt sich auf, wenn wir an die spätere und heute übliche Auffassung von δύναμις und ἐνέργεια, von Mag-

lichkeit und Wirklichkeit denken. Denn für Kant vor allem und seit Kant gehören ›Möglichkeit‹ und ›Wirklichkeit‹ zusammen mit ›Notwendigkeit‹ unter die Kategorien; und zwar bilden sie die Gruppe der Kategorien der ›Modalität‹; es sind, wie man kurz sagt, die Modalitäten. Allein wir finden bei Aristoteles in keiner seiner Aufzählungen der Kategorien δύναμις und ἐνέργεια. Für Aristoteles ist die Frage nach δύναμις und ἐνέργεια, Möglichkeit und Wirklichkeit, keine Kategorienfrage. Das ist entgegen allen üblichen Deutungsversuchen ohne Umschweife festzuhalten. Und diese — freilich wiederum nur verneinende — Erklärung ist die erste Voraussetzung für das Verständnis der ganzen Abhandlung.²

Wohin gehört aber denn nun diese Untersuchung, wenn nicht in den Rahmen der Kategorienfrage? Das ist im folgenden Satz (Θ 1, 1045 b 32–35) ganz klar gesagt:

Ἐπεὶ ὁτι λέγεται τὸ ὄν τὸ μὲν τὸ τι ἢ ποιὸν ἢ ποσόν, τὸ δὲ κατὰ δύναμιν καὶ ἐντελέχειαν καὶ κατὰ τὸ ἔργον, διορίσωμεν καὶ περὶ δυνάμεως καὶ ἐντελεχείας. »Da aber das Seiende gesagt wird einmal (τὸ μὲν) als das Wasseiende oder als das Sogarteteiende oder Sovieleiende (kurz: im Sinne der Kategorien), dann aber (τὸ δὲ) im Hinblick auf δύναμις und ἐντελέχεια und ἔργον, so wollen wir denn auch über δύναμις und ἐντελέχεια eine begrifflich durchdringende Aufhellung vornehmen.«

Hieraus wird deutlich: Die Frage nach δύναμις und ἐντελέχεια ist auch eine Frage nach dem Seienden als solchem, aber eine anders gerichtete. Sie bewegt sich also ebenso wie die Kategorienfrage in dem allgemeinen Bezirk des Fragens nach dem Seienden, welches Fragen den Aristoteles im Grunde einzig bewegt.

Τὸ ὄν, das Seiende selbst muß demnach solchen Wesens sein, daß es die eine Erörterung (im Sinne der Kategorien) ebenso

² Hier wären auch Erörterungen einzuschalten über τὸ ὑπάρχειν, τὸ εἶναι ἀνάγκης und τὸ ἐνδέχεσθαι ὑπάρχειν, *Analytica priora* A 2, 25 a 1 f.; vgl. De interpretatione Kap. 12 f.

zuläßt wie die andere (im Sinne von δύναμις und ἐνέργεια) — ja nicht nur zuläßt, sondern vielleicht verlangt. Die Erörterung über δύναμις und ἐνέργεια ist also ein bestimmt gerichtetes, von der Frage nach den Kategorien unterschiedenes Fragen nach dem Seienden. Das Fragen jedoch, was das Seiende sei, sofern es das Seiende ist — τὸ ὄν ἢ ὄν, dieses Fragen ist, wie Aristoteles mehrfach zeigt (z. B. Met. Γ 1 u. 2 und E 1³), das eigentlichste Philosophieren (πρώτη φιλοσοφία). Nun geht dieses auf das πρώτως ὄν (die οὐσία), — also gehört δύναμις und ἐνέργεια nicht dazu? Oder ist die Zugehörigkeit gerade die Frage? — Sofern diese Frage nicht gestellt und noch weniger beantwortet ist, heißt das: die Seinsfrage wird nicht bewältigt.

Nach δύναμις und ἐνέργεια fragen, wie es in unserer Abhandlung geschehen soll, ist eigentliches Philosophieren. Wenn wir selbst somit Augen haben zu sehen und Ohren zu hören, wenn wir rechten Sinnes und wahrhaften Willens sind, dann erfahren wir durch die Auslegung der Abhandlung, falls sie uns gelingt, was Philosophieren ist. Wir machen so eine Erfahrung mit dem Philosophieren und werden selbst darin vielleicht erfahrener.

Die Abhandlung über δύναμις und ἐνέργεια ist eine der Fragen nach dem Seienden als solchen. Mehr sagt Aristoteles hier nicht; er geht vielmehr nach den jetzt gelesenen Sätzen sofort über (1045 b 35 ff.) zur näheren Umgrenzung des Vorwurfes und zur Kennzeichnung des Ganges der ganzen Untersuchung.

Mehr sagt Aristoteles nicht. Aber es ist genug, übergenuß für uns, die wir weither und von außen kommen und nicht mehr den Boden haben, auf dem diese Untersuchung sich hält, — übergenuß für uns, die wir durch eine wahllose philosophische Gelehrsamkeit verbildet sind und unsere Unkraft zum Philosophieren verbergen durch einen schlaun Betrieb. Daher bedarf es eines kleinen Aufenthaltes zur Besinnung über das,

³ Vgl. die Stellen in den übrigen Schriften, wo πρώτη φιλοσοφία genannt wird, im Kommentar von Bonitz, Prooem. S. 3 f.

was da zur **Ankündigung** des Fragebezirktes der Abhandlung gesagt ist. Wir wollen deutlicher sehen, wonach bei Aristoteles gefragt ist und welche Wege dieses Fragen sich bahnt.

§2. Die Vielfältigkeit des Seins des Seienden

Das Seiende wird gesagt und angesprochen einmal in der Weise der Kategorien und einrnal in der Weise von δύναμις — ἐνέργεια, also in zweifacher Weise, διχῶς, und nicht μοναχῶς, nicht in einer einzigen und einfachen Weise. Woher stammt diese Unterscheidung; mit welchem Recht wird das Ansprechen und **Sagen** des Seienden so zweifach gefaltet? Aristoteles **gibt** darüber weder hier noch anderswo eine Aufklärung und **Begründung**. Er fragt überhaupt nicht nach dergleichen. Diese Unterscheidung des ὄν steht einfach da. Fast so, wie wenn wir **sagen**: Unter den **Tieren** da gibt es einmal Säugetiere und sodann gibt es auch **Vögel**. Τὸ ὄν λέγεται τὸ μὲν — τὸ δέ. Warum faltet sich das Seiende so zweifach auseinander? Liegt das am Seienden selbst; oder liegt es an uns, daß wir Menschen diese zweifache Sage des Seienden **sagen** müssen? Oder liegt es weder nur am Seienden selbst noch nur an uns Menschen? Und woran dann?

Wenn wir **uns** dergestalt auch nur roh in den Bezirk der Frage nach dem Seienden vortasten, stehen wir alsbald wieder im Dunkeln. Aber die Ratlosigkeit steigert sich noch, da wir nicht stehen bleiben dürfen bei dem nackten Entweder-Oder: entweder ist das Seiende gesagt in der Weise der Kategorien oder in der Weise von δύναμις und ἐνέργεια, denn Aristoteles selbst belehrt uns eines anderen, und das eben in unserer Abhandlung, nämlich im **Anfang** des **Schlußkapitels** 10¹. (Mit diesem **gelangt** die Abhandlung in ihr eigentliches Ziel, ja das

¹ Vgl. die Auslegung von Met. Θ 10 in der Vorlesung Sommersemester 1930.

ganze Philosophieren des Aristoteles auf seinen »höchsten Punkt.«) Dieses Kap. 10 beginnt: ἐπεὶ ὅτι ὄν λέγεται καὶ τὸ μὴ ὄν τὸ μὲν καθὰ τὰ σχήματα τῶν κατηγοριῶν, τὸ δὲ καθὰ δύναμιν ἢ ἐνέργειαν τούτων ἢ τὰναντία, τὸ ὅτι κυριώτατα ὄν ἀληθές 4 ψεῦδος... (1051 a 34–b 1) »Da aber das Seiende und das Nichtseiende gesagt wird **einmal gemäß** den Gestalten der Kategorien, sodann nach **Möglichkeit** und Wirklichkeit dieser oder deren Gegensätzen (kurz: im Hinblick auf δύναμις oder ἐνέργεια), das **vorzüglichste** Seiende aber das Wahr- oder Unwahrseiende ist...« Ohne näher einzugehen auf all das, was dieser Kapitelanfang gegenüber dem des 1. Kapitels Neues bringt, wir sehen das eine deutlich: Es handelt sich wieder um die Faltung des Seienden; und wieder werden in derselben Reihenfolge genannt: das Seiende im Hinblick auf die Kategorien und das Seiende im Hinblick auf δύναμις und ἐνέργεια. Dazu aber kommt jetzt ein **drittes**: das *Wahr- oder Unwahrseiende*. Das Seiende ist also nicht zweifach (διχῶς), sondern dreifach gefaltet (τριχῶς). So wird die Frage nach der Auseinanderfaltung des Seienden und deren **Ursprung** zusehends **verwickelter**; der **innere** Zusammenhang der drei Faltungen unter sich wird undurchsichtiger.

Und wenn wir vollends uns danach umsehen, ob und wie Aristoteles selbst das Fragen nach dem Seienden gliedert, dann zeigt sich: Gerade da, wo er eigens sich die Aufgabe stellt, die Faltung des Seienden in einem vollständigen Überblick zu kennzeichnen, da **führt** er nicht eine dreifache Faltung auf (τριχῶς), sondern eine **vierfache** (τετραχῶς). So im **Anfang** des Kap. 2 der Abhandlung, die wir als Buch VI (E) der »*Metaphysik*« kennen: ἄλλ' ἐπεὶ τὸ ὄν τὸ ἀπλῶς λεγόμενον λέγεται πολλαχῶς, ὧν ἓν μὲν ἦν τὸ καθὰ συμβεβηκός, ἕτερον δὲ τὸ ὡς ἀληθές, καὶ τὸ μὴ ὄν ὡς ψεῦδος, παρὰ ταῦτα δ' ἔστι τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας, οἷον τὸ μὲν τί, τὸ ὅτι ποιόν, τὸ δὲ ποσόν, τὸ ὅτι ποῦ, τὸ ὅτι ποτέ, καὶ εἴ τι ἄλλο σημαίνει τὸν τρόπον τοῦτον· εἶ παρὰ ταῦτα πάντα τὸ δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ· ἐπεὶ δὴ πολλαχῶς λέγεται τὸ ὄν, πρῶτον... (1026 a 33–b 2) »Aber da das Seiende, das

einfachhin angesprochen in vielfacher Weise gesagt wird, davon das eine ist das Seiende im Hinblick auf das gerade auch Mitvorhandenseiende, ein anderes aber das Seiende als Wahres und das Nichtseiende als Unwahres, **neben diesen** aber die Gestalten der Kategorien, so das Wasseiende, das **Geartet-**seiende, das Wievielseiende, das Woseiende, das Wannseiende und anderes, wenn es nach dieser Weise bedeutet; ferner **neben diesen allen** das Seiende im Sinne von δύναμις und ἐνέργεια; — da also vielfach das Seiende angesprochen wird, gilt es . . .« **Neben** den drei aufgeführten Faltungen ist hier eine vierte angeführt, und zwar zuerst genannt: das ὄν καθ' συμβεβηκός — das **zufällige Seiende**. Συμβεβηκός: zufällig — das ist eine **merk-**würdige Übersetzung, sie ist eigentlich **wörtlich** dem Griechischen nachübersetzt, trifft aber nicht den eigentlichen Aristotelischen Sinn; das **Zufällige** ist zwar ein συμβεβηκός, aber nicht jedes συμβεβηκός ist zufällig.

Die Folge der Aufreihung ist jetzt eine **andere**. Und sie ist auch zunächst **gleichgültig**. Wichtiger ist die Art der **Einfüh-**rung der vier Faltungen des Seienden, hier wie an den übrigen **Stellen**: ἐν μὲν, ἕτερον δέ, παρὰ ταῦτα δέ, ἔτι παρὰ ταῦτα πάντα — einmal, dann, daneben, **außerdem**. Es ist eine einfach **hinstel-**lende Nebeneinanderreihung ohne jede Hinsicht der **Gliede-**rung und des Zusammenhangs und gar ihrer **Begründung**. Nur das eine ist gesagt: τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς — **das Seiende wird in vielfältiger Weise gesagt**; und zwar in **vierfacher**.

Dieser Satz: τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς begegnet bei Aristoteles wie eine stehende **Formel**. Aber es ist keine **bloße Formel**, sondern in **diesem** kurzen Satz prägt sich aus die ganze **fundamental** neue Stellung, die Aristoteles in der Philosophie **gegen-**über seiner ganzen Vorzeit, auch Plato gegenüber, sich **erar-**beitet, nicht im Sinne eines Systems, sondern im Sinne einer **Aufgabe**.

*

Unsere Aufgabe ist die **Auslegung** von Met. O, der Unter-
suchung über δύναμις und ἐνέργεια. Damit wir imstande sind,

mit der **Untersuchung** mitzusuchen, und nicht **aus didaktischen** Gründen, bedarf es einer **unumgänglichen** Vorbereitung: der Kennzeichnung und **Umgrenzung** des Fragebezirkes, in den hier hineingefragt wird. **Aufschluß** darüber erhalten wir aus der Abhandlung selbst. Sie beginnt mit dem Verweis auf eine **andere** Abhandlung, in der über die Kategorien gehandelt wurde. Die Kategorien gründen im *λόγος*, — sie sind *τὰ ὄντα*, das Seiende selbst. Wie immer, die Frage nach den Kategorien ist eine solche nach dem *ὄν*. Tb *ὄν* wird aber auch gesagt *κατὰ δύναμιν καὶ ἐνέργειαν*. Also soll darüber jetzt eine Untersuchung folgen. Der Bezirk ist *τὸ ὄν*, das Seiende. Dieses wird hier **zunächst** zweifach unterschieden (*διχῶς*), später dreifach (*τριχῶς*) und **schließlich** vierfach (*τετραχῶς*). Immer wieder **sagt** Aristoteles: *τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς*. Es bleibt freilich bei einem Nebeneinander.

Die programmatische Aussage der vierfachen Faltung des Seienden (in E 2) **ist insofern** noch besonders wichtig, **als** sie dem *ὄν*, das hier gegliedert wird, eine **nähere** Bestimmung beifügt: *τὸ ὄν — τὸ ἀπλῶς λεγόμενον*: das Seiende — und zwar **einfachhin** an **ihm** selbst Angesprochene; das will **sagen**: das Seiende rein als es selbst, eben **als** Seiendes genommen: das *ὄν ἢ ὄν* — das Seiende, **sofern** es ein Seiendes ist.

Was fassen **wir** denn in den Blick, wenn wir das Seiende als Seiendes ansprechen? Was können **wir** und **müssen** wir vom Seienden **sagen**, wenn wir es nur und gerade als Seiendes nehmen? Wir **sagen**: das Seiende ist. Was Seiendes zu Seiendem macht, ist das **sein**. Wenn Aristoteles also von der **Vielfachheit** der Faltung des Seienden als Seienden spricht, dann meint er die Vielfalt der Faltung des Seins des Seienden. Das Sein faltet sich auseinander.

Daß Aristoteles dabei auf das Sein des Seienden abzielt, kommt **klar** an den Tag in Kap. 7 des V. Buches (A) der »**Metaphysik**«. Dieses Buch **enthält** nun **überhaupt** keine **untersuchende** Abhandlung, sondern ist eine Zusammenstellung der verschiedenen Bedeutungen von einzelnen Grundbegriffen der

Philosophie. Kap. 7 zählt die verschiedenen Bedeutungen des ὄν auf: die vier, die wir eben kennen lernten aus E 2; hier in A 7 wieder in einer anderen Reihenfolge.

Das Kapitel beginnt 1017 a 7: τὸ ὄν λέγεται . . . Bei der Einführung des ὄν nach den Gestalten der Kategorien wird gesagt (a 23 f.): ὁσαυτῶς γὰρ λέγεται [τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας, H.] τοσαυταυτῶς τὸ εἶναι σημαίνει. »Wie vielfach nämlich gesagt werden die Gestalten der Kategorie, so vielfache Bedeutungen hat das Sein.« Beiläufiger Hinweis: ἡ κατηγορία — der Singular hier bedeutet das ausgezeichnete Sagen des Seienden in jeder einzelnen Aussage über je dieses oder jenes Seiende; die Kategorie: die Sage des Seins im Aussagen (λόγος) des Seienden. Für τὸ ὄν, das Seiende, steht im angeführten Satz τὸ εἶναι, das heißt: τὸ ὄν ist verstanden als τὸ ὄν ἢ ὄν. Und so imgleichen bei den übrigen Weisen des ὄν: εἶτι τὸ εἶναι σημαίνει καὶ τὸ εἶσιν ὅτι ἀληθές (a 31; eine Stelle von großer Bedeutung, worauf wir aber jetzt nicht eingehen können.) »Ferner bedeutet das Sein auch das ἰστῖ im Sinne des ἔσῖ ist wahr.« Wie wir ja auch sagen: etwas ἰστῖ so — in der Betonung des ἰστῖ meinen wir: es ist in Wahrheit so. Hier geht es also um das Sein des Wirkseienden. Und schließlich die Einführung des ὄν als δύναμις und ἐνέργεια (a 35 f.): εἶτι τὸ εἶναι σημαίνει καὶ τὸ ὄν τὸ μὲν δυνάμει [ῥητόν], τὸ δ' ἐντελεχείᾳ. »Ferner meint das Sein auch das Seiende einmal δυνάμει, sodann ἐντελεχείᾳ.« Τὸ εἶναι σημαίνει τὸ ὄν: das Sein bedeutet das Seiende (eigentlich: das Seiend, und nicht: das Seiende). Sein (εἶναι) meint nichts anderes als das Seiende (ὄν), sofern es dieses ist und nichts anderes.

Der Bezirk des Fragens, in den unsere Abhandlung hineinfragt, ist das ὄν ἢ ὄν: das Seiende als Seiendes, das heißt aber jetzt: das Sein. Und gefragt wird je nach einer Weise des Seins, das sich vierfältig faltet, welche Faltungen einfach nebeneinander aufgeführt werden. Τὸ ὄν λέγεται πολλαυτῶς besagt: τὸ εἶναι (τοῦ ὄντος) λέγεται πολλαυτῶς. Dieses πολλαυτῶς, vom ὄν bzw. εἶναι gesagt, meint meistens die genannten vier Weisen des

Seins, auch da, wo zuweilen nur zwei oder drei aufgezählt werden: *πολλαχῶς* = *τετραχῶς*.

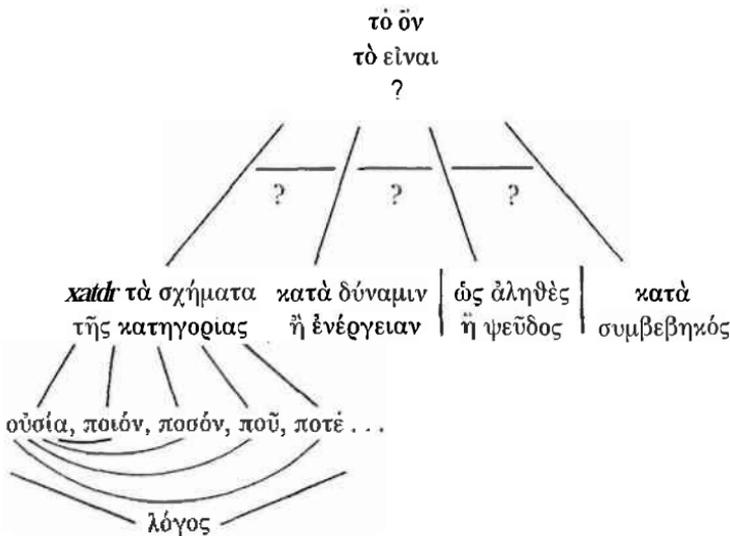
Das *ὄν πολλαχῶς λεγόμενον* hat freilich auch noch eine *engere* Bedeutung. Dann sind nicht gemeint die genannten vier Weisen, sondern eine unter ihnen, die sich immer wieder einen gewissen Vorrang verschafft: *τὸ ὄν κατὰ τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας* — Sein im Sinne der Kategorien. Dieses *ὄν*, d. h. das εἶναι in diesem Sinne ist nicht nur eines unter dem *πολλαχῶς* der vier, sondern es ist in sich selbst ein *πολλαχῶς λεγόμενον*, nämlich so vielfach als es Kategorien gibt; vgl. a 23 f.: *ἄσαχῶς γὰρ λέγεται [ἢ κατηγορία, H.] τοσαυταχῶς τὸ εἶναι σημαίνει*. Also dieses *ὄν* ist selbst ein *πολλαχῶς λεγόμενον*, und zwar deshalb, weil hier das *λέγειν* das ganz ausgezeichnete der *κατηγορία* ist, das in jedem beliebigen *λόγος* schon waltet.

Diesem Sachverhalt entspricht es, wenn die Abhandlung der »Metaphysik«, die die erste Kategorie, die *οὐσία*, erortert und eines der Kernstücke der Aristotelischen Philosophie ausmacht, beginnt mit dem einfachen Leitsatz: *τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς* (Z 1, 1028 a 10). Was nun im überlieferten Text folgt, nämlich *καθάπερ διειλόμεθα . . . ποσαχῶς*, kann nicht von Aristoteles stammen, ist später dazwischengeschoben von den Leuten, die einzelne Abhandlungen des Aristoteles zu einem sogenannten Werk zusammenzuleimen versuchten; entsprechend verhält es sich mit dem Schlußsatz des voranstehenden Buches.² Buch Z wird so, sachlich mit einem gewissen Recht, in den Bezirk des vierfachen Fragens nach dem *ὄν* eingereiht. Aber das *πολλαχῶς*, mit dem es beginnt, meint etwas anderes. Was, das wird im folgenden Satz (a 11 ff.) klar gesagt: *σημαίνει γὰρ τὸ μὲν τί ἐστι καὶ τὸδε τι, τὸ βεβαίον ὅτι ποιὸν ἢ ποσὸν 4 τῶν ἄλλων ἕκαστον τῶν οὕτω κατηγορουμένων*. »Es bedeutet nämlich das Seiende einmal das Wasseiende und das Diesesseiende, sodann daß es

² Vgl. die Anmerkung von Christ zur Stelle (von Bonitz und Schwegler nicht gesehen); freilich beachtet Christ nicht, was auch hier nicht seine Aufgabe ist, den Grund dieser Unterscheidung: die engere Bedeutung des *πολλαχῶς*.

(das vorgenannte) ein Soundsogeartetes oder Soundsovieles ist und dergleichen.« Das τὸ γιν - τὸ δέ gliedert so, daß auf die eine Seite allein die οὐσία zu stehen kommt, auf die andere alle die anderen Kategorien. Mit dem πολλαχῶς ist jetzt gemeint eine Vielfältigkeit innerhalb »der Kategorie«; und zwar hat diese Vielfältigkeit eine gewisse Ordnung und Gliederung, nämlich die, die wir bereits kennen: die Hinordnung aller übrigen Kategorien auf die erste (vgl. Θ 1 Anf.). Darauf weist der folgende Satz (Z 1, 1028 a 13 ff.): τοσαυταχῶς δὲ λεγομένου τοῦ ὄντος φανερόν ὅτι τούτων πρῶτον ὄν τὸ τί ἐστίν, ὅπερ σημαίνει τὴν οὐσίαν. »So vielfach aber das Seiende hier gesagt sein mag, (so ist es doch keine wirre beliebige Mannigfaltigkeit, sondern) offenbar ist von diesem das erste Seiende das Wasseiende, was die οὐσία bedeutet.« Οὐσία besagt nach obigem also: τὸ ἀπλῶς πρῶτως λεγόμενον, — ἀπλῶς (einfach) aber auch im Unterschied zum πολλαχῶς in der weiteren Bedeutung.

So haben wir innerhalb des weiteren πολλαχῶς (τετραχῶς) das πολλαχῶς der verschiedenen Kategorien. Das πολλαχῶς als



solches ist selbst ein *διχῶς λεγόμενον*, wird zweifach gesagt. Dieser Zusammenhang muß klar gesehen werden, nicht nur um den Sprachgebrauch des Aristoteles kennen zu lernen, sondern wenn die Aristotelische Frage nach dem *ὄν* philosophisch begriffen werden soll.

§ 3. Die Gleichsetzung bzw. Unterscheidung von Seiendem und Sein. Das Sein als *das Eine* bei Parmenides

Wir sehen, die Frage: *τί τὸ ὄν* – was ist das Seiende? ist das Fragen: *τί τὸ εἶναι* – was ist das Sein? Wie kann Aristoteles *τὸ ὄν* und *τὸ εἶναι* einander gleichsetzen? Warum denn, wenn nach dem Sein (*εἶναι*) gefragt ist, sagen, nach dem Seienden (*ὄν*) sei die Frage?

Diese Gleichsetzung ist auch heute bei uns noch üblich, freilich mehr im Sinne einer heillosen **Verwirrung**. So spricht man oft in der Philosophie vom Sein und meint dabei das Seiende. Andererseits nennt man das Seiende und meint das Sein. Im **Grunde** begreift man weder das eine noch das andere. Und doch verstehen wir etwas dabei; wiewohl beim **Versuch** des Zufassens **alles** in einem **Nebel** schwimmt. Z. B. dieses Ding da, diese Kreide ist ein Seiendes, sie ›ist‹; das sagen wir von ihr, weil sie es uns gleichsam zuvor sagt. Ebenso ist Seiendes **mein** Sprechen jetzt und Ihr Horen und **Aufmerken**. Seiendes erfahren und fassen wir leicht und **ständig**. Aber das ›Sein‹? Auch das verstehen wir in **gewissem** Sinne, aber begreifen es nicht. Wie sollen wir aber dann beides, das Seiende – das Sein, auseinanderhalten und gar, was dazugehört, in seinem **inneren** Bezug verstehen, wo all das nicht durchdrungen, ja nicht einmal eigens in Frage gestellt ist?

Daß die Philosophen vom Seienden **und** vom Sein seit **langem** reden, wer mochte das bezweifeln. Diese Gleichsetzung von *τὸ ὄν* und *τὸ εἶναι*, das Seiende und das Sein, hat ein **ehrwürdiges** Alter. Wir treffen sie schon im entscheidenden An-

fang der abendländischen Philosophie bei Parmenides: τ& εἶναι und εἴμεναι (eine ältere, lesbische Form)¹. Diese Gleichsetzung ist aber doch **auch** zugleich eine verborgene und unverständene Unterscheidung, die nicht zu ihrem Recht kommt.

Ist also das **ehrwürdige** Alter dieser Gleichsetzung schon ein genügendes **Zeugnis** für die Durchsichtigkeit des **Gleichgesetzten** oder gar schon eine **Begründung** des Rechtes, so zu **reden**? **Daß** wir so tun in der **gewöhnlichen** Rede, ist nicht zu verargen. **Daß** wir aber so tun da, wo wir nach dem Seienden eigens fragen, ist doch zum mindesten **merkwürdig**. Oder wird gar nicht wirklich nach dem Seienden gefragt? Aristoteles und die Philosophen vor **ihm** fragen aber doch **ausdrücklich** danach. Oder ist es mit **diesem** einfachen Fragen nicht **getan**? Ist es nur ein erster Anlauf, der seitdem ins **Stocken** geraten ist? Das Seiende und das Sein — hier noch **unterscheiden** und gar eine Frage **entwickeln** wollen, ist das nicht **bodenlose und fruchtlose Wortklauberei**? Das Seiende und Seiendes, das kennen wir: es **beglückt** und **bedrängt** uns, **macht uns** zu schaffen und **läßt** uns im Stich; und **wir** selbst sind ja Seiende. Bleiben wir beim Seienden. Was **soll** noch das Sein?

Steht es etwa so um das Fragen nach dem Sein, wie Nietzsche (in seiner Frühzeit) meint, wenn er von Parmenides sagt: »Parmenides hat, wahrscheinlich erst in seinem höheren Alter, einmal einen Moment der allerreinsten, durch jede Wirklichkeit **ungetrübten** und völlig blutlosen Abstraktion gehabt; dieser Moment — ungrisch wie kein anderer in den zwei Jahrhunderten des tragischen Zeitalters —, dessen **Erzeugnis** die Lehre vom Sein ist, **wurde** für sein eigenes Leben **zum** Grenzstein . . . a? (Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen, 1873)² Und hat so derselbe Nietzsche Recht, wenn er in seiner letzten Zeit vom Sein sagt, es sei

¹ Vgl. Vorlesung Sommersemester 1932.

² *Gesammelte Werke*. Musarionausgabe (hrsg. v. R. u. M. Oehler u. F. Würrzbach) Bd. IV, München 1921, S. 189.

»der letzte Rauch der verdunstenden Realität«? (Götzen-Dämmerung: Die »Vernunft« in der Philosophie, § 4)³

»Das Sein«: ein Gedanke, ungriechisch wie kein anderer — oder so griechisch?! »Das Sein«: Dunst und Rauch — oder ist es die innerste verborgene Glut des menschlichen Daseins? Wir wissen es nicht, darum fragen wir, d. h. mühen uns, recht zu fragen. Wir wissen jetzt nur: Da, wo nach dem Seienden schon anfanglich gefragt wird, ist dieser Unterschied von Seiendem und Sein in der Gestalt einer Gleichsetzung da. Hierbei ist wieder zu beachten: τὸ ὄν bedeutet eigentlich das Seiende (partizipial) und das Sein, (die Seiendheit). Wir versuchen diesen merkwürdigen Tatbestand des Unterschiedes von Seiendem und Sein vorläufig und eine Strecke weit aufzuhellen, um mindestens zu ahnen, daß es sich hier nicht um eine nichts-sagende Willkür des Sprachgebrauches handelt, zumal wenn die Sprache Wurzel und Wunder unseres Daseins ist und wir annehmen dürfen, daß die Philosophie in ihrem Anfang oder in dem Augenblick, als der Mensch zur eigentlichen Existenz kam, sich nicht versprochen hat.

Tb ὄν = τὸ εἶναι: das Seiende = das Sein. Irgend ein Seiendes (ὄν τ), dieses und jenes Ding z. B., nennen wir nicht das Sein, auch nicht *das* Seiende, sondern *ein* Seiendes. Wir nennen es so, weil wir es so nehmen und erfahren. Wir erfahren dieses und jenes Seiende — ohne uns daran weiter zu kehren, daß es und wie es ein Seiendes ist und deshalb unter das Seiende gehört. Das bleibt eine Selbstverständlichkeit — so sehr, daß wir diese Selbstverständlichkeit nicht einmal kennen.

Aber: *das* Seiende, *schlechthin* genommen, was meinen wir damit? Dieses und jenes Seiende, die vielen seienden Dinge, Pflanzen, Tiere, Menschen, Menschenwerke, Gotter, alles Seiende zusammen, die aufgezählte vollständige Summe des einzelnen Seienden — meinen die Philosophen diese Vollzähligkeit der einzelnen Seienden, wenn sie sagen: das Seiende —

³ A. a. O. Bd. XVII, München 1926, S. 71.

τὸ ὄν, τὸ εἶναι? Ist denn die **Summe** alles Seienden, zu der wir durch Abzählen und Zusammenzählen der einzelnen Seienden gelangen oder zu gelangen versuchen, **dm** Seiende? Machen wir die Probe. Wir **fangen** an zu zählen: dieses Seiende und dazu dieses **und** dazu jenes und anderes u. s. f. Und nehmen wir einmal an, wir **kämen ans** Ende. Wobei haben wir **an-**gefangen? Bei einem beliebigen Seienden. Also nicht beim Nichts, um dieses eben durch die Aufzählung alles Seienden **aufzufüllen und** so **dm** Seiende zu gewinnen. Wir **fangen** bei **einem** Seienden an, also doch bei einem **Seienden**. Wie das? Im **Anfang**, bevor es nicht **durchgezählt** ist, haben wir doch noch nicht **das** Seiende, wenn anders **das** Seiende durch die **Summe** gebildet wird. Wir **fangen** aber so an. Wir **fangen demnach** bei unserem Vorhaben, durch **Zählen** die **Summe** zu gewinnen, bei der **Summe** an: Wir greifen aus der **Summe**, die doch der Voraussetzung nach **das** Seiende ist, ein erstes heraus; **aus** der **Summe** — natürlich als einer noch nicht durch- und, abgezählten. Die Seienden haben **ihre Summe**, die **Maß-**zahl dieser aber ist noch unbekannt, sie soll durch das Zählen bestimmt werden. Von der **ungezählten Summe** gehen wir aus und setzen bei einem einzelnen zu dieser **Summe Gehö-****rigen** ein. Das also, von dem wir bei **diesem** Zählen ausgehen, ist die ungezahlte **Summe**; sie ist das erste. Das aber, bei dem wir zählend einsetzen und das wir als eins zählen, ist gar nicht das erste. Von der **ungezählten Summe** des Seienden gehen wir aus, wenn wir Seiendes zählen. Die ungezahlte **Summe**, was ist das? Das Soundsoviel, wobei das Wieviel der **Hauptzahl** nach unbestimmt bleibt.

Aber gehen wir denn **wirklich** von der **zahlenmäßig un-**bestimmten **Summe** aus bei **diesem** Zählen des Seienden? **Meinen** wir das Seiende, das, wovon wir **ausgehen** und woraus wir ein einzelnes aufgreifen, in dem genannten Charakter: der **zahlenmäßigen** Unbestimmtheit? Das Seiende, daraus wir einzelnes **Zählbares** auf- und herausgreifen, **begegnet** es uns als das **zahlenmäßig** Unbestimmte? **Meinen** wir dergleichen

und nehmen wir das Seiende in der Bedeutung der zahlenmäßig unbestimmten Summe, wenn wir etwa sagen: die Wissenschaften erforschen das Seiende, verteilen sich auf einzelne Gebiete des Seienden? Offenbar nicht. Das Seiende ist keineswegs das zahlenmäßig Nichtbestimmte, sondern es begegnet uns als das noch gar nicht in der Zahl, also auch nicht der unbestimmten Gefaßte. Wir meinen mit dem Seienden ganz und gar nicht das Summenhafte, sei es bestimmt oder unbestimmt.

Und doch —: das Seiende ist uns so etwas wie das Ingesamte. Was meinen wir mit der Gesamtheit dieses Ingesamten? Es begegnet uns nicht nach seiner bestimmten oder unbestimmten Summe — wohl dagegen ›summarisch‹. Und so auch nehmen wir es und haben es ständig schon so genommen. Summarisch: in der Hauptsache, überhaupt; genommen in dem, was da das einzelne Seiende, vor aller Zahlung, über alles Einzelne und Allgemeine hinweg ist. Wenn wir — und das geschieht ständig, solange wir existieren — das Seiende vor uns, um uns, in uns, über uns haben — das Seiende, wenn wir dessen innerwerden, dann überfällt uns da solches, was über alles Seiende her sich an- und aufdrängt. Ja, ist es am Ende gerade diese in sich ruhende Aufdringlichkeit, die es macht, daß wir das Seiende so ansprechen: das Seiende, *τι, ὄν*, und sagen: es ist, und dabei eben das eigens meinen, was wir das Sein nennen, *τὸ εἶναι*? Die Gesamtheit des Gesamten (das Seiende) ist das ursprüngliche Geballte seiner Aufdringlichkeit.

Die einzelnen Seienden ergeben nicht erst durch Summation das, was wir das Seiende nennen, sondern das Seiende ist das, wovon wir bei allem Abzählen und Zusammenzahlen immer schon ausgehen, mögen wir die Zahl bestimmen oder unbestimmt lassen. Das Seiende — läßt die Zahlbarkeit des einzelnen Seienden zu; die Summe desselben macht aber nicht und nicht erst das Sein aus.

Das Seiende, was ist es? Als was gibt es sich und gibt es sich un? Als das, was wir das Sein nennen. Das Seiende ist, zuerst und vor allem und für alles andere, — das Seiende ist das Sein: τὸ ὄν — τὸ εἶναι. Das Seiende ist, gerade dann, wenn wir es als das Seiende **nehmen**, es ist das Sein. So verstehen wir die Gleichsetzung: das Seiende — das Sein. Diese Gleichsetzung ist **bereits** die erste entscheidende **Antwort** auf die Frage, was das Seiende sei, — eine **Antwort**, die die ungeheuerste philosophische **Anstrengung** verlangte, hinter der alles **nachkommende** Bemühen zuriickbleibt. Und so verstehen wir zugleich: Wenn nach dem Seienden als solchen gefragt wird, wenn das Seiende als solches in die Frage gestellt wird, dann ist gefragt nach dem Sein.

Aber was ist das Seiende? Und **das heißt** jetzt: was ist das Sein? Die Beantwortung dieser Frage ist doch erst die volle **Antwort** auf die Frage nach dem Seienden. **Gewiß**. Und der Erste, von dem wir wissen, **daß** er so nach dem Seienden fragte, **daß** er das Sein zu fassen suchte, der hat auch die erste **Antwort** gegeben auf die Frage, was das Sein sei: Parmenides.

Und was bekommt er zu fassen, wenn er so fragend das Seiende in seiner Aufdringlichkeit sich aufdrängen läßt? Eben dieses *Eine* (die aufdringliche Gegenwart), so **daß** er nichts anderes zu **sagen** vermag **und sagen muß**: τι, ὄν τι, εἶν — das Seiende, das ist eben dieses Eine: das Sein; das Sein ist das **Eine**, was das Seiende als solches ist. Von diesem Einen ließ er sich **überwältigen**, und was noch **größer** ist: Diese **Übergewalt** des Einen, des Seins, hat er ausgehalten und aus der **gesammelten** einfachen Klarheit dieser **Wahrheit** alle Aussagen über das Seiende gesagt. (Vgl. später Antisthenes: das Eine und der λόγος. Zu ὄν und λόγος vgl. ob. S. 7 f.)

Parmenides hat die erste entscheidende Wahrheit der **Philosophie** gesprochen, und seitdem geschieht im Abendland das Philosophieren. Die erste Wahrheit — nicht nur der Zeit nach, die **zuerst** gefundene, sondern die erste, die vor **allen** anderen steht und durch alle weiteren hindurchscheint. Keine »blutlose

Abstraktion« und Alterserscheinung, sondern die mit **Wirklichkeit** überladene Gesammeltheit des Denkens. Nietzsche, der so sicher ist im **Aufspüren** von **Hintergründen** des Denkens und Urteilens, hat **nie** gesehen, wie sein ganzes **Denken** von dem **Mißverständnis** gegenüber Parmenides her bestimmt ist.

Seit Parmenides ist der **Kampf** um das Seiende entbrannt, aber nicht als ein **beliebiger Streit** um beliebige **Ansichten**, sondern als **γίγαντομαχία**, wie Plato sagt, als Kampf der Riesen um das Erste und Letzte im Dasein des Menschen. Und heute — haben wir nur noch ein literarisches Spiel von ehrgeizigen und **klüger** gewordenen Zwergen, die zu **sagen** wissen, der Satz des Parmenides — das Sein ist das Eine — sei ebenso falsch wie primitiv, d. h. anfangenhaft unbeholfen und **dementsprechend** ungenugend und von geringem Wert. Mit der **Falschheit** einer philosophischen Erkenntnis hat es nun allerdings eine eigene Bewandnis; darüber ist hier nicht weiter zu handeln. Was das Primitive des Satzes: **τὸ ὄν τὸ ἓν** angeht, so ist er freilich primitiv: anfanglich im strengen Sinne. In der Philosophie und so in **allen** letztwesentlichen Möglichkeiten des **menschlichen** Daseins ist der **Anfang** das **künftig** nie wieder zu erreichende Großte, das durch das Nachkommende nicht nur nicht abgeschwächt und zurückgesetzt werden kann, sondern das, wenn das Nachkommende echt ist, in seiner **Größe** wahrhaft **groß** und in seine **Größe** ausdrücklich eingesetzt wird. Jenes menschliche Tun aber, das auf Fortschritt sich **einrichtet**, dem wird freilich das Anfangliche und Friihere immer geringer und unwirklicher, und das gerade Neueste ist auch schon das Beste.

Und wenn die abendlandische Philosophie bis zu Hegel über den Satz des Parmenides: **τὸ ὄν τὸ ἓν** trotz aller Wandlungen im Grunde nicht hinausgekommen ist, dann bedeutet das **keinen Mangel**, sondern einen **Vorzug** und das Zeichen, daß sie, trotz **allem**, stark genug blieb, ihre erste Wahrheit zu **be-**wahren.

(Bewahrt ist sie allerdings nur, solange sie noch ein Fragen bewegt und tragt. Und doch — diese erste Wahrheit ist nicht die des Wesens, sondern dieses ist darin notwendig entmächtig. Der Anfang verfängt sich sogleich im Sein qua Anwesenheit [Wirklichkeit]; sie ist das Unumgangliche [des Wesens] im ersten Anbruch.)

So muß jetzt deutlich geworden sein: Die Gleichsetzung von τὸ ὄν und τὸ εἶναι ist keine zufällige äußerliche Laune des Sprachgebrauches, sondern der erste Ausspruch der Grundfrage und Grundantwort der Philosophie.

*

Das Seiende, was ist es, was eignet ihm und nur ihm? Antwort: das Sein. Das Seiende ist hier gemeint im Sinne von: das Seiende als ein solches. *Ὀν ἢ ὄν — in diesem ἢ ὄν wird gleichsam das Seiende festgenornnen und festgehalten, damit nur es selbst sich zeige und sage, wie es um es steht. Doch allzuweit sind wir mit dieser Erörterung nicht gekommen, im Gegenteil. Es wird hier vom Seienden das Sein unterschieden. Was unterscheiden wir da? Ein Seiendes von einem anderen Seienden unterscheiden — gewiß, aber vom Seienden das Sein?

Was ist das für eine merkwürdige Unterscheidung? Es ist die *älteste Unterscheidung*, als welche es keine ältere gibt. Denn wenn wir Seiendes von Seiendem unterscheiden, ist jene Unterscheidung bereits gefallen; ohne sie bliebe uns ja auch einzelnes Seiendes und seiende Unterschiede an ihm verborgen. A ist von B unterschieden — mit dem ›ist‹ halten wir uns schon in der älteren Unterscheidung. Sie ist die immer ältere, die wir nicht erst zu suchen brauchen, sondern die wir finden, wenn wir nur zurückgehen (Erinnern: ἀνάμνησις). Diese älteste Unterscheidung, sie liegt erst recht vor aller Wissenschaft und kann daher auch nicht erst durch die Wissenschaft und durch theoretisches Betrachten des Seienden eingeführt werden. Sie wird vom theoretischen Erfassen nur aufgegriffen, ausgebildet, als etwas Selbstverständlich gebraucht und eben-

so in der alltäglichen Rede vollzogen. Jene Unterscheidung von Seiendem und Sein ist so alt wie die Sprache, das heißt: so alt wie der Mensch.

Doch mit all dem erzählen wir nur etwas über diese Unterscheidung und begreifen sie nicht. Stehen wir an der Grenze des Begreifbaren? Ist dieser Unterschied am Ende der erste Begriff? Aber dann muß sich zum mindesten zeigen und fragen lassen, wie gerade von dieser Grenze her das Begreifen, der Begriff in seiner Möglichkeit bestimmt wird. Aber selbst darüber wissen wir nichts; es ist noch nicht einmal danach gefragt; im Gegenteil: wir bestimmen umgekehrt von Begriff und Aussage her das Sein. Es besteht seit langem die Irrlehre, daß das Sein gleichbedeutend sei mit dem ›ist‹ und das ›ist‹ erst im Urteil gesagt sei, daß so das Sein erst im Urteil und in der Aussage in unser Verstandnis gerate. Ich deute an, weil man sich dabei gern auf die Antike beruft (aus der eine Abhandlung hier zu interpretieren unsere Aufgabe ist), daß diese Irrmeinung sich nur mit halbem Recht auf die Antike berufen darf und das heißt: mit keinem.

§ 4. Vielfaltigkeit und Einheit des Seins

Das eine ist deutlich, warum auch Aristoteles für das εἶναι, das Sein, danach er fragt, setzt τὸ ὄν, das Seiende: nämlich es steht für τὸ ὄν ἢ ὄν — das Sein. Und das Sein ist das Eine, ἓν. Aber sagt Aristoteles nicht, das Sein sei Vieles und Vielerlei, πολλά und demnach πολλαχῶς? Und ist dieser Satz nicht der Leitsatz seines ganzen Philosophierens? Gehört er am Ende auch zu jenen, die die Erkenntnis des Parmenides nicht mehr verstehen? Es scheint so. Ja es scheint nicht nur so, sondern es muß offenbar so sein, wenn wir bedenken, daß Aristoteles ausdrücklich und in aller Schärfe ankämpft gegen Parmenides. Aristoteles betont (Phys. A 3, 186 a 22 ff.): πρὸς Παρμενίδην — zu und gegen Parmenides ist zu sagen, ἢ λύσις . . . ψευδής — seine Lösung (der Frage nach dem ὄν; nämlich das ὄν, das εἶναι sei

ἔν) ist tauschend, sie verdeckt das Wahre, nämlich ἡ ἀπλῶς λαμβάνει τὸ ὄν λέγεσθαι, λεγομένου πολλαχῶς — Parmenides **verkennt** das **Wesen** des Seins, **sofern** er **annimmt**, das Seiende werde ἀπλῶς, einfachhin als das einfache Eine angesprochen, wo es doch in vielfacher Weise verstanden werden **muß**. Und als **Beleg** für die Vielseitigkeit des Seienden (des Seins) **führt** Aristoteles das πολλαχῶς der Kategorien an (A 2, 185 a 21 ff.), also das im engeren Sinne verstandene πολλαχῶς; das gilt es zu beachten; nicht als ob die »Physik« nicht das πολλαχῶς in der weiteren Bedeutung schon **besäße**, vgl. Γ 1, 200 b 26 f., welche Erörterung der κίνησις zuinnerst mit dem Buch A **zusammenhängt**.

Nach dem Gesagten **verkennt** und **verleugnet** also Aristoteles die erste entscheidende Wahrheit der Philosophie, wie Parmenides sie ausgesprochen hat? Nein —: er gibt sie nicht auf, sondern ergreift sie erst **eigentlich**. Er verhilft nämlich dieser Wahrheit dazu, eine wahrhaft philosophische Wahrheit zu werden, d. h. eine wirkliche Frage. Das πολλαχῶς schiebt ja das ἔν nicht einfach von sich weg, sondern es erzwingt **vielmehr**, daß das Eine **im Vielfältigen** sich **geltend** macht als das Fragwürdige. Man bleibt am **Äußeren haften**, wenn man meint, Aristoteles **habe** lediglich zu einer Bedeutung des Seins noch **andere** dazugetan. Aber nicht um eine Bereicherung nur handelt es sich, sondern **um** eine *Verwandlung* der ganzen Frage: Die Frage nach dem ὄν als ἔν gewinnt jetzt erst **ihre** Scharfe. Freilich bedurfte es zuvor eines entscheidenden **Schrittes** gegenüber Parmenides, und den hat Plato **getan** — in einer Zeit freilich, als der junge Aristoteles schon mit ihm und das **heißt** immer: gegen ihn philosophierte. Plato hat die Einsicht erkämpft, daß das Nichtseiende, das Falsche, Bose, **Bestandlose**, also das Unseiende auch sei. **Damit** aber **mußte** sich der Sinn des Seins **wandeln**, indem jetzt das Nichthafte selbst in das **Wesen** des Seins **mithineingenommen** werden **mußte**. Wenn aber das Sein von altersher das Eine ist (ἔν), dann **bedeutet** dieser **Einbruch** des Nichthaften in die Einheit deren

Ausfaltung in die Vielheit. Damit aber ist das Viele (Mannigfaltige) nicht einfach mehr von dem Einen, Einfachen ausge-sperrt, sondern beide sind als zusammengehorig erkannt.

Wir heutigen **Knirpse**, mit unseren kurz geratenen aber um so gerauschvolleren Entdeckungen, können **kaum** mehr ermessen, welche Kraft philosophischer Arbeit eingesetzt werden **mußte**, um dessen ansichtig zu werden, daß das Sein als das Eine in sich Vieles ist. Aber es ist von dieser Einsicht Platons aus wieder ein ebenso entscheidender Schritt des Aristoteles, zu sehen, daß diese Mannigfaltigkeit des Seins eine mehrfach gegliederte ist und daß diese Gliederung ihre eigene Notwendigkeit hat. Daher die scharfe Auseinandersetzung des Aristoteles mit Plato gerade in dieser Hinsicht. Ob nun das Aristotelische *πολλαχῶς* nur eine Fortbildung der Platonischen Spathelehre darstellt, daß das Eine Vieles ist (*ἓν — πολλά*), oder ob umgekehrt das Platonische *ἓν — πολλά* die Plato in seinem Alter allein noch mögliche Platonische Form der Bewältigung des bereits erwachten Aristotelischen *πολλαχῶς* darstellt, das werden wir wohl nie entscheiden.

Weil das **Grundverhältnis** von Plato und Aristoteles aber unentscheidbar ist, deshalb **muß** auch jene beliebte **Scheinphilologie** verworfen werden, die für jeden Gedanken des Aristoteles **schnurstracks** eine wenn auch noch so grobe und weithergeholte Vorform bei Plato entdecken zu **müssen** glaubt. Mit der albernen Frage ›Von wem hat er's, was er da sagt?‹, mit der man die Philosophie der Philosophen zu erforschen glaubt, hat man sich schon **ausgeschlossen** aus der **Möglichkeit**, je von einer Philosophie betroffen zu werden. Jeder wirkliche Philosoph steht neu und allein **inmitten** derselben **wenigen** Fragen, und so, daß ihm kein Gott und kein Teufel helfen kann, wenn er nicht sich aufgemacht hat, selbst Hand **anzulegen** an die Arbeit des Fragens. Erst wenn das geschehen ist, kann er von den anderen seinesgleichen lernen und so wirklich lernen, wie es der eifrigste Schüler und **Nachschreiber** nie vermag.

Doch behaupteten wir nicht schon gleich bei der ersten Aufzählung der vier Bedeutungen des Seins im Sinne des Aristoteles, die Einheit dieser vier Bedeutungen bleibe bei Aristoteles **dunkel**? Allerdings. Aber das **schließt** ja nicht aus, sondern bei einem Philosophen vom Range des Aristoteles gerade ein, **daß** diese Einheit angesichts ihrer Vielfachheit das **Beunruhigende** war. Wir brauchen nur zu beachten, wie Aristoteles das *πολλαχῶς* erläutert.

So sagt er einmal (Met. K [XI] 3, 1060 b 32 f.): τὸ δ' ὄν πολλαχῶς καὶ οὐ καθ' ἓνα λέγεται τρόπον. »Das Seiende wird vielfältig und also nicht **gemäß** einer Weise **gesagt**.« Aber er sieht auch **sofort klar** die Folge, die, äußerlich genommen, dieser Auffassung entwachsen **könnte**: nämlich der Zerfall des ὄν in viele *τρόποι*, eine Auflösung des ἓν. Demgegenüber betont Aristoteles: παντὸς τοῦ ὄντος πρὸς ἓν τι καὶ κοινόν ἢ ἀναγωγὴ γίγνεται. (1061 a 10 f.) »Für jegliches Seiende, für alles Seiende jeglicher Bedeutung gibt es die Hinauf- und Zurückführung zu einem gewissen Einem und **Gemeinsamen**«; und 1060 b 35: κατὰ τι κοινόν, »zu so etwas wie einem **Gemeinsamen**«. Immer **begegnen** wir diesem vorsichtigen und (was das umgreifende Eine sei) offenlassenden τι (so etwas wie); in dieser Form spricht Aristoteles von der letzten und höchsten Einheit des Seins, vgl. in Met. Γ (IV) 1, 1003 a 27 (und vielfach): τὸ ὄν ἢ ὄν, τὸ εἶναι als φύσις τις – so etwas wie ein aus sich selbst und in sich selbst Waltendes.

Aristoteles betont demnach ausdrücklich: Das Sein wird **gesagt** in Rücksicht auf etwas, was **allen** vielfachen Weisen irgendwie **gemein** ist, was eine Gemeinschaft mit diesen pflegt, so **daß** diese vielen alle desselben Stammes und derselben Abkunft sind. Das ὄν geht **durch** das *πολλαχῶς* so wenig der **Einheit verlustig**, **daß** es vielmehr gar nie ohne das ἓν sein kann, was es ist. Zwar sind das ὄν und ἓν dem Begriffe nach verschieden, dem **Wesen** nach aber dasselbe, d. h. sie gehören **zusammen**. Aristoteles gibt dieser **ursprünglichen Zusammengehörigkeit** beider scharfe **Prägungen**. Z. B. in Γ 2, 1003 b 22 f.:

τὸ ὄν καὶ τὸ ἓν ταὐτὸ καὶ γὰρ ψύσις τῷ ἀκολουθεῖν ἀλλήλοις. »Das Sein und das Eine sind dasselbe und eine (einzige) ψύσις (ein Waltendes), nämlich indem sie einander folgen.« Aristoteles meint damit: Das eine läuft hinter dem anderen her und umgekehrt, wo das eine ist, da hat sich auch schon das andere eingefunden (vgl. das παρακολουθεῖν in I 2, 1054 a 14). Ebenso in K 3, 1061 a 15 ff.: διαφέρει δ' οὐδὲν τὴν τοῦ ὄντος ἀναγωγὴν πρὸς τὸ ὄν ἢ πρὸς τὸ ἓν γίνεσθαι. καὶ γὰρ εἰ μὴ ταὐτὸν ἄλλο ἔστιν, ἀντιστρέφει γὰρ τὸ τε γῆγ ἓν καὶ ὄν πως, τὸ τε ὄν ἓν. »Es macht gar keinen Unterschied, ob die Rückführung des Seienden auf das Sein zu oder auf das Eine zu geschieht; denn wenn auch beide nicht dasselbe (dem Begriff nach nämlich), sondern ein anderes sind, so wenden sie sich doch (nämlich bei diesem Auseinandergehen) einander entgegen, denn das Eine ist irgendwie Sein und das Sein Eines.« Zum Wesen des Seins überhaupt gehört Einheit, und in Einheit liegt schon immer Sein. Das Eigentümliche dieses Verhältnisses faßt Aristoteles als ἀκολουθεῖν ἀλλήλοις (ἀκολουθήσεις), als gegenseitiges Einanderfolgen und als ἀντιστρέφειν (ἀντιστροφή), als Sicheinanderzuwenden; das ὄν und das ἓν, beide lassen sich gewissermaßen niemals aus den Augen.

Es mag schwer, ja fast aussichtslos sein, dieses Verhältnis in eine wirkliche Klarheit zu setzen mit Hilfe dessen, was uns von Aristoteles überliefert ist. Aber ebenso unbestreitbar bleibt, daß Aristoteles beides ineinander verwurzelt sein läßt. Die Einheit des Seins ist also nicht nur gegenüber seiner Mannigfaltigkeit, sondern gerade für diese gerettet; gerettet in dem Sinne, wie Aristoteles und Plato das Wort verstehen: etwas in dem, was es ist, zur Geltung kommen lassen, nicht entgleiten und verdecken lassen durch das Geschwatz des gemeinen Verstandes, dem alles gleich fraglos ist.

Und weil nun τὸ ὄν und τὸ ἓν so zusammengehören, deshalb gilt: λέγεται δ' ἰσαχῶς τὸ ὄν καὶ τὸ ἓν. (I [X] 2, 1053 b 25) »Das Sein und die Einheit werden gleichvielfaltig gesagt.«

Gewiß, so könnte man sagen, Aristoteles halt an der ur-

springlichsten Stammesverwandschaft von Sein und Einheit fest; gewiß, wird man weiterhin zugeben, Aristoteles beruft sich auch ständig zugleich und daneben auf das *πολλαχῶς*. Allein damit ist noch nichts geschehen für die Auflösung der entscheidenden Frage: In welcher Weise ist denn nun das ὄν (*εἶναι*) ἢ *πολλαχῶς λεγόμενον*, das Sein als vielfach Gesagtes, *κοινόν τι*, irgendwie gemeinsam für die Vielen?

Ist dieses eine Sein etwas vor aller Entfaltung und das heißt etwas für sich Bestehendes und in dieser Eigenständigkeit das wahre Wesen des Seins? Oder ist das Sein seinem Wesen nach nie unentfaltet, so daß die Vielfalt und deren Faltung gerade die eigentümliche Einheit des in sich Zusammengenommenen ausmacht? Teilt sich das Sein den einzelnen Weisen dergestalt mit, daß es durch diese Mitteilung sich zwar verteilt, aber in dieser Verteilung gleichwohl nicht zerteilt wird, so daß es als Zertrenntes auseinanderfiele und sein eigenes Wesen, die Einheit, verloren hatte? Besteht am Ende die Einheit des Seins gerade in dieser sich mitteilenden Verteilung? Und wenn ja, wie soll und kann dergleichen geschehen? Was waltet in diesem Geschehen? (Das sind Fragen nach ›Sein und Zeit!‹)

Weder Aristoteles noch die vor ihm noch die nach ihm haben diese Fragen gestellt und gar für diese Fragen als Fragen einen Boden gesucht. Vielmehr wurden später nur die verschiedenen Seinsbegriffe und ›Kategorien‹ gemäß der mathematischen Idee der Wissenschaft in Systeme gebracht; vgl. die Bemerkung von Hegel in der zweiten Vorrede zur »Wissenschaft der Logik«: das Material — liegt bereit.

Und doch wurde auch Aristoteles von der Frage nach der Einheit der *πολλαχῶς λεγόμενα* offensichtlich umgetrieben. Denn wir finden bei ihm den Anlauf zu einer Beantwortung derselben. Und dieser Anlauf stößt an die äußerste Grenze dessen, was überhaupt auf dem Boden des antiken Ansatzes der Frage nach dem Sein möglich wurde.

Das sehen und verstehen wir freilich nur dann, wenn wir uns zuvor frei gemacht haben von dem Bild, das die nach-

aristotelische Zeit bis in unsere Gegenwart sich von der Aristotelischen Philosophie gemacht hat. Die verhängnisvollste Mißdeutung aber, die vor allem die mittelalterlichen Theologen gefordert haben, besteht in folgendem: Man hat die äußerst vorsichtigen und vorläufigen Ansätze des Fragens innerhalb der eigentlichen Leitfrage nach dem Sein umgebogen zu den ersten selbstverständlichen Antworten und Hauptsätzen der vermeintlichen Aristotelischen Philosophie. Die Frage nach Sein und Einheit wird zu einem gar nicht weiter erörterten Axiom: *ens et unum convertuntur* — was ens ist, ist unum, und umgekehrt. Die Aristotelischen Abhandlungen werden so zu einer Fundgrube, besser: zu einem Grab solcher abgestorbener Sätze gemacht.

Die Folgen dieser ganzlichen Verschuttung des inneren Quellgrundes des Aristotelischen und antiken Philosophierens überhaupt zeigen sich noch bei Kant, trotzdem gerade er versucht, dem genannten Lehrstück der Schulphilosophie wieder einen echten — wenngleich nicht ursprünglichen — Sinn zuzurückzugeben. Vgl. »Kritik der reinen Vernunft« B 113 f.: »Es findet sich aber in der Transzendentalphilosophie der Alten noch ein Hauptstück vor, welches reine Verstandesbegriffe enthält, die, ob sie gleich nicht unter die Kategorien gezählt werden, dennoch, nach ihnen, als Begriffe a priori von Gegenständen gelten sollten, in welchem Falle sie aber die Zahl der Kategorien vermehren würden, welches nicht sein kann. Diese trägt der unter den Scholastikern so berufene Satz vor: *quodlibet ens est unum, verum, bonum*. Ob nun zwar der Gebrauch dieses Prinzips in Absicht auf die Folgerungen (die lauter tautologische Sätze gaben) sehr kummerlich ausfiel, so, daß man es auch in neueren Zeiten beinahe nur ehrenhalber in der *Metaphysik* aufzustellen pflegte, so verdient doch ein Gedanke, der sich so lange Zeit erhalten hat, so leer er auch zu sein scheint, immer eine Untersuchung seines Ursprunges, und berechtigt zur Vermutung, daß er in irgendeiner Verstandesregel seinen Grund habe, der nur, wie es oft geschieht, falsch

gedolmetscht worden. Diese vermeintlich transzendenten Prädikate der Dinge sind nichts anderes als logische Erfordernisse und Kriterien aller Erkenntnis der Dinge überhaupt, und legen ihr die Kategorien der Quantität, nämlich der Einheit, Vielheit und Allheit, zum Grunde, nur daß sie diese, welche eigentlich material, als zur Möglichkeit der Dinge selbst gehorig, genommen werden müßten, in der Tat nur in formaler Bedeutung als zur logischen Forderung in Ansehung jeder Erkenntnis gehorig brauchten, und doch diese Kriterien des Denkens unbehutsamerweise zu Eigenschaften der Dinge an sich selbst machten.«

Kant weiß nur den einen Ausweg, diese Bestimmungen und Verhältnisse auf die formale Logik zurückzuleiten. Nimmt man freilich Kant nicht im Sinne der Kantianer und bedenkt man, daß für ihn gerade zum höchsten Punkt der Logik die ursprüngliche Einheit der transzendenten Apperzeption wurde, und läßt man diese nicht einfach in der Luft schweben, sondern fragt man nach ihrer eigenen Verwurzelung, dann läßt sich freilich zeigen, daß und wie Kant zum ersten Mal wieder seit Aristoteles im Anlauf zur wirklichen Frage nach dem Sein begriffen war.¹

*

§5. *Einheit des Seins — nicht als Gattung, sondern als Analogie*

Alle unsere bisherigen Überlegungen dienen dazu, den Fragebezirk zu durchmessen und sicherzustellen, in den die Aristotelische Abhandlung über *δύναμις* und *ἐνέργεια* hineinfragt. Es ergab sich bisher: 1. Die Frage nach *δύναμις* und *ἐνέργεια* ist eine Frage nach dem *ὄν* (dem Seienden). 2. Dieses Fragen

¹ Vgl. Kant und das Problem der Metaphysik, Bonn 1929.

nach dem Seienden ist im Grunde das Fragen nach dem Sein ($\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$). 3. Das Fragen nach dem Seienden muß sich daher näher bestimmen als Frage nach dem Seienden als solchen ($\acute{\omicron}\nu \eta \acute{\omicron}\nu$). 4. Das Sein ist das erste entscheidende Eine, was vom Seienden gesagt werden muß, weshalb dieses selbst eben dann das Eine ist ($\acute{\epsilon}\nu$). 5. Das Sein aber wird zugleich in vielfältiger Weise gesagt ($\pi\omicron\lambda\lambda\alpha\chi\acute{\omega}\varsigma$). 6. Das $\pi\omicron\lambda\lambda\alpha\chi\acute{\omega}\varsigma$ seinerseits ist zweideutig: a) vierfältig, b) zehnfältig bezüglich des einen des Vielfältigen (die Kategorien).

Nun erhebt sich die letzte Frage unserer vorbereitenden Betrachtungen: Wie faßt Aristoteles die Einheit des Seins als eines Vielfältigen? Welches $\pi\omicron\lambda\lambda\alpha\chi\acute{\omega}\varsigma$, welche Art der Vielfältigkeit ist leitend für die $\acute{\alpha}\nu\alpha\gamma\omega\gamma\acute{\eta} \pi\rho\acute{\omicron}\varsigma \tau\acute{\omicron} \acute{\epsilon}\nu$, bei der Entscheidung der Frage nach der Einheit der Vielfältigkeit? Wie ist dabei das Sein verstanden? Wenn wir auf diese Fragen eine Antwort beibringen können, dann ist für die Durchmessung des Fragebezirktes — des $\acute{\omicron}\nu \pi\omicron\lambda\lambda\alpha\chi\acute{\omega}\varsigma \lambda\epsilon\gamma\acute{\omicron}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ — die gesammelte innere Perspektive gewonnen.

Wenn das Seiende in vielfacher Weise angesprochen wird, dann ist das Sein entsprechend vielfach ausgesprochen. Dann hat das Wort ›Sein‹ eine vielfache Bedeutung: Sein z. B. als Wahrsein oder als Möglichsein, oder als Vorhandensein oder Zufalligsein — in jeder dieser Bedeutungen ist Sein gemeint. Oder ist hier nur noch der sprachliche Ausdruck ›Sein‹ dasjenige, was die genannten Worte gemeinsam haben, während ihre Bedeutungen ganz und gar auseinanderfallen? So wie wir mit dem Wort ›Strauß‹ einen Vogel, ein Bündel Blumen, einen Streithandel meinen. Hier ist nur das Lautgebilde und das Schriftgebilde jedesmal das gleiche, die Bedeutung und die in ihr gemeinte Sache aber völlig verschieden. Es besteht hier also nur eine Gleichheit des Wortlauts, eine $\delta\mu\omicron\iota\acute{\omicron}\tau\eta\varsigma \tau\omicron\tilde{\upsilon} \acute{\omicron}\nu\acute{\omicron}\mu\alpha\tau\omicron\varsigma$. Liegt auch im Wort ›Sein‹ nur eine solche bloße Gleichheit des Namens, wird es nur in den vielen Bedeutungen (wie Aristoteles sagt) $\delta\mu\omega\nu\acute{\omicron}\mu\omega\varsigma$ gesagt? Offenbar nicht; wir verstehen im Wahrsein und im Möglichsein das Sein derart,

daß es bei aller Verschiedenheit ein gewisses Selbiges meint, wengleich wir es nicht fassen können. Das in den verschiedenen Bedeutungen gesagte Sein ist keine bloße Gleichheit des Wortlauts, sondern es liegt darin eine gewisse sich durchhaltende Einheit der verstandenen Wortbedeutung. Und diese eine Bedeutung ist auf die einzelnen Seinsweisen als κοινόν τι, Gemeinsames, bezogen. Welchen Charakters ist nun dieses κοινόν? Ist die κοινότης, das Gemeinsein des ὄν etwa von der Art, wie wenn wir z. B. sagen: ›der Ochse ist ein Lebewesen‹ und ›der Bauer ist ein Lebewesen‹? Beiden kommt das zu, was zu einem Lebewesen überhaupt gehört. ›Lebewesen‹ wird von beiden nicht ὁμωνύμως (aequivoce) gesagt, sondern συνωνύμως (univoce) — es ist nicht einfach eine Gleichheit des Namens vorhanden, sondern beide haben den Namen gemeinsam, zusammen, weil jedes sachlich durch dies Eine (Lebewesen) bestimmt, was der Name bedeutet. Der Bauer ist ein vernünftiges, der Ochse ist ein unvernünftiges Lebewesen; dagegen ist der Strauß als Biindel von Blumen nicht eine Art Vogel.

Wie steht es nun mit dem Wort ›Sein‹, wenn es kein bloßes ὁμώνυμον darstellt? Ist das Sein (ὄν) ein solches συνωνύμως λεγόμενον? Das heißt: ist das Sein die Einheit einer obersten Gattung (γένος), auf die man zurückgehen kann, indem man aus den verschiedenen Weisen des Seins das Gemeinsame zur Abhebung bringt? Nein, sagt Aristoteles, auch das ist unmöglich. Die κοινότης des ὄν besteht nicht als γένος. Warum nicht?

Den Beweis für diese Unmöglichkeit, d. h. für die nicht gattungsmäßige Einheit des Seins und sonach für den nicht artmäßigen Charakter der vielfachen Seinsweisen und des in ihnen je gemeinten Seienden gibt Aristoteles in Met. B (III) 3. Der Beweis ist indirekt; warum er das ist, ja sein muß, muß sich später zeigen. Der Beweis nimmt folgenden Gang: Es wird gezeigt, was sich ergeben würde, wenn das Sein die Einheit und Allgemeinheit einer Gattung (wie Lebewesen) hatte; die Folge dieser Annahme erweist sich als eine Unmöglichkeit, also ist auch die Annahme, von der ausgegangen wurde, un-

möglich; das heißt: die Einheit und Allgemeinheit des Seins kann nicht Gattung sein.

Der **Beweis** im einzelnen: Also angenommen, das Sein sei die Gattung für die verschiedenen **Weisen** des Seins und **damit** für das einzelne Seiende, das in seinem Sein je durch eine solche Weise bestimmt wird. Was ist eine Gattung? Jenes **Allgemeine** und **Gemeinsame** für Viele, das durch bestimmte dazukommende Unterschiede sich in **Arten** unterscheiden und gliedern läßt. Gattung ist wesentlich auf **Arten** bezogen und **damit** auf artbildende Unterschiede, es gibt keine Gattung an sich. Eine Gattung ist z. B. gedacht im **Begriff** Lebewesen. Die **Arten** dieser Gattung sind Pflanze, Tier, Mensch. Von diesen kann in gleicher Weise, d. h. im allgemeinen gesagt werden: sie sind Lebewesen. Was zu einem Lebewesen überhaupt gehört, **schließt** noch nicht das in sich, was den Menschen als Menschen, das Tier als Tier, die Pflanze als Pflanze bestimmt. Die Gattung kann dergleichen noch gar nicht in sich **schließen**. Lage der artbildende Unterschied schon in **ihr**, dann wäre sie eben nicht Gattung. Lage z. B. der artbildende Unterschied, der den Menschen zu einer Art von Lebewesen macht, die Vernunftigkeit, schon in der Gattung **Lebewesen**, dann konnte Lebewesen nicht von Pflanze und Tier im **allgemeinen** ausgesagt werden; versuchte man das, dann **müßte** mit demselben **Recht** gesagt werden können: die Pflanze ist Mensch. Der Sachgehalt der Gattung als solcher ist notwendig frei vom Sachgehalt des artbildenden Unterschieds, meint **diesen** **notwendig** nicht mit.

Angenommen also, das Sein **habe** den Charakter der **Gattung**, die unterschiedenen **Weisen** des Seins wären die **Arten**, z. B. das Wahrsein und das Möglichsein. **Dann** wäre das Wahre bzw. das Mögliche dasjenige, was zur Gattung ›**Sein**‹ **hinzukommen** müßte, um die **Arten** zu bilden. ›**Wahr**‹ und ›**möglich**‹ **müßten** also etwas zur Gattung ›**Sein**‹ **hinzubringen**, was diese selbst noch nicht ist. Das Wahre und das Mögliche aber sind nun doch nicht schlechthin nichts, sondern etwas, **sonst**

konnten sie ja die Gattung ›Sein‹ nicht bestimmen; wenn sie aber etwas, τι, sind, dann sind sie solches, dem das Sein zugehört. Mithin sind die artbildenden Unterschiede etwas Seiendes im weitesten Sinne, etwas, das durch das Sein bestimmt ist. Das Sein also, das sagbar ist von jeglichem, was nicht Nichts ist, ja sogar von diesem, meint auch schon mit die artbildenden Unterschiede, das Wahre und das Mögliche als etwas, was ist. Damit aber eine Gattung soll Gattung sein können, darf sie noch nichts mitmeinen von dem Gehalt der artbildenden Unterschiede. Da das Sein als das allgemeinste Sagbare das aber muß, kann es nicht den Charakter der Einheit für Viele haben in der Weise der Gattung; und die verschiedenen Weisen des Seins können nicht als Arten gefaßt werden.

Sein kann nicht Gattung sein, kann nicht συνώνυμος gesagt werden. Wir können diesen Satz des Aristoteles noch weiter denken. Das Allgemeine, als Arten ermöglichende Gattung gefaßt und bestimmt, ist das, was man gemeinhin ›Begriff‹ nennt. Wenn das Sein keine Gattung ist, dann kann es auch nicht als Begriff gefaßt und nicht begriffen werden. Nicht nur deshalb nicht, weil es keine höhere Gattung als die Gattung des Seins gibt, sondern schon deshalb nicht, weil Sein überhaupt keine Gattung ist. Nennt man die Umgrenzung des Begriffes (den ὁρισμός) Definition, dann sagt das: Alles definitivische Bestimmen des Seins muß grundsätzlich versagen. Soll es überhaupt gefaßt werden, dann in ganz anderer Weise. Wir werden dieser in der Abhandlung über δύναμις und ἐνέργεια ausdrücklich begegnen.

Der Beweis des nicht-gattungsmäßigen Charakters des Seins sagt nur, welchen Charakters die Einheit des Seins nicht ist. Wenn Aristoteles auch nur diese negative Antwort herausgearbeitet hatte, wäre es ein hinreichender Beleg dafür, daß ihm die Frage nach der Einheit des Seins eine wirkliche Frage geworden ist. Da nun für Plato, den früheren wie den späteren, alle Bestimmungen des Seins und dieses selbst γένος geblieben sind, kundigt sich in der Aristotelischen Fragestellung schon

eine grundsätzliche Ablehnung der Platonischen Seinsauffassung an. Und so schon ein entscheidender Schritt näher an das Wesen des Seins. (Ob der angeführte indirekte Beweis selbst in sich stichhaltig ist, sei jetzt nicht erörtert.)

Das Sein wird weder ὁμωνύμως noch συνωνύμως gesagt. Und doch ist es jederzeit verstanden und gesagt als κοινόν τι, ja Aristoteles sagt sogar (I 2, 1053 b 20 f.): τὸ ὄν ναι τὸ ἐν καθόλου κατηγορεῖται μάλιστα πάντων. »Das Sein ist wie das mit ihm zusammengehende Eine dasjenige, was am meisten über das Ganze her (am meisten im allgemeinen von allem) gesagt wird.« Es ist das erste und letzte κατηγορήμα, ja, wie Aristoteles in diesem Kapitel sagt, das κατηγορήμα μόνον, die allgemeinste Gesagtheit und nur diese. Und doch, das ist zu beachten, bezeichnet Aristoteles niemals das Sein als eine Kategorie. Wohl aber ist das Sein dasjenige, was in der Kategorie waltet; ἡ κατηγορία in dem schon angetroffenen Sinne (A 7; ob. S. 15).

Aber wie soll dann der Bezug dieses allgemeinsten Einen zu seinen vielen unterschiedenen Weisen gefaßt werden? Gibt es überhaupt eine andere Beziehung des Allgemeinen zu dem von ihm umfaßten unterschiedenen Vielen als die Beziehung der Gattung zu den Arten und zu den von diesen geeinten Einzelnen? Dergleichen gibt es. Daß dem so ist, zeigt nun aber Aristoteles nicht und nirgends unmittelbar am Verhältnis des Seins zu der Vielfachheit der Seinsweisen, sondern er lenkt den Blick auf eine eigentümliche Art von Bedeutungen in der Sprache, die eine Einheit von Vielen meinen, ohne Gattung für diese geeinten Vielen zu sein (Γ 2 Anf.).

Z. B. das Wort »Gesundheit«; das ist die allgemeine Bestimmung des Gesunden als solchen. Wir sagen: jemand hat ein gesundes Herz; »gesund« meint hier den Charakter eines bestimmten Zustands des Leibes. Der Leib ist gesund, sofern er diesen so genannten Zustand in sich aufgenommen hat und überhaupt haben kann (δεκτικόν). Wir sagen ferner: ein Heilkraut ist gesund; wobei wir nicht meinen, der Zustand der betreffenden Pflanze sei nicht krank; sondern das Heilkraut ist

gesund, weil es in gewissen Fallen gesund macht (ποιεῖν). Wir sagen aber auch: er hat eine gesunde Gesichtsfarbe. Hier ist nicht gemeint, daß die Gesichtsfarbe gesund und nicht krank sei – eine Farbe kann weder gesund noch krank sein –, sondern gemeint ist, die Gesichtsfarbe ist Anzeichen (σημεῖον εἶναι) des Gesundseins im ersten Sinne, als Leibzustand verstanden. Ferner sagen wir: ein Spaziergang ist ganz gesund; hier ist wieder nicht gemeint, der Spaziergang sei im Gegenteil nicht krank, auch nicht, der Spaziergang sei ein Anzeichen von Gesundheit, und auch nicht, er mache gesund; sondern er ist gesund, sofern er zur Erholung und Förderung des Gesundseins beiträgt (φυλάττειν). ›Gesund‹ ist so gesagt vom Herzen, vom Heilkraut, von der Gesichtsfarbe, vom Spaziergang; alle vier sind gesund und doch nicht in demselben Sinne so nennbar. Gesundsein (Gesundheit) wird von vielem Verschiedenen ausgesagt. Und doch ist es nicht die Gattung zu den Vielen, sonst müßte das Gesundsein von den Vielen in gleicher allgemeiner Weise ausgesagt werden. Es wird aber gerade (gegenüber dem γένος ein ἑτέρως λεγόμενον) in verschiedener Weise von Herz, Heilkraut, Gesichtsfarbe, Spaziergang ausgesagt, so zwar, daß die in zweiter, dritter und vierter Stelle genannten Bedeutungen von Gesundheit je verschieden auf das Gesundsein im ersten Sinne bezogen sind. Sie meinen dieses notwendig mit, das Heilkraut als Herbringen des Gesundseins, die gesunde Gesichtsfarbe als Zeichen des Gesundseins, der Spaziergang als Erhaltung des Gesundseins.

Wir entnehmen daraus zunächst, wie in der Sprache selbst schon eigentümliche Bezüge liegen, die scheinbar in einer logischen Form ausgedrückt werden. Wir ersehen aber aus der Art des Bedeutens, daß hier die übliche Logik schon versagt. Die Sprache selbst kann gar nicht logisch gefaßt werden, – eine Einsicht, der wir erst heute langsam naher kommen. Wir müssen damit die Kategorien der Sprache losmachen aus der logischen Fassung, wie sie seit der Zeit der Alexandriner herrscht, vorgebildet freilich bei Plato und Aristoteles. Wie sehr sich

die Bedeutungsbezüge unter sich mannigfaltig gestalten, kann man sich klar machen an einer anderen Bedeutung von ›gesund‹. Wenn wir sagen: eine Tracht Priigel ist zuweilen ganz gesund, so meint ›gesund‹ hier nicht eine den vier genannten Bedeutungen gleichgeordnete fünfte. Zwar ist eine Tracht Priigel auch auf den Leib bezogen, obzwar nicht gerade in dem Sinne, daß sie die Gesundheit forderte, im Gegenteil; ›gesund‹ meinen wir jetzt als forderlich für die Erziehung, und zwar gerade nicht so sehr die körperliche; ›gesund‹ ist jetzt eine Übertragung der Bedeutung, gemäß der etwa ein Spaziergang ›gesund‹ genannt wird.

Diese verschiedenen Bedeutungen von ›gesund‹ stehen bei ihrer Verschiedenheit doch in einer Einheit. Welchen Charakter hat sie?

Aristoteles spricht einmal gelegentlich der Umgrenzung des Wesens der Selbigkeit (des ταυτόν, A 9) auch kurz über die Verschiedenheit und die zu ihr gehorige Einheit des Verschiedenen. Da heißt es (1018 a 12 f.): διάφορα λέγεται ὅσ' ἑτερά ἐστι τὸ αὐτὸ τι ὄντα, μὴ μόνον ἀριθμῶ, ἀλλ' ἄ εἶδει ἢ γένει ἢ ἀναλογίᾳ. »Verschieden ist alles, was (unter sich) anders ist, dabei aber doch gerade irgendwie selbig bleibt, nicht nur der Zahl nach, sondern der Art oder der Gattung nach oder nach Analogie.« Außer der zahlenmäßigen und artmäßigen und gattungsmäßigen Einheit von vielen Verschiedenen kennt Aristoteles noch die Einheit der Analogie. Was ist damit gemeint?

In der Bedeutung ›gesund‹ liegt eine Einheit für Verschiedene, und zwar derart, daß die erste Bedeutung — ›gesund‹ als Charakter des Leibzustands — die Funktion der Einigung der übrigen übernimmt, indem sie diese übrigen in je verschiedener Weise auf sich bezogen sein läßt. Diese verschiedenen Bedeutungen entsprechen und genügen der ersten je in einer bestimmten Hinsicht. Die erste Bedeutung aber ist nicht die Gattung der übrigen; es gibt überhaupt keine allgemeine Bedeutung ›gesund‹, die über den genannten schwebte und noch etwas sagte. So wie die Gesichtsfarbe gesund ist im Hinblick

auf das Anzeigen von Gesundheit im ersten Sinne, entsprechend — nicht aber in gleicher Weise — ist der Spaziergang gesund im Hinblick auf die Beforderung von Gesundsein im ersten Sinne; dieses steht in verschiedenen Bezügen des Sichzeigens, des Gefordertwerdens, und was hierzu gehört, entspricht dem Gesundsein irgendwie. ›Gesund‹ spricht nicht direkt etwas aus über den Leibzustand, sondern die Bedeutung entspricht ihm, berücksichtigt ihn, steht in einer Rücksicht zu ihm; so wie wir auch sagen: ein Gesuch wird berücksichtigt, es wird ihm entsprochen, stattgegeben.

Dieses Entsprechen, ἀναλέγειν, ist in sich ein ἀναφέρειν πρὸς τὸ πρῶτον (vgl. Γ 2, 1004 a 25), ein: die Bedeutung »hintragen auf das Erste« und dort sie festmachen. Dieses πρῶτον ist es, ἐξ οὗ τὰ ἄλλα ἤρτηται, καὶ ὅτι ὁ λέγονται (1003b 17), »woran die übrigen Bedeutungen aufgehängt (und festgemacht) sind und durch welches hindurch die übrigen (verstanden und) gesagt werden können«. Die Weise des Hin- und Zurücktragens der Bedeutung auf das Erste ist je verschieden. Das Erste aber ist die tragende und leitende Grundbedeutung, es ist immer das, von wo aus die sich hintragende, entsprechende Bedeutung eigentlich zu sprechen vermag. Das Von-wo-aus ist im Griechischen die ἀρχή; daher bestimmt Aristoteles allgemein das Wesen der ἀναλογία als λέγειν πρὸς μίαν ἀρχήν (vgl. 1003b 5 f.). Diese ἀρχή ist das Einigende der vielen ihr Entsprechenden, d. h. die die verschiedenen Weisen des jeweiligen Entsprechens tragende und leitende Bedeutung: ihr wird jeweils entsprochen. Das λέγειν des λόγος der ἀναλογία ist das λέγειν πρὸς ἓν — πρῶτον. Dieses ἓν πρὸς ὃ ist dadurch ein κοινόν, aber nicht das einfache κοινόν des γένος, sondern κοινόν τι — so etwas wie ein Gemeinsames, was in sich dabei ist, als eine Weise des Selbigen die Entsprechenden in einer Einheit zusammenzuhalten.

Dieses vorläufig zur Erläuterung der Analogie als einer Weise der Einheit. Es wird später Gelegenheit sein, sachlich näher auf das Wesen der Analogie einzugehen. Charakteristischerweise hat also Aristoteles hier (Γ 2) den Analogie-Cha-

rakter des ὄν, des Seins, nicht direkt verdeutlicht, sondern selbst wiederum durch eine Analogie.

*

§ 6. Die Fragwürdigkeit der Analogie des Seins

Wir wollen heute die vorbereitenden Betrachtungen abschließen. Es galt allgemein den Fragebezirk zu umgrenzen, in den unsere Abhandlung gehört: das Sein und die Mannigfaltigkeit seiner Weisen. Die abschließende Frage war nun: Wie faßt Aristoteles die Einheit des Seins als eines mannigfaltigen? Welches πολλαχῶς ist leitend für die ἀναγωγή πρὸς τὸ ἓν? Es galt zu zeigen, in welcher Weise überhaupt eine Bedeutung *eine* ist mit Bezug auf ihr zugehörige Viele: ob ὁμωνύμως oder συνωνύμως, oder also (wenn auch dieser Ausdruck bei Aristoteles nicht vorkommt) ἀναλογικῶς. Denn das ὄν wird weder ὁμωνύμως noch συνωνύμως (wie das γένος) gesagt und ist doch als κοινόν, allgemein gesagt, sogar καθόλου μάλιστα πάντων. Wie ist nun die Einheit dieser Allgemeinheit des Seins als eine solche der Analogie zu fassen? Ein Beispiel für die Analogie gibt die Einheit der Bedeutungen von ›gesund‹. ›Sein‹ bedeutet so, wie entsprechend bedeutet ›gesund‹.

Jetzt gilt es zu zeigen, wie Aristoteles die Einheit der Analogie als diejenige Einheit ansetzt, nach der das ὄν das ἓν und κοινόν τι ist zu den πολλαχῶς λεγόμενα. Das λέγεσθαι dieser πολλαχῶς λεγόμενα ist das λέγειν der ἀναλογία. Demnach erhebt sich die Frage: πρὸς τί λέγεται τὰ πολλαχῶς λεγόμενα — mit Bezug auf was? Es muß ein πρῶτον und eine ἀρχή sein, und da es sich um das ὄν handelt: das πρῶτον ὄν bzw. das ὄν πρῶτως λεγόμενον. Also ist gesucht die tragende und leitende Grundbedeutung des ὄν, des Seins, πρὸς ὃ τὰ ἄλλα λέγεται — mit Bezug worauf die übrigen gesagt werden. Welches ist diese?

Wir haben es offenbar bereits zu wissen bekommen. Wir

brauchen jetzt nur den **ersten** Satz von Θ 1, von dem unsere ganze einleitende Betrachtung **ausging**, mit einem **geklärteren** Verständnis zu lesen. $\text{Περὶ μὲν οὖν τοῦ πρώτου ὄντος καὶ πρὸς ὃ πᾶσαι αἱ ἄλλαι κατηγορίαι τοῦ ὄντος ἀναφέρονται εἰρηται, περὶ τῆς οὐσίας.}$ Wir übersetzten damals vorsichtig: über das in erster Linie Seiende . . ., jetzt **können** wir so übersetzen: »Über die tragende und leitende Grundbedeutung des Seins, auf die alle **übrigen** Kategorien **zurückgetragen** (ἀναφέρονται , wir **können** auch **sagen**: ἀναλέγονται — zurückgesagt) werden, ist gehandelt worden, das ist die **οὐσία**.« Die erste Kategorie ist die **tragend-**leitende Grundbedeutung des Seins und als solche das κοινόν , das sich **allen** anderen mitteilt, so **daß** diese durch den Bezug zu ihm selbst Seinsbedeutung haben. Aber wohl zu **beachten** ist: Die одоια als dieses ἔν und πρῶτον ist nicht κοινόν im Sinne der Gattung, die von den übrigen Kategorien als **Arten** genannt und gesagt wird. Das Beschaffensein oder das Sovieelsein ist nicht eine Art der одоια , sondern eine Weise des Bezugs zu dieser.

Das Beschaffensein z. B. meint ein Sein; und **sofern** Beschaffensein ist Beschaffensein von etwas, ist dieses Sein auf одоια bezogen; das Beschaffensein ist **aber** nicht eine Art des одоια -Seins, sondern πρὸς τοῦτο , so zwar, **daß** die одоια immer **mit-**gesagt ist (so wie bei den verschiedenen Bedeutungen von »gesund« mitgemeint ist die erste).

Es wurde **bereits erwähnt**, **daß** Aristoteles mit seiner Frage nach der Einheit des Seins gegenüber Plato einen anderen Boden gewinnt und kritisch die Lehre von den Ideen als γένη ablehnen **muß**. (Sofern bei Aristoteles die Ausdrücke γένος und εἶδος eine Rolle spielen, haben sie eine verwandelte Bedeutung.) Die Tragweite dieser Stellungnahme **zeigt** sich z. B. in der Behandlung der für Plato entscheidenden Frage nach der Idee des Guten. Aristoteles sagt: Es gibt keine Idee des Guten, besser: das Gute ist nicht als Idee und höchstes γένος , es hat keinen Ideencharakter; denn $\text{τὰγαθὸν ἰσαχῶς λέγεται τῷ ὄντι}$, »das Gute wird genau so mannigfaltig verstanden wie das

Sein« (vgl. Nikomachische Ethik A 4, 1069 a 23 ff.); jetzt werden die einzelnen Kategorien aufgezählt, gemäß denen das, was wir gut nennen, gut ist und sein kann: so kann z. B. im Sinne des *τι* (des Wasseienden) gut sein Gott oder der *νοῦς*, im Sinne des Beschaffenseins die *ἀρετή* oder im Sinne des Zurzeitseins der *καιρός*, der rechte Augenblick; und dann wird gesagt: *δηλον ὡς οὐκ ἄν εἴη κοινόν τι καθόλου καὶ ἓν*, »es wird daraus klar, daß es kein Allgemeines und Eines gibt«, nämlich ein solches, das über **allem** schwebte als oberste Gattung. Aristoteles faßt dieses Problem zusammen in einer Form, aus der deutlich wird, daß die ganze Frage auf die Einheit der Analogie des Seins orientiert ist: *οὐκ ἔστιν ἄρα τὸ ἀγαθὸν κοινόν τι κατὰ μίαν ἰδέαν. ἀλλὰ πῶς δὴ λέγεται; οὐ γὰρ ἔοικε τοῖς γε ἰσθ τύχης ὁμωνύμοις.* (1096 b 25 ff.) »Nicht also ist das Gute ein irgendwie Gemeinsames (gemäß einer) im Hinblick auf eine Idee. Doch in welcher Weise wird es denn also gesagt? Es gleicht nämlich nicht demjenigen, was nur zufällig namensgleich ist.« Dieser Gedanke ist wichtig, indem Aristoteles hier betont: nicht **bloß** kein *ὁμώνυμον*, sondern kein *ὁμώνυμον ἀπὸ τύχης*, keine bloße, zufällige Namensgleichheit. Dieses *ἀπὸ τύχης* (zufällig) steht hier, weil Aristoteles zuweilen (vgl. Met. A 12, 1019 b 8) in der Tat sagt: *τὸ ὄν ὁμωνύμως λέγεται* – das Sein wird im Sinne einer Namensgleichheit gebraucht; dies soll zunächst nur negativ sagen: nicht *συνωνύμως*, nicht als Gattung; und was nicht *συνωνύμως* ist, ist ein *ὁμώνυμον*. Dieses ist hier nun **als** ein solches zu verstehen, was doch irgendwie bedeutet, als eine Bedeutung, die eben nicht *συνωνύμως* ist, aber doch eine sachliche Einheit des Bedeutens hat. Das Sein ist kein schlechthinniges, zufälliges *ὁμώνυμον*, sondern ein solches im Sinne der Analogie. Daher die Frage: *ἀλλ' ἄρα γε τῷ ἀφ' ἐνὸς εἶναι ἄπαντα συντελεῖν, ἄ μᾶλλον κατ' ἀναλογίαν; ὡς γὰρ ἓν σώματι ὄψις, ἓν ψυχῇ νοῦς, καὶ ἄλλο δὴ ἓν ἄλλῳ.* (Eth. Nic. A 4, 1096 b 27 ff.) »Gleicht es (dieses Eine) vielmehr etwa dem Von-Einem-hersein oder dem, daß alle (Bedeutungen) auf eine zu (als ihrem

Ende) zusammengehen, oder eher dem: nach ›Analogie‹? Denn wie im Leib das Auge, so ist in der Seele der νοῦς das Blickende und also anderes in einem anderen.« Hier ist das κατ' ἀναλογίαν (nach Analogie) durch das gleichstellende, aber ausschließende ἧ — ἧ unterschieden von dem ἀφ' ἐνός (von Einem her; vgl. ἐξ οὗ τὰ ἄλλα ἡρῆται, ob. S. 41) und von dem πρὸς ἓν συντελεῖν (auf Eines zu zusammengehen). Es ist also gerade an dieser Stelle zu beachten, daß hier ein anderer Begriff von Analogie vorliegt, der sich *nicht* deckt mit dem Kategorienverhältnis (vgl. u. S. 58 f.).

So wenig all das im letzten durchsichtig sein mag, wir sehen, in welcher Richtung Aristoteles positiv die Einheit des ὄν zur Vielfachheit sucht. Und so durfte die Einheit des Fragebezirktes bestimmt sein, d. h. das Wie, gemäß dem das ὄν πολλαχῶς λεγόμενον — ἓν ist. Allein — wir erinnern uns: Aristoteles gebraucht das πολλαχῶς in einer weiteren und in einer engeren Bedeutung. Was wir jetzt eben erörterten, war das πολλαχῶς in der *engeren* Bedeutung, in der die Vielfachheit der Kategorien gemeint ist. Alle Kategorien aber zusammen mit der *ersten* machen doch nur eines aus innerhalb des weiteren πολλαχῶς als τετραχῶς.

Man hat aus dem obigen Satz von Met. Θ 1 Anf. schon im Mittelalter geschlossen, die erste leitende Grundbedeutung des Seins überhaupt — auch für die vier Weisen zusammen, nicht nur für die eine und deren Mannigfaltigkeit — sei die οὐσία, was man mit ›Substanz‹ zu übersetzen pflegt. Als müßte auch das Möglichsein und Wirklichsein und Wahrsein auf das Sein im Sinne von Substanz zurückgeleitet werden. Im 19. Jahrhundert hat man (vor allem Brentano) dazu um so mehr geneigt, als inzwischen Sein, Möglichsein, Wirklichsein als Kategorien erkannt worden waren. Es ist daher eine landläufige Meinung, die Aristotelische Lehre vom Sein sei eine ›Substanzlehre‹. Das ist ein Irrtum, zum Teil erwachsen aus der unzureichenden Auslegung des πολλαχῶς; genauer: man hat übersehen, daß hienn erst nur eine Frage vorbereitet ist. (Auf die-

sem **Grundirrtum** ist auch die Konstruktion W. Jaegers über Aristoteles aufgebaut.)

Und so erhebt sich jetzt erst die entscheidende Frage: Welches ist die **Art** der Einheit, in der dieses *weitere* πολλαχῶς zusammengehalten ist (d. i. τὸ ὄν καθὰ τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας, κατὰ δύναμιν ἢ ἐνέργειαν, ὡς ἀληθὲς ἢ ψεῦδος, κατὰ συμβεβηκῶς)? Ist auch hier die Einheit eine solche der Analogie? Und wenn ja, was ist dann das *πρῶτον ὄν*, πρὸς δὲ τὰ τέτταρα λέγεται? Was ist darin die φύσις τις, das von sich her sich Bestimmende und Waltende? Hier wird alles **dunkel**. Wir **finden** nur immer die aufzählende Nebeneinanderstellung und daneben die Behauptung: Das ὄν hat zu seiner Vielfachheit die Einheit der Analogie.

Die Analogie des Seins – diese Bestimmung ist keine Lösung der Seinsfrage, ja nicht **einmal** eine wirkliche Ausarbeitung der Fragestellung, sondern der **Titel** für die harteste Aporie, Ausweglosigkeit, in der das antike Philosophieren und **damit** alles nachfolgende bis heute eingemauert ist.

Im Mittelalter hat die analogia entis – die heute wieder als **Schlagwort** verkauft wird – **eine Rolle** gespielt, aber nicht als Seinsfrage, sondern als ein willkommenes **Mittel** dazu, eine **Glaubensüberzeugung** mit philosophischen **Ausdrücken** zu formulieren. Der Gott des christlichen Glaubens, obzwar Schöpfer und Erhalter der Welt, ist **schlechthin** von dieser verschieden und getrennt; er ist aber das im höchsten Sinne Seiende, das **summum** ens; seiend sind aber auch die von ihm **unendlich** verschiedenen Geschöpfe, das ens finitum. Wie kann ens infinitum und ens finitum **beides** ens genannt, **beides** im selben **Begriff** ›Sein‹ begriffen werden? Gilt das ens nur aequivoce oder univoce, oder eben analogice? Man hat sich aus der Schwierigkeit gerettet mit Hilfe der Analogie, die keine Lösung ist, sondern eine **Formel**. Der **einzigste**, der die **Lösung** suchte, Meister Eckhart, sagt: Gott ›ist‹ überhaupt nicht, weil ›Sein‹ ein endliches Prädikat ist und von Gott gar nicht **gesagt** werden kann. (Dies **war** **freilich** nur ein Anlauf, in Eckharts

späterer Entwicklung ist er verschwunden, wenn er auch in einer anderen Hinsicht in seinem Denken lebendig geblieben ist.) Der mittelalterlichen Theologie ist das Analogieproblem auf dem Wege über Plotin überliefert worden, der es, schon in jener Umbiegung, in der VI. »Enneade« erortert.

Das erste und letzte $\pi\rho\omega\tau\omicron\nu\ \delta\upsilon\nu$, $\pi\rho\delta\varsigma\ \delta\ \tau\acute{\alpha}\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\alpha\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\tau\alpha\iota$, was also die erste Bedeutung für das $\pi\omicron\lambda\lambda\alpha\chi\omega\varsigma$ im weiteren Sinne sei, ist dunkel. Und deshalb ist die $\pi\rho\omega\tau\eta\ \phi\iota\lambda\omicron\sigma\phi\iota\alpha$, das eigentliche Philosophieren in sich selbst in einem radikalen Sinne fragwürdig. Das alles ist später beseitigt durch die These: Das Sein ist das Selbstverständlichste. (Diese Fragwürdigkeit ist weit entfernt von dem Bilde, das man gemeinhin von Aristoteles hat, wenn man sich seine Philosophie nach der Art der Gelehrtentätigkeit eines mittelalterlichen Scholastikers oder eines deutschen Professors vorstellt.)

So wissen wir also auch nicht, wie das $\delta\upsilon\nu$ als $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ und $\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ zu den übrigen Bedeutungen steht und wie es mit ihnen in der Einheit des Seins zusammensteht. Und gerade hier müssen wir uns hüten, künstlich die Dinge zurechtzuschieben, um schließlich doch ein glattes »System« zusammenzuzimmern. Es gilt, alles offen und fragwürdig zu lassen — und nur so vermögen wir das ungeloste innerste Fragen des Aristoteles und damit des antiken Philosophierens und damit unseres Philosophierens wirklich zu befreien und wachzuhalten. Was ist das Seiende als solches? Was ist das Sein, daß es sich so vierfach faltet? Ist überhaupt die Vierfältigkeit, auf die Aristoteles die Seinsfrage ausrichtet, die ursprünglichste Vielfalt des Seins? Wenn nicht, weshalb nicht? Warum stößt Aristoteles gerade auf diese Vierzahl? Wie ist in allem antiken Fragen das Sein verstanden, daß es sich in die Fragebezirke ausbreitete, die wir da finden?

In diesem Dunkel, in das wir mit diesen zuletzt gestellten Fragen hineintasten, steht die Abhandlung, die wir zum Gegenstand unserer Auslegung machen. Und wir tun das aus der zunächst nicht begründeten Überzeugung, daß gerade diese

Abhandlung, wenn wir ihr philosophierend folgen, uns am weitesten in dieses Dunkel vordringen läßt — das heißt: sie zwingt uns zur Grundfrage der Philosophie, gesetzt, daß wir stark genug sind, uns wahrhaft zwingen zu lassen.

HAUPTTEIL

ERSTER ABSCHNITT

METAPHYSIK Θ 1. DIE EINHEIT DES WESENS DER DYNAMIZ KATA KINHZIN, DER AUF BEWEGUNG HIN VERSTANDENEN KRAFT

§7. Überlegungen zum Gang der ganzen Abhandlung iiber δύναμις und ἐνέργεια

Die Abhandlung iiber δύναμις und ἐνέργεια bewegt sich in der Richtung der Leitfrage des Philosophierens: Was ist das Seiende als solches? Sie will an ihrem Teil und in ihrer Weise eine Aufklärung iiber das Sein gewinnen. Welchen Gang nimmt die Untersuchung? Wobei setzt sie ein? Das sagen die folgenden Satze (1045 b 35–1046 a 4):

Και πρῶτον περὶ δυνάμεως ἢ λέγεται μὲν μάλιστα κυρίως, ὅθ μὴν χρησίμη γ' ἐστὶ πρὸς ὃ βουλόμεθα νῦν. ἐπὶ πλεόν γάρ ἐστιν ἡ δύναμις καὶ ἡ ἐνέργεια τῶν μόνων λεγομένων κατὰ κίνησιν. ἀλλ' εἰπόντες περὶ ταύτης, ἐν τοῖς περὶ τῆς ἐνεργείας διορισμοῖς δηλώσομεν καὶ περὶ τῶν ἄλλων. »Und zuerst (wollen wir handeln) iiber δύναμις in der Bedeutung, in der man meistens eigentlich das Wort gebraucht; freilich ist die so verstandene δύναμις wahrlich nicht brauchbar für das, was wir jetzt (in dieser Abhandlung) vorhaben. Denn die δύναμις und die ἐνέργεια (die eigentlich unser Thema sind) erstrecken sich iiber mehr als die entsprechenden Ausdrücke, die nur im Hinblick auf Bewegung genommen werden.« Nun ist stillschweigend mitzudenken: Wir handeln also zuerst nur von der δύναμις in der gewöhnlichen, nächstliegenden Bedeutung. »Aber nachdem wir dariiber gehandelt haben, wollen wir, und zwar in den Erörterungen iiber die

ἐνέργεια, auch über die anderen (d. h. die weitertragenden Bedeutungen der δύναμις) einen Aufschluß geben.«

Diese Satze sind entscheidend für das Verständnis des Ansatzes und des inneren Baus der Fragestellung der ganzen Abhandlung. Wir erfahren zunächst ganz allgemein: δύναμις und ἐνέργεια sind einmal μάλιστα κυρίως λεγόμενα – meist-vorherrschend verstanden, sodann aber ἐπὶ πλέον – über mehr sich erstreckend. Einmal genommen so, wie sie vorzüglich gemeinhin, also jederzeit zunächst verstanden werden. Wie nämlich? Antwort: καθὼς κινήσιν (ἢ καθὼς κίνησιν λεγομένη) – im Hinblick auf Bewegung. Wie ist das zu verstehen?

Wenn wir auf Bewegungen *hinblicken*, begegnet uns *Bewegtes*. Und wir sprechen dann (*unwillkürlich*) von *Kraften*, die das *Bewegte* bewegen, und ebenso von *Tätigkeiten*, die am *Werke*, bei der *Arbeit* (ἔργον) sind. Das griechische ἔργον hat denselben Doppelsinn, in dem auch wir das Wort ›*Arbeit*‹ gebrauchen: 1. *Arbeit* als die *Beschäftigung*, wie wenn wir z. B. *sagen*: er hat die *Arbeitszeit* nicht ausgenutzt; 2. *Arbeit* als das in der *Beschäftigung* *Gearbeitete* und *Erarbeitete*, so etwa in der *Rede*: er hat *gute Arbeit* geliefert. Ἐνεργεῖαι sind die *Tätigkeiten*, die *Weisen* des *Arbeitens* (ἔργα im *ersten* Sinne), die bei einer *Arbeit* (ἔργον im *zweiten* Sinne) *beschäftigt* sind: die *Weisen* des *Am-Werke-seins*; es gilt den *Doppelsinn* herauszuhören: gerade im *Vollzug* begriffen und so bei etwas *Herzustellendem* sein. Wenn uns *Bewegtes* begegnet, sprechen wir von *Kraften* und *Tätigkeiten*; diese selbst sind auf *Bewegung*, auf *Bewegen* von *Bewegtem* bezogen: καθὼς κίνησιν. Im folgenden soll die δύναμις καθὼς κίνησιν bestimmt werden. Das κατὰ meint einen *inneren Bezug* der δύναμις selbst, καθὼς λεγομένη bedeutet dann: weil so seiend, deshalb auch in solcher *Hinsicht* ansprechbar.

Jetzt ist nur noch zu beachten: Wir sprechen von *Kräften* und *Tätigkeiten* im *Plural* (δυνάμεις, ἐνεργεῖαι); es gibt *vielerlei* solche *Kräfte* und *Tätigkeiten*, die eben entsprechend dem und so wie das *vielerlei* *Bewegte* auch *vorhanden* sind. Gegenüber diesen *vorhandenen* *Kraften* und *Tätigkeiten* ist nun ἐπὶ

πλέον: ἡ δύναμις καὶ ἡ ἐνέργεια — die δύναμις und die ἐνέργεια, im Singular, schlechthin gesagt und singular verstanden, einzig. Ἐπί πλέον übersetzten wir: die singular genommenen δύναμις und ἐνέργεια erstrecken sich »über mehr«. Das sagt zunächst: über weitere Bereiche; doch gemeint kann nicht sein, wir fänden außerhalb des Bezirkes des Bewegten auch noch andere Kraft und Tätigkeiten; sondern die δύναμις und die ἐνέργεια im Singular meinen ein πλέον im Sinne des Höheren, Wesentlicheren. Δύναμις und ἐνέργεια ἐπί πλέον besagt also nicht einfach eine Erweiterung des Anwendungsbereiches, sondern eine wesentliche Umwandlung der Bedeutung und dadurch freilich eine grundsätzlich weiterreichende. Dieses ἐπί πλέον ist das, ὃ βουλόμεθα — was wir allererst herausstellen wollen. Und die Herausstellung der δύναμις und ἐνέργεια ἐπί πλέον ist gerade die entscheidende Grunderkenntnis des ganzen Aristotelischen Philosophierens; δύναμις und ἐνέργεια, singular genommen, erhalten erstmals durch die philosophische Untersuchung eine wesentlich andere, höhere Bedeutung.

Sie erwacht in einer philosophischen Untersuchung; diese aber steht unter der Leitfrage: τί τὸ ὄν ἢ ὄν — was ist das Seiende als solches? Die wesentliche Bedeutung von δύναμις und ἐνέργεια erwacht also, so können wir jetzt negativ sagen, nicht καθ' ἑαυτὴν — nicht, wenn wir Bewegtes uns begegnen lassen als Vorhandenes und dabei darauf achten, was dabei gemeinhin auch vorhanden ist, das heißt: dieses vorhandene Bewegte bezogen auf eine bewegende vorhandene Kraft, bzw. umgekehrt, von dieser aus gesehen. So sagt Aristoteles an einer späteren Stelle (Kap. 3, 1047 a 52): δοκεῖ γὰρ [ἡ] ἐνέργεια μάλιστα ἢ κίνησις εἶναι — so wie Bewegung erscheint, ist sie so etwas wie ein »Am-Werke-sein«; der nachstallgemeine κίνησις-Charakter ist ἐνέργεια. Inwiefern? Wo etwas in Bewegung ist, sagen wir ja: es ist da etwas im Gang, es ist etwas los, etwas am Werk; da ist eine Tätigkeit.

Die wesentliche Bedeutung von δύναμις und ἐνέργεια dagegen ergibt sich nicht κατὰ ἑαυτὴν, oder vorsichtiger: nicht κατὰ

κίνησιν ὕβνον — nicht nur im Hinblick auf Bewegung. Wie sollen wir das verstehen? Was damit gemeint ist, wird noch dunkler, wenn wir bedenken, daß Aristoteles die wesentliche Bedeutung von δύναμις und ἐνέργεια gerade an der κίνησις gewinnt, gerade im Blick auf sie; das zeigt sich ganz eindeutig in der Untersuchung des Aristoteles über die κίνησις, Phys. Γ 1–3.

Der Fragehorizont der Untersuchung über δύναμις und ἐνέργεια ist: das Sein und seine Einheit im πολλαχῶς. Die Einheit des Seins wird angesetzt als Einheit der Analogie. Diese Einheit des Horizontes und damit die Auslegung des Seins schwimmt im Dunkel. Denn: 1. ist das *Wesen* der Analogie nicht eigens geklärt. 2. Der analoge Charakter ist nicht aufgewiesen, sondern nur durch Analogie mit ›gesund‹ u. a. verdeutlicht; es ist nicht gezeigt, in welcher Weise das vierfach gegliederte Sein entsprechend zu einer herrschenden Leitbedeutung zu einen ist. 3. Nicht gezeigt ist, welche das unter den vier Bedeutungen ist. 4. Nicht gezeigt ist, warum das Sein vierfach gegliedert ist. 5. Nicht gezeigt ist, warum es die Einheit der Analogie haben muß; bzw. nicht gezeigt ist, weshalb es dafür nur den indirekten Beweis von Met. Β 3 geben kann. 6. Nicht gezeigt ist, daß und warum dieser Horizont des in sich analogen Seins notwendig der äußerste ist. (7. Überhaupt ist das Horizontproblem als transzendentes nicht da — das Seinsverständnis ist nicht als solches gesehen; es gibt nur ein Nebeneinander von λόγος und ὄρισμός, von κίνησις und παρουσία, von τέλος u. s. f.) — (Inwiefern ist die Charakteristik des Seins als πολλαχῶς λεγόμενον denn eine Wesenscharakteristik? Ist damit positiv gesagt, daß das Sein von sich aus vieldeutig ist? Ist es vieldeutig an sich oder von uns her? Oder beides nicht, sondern ursprünglicher, im *Wesen*, das freilich beides mitbetrifft? Das πολλαχῶς also als Anzeichen der Entmachtigung: Das *Wesen* verweist, und deshalb besteht das Sein

in einer ›vorhandenen‹ Vielfalt; diese bleibt als solche unverstanden und unbefragt.) — Unsere Interpretation setzt ein mit der Frage, wie Aristoteles den Ansatz und inneren Bau seiner Untersuchung über δύναμις und ἐνέργεια kennzeichnet. Wir haben zunächst folgende Unterscheidung: δύναμις und ἐνέργεια in der am meisten gebräuchlichen Bedeutung, in der sie zugleich einen Plural haben, und daneben in einer weiteren, d. h. höheren und wesentlicheren Bedeutung, die nur im Singular gebraucht werden kann. Daraus entsteht eine doppelte Schwierigkeit. Die gewöhnliche Bedeutung wird κατὰ κίνησιν μόνον gebraucht: die Kräfte, die wir bei vorhandenen Bewegungen mit vorfinden; sie ist für das, was die Untersuchung eigentlich will ὁ χρησίμη, nicht brauchbar — und doch wird gerade von ihr weitläufig gehandelt. Die wesentliche Bedeutung von δύναμις und ἐνέργεια ist οὐ κατὰ κίνησιν, nicht wie die gelaufene im Hinblick auf Bewegung verstanden — und doch kommt sie gerade im Zusammenhang der Untersuchung der κινήσις, des Phänomens der Bewegung wieder zur Sprache.

Wie also, soll die singulare Bedeutung von δύναμις und ἐνέργεια gleichwohl nicht κατὰ κίνησιν genommen werden? Allerdings nicht. Denn κατὰ κίνησιν fragen und die δύναμις als κατὰ κίνησιν nehmen ist grundsätzlich verschieden vom Fragen κατὰ κινήσεως (Genitiv), d. h. vom Fragen, ob mit der Bewegung als solcher δύναμις etwas zu tun hat; nicht nur sofern eine beliebige δύναμις ein Bewegtes bewegt und Bewegung hervorruft; sondern ob die Bewegung als solche durch δύναμις bestimmt ist. Nehmen wir ein Beispiel, das Aristoteles oft gebraucht: Wenn ein Haus gebaut wird, ist allerlei in Bewegung, Steine und Balken schichten sich aufeinander und zum Werk zusammen, und dabei sind Kräfte und Tätigkeiten am Werk; wenn wir dieser ganzen Bewegung zusehen und dabei vorhandene Tätigkeiten und Kräfte feststellen, dann blicken wir κατὰ κίνησιν und nehmen so auch δυνάμεις wahr, solches, was mit dem Bewegten, in Bewegung Vorhandenen auch vorhanden ist. Wir blicken dabei aber nicht auf die Bewegung

als Bewegung, nicht auf das κινούμενον ἢ κινούμενον, wir fragen nicht, was das Bewegtseiende als solches sei; wir nehmen das κινούμενον nicht ἢ ὄν und die κινήσεις nicht ἢ εἶναι. Wir handeln nicht *xath* κινήσεως, nicht so von der Bewegung, daß sie als solche Thema ist. Fragen wir so, dann fragen wir nach einem εἶναι, nach einem Sein, und dabei auch nach δύναμις und ἐνέργεια, aber in einem ganz anderen Sinn (ἐπὶ *nḥkov*). Wenn sonach in unserer Abhandlung die δύναμις und ἐνέργεια ἐπὶ πλεόν Thema der Untersuchung werden soll, so schließt das nicht aus, daß dabei die κινήσεις im Blick steht; im Gegenteil: sie muß im Blick stehen, aber nicht *xath* κίνησιν.

Und doch soll die Untersuchung zuerst von der δύναμις handeln *xath* κίνησιν. Nicht nur das; sie soll davon handeln, trotzdem diese οὐ μὴν χρησίμη (Θ 1, 1045 b 36) – wahrlich nicht brauchbar ist für das, was die Untersuchung eigentlich vorhat. Eine merkwürdige Methode bei einem Aristoteles, dessen Sicherheit und Schärfe des untersuchenden philosophierenden Fragens späterhin keiner mehr erreicht hat, Kant ausgenommen.

Wir haben jetzt folgende Sachlage: Ober die δύναμις *xath* κίνησιν wird gehandelt, trotzdem sie unbrauchbar ist für die Aufhellung der δύναμις *xath* κινήσεως. Die Erörterung über die δύναμις *xath* κίνησιν wird also doch in irgend einem Sinne die eigentliche Untersuchung vorbereiten müssen. Was sich bezüglich dieser δύναμις ergibt, ist zwar nicht zu brauchen für die δύναμις im wesentlichen Sinne; es macht kein Bestimmungsstück dieser aus; aber die Untersuchung ist doch nützlich und dienlich. Man darf also das οὐ χρησίμη keinesfalls interpretieren und übersetzen mit: nicht dienlich, unnützlich, sondern durch: nicht brauchbar, nicht verwendbar, nicht mit hinüberzunehmen in den wesentlichen Begriff. Gerade weil die δύναμις *xath* κίνησιν nicht verwendbar, aber doch δύναμις ist, und andererseits auf κινήσεις überhaupt orientiert ist, gerade deshalb ist ihre Untersuchung dienlich für das Entscheidende.

Von ihr weg läßt sich der Schritt zur δύναμις ἐπὶ πλεον vollziehen, von ihr aus der Absprung zum ἐπὶ πλεον gewinnen.

Aber wenn die δύναμις κατὰ κίνησιν derart dienlich ist, warum wird dann die Untersuchung nicht gerade so angelegt, daß von der δύναμις im gewöhnlichen Sinne ubergegangen wird zur δύναμις in der wesentlichen Bedeutung? Aristoteles geht anders vor, er sagt ja ausdrücklich (1046 a 3): Über die δύναμις im wesentlichen Sinne soll erst gehandelt werden ἐν τοῖς περὶ τῆς ἐνεργείας διορισμοῖς — erst in den Erörterungen über die ἐνέργεια. So sagt er auch am Anfang von Kap. 6 (1048 a 25 f.): ἐπει δὲ περὶ τῆς καθ' κινήσιν λεγομένης δυνάμεως εἴρηται, περὶ ἐνεργείας διορίσωμεν. »Nachdem nun von der δύναμις καθ' κίνησιν (der δύναμις in der gewöhnlichen Bedeutung) gehandelt ist, wollen wir die Untersuchung anstellen über die ἐνέργεια.« Geschieht also der Fortgang vom ersten Ansatz bei der gewöhnlich verstandenen δύναμις so, daß von ihr zur wesentlichen ἐνέργεια ubergegangen wird? Das ist damit nicht gesagt. Es bleibt die Möglichkeit, daß der Gang in folgenden Abschnitten geht: Ausgang von der δύναμις καθ' κίνησιν, Fortgang zur ἐνέργεια καθ' κίνησιν, Übergang zur ἐνέργεια καθ' κινήσεως, Ausgang zur δύναμις καθ' κινήσεως.

Damit ware der innere Gang der Untersuchung gekennzeichnet; vermutlich ist er von der Sache selbst gefordert. Ob dem so ist, werden wir erst zu entscheiden haben, wenn diese Sache uns nahegebracht ist. Eine weitere Frage bleibt, ob sich dieser Gang in Wirklichkeit überhaupt mit solcher Scheidung der einzelnen Abschnitte durchführen läßt. Wenn nicht, weshalb nicht?

Wie immer aber der Gang in Wirklichkeit sein mag, es ist zunächst nicht verständlich, warum die Untersuchung von δύναμις und ἐνέργεια überhaupt bei der δύναμις ansetzt. Weil sie zu τὰ ἡμῶν γνῶσμα gehört (vgl. Z 3 gegen Ende)? Nur deshalb? Genug — wir verfolgen jetzt diesen Ansatz.

Es bedarf nur noch einer Vorbemerkung. Die δυνάμεις κατὰ κίνησιν sind die vorhandenen Kräfte, von denen wir sprechen,

wenn uns Bewegtes irgendwelcher Art begegnet. Soll nun von diesen δυνάμεις gehandelt werden, dann nicht in dem Sinne, daß Aristoteles einfach festzustellen versuchte, welche δυνάμεις wirklich vorkommen; sondern es wird gefragt, was diese δυνάμεις als solche sind: es wird gefragt περὶ δυνάμεως. Auch diese Voruntersuchung fragt schon nach einem Seienden als solchen und ist daher eine philosophische. Nicht etwa beginnt die philosophische Untersuchung erst dort, wo ἡ δύναμις καὶ ἡ ἐνέργεια ἐπὶ πλέον (nach ihrer wesentlichen Bedeutung) ins Thema rücken.

*

Das Verhältnis von δύναμις und ἐνέργεια *xath* κίνησιν zu ἡ δύναμις und ἡ ἐνέργεια, die ἐπὶ πλέον sind, dieser Übergang ist nicht einfach das Auswechseln des einen gegen das andere, sondern er ist ursprünglich Eines: ein Entwurf mit Fußpunkt in der δύναμις und ἐνέργεια *xath* κίνησιν. (Dieser Übergang ist also weder eine bloße Erweiterung noch eine abstrakte Verallgemeinerung, sondern die von der κίνησις ausgehende Verwandlung der Frage zur Frage nach etwas, was aus sich zu begründen ist, d. h. aus dem Wesen des Seins als zu diesem gehorig.) Weshalb geht die Untersuchung aber in Θ 6 von der δύναμις *xath* κίνησιν geradewegs zur ἐνέργεια ἐπὶ πλέον und der entsprechenden δύναμις ἐτέρως? Welche ἐνέργεια entspricht der δύναμις κατὰ κίνησιν? Ἐνέργεια *xath* κίνησιν — was könnte das sein?

§ 8. Eine Untergruppe von zwei übertragenen Bedeutungen:
 δύναμις im *Hinblick* auf Geometrisches; δυνατόν bzw.
 ἀδύνατον im *Hinblick* auf die Aussage

Wie sieht nun diese vorbereitende Untersuchung des Aristoteles über die δύναμις *xath* κίνησιν aus? Δύναμις in der gewöhnlichen Bedeutung ist gebraucht, wenn die Griechen z. B.

sprechen von δυνάμεις *καὶ πεζὴ καὶ ἱππικὴ καὶ ναυτικὴ*, also von Streitkräften (zu Fuß, zu Pferd, zu Schiff), oder in der Rede von den Heilkräften einer Pflanze, oder in den Ausdrücken δύνασθαι: eine Kraft haben bzw. ὑπὲρ δύναμιν: über die Kraft; so ist δύναμις zunächst verstanden. Die Erörterung beginnt Θ 1,1046 a 4–11:

᾽Οτι μὲν οὖν πολλαχῶς λέγεται ἡ δύναμις καὶ τὸ δύνασθαι, διώρισται ἡμῖν ἐν ἄλλοις. τούτων δ' ὅσαι μὲν ὁμωνύμως λέγονται δυνάμεις ἀφείσθωσαν. ἔναι γὰρ ὁμοιότητί τινι λέγονται [kein Komma, H.] καθάπερ ἐν γεωμετρία· [hier ein Strichpunkt, H.] καὶ δυνατὰ καὶ ἀδύνατα λέγομεν τῷ εἶναι πῶς ἢ μὴ εἶναι. ὅσαι δὲ πρὸς τὸ αὐτὸ εἶδος, πᾶσαι ἀρχαὶ τινές εἰσι, καὶ πρὸς πρώτην μίαν λέγονται, ἥ ἐστὶν ἀρχὴ μεταβολῆς ἐν ἄλλῳ ἢ ἢ ἄλλο. »Daß nun ›die Kraft‹ und das ›eine Kraft haben‹ (vermogen, imstand sein zu) in vielfacher Weise gesagt (verstanden) wird, wurde von uns in anderen Erörterungen dargestellt. Von diesen (vielfachen Weisen) sollen (jetzt) weggelassen sein alle die, die nach der Namensgleichheit so genannt werden. Einige (Bedeutungen von δύναμις) werden nämlich nach einer gewissen Gleichheit so gesagt wie in der Geometrie; auch sprechen wir (im Sinne einer gewissen Namensgleichheit) von Kraftig- und Unkräftigsein, insofern etwas in gewisser Weise ist oder nicht ist. Alle die Bedeutungen von ›Kraft‹ jedoch, die im Rückbezug auf ein und dasselbe Aussehen so verstanden werden, haben alle den Charakter von so etwas wie beherrschend ausgreifenden Ausgängen, und sie werden (daher) so angesprochen im Rückbezug auf eine erste Weise des (Ausgang- bzw.) Kraftseins, und die besagt: Ausgangsein für einen Umschlag (beherrschender Ausgriff auf Umschlagen) in einem anderen oder sofern es ein anderes ist.«

Aristoteles beginnt mit einem Hinweis auf die Vieldeutigkeit von δύναμις (die anderswo — in A 12 — schon behandelt wurde). Sodann werden zwei Hauptgruppen von Bedeutungen geschieden: ὅσαι μὲν (a 6) — ὅσαι ἄ (a 9). Die erste Gruppe

umfaßt die Bedeutungen, die nach einer gewissen Namensgleichheit so heißen. Die zweite Gruppe betrifft die Bedeutungen von δύναμις, die sachlich einheitlich zusammenhängen, weil sie ein und dieselbe Grundbedeutung meinen.

Die erste Gruppe soll für die Untersuchung im Buch Θ beiseite bleiben. Wir wollen daher auch nur soweit darauf eingehen, um überhaupt zu sehen, was da aus der Untersuchung über die δύναμις κατὰ κίνησιν ausgeschieden wird. Es sind, kurz gesagt, diejenigen Bedeutungen, die zur δύναμις ὁμώνυως λεγομένη gehören, zu der Bedeutung von Kraft, die im Sinne einer Namensgleichheit gesagt ist. Aristoteles kann hier nicht ὁμώνυμα ἀπὸ τύχης meinen, also Bedeutungen, die nur zufällig durch denselben Wortlaut bezeichnet werden, sonst aber, ihrem Sachgehalt nach, schlechterdings nichts miteinander gemeinsam haben. Im Gegenteil: ὁμοιότητί τιμι λέγονται – auf Grund einer gewissen Gleichheit, einer Ähnlichkeit, nämlich in der Sache. Aber trotzdem ist es wiederum nicht das Verhältnis der Entsprechung, das in der zweiten Gruppe die verschiedenen Bedeutungen sachlich zusammenhält. Oder vorsichtiger gesprochen: es ist nicht die Art der ›Analogie‹, die wir bisher kennen lernten (πρὸς προῶτον ἔν; vgl. S. 41 ff.).

Aristoteles kennt noch eine andere Form der Analogie, obzwar er beide Formen nicht eigens durch besondere Bezeichnungen unterscheidet. Solche hat später die mittelalterliche Scholastik eingeführt. Sie nennt die Form der Analogie, die wir bereits kennen, analogia attributionis – Entsprechung in der Weise der Zuteilung zu einer ersten Leitbedeutung; Beispiel: ›gesund‹. Die andere ist die analogia proportionalitatis – Entsprechung in der Weise der Ähnlichkeit von Verhältnissen; vgl. dazu Eth. Nic. E 6, 1131 a 10 ff. (über das δίκαιον, das Gerechte). Oder a. a. O. A 4, 1096 b 28 f.: ὡς γὰρ ἐν σώματι ὄψις, ἐν ψυχῇ νοῦς. »Wie sich das Sehen zum leiblichen Auge verhält, so (entsprechend) das geistige Vernehmen (die Vernunft) zum Auge der Seele«; (ὄμμα τῆς ψυχῆς, Auge der Seele, a. a. O. Z 13, 1144 a 30). In dieser Entsprechung geschieht

demnach eine *Übertragung* des Verhältnisses von Auge und Sehen im Leiblichen auf ein Verhältnis im Geistigen — eine *Übertragung*: eine μεταφορά; jede ›Metapher‹ ist eine ›Analogie‹ (aber nicht im Sinne der analogia attributionis). Auge und Auge sagt hier etwas Verschiedenes, aber es ist doch nicht eine bloße zufällige, ungegründete Gleichheit des Namens, sondern eine gewisse Entsprechung (ὁμοιότης τις) in der Sache.

In diesem Sinne wird nun auch δύναμις gebraucht, und die so gebrauchten Bedeutungen erwähnt Aristoteles in der ersten Gruppe (Met. Θ 1, 1046 a 6–8). Wohl zu beachten ist: Er spricht im Plural: ὄσαι μὲν, ἔναι γάρ — es gibt unter den ὁμωνύμως, in einer gewissen Namensgleichheit, gebrauchten Bedeutungen mehrere. Mehrere, darin liegt: auch das von δύναμις abgeleitete δυνατόν bzw. ἀδύνατον wird in einem mehrfachen Sinne gebraucht, also nicht nur in der Geometrie, sondern in einem weiteren, umgreifenden Bezirk, der den der Geometrie einschließt.

Zum Text zurück. Schon durch die Übersetzung habe ich angedeutet, wie der Text zu verstehen ist. Äußerlich gesprochen: das Komma vor καθάπερ muß gestrichen werden; statt dessen ist nach γεωμετρία ein Strichpunkt zu setzen; so las schon Schwegler die Stelle, wenn auch ohne nähere Begründung¹. Dadurch gewinnen wir, was die Sache fordert, zwei Sätze; der erste (a 7) sagt: in der Geometrie wird δύναμις in einer übertragenen Bedeutung gebraucht; der zweite (a 8) sagt: übertragen werden auch gebraucht δυνατό und ἀδύνατα. Daß so zu lesen ist, verlangt nicht nur die nachher zu behandelnde Sache; wir haben in der parallelen Erörterung in A 12 ganz klar dieselbe Scheidung, nur in umgekehrter Reihenfolge. Dem Satz Θ 1, 1046 a 7 entspricht A 12, 1019 b 33/34, hier ist ganz klar gesagt: κατὰ μεταφορὰν δὲ ἢ ἐν τῇ γεωμετρίᾳ λέγεται δύναμις; 1046 a 8 entspricht die ausführliche Erörterung in A 12, 1019 b 23–33. Beide Untergruppen der δύναμις ὁμωνύμως

¹ Bd. IV, S. 157.

λεγομένη bzw. des zugehörigen *Gvvatbv* werden dann in A 12, 1019 b 34 f. **zusammengefaßt**: ταῦτα μὲν οὖν τὰ *Gvvath* — dazu gehört auch das *Gvvatbv* der δύναμις qua Potenz, s. u. — **06 xath** δύναμιν, zu ergänzen: τὴν **xath** κίνησιν λεγομένην. Was ist nun **sachlich** mit den so unterschiedlichen **und** zusammen zugleich von der δύναμις **xazh** κίνησιν ausgeschiedenen Untergruppen der δύναμις οὐ **xath** δύναμιν gemeint?

Die in Θ 1 zuerst (1046 a 7) genannte ist die eigentlich metaphorische Bedeutung von δύναμις, **nämlich** (lateinisch) potentia, **›Potenz‹**: die Potenzen einer Zahl; z. B. 3^2 (3×3), und zwar werden in der **griechischen** Mathematik zunächst gerade nicht die arithmetischen **Verhältnisse** so genannt (etwa 9 die Potenz von 3), **sondern** geometrische. Nach der Dberlieferung soll diesen Gebrauch von δύναμις zuerst eingeführt haben Hippokrates von Chios (um die Mitte des 5. Jahrhunderts; nicht der Arzt). Das über einer Strecke **gemäß** dieser konstruierte Quadrat ist die δύναμις dieser Strecke. Die δύναμις als Potenz ist das Quadrat; also $3^2 = 3$ im Quadrat. **Demgemäß** ist die ἄλλη δύναμις der Hypotenuse im rechtwinkligen Dreieck gleich den δυνάμεις der Katheten. Was zu dieser Bedeutung von δύναμις führte, ist nicht **geklärt** und belegt. Wir können **vermuten**, daß hier δύναμις dasjenige genannt wird, wozu eine Strecke aus sich selbst für sich selbst die Kraft hat, was eine Strecke **vermag**, was sie aus sich selbst für die Konstruktion eines ebenen Gebildes, einer Raumgestalt hergibt; δύναμις heißt hier das, womit sich etwas machen läßt im weitesten Sinne, was also nicht **nichtig** ist. (Plato kannte gleichfalls schon diese Bedeutung von δύναμις im Sinne von Quadrat, so Pol. 587 d und Tim. 31 c, auch Theait. 147 d.)²

Für uns ist **nur wichtig zu** sehen, weshalb diese Bedeutung von δύναμις aus der Erörterung ausscheidet: deshalb, **weil** sie **nicht xath** κίνησιν ist. Sie ist das nicht, weil sie es **wesensmäßig** nicht sein **kann**. Denn sie betrifft einen Sachverhalt von Linien

² Vgl. Ross Bd. I, S. 322.

und Raumgestalten, von γραμμαί und σχήματα; diese aber sind nach Phys. B 2 (193b 22 ff.): χωριστὰ κινήσεως, ἄνευ κινήσεως — bewegungslos, also auch *ruhelos*: sie sind gänzlich außerhalb von Bewegung und *Ruhe*.

Das gilt nun auch für die zweite Untergruppe der δύναμις ὁμωνύμως λεγομένη, bzw. vom zugehörigen δυνατὸν καὶ ἀδύνατον. Was damit gemeint ist, wird zwar Met. Θ I, 1046 a 8 gesagt: καὶ δυνατὰ καὶ ἀδύνατα λέγομεν τῷ εἶναι πως ἢ μὴ εἶναι. »Und **so** sprechen wir auch von »kräftig und unkräftig«, insofern etwas in gewisser Weise ist oder nicht ist«; also mit Bezug auf ein gewisses Sein oder Nichtsein. Doch dieser kurze Satz ist für sich genommen nicht verständlich. Wir nehmen wieder die Parallelbehandlung in A 12 zu Hilfe. Hier gibt Aristoteles ein Beispiel für das, was er meint, und zwar ein solches aus der Geometrie; was freilich nicht so verstanden werden darf, als sei die fragliche Bedeutung von *Gvvazbn* — ἀδύνατον gleichfalls, wie der Begriff der »Potenz«, auf das Geometrische und Mathematische beschränkt; das ist nicht der Fall, und deshalb darf in Θ 1, 1046 a 7 das καθάπερ ἐν γεωμετρία nicht, wie üblich, zu δυνατὰ καὶ ἀδύνατα gezogen werden.

Wir wissen jetzt nur: Das δυνατὸν — ἀδύνατον und so der zugehörige Begriff von δύναμις ist nicht κατὰ κίνησιν, aber auch nicht κατὰ τὰ μαθηματικά, τὰ ἀκίνητα καθ' αὐτά. So erhebt sich die Frage: *xath ti* τὸ *Gvvatbn* λέγεται — im Hinblick worauf ist die angeführte Bedeutung »kräftig« verstanden?

Wir gewinnen die Antwort durch die Auslegung der breiteren Darstellung in A 12, 1019 b 23–30: ἀδύνατον μὲν οὗ τὸ *Evantion* ἐξ ἀνάγκης ἀληθές, οἷον τὸ τὴν διάμετρον σύμμετρον εἶναι ἀδύνατον, ὅτι ψεῦδος τὸ τοιοῦτον, **ὅς** τὸ *Evantion* οὐ *ρβνον* ἀληθές ἀλλὰ καὶ ἀνάγκη ἀσύμμετρον εἶναι τὸ ἄρα σύμμετρον οὐ *ρβνον* ψεῦδος ἀλλὰ καὶ ἐξ ἀνάγκης ψεῦδος. τὸ δ' *Evantion* τούτω, τὸ δυνατὸν, ὅταν μὴ ἀναγκαῖον ᾖ τὸ *Evantion* ψεῦδος εἶναι, οἷον τὸ καθῆσθαι ἄνθρωπον δυνατὸν οὐ γὰρ ἐξ ἀνάγκης τὸ μὴ καθῆσθαι ψεῦδος. Eine zugleich erlauternde Übersetzung: »Unkräftig heißt hier das, dessen Gegenteil notwendig das ist, als was es

offenbar ist; z. B. ist die Diagonale im Quadrat unkräftig dazu, mit der Quadratseite dasselbe Maß zu haben; wir sprechen von einem Unkräftigsein, weil dergleichen — dasselbe Maß zu haben mit der Quadratseite — verdeckt, nämlich die Diagonale in der ihr eigenen Meßbarkeit; denn daß sie im Gegenteil durch die Quadratseite nicht meßbar ist, das ist nicht nur einfachhin offenbar, sondern es ist offenbar, daß sie notwendig unmeßbar ist in der vermeinten Weise. Die Bestimmung der Meßbarkeit durch die Quadratseite ist nicht nur tauschend, d. h. den Sachverhalt verdeckend, sondern sie ist sogar aus Notwendigkeit verdeckend. Das Gegenteilige aber zu diesem, zu dem so verstandenen Unkräftigsein, nämlich das Kräftigsein zu . . . , liegt dann vor, wenn keine Notwendigkeit besteht, daß die gegenteilige Bestimmung verdeckt; so z. B. ist ein Mensch, der jetzt zwar steht, kräftig dazu zu sitzen; denn die Bestimmung ›nichtsitzend‹ verdeckt nicht notwendig das Was, das der Mensch ist.«

Was ist hier gesagt? Zwei Beispiele; eines für das ἀδύνατον, eines für das δυνατόν. Das erste Beispiel stammt aus der Geometrie (die Diagonale); das zweite aus dem Felde des im weitesten Sinne erfahrungsmäßig zugänglichen vorhandenen Seienden (ein begegnender Mensch). Genauer besehen aber sind als Beispiele herangezogen zwei Sätze, Aussagen. Die eine Aussage sagt: die Diagonale hat mit der Quadratseite dasselbe Maß (ist durch diese meßbar); die andere Aussage sagt: dieser Mensch da sitzt. Daraus können wir entnehmen — negativ: die fragliche Bedeutung von δυνατόν und ἀδύνατον ist nicht beschränkt auf geometrisch-mathematische Verhältnisse; positiv: sie hängt irgendwie zusammen mit dem Charakter der Aussage von etwas über etwas, der ἀπόφανσις. Damit ist schon angedeutet, daß eine eingehende Erörterung der Bedeutung von δυνατόν und ἀδύνατον κατὰ τὴν ἀπόφανσιν eine weitläufige Erörterung dieser und des λόγος überhaupt erforderte — vgl. darüber besonders die interpr. Kap. 12 und 13 —, das aber fällt aus dem Rahmen der Untersuchung der δύναμις κατὰ κίνησιν

heraus. Nichts anderes will Aristoteles **sagen** mit der Ausschaltung der δύναμις ὁμωνύμως λεγομένη.

Eines aber **müssen wir** uns zum Verständnis **bringen**: in welchem Sinne und aus welchen **Gründen** auch und gerade im **Bereich** der ἀπόφανσις von einer δύναμις und so von δυνατὸν und ἀδύνατον die Rede sein kann. Nur im Bezug auf die Erläuterung dieses Zusammenhangs gebe ich eine **kurze Auslegung** der Stelle aus A 12; sie in allen wesentlichen Hinsichten auszuschnitten, ist jetzt keine Gelegenheit.

Aristoteles sagt: Die Diagonale ist unkräftig dazu, mit der Quadratseite dasselbe Maß zu haben — **σύμμετρον εἶναι**. Dieses ist ψεῦδος — es **verstellt**, verdeckt das, was die Diagonale offenbar ist. Wenn wir von der Diagonale die Meßbarkeit durch die Quadratseite aussagen, dann **lassen** wir die Diagonale nicht zu Wort kommen in dem, was sie selbst in dieser Hinsicht sagt. Und was sagt sie, das **heißt**: was ist sie selbst? Die Diagonale versagt es dem Aussagen über sie, von ihr die Meßbarkeit zu **sagen**. Sie versagt, verbietet das, weil sie selbst in dieser Hinsicht, der versuchten Messung durch die Quadratseite, versagt; sie ist in sich unkräftig zu solcher Messung; sie vermag eine solche nicht. Sie ist unkräftig, dergleichen nicht vertragend, das **heißt**: sie ist **im Bezug** auf Messung durch dasselbe Maß unverträglich mit der Quadratseite. 'Αδύνατον, unkräftig sein zu etwas **heißt** jetzt: versagen in etwas; etwas nicht vertragen, solches nämlich, was in einer Aussage zugesprochen werden mochte. Was so, in seinem Was, seinem Sachgehalt nach in etwas versagt, es nicht ertragen kann, **muß** es der Aussage als Aussagbares versagen (verbieten). Die Diagonale versagt, nach dem, was sie selbst ist, darin, **daß** sie die Meßbarkeit durch die Quadratseite erträgt. Daher versagt sie der Aussage über sie das Zusprechen der Meßbarkeit. — Wird ihr nun aber das Gegenteil dessen, worin sie versagt und was sie versagt (verbietet) zugesagt, also das Gegenteil der Meßbarkeit, d. i. die **Unmeßbarkeit** durch die Quadratseite, dann ist dieses gegen-
teilige Zugesagte solches, was die Diagonale vermag, ja **sogar**:

wonach sie verlangt; das so Zugesagte sagt also etwas, was die Diagonale in dem, was sie ist, offenbar macht: ἀδύνατον μὲν οὐ τὸ Ἐναντιον ἐξ ἀνάγκης ἀληθές.

Im folgenden müssen wir darauf achten, in welche Perspektive diese Bedeutung von δύναμις hineinweist und warum sie, obgleich sie eine Seinsbedeutung ist, wie wir noch sehen werden, aus der Erörterung in Buch Θ, zunächst wenigstens, ausgeschlossen wird.

*

Aristoteles beginnt die Untersuchung über δύναμις und ἐνέργεια mit der Erörterung der δύναμις κατὰ κίνησιν. Diese Erörterung selbst wird eingeleitet durch die Unterscheidung von zwei Hauptgruppen von Bedeutungen des Wortes δύναμις; hiervon haben wir zwei Darstellungen: in Θ 1 und A 12. Die zweite Hauptgruppe umfaßt eben die δύναμις κατὰ κίνησιν, die Thema werden soll. Die erste Hauptgruppe wird nur aufgeführt, um ausgeschieden zu werden. Sie wird ausgeschieden, weil hier δύναμις nicht κατὰ κίνησιν fungiert. Die Behandlung dieser auszuschheidenden Gruppe sagt negativ, was die δύναμις κατὰ κίνησιν ist, und leistet so doch etwas für die Klärung des Themas. Diese erste Hauptgruppe selbst umfaßt zwei Bedeutungen von δύναμις, die beide — von der zweiten Gruppe aus gesehen — in einem übertragenen Sinne gebraucht werden: 1. δύναμις κατὰ τὰ μαθηματικά — die ›Potenz‹, 2. δύναμις qua δυνατόν (τῷ εἶναι πως). Zu 2: Die Darstellung geht aus vom ἀδύνατον, am Beispiel der Unmeßbarkeit der Diagonale durch die Quadratseite. Ἄδύνατον — Unkraftigsein bedeutet: nicht ertragen, versagen und daher verbieten. Das Versagen ist das Verbieten einer Aussage — bzw. das Verlangen des Gegenteils derselben.

Entsprechend ist nun das δυνατόν zu verstehen. Was kraftig ist zu etwas, versagt nicht, vermag zu ertragen. Der stehende Mensch hier versagt auf Grund dessen, was er als Mensch ist, keineswegs darin, daß er auch als sitzender existiert. Der Ge-

genstand Mensch versagt, verbietet es nicht, daß ihm das Sitzendsein zugesprochen wird; diese Bestimmung ist mit ihm verträglich.

Δυνατόν und ἀδύνατον bedeutet also ein Nichtversagen und Versagen, ein Unvertraglichsein und Vertraglichsein; das heißt aber: ein Nichtzusammengehen bzw. Zusammengehen mit . . ., ein Nicht-beisammen und Beisammen (σύν-θεσις) als ein Beim-anderen-anwesend bzw. -nicht-anwesend, somit — d. h. im griechischen Sinne — ein gewisses Sein bzw. Nichtsein (von etwas in Einheit mit einem anderen). Kai δυνατὰ καὶ ἀδύνατα λέγομεν τῷ εἶναι πως ἢ μὴ εἶναι (Θ 1, 1046 a 8). »Auch sprechen wir von Kraftig- und Unkraftigsein, insofern etwas in gewisser Weise ist oder nicht ist.« Dieses Sein und Nichtsein im Sinne des Vertraglich (δυνατόν) und Unvertraglich (ἀδύνατον) begegnet uns zunächst und fast handgreiflich in der Aussage, die als solche sagt: etwas ist das und das, bzw. ist es nicht. Das δυνατόν steht im Hinblick auf Aussage, ἀπόφανσις. Wir haben hier die Bedeutung von δύναμις — wie wir sagen dürfen — κατὰ τὴν ἀπόφανσιν. Zum Wesen dieser aber gehört es, entweder entdeckend oder verdeckend sein zu können: ἀληθές oder ψεῦδος. (Dieskennen wir bereits als eine Grundweise des Seins.)

Also die δύναμις, die die φάσις, die Sage, den Spruch betrifft. Und wir entnehmen hieraus, daß es sich bei der Aufhellung des δυνατόν und ἀδύνατον in dieser Bedeutung um ein Evantion handelt — was direkt und nicht zufällig in die Definition des ἀδύνατον aufgenommen ist —, um das ἀντί, das Gegeneinanderliegende, um die φάσις als ἀντίφασις: die Sage, den Spruch als Gegen- und Widerspruch. Und deshalb finden wir im sogenannten Satz vom Widerspruch das ἀδύνατον. Γ 3, 1005 b 29 f.: ἀδύνατον ἅμα ὑπολαμβάνειν τὸν αὐτὸν εἶναι καὶ μὴ εἶναι τὸ αὐτό — derselbe redende und verstehende Mensch als er selbst steht in der Unkraft, kann es nicht vertragen und zulassen, bezüglich ein und desselben Seienden zugleich vorwegzunehmen, es sei und sei nicht. Wer dieses ἀδύνατον von Grund aus versteht, das heißt: nicht so dariiber herschwätzt, wie es die Logik und

Dialektik bezüglich des sogenannten Satzes vom Widerspruch zu tun beliebt, der hat die Grundfrage der Philosophie begriffen. Aber dahin ist ein weiter und mühsamer Weg. Man versperrt sich diesen Weg von Anfang an, wenn man sagt, bei Aristoteles sei der Satz vom Widerspruch nicht nur ein logischer, sondern auch ein ontologischer; denn Aristoteles kennt weder das eine noch das andere. Seine Fragestellung liegt gerade vor dieser Erstarrung der Frage in Schulunterscheidungen. Ebenso irrig ist es, von logischer Möglichkeit zu sprechen, sofern darunter die formale Widerspruchsfreiheit überhaupt gemeint wird, – gemeint ist hier vielmehr sachhaltiger Widerspruch. Auf der Strecke zum Verständnis des sogenannten Satzes vom Widerspruch liegt zunächst das Verständnis der δύναμις überhaupt nach allen ihren Dimensionen.

Wenn nun Aristoteles die Erörterung der δύναμις und des *ἔνδεχον* in der jetzt erörterten Bedeutung von seiner Untersuchung ausschließt, dann heißt das keineswegs, die unterschiedenen Bedeutungen seien im Grunde ohne Bezug zur Frage nach δύναμις und ἐνέργεια; das Gegenteil trifft zu.

Für eine wirkliche Auslegung dieser Stelle aus A 12 sind wir hier und wir Heutigen überhaupt noch nicht vorbereitet. Es sei nur der eine Satz mehr als äußerer Beleg angeführt, 1019 b 30 ff.: τὸ μὲν οὖν δυνατόν ἓνα μὲν τρόπον, ὡσπερ εἴρηται, τὸ μὴ ἐξ ἀνάγκης ψεῦδος [εἶναι Η.] σημαίνει, ἓνα ἔστι τὸ ἀληθές εἶναι, ἓνα δὲ τὸ ἐνδεχόμενον ἀληθές εἶναι. »Das Kraftig-, Fähigsein zu etwas bedeutet einmal das Nicht-notwendig-verdeckend-sein, dann das Entdeckend-sein, dann das Imstandsein zu dem Fahigsein im Sinne des Entdeckend-seins.« Wir sehen nur ganz grob: δύναμις steht hier καθ' ἀλήθειαν, καθ' ἀληθές ἢ ψεῦδος. Und nur beiläufig und ganz aus der Ferne erinnere ich: Das ὄν wird unter anderem gesagt καθ' ἀλήθειαν und dann auch ὡς ἀληθές; so rücken ἀλήθεια, εἶναι und δύναμις zusammen.

Es verdient gefragt zu werden, warum in Bezug auf Gegenstände der Mathematik und warum überhaupt in Bezug auf Wahrsein und Unwahrsein gerade eine übertragene Be-

deutung von δύναμις und bvatbv im Sinne von Unverträglichkeit und Ertraglichkeit sich herausgebildet hat, — ein Ereignis von der größten Tragweite für die Grundfragen der Philosophie, vor allem in der Neuzeit (Leibniz und Kant — Möglichkeit als Widerspruchslosigkeit und Vertraglichkeit). Die Frage nach den sachlich bestimmenden Gründen des auf die Wahrheit bezogenen δύναμις-Begriffes ist um so dringender, als offenbar diese übertragene Bedeutung von δύναμις noch in einem — freilich dunklen — Zusammenhang steht mit der eigentlichen Bedeutung. Oder sollte erst die δύναμις ἐπὶ πλέον λεγομένη (vgl. ob. S. 50 ff.) den Weg bereiten, um die eben zur Frage gestellten Zusammenhänge zu fassen?

Aristoteles sagt abschließend 1019 b 34 f.: ταῦτα, nämlich das in der angeführten Weise als δυνατά Angesprochene, ταῦτα μὲν οὖν τὰ δυνατά οὐ καθὼς δύναμιν, steht »nicht im Hinblick auf δύναμις«, nämlich im gebrauchlichen und eigentlichen Sinne als δύναμις καθὼς κίνησιν, so daß zu ergänzen ist: οὐ καθὼς δύναμιν τὴν καθὼς κίνησιν. Vielmehr ist δύναμις, Kraft und Krafthaben für . . ., von κινήσεις als der eigentlichen Heimat der Bedeutung hiniübergetragen auf ἀλήθεια, wie eben das Beispiel mit der Diagonale zeigte, und zwar ganz eindeutig: καθὼς μεταφορὰν ὅτι ἓν ἐν τῇ γεωμετρίᾳ λέγεται δύναμις.

§ 9. Die Leitbedeutung der δύναμις καθὼς κίνησιν

Unsere Abhandlung Θ schaltet also die übertragene Bedeutung von δύναμις aus. Und was geschieht mit der gebrauchlichen und ursprünglichen, eigentlichen Bedeutung von δύναμις, Kraft? Sie zeigt gleichfalls eine Mannigfaltigkeit des Bedeutens; aber keine beliebig auseinanderfallende, sondern die verschiedenen Bedeutungen werden verstanden πρὸς τὸ αὐτὸ εἶδος (Θ 1, 1046 a 9) — in Bezug auf dasselbe Aussehen. Wir treffen hier wieder (vgl. ob. S. 41) auf das πρὸς — im Unterschied zum κατὰ, das vorwiegend eine Unterbringung unter einer Gattung, γένος, oder Art, εἶδος, meint. Der Sinn unserer

Stelle ist ganz verfehlt, wenn wir für εἶδος ›Art‹ setzen; damit wäre gesagt, die im folgenden zu erörternden Weisen der δύνανμις κατὰ κίνησιν seien Unterarten zu einer höheren; das ist aber nicht der Fall, sondern wir haben hier wieder ein Verhältnis der Analogie.

Worin alle entsprechenden Weisen der δύνανμις übereinkommen, ist dieses: Alle sind ἀρχαί τινες (a 9), sie sind so etwas wie solches, wovon etwas ausgeht; und diese mannigfaltigen Bedeutungen von δύνανμις entsprechen sich, indem sie in ihrer Bedeutung als ἀρχαί alle zurückgehen auf eine erste ἀρχή, auf eine vor allem ins Spiel tretende Bedeutung von δύνανμις. Dieses πρῶτον ἐν πρὸς ὃ (vgl. a 10), dieses erste Eine, auf das zurück alle entsprechenden Bedeutungen verstanden werden, nennen wir kurz die alles Entsprechende leitende oder die Leitbedeutung; vgl. A 12, 1020 a 4: ὁ κύριος ὄρος — die beherrschende Bedeutung.

Diese Leitbedeutung besagt (Θ 1, 1046 a 10 f.): Ausgang sein für einen Umschlag, welcher Ausgang als solcher in einem anderen Seienden ist als das Umschlagende selbst, oder falls das Ausgangliche Seiende und das Umschlagende dasselbe sind, sind sie das je in einer anderen Hinsicht. A 12 Anf. hat die Fassung: ἀρχή κινήσεως ἢ μεταβολῆς ἢ ἐν ἑτέρῳ ἢ ἢ ἑτερον. Wir entnehmen aus diesen Fassungen der Leitbedeutung von δύνανμις, Kraft, zunächst folgendes:

1. Kraft ist ἀρχή — Ausgang für ... 2. Wofür? Für einen Umschlag, eine Bewegung: κίνησις. 3. Der Ausgang für den Umschlag ist in einem anderen als der Umschlag, d. h. in einem Seienden, das nicht dasselbe ist wie das, was umschlägt. 4. finden wir den Zusatz ἢ ἢ ἄλλο: oder (aber) sofern nämlich das, worin der Umschlag hervorgerufen wird, dasselbe Seiende ist wie das hervorrufende, (dann) geschieht das nur so, daß dabei das ταῦτόν in einer anderen Hinsicht das Umschlagende ist, in einer anderen das den Umschlag Hervorrufende.

A 12 Anf. bringt Beispiele: ὡς ἡ οἰκοδομικὴ δύνανμις ἐστὶν ἢ οὐκ ὑπάρχει ἐν τῷ οἰκοδομουμένῳ — so ist z. B. die οἰκοδομικὴ

τέχνη, die **Baukunst**, eine solche δύναμις, d. h. also etwas, von wo aus . . . etwas, **kraft** dessen in den **Steinen**, den **Ziegeln**, dem **Holz** ein Umschlag erfolgt zu einem **Haus**; die Baukunst als ἀρχή ist selbst dabei nicht im gebauten **Haus** vorhanden. Und so immer, wenn von δύναμις im besagten Sinne gesprochen wird. Sie ist als **Ursprung**, als ἀρχή: ἐν ἄλλῳ — in einem anderen; dieser Ausdruck ἐν ἄλλῳ ist ursprünglich nicht auf μεταβολή zu beziehen (s. später S. 86 f.). Ἄλλ' ἡ ἰατρικὴ δύναμις οὐσα ὑπάρχοι ἂν ἐν τῷ ἰατρονομένῳ. »Aber die ärztliche Kunst, obzwar sie eine δύναμις ist, dürfte doch gelegentlich in dem Verarzten selbst vorhanden sein«; dann nämlich, wenn der Ant sich selbst als Kranken behandelt. Jetzt ist die ἀρχή — das, von wo aus der Umschlag des Krankseins zur **Gesundung** ausgeht — οὐκ ἐν ἄλλῳ: nicht in einem anderen, sondern ἐν ταύτῳ: in ein und demselben Seienden, dieses aber, insofern der Arzt, das **Arztsein** etwas anderes ist — ἢ ἄλλο — als das Kranksein. Dieses, das Kranksein, geschieht im Arzt nicht, sofern er Ant ist, sondern sofern er Mensch ist, ein **Wesen**, das einen **Leib** hat. Als Arzt kann dem Menschen nichts fehlen in dem Sinne, daß er krank ist; wohl aber kann ihm als Arzt etwas fehlen, indem er ein Pfuscher ist.

Der **Ansatz** der **Aristotelischen Untersuchung** über die δύναμις κατὰ κίνησιν zeigt schon, daß er nicht auf ein bloßes Sammeln von Wortbedeutungen ausgeht, um diese nacheinander aufzuzählen, auf kein ›lexikalisches‹ Geschäft, sondern von vornherein auf das **Verständnis** der gemeinten **Sache** gerichtet ist. Und diese Bestimmung des ›Wesens‹ der Sache geschieht wieder nicht in Absicht auf die Festlegung einer brauchbaren ›Terminologie‹ und Schulsprache, sondern um zugleich die Mannigfaltigkeit des Wesens, seine möglichen Abwandlungen vor Augen zu legen. Durch die Umgrenzung der leitenden Bedeutung sind wir von vornherein in den **Bereich** des Fragens nach dem **Wesen** versetzt; Ausdrücke wie ἀρχή, κίνησις, ἄλλο, ἕτερον, ἢ ἄλλο, ἢ ἕτερον deuten auf Wesensmomente. Freilich — die erste, leitende Bedeutung läßt sich

nun gerade nicht für sich abgelöst abhandeln, sondern verlangt das Eingehen auf die von ihr geleiteten und ihr so botmäßigen und zugehörigen entsprechenden Sachzusammenhänge.

Aristoteles verweist selbst auf eine andere Behandlung derselben Frage nach dem Wesen der δύναμις κατὰ κίνησιν, in A 12. Zunächst wird man zwischen beiden Behandlungen keinen Unterschied finden; Θ 1 ist knapper, A 12 breiter und mit erleuchtenden Beispielen angelegt. Trotzdem wird in Θ 1 eine ganz bestimmte Absicht eigens mehrfach betont: nämlich zu zeigen, daß und wie die alle Entsprechungen leitende Umgrenzung der δύναμις in allen diesen abgewandelten Bedeutungen irgendwie schon mitvorhanden ist — ἐν-εσσι, ἐν-πάροχονσι πως (1046 a 15 u. 18). Wir nehmen daher beide Behandlungen so zusammen, daß wir uns thematisch an @ 1 halten, aus A 12 aber vor allem die aufhellenden Beispiele und besondere Prägungen entnehmen.

- a) Annäherungen an das Phänomen der Kraft und Abweis der sogenannten Übertragung

Doch zuvor wollen wir das Verständnis der Sache selbst, um die es sich unter dem Titel δύναμις κατὰ κίνησιν handelt, etwas beweglicher und bestimmter machen, um so einen schärferen Blick zu haben für die Eigentümlichkeit des Aristotelischen Ansatzes und Weges. Aber nicht nur dieses. Vielmehr gilt es, uns allererst vorzubereiten, um erfahren zu können, daß in dem Text nicht einfach nur ein Spiel von Gedanken und Begriffen abläuft ohne Widerstand, ohne Heimat, ohne Not, sondern daß hier, wie in jeder wirklichen Philosophie, die Macht eines Daseins zur Freiheit der Welt drängt, daß dieses Philosophieren noch da ist, da nicht in der schlechten Gegenwart eines vermeinten Aristotelismus, sondern da als unlösbare Bindung und unerschöpfliche Verpflichtung.

Allerdings geraten wir mit einem solchen Versuch sogleich auf ein ganz unwegsames Gebiet, mit einer Fülle von verwirk-

kelten Zusammenhängen, die in der Sprache langst zum Ausdruck gekommen sind und doch der begrifflichen Durchdringung völlig entbehren. Daher ist nun auch der Sprachgebrauch je nach Sprachgefühl und Geschmack ein wechselnder. Von hier aus gesehen bleibt es dann willkürlich, bestimmte Ausdrücke für bestimmte Bedeutungen in Anspruch zu nehmen.

Wir brauchen uns fürs erste nur an das zu erinnern, was wir selbst bereits in dieser Hinsicht unternommen haben. Bei der Übersetzung der Aristotelischen Stelle bezüglich der Unmeßbarkeit der Diagonale durch die Seite drückte ich das ἀδύνατον im Deutschen aus durch das hier wohl befremdliche ›unkräftig‹. Es geschah mit Absicht, um zunächst am Wortlaut δύναμις – Kraft entsprechend festzuhalten. Die Diagonale ist unkräftig zu etwas; wir mochten ganz von selbst verbessern: unfähig, und so statt Kraft Fähigkeit setzen; aber selbst dieses mochte nicht ganz treffen, wenn wir sagen: die Diagonale ist unfähig gemessen zu werden. Fähigkeit – da denken wir zuerst an Leistungsfähigkeit, an ein Mittun, und sei es auch nur im Ertragen und Durchhalten von etwas; so sprechen wir etwa von der Tragfähigkeit einer Brücke; in einem derartigen Sinne ist die Diagonale überhaupt nicht fähig zu etwas. Und weiter bei der Erörterung der μεταβολή ἐν ἄλλῳ ἢ ἢ ἄλλο (des Umschlags in einem anderen oder sofern es ein anderes ist): Bei dem Unterschied der Herstellung eines Hauses durch das Bauen gegenüber der Herstellung der eigenen Gesundheit durch die eigene Tätigkeit des Arztes sprachen wir von Baukunst, Heilkunst; im letzten Falle also δύναμις nicht als Heilkraft. Der Arzt hat keine Heilkraft, die hat wohl eine Pflanze, ein Heilkraut, sondern der Arzt hat die Heilkunst, der Baumeister die Baukunst; δύναμις fassen wir jetzt als Kunst oder Können.

Jemand kann Geige spielen; hier meinen wir nicht nur, daß er dieses Können sich zugelegt hat, sondern daß er eine Fähigkeit ausgebildet hat – ausbilden konnte, weil er sie schon hatte; dieses Fähigsein verstehen wir als Begabtsein: δύναμις als Begabung. Wir sagen freilich nicht: die Eisenbahnbrücke

ist begabt für das Tragen der schwersten Züge. Dagegen: ein begabter Mensch; und ebenso: ein **fähiger** Mensch; ein **Fähiger** ist befähigt; allein wer die **Fähigkeiten** eines **guten Lehrers** hat, hat **damit** noch nicht die Befähigung zum Lehren im Sinne der Berechtigung. Dagegen **sagen** wir wieder für **Sehkraft** und **Sehfähigkeit** des Auges auch: **Sehvermögen**; wir **sagen**: **Seelenkräfte**, **Seelenvermögen**, aber schon nicht: **Seelenfähigkeiten**, höchstens: **seelische Fähigkeiten**. Und wieder sprechen wir nicht von der **Herrscherkraft** eines Königs, sondern von seiner **Herrschergewalt**; und die **Gewalt**, die ein **Gewalttatiger** ausübt, scheidet wir wieder von der **Macht** einer **Idee**; obzwar wir andererseits die **Gewalttatigen Machthaber** nennen, — **Machthaber**: weil sie die **Macht** nicht haben und so nicht gebrauchen können, sondern sie höchstens **mißbrauchen**, weil sie nur die **Mittel** der **Ausübung** der **Gewaltsamkeit** haben.

So konnten wir fortfahren. Nur um die **Vielfältigkeit** des **Wortgebrauches** zu zeigen? Nur um darzutun, daß wir für dasselbe zugleich verschiedene **Worte** gebrauchen? Nein, sondern **umgekehrt**, um zu sehen, daß wir gerade nicht ganz beliebig **Worte** gebrauchen wie **Kraft**, **Fähigkeit**, **Kunst**, **Begabung**, **Vermögen**, **Befähigung**, **Eignung**, **Geschicklichkeit**, **Gewalt**, **Macht**; nicht beliebig — und selbst da, wo wir das eine für das **andere** setzen (etwa: **Sehkraft**, **Sehfähigkeit**, **Sehvermögen**), hören wir noch **Unterschiede** heraus. Wir verstehen unmittelbar gewisse **Unterschiede** der je genannten **Sachen**, und doch wie hilflos sind **wir**, wenn wir etwa auf den **Kopf** zu **gefragt** werden: Was verstehst du unter **Macht**? Was heißt **Kraft**? Was bedeutet **Eignung**? Kann man diese **Ausdrücke** überhaupt so ohne weiteres aus der hohlen Hand definieren? Ist die **Sache**, die sie **meinen**, überhaupt so ohnehin **greifbar** wie das **Messer** auf dem **Tisch** und das **Heft** auf der **Bank**? Wenn nicht, was gilt es dann zu **suchen**? Den **Bezirk**, innerhalb dessen das so **Bezeichnete** bestimmbar ist!

Aber wozu das alles? **Lassen** wir doch der **Sprache** dieses **Unbestimmte**, **Schwebende**, **Verfließende** und **Vielgestaltige**!

Was soll eine **Summe** fester Definitionen und daran festgeknüpfter und so eindeutig gemachter Wörter? Freilich, das wäre der **Verfall** und Tod der Sprache. Doch es handelt sich für uns nicht um die Sprache als solche und die Wörter und Wortbedeutungen, sondern es gilt langsam zu sehen, daß in der aufgezählten **Reihe** von **Wörtern** etwas gemeint ist, was in gewisser Weise **dasselbe** und doch je **verschieden** ist. All dieses **Vielfältige** — ist es ein Beliebige und **Belangloses**, oder jenes, worin sich uns ein Grundwesentliches eines jeglichen Seienden und jeglicher Weise des Seienden darbietet? Kraft — die Kräfte der materiellen Natur; was wäre Natur ohne Kräfte? Fähigkeit — die **Fähigkeiten** des Lebewesens; Vermögen — das und die Vermögen des Menschen; Kunst — die Kunst Michelangelos, van Goghs; was verstunden **wir** von **beiden**, wenn wir nicht Kunst verstehen? Gewalt — die Gewalt Napoleons; Macht — die Macht des Gottlichen, die Macht des Glaubens.

In all dem, **könnte man** versucht sein zu **sagen**, liegt **durchgangig** ein Können; also handelt es sich um bestimmte **Arten** des Könnens, **und** das Können ist der allgemeine **Begriff**, unter den **diese Arten** fallen. Und was ist das Können? Das ist ein Letztes und **läßt** sich nicht weiter definieren. **Damit** ist die Philosophie fertig. Es bliebe **nur** noch zu erwähnen, **daß** es nach dem heutigen Stand der Wissenschaft natürlich reine Mythologie ist, von **Kräften** der Natur zu **reden**, oder von einer Fähigkeit, die die Biene hat, oder von Vermögen der menschlichen Seele. Das sind **naive Hypostasierungen**, deren Ursprung auch schon längst ausfindig gemacht ist: Der Mensch **überträgt nämlich** aus seiner **inneren Erfahrung**, worin ihm so etwas begegnet wie das **Leisten** und Leistenkönnen, auf die Dinge **draußen**. Subjektive Erlebnisse im **Inneren** der Seele werden hinaus- und übertragen auf die Objekte. Von da her muß auch, sagt man, das Aristotelische Begriffspaar **δύναμις** — **ἐνέργεια** erklärt werden. Es ist ein Begriffsschema, das einer naiven Weltansicht seinen **Ursprung** verdankt und daher auch

ohne Kritik überall von Aristoteles angewendet wird. **Man** spricht von dem Begriffspaar δύναμις — ἐνέργεια als einem ›Universalmittel‹, mit dem Aristoteles alle Fragen zu lösen versuche.

Wie es **damit bestellt** ist, wird sich zeigen. Wir haben im **folgenden** in acht **Punkten** uns darüber klar zu werden, daß diese Art von Erklärung **des** Ursprungs des Kraftbegriffes aus subjektiven Erfahrungen nicht nur nicht **haltbar** ist, sondern geeignet ist, die ganze Frage in eine Richtung zu drängen, die **endgültig** von dem wirklichen Problem abzieht. Weshalb es kein Zufall ist, **daß** wir heute, trotz der langen Tradition dieses Begriffspaares, nicht den geringsten ernsthaften Versuch in der Philosophie haben, den Phänomenen, die hinter **diesem** Titel der δύναμις liegen, wirklich auf den Leib zu rücken.

*

Die **Untersuchung** in Θ 1 beginnt mit der Erörterung der δύναμις in der gewöhnlichen Bedeutung; die höhere philosophische Bedeutung wird **zurückgestellt**, genauer: sie ist noch gar nicht bekannt, sondern **soll** erst herausgestellt werden. Δύναμις in der **gewöhnlichen** Bedeutung ist δύναμις **xath κίνησιν**. Zu einer **ersten**, ausgeschalteten Untergruppe gehören solche Abwandlungen, die in einem übertragenen Sinne gebraucht werden: a) im mathematischen (Potenz), b) im **logischen** Sinne — ›logisch‹, weil auf λόγος, Aussage **bezogen** —: Vertraglichkeit bzw. Unvertraglichkeit. Nebenbei entnehmen wir **hieraus**, **daß** die Bedeutung im höheren philosophischen Sinne sich nicht etwa deckt mit der im ›logischen‹, **mithin** noch etwas anderes besagt; **offen** bleibt, wie beide zusammenhängen. Nun ist **Thema** die δύναμις **xath κίνησιν** in der **gewöhnlichen** und eigentlichen Bedeutung. Sie zeigt wiederum mehrere Bedeutungen, aber πρὸς τὸ αὐτὸ εἶδος. An dieser einen und selben, leitenden Bedeutung **hielten** wir vier Punkte fest: 1. ἀρχή, 2. μεταβολή, 3. ἐν ἄλλω, 4. ἢ ἢ ἄλλο. — Unabhängig von der Interpretation haben wir uns, um **zum Sachverständnis vorzudrin-**

gen, **Phänomene** vergegenwärtigt, die unter dem Titel δύναμις zu **finden** sind, und die wir bezeichnen mit: Kraft, **Fähigkeit**, Befähigung, **Anlage**, Eignung, Begabung, **Geschicklichkeit**, Fertigkeit, Vermögen, Macht, Gewalt. Das ist kein bodenloses Herumstochern in Wortbedeutungen. In **diesen Ausdrücken** liegt eine gewisse Zuordnung zu gewissen Bereichen des Seienden, und wir sehen, **daß** sie dafür Grundbestimmungen sind; ohne sie **können** wir diese Bereiche gar nicht fassen. Formal abstrakt konnte man alle diese Phänomene als ein ›**Können**‹ zusammenfassen. Dieses fällt uns zu durch ein ›**Erlebnis**‹ unserer selbst: Wir erleben bei uns selbst das Können bzw. Nichtkönnen. So **daß** hier, in einer subjektiven Erfahrung, der Ursprung des Kraftbegriffes liegt. Von da wird er auf Dinge übertragen, in sie ›**eingefühlt**‹, — streng wissenschaftlich gesehen zu Unrecht. Wie steht es mit dieser landläufigen Erklärung des Ursprungs des Kraftbegriffes und des Wesens der Kraft?

Wir fragen: Wird dadurch, daß man die Ansetzung von Kräften in den **Dingen**, Objekten selbst auf eine **Übertragung** subjektiver Erlebnisse hinaus in die Objekte **zurückführt**, wirklich etwas erklärt? Oder ist diese **beliebte Erklärung** ein Schein, d. h. zugleich solches, was seinerseits in jeder Hinsicht **erklärungsbedürftig** und, wenn erklärt, **haltlos** ist? Die genannte Erklärung ist in der Tat ein Schein. Wir **versuchen**, mit Rücksicht auf Späteres, das jetzt lediglich **kenntlich** zu machen durch Anführung einiger Leitgedanken. Daraus wird ersichtlich, wie die genannte Erklärung ihre eigenen Voraussetzungen **verkennt**.

1. Die genannte Erklärung setzt als **selbstverständlich** voraus, das, was wir im **Inneren** der Subjektivität **vorfinden**, sei leichter und sicherer zu erfassen als das, was uns von **draußen** als Objekt begegnet.

2. **Man** nimmt an, das Subjekt, das eigene Ich, sei **dasjenige**, was **überhaupt** zuerst erfahren werde und **somit** das **jederzeit** Nächste darstelle, aus dem dann solches geschöpft

werde, was einer Übertragung auf die Objekte **unterzogen** wird.

3. Die genannte Erklärung **unterläßt** es, zu zeigen, **warum** überhaupt eine solche **Übertragung** von subjektiven Bestimmungen auf die Objekte vollzogen wird.

4. Im Besonderen wird gar nicht gefragt, ob denn am Ende die Objekte selbst eine solche Übertragung subjektiver Bestimmungen auf sie **fordern**.

5. Besteht aber eine solche **Forderung**, ist es nicht reine **Willkür**, **daß** wir z. B. die eine Landschaft heiter, die **andere** schwermütig nennen, dann gilt es zu fragen, wie denn die Objekte selbst vor der übertragenden Erfassung und **Einfühlung** solcher Stimmung gegeben sind, welches ihr **Objektcharakter** sei, **daß** sie eine solche Übertragung **fordern**.

6. Man **bedenkt** nicht, **daß** wenn die Objekte selbst ihrem Sachgehalt und ihrer Seinsart nach eine solche Übertragung verlangen, etwa als Kräfte und Mächte angesprochen zu **werden**, **daß** dann ja eine **Übertragung** gar nicht erst zu geschehen braucht; denn dann **finden** wir in ihnen selbst, was wir ihnen zusprechen.

7. Das **hemmungslose** Erklären **gewisser** objektiver **Dinggehalte als** subjektiver **Übertragungen**, z. B. gerade der **dinglichen Kräfte** und **Wirkungszusammenhänge** und **Fähigkeiten**, bringt es **mit** sich, **daß** nun **umgekehrt** diejenigen Kräfte, **Fähigkeiten**, **Vermögen**, die den Subjekten **als** solchen **eigentlich** sind, in ihrem **Eigenwesen** verkannt werden.

8. **Dadurch** und auf **Grund** all der genannten Versäumnisse bleibt der Weg zu einer entscheidenden Frage **verschlossen**, und die lautet: **Ist** am Ende das, was wir da **Kraft**, **Fähigkeit** usw. nennen, **im Wesen** weder etwas **Subjektives** noch etwas **Objektives**? **Wenn** aber weder das eine noch das **andere**, wohin gehören dann diese **Phänomene**? **Lassen** sie sich überhaupt aus einem **Ursprung bestimmen**? Welche Art von Erklärung aber liegt dann in solcher **Ursprungsbestimmung**?

Die Schwierigkeit der Wesenserfassung der unter dem Titel ›Kraft‹ genannten Phänomene liegt nicht allein im eigenen Gehalt derselben, sondern mehr noch in der Unbestimmtheit und Ungreifbarkeit der Dimension, in der sie eigentlich beheimatet sind. Diese läßt sich freilich nicht durch eine wilde Spekulation und Dialektik gewinnen.

b) Das scheinbar Selbstverständliche der Kausalität und die
Aristotelische Wesensumgrenzung der Kraft

Wir werden diesen Phänomenen gar nie näher kommen, solange wir nicht den Versuch machen, frei von groben Vorurteilen, wie die vorher genannten es sind, überhaupt einmal eine erste Auslegung der in Rede stehenden Phänomene zu versuchen, auf die Gefahr hin, daß sie nicht weit genug führt. Weil das Verständnis für diese Fragen überhaupt nicht lebendig ist, fehlt auch jeder Sinn für das, was Aristoteles in dieser Hinsicht als erster geleistet hat. Uns, die wir längst überklug geworden sind und allzuviel wissen, fehlt die einfache Witterung für die Größe und das Erträgnis eines wirklichen Zufassens. Allzubewandert in der Gelaufigkeit des Vielfältigen und Verwickelten, vermögen wir nicht mehr die Befremdlichkeit zu erfahren, die alles Einfache bei sich trägt. Wie sollen wir da entgegennehmen und gar würdigen, was Aristoteles uns bietet?

Am ehesten gelingt uns das noch, wenn wir eine Strecke weit uns dem Verfahren überlassen, mit Hilfe dessen wir zunächst glauben, solchen Phänomenen wie Kraft und dergleichen beizukommen. Wollen wir über so etwas wie Kraft mit Sinn und Recht handeln, dann muß dergleichen, so scheint es, zuvor festgestellt sein. Also: wie stellen wir eine Kraft fest? Finden wir Kräfte so einfach vor wie Bäume, Häuser, Berge, Wasser oder wie Tisch und Stuhl? Wir sprechen z. B. von den Wasserkraften eines Eandes, eines Gebirges, von der Leuchtkraft einer Farbe, von der Tragfähigkeit einer Brücke, von der

Anziehungskraft der Erde, vom Fortpflanzungsvermögen der Organismen u.s.f. Haben wir hier je eine Kraft für sich **unmittelbar** festgestellt **und** d. h. zuvor wahrgenommen? Natürlich nicht, werden wir entgegenen; denn die Tragkraft einer **Brücke** z. B. erfahren wir nur an dem, was sie **leistet**; ebenso fassen wir die Leuchtkraft der **Farbe** nur am Leuchten als ihrer Wirkung und das Vermögen **zu handeln** am Erfolg bzw. **Mißerfolg**. Kräfte **lassen** sich nicht unmittelbar feststellen, wir **finden** immer nur Leistungen, Erfolge, Wirkungen. Sie sind doch das handgreiflich Wirkliche. Auf Kräfte **schließen** wir nur ruckwärts, und deshalb ist ja doch die Ansetzung von Kräften in besonderer Weise **ständig** dem Verdacht ausgesetzt.

Allein, **finden** wir denn unmittelbar **›Wirkungen‹**? Das Leuchten der **Farbe**, ist das ohne weiteres eine Wirkung, das **›Fallen‹** des Steins ohne weiteres ein Angezogenwerden, eine Wirkung? Wir erfahren keineswegs etwas unmittelbar als Wirkung, im Unterschied zu einem nur mittelbaren Schließen auf Kräfte. Als Wirkung erfahren wir etwas nur, wenn wir es nehmen als: gewirkt kraft eines anderen, also von der Kraft her als Ursache. Steht es aber so, dann **müssen** wir **sagen**: Die **Erfahrungen** von Kräften und Wirkungen sind gleich **mittelbar** **oder** gleich unmittelbar, — gesetzt, daß **klar** ist, was wir mit dem Unmittelbaren **meinen**. Wirkungen für sich sind ebensowenig vorfindlich wie Kräfte für sich; Kräfte sind nicht weniger verständlich **als** Wirkungen, bzw. **diese** gleich ratselhaft wie jene.

Andererseits — wir erfahren **beides** in der alltäglichen Erfahrung geradewegs; es bedarf keines Rückschlusses von der Wirkung auf eine Kraft, denn Wirkungen erfahren **heißt** schon: Kräften begegnen. Der **Rückschlüsse**, besser: der von der Wirkung im einzelnen zur Ursache zurücklaufenden **Überlegungen** und Fragen bedarf es erst und nur zur näheren Bestimmung der schon als vorfindlich gesetzten Ursache. Dann steht aber das Begegnende schon im Verhältnis von Ursache und Wirkung. Nur im Lichte dieses Verhältnisses der Kausali-

tat, d. h. des Ursacheseins und Verursachtseins des Seienden, **finden wir** seiende Kräfte und **vermögen wir**, Kräfte etwa **zu messen**. Kraft ist sonach ein Folgebegriff der Kausalität (Kant, Kritik der reinen Vernunft A 204, B 249).

Aber ist nun **damit** etwas **geklärt, daß wir sagen**: Kraft ist ein Folgebegriff der **Kausalität**? **Damit** ist allenfalls eine Aufgabe gestellt und die Richtung gewiesen, aus der ein **Aufschluß** über das **Wesen der Kraft** zu **erwarten** ist. Die ursprünglichere Frage ist dann: Was heißt *Ursache-sein*? Die Frage wird so weiter und **allgemeiner**, aber um nichts leichter und durchsichtiger. Aber **lassen** wir uns einmal treiben von dem, **denn wir nachfragen**.

Wir sind ausgegangen von der naheliegenden Frage, wie wir überhaupt eine Kraft feststellen. Es ergab sich: Kräfte begegnen uns **nur** im Lichte des Kausalverhältnisses als Ursachen. Ohne **daß** wir schon **ausdrücklich und einfach** fragten, was die Kraft überhaupt sei, haben wir am Ende auf dem Umwege über die Frage, wie Kraft feststellbar sei, etwas **über** das Wesen der Kraft erfahren. Denn die Feststellbarkeit der Kraft, der Zugang zu ihr, **muß offenbar** mitbestimmt sein **durch** das, was sie an ihr selbst ist; **dementsprechend** entscheidet sie selbst **mit** über ihre eigene **Erfäßbarkeit**. Doch haben wir wirklich etwas über das **Wesen** der Kraft (δύναμις) **zur Kenntnis** genommen? Genau besehen nur dieses, **daß** sie im Lichte des Kausalverhältnisses feststellbar sei; das sagt aber doch noch gar nichts über sie selbst. Oder doch?

Kausalität — als das Ursachesein von und für etwas — ist eine Seinsbestimmung des Seienden, **sofern** es in **Bewegung** ist bzw. in Bewegung sein kann. Entsprechend **zeigt** sich uns überhaupt nur dann etwas als Wirkung, wenn es uns hinsichtlich seines Werdens zuvor schon irgendwie fraglich, also **eben** in seinem Werden und Bewegtsein überhaupt gegenständlich geworden ist; fraglich werden, das heißt hier: fragen **nach** . . . im Sinne von warum?, woher? Das Fallen der Blätter im **Herbst** z. B. können wir doch **auch** nur als ein **bloßes** Herab-

segeln nehmen — eben dieses Fallen und nichts weiter, und ebenso das Aufsteigen des Rauches über einem Gefohfte. Und wenn schon erklärt werden soll, dann ist nicht einmal notwendig, gleich zu der uns gelaufigen Erklärungsart Ursache — Wirkung zu fluchten, wir konnten auch auslegen, so wie Aristoteles es sah: beides ein Hingehen der Dinge an ihren Ort. (Eine Möglichkeit der Naturerklärung, die bis heute nicht im mindesten widerlegt, ja nicht einmal begriffen ist.) Erfahren wir aber Kraft als Ursachesein von etwas, dann ist Kraft in sich auf Bewegtes und Bewegung bezogen, und zwar als solches, was sich eben dabei von seinem Bewegten und der Bewegung unterscheidet, nicht diese selbst ist.

Wenn wir nun all das Gesagte uns nicht gleich wieder entgleiten lassen oder, was dasselbe ist, es allzusehr nur als selbstverständlich und daher nichtssagend nehmen, dann zeigt sich, daß wir mancherlei gewannen. Die Kraft hat den Charakter des Ursacheseins; Ur-sache: eine ursprüngliche, entspringenlassende Sache, eine solche, von der aus etwas ist, nämlich als so und so Bewegtes und dieses wieder dergestalt, daß dieses Bewegte in seiner Bewegung eine andere Sache ist als die Ur-sache. Was wir da auf dem Umwege der inneren Entfaltung der Kausalität an Einsichten über das Wesen der Kraft gewannen, das hat Aristoteles in einem entscheidenden Wesensblick gesehen und ebenso eindeutig zu Wort und Begriff gebracht: δύναμις ἰσὶ μεταβολῆς ἐν ἄλλῳ ἢ ἢ ἄλλο — Ausgang für einen Umschlag, welcher Ausgang in einem anderen Seienden ist, als es das Umschlagende selbst ist, oder falls das Ausgangliche Seiende und das Umschlagende dasselbe sind, sind sie das, was sie je sind, je als anderes Seiendes.

Eine durre Begriffsbestimmung, angesichts deren wir nur vor der Wahl stehen, sie entweder als einen selbstverständlichen Gemeinplatz auf sich beruhen zu lassen oder aber als entscheidenden Schritt zur Bestimmung des Wesens der Kraft als Besitz uns zu erwerben. Der erste Weg verbietet sich von selbst. Wir brauchen nur auf die Begriffe zu achten, die

in dieser Wesensurngrenzung der δύναμις auftauchen: ἀρχή, μεταβολή, ἄλλο, ἕτερον — Woher, Veränderung, Andersheit oder **Verschiedenheit**, Beziehung; das sind lauter Grundbegriffe der Aristotelischen bzw. **antiken** Philosophie überhaupt. Inwiefern? Sie **weisen** in letzte Horizonte, aus **denen** her die Antike das Sein des Seienden versteht und zu begreifen sucht. **Wollen** wir die Aristotelische Wesensbestimmung der δύναμις **nach** verstehen, dann gelingt das nur, wenn wir sie ursprünglicher verstehen, und das fordert, den durch die genannten **Grundbegriffe** angezeigten Horizonten nachzugehen und sie **festzu** machen. Das klingt wie eine selbstverständliche Forderung — und doch ist sie seit Aristoteles nie befolgt **worden**. Vielmehr nahm man die Aristotelische Wesensumgrenzung als eine feste Definition, die man nie wirklich ausfragte oder gar **hinter** sie zurückfragte. Daher blieb sie stumm und **wurde** trivial.

Unter Verkennung ihres Gehaltes und ihrer anleitenden Rolle stellte man am **Beginn** der neuzeitlichen Naturwissenschaft Ansprüche an sie, **denen** sie nicht genügen konnte und wollte. Man erklärte sie für **›wissenschaftlich‹** unbrauchbar, wobei man unter Wissenschaft verstand: **mathematisch-physikalische** Naturforschung. Womit philosophisch freilich gar nichts **entschieden** war. Es ist von jeher der sicherste und bequemste Weg, etwas **unschädlich** und ungewichtig zu machen dadurch, **daß** man es als etwas Selbstverständliches ein für allemal zugibt und anerkennt. Man hat dabei die begründete Aussicht auf allseitige Zustimmung. So steht es um δύναμις und ἐνέργεια im Urteil der Geschichte der Philosophie. Und so sind wir **Späten** und Spatlinge in einer eigentümlichen Lage. Wir **müssen** uns das Selbstverständliche erst wieder als **Fragwürdiges** erobern.

Es gilt demnach, bei der Aristotelischen Definition als einer vermeintlichen Trivialität auszuhalten und sie in ihrem **Wesensgehalt aufzulockern**. Wenn wir uns diese Forderung **auch** **nur** einen Augenblick wirklich klargemacht haben, sehen wir, **daß** Aristoteles, **und** so jede Philosophie, uns **verschlossen**

bleibt, wenn wir sie nicht in Richtung auf ihre eigenen Ursprünge und Fragen überholen. Soll das geschehen, dann leuchtet das **Anmaßliche** unserer Aufgabe von selbst ein. Allerdings. Aber Philosophieren ist je auch nichts anderes als die **größte Anmaßung**, die das auf sich selbst gestellte Dasein des Menschen wagt.

Es gilt somit, Aristoteles zu überholen; nicht in der Richtung nach vorwärts, im Sinne eines Fortschritts, sondern rückwärts in Richtung einer ursprünglicheren **Enthüllung** des von ihm **Gefaßten**. Damit ist weiter gesagt: Es handelt sich nicht um eine Verbesserung der Definition, um ein freischwebendes **Grübeln** über einzelne leblose Begriffe, sondern dieses **Nachrückwärts-überholen** ist zugleich in sich die Anstrengung, durch die wir uns wieder vor die **Wirklichkeit bringen**, die in den für die Überlieferung abgestorbenen Begriffen im geheimen waltet. Ob uns hier diese ungeheure Aufgabe gelingt oder nicht, ist eine **spätere** Sorge. Genug, wenn wir in der Anstrengung um sie auch nur erfahren, **daß** wir zu schwach und zu unvorbereitet sind, das Aufgegebene zu bewältigen. Es kann dann zum mindesten das eine **erwachen**, was nun zur **Anmaßung** des Philosophierens nicht weniger gehört und **worüber** nicht weiter zu **reden** ist: die Ehrfurcht vor den wirklichen Werken des Geistes.

(Von all dem sind wir heute so **weit** als möglich entfernt. Wir **reden** heute vom Akademikerproletariat. Man versteht **darunter** die Masse der beruflich nicht **unterzubringenden** Kopfarbeiter. Darin liegt die Meinung, das Proletariat sei beseitigt, wenn dieser Masse Anstellungsmöglichkeiten beschafft **wären**. Das akademische Proletariat aber **herrscht** in ganz anderer Weise. Man **muß** ohne Übertreibung **sagen**: Eine **wissenschaftliche ›Spitzenleistung‹** – um die grauenhafte Wortzusammenstellung zu gebrauchen – braucht heute noch lange nicht die Aristokratie des Geistes. Auch und gerade die **langst Versorgten** sind **langst Proletarier**, weil sie sich in der Ohnmacht zur Aristokratie wohlfühlen. **Weil** sie weder eine

Witterung haben für das Höchste des Geistes — was der Kampf ist —, noch die innere Macht, es zur Herrschaft zu bringen.)

Nur wenn wir wahrhaft gering werden, erwacht die Witterung für das Große, und nur wenn dieses geschieht, vermögen wir uns zu verwundern. Verwunderung aber ist Überwindung des Selbstverständlichen.

Und das Selbstverständliche der Aristotelischen Definition der δύναμις soll uns jetzt zu schaffen machen: ἀρχὴ μεταβολῆς ἐν ἄλλῳ ἢ ἢ ἄλλο. Es soll uns zu schaffen machen, uns daran hindern, bequem und durch Auswege damit in einer Scheinüberlegenheit fertig zu werden, uns erfahren lassen, daß solche Auswege uns ständig auflauern.

Eine solche Falle des Selbstverständlichen ist sogleich diese: Wir sahen bei der vorläufigen Erörterung des Kraftbegriffes, daß dieser in einem gewissen Zusammenhang mit der Kausalität steht; nach Kant ist ›Kraft‹ ein Folgebegriff von ›Ursache‹. Nun wissen wir, daß Aristoteles oft für ἀρχὴ auch *aitia* gebraucht, was wir mit Ursache übersetzen. Und wir gewinnen daraus die eindeutige Sachlage: δύναμις wird von Aristoteles als eine Art ›Ursache‹ gefaßt. Diese naheliegende Überlegung wäre nicht die Falle, als welche wir sie behaupteten, wenn das eben Gesagte nicht vollauf ›richtig‹ wäre. Doch mit dieser richtigen Ansicht, in der Kant und Aristoteles übereinstimmen, wonach die Kraft eine Art Ursache ist, haben wir uns schon wegziehen lassen von dem, was Aristoteles sagt. Denn an der Aristotelischen Umgrenzung des Wesens der δύναμις gilt es gerade zu sehen, wie vordergründlich und vorsichtig und somit wie ganz offenen Auges sie ist. Es handelt sich noch gar nicht um ein Ursache-Wirkung-Verhältnis, wobei wir gleich an Kraftübertragung, Fernwirkung u. s. f. denken und über geheime Beziehungen zwischen Ursache und Wirkung ratseln. Vielmehr ist einfach und klar festgehalten: Kraft ist Ausgang, das Von-wo-aus für einen Umschlag und das derart, daß der Ausgang ein anderes ist als das Umschlagende. Wir müssen die hier genannten Rezüge möglichst einfach und ohne über-

eilten Tiefsinn uns zu Gesicht **bringen**, um dabei zu erfahren, wie in der Tat **darin** das festgehalten ist, was wir eine Kraft nennen.



Wir sind dabei, die Aufgabe einer Wesensbestimmung der **δύναμις** in ihrer **Eigentümlichkeit** und Schwierigkeit uns näherzubringen. Zu **diesem Zweck** sind wir eingegangen auf ein beliebtes Verfahren, den **Ursprung** des Kraftbegriffes zu erklären und **damit** die Weite und den Wurzelboden des Wesens der Kraft zu verkennen; die acht Punkte brauchen wir nicht zu wiederholen. Die Zeit liegt noch nicht **weit zurück**, in der es als eine besondere Errungenschaft galt, selbst die Erscheinung der lebendigen Natur, die Lebewesen, mit Ausschaltung aller sogenannten Fähigkeiten und Kräfte wissenschaftlich zu erklären. Ja noch heute ist es im Grunde der versteckte Anspruch der biologischen Wissenschaft, zunächst einmal doch — **mechanistisch** — ohne solche Annahmen von Kräften und Fähigkeiten auszukommen; z. T. mit Recht, weil eben die Ausarbeitung des Wesens des Lebens noch gar nicht dahin gebracht ist, wirkliche anders gerichtete Fragen zum Erfolg zu **bringen**. Als die Gegenbewegung zum Mechanismus entsteht der Vitalismus; **freilich**, dieser verbiirgt noch keineswegs das rechte Verstandnis dessen, um was es sich im Grunde handelt. Darauf ist jetzt nicht einzugehen. (Solche biologischen **Anschauungen** sind besonders geeignet, einer Weltanschauung den Charakter zu geben.) — Es ergab sich das **Unumgängliche**: Wir **müssen** wirklich einmal den Versuch machen, das **Wesen** der Kraft zu bestimmen, und dabei fürs erste einem gewissen natürlichen Weg folgen. Zuerst gilt es, so etwas wie Kraft festzustellen. Wie **stellen wir** eine Kraft fest? Es schien: Kraft **läßt sich** nicht unmittelbar feststellen, nur **›Wirkungen‹** lassen sich finden. Eine These, auf der z. B. auch Nietzsche seinen **Willen zur Macht aufbaut** und **damit** auf ein **irriges**

Fundament gründet. Genauer besehen **begegnen** Wirkungen sowenig unrrmittelbar wie Krafte; **oder** gleich unmittelbar. **Wir** haben zugleich Ursache **und** Wirkung — das kausale **Wirkungsverhältnis**, und in seinem Lichte ›Kraft‹; diese ist demnach ein Folgebegriff. Die Frage nach ihrer Feststellbarkeit erbrachte etwas über die Kraft selbst: Sie hat den Charakter des Ursacheseins, ist bezogen auf **Bewegung**, und zwar **Bewegung** in einem anderen. Aristoteles hat das in einem entscheidenden Wesensblick gesehen und auf **Begriffe** gebracht. **Diesen** Ertrag gilt es festzuhalten und erst einmal wirklich **auszuschöpfen**. Wenn das Selbstverständliche zum **Fragwürdigen** werden soll, **dann** ist notwendig: 1. bei der Interpretation der Aristotelischen Abhandlung einmal nicht vorzeitig abzubiegen, etwa in **der** beliebten Form, **daß** wir auf **Grund** gewisser **Ähnlichkeiten** der Satze und Behauptungen mit späterem **Denken** uns **beruhigen** und die Frage für erledigt **halten**; 2. aber positiv den Blick zu scharfen für etwas Merkwürdiges, was uns in der Aristotelischen Behandlung der δύναμις begegnet.

Worauf wir da **zu achten** haben, ist die Art und Weise, wie Aristoteles diese Wesensumgrenzung der δύναμις herausarbeitet, gleichsam plastisch macht. Abwehrend gesprochen: nicht dadurch, **daß** er einzelne Bestimmungsstücke (ἀρχή, μεταβολή, ἕτερον) weiter und einzeln definiert, **sondern** indem er die genannte Umgrenzung des Wesens als die Leitbedeutung für entsprechende **andere** Bedeutungen sichtbar macht. So werden zwar in **derselben** einfachen, aufzeigenden Weise **weitere** δυνάμεις hingestellt, aber so, **daß** zugleich ihr Rückbezug auf die erste Leitbedeutung sichtbar **wird** und diese ihrerseits sich dadurch **schärfer** bestimmt.

Bevor wir den weiteren Gang der Bestimmung der δύναμις verfolgen, sei noch einmal auf eine **Doppeldeutigkeit** in der Aristotelischen **Fassung** der Leitbedeutung hingewiesen. Δύναμις ist ἀρχή μεταβολῆς ἐν ἄλλῳ ἢ ἢ ἄλλο. Man ist geneigt., das so zu verstehen und zu übersetzen: der Ausgang für einen

Umschlag in einem anderen; Beispiel: der Topfer an der Töpferscheibe ist eine solche ἀρχή — das Von-wo-aus, das, von seiten dessen ein Umschlag erfolgt: Ἐν ἄλλῳ, nämlich im **ungeformten** Lehmklumpen. Dieser Lehmklumpen ist das **andere**, ἄλλο, worin der Umschlag **zum** gestalteten Gebilde, zum **Krug**, erfolgt. Darin liegt aber nun, daß das, von wo aus der Umschlag erfolgt, ebenalls ein anderes ist: der Topfer.

Wir können die Definition jedoch auch so verstehen: Ausgang eines Umschlags, welcher Ausgang in einem anderen ist; das Ἐν ἄλλῳ auf ἀρχή bezogen. Und dann muß μεταβολή nicht genommen werden als Umschlag im Sinne des bloßen vorsichgehenden Umschwungs, der Veränderung, wie in der Wendung ›das Wetter schlägt um‹; sondern in der Bedeutung, die sie im Griechischen primär hat: Umsetzen, der Segel z. B., Umsetzen von **Waren**; also in der ›aktiven‹ Bedeutung. Ich **entscheide** mich für die **letztere** Auslegung: δύναμις ist das, von seiten dessen eine Umsetzung erfolgt, so zwar, daß dieses Von-wo-aus (ἀρχή) in einem anderen ist (Ἐν ἄλλῳ), als es **dasjenige** ist, was umgesetzt wird. Vgl. auch das Beispiel in A 12 Anf., dort heißt es ganz klar: Die Baukunst (οἰκοδομική) ist eine δύναμις, ἣ οὐχ ὑπάρχει Ἐν τῷ οἰκοδομουμένῳ — welche nicht **vorhanden** ist im Gebauten, sondern eben ἐν ἄλλῳ. Oder aber, wenn das, von wo aus die Umsetzung erfolgt, dasselbe ist wie das, worin der Umschlag erfolgt, dann ist die ἀρχή nur ἀρχή, **sofern** eben das selbige Seiende in einer anderen Hinsicht (ἢ ἄλλο) genommen wird; der Mensch ist Ausgang der ärztlichen Behandlung, nicht **sofern** er kranker Mensch ist, sondern **sofern** er als Mensch Arzt ist. Durch die Verschiedenheit der Hinsicht in demselben Seienden wird ein eines und ein anderes gewonnen.

Sachlich scheint es zunächst keinen Unterschied zu ergeben, wenn das Ἐν ἄλλῳ zu μεταβολή gezogen wird. Aber es gehört doch primär zu ἀρχή: 1. mit Bezug auf die Bedeutung von μεταβολή, 2. gemäß der **ausdrücklichen Formulierung** in A 12

Anf.; und 3. verlangt, was wir gleich **nachher** sehen werden, das sachliche Problem der δύναμις τοῦ ποιεῖν diese Auslegung.

§ 10. Weisen der Kraft

- a) Ertragsamkeit **und** (vorrangig) Widerstandigkeit.
Wirken als Sein der Naturdinge (Leibniz)

Nach der Vorgabe der Leitbedeutung von δύναμις fährt Aristoteles Θ 1, 1046 a 11–16 fort:

Ἡ μὲν γὰρ τοῦ παθεῖν ἐστὶ δύναμις, ἡ Ἐν αὐτῷ τῷ πάσχοντι ἀρχὴ μεταβολῆς παθητικῆς ὑπ' ἄλλου ἢ ἢ ἄλλο· 4 δὲ ἕξις ἀπαθείας τῆς ἐπὶ τὸ χειρόν καὶ φθορᾶς τῆς ὑπ' ἄλλου ἢ ἢ ἄλλο ὑπ' ἀρχῆς μεταβλητικῆς. ἐν γὰρ τούτοις ἔνεστι πᾶσι τοῖς ὅροις 8 τῆς πρώτης δυνάμεως λόγος. »Die eine (Weise des Kraftseins) ist nämlich eine Kraft des Erleidens, das, was in dem Erleidenden selbst ist als Ausgang für einen erleidbaren Umschlag, erleidbar von seiten eines anderen bzw. vom selben, **sofern** dieses ein anderes ist. Die **andere** (Weise des Kraftseins) aber ist das Gehaben (die Haltung) der Unduldsamkeit gegenüber einem Umschlag ins Schlechtere und gegenüber einem Umschlag im Sinne der Vernichtung von seiten eines anderen, oder **sofern** das Umschlagende ein anderes ist, von seiten des anderen eben als eines Ausgangs für einen möglichen Umschlag. In all **diesen** Umgrenzungen (von **Weisen** des Kraftseins) liegt darin und zu Grunde **das**, was wir als die zuerstkommende, d. h. die Leitbedeutung von δύναμις **ansprechen**.« (Vgl. auch A 12, 1020 a 4: 8 κύριος ὅρος — die herrschende, beherrschende Umgrenzung.)

Zunächst also zwei δυνάμεις: 1. ἡ μὲν δύναμις τοῦ παθεῖν — die Kraft, etwas zu erleiden von seiten eines anderen; 2. 4 δὲ ἕξις ἀπαθείας τῆς ἐπὶ τὸ χειρόν — das Gehaben der **Unduldsamkeit** (Unleidigkeit) in Bezug auf einen Umschlag ins **Schlechtere** oder gar im Sinne der Vernichtung von seiten eines anderen.

Ad 1: die Kraft zum Erleiden. Wir **dürfen** hierbei noch nicht **denken** an das Erleiden im Sinne des schmerzlichen Erduldens; Erleiden nicht als **Leiden** und gar als Leid, sondern Erleiden in dem Sinne von ›er leidet es nicht‹: er **läßt** es nicht gern zu. Erleiden im Sinne von Zulassen. Der Lehmklumpen erleidet etwas, er **läßt** die Gestaltung zu, d. h. er ist bildsam; **Bildsamkeit** als eine Weise der Kraft. Bei **diesem** Zulassen ist der Lehmklumpen **selbst** in eigener, positiver Weise beteiligt; er leidet die **Formung**, weil er sie gleichsam **leiden** kann, von sich aus eine gewisse **Sym-pathie** dafür hat. Dieses **Leiden** ist ein Ertragen, nicht im Sinne von ›ertragreich‹, von ›**Ertrag** als **Ergebnis**‹, sondern im Sinne des Zulassens, — diese Weise der δύναμις können wir im Deutschen festhalten mit dem Wort: **Ertragsamkeit**. Eine besondere Art der Ertragsamkeit ist das Aushalten, die Aushaltsamkeit. Das Zulassen der Gestaltung ist aber zugleich ein Nicht-dagegen-sein im Sinne von: nichts dagegen tun, es einfach mit sich geschehen lassen; eine δύναμις im Sinne eines μη δύνασθαι (vgl. A 12, 1019 a 28—30); diese Art von Kraft wird deutlich bei solchem, was durch den **Um-gang** mit ihm in gewisser Weise einen Schaden erleidet; solches, was zerbrochen wird (κλάται) oder **zerrieben** (συντριβεται) oder was verbogen wird (κάμπτεται). Hier ist das Erleiden, das Nicht-aus- und **-durchhalten** ein Beschädigtwerden, ein **Verlieren**. Dagegen bei der Umgestaltung des Lehms zum Topf geht **der** Klumpen auch seiner Form verlustig, aber er verliert im Grunde die Formlosigkeit, er **gibt** einen **Mangel** auf, und daher ist hier das Erleiden zugleich positiv Mitbeitragen zum Werden eines Hoheren.

Was die δύναμις τοῦ παθεῖν hat, im Sinne der Ertragsamkeit, ist παθητικός — solches, dem überhaupt etwas **zustoßen**, ›pas-sieren‹ kann. Dies ist **demgemäß** ein Nichtwiderstehen, solches, bei dem **Widerstand** ausbleibt; τὸ μη δύνασθαι καὶ ἐλλείπειν τινός (ebd.). Das ist Brüchigkeit in einem weiten Sinne, nicht nur Zerbrechlichkeit, sondern das Nichthaltbare. Zu **beachten** ist, daß die Erläuterung des παθεῖν auf eine negative

Charakteristik stößt; umgekehrt liegt es bei der Art von Kraft, die Aristoteles im Anschluß daran aufführt: die ἔξις ἀπαθείας.

Ad 2: Dies Nichtleiden, Nichtdulden ist Widerstehen, Sichbehaupten, Aus- und Durchhalten gegenüber jeder Schädigung und Herabsetzung und gar Vernichtung, also *Widerständigkeit* überhaupt.

Ertragsamkeit (Bildsamkeit und Brüchigkeit) und Widerständigkeit — beide als Weisen der δύναμις. Aristoteles will zeigen: ἐν γὰρ τούτοις ἔνεστι πᾶσι τοῖς ὄροις ὁ τῆς πρώτης δυνάμεως λόγος (Θ 1, 1046 a 15 f.). Wir fragen uns: Welches ist demnach diese Grundbedeutung der πρώτη δύναμις, die in den genannten beiden schon liegen muß? Bisher wurde nur gesagt: ἀρχὴ μεταβολῆς — Von-wo-aus für den Umschlag; jetzt: von wo aus der Umschlag zugelassen, bzw. von wo aus ihm widerstanden wird. Darin liegt auch eine Beziehung auf Umschlag, so zwar, daß der erstgenannte Bezug (ἀρχὴ μεταβολῆς) schon mitgesetzt ist. Wie? Das kommt gerade rückläufig von dem jetzt angeführten Wesen der δύναμις her an den Tag. Denn das, was Ausgang ist für ein Widerstehen, das Widerstehende, ist in sich, von Hause aus — nicht beiläufig — bezogen auf ein gegen es Anlaufendes, auf solches, was ihm etwas antun, was an ihm etwas tun will und soll (ποιεῖν). Imgleichen: das Brüchige, das nicht standhält, verdirbt, ist dabei ›ausgesetzt‹ — einem anderen, das an ihm arbeitet. Die δύναμις τοῦ παθεῖν hat einen in ihrer eigenen Verfassung gelegenen Bezug auf eine δύναμις τοῦ ποιεῖν, des Tuns. Und so wird deutlich: In der Leitbedeutung — ἀρχὴ μεταβολῆς — ist das Ansgangsein solches für ein ποιεῖν, ein Tun; das heißt: μεταβολή muß in aktivem Sinne verstanden werden; ἀρχὴ τοῦ ποιεῖν bzw. τοῦ ποιουμένου. Ἄρχη μεταβολῆς heißt also: Ausgang sein für ein umsetzendes Herstellen, Hervorbringen, Beibringen von etwas, heißt: Ausgang sein für die Hergestelltheit, Beigebrachttheit. Dementsprechend wird auch alsbald im folgenden (Z. 19/20) von δύναμις τοῦ ποιεῖν καὶ πάσχειν gesprochen.

Aber in der Vorgabe der Leitbedeutung von δύναμις spricht Aristoteles gleichwohl nicht von δύναμις τοῦ ποιεῖν (und ἀρχὴ ποιήσεως). Das ist nun kein Versaumnis und keine Ungenauigkeit; sondern die vermeintliche Unbestimmtheit der Fassung ἀρχὴ μεταβολῆς bekundet gerade die ganze Hellsichtigkeit und begriffliche Schärfe des Aristotelischen Denkens. Dadurch, daß die Bestimmung ποιεῖν wegbleibt, ist sie nicht ausgeschlossen; stünde sie da, dann wäre umgekehrt dem Mißverständnis Vorschub geleistet, als gelte es nur zu erzählen: es gibt erstens Kräfte des Tuns und dann zweitens auch solche des Leidens und drittens des Widerstehens. Die Charakteristik »Ausgangsein für einen Umschlag« will gerade in ihrer scheinbaren Unbestimmtheit den inneren Bezug der δύναμις τοῦ παθεῖν auf die δύναμις τοῦ ποιεῖν und umgekehrt nicht vorzeitig zerschneiden, sondern ihm eine Stätte bieten.

Der ganze Zusammenhang ist demnach so zu begreifen: Die Leitbedeutung meint nicht eine isolierte Art von δύναμις für sich (ποιεῖν), neben die dann weiterhin andere gereiht werden, sondern die anderen stehen zur ersten in einem verfassungsmäßigen Bezug, so zwar, daß eben dieser Bezug umgekehrt auch der Leitbedeutung allein Sinn und Halt gibt. Die πρώτη δύναμις ist der Grundriß des Wesens, in den der volle Gehalt erst eingezeichnet werden soll; erst die ausgezeichnete Zeichnung kennzeichnet das ganze Wesen der δύναμις und damit auch den vollen Gehalt der Leitbedeutung.

Man darf also nicht sagen, die δύναμις τοῦ ποιεῖν sei die erste und maßgebende, als seien die anderen ihr nachgebildet; sondern maßgebend ist sogleich der Bezug der δύναμις τοῦ ποιεῖν, der Kraft des Tuns, des Herstellens zur δύναμις τοῦ παθεῖν, der Kraft des Ertragens und Widerstehens. Und zwar wird dieser Bezug gerade nicht von der δύναμις τοῦ ποιεῖν her deutlich gemacht, sondern von der δύναμις τοῦ παθεῖν her. Diese wird zuerst genannt; zuerst im Sinne der ausführenden Charakteristik.

Und das ist nicht **zufällig**. Zwar gibt Aristoteles keine **nähere Begründung dafür**. Er folgt einfach dem natürlichen Zwang der **Sachen**. Inwiefern? **Δυνάμεις** im Sinne der Ertragsamkeit, Aushaltsamkeit, der **Bildsamkeit** und **Brüchigkeit** bekunden in sich den Charakter des Widerstandes bzw. des Unwiderstandes. Das **Widerstehende** ist die erste und nächste Gestalt, in der **wir** eine Kraft erfahren. Gemeint ist: wir erfahren nicht zuerst den Widerstand als solchen, **wohl** aber ein Widerstehendes und durch es hindurch **solches**, von wo aus irgend ein **Umschlag** erfolgt bzw. nicht **erfolgt**, d. h. eine Kraft.

Hieraus mochte man entnehmen, **daß** es am Ende doch seine Richtigkeit hat mit dem, was wir **früher zurückgewiesen** haben: **daß** wir Kräfte primär **nur** in Bezug auf das Subjekt — **unser** eigenes Tun — erfahren, und zwar sie erfahren aus den Wirkungen. Allein wir stehen jetzt vor einer ganz anderen Sachlage: Wenn wir im Erfahren von Widerstandigem durch dieses hindurch wirkende Kräfte erfahren, dann ist der Widerstand nicht als Wirkung einer dahintersteckenden Ursache genommen und erklärt, sondern das Widerstehende selbst ist das Kraftige und die Kraft.

Und weiter: **wenn** bei dieser **unmittelbaren Erfahrung** von Kräften wir selbst als Subjekte beteiligt sind, dann zeigt der unvoreingenommene **Blick** auf dieses unser Erfahren gerade dieses eine: Es **liegt** darin nichts von einer **Übertragung** subjektiv erlebter Kräfte auf die einwirkenden Dinge, sondern umgekehrt: im Widerstandigen dringen die Kräfte auf uns ein. Wir erfahren das Krafthafte gerade nicht zuerst im Subjekt, sondern am widerstehenden Objekt. Und an seinem Widerstand zunächst das Nichtkönnen, das **Gehemmtsein** und erst darin das Können-wollen und Können-mögen und Können-sollen; das darf allerdings nicht so verstanden werden, als würde nun umgekehrt der **Kraftbegriff** von den Objekten **draußen** auf das Subjekt im **Innern** übertragen.

Aber auch so ist die **Sachlage** noch **mißverständlich** dargestellt. Man konnte **sagen**: Zugegeben, die **Kräfte** werden

nicht als subjektive **Erfahrungen** hinaus- und übertragen auf die Dinge; zugegeben, Kräfte begegnen uns unmittelbar im Widerständigen; so gilt doch das eine, daß wir die so erfahrenen Kräfte, also das Wirkungsverhältnis von dinglichen Kräften zu uns, von Objekten zu Subjekten, nun auch übertragen auf das Verhältnis von Objekten unter sich. Beispielsweise: wir sprechen nur deshalb von Kräften in der Natur und wechselweisen **Wirkungszusammenhängen** von Kräften unter sich – Stoß und Gegenstoß etwa —, weil wir das Verhältnis der Gegenwirkung der Dinge auf und zu uns gleichsam hinaus- und hineindrehen in die Beziehung der Dinge unter sich. Damit wird gesagt: Wir erfahren nicht unmittelbar innerhalb der uns umgebenden Dinge, in den Beziehungen unter ihnen so etwas wie die Beziehung von Widerstand und dagegen anlaufendem Wirken. Und doch ist das der Fall. Und doch müssen wir dieses sehen lernen, um die Ebene zu gewinnen, auf der sich die Aristotelischen Betrachtungen halten.

Es handelt sich also um das Vernehmen und Erfassen von Kräften und Gegenkräften in der Natur selbst, unter den Naturdingen als solchen, nicht **nur** insofern sie Gegenstände für uns und d. h. irgendwie Widerstände sind. Wir wollen dabei gar nicht eingehen auf die vorwissenschaftliche und außerswissenschaftliche Erfahrung der Natur, auf das, was im sogenannten Naturgefühl sich offenbart. Abgesehen von der Schwierigkeit, diese Art der Offenbarkeit der Natur wirklich philosophisch zu fassen und zu begreifen, lassen wir diese Zusammenhänge schon deshalb beiseite, weil diese Art Erfahrungen besonders von einem landläufigen Verdacht umlauert sind. Man meint, es handle sich hier im Grunde lediglich um Einfühlung subjektiver Erlebnisse und Stimmungen in die Dinge, die an sich und in Wahrheit nur ein Geschiebe und eine ständige Verlagerung letzter Materieteilchen darstellten.

Die Leitbedeutung der δύναμις ist: ἀρχὴ μεταβολῆς ἐν ἄλλῳ ἢ ἢ ἄλλο. Wir suchten zu zeigen, wohin das ἐν ἄλλῳ gehört, nämlich zu ἀρχή. Für das Verständnis dieser Leitbedeutung und für die Auswirkung der Aristotelischen Leistung ist ein Doppeltes zu beachten und nachzuvollziehen: 1. der ganz vordergründliche und mit weit ausgreifenden Theorien nicht belastete Ansatz; 2. die Durchführung der ganzen Umgrenzung (ὄρισμός); es handelt sich jedenfalls nicht um eine Auflösung in Elemente — das Verfahren läßt sich positiv nicht mit einem Wort kennzeichnen, es ist die fortschreitende Auszeichnung eines Grundrisses. Die eigentliche Betrachtung beginnt mit der Unterscheidung von zwei Weisen der δύναμις: 1. ἡ μὲν τοῦ παθεῖν — die Ertragsamkeit, Aushaltsamkeit (bzw. Brüchigkeit), 2. ἡ δὲ ἐξὶς ἀπαθείας — die Widerständigkeit. Beides sind Weisen des Von-wo-aus für einen Umschlag, davon, von wo aus ein solcher bestimmt ist. Von diesen wird nun gesagt als entscheidende Charakteristik: ἔνεστι δὲ τῆς πρώτης δυνάμεως λόγος. Wie das? Es fällt auf, daß Aristoteles mit der Erörterung der δύναμις τοῦ παθεῖν beginnt; mit dem πάσχειν, dem Leiden. Der geläufige Gegenbegriff ist das ποιεῖν, das Tun; doch davon ist gar nicht eigens die Rede; auch später nicht. Wo davon gesprochen wird, da so, als sei diese Weise der δύναμις schon eingeführt. Und sie ist es auch, wenn in der Leitbedeutung dieses Aktiv mitschwingt. Wenn das aber so ist, dann ist das ἐνεῖναι dieses ποιεῖν in dem jetzt eigens genannten παθεῖν nicht so zu denken, als wäre es die Gattung; denn das Tun ist nie und nimmer die Gattung zum Leiden als einer vermeintlichen Art des Tuns. Sondern der Bezug der δύναμις τοῦ παθεῖν zur πρώτῃ δύναμις ist ein anderer und wesentlicher: Widerständiges ist in sich bezogen auf. . ., Aushaltendes ist in sich bezogen auf solches, was sich an ihm zu schaffen macht. Die Leitbedeutung gilt nicht so, daß sie weder ποιεῖν (Tun) noch παθεῖν (Ertragen) ist, sondern sie sagt sehr wohl die δύναμις τοῦ ποιεῖν mit, aber so, daß sie offen bleibt für die Einbeziehung des wesentlichen Bezugs der δύναμις τοῦ

παθεῖν auf sie selbst. Das ist auch der Zug der folgenden Erörterung, daß wir im Fortgang durch die verschiedenen Weisen der δύναμις nicht von der Leitbedeutung weg-, sondern immer auf sie zurückgehen. — An dem Sachverhalt, wie wir Kraft erfahren, zeigt sich ein gewisser Vorrang des Widerstehenden. Es gilt nun zu sehen, daß wir auch unmittelbar im gegenseitigen Bezug der Dinge unter sich so etwas wie Widerstand und Anlaufen, Stoß und Gegenstoß erfahren.

Daher wollen wir sogleich in einem Bezirk der **Naturerfassung** uns umsehen, der dem Verdacht bloßer subjektiver Stimmungseinfühlung nicht ohne weiteres ausgesetzt ist. Ich meine das Feld der mathematisch-physikalischen Naturforschung. Aus diesem Bezirk greifen wir eine Frage heraus, die geschichtlich und sachlich im **engsten** Bezug mit der Aristotelischen Unterscheidung von δύναμις und ἐνέργεια steht: es ist die *Einführung des Kraftbegriffes in die mathematische Physik durch Leibniz*; ein Schritt, der sich in ständiger Auseinandersetzung mit Descartes und dem Cartesianismus vollzog, ein Schritt, der, in seiner nächsten Abzweckung jedenfalls, **darauf** zielte, eine zureichende Bestimmung der Dimension für die mögliche Messung von Kräften im Bewegungszusammenhang der materiellen Natur zu gewinnen, ein Schritt freilich, der seine leitenden Antriebe nicht aus Fragen der Physik erhält, sondern aus der Grundfrage der Philosophie nach der Wesensbestimmung des Seins überhaupt und als solchen. Aus dem vielschichtigen Ganzen der hierhergehörigen Fragen sei nur eine **Überlegung** herausgehoben. Sie betrifft die grundsätzliche Frage nach der Charakteristik des Seins des naturhaft **Seienden**, der für sich vorhandenen, vorliegenden Naturdinge, der >Substanzen<.

Descartes sagt: Das Auszeichnende der res **naturae** ist die extensio, die Ausdehnung; das Naturding ist res extensa. Die **räumliche** Ausbreitung ist unbestreitbar ein Charakter, der zu den uns erfahrbaren **Naturdingen** gehört; warum aber hat **Descartes** diesen so ausgezeichnet und als die grundlegende

Bestimmung angesetzt? Dafür ist maßgebend eine kritische, negative und eine positive Absicht zugleich; negativ: gegen die **Naturerklärung** der mittelalterlichen Scholastik, gegen die **Annahme** von verborgenen Kräften; positiv: in Absicht **darauf**, für die Bestimmung der Naturdinge und der Vorgänge, ihrer Bewegung, solche Charaktere zu gewinnen, die eine wissenschaftliche Erkenntnis und entsprechende Beweis- und Bestimmbarkeit zulassen. Wissenschaftliche Erkenntnis aber ist mathematische. Und so fragt Descartes: Wie muß die Natur angesetzt werden, damit sie wissenschaftlich, mathematisch erkennbar ist?

Voran und voraus geht als leitend die Idee einer schlechthinigen Gewißheit, der absoluten unbezweifelbaren Erkenntnis. Ihr, d. h. der ihr zugehörigen Idee des Erkenntnis muß das genügen, was überhaupt soll sein können, um als Seiendes ansprechbar zu werden. Diese Idee des Wissens und der Gewißheit hat Descartes entwickelt in seinen »**Regulae ad directionem ingenii**«; das Grundgebende ist der intuitus (die Anschauung), d. h. eine experientia (Erfahrung), die den Charakter einer praesens evidentia (einer unmittelbaren Evidenz) hat. Das ist die Konstruktion einer Idee der Erkenntnis, die sich in erster Linie im Mathematischen darstellt. Weil nun mathematische Erkenntnis primär angewiesen ist auf Räumliches, wird die Ausdehnung als der ursprüngliche Charakter der Substanz angesetzt.

Die wissenschaftliche Erkenntnis der Natur umfaßt dasjenige, was notwendig und allgemein von den Naturdingen ausgesagt werden muß; dieses Ausgesagte ist die Wahrheit über die Natur, d. h. das, was und wie die Natur in Wahrheit ist. Die Frage der möglichen wissenschaftlichen **Erkennbarkeit** der Natur ist in dieser Fassung zugleich die Frage nach dem wahren Sein des Seienden, das wir Natur nennen.

Leibniz wendet sich gegen diese Bestimmung des Seins der Naturdinge und sagt: Das Sein dieser Substanzen liegt nicht in der Ausdehnung (extensio), sondern im Wirken (actio,

agere). Bei dieser neuen Fassung des Seins der Naturdinge aber ist ein Doppeltes zu beachten: 1. Leibniz will damit die Bestimmung der extensio nicht beseitigen; diese bleibt erhalten, aber so, daß sie als gegründet auf eine **ursprünglichere** Bestimmtheit des Seins im Sinne des Wirkens erkannt wird. 2. Dieser Begriff des Wirkens wird nun gerade im Felde des vorliegenden Problems sogleich in einer Weise gefaßt, daß das so bestimmte Sein ebenfalls und erst recht eine mathematische Bestimmbarkeit zuläßt. So kommt es, daß ein viel engerer sachlicher Zusammenhang zwischen der mathematischen Methode der **Bewegungsmessung** (Infinitesimalrechnung.) und der **Seinsart** des zu Erfassenden möglich wird als bei Descartes; worauf hier nicht einzugehen ist.

Leibniz hat die hierhergehörigen Oberlegungen bei verschiedenen Gelegenheiten und in wiederholten Auseinandersetzungen mit dem Cartesianismus dargestellt, am klarsten in seinem »Specimen dynamicum pro admirandis naturae legibus circa **corporum** vires et mutuas actiones detegendis et ad suas causas **revocandis**«, 1695¹.

In diesem »Probestück aus der Lehre der **Dynamik**« sagt Leibniz knapp und klar: Quando agere est character substantiarum, extensioque nil aliud quam jam praesuppositae nitentis renitentisque id est resistentis substantiae continuationem sive diffusionem dicit, tantum abest, ut ipsammet substantiam facere possit. (A. a. O. S. 235) »Wirken ist nämlich das ursprünglich eingezeichnete und sie so auszeichnende Wesen (character) der Substanzen, Ausdehnung jedoch besagt nichts anderes als stetige Wiederholung bzw. Ausbreitung einer schon im vorhinein gesetzten Substanz als einer strebenden und widerstrebenden, d. h. widerstehenden; so weit ist die Ausdehnung davon entfernt, das Wesen der Substanz selbst ausmachen zu können.« Das agens ist nitens und renitens

¹ Leibnizens **Mathematische Schriften**; hrsg. v. C. I. Gerhardt, Berlin u. Halle 1849–63. Bd. VI, S. 234–46 (pars I).

(resistens), die *actio* ein *nisus* und *conatus*, eine Geneigtheit und ein Streben. **Hic nisus passim sensibus occurrit**, et meo iudicio ubique in materia ratione intelligitur, etiam ubi **sensui non patet**. (Ebd.) Dieser Charakter des Seins der Substanz: Streben, Gegenstreben, Widerstehen »begegnet zuweilen unmittelbar der Erfahrung (wir treffen solches Seiendes an), und auch dort, wo er sich der sinnlichen Erfahrung nicht offenbart, wird er meines Erachtens überall durch **Überlegung** als zur Materie gehörig eingesehene. Dergleichen wie Widerstand der Dinge unter sich und gegen sich ist erfahrbar oder aber als notwendig den Dingen zugehörig einsichtig zu machen. Widerstand aber ist nicht einfache Gleichgültigkeit gegen Bewegung, kein bloßes »sie nicht mitmachen«, sondern Gegenstreben, d. h. ein Eigenes, von wo aus sich im anderen Ding etwas bestimmt. Nehmen wir an, das Wesen der Substanzen und damit ihre Bewegung sei allein und zuerst durch *extensio* bestimmt, es sei also kein Widerstand (*renisus*), dann wäre nicht einzusehen, warum z. B. ein großer Körper nicht durch die Bewegung eines weit kleineren, der auf ihn stößt, mitgerissen werden sollte, ohne daß der kleinere dabei eine **Verzögerung** erlitte; der anlaufende Körper müßte diese Wirkung voll erreichen (vgl. S. 241). Mit anderen Worten: wir erfahren beim Wahrnehmen des Aufeinanderstoßens im vorhinein mehr an Seinsgehalt von diesen Körpern als eine bloße **Änderung** der Ausdehnungs- und Lageverhältnisse, mehr als die Descartessche Theorie von der *extensio* zulassen möchte. Wir erfahren das Aufgehaltenwerden des einen Körpers durch einen anderen, das Sichstoßen an . . . Es gehört zum **Körpersein** eine *vis*, und hier eine besondere *vis passiva* — die *derivativa*, im Unterschied zur *primitiva* (vgl. S. 236 f.).

Leibniz hat ein ganz klares Wissen von der grundsätzlichen Tragweite der neuen Fassung des Seins der Substanzen — aller Substanzen, d. h. alles Seienden, nicht nur der materiellen Naturdinge. Und er war zugleich der **Überzeugung**, damit der bisher verkannten Aristotelischen Lehre von $\deltaύναμις$ und $ἐνέτη$

γεια zu ihrem Recht und ihrer wahren Bedeutung zu verhel-
fen. Et quemadmodum Democriti corpuscula, et Platonis ideas,
et Stoicorum in optimo rerum nexu tranquillitatem nostra
aetas a contemptu absolvit, ita nunc Peripateticorum tradita
de Formis sive Entelechiis (quae merito aenigmatica visa sunt
vixque ipsis Autoribus recte percepta) ad notiones intelligibiles
revocabuntur. (S. 235) »Und so wie die Lehre Demokrits von
den kleinen Körperchen und die Lehre Platos von den Ideen
und die der Stoiker von der Ruhe des Gemüts, die aus der
Einsicht in die beste Ordnung der Dinge entspringe, so wie
all diese Lehren in unserem Zeitalter von der Verachtung
befreit wurden, so werde nun auch hier die überlieferte Lehre
der Peripatetiker von den Formen und Entelechien auf ein-
sichtige Begriffe gebracht, eine Lehre, die mit Recht als rät-
selhaft angesehen wurde und auch von den Autoren selbst
bisher kaum richtig erfaßt war.«

Für uns ist von Bedeutung zu sehen, wie die Erneuerung
der Aristotelischen Lehre von δύναμις und ἐνέργεια sich auf be-
stimmte Tatbestände in der Verfassung des Seienden selbst
beruft; und dazu gehört die mögliche Erfahrbarkeit des An-
laufens und Zurückprallens eines Körpers von einem anderen,
mithin der Widerständigkeit der Dinge unter sich und gegen
sich. Darin liegt zunächst nur eine Anweisung dafür, einfache
Grundbestände des Erfahrenen nicht vorzeitig wegzu erklären,
bzw. überhaupt zu übersehen zugunsten irgendwelcher Theo-
rien.

Wenn wir sagten: Widerstände sind erfahrbar nicht nur
innerhalb der Bezogenheit der Dinge auf uns, innerhalb des
Bezirkes unserer Betreffbarkeit durch die Dinge, sondern auch
unter den Dingen selbst in ihren gegenseitigen Beziehungen,
dann ist damit noch nicht darüber entschieden, ob nicht auch
diese Offenbarkeit des Strebens und Widerstrebens der Dinge
unter sich unter ganz bestimmten Bedingungen unseres Da-
seins steht. Trifft das zu, dann heißt das längst noch nicht, der
Begriff der Kraft entspringe aus subjektiven Erfahrungen des

eigenen Könnens; und es ist weiterhin die Frage, ob dadurch, daß die Erfahrbarkeit des Stoßes und Gegenstoßes der Dinge unter sich auf gewisse Bedingungen angewiesen ist, die Objektivität des Erfahrenen angetastet wird.²

Wie immer diese Fragen zu stellen und zu entwickeln sind, Vorbedingung für ihre Bearbeitung bleibt, daß wir allererst wieder hellsichtig werden für die Phänomene, die uns dabei über den Weg kommen. Und dazu gehören vorzüglich die zwei Weisen der δύναμις, die wir kennen lernten (Θ 1, 1046 a 11 ff.): die Kraft des Ertragens (δύναμις τοῦ παθεῖν) und des Widerstehens (ἐξίς ἀπαθείας). Wir sahen dabei, wie die eigentste Verfassung dieser δυνάμεις in sich und bei sich trägt den Bezug auf die δύναμις, die Aristoteles in erster Linie anführt. Auf die Herausstellung dieses inneren verfassungsmäßigen Bezugs zur Leitbedeutung kommt es nun auch Aristoteles an bei der Nennung einer weiteren Weise der δύναμις κατὰ κίνησιν.

b) Das zur Kraft gehörige Wie

1046 a 16–19: *πάλιν δ' αὐται λέγονται δυνάμεις ἢ τοῦ μόνον ποιῆσαι ἢ [τοῦ] παθεῖν ἢ τοῦ καλῶς, ὥστε καὶ ἐν τοῖς τούτων λόγοις ἐνυπάρχουσι πως οἱ τῶν προτέρων δυνάμεων λόγοι.* »Wiederum werden nun die bereits angeführten (δυνάμεις) Kräfte genannt und als solche verstanden entweder nur einfach in Bezug auf das, wozu sie Kräfte sind, zum Tun bzw. Leiden, oder aber in Bezug auf das »in der rechten Weise«, so daß auch im Verstehen dieser Bedeutung von δύναμις in gewisser Weise darin mitverstanden sind die Bedeutungen der vorgenannten.«

Das *πάλιν* nimmt die bisher erörterten Bedeutungen auf, um an ihnen wiederum einen Charakter herauszuheben, der in der Leitbedeutung begründet ist und diese zugleich von einer neuen Seite und damit vollständiger bestimmt. Was gemeint ist,

* Gehemmtsein – Ausrichtung auf Enthemmtsein: es gehen lassen um...; Umwillen, Sorge. Über Widerstandserfahrung vgl. Sein und Zeit I, Halle a. d. S. 1927, § 43, S. 200 ff.

sagt A 12 (1019a 24 ff.) durch ein Beispiel: ἐνίοτε γὰρ τοὺς μόνον ἂν πορευθέντας ἢ εἰπόντας, μὴ καλῶς δὲ ἢ μὴ ὡς προεῖλοντο, οὐ φαμεν δύνασθαι λέγειν ἄ βαδίζειν. »Zuweilen sagen wir nämlich von solchen, die zwar gehen oder reden, aber nicht in der rechten Weise bzw. nicht so, wie sie es sich vorgenommen hatten, οὐ δύνασθαι — sie können nicht gehen bzw. reden.« Also von einem **schlechten** Redner sagen wir: er kann nicht reden; obzwar er, die Sache einfachhin genommen, **gewiß** redet und vielleicht übergenuß redet; ebenso von einem Läufer, der zwar eifrig die Beine bewegt und auch von der Stelle kommt, sagen wir trotzdem: er kann nicht laufen; es fehlt ihm die rechte Weise und Ausdauer, er wird — und so ieder andere mit anderem — mit seiner Sache nicht fertig. **Kraft**-haben-zu heißt hier: in der rechten Weise fertig werden können mit etwas; **Können** im Sinne von Meistem, Meister sein über. . . . von Meisterschaft. Von einem guten Redner sagen wir einfachhin: er ist ein Redner. Das Sein bedeutet hier: in der rechten Weise kräftig sein zu dem, was aufgegeben bzw. vorgenommen ist. Kräftig zu etwas ist eine Kraft erst eigentlich, wenn sie es in der rechten Weise ist.

Zum Kräftigsein zu etwas gehört notwendig ein **Wie**, das sich so und so abwandeln kann, in sich aber den **Anspruch** trägt **auf eine mögliche Vollendetheit** — καλῶς ἐπιτελεῖν. Auch und gerade im Begriff der δύναμις κατὰ κίνησιν liegt demnach ein verfassungsmäßiger Bezug auf τέλος; damit ist nicht dergleichen wie >Zielstrebigkeit< gemeint, sondern: innere Zuordnung von etwas auf Ende, Abschluß, Fertigkeit. In der δύναμις liegt daher das Moment des Unterwegs-zu, des ausgerichteten Strebens, ausgerichtet auf ein Ende und **Fertig**-werden — und daher gehört zum inneren Bau der δύναμις der Charakter des »so und so«, »so oder anders«, kurz: das Wie. Das gilt nun ebenso von der δύναμις τοῦ ποιεῖν wie von der τοῦ παθεῖν und der ἐξίς ἀπαθείας.

Die unter πάλιν angeführte Bedeutung von δύναμις ist nicht eine neben den anderen stehende neue Art, sondern sie ist zu-

rückzuführen auf das Leitphänomen und als ihm verfassungsmäßig zugehörig zu begreifen. Damit verschärft sich der Einblick in den vollen Gehalt der δύναμις als ἀρχή μεταβολῆς. Das ἀρχή-Sein, Ausgangsein für... meint eben nicht gleichsam ein Ding oder eine Eigenschaft, davon etwas ausgeht, sondern das Ausgangsein für etwas anderes ist in sich ein Ausgehen zum anderen. Dieses Ausgehen nach... kann in dem, worauf es geht, gelingen oder versagen, — es muß sich schon immer auf eine bestimmte Art und Weise seiner selbst einrichten. Das καλῶς bedeutet nicht eine Zugabe, sondern zeigt einen Charakter an, der — in sich wandelbar — zum Wesen der δύναμις gehört. Kraft zu etwas ist daher immer ein Nicht-zurückbleiben hinter einem bestimmten Wie. Im Wesen der Kraft liegt gleichsam ein Anspruch an sich selbst, sich zu über-treffen.

Sprechen wir daher nur einfachhin von einer δύναμις, von einem μόνον δύνασθαι, dann sehen wir ab von dem Charakter des καλῶς, genauer: wir lassen das wesensmäßig zugehörige Wie unbestimmt, indifferent; wir nehmen nicht den vollen Wesensbestand der δύναμις in den Blick.

*

Es wurde versucht, in einem knappen Hinweis zu zeigen, wie gerade die Zuweisung der Kraft als eines Grundcharakters auch der materiellen **Naturdinge** sich beruft auf erfahrbare Grundverhältnisse des Stoßes und Gegenstoßes der Dinge unter sich. Leibniz hat aber zugleich diese Fassung der **substantia** als actio nicht nur gegen **Descartes'** Bestimmung der extensio verteidigt, sondern auch grundsätzlich philosophisch begründet durch die Lehre, die man unter dem Namen »**Monadologie**« kennt. Gewöhnlich, auch in philosophischen Berichten, sieht man den Gehalt dieser Lehre **darin**, daß Leibniz eine sogenannte Beseelung aller Dinge annimmt: Jegliches, was ist, ist kraftbegabt, — die Kräfte sind dann so eine Art Ungeziefer und Bakterien, die überall sich festgesetzt haben.

In Wahrheit aber ist nach dem monadologischen Prinzip nicht das einzelne Seiende kraftbegabt, sondern umgekehrt: Die Kraft ist das Sein, das erst ein einzelnes Seiendes als solches sein läßt, damit es allenfalls mit etwas begabt ist. Die Kraft ist dabei gefaßt als Tendenz, als *nisus* (nitens und renitens). Im Prinzip ist nun die **Ansetzung** der Naturkörper als **kräftebestimmter** nur eine Wesensfolge der Bestimmung der Substanz als Monade, vis. — Leibniz beruft sich ausdrücklich auf den Zusammenhang seiner Lehre mit der des Aristoteles, die so zu ihrer Wirksamkeit gebracht werden soll. Es wäre ein Mißverständnis, wollten wir Leibniz darüber belehren, daß seine Auffassung des Aristoteles unrichtig und **unhistorisch** sei, wollten wir ihm vorrechnen, daß er vielmehr nur seine eigene monadologische Lehre vom Sein in die Philosophie des Aristoteles zurückdeute. Die Leibnizsche Auffassung des Aristoteles ist freilich nicht richtig, aber keineswegs in dem Sinne, daß sie unrichtig wäre. Denn >richtig und unrichtig< ist überhaupt kein Maßstab wahrhafter historischer Erkenntnis. Wohl aber ist die Leibnizsche Auffassung des Aristoteles eine wesentliche — und damit echt historische: eine solche, die der Vergangenheit etwas zu entgegen hat, worauf allein diese dann antwortet und sich ausspricht. Was wir der Leibnizschen Berufung auf die Erfahrbarkeit von Stoß und Gegenstoß entnehmen, ist dieses: Es bedarf nicht des Rückgangs auf das >Subjekt< um den allgemeinen Grundriß des Wesens der Kraft zu fassen. — Die Phänomene der Kraft: Ertragsamkeit (δύναμις τοῦ παθεῖν) und Widerstand (ἔξις ἀπαθείας) sind deshalb von Aristoteles zuerst genannt, um den inneren Bezug auf die Kraft des Tuns oder Gestaltens (δύναμις τοῦ ποιεῖν) sichtbar zu machen und damit die δύναμις als ἀρχὴ μεταβολῆς im aktiven Sinne zu verdeutlichen. Auf diese Rückbeziehung kommt es nun auch beim καλῶς ἐπιτελεῖν an. Aber die innere Begründung der notwendigen Zugehörigkeit des Wie zur Kraft überhaupt ist noch nicht ausdrücklich erörtert (vgl. u. S. 156 f.).

*§ 11. Die Einheit der Kraft des Tuns und Ertragens:
Der ontologische und der ontische Begriff der Kraft und ihre
innere Verklammerung*

Was jetzt im Text folgt (Θ 1, 1046 a 19–29), sieht zunächst aus wie eine wiederholende Zusammenfassung.

Φανερόν οὖν ὅτι ἔστι μὲν ὡς μία δύναμις τοῦ ποιεῖν καὶ πάσχειν (δυνατόν γάρ ἐστι καὶ τῷ ἔχειν αὐτὸ δύναμιν τοῦ παθεῖν καὶ τῷ ἄλλο ὑπ' αὐτοῦ), ἔστι δ' ὡς ἄλλη. ἡ μὲν γὰρ ἐν τῷ πάσχοντι· διὰ γὰρ τὸ ἔχειν τινὰ ἀρχήν, καὶ εἶναι καὶ τὴν ὕλην ἀρχήν τινα, πάσχει τὸ πάσχον καὶ ἄλλο ὑπ' ἄλλον· τὸ λιπαρόν μὲν γὰρ καυστόν, τὸ δ' ὑπεῖκον ὠδὶ θλαστόν· ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων. ἡ δ' ἐν τῷ ποιοῦντι, οἷον τὸ θερμόν καὶ ἡ οἰκοδομική, ἡ μὲν ἐν τῷ θερμοαντικῷ, ἡ δ' ἐν τῷ οἰκοδομικῷ. διὸ ἡ συμπέφυκεν, οὐδὲν πάσχει αὐτὸ ὑφ' ἑαυτοῦ· ἐν γὰρ καὶ οὐκ ἄλλο. »Offensichtlich wird nun also folgendes: Eine Kraft zum Tun und zum Erleiden ist das einmal (in einer Hinsicht) so, daß eine einzige (als ein und dieselbe) beides ist, . . . sie ist sodann so, daß die eine von beiden je eine andere ist (daß sie beides als je eine andere in einem anderen ist).« Jetzt die Erläuterung für die erste Möglichkeit (δύναμις ὡς πια): »Kräftigsein zu etwas (zum Ertragen) besagt nämlich sowohl: selbst die Kraft haben zum Erleiden, als auch: diese Kraft dadurch haben, daß ein anderes von dem leidet, was kräftig ist, etwas zu tun.« Nun folgt mit ἡ μὲν (Z. 22) und ἡ δέ (Z. 26) die Erläuterung der zweiten Möglichkeit (δύναμις ὡς ἄλλη): »Die eine δύναμις ist in dem Ertragenden, denn auf Grund dessen, daß es so etwas wie einen Ausgang, Anfang hat für etwas anderes und auf Grund dessen, daß auch der Stoff so etwas wie ein Ausgang, Anfang für etwas ist, auf Grund dessen also erträgt das Ertragende etwas und das als das eine von seiten des anderen. Das Fette nämlich ist brennbar und das so und so Nachgebende ist brechbar; und so in gleicher Weise bei anderen. Die andere δύναμις aber ist in dem Her-

stellenden vorhanden, z. B. das Warm in dem Wärmenden, die Baukunst in dem Baukundigen. — Deshalb erleidet, sofern das Herstellende (**Tuende**) und das Ertragende (Leidende) zusammen vorhanden sind als ein und dasselbe Seiende, dieses Seiende selbst nichts von seiten seiner selbst; denn es ist (dann) Eines und nicht das eine zu einem anderen. «

Was will Aristoteles mit diesen Sätzen sagen, die er der Charakteristik verschiedener *δυνάμεις* anfügt? In der Tat ist es auf den ersten Blick nur eine zusammenfassende Wiederholung, wobei wir erfahren, *δύναμις* ist einmal eine solche des Tuns, Herstellens und eine solche des Leidens, Ertragens; und das Tuende muß je ein anderes sein als das Leidende, bzw. wo es dasselbe ist, wie im Beispiel vom sich selbst behandelnden Arzt, da ist beides, der Handelnde, der Arzt, und der Behandelte, der Kranke, derselbe Mensch zwar, aber in verschiedener Hinsicht — der Mensch einmal als eine einen Beruf ausübende Person und sodann als ein der Bedrohung ausgesetztes Lebewesen.

Nun ist es an sich nicht auszuschließen, daß eine solche Zusammenfassung gegeben wird; wir finden sie sogar sehr oft im Buch Δ, vgl. Δ 12. Aber der in Rede stehende Absatz hat eine so ausgeprägte gedankliche Gliederung, daß wir der Aufforderung nicht ausweichen dürfen, den ausgedrückten Gehalt auch entsprechend scharf herauszuheben. Von der *δύναμις τοῦ ποιεῖν καὶ πάσχειν* wird gesprochen. Davon war bisher in dieser Form überhaupt noch nicht die Rede. Diese Redewendung trägt nun aber schon das Problem in sich, das Aristoteles im folgenden auflösen will.

Denn es ist die Frage: Sind mit der *δύναμις* des Tuns und Ertragens zwei *δυνάμεις*, zwei Weisen von *δύναμις* gemeint oder nur eine? Wenn eine, in welchem Sinne ist dann *δύναμις* verstanden? Wenn zwei, wie ist dann *δύναμις* einheitlich zu fassen?

Aristoteles sagt einfach: (δύναμις τοῦ ποιεῖν καὶ πάσχειν) ἔστι μὲν ὡς μία . . . ἔστι δ' ὡς ἄλλη (1046 a 19, a 21/22). Es ist also ausdrücklich auf eine Zweideutigkeit im Wesen und Begriff der δύναμις abgehoben. Die δύναμις τοῦ ποιεῖν καὶ πάσχειν ist in gewisser Weise *eine*. Das heißt: die Kraft ist in sich Kraft zum Tun, Herstellen; in der Ausrichtung auf Herzustellendes **liegt** der Bezug auf Herstellbares; das **Herstellbare** ist solches aus etwas; dieses Woraus ist eine Weise des Von-wo-aus: das Ertrag- und Bildsame, z. B. irgend ein Stoff. Im Wesen der Kraft als Kraft zum Herstellen ist das Woraus der Herstellbarkeit in gewisser Weise mitumgriffen; das Woraus der Herstellbarkeit von etwas aber ist δύναμις τοῦ πάσχειν. Diese δύναμις (als ἀρχή, als das, von wo aus etwas herstellbar wird) ist in das Wesen der δύναμις τοῦ ποιεῖν miteinbezogen, und das nicht nur so überhaupt, sondern jedes bestimmte Herstellen, z. B. das einer Axt, ist bezogen auf Stein, Bronze, Gußeisen und dergleichen, aber nicht etwa auf Wasser oder Sand oder Holz; umgekehrt liegen in all den genannten Stoffen als möglichen bildsamen bestimmte Bezüge zu solchem, was aus ihnen durch eine bestimmte Herstellensart herstellbar ist, und damit Bezüge zu bestimmten Weisen des Herstellens und Umgehens damit; ob wir das im einzelnen ausdrücklich wissen oder nicht, ist fürs erste nicht entscheidend.

Aus all dem ergibt sich: Kraft ist in sich der *Bezug* der ἀρχή τοῦ ποιεῖν auf eine ἀρχή τοῦ πάσχειν und umgekehrt. Das Wesen der Kraft ist in sich, aus dem eigenen Wesen her und in Bezug auf dieses, in einer ursprünglichen Weise in zwei Kräfte **auseinandergegangen**. Das meint freilich nicht, eine gerade vorhandene, bestimmte einzelne Kraft bestehe aus zwei Kräften, sondern die Kraft in ihrem Wesen, d. h. das Kraftsein als solches ist dieser Bezug des ποιεῖν auf ein πάσχειν: *das Kraftsein ist beides als eines* — ὡς μία. Der Bezug ist *Einbezug*; und einbeziehend ist die Kraft mit auf Grund ihres *Ausgerichtetseins* und *Übertreffens*. ›Kraft‹ so genommen, verstanden als Kraftsein, ist der >ontologische-Begriff der Kraft; >ontologisch←

der überlieferte Ausdruck meint: das Sein des Seienden; hier: das Kraftsein jeglicher so oder so seienden bzw. möglicherweise seienden Kraft. Das Kraftsein besteht nicht aus zwei vorhandenen Kräften; sondern sofern eine Kraft vorhanden ist, liegt in diesem Vorhandensein die einbeziehende Ausrichtung auf die entsprechende Gegenkraft, weil dieser ausgerichtete **Einbezug** zum Kraftsein der Kraft gehört.

Wird dagegen δύναμις nicht ὡς *μία*, sondern ὡς *ἄλλη*, nämlich so verstanden, daß damit **je die eine oder die andere** der beiden zum Kraftsein gehörigen Kräfte als für sich vorhandene einzelne Diese gemeint ist, dann hat der Ausdruck δύναμις, wie wir sagen, eine ontische Bedeutung; er meint nicht das Kraftsein als Sein, sondern er meint ein bestimmtes Seiendes, dieses, das Ausgang ist für ein Tun, oder dieses, das Ausgang ist für ein Leiden. Wir meinen jetzt je ein Seiendes, dem das Kraftsein in einer bestimmten Hinsicht zukommt, aber wir meinen nicht dieses Kraftsein selbst, sondern das, dem es zukommt (das subjectum).

Aristoteles will nun nicht lediglich sagen, im Sprachgebrauch hat δύναμις bald die ontische, bald die ontologische Bedeutung; sondern es gehört zum Wesen dessen, was wir Kraft nennen, daß es in dieser Zweideutigkeit verstanden werden muß. Wenn wir eine bestimmte vorhandene Kraft, z. B. eine Kraft zum Herstellen von etwas, erfahren oder pflegen, dann verstehen wir im Vorhinein schon das Kraftsein, und sofern wir dieses verstehen, meinen wir solches *mit*, woraus sich etwas herstellen, solches, womit sich etwas anfangen **läßt**; was also selbst dabei in gewissem Sinne Anfang, ἀρχή ist, nämlich ἀρχή τοῦ παθεῖν. Umgekehrt, wenn wir das Kraftsein in seinem Wesen, d. h. in dem wechselweisen Einbezug der aufeinander ausgerichteten Ausgänge verstehen, dann wissen wir auch schon, daß eine seiende Kraft **je** eine solche des Tuns oder Erleidens ist, so zwar, daß das **Tuende** ein anderes Seiendes ist als das Leidende, bzw. wo es dasselbe ist, dieses in anderer Hinsicht.

So wird aus dem Wesen der Kraft erst klar, warum sie als ἀρχή notwendig ἐν ἄλλῳ bzw. ἢ ἄλλο sein muß.

Der Satz, der den eben behandelten Abschnitt schließt (a 27 ff.: διὸ ἢ συμπεφύκεν . . .), kann, wenn überhaupt, nur mit Rücksicht auf das Dargelegte verstanden werden, d. h. mit Rücksicht darauf, daß Aristoteles die *innere Verklammerung des ontologischen und ontischen Kraftbegriffes* kenntlich machen will. Der Satz ist gar nicht in seinem Gehalt gefaßt, wenn man ihn nur, wie die Ausleger tun, als eine Umschreibung des ἢ ἄλλο nimmt. Aristoteles will sagen: Wenn das Kraftsein besagt: ursprünglich einheitlicher, einbeziehender Wechselbezug des Ausgangseins zum Tun und Leiden, dann ist mit dieser ontologischen Einheit des Wechselbezugs nicht gemeint die ontische Einheit und das Zusammengewachsensein der seienden Kräfte von wechselweise verschiedenem Charakter. Faßt man diese Einheit so (ontisch), dann kann dieses »Eine« so wenig die Stätte bieten für ein Kraftsein und damit für ein Verhältnis, daß dieses »Eine« nicht einmal selbst von seiten seiner selbst etwas zu erleiden vermag, d. h. mit Bezug auf es selbst auch kein Tuendes ist. Die Einheit des Kraftseins muß vielmehr dahin verstanden werden, daß sie als Einheit des rück- und einbezüglichen Bezogenseins gerade fordert die ontische Verschiedenheit bzw. Unterschiedenheit des Seienden, das da je im Charakter des Kraftseins steht, d. h. >Subjekt-der Kraft ist. Also eine Kraft besteht nicht aus zwei Kräften, sondern wenn das Kraftsein in einem Seienden ist, ist das Seiende in zwei Kräfte gespalten.

Aus der Interpretation dürfte klar geworden sein, warum Aristoteles nicht einfach der Reihe nach einzelne >Arten« von Kräften definiert, anfangend von der Kraft zum Tun usw., um dann das Allgemeine dieser Arten zu suchen. Daß er nicht so verfährt, hat seinen Grund in der erwachten Einsicht in das zwiespältige einfache Wesen des Kraftseins, d. h. darin, daß ihm der Schritt in die ontologische, philosophische Auslegung des Wesens gelungen ist.

§12. Kraft und Unkraft – das Beisichführen des Entzugs.
Die erfüllte Leitbedeutung.

Nunmehr wird (in dem, was jetzt noch das Kapitel bringt) scheinbar wieder in einer nur lockeren Anfügung eine weitere Wandlung des Wortes δύναμις erläutert: Kraft im Sinne der Unkraft.

1046 a 29–35: και ἡ ἀδυναμία και τὸ ἀδύνατον ἢ τῇ τοιαύτῃ δυνάμει ἐναντία στέρησις ἐστίν, ὥστε τοῦ αὐτοῦ και κατὰ τὸ αὐτὸ πᾶσα δύναμις ἀδυναμία [nicht ἀδυναμία, H.]. ἡ δὲ στέρησις λέγεται πολλαχῶς· και γὰρ τὸ μὴ ἔχον και τὸ πεφυκὸς ἐὰν μὴ ἔχη, ἄλλως ἢ ὅτε πέφυκεν, και ἡ ὠδί, οἷον παντελῶς, ἢ κἂν ὀπωσοῦν. ἐπ' ἐνίων δ' ἐὰν πεφυκότα ἔχειν μὴ ἔχη βίη, ἐστερηῆσθαι ταῦτα λέγομεν. »Und die Unkraft (Unkräftigkeit) und demzufolge auch das »unkräftig« ist als das der δύναμις im besagten Sinne Gegenüberliegende ein Entzug; daher ist jede Kraft, wenn sie zur Unkraft wird, d. h. als Unkraft je in Bezug auf dasselbe und in Gemäßheit desselben (bezüglich worauf die Kraft eine Kraft ist, ist jegliche Kraft Unkraft). Der Entzug aber wird in vielfacher Weise verstanden und gesagt. Etwas steht im Entzug {ist von einem Entzug betroffen, durch ihn hindurchgegangen}, wenn es einfachhin etwas anderes nicht hat; sodann, wenn es etwas nicht hat, obzwar es dasselbe (das Entzogene) seinem Wesen nach haben sollte. (Und dieses Nichthaben wiederum ist in verschiedener Weise und Hinsicht möglich:) Entweder indem das, was vom Entzug betroffen ist, das Entzogene überhaupt nicht hat, oder wenn es dasselbe nicht hat zu der Zeit, da es es haben könnte, oder wenn es das Entzogene in gewissem Ausmaß nicht hat, z. B. ganz und gar nicht, schließlich, wenn es das Entzogene in irgend einer Weise nicht hat. Einiges nennen wir auch im Entzug stehend, wenn es das, was es von Natur aus haben könnte und sollte, durch Gewalt, auf Grund erlittener Gewalt nicht hat.« (Die Parallelbehandlung in A 12,1019 b 15–21.)

Zunächst ist da gesagt: Neben Kraft gibt es auch Unkraft, ›im-potentia‹, Nicht-kraft. Dieses Nicht- und Un- ist jedoch keine bloße Verneinung, sondern meint das Entzogensein, das ›in einem Entzug stehen‹ — στέρησις. Dieses aber wird in verschiedener Weise verstanden, entsprechend den möglichen Abwandlungen der Bezüge, die zu einem Entzugsverhältnis gehören. Soweit ist alles klar und verständlich. Wenn wir nicht weiter gehen, bleiben wir freilich auch außerhalb des ontologisch-philosophischen Begreifens des Sachverhaltes, den Aristoteles hier herausheben will. Um diesen zu fassen, beginnen wir mit der Erläuterung der στέρησις, und zwar nur eben so weit, wie Aristoteles sie an dieser Stelle selbst einführt. (Vgl. sonst A 22 und I.) Wir erläutern das Wesen der στέρησις, indem wir das von Aristoteles Gesagte an einem Beispiel belegen, und zwar wählen wir ein Beispiel, das oft gebraucht wird und das zugleich schon auf das Phänomen bezogen ist, um das es sich handelt (δύναμις, Kraft), also etwa die Kraft des Sehens, das Gesicht bzw. die Unkraft zum Sehen.

Etwas steht im Entzug (ἔστερημένον) in verschiedener Weise (Θ 1, a. a. O.) ;einmal: τὸ μὴ ἔχον — wenn es einfachhin etwas anderes nicht hat, z. B. die Kraft zu sehen der Stein; **sodann** ist ἔστερημένον: τὸ πεφυκόσ ἐὰν μὴ ἔχη — wenn etwas ein anderes nicht hat, obzwar es dasselbe, das Entzogene, seinem Wesen nach haben sollte; z. B. der Mensch, dem die Kraft zum Sehen, das Gesicht wesentlich eignet, kann in der Un-kraft zum Sehen sein. Dieses an zweiter Stelle genannte Nichthaben (des Menschen) ist seinerseits nun noch in verschiedener Weise möglich; einmal ὄλωσ — schlechthin ganz ist die Kraft zu sehen dem Menschen entzogen, wenn der Mensch ein Blindgeborener ist; dann ὄτε πέφυκεν — wenn er die Kraft zu sehen zu der Zeit nicht hat, da er sie haben könnte; z. B. wenn ein wachender und um sich blickender Mensch nicht sehen kann auf Grund einer Augenkrankheit; καὶ ἢ ὄδι — oder wenn der Mensch das Entzogene in dem und dem Ausmaß nicht hat, z. B. ein Ein-äugiger; § καὶ ὄπωσοῦν — wenn er das Entzogene in irgend

einer Weise nicht hat; wenn der Mensch nicht sehen kann, z. B. weil es gerade dunkel ist oder weil das zu Sehende sonstwie verdeckt ist.

Es sei noch einmal betont, daß mit dieser Anführung von Beispielen für die mannigfachen Weisen der στέρησις über das Wesen dieser noch gar nichts gesagt sein kann. Ja wenn selbst die ausdrückliche Behandlung der στέρησις als solcher bei Aristoteles und in der Antike überhaupt nur in einem spärlichen Maße erfolgt ist, dann darf darüber nicht vergessen werden, welche Bewegung die Entdeckung dieses Phänomens in das Philosophieren (bis Hegel) brachte. (Die Exaktheit der zusammenfassenden, nachkommenden Definition ist allemal etwas Sekundäres — und die Bemühung darum wird zum Verhängnis, wenn sie erfolgt, ohne daß zuerst die volle Wirksamkeit und Auswirksamkeit des Gedankens wirklich geschehen ist; bzw. längst nicht mehr geschieht.)

Was soll nun aber in unserem Fragezusammenhang bezüglich der δύναμις die **Beziehung** der στέρησις? Geschieht diese lediglich, um zu zeigen, daß es eben neben der Kraft auch die Unkraft gibt? Nein. Was Aristoteles vielmehr zeigen will, ist etwas anderes; er faßt es kurz in dem Satz Z. 30 f.: **τοῦ αὐτοῦ καὶ κατὰ τὸ αὐτὸ πᾶσα δύναμις ἀδυναμία.** »In Bezug auf dasselbe und in Gemäßheit desselben ist jegliche Kraft Unkraft«. Damit ist auch der Text klar; es bedarf nicht der Verbesserung in den Dativ **ἀδυναμία**. Betont soll werden der Rückbezug der Unkraft auf dasselbe, wozu die Kraft Kraft ist; betont soll werden die verfassungsmäßige Zugehörigkeit der Unkraft zur **Leitbedeutung** der Kraft — als eine innere Abwandlung dieser, und zwar in verschiedenen Hinsichten, die mit der Kraft zu etwas je nach ihrem Sachgehalt schon vorgegeben sind.

*

Was 1046 a 19–29 aussieht wie eine bloße Wiederholung, ist erst der Schritt zur einheitlichen Wesensbestimmung des

Phänomens der δύναμις. In der Fassung δύναμις τοῦ ποιεῖν καὶ πάσχειν kommt eine Zweideutigkeit zum Ausdruck. Danach meint δύναμις 1. ὡς μία — als eine einheitliche: ein Sein, 2. ὡς ἄλλη — als je die eine und die andere: das bestimmte Seiende. Ad 1. Die Kraft des Tuns und Leidens als *eine*: Die eine ἀρχὴ einbeziehend die andere — erst dieser einbeziehend-wechselbezügliche ἀρχή-Charakter füllt das Wesen der δύναμις aus. Ad 2. Wenn eine solche Kraft seiend wird, dann notwendig als zwei Kräfte, bzw. als ein Seiendes in zwei verschiedenen ontischen Hinsichten. Dieser Abschnitt meint also gerade nicht das ontische Zusammenvorhandensein zweier vorhandener Kräfte als gleichsam einer. Weiterhin wird von der Kraft die Unkraft unterschieden; auch hier ist wieder die Frage, ob nur eine Abwandlung daneben gestellt wird oder ob rückbezüglich für die Erfassung des ganzen Wesens gefragt wird. Die στέρησις, der Entzug der Kraft bedeutet 1. μὴ ἔχον — einfaches Nichthaben, 2. τὸ πεφυκὸς εἶναι μὴ ἔχειν — wenn etwas das, das es haben sollte, nicht hat; und zwar in verschiedener Hinsicht und Weise.

Die entscheidende These (a 30131) lautet: »Jede Kraft ist Unkraft in Bezug auf dasselbe und gemäß desselben.« Damit ist ausgesprochen, daß die Unkraft in den Bereich der Kraft, die ihr entzogen bleibt, gleichwohl gebunden ist. Dasjenige, dem etwas entzogen ist, wird in und durch diesen Entzug gerade auf das Entzogene bezogen. Und dieser entzughafte Bezug ergibt, trotz des negativen Charakters der **Entzogenheit**, für das, was im Entzug steht, je eine eigene positive Charakteristik gemäß der Weise des Entzugs (die bezüglich ein und desselben selbst noch verschieden ist). Aristoteles führt in Δ 12 (1019 b 18 f.) ein bezeichnendes Beispiel an: οὐ γὰρ ὁμοίως ἂν φαίμεν ἀδύνατον εἶναι γεννᾶν παῖδα καὶ ἄνδρα καὶ εὐνοῦχον. »Denn nicht in dem gleichen Sinne möchten wir unkünftig zur Zeugung nennen den Knaben, den Mann und den Verschnittenen.« **An** diesem Beispiel lassen sich die Abwandlungen des Entzugs und die damit gegebenen Weisen

eines positiven Seins leicht belegen und so das Wesen der στέρησις als eine Abwandlung des Besitzens und Habens verdeutlichen. Wir gebrauchen auch heute noch den Ausdruck »impotent« (unkräftig) in einem ausgezeichneten und betonten Sinne mit Bezug auf die Zeugungskraft. Das deutet auf einen besonderen Zusammenhang zwischen »Kraft« und »Leben« (als einer bestimmten Weise des εἶναι, des Seins), ein Zusammenhang, den wir aus der alltäglichen Erfahrung und dem gewöhnlichen Wissen kennen, ohne sein inneres Wesen und den Grund zu durchschauen.

Und am Ende ist nun auch die Abwandlung der Kraft zur Unkraft, d. h. die Abwandlung von Besitz und Habe zum Entzug im Felde der Kraft eine wesentlichere als in anderen Phänomenen. *Die δύναμις ist in einem vorzüglichen Sinne der στέρησις ausgesetzt und verhaftet.*

Doch man wird demgegenüber **darauf** hinweisen, daß die Abwandlung zum Entzug in vielen anderen Bezirken ebenso vorkommt; z. B. ist für die Bewegung das im Entzug stehende entsprechende Phänomen die Ruhe; und dieses Verhältnis wird gerade oft und gern als charakteristisches Beispiel der στέρησις angeführt. Vgl. auch Aristoteles selbst, Phys. A 12, 221 b 12 f.: οὐ γὰρ πᾶν τὸ ἀκίνητον ἡρεμεῖ, ἀλλὰ τὸ ἐστερημένον κινήσεως πεφυκὸς δὲ κινεῖσθαι. »Denn nicht ist jegliches Unbewegliche ein Ruhendes, sondern ruhend nennen wir nur das Unbewegliche, das unbeweglich ist als beraubt der Bewegung, so zwar, daß dieses Beraubte seinem inneren Wesen nach die Eignung hat, bewegt zu werden.« (Vgl. das früher über τὰ μαθηματικά Gesagte: ἀκίνητα — unbeweglich ist das Mathematische, sofern es außerhalb der Möglichkeit der Bewegung überhaupt und erst deshalb auch der der Ruhe ist.) Ebenso ist σκοτός, Finsternis, στέρησις für φῶς, das Licht (de an. B 7, 418 b 18 f.), das Schweigen eine στέρησις des Redens, Stille eine στέρησις des Lärms. Man sieht also nicht, daß und inwiefern Kraft und Unkraft in einem vorzüglichen Sinne das »stere-tische« Verhältnis bei sich führen. Aristoteles sagt darüber auch

nichts. Allerdings nicht. Und **doch** müssen wir dieser Frage eine Strecke weit nachgehen, nicht nur, weil sie von weittragender Bedeutung für das mögliche Wesensverständnis der δύναμις κατὰ κίνησιν ist — und noch mehr für die δύναμις ἐπὶ πλέον —, sondern weil das in dieser Frage Berührte unmittelbar überleitet zu dem, was Aristoteles im folgenden Kap. 2 erörtert.

Wir sahen: Die δύναμις ist in sich zugleich δύναμις τοῦ ποιεῖν καὶ πάσχειν, zum Wesensbau der Kraft gehört der Bezug zum Ertragsamen, Aushaltsamen, Widerständigen. Nicht daß je schon **bestimmt** und je unmittelbar feststellbar wäre, welches Seiende gerade im Charakter des Ertragsamen einer Wirkkraft standhält; worauf **es** ankommt, ist dieses: Irgendwie **Ertrag-**sames gehört zum Bereich einer Kraft des Herstellens; jede solche Kraft verzeichnet für sich einen Bereich, innerhalb dessen sie das beherrscht, wozu sie ist, was sie ist, eben Kraft. Die Kraft also beherrscht in einem eigentümlichen Sinne immer sich selbst. Jede Kraft hat demnach einen in der hinreichenden Allgemeinheit schwer zu fassenden Charakter des *Besitzern*, eben diese einbeziehende Umzeichnung des Bereiches. Diesem Charakter des Besitzens vermag daher in einem betonten Sinne ein *Verlieren* zu entsprechen und **damit** eine ausgezeichnete Weise des Entzugs. Der steretische Wandel der Kraft zur **Un-**kraft ist **demnach** ein anderer als etwa der von Bewegung zur Ruhe, nicht nur, weil überhaupt Kraft und Bewegung dem Sachgehalt nach verschieden sind, sondern weil der der Kraft eigene Besitzcharakter dem Verlust und Entzug innerlicher verhaftet ist.

Mit dem Aristotelischen Satz: *πᾶσα δύναμις ἀδυναμία* (s. S. 110) wird nicht gesagt: wo eine Kraft vorhanden ist, da ist notwendig faktisch auch eine Unkraft vorhanden, sondern: jede Kraft ist, wenn sie Unkraft wird, das Verlieren ihres Besitzes. Sie ist Unkraft eben desselben und einen, dessen die Kraft kräftig ist. Zwar, um es zu wiederholen, gilt das allgemein von jeder *στέρησις*, sie betrifft immer ein *δεκτικόν* — **sol-**

ches, was etwas an sich nehmen und bei sich haben kann; allein das δέχεσθαι, das An-sich-nehmen ist eben der δύναμις in einem ausgezeichneten Sinne eigen; so sehr, daß in der griechischen Sprache δύνασθαι und δέχεσθαι zuweilen gleichbedeutend werden.

Rückläufig sehen wir aber jetzt, daß auch die Nennung der ἀδυναμία und des ἀδύνατον sowenig wie die vorherige Anführung der δύναμις τοῦ παθεῖν und der ἕξις ἀπαθείας nur eine >Aufzählung<irgend einer Art von Kraft bedeutet, sondern ebenso wie jene ein für das volle Wesen notwendiges Baustück sichtbar macht.

Wenn wir kurz hintereinander *alle wesentlichen Stücke* noch einmal nennen, dann sind es diese: Zur Kraft gehört das Von-wo-aus eines Ausseins-auf, der wechselweise Bezug zum Ertragsamen im weitesten Sinne, und **beides** zeigt den Charakter der einbeziehenden Umzeichnung, die als vorzüglich **besitz-**hafte die Möglichkeit des Verlustes und Entzugs bei sich führt. Der ausgerichtete Einbezug steht so in einem so oder so bestimmten bzw. gleichgültigen Wie. Das ἐν ἄλλω, das als Bestimmung zu ἀρχή gehört, soll die so gefaßte Kraft nicht einfach bezeichnen als ein dinglich irgendwo anders vorhandenes Seiendes, sondern meint gerade dieses: Obzwar das Von-wo-aus in einem anderen ist, ist dieses so bestimmte Andere eben gerade solches, was in sich den verhältnishaften und **bereich-**besitzenden Bezug hat, also eine Reich-weite. Alle die gewonnenen Charaktere der Kraft müssen wir beim vollen Verstehen der vorgegebenen Leitbedeutung in diese zurück- und **hinein-**verlegen, um dem Verständnis zu genügen, das Aristoteles verlangt, **wenn** er sagt: Die δυνάμεις κατὰ κίνησιν werden πρὸς τὸ αὐτὸ εἶδος – πρὸς πρώτην γίαν angesprochen (vgl. Met. Θ 1, 1046 a 9 f.).

Aber wie steht es mit der Bestimmung der μεταβολή, die doch auch in der Leitbedeutung (ἀρχή μεταβολῆς) vorkommt? Sie ist bei der ganzen Erklärung des Wesens der Kraft gleichsam **zwi-**schendurchgefallen. Und demgemäß haben wir auch nichts

darüber erfahren, inwiefern die behandelte δύναμις nun gerade δύναμις κατὰ κίνησιν ist. Davon war doch nicht die Rede. Gewiß, Aristoteles handelt nicht von der μεταβολή als solcher — aber von ihr gerade, sofern die δύναμις als ihre ἀρχή bestimmt wird. Denn was heißt es: δύναμις ist das Von-wo-aus, das das Ertragsame in sich, in den eigenen Bereich einbezieht? Das sagt eben, daß die Kraft, auf Grund dieses ihres Wesens, **dem Umschlag** von etwas zu etwas überhaupt erst **eine mögliche Stätte** bietet. Daß ein Aushaltsames in sich ausgesetzt ist solchem, was sich an ihm zu schaffen macht, das sagt eben: In diesem Wechselbezug ist schon **und notwendig mitgemeint** dergleichen wie Umschlag: das zur **Gestalt** Bildsame ebenso wie die bildende Herstellung. Μεταβολή meint daher in der vollverstandenen Leitbedeutung nicht mehr nur einseitig das aktive Umsetzen, aber auch nicht das passive Ertragen dazu, sondern den Wechselbezug **beider** als solchen. In diesem **Sinne** ist die μεταβολή schon in dem Bisherigen miterörtert; sie fällt so wenig zwischendurch, **daß** gerade die Aufweisung der Bezüge — δύναμις τοῦ ποιεῖν καὶ πάσχειν ὡς μία — sie in den Blick bringt.

Und jetzt verstehen wir auch erst recht, was besagt: κατὰ κίνησιν, auf Bewegung hin verstandene Kraft. Es bedeutet nicht lediglich, wie es anfänglich schien, daß es sich um eine Kraft handelt, die nur an einem in Bewegung Befindlichen festgestellt werden könne. Sondern die δύναμις κατὰ κίνησιν ist diejenige, deren Wesensbau in dem Grundphänomen der μεταβολή, eben in dem Wechselbezug von δύναμις τοῦ ποιεῖν und τοῦ πάσχειν mitgegeben ist, von solcher Bewegung her — auf solche Bewegung hin verstanden ist. Kein Zufall, daß Aristoteles dort, wo er eigens von der Bewegung spricht, ausdrücklich auf das Verhältnis von ποίησις und πάθησις (bzw. ποίημα und πάθος) zu sprechen kommt (vgl. Phys. Γ 3).

Während so in dem behandelten 1. Kapitel nicht eine Aufzählung und Gruppierung von Arten von Kräften **beabsich-**

tigt ist, sondern gerade die Einheit des gegliederten **Wesensbaus** der Kraft überhaupt das Thema ist, so zielt jetzt das folgende 2. Kapitel auf eine Einteilung der *δυνάμεις κατὰ κίνησιν*.

ZWEITER ABSCHNITT

METAPHYSIK Θ 2. DIE EINTEILUNG DER DYNAMIZ KATA KINHZIN ZWECKS AUFHELLUNG IHRES WESENS

§ 13. Über λόγος (Kundschaft) und Seele. Die Einteilungen »kundig – kundschaftslos« und)beseelt – unbeseelt«

1046 a 36–b 2: ἐπεὶ δ' αἱ μὲν ἐν τοῖς ἀψύχοις ἐνυπάρχουσιν ἀρχαὶ τοιαῦται, αἱ δ' ἐν τοῖς ἐμψύχοις καὶ Ἐ ψυχῇ καὶ τῆς ψυχῆς Ἐ τῷ λόγον ἔχοντι, δῆλον ὅτι καὶ τῶν δυνάμεων αἱ μὲν ἔσονται ἄλογοι αἱ δὲ μετὰ λόγου. »Da nun die einen (von den auf Bewegung hin verstandenen Kräften) in dem seelenlosen Seienden als dazugehörig und es mit ausmachend vorhanden sind, die anderen aber in dem beseelten, und zwar in der Seele als solcher, und zwar in dem Seelenhaften, was in sich ein Reden hat, so ist offenbar, daß auch von den Kräften die einen **redelos** sind, die anderen aber mit **einem** Reden (geführt durch ein solches).«

Das Kapitel wird also ganz deutlich eröffnet mit einer Einteilung der δυνάμεις, und offenbar soll es eine vollständige Einteilung aller möglichen Kräfte sein: αἱ μὲν – αἱ δέ. Und welches ist das Richtmaß der Einteilung? Kurz gesagt: ein **Hauptunterschied** der Bereiche des Seienden, denen je Kräfte zugehören; ἐνυπάρχουσιν, dieser **Ausdruck** meint nicht einfach das Vorkommen und bisweilige Auftauchen von dieser oder jener Kraft in diesem oder jenem Gebiet, sondern in dieser knappen griechischen Prägung liegt die Bedeutung: die Kräfte gehören mit zum Seinscharakter des betreffenden Seinsbereiches und machen dessen Sein mit aus; dementsprechend kann die Einteilung der Kräfte am Leitfaden der Einteilung der Seinsbereiche vollzogen werden. Es ergibt sich eine Einteilung der Kräfte in δυνάμεις ἄλογοι und δυνάμεις μετὰ λόγου: **redelose** und **redgeführte** Kräfte; diese selbe Einteilung bzw. der entsprechenden

δυνατά in b 22 f.: τὰ ἄνευ λόγου δυνατά — ohne Rede, τὰ κατὰ λόγον δυνατά — in Anmessung an Rede (ebenso später 1048 a 3 ff.).

Diese Einteilung erfolgt gemäß der Einteilung der Bereiche des Seienden in seelenloses und beseeltes. Und doch decken sich die **beiden** Einteilungen nicht ohne weiteres. Um hier durchzusehen und die Bedeutung der Einteilung für die Aufgabe der Wesensbestimmung der δύναμις κατὰ κίνησιν abzu- sehen, gilt es, mehreres, wenn auch kurz, zu erörtern.

Zunächst die Einteilungen und das Einteilen. Die Scheidung des Seienden in unbeseeltes und beseeltes scheint klar zu sein; sie ist aber, scheint es, auch ebenso nichtssagend wie jede negative Einteilung als Zweiteilung, Dichotomie. Diese Art Einteilung hat zwar den Vorzug, jederzeit richtig und vollständig zu sein; so ist etwa die Einteilung sämtlicher Menschen unseres Planeten in motorradbesitzende und motorradnichtbesitzende ebenso vollständig wie richtig. Wir merken sofort, daß diese Einteilung nicht viel besagt, weil wir beliebig viele andere dieser Art ins Endlose vorlegen können. Beschränken wir den Einteilungsbezirk nicht auf die Menschen, sondern erweitern wir ihn auf alles Seiende, dann scheint es, daß mit Bezug auf dieses die Einteilung in unbeseeltes und beseeltes bzw. lebloses und lebendiges denselben zweifelhaften Charakter hat wie die genannte Einteilung aller Menschen: Seiendes, was Seele nicht besitzt, und solches, was dergleichen besitzt, unbeseeltes — ἄψυχον und beseeltes — ἔμψυχον. Die Weise des Einteilens, die Form, das Formale ist dasselbe; nur das Was des Eingeteilten ist ein anderes.

Und doch ist diese letzte Einteilung, die in die **beiden** Seinsbereiche, eine andere als die in motorradbesitzende und motorradnichtbesitzende Menschen, ganz abgesehen vom Charakter und der Weite des eingeteilten Bezirkes. Obzwar in **beiden** Fällen formal so etwas vorliegt wie eine negative Zweiteilung, so fragt sich doch noch, wie das, woraufhin eingeteilt wird, sich zu dem verhält, was eingeteilt wird. So ist der Motorradbesitz zwar eine Bestimmung des Menschen, aber nicht

wesentlich für den Menschen; er kann auch ohne Motorrad existieren. Seiendes, das beseelt ist, kann das Seiende, das es ist, überhaupt nicht sein ohne Beseeltheit. Aber gilt nicht das gleiche vom motorradbesitzenden Menschen? Dieser kann doch ein solcher auch nicht sein, ohne motorradbesitzender Mensch zu sein. Gewiß, aber er kann doch, falls er ein Motorrad nicht besitzt, immer noch das sein, was er, ob motorradbesitzend oder **-nichtbesitzend**, schon ist, ein Mensch, also dieses, was er sogar überhaupt sein muß, um dergleichen wie ein Motorrad besitzen zu können. Wenngleich in **beiden** Einteilungen auf den Besitz und Nichtbesitz von etwas hin eingeteilt wird, so hebt doch im ersten Fall der Nichtbesitz (des Motorrads) das Sein des Besitzenden nicht auf; das, was da im Besitz ist, stellt keine Wesensbestimmung dessen dar, was da eingeteilt wird, der Menschen. Bei der zweiten Einteilung dagegen wird auf Besitz und Nichtbesitz von solchem hin eingeteilt, was zur Seinsverfassung des betreffenden Seienden überhaupt gehört, demgemäß das Nichtbesitzen, das Entzogenbleiben nicht unwesentlich, die Negation eine wesentliche ist. Aber man könnte doch sagen, wenn Seiendes Beseeltheit nicht besitzt, dann kann es doch noch Seiendes bleiben und sein. Gewiß, aber was es dann noch ist, ist gerade nicht mehr das, was es zuvor war als Seiendes. Läge der erste Fall ebenso, dann müßte durch den Verlust des Motorrads der Mensch zu einem Tier oder **sonst-**welchem andersartigen Seienden werden. Aus dem Fehlen eines Motorrads bei einem Menschen kann sich vielerlei in unbestimmter Weise ergeben; z. B. daß der Betreffende vielleicht nicht das nötige Geld zur Anschaffung hatte, oder daß er ein solches Fahrzeug nicht braucht, oder daß er ein solches Ding überhaupt geschmacklos findet, oder daß er gar nicht auf den Gedanken kommt, über Besitz oder Nichtbesitz mit sich zu Rate zu gehen. Dagegen ist mit dem Nichtbesitz der Beseeltheit notwendig ganz Bestimmtes gegeben. Durch Beseeltheit ist ein Seiendes ein Lebendes. »**Leben**« aber ist eine Weise des *Seins*; wenn also diese Weise des Seins überhaupt fehlt, **das-**

jenige aber, dem sie fehlt, gleichwohl doch als seiend angesprochen wird, so ist damit die Anweisung auf jene Bestimmungen gegeben, die notwendig dieses leblose Seiende als Seiendes im Unterschied zum Lebendigen in seinem Sein bestimmen. Wir werden darauf aufmerksam, daß das Leblose etwas anderes ist als das Tote; ein Stein ist nie tot, nicht deshalb, weil er ständig lebt, sondern weil er überhaupt nicht lebt und daher den Tod überhaupt nicht kennt. Die zweite Einteilung ist, obzwar formal mit dem ersten Beispiel gleich, doch von anderem Charakter, sie sagt mehr, d. h. zu ihrem Vollzug verlangt sie wesentlich mehr: den Blick auf die Seinsverfassung des betreffenden Seienden als solchen.

Mit all dem haben wir nur für unsere nächsten Zwecke zwei Fälle des Einteilens nebeneinandergehalten. Diese Überlegungen scheinen trivial, und doch verbirgt sich dahinter ein entscheidendes Problem. Was die Einteilung des Seienden in wesensmäßige Bereiche anbetrifft, im Unterschied zu dem gewöhnlich vollzogenen Einteilen eines Gebietes von Gegenständen, was hier >Bereich<-überhaupt sagt, das umschließt eigentümliche Fragen, die wir bisher in der Philosophie noch viel zu leicht genommen haben; so daß wir auch weder das Wesen noch den Rechtsgrund der hier vollzogenen Einteilung hinreichend klargestellt haben.

Wenn Aristoteles daher die Einteilung der δυνάμεις auf eine solche wesentliche Einteilung der Seinsbereiche zurückbezieht, also auf eine Einteilung der Seinsweisen, und wenn, wie wir hörten, die δυνάμεις als solche je zum Wesen des Seins gehören, dann erfahren wir mit dieser Einteilung der δυνάμεις zugleich etwas Wesentliches über die δύναμις überhaupt und ihre Wesensmöglichkeiten. Dann aber ist auch die Erörterung des 2. Kapitels in dieselbe Ebene zu bringen wie die des ersten. Wir haben daher nicht minder auf das zu achten, was sich an Wesentlichem über die δύναμις κατὰ κίνησιν überhaupt ergibt, als auf ihre Abwandlungen in den genannten Seinsbereichen.

Eine Einteilung darf nicht von außerhalb herangebracht werden an das Einzuteilende; als etwas, was zum Sein des Einzuteilten gehört, muß dasjenige, woraufhin eingeteilt wird, herausgenommen werden aus dem, was eingeteilt werden soll. Was ist nun mit der Einteilung der δυνάμεις in redelose und redegeführte? Ferner: wie verhält sich diese Zweiteilung zu der Zweiteilung in das seelenlose und beseelte Seiende? Es scheint sich um eine einfache Deckung zu handeln, doch dieses Verhältnis ist keineswegs ohne weiteres klar, wie sich zeigen wird.

Wir gehen von der ersten Frage aus: Was heißt δύναμις ἄλογος bzw. μετὰ λόγου? Was meint hier λόγος? Wir übersetzen mit »Rede«. Was hat aber gerade das Reden mit der Kraft zu tun, so daß mit Bezug auf λόγος eine Wesenseinteilung der δυνάμεις zustande kommt?

Über die ursprüngliche Bedeutung von λόγος haben wir gleich zu Anfang dieser Vorlesung gehandelt. Λέγειν: lesen, zusammenlesen, sammeln, das eine zum anderen legen und so das eine zum anderen in ein Verhältnis setzen; und damit dieses Verhältnis selbst setzen. Λόγος: die Beziehung, das Verhältnis. Das Verhältnis ist das, was die darin stehenden zusammenhält. Die Einheit dieses Zusammen beherrscht und regelt die Beziehung der sich Verhaltenden. Λόγος ist daher Regel, Gesetz, und zwar nicht als über dem Geregelten irgendwo schwebend, sondern als das, was das Verhältnis selbst ist: die innere Fügung und Fuge des in Beziehung stehenden Seienden. Λόγος ist das *regelnde Gefüge*, die *Sammlung* des unter sich Bezogenen.

Ein solches Sammeln, das nun die Bezüge der Bezogenen und damit diese selbst, also die einzelnen Dinge einsammelt, zugänglich macht und bereithält und so zugleich beherrschen läßt, ist das Gefüge, das wir »*Sprache*« nennen, das Sprechen; aber dieses nicht so sehr verstanden als Verlautbarung, sondern im Sinne des Sprechenden Etwas-sagens, Etwas-meinens: von etwas, über etwas zu jemandem, für jemanden reden. Λόγος

ist die *Rede*. das sammelnde Darlegen, einigende *Kundmachen* von etwas; und zwar in dem weiten Sinne zunächst, der auch das Bitten, die Bittrede, das Gebet, das Fragen, das Wünschen, das Befehlen und dergleichen umfaßt. Eine Weise der so weit verstandenen Rede ist die einfache *Aus-sage* über etwas, wobei die Rede dieses leistet, daß sie das, wovon die Rede ist, in einem betonten Sinne kundmacht, nämlich das, worüber die Rede ist, einfach an ihm selbst sehen läßt. Aber auch das Fragen ist ein Kundmachen im Sinne des Er-kundens; das Gebet ist ein Kundmachen im Sinne des Bekundens und Bezeugens, ebenso der Wunsch, oder die Weigerung, in dem Sinne, daß wir etwas absagen, versagen u.s.f.; auch die öffentliche Rede ist ein Ankündigen, Verkünden und Künden. Λόγος ist also Rede in dem ganzen weiten Sinne des mannigfaltigen Kundmachen-und Kundgebens, der ›Kundschaft‹.

Die geläufigen Übersetzungen von λόγος als Vernunft, Urteil, Sinn treffen nicht den entscheidenden Bedeutungsgehalt: des sammelnden Fügens und Kundmachens; sie verfehlen das ursprünglich, eigen Antike und damit zugleich Wesentliche des Wortes und Begriffes. Ob nun in der Ursprungsgeschichte des Wortes λόγος sogleich die Bedeutung des sammelnden Fügens zusammengeht mit der Bedeutung des sammelnden Sagens, das die Sprache immer schon übernommen hat, und zwar in der Weise der Kundschaft, ob sogar gleich anfänglich Sprache und Rede als die nächste sowohl wie eigentliche Grundweise des sammelnden Fügens erfahren wurde, oder ob erst die Bedeutung des Zusammenlesens und -fügens auf die Sprache nachträglich übertragen wurde, vermag ich nach meiner Kenntnis der Dinge nicht zu entscheiden; gesetzt, daß die Frage überhaupt entscheidbar ist. (In jedem Falle finden wir innerhalb der Philosophie bei Heraklit schon die Vielfältigkeit der Bedeutungen von λόγος.)

Was besagt also jetzt, auf Grund dieser Klärung des Wortes λόγος, die Bestimmung ἄλογος und μετὰ λόγου? ἄλογος: redelos: ohne Kundschaft; damit ist solches gemeint, was ohne Kund-

schaft ist in dem, was es ist und wie; ohne Kundschaft: ohne die Möglichkeit, eine Kunde zu nehmen, zu vernehmen bzw. zu geben und daher erst recht außerstande, etwas zu erkunden und in einer Sache kundig zu sein. Μετὰ λόγου dagegen ist solches, das in dem, was es ist und wie es ist, mitdabei hat Kundschaft: die Möglichkeit der Kundnahme und Kundgabe und damit die Möglichkeit des Erkundens und Kundigwerdens und so des Kundigseins.

Aristoteles teilt also, wie wir hörten, die δυνάμεις κατὰ κίνησιν ein in redelose und redegeführte, *kundschaftslose* und *kundige*. Und zwar gewinnt er die Einteilung im Rückgang auf eine Einteilung des Seienden in ἄψυχα (seelenloses) und ἔμψυχα (beseeltes). Also entspricht das ἄλογον dem ἄψυχον und das μετὰ λόγου dem ἔμψυχον. Allgemein entsprechen sich λόγος und ψυχή, Seele. Wo λόγος, da ψυχή, und wo ψυχή und ἔμψυχον, da λόγος und μετὰ λόγου. Oder gilt dieses letztgenannte Verhältnis nicht ohne weiteres? Sehen wir zu.

Im Hinblick worauf sind ἄψυχον und ἔμψυχον unterschieden? Aristoteles in »De anima« B 2, 413 a 20 ff.: λέγομεν... διωρίσθαι τὸ ἔμψυχον τοῦ ἀψύχου τῷ ζῆν. »Wir sagen, daß unterschieden, ausgegrenzt sei das Beseelte gegen das Unbeseelte durch das Leben, Lebendigsein.« Allein diese Auskunft sagt nicht viel, weil Aristoteles sofort anmerken muß: πλεοναχῶς δὲ τοῦ ζῆν λεγομένου, »Leben wird in vielfacher Weise verstanden«. Was Lebendes zu solchem macht, im Wesen als *soseiendes* bestimmt, kann Mannigfaltiges sein. Pflanze, Tier, Mensch meinen alle Seiendes, das lebt, und gleichwohl ist die Weise ihres Seins verschieden. So haben z. B. weder Pflanze noch Tier, obzwar bestimmt als ζωή, doch keinen βίος, kein Leben im Sinne einer Lebensgeschichte, d. h. nicht die Möglichkeit eines freigewählten und gestaltbaren Daseins, das sich in dem hält, was wir Haltung nennen, — und demgemäß auch nicht die Möglichkeit eines haltlosen Draufloslebens. Trotzdem kann und muß gefragt werden, ob nicht doch überhaupt ein Unterschied festzulegen sei zwischen solchem, was ist in der Weise

des Lebens, unbesehen der Unterschiede innerhalb des Lebenden, und solchem, was ist in der Weise des Leblosen.

Aristoteles gibt in der Tat, und zwar in derselben Abhandlung einen solchen Unterschied an und sagt damit zugleich, was die Seinsweise im Sinne des Lebens als solche auszeichnet (de an. A 2, 403 b 25 f.): τὸ ἔμψυχον δὴ τοῦ ἀψύχου δυοῖν μάλιστα διαφέρειν δοκεῖ, κινήσει τε καὶ τῷ αἰσθάνεσθαι. »Durch zwei Charaktere scheint sich das Beseelte vom Unbeseelten am meisten und ehesten zu unterscheiden: durch Bewegung und Wahrnehmen.« Mit κίνησις ist hier gemeint das Sich-bewegen, nicht nur im Sinne des Ortswechsels, sondern im Sinne der Nahrungsaufnahme, des Wachstums und Verfalls. Was aber das ζῆν μόνον — das Nur-dahin-leben, >Vegetieren< unterscheidet gegen das ζῶον — das Lebewesen im Sinne des Tieres, ist dieses, daß dem »nur Lebenden< das fehlt, was dem ζῶον eignet: ἡ αἰσθησις (πρώτως) — das Wahrnehmen.

Lebendes ist immer umgeben, bezogen auf Umgebung, wo das Umgebende in irgend einer Weise sich gibt; in einer Weise freilich, deren Bestimmung eigenste Schwierigkeiten hat und zudem der Gefahr ausgesetzt ist, überbestimmt zu sein. Grundform der αἰσθησις, des Verhältnisses zur Umgebung als solcher ist die ἀφή, das Berühren, Betasten, Greifen (sodann die anderen Formen bis hin zur ὄψις).

Pflanze und Tier sind also beseelt, ἔμψυχα. Das ζῶον hat sogar die Möglichkeit des Nehmens dessen, was sich in der Umgebung gibt, hat τὸ κριτικόν (Γ 9 Anf.): die Möglichkeit des Heraus- und Abhebens von etwas, z. B. daserspähender Beute, das Auflauern, das Kundigsein, Kennen der Beuteplätze, das Sichschützen gegen Angreifer u.s.f. Dem Tier eignet also das Erkunden. Also ist das Tier μετὰ λόγου? Doch nicht, denn es gilt gerade als auszeichnende Definition des Menschen im Unterschied zum Tier, daß er ζῶον λόγον ἔχον ist — dasjenige Tier, das über Kundschaft verfügt. Demnach ist dann das Tier ζῶον ἄλογον; aber qua ζῶον doch ἔμψυχον, mithin nicht ἀψυχον. Also decken sich die Einteilungen von ἀψυχον — ἔμψυχον und

ἄλογον — λόγον ἔχον nicht. Mithin gibt es auch innerhalb der ἔμψυχα, der beseelten Lebewesen, ἄλογα (Pflanze, Tier).

Wo ψυχή, da nicht schon λόγος. Damit stimmt zusammen, was Aristoteles in der »Nikomachischen Ethik« Z 2, 1139 a 4 sagt: δὴ εἶναι μέρη τῆς ψυχῆς, τὰ τε λόγον ἔχον καὶ τὸ ἄλογον. »Es gibt zwei Teile der Seele, einen solchen, der bestimmt ist als redegeführt, und einen solchen, der redelos ist.« Eine Unterscheidung innerhalb des Seelischen, die auch Plato schon kennt. Wenn aber der Bereich des ἄλογον sich in den des ἔμψυχον hineinerstreckt, dann kommt in den Begriff des ἄλογον eine Doppeldeutigkeit: ἄλογον ist sowohl ein Stein als auch eine Rose; vgl. Met. Θ 5, 1048 a 3 ff., hier wird ausdrücklich gesagt: τὰ ἄλογα . . . ἐν ἀμφοῖν — das redelose, kundschaftslose Seiende findet sich nämlich in beiden: im Unbeseelten und im Beseelten; aber Stein und Rose sind ἄλογα in einem verschiedenen Sinne, und wir können hier sogleich anwenden, was wir über die verschiedenen Weisen der στέρησις gehört haben.

So sehen wir, das λόγον ἔχον ist zwar notwendig ein ἔμψυχον, aber nicht jedes ἔμψυχον ist notwendig ein λόγον ἔχον. Aber hier erhebt sich wieder die Schwierigkeit, die wir bereits streiften. Zum Wesen des Tierseins (der Tierheit) gehört αἰσθησις (das κριτικόν). Ist das nicht schon eine Weise des λόγος, der Kundschaft? Und so ist am Ende das Tier doch ζῷον λόγον ἔχον? Allein dem steht gegenüber, daß diese Bestimmung gerade die Wesensdefinition des Menschen ist. Hier zeigt sich eben: Die Frage, ob das Tier auf Grund der αἰσθησις nicht doch auch λόγος habe, kann nur dann entstehen, wenn wir λόγος als Kundschaft fassen, statt uns an die altbekannte und eindeutige Auffassung und Übersetzung von λόγος qua Vernunft zu halten. Tun wir das, dann wird alles mit einem Schlage klar: Das Tier mag zwar eine gewisse Weise des Erkundens und Wahrnehmens haben, es bleibt doch unvernünftig, im Unterschied zum Menschen, der das vernünftige Tier ist; wie Kant es faßt: das Vieh kann nicht ›ich‹ sagen, es hat kein Selbst. Gewiß wird so alles einfach und glatt — aber die Frage

bleibt, ob wir so der Aristotelischen Fragestellung im Kern nahe bleiben und ob wir so den ursprünglichen antiken Gehalt des λόγος-Begriffes festhalten. Dabei sehen wir ganz ab von der Schwierigkeit, zu sagen, was da Vernunft bedeutet, in welchem Sinne >Vernunft<verstanden werden soll. Wir müssen uns fürs erste an das halten, was Aristoteles an Tatbeständen aufweist: daß eben das Tier αἰσθητικόν, κριτικόν ist — in der Weise des Abhebens, und ebensowenig dürfen wir die entfaltete Bedeutung von λόγος im Sinne von Kundschaft beiseite schieben. Dann fordert es freilich die Sache, daß wir dem Tier nicht ohne weiteres den λόγος absprechen — bzw. die Frage offen lassen. Und genau das ist die Stellungnahme des Aristoteles, der de an. Γ 9, 432 a 30 f. ganz eindeutig sagt: τὸ αἰσθητικόν, ὃ οὔτε ὡς ἄλογον οὔτε ὡς λόγον ἔχον θείη ἂν τις ῥαδίως. »Keiner möchte leichthin bezüglich des Wahrnehmenskönnens ausmachen, ob das ein erkundungsloses oder ein kundiges Vermögen ist.« Diese Vorsicht der Entscheidung und des Fragens muß auch heute noch für uns vorbildlich bleiben, ganz abgesehen von der weiteren Frage, wo die Wesensgrenze zwischen Tier und Mensch verläuft.

Λόγος heißt nicht Vernunft. Das Aristotelische Problem hat überhaupt nur Sinn, wenn λόγος mit αἴσθησις eine gewisse innere Verwandtschaft hat, die in dem liegt, daß beide, das Erkunden und Kunde-haben ebenso wie das Wahrnehmen, etwas, wozu sie sich verhalten, irgendwie aufdecken, unverborgen haben; αἴσθησις steht ebenso wie λόγος im Zusammenhang mit ἀληθεύειν (was zunächst mit Erkennen im Sinne des theoretischen Erfassens und Meinens gar nichts zu tun hat).

Wie sehr Aristoteles daran denkt, auch dem Tier in gewisser Weise λόγος zuzusprechen, Kundschaft im Sinne des umsichtigen Sichauskennens, das zeigt Met. A 1, wo Aristoteles einigen Tieren die Möglichkeit des φρονιμώτερον (980 b 21), also eine gewisse φρόνησις — so etwas wie eine Umsicht zuspricht; wobei zu beachten ist, daß φρόνησις sonst das sittlich-praktische Verhalten, die Selbstbesinnung des Menschen be-

zeichnet. Dabei lasse ich die schwierige Stelle de an. B 12, 424 a 26 ff. beiseite, wo die αἴσθησις direkt als λόγος τις bezeichnet wird. Man darf hier λόγος weder nur fassen als Verhältnis noch als Vernunft oder Rede im Sinne von Sprache, sondern gemeint ist eben in dem λόγος τις das vernehmende Erkunden und kundehabende Sichbeziehen auf. . ., der kundenehmende Bezug zu Umgebung, zu dem, was in der Umgebung als Entgegenliegendes, als ἀντικείμενον sich darbietet.

Damit ist das Verhältnis der beiden Einteilungen ἄψυχον — ἔμψυχον und ἀλογον — λόγον ἔχον so weit geklärt als für uns nötig. Zurück zu unserem Text (Met. Θ 2, 1046 a 36 ff.). Wir sind jetzt imstande, schärfer zu lesen und zu beachten, daß Aristoteles all dem vorher Gesagten schon Rechnung getragen hat. Mit αἰ μὲν — αἱ δὲ setzt er nicht einfach ἄψυχα und ἔμψυχα, Unbeseeltes und Beseeltes einander gegenüber, sondern er bestimmt näher, in welcher Hinsicht er die ἔμψυχα meint, indem er sagt: καὶ Ἐν ψυχῇ (a 37) — und zwar das Beseelte, d. h. beseelte Leibliche lediglich nach seiner Beseeltheit genommen («in der Seele als solcher»). Damit ist also ausgeschaltet das Leibliche, das zwar mit dem Körperlichen im Sinne der Verfassung eines materiellen Naturdings sich nicht deckt, aber eben doch Vorgänge, z. B. >chemisch-physikalische< zeigt, die, ohne die Beseeltheit zu beachten, in gewissen Grenzen faßbar sind; in diesem ausgeschalteten, aber zum Beseelten gehörigen Bereich gibt es ἄλογα. Aber auch Ἐν τῇ ψυχῇ ist noch keine eindeutige Bestimmung; Beseeltheit ist auch die spezifische Lebendigkeit des Pflanzlichen, die (wenngleich Seelisches) immer noch ἄλογον ist. Nur wenn das Beseelte in seiner Beseeltheit in einer ganz bestimmten Weise genommen wird — als jenes Seelische, das λόγον ἔχον ist, nur dann ist das ἔμψυχον der Gegenbegriff zum ἀλογον.

Das Seelische, das λόγος hat, ist dabei nicht so gemeint, als habe es den λόγος, die Kundschaft (Rede) nur als Beigabe, sondern dieses ἔχειν, dieses Haben meint ein Sein: in der Weise dieses Habens und auf Grund seiner sich so und so haben,

halten und verhalten; dieses ἔχειν meint Haben als Verfügen über.. ., in Kraft sein zu und vor allem durch Kundschaft (λόγος), meint: in sich, von sich aus kundig sein.

Dieses λόγον ἔχον ist wieder gedoppelt (Eth. Nic. Z 2, 1139 a 12) in das ἐπιστημονικόν und das λογιστικόν; ἐπιστήμη: sich verstehen auf etwas, etwas kennen und erkannt haben; λογισμός: umsichtige Berechnung, Überlegung und damit bezogen auf Wahl und Entscheidung. Beides gehört zum λόγος als Kundschaft, auf Grund davon der Mensch kundig ist in den Dingen, sie erkundet, aber zugleich kundig ist über seine eigenen Möglichkeiten und Notwendigkeiten, — diese Kundschaft ist in einem Ansprechen und Besprechen der Dinge ein: sich mit sich selbst und anderen besprechen, mit sich zu Rate gehen, sich zur Rede stellen, ›ich‹ sagen. >Sprache< jetzt in dem ganz weiten Sinne des λόγος als kündender Sammlung, Gesammeltheit des Seienden in ›Einem<; im Dasein, das zugleich Zerstreung ist.

So verstehen wir die Bestimmung: Der Mensch ist ζῶον ἄλογον ἔχον — das Lebende, das so lebt, daß sein Leben als Weise zu sein ursprünglich bestimmt ist durch das Verfügen über die Sprache. Das ursprüngliche Verständnis der Sprache und ihrer fundamentalen Bedeutung für die Wesensbestimmung des Menschen kommt im Griechischen dadurch zum Ausdruck, daß es kein Wort gibt für Sprache in unserem Sinne, sondern sofort dasjenige, was wir >Sprache< nennen, als λόγος bezeichnet wird, als Kundschaft. Der Mensch »hat das Wort«; es steht bei ihm selbst, wie er sein Sein sich kundgemacht hat und wohin er sich im Ganzen des Seienden gestellt sieht (vgl. Plato, Kratylos 399 c). Sein in Kraft der Sprache —; Sprache dabei freilich nicht lediglich als Mittel des Aussagens und Mitteilens, was sie zwar auch ist, sondern Sprache als dasjenige, worin die Offenbarkeit und Kundschaft der Welt überhaupt aufbricht und ist. Sprache ist daher ursprünglich und eigentlich in der Dichtung, diese freilich nicht genommen als Beschäftigung von Schriftstellern, sondern in der Dichtung als Ausruf von

Welt im Anruf des Gottes. Heute dagegen sieht man die Sprache primär von dem aus, was man Konversation und Geschwätz zu nennen hat; entsprechend dem ist auch die Zugehörige Philologie.

*

Kap. 2 beginnt mit einer Unterscheidung der δυνάμεις. Dieser Unterschied ist durchlaufendes Thema, und zwar in der Absicht, von da ein ursprüngliches Verständnis der δύναμις κατὰ κίνησιν überhaupt zu gewinnen. Die Einteilung in ἄλογον und μετὰ λόγου wird zurückgebracht auf die von ἄψυχον und ἔμψυχον. Wir gewannen folgende Klärungen: 1. Λόγος — von λέγειν: sammeln, in Beziehung und Verhältnis bringen — heißt Verhältnis, Beziehung, Regel, Gesetz, regelndes Gefüge, >Sprache< im Sinne von Rede, Kundschaft. 2. Der Unterschied von ἄλογον und μετὰ λόγου bedeutet demnach: kundschaftslos und kundig. 3. Der zugrundegelegte Unterschied ἔμψυχον — ἄψυχον wird getroffen in Hinsicht auf das ζῆν (das Lebendigsein) und deutlicher noch durch die Charaktere κινήσεις und αἴσθησις bzw. κριτικόν (durch sie läßt sich auch vom ζῆν μόνον das ζῶον unterscheiden). Die αἴσθησις als λόγος τις ist kundmachender und -gebender Bezug zur Umgebung. Nicht leicht festzusetzen ist, ob das Tier ἄλογον oder λόγον ἔχον ist; indem αἴσθησις ein Verhältnis zur Umgebung, ein Kundnehmen ist, ist nicht gesagt, daß das, was sich da kundgibt, als Seiendes vernommen wird. Der Mensch aber ist das ζῶον λόγον ἔχον, dasjenige Lebewesen, das seinem Wesen nach und für sein Wesen die Sprache hat, besser: die Rede, genommen in dem ursprünglichen Sinne des Sichaussprechens über die Welt und zu der Welt in der Dichtung. Aus diesem Begriff von λόγος ist zu entnehmen, was »Logik« bedeutet, nämlich eine philosophische Erkenntnis des λόγος — etwas ganz anderes, als was wir unter Logik, sei es formale oder transzendente Logik, zu verstehen pflegen.

Das Seiende, das im eigentlichen Sinn μετὰ λόγου ist, d. h. existiert, sind wir selbst, der Mensch. Im Text (Met. O 2,

1046 a 37) bedeutet also das zweimalige: xai, καί nach ἐν τοῖς ἐμφύγοις eine fortschreitende Einschränkung und damit zugleich Erläuterung dessen, was mit ἐμψυχον gemeint ist. Damit ist zugleich zugestanden, daß der Bereich des ἄλογον sich mit dem des ἐμψυχον überschneidet und daß dessen Bereich sich nicht deckt mit dem des μετὰ λόγου.

§14. **Das** ausgezeichnete Verhältnis von Kraft und Kundschaft in der δύναμις μετὰ λόγου, dem Vermögen

Die Einteilung in ἄλογα und ὄντα μετὰ λόγου soll nun in sich aufnehmen eine solche der zugehörigen δυνάμεις. Genauer gesprochen: was μετὰ λόγου ist, λόγον ἔχον — verfügend über... , das ist in sich schon in Kraft zu etwas, so zwar, daß eben diese Kraft zu... nur ist, was sie ist, indem Kundschaft zu ihr gehört. *Kundige Kraft* — δύναμις μετὰ λόγου; wir wählen für diese Weise von Kräften den Ausdruck »Vermögen«.

Aristoteles sagt 1046 b 2—4: διὸ πᾶσαι αἱ τέχναι καὶ αἱ ποιητικαὶ ἐπιστήμαι δυνάμεις εἰσὶν· ἀρχαὶ γὰρ μεταβλητικαὶ εἰσιν ἐν ἄλλῳ ἢ ἢ ἄλλο. »Daher sind alle Fertigkeiten und Weisen des Sichverstehens auf Herstellung von etwas Kräfte (in unserem Sinne also Vermögen); denn sie sind solches, von wo aus als in einem anderen dieses ausgerichtet ist auf ein Umsetzenkönnen.«

Die ποιητικὴ ἐπιστήμη ist ein Sichverstehen auf ποίησις, auf Herstellen und Werk, und nicht bloße ἐπιστήμη, nur ein Sichauskennen, ein Kennen; solches Sichauskennen in den Dingen macht sich nicht auch an ihnen zu schaffen, sondern läßt sie stehen, wie sie sind, um lediglich das zu erkunden und in dem kundig zu sein, was und wie sie sind. Diese Weise der Kundschaft ist die Wissenschaft, die ἐπιστήμη ποιητικὴ dagegen ist τέχνη. (Vgl. Eth. Nic. Z 3 u. 4) Aber auch τέχνη kann die Bedeutung des einfachen Sichauskennens in den Dingen haben.

Aus allem ersehen wir, wie überhaupt der griechische Begriff der Erkenntnis wesentlich von da her bestimmt ist, nämlich aus dem menschlichen Grundverhältnis zum Werk, zum Vollendeten, Voll-endlichen. Freilich hat das gar nichts zu tun mit einem >primitiven<Weltverständnis in einem kunsthandwerklichen Horizont, im Unterschied zu unserem vermeintlich höheren mathematisch-physikalischen. Den inneren Zusammenhang des griechischen Erkenntnisbegriffes und damit des Wesens des λόγος mit dem Werk werden wir noch deutlicher verstehen, wenn wir nach dem Verhältnis von δύναμις und λόγος fragen.

Wir nennen nun diejenigen δυνάμεις, die zwar ἔμψυχα aber doch ἄλογα sind, bzw. eine Zwischenstufe zwischen ἄλογα und λόγον ἔχοντα, Fähigkeiten. Allein diese Unterscheidungen und Festsetzungen von zugehörigen Benennungen mögen sehr dienlich sein, sie bleiben leer und gefährlich, solange sie nicht mit dem zugehörigen Sachverständnis erfüllt sind. Und so ist denn überhaupt die Frage wieder aufzunehmen, ob hier Aristoteles lediglich Bereiche einteilen und Arten von Kräften aufzählen will oder ob auch hier seine Absicht auf anderes zielt. In der Tat gilt das letztere.

Schon bei einer rohen Lesung fällt auf, daß im folgenden ständig vom λόγος die Rede ist, und zwar in Bezug auf δύναμις. Die leitende Absicht geht dahin, durch Aufhellung des ausgezeichneten Verhältnisses zwischen δύναμις und λόγος das Wesen der δύναμις noch eindringlicher sichtbar zu machen und vor allem eine Frage vorzubereiten, die in innerem Zusammenhang mit der Frage nach der δύναμις κατὰ κίνησιν steht, die Frage nach der ἐνέργεια κατὰ κίνησιν (vgl. Met. Θ, Kap. 3–5). Dieses Verhältnis von λόγος und δύναμις gewinnt dadurch seine Aufhellung, daß die δύναμις μετὰ λόγου ständig abgehoben wird gegen die δύναμις ἄλογος. Die δύναμις μετὰ λόγου selbst verlangt eine neue Erörterung des schon berührten Zusammenhangs zwischen δύναμις und στέρησις (vgl. S. 154 ff.).

- a) Dem Vermögen ist notwendig ein Bereich gegeben und
 darin Gegenteiliges

Wir zerlegen die folgende Betrachtung in einzelne Schritte.

1046 b 4–7: καὶ αἱ μὲν μετὰ λόγου πᾶσαι τῶν ἐναντίων αἱ αὐταί, αἱ δ' ἄλογοι γιὰ ἑνός, οἷον τὸ θερμὸν τοῦ θερμαίνειν μόνον, ἢ δ' ἰατρικὴ νόσου καὶ ὑγείας. »Und zwar gehen nun die Kräfte, die in sich kundig sind, alle je als dieselben auf das Entgegenliegende, die kundschaftslosen aber als eine auf ein Einziges, z. B. das Warme einfach nur auf das Erwärmen, die ärztliche Kunst aber auf Krankheit und Gesundheit.«

Es wird jetzt verdeutlicht, was der Kundschaftscharakter einer δύναμις bedeutet, was sich damit für das 'Wesen der δύναμις ergibt, und das wird geklärt durch eine Abhebung der Kundschaft besitzenden gegen die nichtbesitzenden δυνάμεις. Das In-sich-kundig-sein (μετὰ λόγου) einer Kraft bringt es mit sich, daß eine solche Kraft auf mehr ausgerichtet ist als die kundelose; der Herrschaftsbereich ist weiter: dort nur auf Wärme, Wärmebereiche gerichtet, hier dagegen auf Krankheit und dazu Gesundheit. Doch man kann bezweifeln, ob diese Abhebung des Erwärmens gegenüber dem Heilen stichhaltig ist. Denn die ärztliche Kunst geht zwar in erster Linie auf das Kranksein – wäre Krankheit nicht, bedürfte es nicht des Arztes –, und durch Beseitigung der Krankheit stellt sich Gesundheit ein. Aber dasselbe Verhältnis liegt doch vor bei der Erwärmung, die von einem warmen Körper ausgeht auf einen anderen; durch die Überführung von Wärme in einen anderen Körper wird in diesem Kälte beseitigt. Die Erwärmung ist ebensowohl Beseitigung von Kälte wie das Heilen als Herstellung von Gesundheit Beseitigung der Krankheit. Entweder muß man also sagen: auch das Erwärmende geht auf ein Zweifaches (wie das Heilen), oder aber man muß sagen: die Heilkunst geht eigentlich auch nur auf ein Einziges (wie die Erwärmung), auf die Krankheit. Es besteht demnach kein

Unterschied in der Reichweite des Bereiches der beiden Kräfte. Und Aristoteles ist im Irrtum. Allein, will er überhaupt das sagen, was wir durch die eben angestellte Überlegung zu bestreiten versuchten? Sollen wir **darauf** aufmerksam werden, daß bei der δύναμις μετὰ λόγου in Bezug auf das, worauf sie sich richtet, nur mehr vorkommt als bei der δύναμις ἄλογος? Oder soll nicht vielmehr gezeigt werden, daß in der δύναμις μετὰ λόγου auch das Gegenteil vorkommt dessen, worauf sie sich bezieht? Aber weshalb wird bei der Erwärmung das Gegenteil verschwiegen, Beseitigung und Verschwinden der Kälte und damit diese selbst? Das Gegenteil der Wärme spielt hier doch auch eine Rolle. Mit welchem Recht sagt aber trotzdem Aristoteles: ἡ δύναμις μετὰ λόγου τῶν ἐναντίων, ἡ δύναμις ἄλογος ἐνὸς μόνον — die in sich kundige Kraft, das Vermögen, geht auf das Entgegenliegende, die kundschaftslose nur auf eines? Doch sehen wir zu! Dergleichen sagt Aristoteles ja gar nicht; sondern sein Gedanke ist: ἡ δύναμις μετὰ λόγου τῶν ἐναντίων ἡ αὐτή und ἡ δύναμις ἄλογος μία ἐνός — die in sich kundige Kraft geht als ein und dieselbe, die sie ist, auf das Entgegenliegende (d. h. das eine und sein gegenliegendes anderes), die kundlose aber geht als die eine, die sie ist, nur auf eines.

Also nicht um die größere oder geringere Weite des Bereiches und nicht darum, ob auch das Gegenteilige eine Rolle spielt oder nicht, handelt es sich, sondern darum, daß eben das Ausgerichtetsein der ärztlichen Kunde als Heilen von Krankheit in sich schon, und zwar notwendig, ausgerichtet ist auf Gesundheit; und daß dagegen das Erwärmen, das von einem heißen Körper ausgeht, dieses Abgeben von Wärme an einen anderen in sich nicht im vorhinein und nicht notwendig eigens ausgerichtet zu sein braucht auf Kälte und deren Verschwinden. Gewiß betrifft dieser Unterschied **beider** δυνάμεις auch eine Verschiedenheit ihrer Bereiche, aber nicht so sehr nach der größeren Weite oder Enge, sondern vor allem in Bezug auf die Art und Weise, wie bei **beiden** Weisen der Kraft deren Bereich für diese gegeben ist und wie diese *Be-*

reichgegebenheit zum Wesen der Kraft gehört. Das Auszeichnende der δύναμις μετὰ λόγου ist dieses, daß ihr, ihrem eigenen Kraftsein gemäß, überhaupt und notwendig ihr Bereich gegeben ist, während für die δύναμις ἄλογος der Bereich nicht nur verschlossen bleibt, sondern überhaupt außerhalb jeder Möglichkeit des Aufgeschlussenseins und der Verschlossenheit liegt. Und doch können wir auch wieder nicht einfach sagen, es fehle überhaupt der Bereich; denn worauf sich ein heißer Körper als erwärmender richtet, ist nichts Beliebigen, er richtet sich z. B. nicht auf Beziehungen von Zahlen untereinander, ebensowenig wie auf einen Satz einer Wissenschaft oder dergleichen.

Und weil nun die Geöffnetheit des Bereiches der Kraft für diese im und durch den ihr zugehörigen λόγος geschieht, deshalb ist der offene Bereich nicht nur überhaupt weiter, sondern innerhalb seiner ist notwendig *Gegenliegendes* in den Bezugsbereich der Kraft gestellt. Das wird im folgenden erläutert:

1046 b 7–15: αἴτιον δὲ ὅτι λόγος ἐστὶν ἡ ἐπιστήμη, ὃ δὲ λόγος ὁ αὐτὸς δηλοῖ τὸ πρᾶγμα καὶ τὴν στέρησιν, πλὴν οὐχ ὡσαύτως, καὶ ἐστὶν ὡς ἀμφοῖν, ἔστι δ' ὡς τοῦ ὑπάρχοντος μᾶλλον. ὥστ' ἀνάγκη καὶ τὰς τοιαύτας ἐπιστήμας εἶναι μὲν τῶν ἐναντίων, εἶναι δὲ τοῦ μὲν καθ' αὐτάς τοῦ δὲ μὴ καθ' αὐτάς· καὶ γὰρ ὁ λόγος τοῦ μὲν καθ' αὐτό, τοῦ δὲ τρόπον τινὰ κατὰ συμβεβηκός. ἀποφάσει γὰρ καὶ ἀποφορᾷ δηλοῖ τὸ ἐναντίον· ἡ γὰρ στέρησις ἡ πρώτη τὸ ἐναντίον, αὕτη δ' ἀποφορὰ θατέρον. »Der Grund dafür (daß gewisse δυνάμεις auf Gegenliegendes gehen) ist der, daß das Sichverstehen-auf-etwas (in sich) eine Kundschaft (Kunde) ist; die Erkundigung aber, und zwar ein und dieselbe, macht offenbar das, womit man es je zu tun hat, und den Entzug; freilich das nicht in derselben Weise; in gewisser Weise nämlich zwar betrifft die Erkundung beides, in gewisser Weise aber mehr das (je schon) Vorliegende. Daher die Notwendigkeit, daß auch die so beschaffenen (λόγος-geführten) Weisen des Sichverstehens-auf-etwas in einer Hinsicht zwar auf Gegenliegendes

(das eine und dessen anderes) sich beziehen, in anderer Hinsicht aber auf das eine des Gegenliegenden, und zwar von sich aus (unmittelbar, gemäß ihrer Ausrichtung), auf das andere nicht in der genannten Weise; denn auch die Kunde geht auf das eine an ihm selbst, auf das andere gewissermaßen nur beiläufig. Durch Absprechen nämlich und Wegbringen macht sie das Gegenliegende offenbar; das Gegenliegende¹ ist nämlich das in erster Linie Entzogene, dieses aber ist der Wegtrag des anderen (gegenüber dem einen).«

Das Gesagte bietet zunächst keine Schwierigkeiten. Aristoteles führt die Offenbarkeit und das damit gegebene Gegenteil, worauf sich gewisse Kräfte beziehen, auf den λόγος zurück. Die Kundschaft ist nicht nur die Stätte der Offenbarkeit, sondern zugleich Sitz der Offenbarkeit des Gegenteiligen. Dieses wird dann noch einmal ausdrücklich auf die ἐπιστήμη μετὰ λόγου angewendet, so zwar, daß erneut der schon berührte Charakter des λόγος und das Wesen des damit zusammenhängenden Gegenteiligen zur Sprache kommt. *Αἰ* das vollzieht sich in wenigen klaren Schritten der Darstellung. Und doch verbirgt sich dahinter ein weitreichender Zusammenhang wesentlicher Fragen der Philosophie, in die das antike Denken langsam das erste Licht und greifbare Unterschiede brachte.

Wir finden, wenn wir den Sachgehalt unserer Stelle überblicken, einmal den Zusammenhang von δύναμις κατὰ κίνησιν und λόγος, sodann den Zusammenhang beider mit der στέρησις und wiederum den Zusammenhang dieser mit der Verneinung und dem Gegenteiligen, dem Entgegen und dem Nicht.

Es bedürfte hier weitgreifender Betrachtungen, um die innere Verklammerung und gemeinsame Verwurzelung der angerührten Fragen einigermaßen zu durchschauen. Es bedürfte ebenso eingehender Auslegungen anderer Aristotelischer Abhandlungen, um zugleich zu sehen, wie die antike

¹ Vgl. Bonitz, Commentarius S. 383; τὸ ἐναντίον ist das subjectum explicandum.

Fragestellung alle die genannten Fragen in einer ganz bestimmten Ebene hält und damit dem, was später und heute (und auch bei Hegel) ›Logik‹ heißt, ein ganz bestimmtes Schicksal gegeben hat. Von all dem sei hier jetzt nur soviel gesagt, als es die Aufhellung der Abhandlung über die δύναμις unmittelbar fördert.

b) Das Vermögen des Herstellens: Der λόγος
als innerstes Gerüst

Zunächst über den λόγος, der offensichtlich im Mittelpunkt der Aristotelischen Überlegungen steht. Wir haben schon mehrfach versucht, das Wesen des so bezeichneten Phänomens näher zu bringen. Am fruchtbarsten bleibt es, wenn als wesentlichster Charakter des λόγος das festgehalten wird, was wir Kundschaft nennen. Wir stoßen jetzt aber doch zweifellos auf eine engere Bedeutung des Wortes λόγος, und es fragt sich, wie das dabei Gemeinte mit dem Grundphänomen **zusammenhängt**. In welchem Sinne ist die angetroffene Bedeutung von λόγος eine engere? Der λόγος wird in Beziehung gebracht mit ἐπιστήμη, bzw. umgekehrt. Es wird gesagt: Das Sichverstehen-auf-etwas ist λόγος; λόγος ist demnach auch noch auf anderes, nicht nur auf ἐπιστήμη bezogen. Die Frage entsteht: **Welcher**gestalt zeigt sich der λόγος in der ἐπιστήμη, und zwar gemeint als ποιητική (etwas herstellend)?

Die These lautet: Die ἐπιστήμη ποιητική geht als je ein und dieselbe nicht nur auf ein einziges, sondern gerade als ein und dieselbe wesensmäßig (notwendig) auf das eine und das andere: τῶν ἐναντίων. Warum? Weil die ἐπιστήμη ποιητική — λόγος ist. Inwiefern ist die ἐπιστήμη ποιητική — λόγος? Was ist überhaupt ἐπιστήμη ποιητική? Inwiefern kann von ihr gesagt werden, daß sie auf Gegenteiliges geht? Was ist denn damit gemeint? Dieses: das Herstellen geht zwar immer auf eines, das Herzustellende (der Schuster macht Schuhe und nicht Töpfe), dieses aber eben so, daß dabei ein Gegenteiliges **mit**-beachtet ist.

Wir können uns diesen Tatbestand zunächst allgemein näher bringen durch den Hinweis auf ein Beispiel, etwa die Töpferei. Der ganze Verlauf des Herstellens von Krügen, von der Zurechtlegung des Lehms über die Bestimmung seiner Feuchtigkeit und die Regelung der Drehung der Scheibe bis zur **Überwachung** des Brennofens, ist gleichsam durchsetzt mit dem: dieses — nicht jenes, so und nicht anders. Das Herstellen ist in sich, in der ihm zugehörigen Weise seines Vorgehens ein Tun und Lassen, ein Tun von etwas und Lassen des Gegenteils. Weil Herstellen so in sich Tun und Lassen **zumal** ist, deshalb ist das, worauf es bezogen ist: **ἐναντία**.

Allein es gilt nun, diesen roh gefaßten Zusammenhang zwischen Herstellung (**ἐπιστήμη ποιητική**) und dem, worauf sie sich bezieht als einem Gegenteiligen, schärfer zu sehen, d. h. aus der inneren Verfassung des Wesens der Herstellung zu begreifen. Die Griechen, Plato und Aristoteles, haben nun nicht nur die Interpretation dieses Phänomens der Herstellung durchgeführt, sondern die Grundbegriffe der Philosophie sind aus dieser und in dieser Interpretation erwachsen. (Warum das so ist und was das alles bedeutet und warum die antike Philosophie gerade doch nicht die Philosophie der Schuster und Töpfer **ist**, das ist hier nicht zu erörtern.)

*

Was die Griechen als **ἐπιστήμη ποιητική** begriffen haben, **war** für ihr Weltverständnis selbst von prinzipieller Bedeutung. Man muß sich darüber klar werden, was das bedeutet, daß der Mensch zu den Werken, die er herstellt, ein Verhältnis hat. Deshalb ist in einem gewissen Buch »Sein und **Zeit**« von Umgehen mit dem Zeug die Rede; nicht um **Marx** zu korrigieren oder um eine neue Nationalökonomie aufzustellen, noch auch aus einem primitiven Weltverständnis.

Was ist also **ἐπιστήμη ποιητική**, Herstellung? Was hergestellt wird, hergestellt werden **soll**, ist das **ἔργον**. Dieses ergibt sich nicht von ungefähr und beliebig aus irgend einer Hantierung

und Beschäftigung; denn es ist je solches, was da-stehen, zur Verfügung stehen soll, was so und so aussehen muß, diesen bestimmten Anblick bietet. Ja dieses, wie das Werk aussehen wird, sein Aussehen, muß bei der Herstellung und für diese im voraus schon erblickt sein. Das Aussehen, εἶδος, ist im vorhinein schon gesehen, und zwar nicht nur so überhaupt und im allgemeinen, sondern gerade in dem, worauf es am Ende ankommt, wenn es voll-endet und beendet sein soll. Mit dem εἶδος des ἔργον ist im voraus schon seine Be-endetheit vorweggenommen, die Enden, die es umschließen. Das εἶδος des ἔργον ist τέλος. Das beendigende Ende aber ist seinem Wesen nach Grenze, πέρασ. Etwas herstellen, das ist in sich: etwas in seine Grenzen schlagen, so zwar, daß im voraus schon diese Umgrenztheit im Blick steht, mithin all das, was sie umschließt und ausschließt. Jedes Werk ist seinem Wesen nach >exklusiv-(ein Tatbestand, für den wir Barbaren längst kein Organ mehr besitzen).

Es gilt jetzt deutlicher zu sehen, wo diese Ausschließlichkeit ihren Ursprung hat und wie sie sich in dem ganzen Geschehniszusammenhang und damit in die Wesensverfassung der Herstellung ausbreitet. Denn nur wenn eingesehen ist, inwiefern das Herstellen eines Werkes in sich ausschließend ist, wird klar, warum eben dieses Herstellen auf das Gegenteil, eben auf Ausgeschlossenes wesensmäßig bezogen ist und in welcher Weise.

Ausgrenzend und ausschließend ist das Herstellen in erster Linie deshalb, weil dasjenige, woran gleichsam das ganze Geschehen des Herstellens festgemacht ist, das vorweggenommene Aussehen des ἔργον qua εἶδος, τέλος, πέρασ ist. Aber wie macht sich nun die hier sitzende Ausschließlichkeit geltend? Zunächst und zugleich im vorzüglichen Sinne darin, daß das εἶδος in sich die Anweisung gibt auf einen ganz bestimmten Stoff (ὕλη) als dasjenige, woraus das Herzustellende hergestellt werden soll; z. B. eine Säge, mit der Holz durchgesägt werden soll, kann nicht aus Wolle oder Gleichartigem beste-

hen, nicht aus diesem und jenem, sondern nur aus z. B. Metall. Sofern ein Herstellen immer ist Herstellen von etwas *aus* etwas, dieses Woraus aber nur je durch und in Ausschließung von anderem bestimmt wird, breitet sich die Ausgrenzung im Herstellen selbst aus.

Allein sie betrifft nicht nur denjenigen Stoff, der nicht in Frage kommt, sondern betrifft zugleich und gerade denjenigen, der geeignet ist; denn dieser ist als solcher, etwa als Eisen, als Metall, gerade noch nicht das, was aus ihm werden soll; er ist vielmehr vom εἶδος, vom τέλος her gesehen das ἄπειρον, das Grenzenlose, das noch nicht in Grenzen Gebrachte, aber zugleich das zu Begrenzende. Gerade weil so der bestimmt ausgezeichnete Stoff zugeschnitten ist auf das εἶδος, gerade deshalb steht er diesem zugleich als das Unbegrenzte gegenüber. Beide sind voneinander weg und doch aufeinander zu gerichtet; also ein Gegenüber, und zwar ein notwendiges beider gegeneinander, — eine Nachbarschaft, und zwar die am weitesten auseinandergehende. Das ist der Begriff des griechischen ἐναντίον: einander gegenüber, im Angesicht liegen und stehen; die ἐναντιότης (Gegensätzlichkeit), die eigentlich erst Aristoteles völlig in ihrem Wesen geklärt hat: nicht einfach, was auseinanderliegt, sich nichts angehend, nur verschieden ist, sondern was sich gegenüber liegt. Das εἶδος als τέλος und πέρας verschafft sich notwendig ein solches Gegenüber als ἄπειρον; das εἶδος wird so im begrenzten ἄπειρον (der ὕλη) zu dessen μορφή. Forma — materia, das ist heute ein abgegriffenes Schema in der Philosophie, aber es ist nicht so vom Himmel gefallen, als daß man nach Belieben damit hantieren könnte. Und erst daraus, daß diese Nachbarschaft von εἶδος und ὕλη im Wesen des Herstellens liegt, entspringt die Notwendigkeit, daß das Herstellen in den einzelnen Stadien seines Verfahrens ständig ausschließend ist, fügend — einfügend und zugleich weglassend.

Somit ist deutlich geworden, in welcher Weise die ἐπιστήμη ποιητική auf die ἐναντία bezogen ist. Allerdings; aber das ge-

schah auch ohne die geringste Bezugnahme auf den λόγος. So daß wir jetzt sagen können: Weil die ἐπιστήμη ποιητική ihrem Wesen nach auf ἐναντία geht, deshalb muß auch der λόγος, der zur ἐπιστήμη gehört, auf das Gegenteilige bezogen sein. Allein — damit kommen wir genau zum gegenteiligen Ergebnis wie Aristoteles; denn Aristoteles sagt doch umgekehrt: Die ἐπιστήμη ποιητική ist auf ἐναντία bezogen, weil sie λόγος ist. Dieser ist der Grund der inneren Gegensätzlichkeit des Herstellen~, und nicht umgekehrt ist die Gegensätzlichkeit des λόγος eine Folge des Wesens der ἐπιστήμη, der er zugehört. Auf welcher Seite steht die Wahrheit? Oder lassen sich die beiden Thesen vereinigen? Wenn das möglich sein soll, wie liegt dann das Verhältnis von ἐπιστήμη ποιητική und λόγος?

Daß unsere Auslegung der Wesensverfassung des Herstellen zutrifft, läßt sich nicht bezweifeln. **Überdies** entspricht sie ja dem, was die Griechen selbst über das Verhältnis von ποίησις, εἶδος, τέλος und ὕλη meinen. Aber ebensowenig ist zu bestreiten, daß Aristoteles mit aller Eindeutigkeit sagt: Die ἐπιστήμη ποιητική geht auf die ἐναντία, weil sie λόγος ist. **Darin** liegt doch die These: Der λόγος als solcher ist Grund und Ursprung der ἐναντιότης. Wir sehen aber aus der **Wesenserläuterung** der ποίησις, daß die Gegensätzlichkeit ihren Sitz im εἶδος hat. Wenn beide Thesen zu einer Einheit kommen sollen, dann muß der Sache nach ein innerer Bezug zwischen εἶδος und λόγος bestehen und das wiederum so, daß das εἶδος λόγος ist und deshalb Sitz der Gegensätzlichkeit und Nachbarschaft; denn nur in diesem Falle bleibt die Aristotelische These gewahrt, daß die ἐπιστήμη qua λόγος auf die ἐναντία geht.

Wie steht **es** also mit dem Zusammenhang von εἶδος und λόγος? Wir müssen versuchen, diese Frage nicht durch eine beliebige Spekulation über Begriffe und Worte zu entscheiden, sondern auf eben dem Boden, auf dem all diese Fragen uns erwachsen sind: im ständigen Hinblick auf die **Wesensverfassung** der Herstellung des Werkes — als einer Grundverhaltung

des Menschen nicht nur, sondern als einer entscheidenden Existenzbestimmung des antiken Daseins.

Um aber den inneren Zusammenhang zwischen εἶδος und λόγος zu fassen, müssen wir uns zuvor völlig freimachen von all den Umdeutungen und Veräußerlichungen, denen diese beiden Worte inzwischen unterlegen sind. Von da her gesehen ist freilich das, worum wir uns bemühen, keine ernsthafte Frage, denn λόγος heißt, das weiß alle Welt, bei Aristoteles da >Begriff< und εἶδος heißt >Art<. Arten sind bestimmte Klassen von Begriffen im Unterschied von Gattungsbegriffen. Begriff und Artbegriff sind im Grunde dasselbe. Was soll da über das Verhältnis von εἶδος und λόγος noch eine Frage bestehen? Das ist nicht nur einleuchtend, sondern entspricht auch dem philologisch exakten Verfahren, das sich an Tatsachen hält. Εἶδος als >Aussehen< übersetzen und λόγος als >Kundschaft< das ist jenes unwissenschaftliche Verfahren, das auf Grund einer gewissen Philosophie, die gerade Mode ist, heutige Auffassungen in die Antike hineindeutet. Weil alle Philosophiehistoriker es einander nachreden und alle Welt glaubt, λόγος heiße >Begriff<, und vor allem, weil niemand sich dabei etwas denkt, deshalb entspricht es natürlich den Tatsachen, wenn man so übersetzt. Aber mit den historischen Tatsachen hat es eine eigene Bewandnis. Und erst recht mit dem, was man so >Historiker< nennt. Wir meinen ja längst, jeder geweckte Schreiber — und wer schreibt heute nicht —, jeder Schreiber, der über Gewesenes sich ausläßt, sei ein Historiker. Also geben wir in aller Ruhe zu, was wir da machen, sei historisch, d. h. nach den Urteilen der angestellten Philosophiehistoriker, falsch. Wir wollen jetzt nur die eine Sache verstehen: inwiefern das, was Aristoteles λόγος nennt, mit dem εἶδος zusammenhängt und inwiefern der λόγος der Grund dafür ist, daß sich die ἐπιστήμη auf Gegenteiliges bezieht.

Beim Herstellen steht das Herzustellende — obzwar noch nicht fertig, ja nicht einmal angefangen — notwendig im Vorblick; es ist im eigentlichen Sinne nur erst vor-gestellt, aber

noch nicht als Vorhandenes bei- und her-gestellt. Dieses vorblickende Vorstellen des ἔργον in seinem εἶδος ist gerade der eigentliche Anfang des Herstellens, nicht etwa erst die Verfertigung im engeren Sinne des Handanlegens. Dieses In-den-Blick-nehmen des Aussehens ist in sich das Bilden eines Anblicks, das Bilden des Vorbildes. Damit aber wird etwas kund: Dieses Bilden des Vorbildes kann nur geschehen als Umgrenzen dessen, was zu ihm gehört; es ist ein Auslesen, ein auslesendes Sammeln des Zusammengehörigen, ein λέγειν. Das εἶδος ist ein so zusammengelesenes Ausgelesenes, ein λεγόμενον, es ist λόγος. Und das εἶδος ist τέλος — das be-ende Ende, τέλειον — das Vollkommene, das Vollendete, Erlesene, Auserlesene; τέλος ist seinem Wesen nach immer ausgelesen: λόγος.

Das εἶδος ist λόγος aber in eben dem Sinne, den wir bei λόγος zugleich mitverstehen, wenn λόγος Rede, Sprache, Spruch besagt. Das εἶδος ist nur, was es ist, sofern mit ihm und durch es etwas, das Herzustellende, in dem angesprochen ist, als was es nachher vorhanden sein soll. Auslese ist Ansprechen als . . . , λέγειν. Das Ansprechen als . . . , genauer: dieses ›als‹ selbst hat den Charakter des ›als das oder als das‹. Das Als ist immer irgendwie nach einer Hinsicht auslesend.

Das εἶδος sagt, was das Herzustellende sein soll. Dieses εἶδος, das so und so, als das und das Angesprochene, das in sich anderes ausschließt, beansprucht nun im Ganzen des Herstellungsvorgangs die Führung, es ist das Maßgebende, Regelnde und sagt, was regel-mäßig ist, von sich aus — καθ' αὐτό (1046 b 13); aber dieses immer so, daß es anderes ausschließt. Dieses andere aber ist ständig das Mitvorhandene, Bei-läufige — κατὰ συμβεβηκός (ebd.), sofern der Stoff und alle Umstände, in denen das Herstellen je steht, ständig Gelegenheit zu Fehlgriffen und Fehlschlägen, zu Un-regelmäßigem geben. So ist der λόγος, das Ausgelesene und vor allem Angesprochene ständig das Ausschließende, d. h. aber das das Gegenteilige Miteinschließende. Das will sagen: das Gegenteilige ist gerade im Vermeiden desselben, dadurch, daß wir ihm aus

dem Weg gehen, ›da‹, in eigentümlicher Weise offenbar; zwar nicht an ihm selbst — das zu Vermeidende ist nicht dasjenige, womit der Töpfer sich beschäftigt —, sondern beiläufig, aber nicht zufällig beiläufig, sondern notwendig mitlaufend. Demgemäß betrifft der λόγος beides: πράγμα und στέρησις, freilich nicht in derselben Weise — οὐχ ὡσαύτως (b 8/9).

Auf diese Weise ist deutlich, inwiefern der λόγος der Ursprung des ἐναντίον, des Gegenüberliegenden ist, genauer: der Grund dafür, daß die ἐναντία als solche zugleich sich in allem Herstellen kundgeben.

Allein gegen diese Auslegung erhebt sich ein Bedenken. Man möchte darauf hinweisen, daß Aristoteles die Sache weit einfacher und klarer sieht. Die ἐναντιότης ist deshalb mit dem λόγος gegeben, weil dieser sowohl κατάφασις als auch ἀπόφασις, sowohl Bejahung als auch Verneinung ist. Das will sagen: λόγος ist Urteil; und nun gibt es positive und negative Urteile. Weil aber die ἐπιστήμη ποιητική eben ἐπιστήμη, d. h. doch Erkenntnis ist, alles Erkennen aber nach landläufiger Auffassung Urteilen, deshalb gehört das Urteil mit seinen zwei gegensätzlichen Formen zur ἐπιστήμη und bringt in diese den Bezug zum Gegensätzlichen hinein. Das ist ›logisch‹ ganz richtig gedacht, und diese Überlegung ist für viele nicht nur einleuchtend, sondern sogar scharfsinnig. Sie hat nur den einen Nachteil, daß sie nichtssagend und blind ist. Diese Erklärung erklärt nichts. Sie setzt das zu Erklärende voraus. Denn was soll das heißen, wenn man sagt — und es steht in jeder ›Logik‹ zu lesen —: >es gibt positive und negative Urteile.<? ›Gibt‹ es denn das ebenso, wie es zur Sommerzeit junge Vögel und auch Ungeziefer gibt? Und gesetzt auch, es gibt eben positive und negative Urteile, warum werden dann beim Herstellen von etwas auch die negativen Urteile vollzogen? Die können doch unterbleiben, und dann gibt es da nur positive und so nur die eine Seite der ἐναντιότης — das heißt: gar keine.

Warum gehört denn zum λόγος diese Zwiespältigkeit der Bejahung und Verneinung? Das ist die Frage, um die wir uns

nicht herumdrücken dürfen, wenn wir überhaupt den ganzen Zusammenhang zwischen δύναμις μετὰ λόγου und ἐπιστήμη ποιητική begreifen wollen, der Aristoteles vorschwebt bei der weiteren Entfaltung des δύναμις-Problems.

*

Das innere Verhältnis von δύναμις und λόγος beschäftigt uns an der δύναμις μετὰ λόγου. Das Kennzeichen dieser ist, daß sie auf ἐναντία geht. Was heißt das, und inwiefern zeichnet das die δύναμις μετὰ λόγου, d. h. die ἐπιστήμη ποιητική aus? Die ἐπιστήμη ποιητική ist das Sichverstehen auf ein Herstellen von etwas, auf etwas in seiner Herstellbarkeit, noch besser: in seiner Hergestelltheit, als ἔργον. Bestimmend für dieses Werkverhältnis sind εἶδος, τέλος, πέρας — das Bilden des Vorbildes als In-Grenzen-schlagen. Darin liegt eine Vorzeichnung von ὄλη; diese selbst ist ständig, indem sie zugeschnitten wird, doch das, was noch nicht ist, noch absteht, — das ἀπειρον. Ständig geschieht so ein Ausschließen, Weglassen, Vermeiden, d. h. ein Sichbeziehen auf ἐναντία. Aber das alles scheint ohne λόγος vorsichzugehen; dagegen soll es nach Aristoteles sich umgekehrt verhalten; wenn das aber so ist, dann geht es jetzt um den Bezug zwischen εἶδος und λόγος. Nun ist das >Vorstellen< des εἶδος aber ein Auslesen und also ein kundgeben (λόγος). Das τέλος ist auserlesen, und so angesprochen beansprucht es die Führung im Herstellen, es ist das Regelnde; und zwar indem es ausschließt. Aber ist der ganze Zusammenhang bei Aristoteles nicht einfacher gesehen, insofern zur ἐπιστήμη, also zur Erkenntnis doch das Urteil gehört und d. h. eben positives und negatives Urteil?

Warum gibt es aber im λόγος diese Gegensätzlichkeit des Positiven und Negativen? Weil sein Wesen *Kundgabe* ist, und weil dieses Kundgeben notwendig Geben von etwas als etwas ist; das ist notwendig. Warum? Weil alles Geben auf nehmendes Nichthaben antwortet; dieses Nehmen als nichthabendes ist nur teilweise In-Besitz-nehmen, weil das zu Besitzende

immer das andere bleibt; teil-weise, das heißt: je in einer, in dieser oder jener Hinsicht, je als das oder das. Mit diesem Als ist je das und das entschieden und ausgeschieden. Warum also gehört das Als zum λόγος? Weil die Kundgabe zur Kundschaft gehört und Kundschaft ursprünglich einem **Erkunden** antwortet. **Erkunden** aber ist notwendig Weg-einschlagen, je Wahl des einen Weges unter Aufgabe des anderen, und ist zugleich **Übernehmen** eines Standortes und Aufgabe des anderen. Zur Kundschaft gehört diese **innere Grenze**. Das **Einschlagen** des einen Weges der Erkundung und damit die gleichzeitige Geburt des **Unerkundetbleibens** des anderen. Diese innere Grenze der Kundschaft ist zugleich ihre eigenste Macht. In ihr liegt die mögliche Bürgschaft der Größe des Einsatzes menschlicher Existenz.

Allein das eben Gesagte ist nur ein Hinweis auf die Richtung des Fragens und die Art der Aufgabe, in deren Auflösung sich uns das zwiespältige Wesen des λόγος klärt. **Dadurch** aber wird zugleich auch dieses einsichtig, daß und wie der λόγος in eins mit seiner Zwiespältigkeit in die **Vielfältigkeit** des auseinanderlegenden Sagens und Aussagens auseinandergehen muß, oder besser: sich immer schon in eine solche Zersplittert und zerflattert vorfindet. Die Einheit der Kundschaft ist immer **Rückeroberung**.

Alles λέγειν, Lesen, ist Auslesen, Sichbeziehen auf eines und damit auf anderes, sei es auf das eine **und** das andere, sei es auf das eine **oder** das andere. Weil ursprünglich auslesend ist der λόγος die **Grundhandlung** in allem Bezug zum ἔργον als dem je Auserlesenen, dem τέλος. Und nur weil im εἶδος dieses Auserlesene des Zusammengehörigen gesammelt ist und von sich aus einen gleichfalls auszulesenden Stoff und bestimmte Wege zu ihm, zu seiner Bearbeitung vorzeichnet, deshalb ist alles Herstellen in sich, in dem, wie sein eigenster Sinn steht, **gesammelt**. Nur weil die Gesammeltheit auf das Eine zu jedem Werk gehört, und sei es noch so abgelegen und gering,

nur deshalb kann die Herstellung zerstreut, lässig und das Werk *liederlich*, d. i. ein Unwerk sein.

Diese Gesamtheit des Herstellens aber schwingt in der Sammlung (λέγειν) des Durchsprechens und durchsprechenden Kundhabens dessen, was sich gehört und nicht gehört. Dieses Durchsprechen ist jenes Sichsagen, das meistens gerade schweigend verläuft oder als jenes ins Werk verlorene Vorsichhinsagen, oft nur *in* — äußerlich gesehen — abgerissenen Worten. Das Herstellen ist in sich ein Sichsagen und Sichsagenlassen. Sich etwas sagen, das heißt gerade nicht: Worte machen, *sondern*: so und so vorgehen wollen, d. h. schon vorgehen.

Die maßgebende Kunde ermöglicht nur dann ein Herstellen, wenn sie sich selbst entfaltet zur Erkundung der einzelnen Vorkehrungen und Schritte, die in bestimmter Reihenfolge getan werden müssen, um die Herstellung zu ihrem Ende zu führen. Dieses Sichentfalten der Kunde aber ist das, was wir die *Überlegung* nennen, als Bei-sich-*{durchgehen und -durchsprechen* von etwas. Dieses Durchsprechen ist die innere Entfaltung des λόγος und selbst λόγος. Diese (stillschweigende) *Überlegung* führt die einzelnen Schritte des Herstellens, und dieses bedarf der Führung, weil es seinem Wesen nach ein Tun ist, das zuvor schon das zu *Tuende, Herzustellende* in den Blick genommen hat.

Das Herstellen ist also keineswegs nur begleitet und überlagert mit einer Abfolge von ausgesprochenen Sätzen, noch ist die ἐπιστήμη ποιητική gleichsam nur eine Aufreihung von Sätzen und Aussagen; sondern sie ist eine Grundstellung zur Welt, d. h. zu einer geschlossenen Offenbarkeit des Seienden. Wo Welt — da Werk, und umgekehrt.

Ἐπιστήμη ποιητική ist δύναμις μετὰ λόγον. Dieses μετὰ bedeutet nicht das unbestimmte ›mit‹ im Sinne des ›in Begleitung von‹, ›unter Beigabe von‹. Diese ἐπιστήμη ist ihrem inneren Wesen nach μετὰ, das meint: hinter etwas her und diesem

folgend, ihm nachgehend und von ihm geführt — vom λόγος; daher die **Übersetzung**: redeggeführt.

Es bleibt noch die Frage zu beantworten (vgl. ob. S. 136), inwiefern hier der λόγος in einem engeren Sinne gefaßt ist. Λόγος bedeutet in erster Linie Kundschaft und Offenbarkeit dessen, was her-gestellt werden soll, das Aussehen des Vorwurfs, das εἶδος, zugleich aber dann das Durchsprechen des Plans und der Ordnung der Maßnahmen seiner möglichen Durchführung; dieses kann in die Form von Aussagen gebracht werden. Diese Bedeutung von λόγος als Aussage ist die abgeleitete gegenüber der von λόγος als εἶδος. (Vgl. Met. Z 7, 1032 b 2/3) Das Erkunden drängt auf das einzelne Durchsprechen dessen, was zuvor im Ganzen offenbar sein muß. Aber andererseits ist diese verengte Bedeutung des λόγος gerade wieder die nächstliegende und am meisten antreffbare und somit auch diejenige, die in allen verschiedenen **Verhaltensweisen**, nicht nur im Herstellen, eine bestimmte Aufgabe der Leitung übernimmt. Die dem Wesensursprung nach verengte und abgeleitete Fassung des λόγος als Aussage ist dem Gebrauch und der Herrschaftsweite nach die weiteste. In unserem Zusammenhang hat Aristoteles beide Bedeutungen im Auge, und der innere Zusammenhang **beider** kann nur begriffen werden, wenn man den ursprünglichen Wesenscharakter zuvor festhält: Kundschaft, Offenbarkeit. Man verlegt sich aber sofort alles Verständnis, wenn man den λόγος logisch faßt, ›logisch‹ im landläufigen Sinne, wonach λόγος Urteil, Aussage bzw. Aussageelement, Begriff bedeutet.

Nur erwähnt sei der nicht seltene Gebrauch von λόγος, in dem die Bedeutung des Wortes aus dem Johannesevangelium und aus gnostisch-orientalischen Weisheitslehren mitschwingt, was den ursprünglichen griechischen Gehalt des Wortes gänzlich verkehrt.

Für das Verständnis des ganzen vorliegenden Zusammenhangs ist noch einmal zu betonen: Wir dürfen nicht mit den Vorstellungen eines Professors, der sich auf ein Lehrbuch der

Logik beruft, das Wesen des λόγος aufklären und bestimmen wollen, auch dann nicht, wenn an unserer Stelle (Θ 2, 1046 b 13/14) von ἀπόφασις die Rede ist. Nicht Urteile und Urteilsformen sind gemeint, sondern die innere Beweglichkeit und Gesetzlichkeit, die in der Offenbarkeit der Welt liegt und die sich für die Griechen zuerst und wesentlich im λόγος und als λόγος darstellt. Erst aus all dem lassen sich die Gebilde herauslösen, die dann die Logik und Grammatik als sogenannte ›Denkformen‹ und grammatische Formen eingeführt hat. Dieses und vieles andere hat dahin geführt, daß wir dem Wesen dessen, was wir Sprache nennen, hilflos gegenüberstehen und zuinnerst entfremdet sind. Daher auf der einen Seite die innere Verwahrlosung der Sprache und die Mißachtung ihrer Würde und auf der anderen Seite die Vergötzung eines abgelösten Klanggebildes und irgendwo daneben noch eine Sprachwissenschaft, die in einem ständigen Leerlauf ihre zahllosen Entdeckungen macht, ohne im ganzen den Weg zur Sprache zurückzufinden.

§ 15. *Die δύναμις κατὰ κίνησιν als Vermögen
der strebenden Seele*

Nur wenn der λόγος in der dargestellten Bedeutung zugrundegelegt wird, versteht man den inneren Zusammenhang des λόγος mit der Gesamtverfassung der δύναμις, der er zugehört. Wir sahen: δύναμις μετὰ λόγου ist nur da, wo ἔμψυχον, wo überhaupt Seele und Beseeltes ist. Allein dieses Verhältnis darf man sich nun nicht einfach so zurechtlegen: Erkunden und Aussagen sind seelische Vorgänge, also muß eben eine δύναμις μετὰ λόγου notwendig ein seelisches Vermögen sein. Die Sache liegt anders und in gewissem Sinne umgekehrt: Wenn eine δύναμις eine solche ist, die in das Seinsgebiet des Seelischen gehört, dann ist sie nicht nur durch einen λόγος geführt, sondern ihr ganzer Charakter als δύναμις ist ein anderer;

als δύναμις, d. h. als ἀρχὴ μεταβολῆς ἐν ἄλλῳ. Wie eine solche seelische δύναμις gebaut ist und wie in diesen Wesensbau der λόγος notwendig hineingehört, das versucht Aristoteles in den folgenden Sätzen zu zeigen.

1046 b 15–22: ἐπεὶ δὲ τὰ ἐναντία οὐκ ἐγγίγνεται ἐν τῷ αὐτῷ, ἢ δ' ἐπιστήμη δύναμις τῷ λόγον ἔχειν, καὶ ἡ ψυχὴ κινήσεως ἔχει ἀρχήν, τὸ μὲν ὑγιεινὸν ὑγίειαν μόνον ποιεῖ καὶ τὸ θερμαντικὸν θερμότητα καὶ τὸ ψυχτικὸν ψυχρότητα, ὁ δ' ἐπιστήμων ἄμφω. λόγος γάρ ἐστιν ἄμφοιν μὲν, οὐχ ὁμοίως δέ, καὶ ἐν ψυχῇ ἢ ἔχει κινήσεως ἀρχήν ὥστ' ἄμφω ἀπὸ τῆς αὐτῆς ἀρχῆς κινήσει πρὸς τὸ αὐτὸ συνάψασα. »Da das in der äußersten Nachbarschaft Liegende sich nicht (zugleich) einbildet in dasselbe Seiende, das Sich-auf-etwas-verstehen aber eine Kraft ist auf Grund des Geführtseins durch Rede, Kundschaft, und da die Seele einen Ausgang für Bewegung in sich sich vor-hält, so kann zwar das Gesunde lediglich Gesundheit befördern, das Warmgebende Wärme, das Kühlende nur Kühle, dagegen bezieht sich das, das sich auf etwas versteht, auf beides (das Entgegenliegende). Denn eine Kunde geht immer auf beides, aber nicht in gleicher Weise, und sie gehört (ihrer Seinsart nach) in eine Seele, die selbst (als solche) ein Von-wo-aus für Bewegung in sich sich vor-hält. Daher wird sie beides in Bewegung bringen, und zwar ausgehend von demselben Ausgang und so, daß sie beides auf solches, was als dasselbe erkundet ist, zusammen zurücknimmt.«

Zunächst, im rohen dasselbe Thema wie oben, auf den ersten Blick nichts Neues, sondern in breiter Wiederholung die Feststellung, daß im λόγος die δύναμις sich auf ἐναντία als ἄμφω beziehe. Und doch dürfen wir über zwei wesentliche neue Bestimmungen nicht hinweglesen: Einmal ist ausdrücklich die Rede von ψυχῇ, sodann, was für die schwebende Frage nach der δύναμις nicht minder wesentlich ist, von κίνησις. Genauer ist davon gesprochen, daß die ψυχῇ, die Seele, ἀρχὴν κινήσεως ἔχει — in sich hat, hält und sich vorhält solches, von

wo aus ihr eigenes Sichbewegen geschieht. Und mit diesem Sachverhalt wird der λόγος und seine geschilderte Leistung zusammengebracht. Nun gibt Aristoteles allerdings keine nähere Aufklärung über ψυχή und κίνησις und den Zusammenhang des Seelischen oder Lebendigen mit dem Sichbewegen; er spricht davon als von einem Bekannten, nicht an sich Bekannten, sondern bekannt und geklärt durch das, was er oft und auf verschiedenen Wegen und in verschiedenen Hinsichten darüber in seinen Vorlesungen gesagt hat. In welcher Hinsicht er nun genauer die Frage nach der ψυχή als ἀρχήν κινήσεως ἔχουσα verstanden haben will, das ergibt sich eben daraus, daß die Erwähnung dieses Zusammenhangs in engster Verknüpfung mit der Frage nach λόγος und δύναμις erfolgt. Auch wir müssen bei unserer Auslegung davon absehen, diesen Zusammenhang weitläufig zu erörtern. Es seien lediglich die Untersuchungen genannt, in denen Aristoteles eingehend die Frage behandelt: Met. Z 7–9, Eth. Nic. Z, de an. Γ, besonders Kap. 9 ff.

In der Abhandlung Περὶ ψυχῆς wird (natürlich) die Frage als eigenstes Thema behandelt. Ψυχή ist dasjenige, was das Sein eines Seienden vom Charakter des Lebenden ausmacht. Περὶ ψυχῆς ist nicht eine Abhandlung über Psychologie, sondern eine Ontologie des Lebendigen überhaupt. Was lebt, hat den Grundcharakter des Sichbewegens, was nicht notwendig heißt Ortsveränderung. Auch die Pflanze, die ihren festen Standort hat, bewegt sich — als wachsende und sich ernährende. Die Bewegung des Lebendigen ist ein Sichbewegen, und zwar vor allem deshalb, weil αἰεὶ ἢ κίνησις ἢ φεύγοντος ἢ διώκοντός τί ἐστιν (de an. Γ 9, 432 b 28 f.) — weil die Bewegung immer ist die eines Fliehenden oder Verfolgenden (φυγή bzw. διώξις), das aber bedeutet: sich in Schutz bringen vor etwas bzw. sich in Besitz bringen von etwas. Die Bewegung des Lebendigen ist αἰεὶ ἕνεκά τινος (vgl. b 15 ff.) — immer umwillen von etwas; von solchem, darum es am Ende geht, was das Ende, τέλος ist; was zu erledigen ist — das πρακτόν. Solches,

worum es geht, ist notwendig ein *ὄρεκτόν*, ein *Erstrebtes* (Γ 10, 433 a 28).

Um diese Zusammenhänge kurz zu verdeutlichen: Ein *ὄρεκτόν* ist ein in ein Streben Gestelltes, durch das Streben als solches Vor-gestelltes. Das Streben ist in sich: einem Etwas nach-stellen, und als solches schon Vor-stellen; dieses Verhalten kann aber gleichsam das Nach-stellen abstellen und ist dann nur noch Vor-stellen. Alles, was wir >Vorstellen<->Anschauen< nennen, ist in sich ein ›nur noch Vorstellen‹; es ist nicht etwa umgekehrt: zuerst vorgestellt und dann erstrebt. Dabei gibt es mannigfaltige Weisen, in denen nun das *ὄρεκτόν* ἢ *ὄρεκτόν* offenbar ist.

Dieses *ὄρεκτόν* aber ist in jedem Falle *ἀρχή*: das, von wo aus und in Bezug worauf zurück alles Bemühen, wozu auch das Überlegen, Durchsprechen des rechten Weges und der rechten Mittel gehört, in Bewegung gesetzt wird. Daher: τὸ *ὄρεκτόν* . . . γὰρ κινεῖ (433b 11/12) — das Erstrebte als solches ist das eigentlich Bewegende; es ist *die ἀρχή der κίνησις, welche die Seele hat*. Die Seele hat diese *ἀρχή*, sofern die Seele als wesentlich *strebende*. als *ὄρεξις* (Γ 9, 432 b 7) auf ein *ὄρεκτόν* bezogen ist. Das Haben, *ἔχειν* (vgl. ebenso *λόγον ἔχον*) meint also nicht einfach: an sich haben als irgendwelche Eigenschaft, sondern etwas haben in der Weise des Sich-dazu-verhaltens; wobei dasjenige, worauf das Verhalten geht, in diesem und durch dieses Verhalten selbst irgendwie kund-gemacht ist. (Deshalb ist es ja doch für Aristoteles eine wichtige Frage, ob nicht auch dem unvernünftigen Tier, oder was wir so nennen, *λόγος* zugesprochen werden muß.)

Wo nun also das Sichverhalten und Sichbewegen ein Herstellen, *ποίησις* ist, und zwar eine *ἐπιστήμη ποιητικὴ*, ein menschliches Tun, da ist die *ἀρχή* dieses Tuns nicht nur und erst, wie wir bisher darstellten, das *εἶδος*, der *λόγος* — der Entwurf dessen, was da hergestellt werden soll, das Kundmachen des Aussehens, sondern in eins damit, ja früher schon ein *ὄρεκτόν*; als Streben z. B. nach einem Gebrauchsgegenstand, der es ermög-

licht, Wasser aufzubewahren **und** zu befördern. Für das ποιεῖν κατὰ τὴν ἐπιστήμην, für das Herstellen bedarf es daher >αυτε< dem λόγος noch ἑτέρου τινὸς κυρίου — noch eines anderen, was herrscht (Kap. 9 Ende), einer anderen ἀρχή: des Verfügenswollens z. B. über einen solchen Gebrauchsgegenstand. Nur dieses Bedürfnis, Wollen führt zu einer Herstellung, d. h. ist das Von-wo-aus für **das** Herstellen als eine Bewegung — ἀρχὴ μεταβολῆς. Das Bedürfnis ist nicht nur Anstoß, auftauchender und verschwindender Reiz, sondern das Bedürfnis selbst hat in sich schon seine Reichweite und Richtung, und mit diesem lenkt es das Herstellen, bis zur Vollendung des Werkes. So gibt es gleichsam zwei ἀρχαί **und** doch wiederum nur eine (zum νόυς πρακτικός vgl. Kap. 9 ff.).

Von hier aus wird das Nebeneinander von λόγος und ἀρχὴ κινήσεως an unserer Stelle (Met. Θ 2, 1046 b 15 ff.) verständlich. Die ἀρχὴ der δύνამις μετὰ λόγου ist ein ὄρεκτὸν πρακτὸν λεγόμενον — ein Erstrebtes, das hergestellt werden soll und als das und das angesprochen ist, und als dieses auf die ἐναντία bezogen ist; weil ὄρεξις notwendig δίωξις oder φυγή ist.

Und nun läßt sich erst in aller Schärfe fassen, was Aristoteles (a. a. O.) sagen will: Er beginnt mit dem Hinweis, daß die ἐναντία, von denen ja vorher schon ausführlich die Rede war, nicht zugleich in einem und demselben hergestellten Seienden zusammen vorhanden sind. Aber andererseits ist nun auch bei der δύνამις μετὰ λόγου nie nur eines der Gegenliegenden **da**. Also doch beide. Gewiß. Aber die Frage ist eben: wie? Nicht als Vorhandene, Hergestellte, sondern in der Herstellung und für diese. Indem diese ausgeht von (ἀπό, Z. 21) solchem, was hergestellt sein will und soll, ist mit diesem einen Ausgang als erstrebtem schon mitgegeben das Gegenteil, was in diesem Streben vermieden **werden** muß; die zu einem Herstellen gehörige Sorgfalt **vereinigt** eben **beides** in sich: das Einhalten des rechten Weges und das Vermeiden der Abwege und **Mißgriffe**. **Beides**, was auf dem rechten Weg und auf dem Abweg begegnet, **beides** ist dabei ständig zusammengesehen

und zusammen zurückbezogen auf das Eine hin, von wo aus die ganze Herstellung in Bewegung gesetzt und gehalten wird, das ὄρεκτόν πρακτόν.

Dieser Zusammenhang ist es, den Aristoteles mit den jetzt besprochenen Sätzen mehr in Erinnerung bringen als an dieser Stelle ausdrücklich erläutern will. Wir sahen, wie die δύναμις μετὰ λόγου und in welchem Sinne einem Beseelten (ἔμψυχον) zugehörig ist. Wir sahen zugleich, daß hier Seele nicht irgend ein Ding ist, das in einem Leib wirkt und sich geltend macht, sondern daß Aristoteles eine ganz bestimmte Grundstruktur des Lebendigen herausstellt und in diese selbst als ein dazugehöriges Geschehen den Vollzug des λέγειν und des λόγος einbaut.

*

*§16. Die innere Zwiespältigkeit und Endlichkeit
der δύναμις μετὰ λόγου*

Halten wir fest: Die innere Zwiespältigkeit des λόγος ist der Ursprung und die Wurzel der Ausbreitung in einzelne λόγοι; diese kommen zunächst nicht als geprägte Auslegungen, sondern im ›Sichsagen‹ des Herstellens vor. Die Gesammeltheit des Herstellens entspringt aus dem Wesen des λόγος qua Sammlung. Von da her ist auch das μετὰ (λόγου) zu verstehen. Bei all dem gilt es, den λόγος nicht aus der ›Logik‹ zu begreifen, sondern umgekehrt vorzugehen. — Nunmehr kommt die δύναμις μετὰ λόγου als κίνησις zur Sprache. Wie ist sie auf κίνησις bezogen? Die Bewegung ist hier eine solche des Lebendigen, der ψυχῆ; diese hat die ἀρχή der Bewegung — ἀρχὴν κινήσεως ἔχει. Die Bewegung der Seele besteht in Streben, ὄρεξις, und ist entweder Flucht oder Verfolgen. Das Erstrebte selbst, das ὄρεκτόν, ist nicht ein bloßer Gegenstand, der vorgestellt ist, sondern dasjenige, was bewegt; und dies als λεγόμενον εἶδος. (Derselbe Grundzusammenhang von κίνησις und ὄρεκτόν

liegt im letzten, abschließenden Buch der »Physik« vor; das erste Bewegende bewegt ὡς ἐρώμενον [vgl. Met. Λ 7, 1072 b 3]; ἔρωσ charakterisiert eine spezifisch Platonische Weise, die lebendige Art der Bewegung zu sehen, was bei Aristoteles in verwandelter Form wiederkehrt.) Die ἀρχή, das, von wo aus alles Lebendige in Bewegung gesetzt wird, wird also von der Seele gehabt und gehalten (ἰσχυρῆ ἐχομένη), und zwar in verschiedenen Bezügen, zu kennzeichnen durch die Phänomene εἶδος, τέλος, ὄρεκτόν und λόγος. Diese bestimmen ein und dieselbe ἀρχή, auf die das ganze Geschehen und die innere Verfassung der δύναμις zurückgenommen ist.

Jedes Herstellen von etwas, überhaupt jede δύναμις μετὰ λόγον bereitet sich selbst, und zwar notwendig, durch ihr eigenes Vorgehen die ständig mitgehende Gelegenheit zum Fehlgreifen, Versäumen, Übersehen und Unterlassen, und damit trägt jede Kraft *in sich* und *für sich* die Möglichkeit des Absinkens in die *Unkraft*. Dieses Negativum steht nicht einfach als das Gegenteil neben dem Positiven der Kraft, sondern lauert dieser in ihr selbst auf und dies deshalb, weil jede derartige Kraft ihrem Wesen nach mit der Zwiespältigkeit und also mit einem »Nicht« versehen ist. Doch das sind Fragen, denen nachzugehen für Aristoteles und die Antike zunächst keine wesentlichen Anstöße gegeben waren, sofern für die Griechen die Frage nach dem Sein vor allem erst einmal überhaupt ein Verständnis des Gefragten bereitstellen mußte.

Met. Θ 2, 1046 b 22–24 gibt die Anwendung der Klärung der δύναμις μετὰ λόγου und ἄνευ λόγου auf den Begriff des δυνατόν:

Διὸ τὰ κατὰ λόγον δυνατὰ τοῖς ἄνευ λόγου δυνατοῖς ποιεῖ τάναντία· μίᾳ γὰρ ἀρχῇ περιέχεται, τῷ λόγῳ, »Daher das in Gemäßheit zu einer Rede Kräftige (das Vermögende) das Gegenteilige vollzieht zu dem redelos Kräftigen; denn (das Vermögende) wird durch einen (einzig) Ausgang umgriffen, dieser eine ist die Kunde.«

Der Satz ist, so wie er dasteht, undeutlich gefaßt und daher zweideutig. Das redegeführte Vermögende tut das Gegenteil zum redelosen, das sagt zunächst: es geht nicht wie dieses auf ein einziges, sondern im Gegenteil auf ein eines und sein anderes und d. h. auf Gegenteiliges. Weil das redegeführte Vermögen von Hause aus auf Gegenteiliges sich bezieht, deshalb ist es als Ganzes in sich zugleich gegenteilig zum redelosen Vermögen; in dem ποιεῖν τάναντία ist beides zusammengezogen: sich auf Gegenteiliges beziehen und deshalb gegenteilig sich verhalten im Unterschied zur δύναμις ἄνευ λόγου. Sachlich bringt der Satz nichts Neues; nur die Fassung ist bemerkenswert, wie der λόγος die einige, einzige ἀρχή genannt wird, worin sich eben bestätigt, daß er in der ποίησις und ἐπιστήμη ποιητική keine Begleiterscheinung ist, sondern das innerste Gerüst ausmacht; dadurch ist das μετά eigens bestimmt.

Auch der Schlußsatz des ganzen Kapitels bringt einen schon gestreiften Gedanken, und auf den ersten Blick sieht man nicht recht, was die Anfügung dieses Satzes hier überhaupt noch soll.

1046 b 24–28: φανερόν δὲ καὶ ὅτι τῇ μὲν τοῦ εὖ δυνάμει ἀκολουθεῖ ἢ τοῦ μόνον ποιῆσαι ἢ παθεῖν δύναμις, ταύτη δ' ἐκείνη οὐκ αἰεὶ· ἀνάγκη γὰρ τὸν εὖ ποιοῦντα καὶ ποιεῖν, τὸν δὲ μόνον ποιοῦντα οὐκ ἀνάγκη καὶ εὖ ποιεῖν. »Offenbar ist nun auch, daß dem In-rechter-Weise-kräftigseinnachfolgt die Kraft, einfachhin etwas zu tun oder zu ertragen, daß aber dieser jenes nicht immer nachfolgt; denn notwendig muß der in der rechten Weise Herstellende auch (überhaupt) herstellen, der einfachhin nur Herstellende aber nicht notwendig auch in der rechten Weise herstellen.«

Der Gedanke ist klar: Die Kraft zum Herstellen in der rechten Weise setzt voraus, daß überhaupt eine Kraft zum Herstellen da ist; aber nicht umgekehrt bringt diese schon jene mit. Damit ist deutlich, in welchem Sinne Aristoteles hier den Ausdruck ἀκολουθεῖν versteht. Das **Überhaupt-etwas-vermögen** »folgt« dem In-der-rechten-Weise-vermögen; wir

würden umgekehrt sagen. Aber ἀκολουθεῖν heißt hier >folgen< im Sinne von >ständig hinter her gehen<, >immerschon mitgehen mit etwas<; von diesem letzteren aus gesprochen bedeutet es, daß dieses letztere, dem etwas ständig nachfolgt, dieses immer schon mit sich und bei sich führt. Und zwar in dem ganz bestimmten Sinne, daß dieses, was immer schon mitgeht, die Bedingung der Möglichkeit ist für das, mit dem es geht, dem es folgt. Das ist wichtig, sich klar zu machen. Wir haben in diesem Ausdruck des Folgens, griechisch verstanden, die Fassung des Verhältnisses, das wir gelehrt ausdrücken als das des apriorischen Bedingungs Zusammenhangs. Folgen heißt hier: vorangehen, nicht: nachher erst kommen. Was πρότερον φύσει ist — der Sache nach früher, das hat selbst nichts mehr im Rücken, wohl aber steht es immer schon im Rücken dessen, was es der Sache nach bedingt, und geht so hinter ihm her.

Aber eben auch wo das ἀκολουθεῖν >nachfolgen< bedeutet im Sinne des Darauffolgens, ist nicht das Später-kommen in der Zeit gemeint, jedoch auch nicht die sogenannte >logische< Folge, sondern die Wesensbedingtheit. Dieses ἀκολουθεῖν spielt z. B. eine große Rolle bei Aristoteles in seiner Lehre vom Wesen der Zeit. Hier besteht eine Folge und ein Aufbauverhältnis zwischen μέγεθος, κίνησις und χρόνος, Ausdehnung, Bewegung und Zeit. Hier wird das ἀκολουθεῖν zwar im umgekehrten Richtungssinn gemeint, als >folgen auf<; aber keineswegs im Sinne der logischen Folge oder gar des wirklichen Entstehens, sondern in Bezug auf die Ordnung des begründenden Aufbaus des Wesens der Zeit; diese ist gegründet auf Bewegung und diese ihrerseits auf Ausdehnung überhaupt. Ob so oder so, gebraucht wird das ἀκολουθεῖν im Sinne der Wesenszugehörigkeit; vgl. Met. A 1, 981 a 24 ff.

Der obige Satz ist so seinem Gehalt nach durchsichtig; aber gerade weil er das ist, fragen wir uns, warum er da steht. Er hat doch mit der Leitfrage des ganzen Kapitels nichts zu tun. Und doch — wenn auch schon früher auf diesen Zusammenhang des εἶν (in der rechten Weise) und des ποιεῖν hingewie-

sen wurde, so war es nur ein Hinweis, noch keine eigentliche Begründung — jetzt, gerade auf Grund der Erörterung des λόγος und seiner Zugehörigkeit zur δύναμις begreifen wir erst, worin das zur δύναμις gehörige εὖ seine Wurzel hat. Warum gehört zu einer Kraft das ›in der rechten Weise‹ — und das heißt doch auch: das ›in unrechter Weise‹, das ›in gleichgültiger Weise‹? Warum gehört zu einer Kraft notwendig das ›je so oder so‹, allgemein: das Wie? Weil die Kraft als δύναμις μετὰ λόγου von Hause aus zwiegerichtet und zwiespältig ist. Und weil nun die redegeführte Kraft in einem ursprünglichen Sinne nichtig, d. h. mit diesem Nicht und Nein durchsetzt ist, deshalb ist für sie das Wie nicht nur überhaupt wesensnotwendig, sondern demzufolge immer entscheidend. Das Wie gehört für eine solche Kraft, d. h. für das Vermögen, mit in den beherrschenden Bereich dessen, was sie vermag; das Wie ist nicht eine begleitende Eigenschaft, sondern solches, worüber im Vermögen und mit dem Vermögen mitentschieden ist.

Bei der redelosen δύναμις ist die Sachlage eine andere; zwar sprechen wir auch hier von einem εὖ, daß etwas Erwärmendes gut Wärme gibt oder schlecht. Aber das ›gut‹ und ›schlecht‹ gehört dieser Kraft ganz anders zu als bei der redegeführten δύναμις. Doch das sind Zusammenhänge, die nicht mehr im Bezirk des Aristotelischen Fragens liegen.

Daß aber Aristoteles den Blick auf den inneren Zusammenhang zwischen dem Wie einer Kraft und der in ihr gelegenen Zwiespältigkeit lenken will, das sagt eben das φανερόν δὲ καὶ (und so ist nun auch offenbar; Θ 2, 1046 b 24). Die Zwiespältigkeit fehlt nicht bei der δύναμις ἄλογος; sie ist nur eine ganz andere gemäß dem Wesen dieser Kraft; sofern jede redelose Kraft μία ἐνός — auf ein Einziges geht (b6), ist sie von allem anderen so ausgeschlossen, daß sie zwar das andere Gegenteil nicht kund und im Herrschaftsbereich hat; aber ein Ausschluß bestimmt gleichwohl die Einzigkeit dessen, dessen sie kräftig ist. Und dieser Ausschluß gibt wieder den Hinweis

auf die innere Wesenszugehörigkeit des Entzugs und der Nichtigkeit zum Wesen der Kraft.

Das aber ist, über alle einzelnen Erörterungen hinweg, der entscheidende Gehalt des 2. Kapitels, daß **darin** die wesenhafte Nichtigkeit und das will sagen: die innere **Endlichkeit** jeder Kraft als solcher aufleuchtet. Gemeint ist damit nicht das Anstoßen gegen äußere Grenzen und Schranken und das Nichtweiterkommen, auch nicht das einfache schließliche Erlahmen, sondern die innere, wesentliche Endlichkeit jeder δύνάμις hegt in der von ihr selbst geforderten und zu ihrem Vollzug gehörigen Entscheidung nach der einen oder anderen Seite. Wo Kraft und Macht, da Endlichkeit. Daher ist Gott nicht mächtig, und »Allmacht« ist, recht gedacht, ein Begriff, der wie alle seine Genossen sich in Dunst auflöst und nicht zu denken ist. Oder aber, wenn der Gott mächtig ist, dann ist er endlich und jedenfalls etwas anderes als das, was die gemeine Vorstellung von Gott denkt, der alles kann und so zu einem Allerweltswesen herabgewürdigt wird.

Die Interpretation des 2. Kapitels — zusammengerafft — führt uns weit weg von dem anfänglich sich bietenden Bild, wonach es sich lediglich um eine Einteilung von δυνάμεις zu handeln schien. Jetzt muß klar geworden sein: Es handelt sich um die Aufhellung des Wesens der δύνάμις κατὰ κίνησιν überhaupt, **um** die Beantwortung der Frage: was ist diese δύνάμις, was macht ihr Was-sein aus? Die **beiden** ersten Kapitel schließen sich so zu einer einheitlichen und eindeutigen Untersuchung zusammen. Und es mag förderlich sein, beide Kapitel in einem Zuge, aber nun im Lichte des gewonnenen Verständnisses noch einmal durchzugehen; was dem Einzelnen überlassen bleibe.

Aus dieser gesammelten Durchdringung des Wesens der δύνάμις κατὰ κίνησιν werden wir nun durch den Beginn des folgenden 3. Kapitels und durch dieses selbst herausgerissen. Wir stoßen **damit** zugleich auf das erste große Hindernis, das sich nach diesem verlockenden Anfang dem Verfolg eines

einheitlichen Aufbaus der ganzen Abhandlung in den Weg legt. Wie meist, hängen die Entscheidungen über **Zugehörigkeit** und Nichtzugehörigkeit **zum** Aufbau einer Abhandlung, über Angemessenheit und Unangemessenheit gewisser Stücke von dem je erreichten Grade des sachlichen Verständnisses ab. Und das gilt besonders für das folgende Kapitel, das man bisher viel zu leicht genommen hat und zu leicht nehmen mußte, weil ja die ganze Abhandlung, in der es steht, längst mit Hilfe abgegriffener Schulschlagworte gemein gemacht und unser Sinn für die **darin** behandelten Fragen stumpf geworden ist.

DRITTER ABSCHNITT

METAPHYSIK Θ 3. DIE WIRKLICHKEIT DER DYNAMIZ KATA KINHXIN ODER DES VERMÖGENS

§ 17. *Stellung und Thema des Kapitels und sein Zusammenhang mit der These der Megariker*

Es sei zunächst kurz an den **Hauptaufriß** der ganzen Abhandlung erinnert. Es gilt, die beiden Phänomene δύναμις und ἐνέργεια nach ihrer gewöhnlichen Bedeutung zuerst zu erörtern, um dann überzugehen zu der Behandlung von δύναμις und ἐνέργεια ἐπὶ πλέον — nach der eigentlich philosophischen Bedeutung (vgl. ob. S. 49 ff.). Außer der Vorzeichnung dieses allgemeinsten Aufrisses zu Beginn von Kap. 1 finden wir zu Beginn von Kap. 6 noch eine weitere ausdrückliche Bemerkung zum Aufriß der Abhandlung. Hier heißt es: ἐπεὶ δὲ περὶ τῆς *xath* κίνησιν λεγομένης δυνάμεως εἴρηται — da nun gehandelt worden ist über die δύναμις κατὰ κίνησιν . . . Hieraus ist zu entnehmen, daß Kap. 1 bis 5 einschließlich von der δύναμις κατὰ κίνησιν handeln. Schon eine rohe Nachforschung zeigt, daß dann Kap. 6 ff. von der ἐνέργεια, und zwar ἢ ἐνέργεια *Ἐπὶ* πλέον, gehandelt wird. Die ἐνέργεια κατὰ κίνησιν aber und ebenso die δύναμις ἐπὶ πλέον kommen gar nicht eigens zur Erörterung.

So sieht es zunächst aus. Und wir haben den merkwürdigen Tatbestand, daß so gesehen überhaupt kein Übergang von der δύναμις *xath* κίνησιν zur δύναμις ἐπὶ πλέον und entsprechend von der ἐνέργεια κατὰ κίνησιν zur ἐνέργεια ἐπὶ πλέον vollzogen wird. Von der δύναμις geht es gleich zur ἐνέργεια. Was soll aber das heißen, daß auf die Erörterung der δύναμις *xath* κίνησιν die der *Ἐνέργεια Ἐπὶ* πλέον folgt? Das ist ein unmöglicher Sprung. Aber bisher haben wir ja auch die Erörterung der

δύναμις κατὰ κίνησιν noch nicht zu Ende geführt. Denn in dem folgenden 3. Kapitel ist ja nun plötzlich die Rede von der ἐνέργεια.

Ist dadurch die Brücke von der δύναμις κατὰ κίνησιν zur ἐνέργεια geschlagen? Allein — daß so vor Kap. 6 überhaupt von ἐνέργεια die Rede ist, das muß man nach der ausdrücklichen Bemerkung von Kap. 6 Anf. als schwere Verletzung der Disposition anmerken. So wird die Stellung des Kap. 3 und ebenso des Kap. 4 ganz zweideutig.

Dazu kommt die weitere Überraschung, daß Aristoteles plötzlich, wie der Anfang von Kap. 3 zeigt, auf eine Auseinandersetzung mit gegnerischen Fragen sich einläßt. Wer Aristoteles kennt, weiß, es ist eine für ihn charakteristische Gewohnheit, eine Frage zuerst auf dem Wege einer Auseinandersetzung mit anderen und früheren Meinungen einzuführen. Und zwar ist das nicht eine beliebige Kritik und Zurückweisung, um den eigenen Standpunkt ins rechte Licht zu setzen, sondern diese Auseinandersetzungen sollen den sachlichen Gehalt der Frage entwickeln und dartun, inwiefern die bisherigen Versuche auf Wegen gehen, auf denen nicht durchzukommen ist: es sind Wege, ohne Auswege ins Freie zu sein — ἀπορία. Diese Erörterungen der Aporien zeigen schon, und zwar mit Absicht, in gewissen Grenzen den positiven Gehalt der Frage auf (ἀπορία — διαπορεῖν — εὐπορία). Sie sind weder nur negativ kritische Klopffechtereien, noch aber für sich abgelöst Gegenstand einer 'sogenannten für sich stehenden ›Aporetik‹, die blindwütig nur Widerstreite und Antinomien aufzeigt und eine Lust daran hat, diese dann stehen zu lassen und gar zu an sich bestehenden Antinomien aufzusteigern und zu hypostasieren. Die Aporien sind nur der Hinweis auf die nicht zureichende Ursprünglichkeit der Fragestellung und d. h. Anweisungen zur notwendigen Wiederholung der Frage.

Im vorliegenden Falle aber ist die Untersuchung gar nicht durch solche Auseinandersetzungen eingeleitet, sondern diese treten erst in Kap. 3 auf. Hier kommt eine bestimmte Auf-

fassung der Megariker bezüglich der δύναμις zur Sprache. Doch warum soll Aristoteles nicht einmal den umgekehrten Weg einschlagen und die aporetische Erörterung der eigentlich thematischen Untersuchung nachfolgen lassen bzw. sie zwischen-drin einschalten? Gewiß, das ist durchaus möglich. Doch bevor wir darüber entscheiden und überhaupt über den weiteren Fortgang der Untersuchung und dessen Angemessenheit an die Hauptgliederung etwas ausmachen, wollen wir ganz einfach einmal klarzustellen versuchen, wovon denn in dieser Auseinandersetzung mit den Megarikern die Rede ist.

1046 b 29–33: εἰσὶ δὲ τινες οἱ φασιν, οἷον οἱ Μεγαρικοί, ὅταν ἐνεργῇ μόνον δύνασθαι, ὅταν δὲ μὴ ἐνεργῇ οὐ δύνασθαι, οἷον τὸν μὴ οἰκοδομοῦντα οὐ δύνασθαι οἰκοδομεῖν, ἀλλὰ τὸν οἰκοδομοῦντα ὅταν οἰκοδομῇ· ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων. οἷς τὰ συμβαίνοντα ἄτοπα οὐ χαλεπὸν ἰδεῖν. »Es gibt aber gewisse Leute, wie z. B. die Megariker, die sagen, nur wenn eine Kraft am Werke sei, dann sei das Kräftigsein zu etwas vorhanden, wenn sie aber nicht am Werke sei, dann sei auch kein Kräftigsein, z. B. der nicht bauende (Baumeister) sei nicht kräftig des Bauens, wohl aber der bauende, wenn er baut; imgleichen gelte das auch von den anderen Kräften. Daß das, was mit dem Gesagten sich einstellt, nirgends unterzubringen ist, das ist nicht schwer zu sehen.«

Die Untersuchung nimmt ihren Fortgang, indem Aristoteles eine These der Megariker einführt. Wer sind diese? Das müssen wir z. B. aus eben dieser Aristotelesstelle entnehmen. Denn es sind **uns** von ihnen keine Schriften überliefert. Bei den Stoikern, bei Sextus Empiricus, **Alexander** von Aphrodisias, Simplicius sind zuweilen bruchstückhafte Lehren und Sätze von ihnen erwähnt. Es ist eine philosophische Richtung und Schule, die, wie Plato, von Sokrates ausgeht; der Begründer ist **Euklid** von Megara (nicht der Mathematiker). Sie versuchten eine Verbindung des Sokratischen Philosophierens mit der Lehre der Eleaten (Parmenides und Zeno). In der Auseinan-

dersetzung mit diesen stand ja auch das Platonische Philosophieren, ebenso das Aristotelische, mit welchen **beiden** die Megariker gleichzeitig waren. Eine, oder gar die zentrale Frage aller drei Richtungen war die nach dem Wesen und der Möglichkeit der Bewegung und das heißt in gewissem Sinne: die Frage nach dem Sein des Nichtseienden, und dieses wieder will sagen: nach dem Wesen des Nicht und des Seins überhaupt. Daß die Megariker um diese Fragen sich bemühten, daß Aristoteles an so ausgezeichnete Stelle und ebenso Plato in seinem »Sophistes« (246 b u. ff.) auf sie eingehen, zeigt, daß es nicht beliebige Wortemacher waren, die sich mit Hilfe von Trugschlüssen und leeren Sophistereien ein Ansehen zu verschaffen suchten. Dieses ist die übliche Darstellung, die meist geschöpft ist aus Berichten über die spätere Zeit ihrer Schule, wobei man nur vergißt zu sagen, daß die späteren Schulangehörigen des Plato und Aristoteles **meist** nicht viel mehr taugten als die späteren Megariker. Offenbar aber hatten die mit Plato und Aristoteles gleichzeitigen den gleichen Rang, obwohl sie das Schicksal haben, in der Geschichte vergessen zu sein.

*

Das vorige Mal haben wir die Auslegung des 2. Kapitels zu Ende gebracht. Es galt dabei, auf ein Doppeltes hinzuweisen: 1. Jede **δύναμις** bereitet sich selbst je die Gelegenheit zum Fehlgehen und Versäumen vor, in ihr selbst ist die Möglichkeit des **Absinkens** in die Unkraft beheimatet; diese steht nicht daneben, als etwas anderes. 2. Das **Bedingungsverhältnis** von **ποιεῖν** und **εὖ ποιεῖν**: diesem folgt jenes (nicht umgekehrt); **ἀκολουθεῖν** heißt: hinter-her-gehen, immer schon im Rücken stehen; es gilt von dem, was nie zu umgehen ist. Es wird auch in der umgekehrten Folgerichtung gebraucht (vgl. des Aristoteles' Zeitabhandlung), aber immer ist gemeint das Verhältnis des Aufbaus von Wesensbedingungen und Bedingtem; also zunächst nicht die logisch reduzierbare Folge und gar

nicht ein zeitliches Aufeinanderfolgen. Der Ursprung der Notwendigkeit des Wie eines Vermögens liegt in der inneren, wesenhaften Zwiespältigkeit desselben. — Kap. 1 und 2 haben beide zum Thema das Wesen der δύναμις, d. h. die Definition dessen, was sie ist. Jetzt, mit Kap. 3 kommt die erste große Störung; mindestens nach der landläufigen Auffassung der Ausleger und nach dem, was sich zunächst darbietet. Merkwürdig ist in der Tat, daß Aristoteles mitten in der Erörterung eine kritische Auseinandersetzung mit anderen beginnt. Die Frage ist, ob diese Auseinandersetzung erst nach Kap. 1 und 2 nachkommt oder vor etwas anderem und für etwas anderes steht. Es ist der Brauch des Aristoteles, eine Erörterung mit einer Aporetik zu beginnen. Eine solche hat für ihn positive Bedeutung: nicht um eine bloße Nichtentscheidbarkeit der Frage geht es, sondern darum, auf den rechten Weg zu führen (διαπορεῖν) und zu einer εὐπορία. Eine These der Megariker wird an den Ausgang der Betrachtung gestellt. Wer sind die Megariker? An Schriften ist nichts überliefert. Sie waren Zeitgenossen von Plato und Aristoteles, Sokratiker, >eleatische<—ihre Hauptfrage ging auf Wesen und Möglichkeit der Bewegung.

Daß nun aber in der Frage nach Wesen und Möglichkeit der Bewegung eine Verschiedenheit der Auffassungen auch noch gegenüber Plato und Aristoteles bestehen konnte und mußte, das geht einem leicht ein, wenn man auch nur ein geringes Verständnis hat von der ungeheuren Anstrengung, die diese Denker, Plato und Aristoteles, auf sich nehmen mußten, um überhaupt nur irgendwie innerhalb dieses dunklen und schwebenden Fragebezirkes Fuß fassen zu können. Die Frage, was und wie Bewegung >sei<, hatte damals, und im Grunde heute noch, ihre besondere Schwierigkeit nicht nur in dem rätselhaften Wesen der Bewegung als solcher, sondern in der Auffassung und dem Verständnis des Seins, im Lichte dessen man sich um das Sein der Bewegung bemühte.

Die Megariker leugneten die Möglichkeit der Wirklichkeit der Bewegung, gemäß dem eleatischen Grundsatz über das Seiende, wonach nur das Seiende ist, das Nichtseiende aber nicht ist; Nichtseiendes jedoch ist alles Seiende, das in irgend einer Weise vom Nicht angetastet und durchsetzt ist, also sowohl das Noch-nicht-Seiende als auch das Nicht-mehr-Seiende. Was aber in Bewegung ist, schlägt um, tritt aus dem einen heraus in das andere, ist jenes nicht mehr und dieses noch nicht; das Bewegte ist so das ›nach zwei Seiten<Nicht-Seiende, ist je noch nicht, was es sein wird, und je nicht mehr, was es war. Seiend ist nur das Anwesende, Vorhandene.

Nun müssen wir annehmen, daß die Megariker nicht einfach die alten Thesen wiederaufnahmen, sondern in der Auseinandersetzung mit Plato und Aristoteles und deren Lehre von der Bewegung die eleatischen Thesen zu behaupten versuchten. Nicht nur das; und was ich jetzt sage, ist zunächst für Sie eine leere Behauptung, für mich eine persönliche **Überzeugung**, dieses nämlich: Es darf mit Grund in Zweifel gezogen werden, ob Plato und Aristoteles wirklich die zentralen Einwände der Megariker begriffen und überwunden haben. Dabei mag gleichfalls offen bleiben, ob die Megariker selbst ihrerseits wußten, was sie im Grunde wollten. Alles wirkliche und große Wollen weiß nie eigentlich begrifflich **sagbar**, was es gewollt hat; das festzustellen ist ein Geschäft der Späteren. Aber dieses nachkommende Besserverstehen gibt kein Recht zur **Überlegenheit**. Inwiefern dieser Zweifel (ob Plato und Aristoteles die megarischen Einwände wirklich überwunden haben) zu Recht besteht und ausgesprochen werden muß, das soll die folgende Interpretation ergeben. Auch wenn, wie Aristoteles an unserer Stelle sagt, die Widerlegung der Megariker keine Schwierigkeiten macht, so bleibt immer noch die Frage, ob Aristoteles die letzte (d. h. erste) Schwierigkeit so faßte, ja überhaupt fassen konnte, daß **dadurch** das megarische Argument in seinem vollen Gewicht zur Geltung kam.

Doch fragen wir jetzt bestimmter, eben in Bezug auf unsere Abhandlung: Welchen Zusammenhang hat die megarische Lehre überhaupt mit dem Thema des Aristoteles? Dieses betrifft die δύναμις, und zwar die δύναμις κατὰ κίνησιν. Diese δύναμις hat einen Wesensbezug zur κίνησις, sofern die δύναμις ist, was sie ist: ἀρχὴ μεταβολῆς. Wenn nun die μεταβολή in sich wesensunmöglich ist, dann gilt das auch und erst recht von dem, was als ἀρχὴ μεταβολῆς angesprochen wird. Ein Ausgang für das, was in sich überhaupt nicht sein kann, ist selbst etwas Sinnloses. Soll aber die δύναμις eine solche ἀρχὴ sein, dann kann sie überhaupt nicht sein. Damit schwindet schon die erste Befremdlichkeit bezüglich des Zusammenhangs von Kap. 3 mit den vorigen. Allein die entscheidende Frage ist: Beabsichtigt die Aristotelische Erörterung des megarischen Einwands nur eine polemische Klärung und nachträgliche Sicherung des in Kap. 1 und 2 Herausgestellten, oder aber setzt mit Kap. 3 eine neue Frage ein? Nimmt also die Abhandlung ihren Fortgang und wenn ja, welchen?

Man sieht leicht, von welcher ausnehmender Wichtigkeit es bleibt, daß zuvor Klarheit besteht über Fragestellung und Ergebnis der Kap. 1 und 2. Die übliche Scheinauslegung und Popularisierung dieser zwei Kapitel hat es aber bisher verhindert, für das Verständnis des Folgenden die zureichende Vorbereitung zu schaffen. Und so kommt es, daß die Auslegungen, sofern man sie überhaupt so nennen darf, die Verwirrung der Fragen noch steigern, die Verwirrung, die eben in der damaligen Erörterung (zur Zeit des Aristoteles) nicht zufällig bestand, sondern in der maßlosen Schwierigkeit des Sachgehaltes der Frage begründet war und noch ist. Es bedarf daher der äußersten Vorsicht und Schärfe gerade in der Entfaltung der schwebenden Frage.

Um nicht den Verdacht zu verstärken, als suchten wir gewaltsam nach einem Zusammenhang zwischen Kap. 3 und Kap. 1 und 2, lassen wir jetzt auch den vorhin gegebenen Hinweis auf einen möglichen Zusammenhang beiseite. Wir

versuchen jetzt vielmehr, das Ganze rein aus dem Text von Kap. 3 zu entfalten. Wir nehmen an, wir wüßten nichts von den Megarikern; ja wir brauchen das gar nicht erst anzunehmen. Wir lassen uns von Aristoteles jetzt etwas über sie berichten.

Aus dem übersetzten Text ergibt sich das eine, daß die Megariker bereits auf die Aristotelische Lehre von der δύναμις antworten, so zwar, daß sie etwas ganz Bestimmtes bestreiten. Mit dieser Bestreitung aber rühren sie an ein zentrales Problem. (Das ist zunächst wieder unsere Behauptung.) Auf etwas aber ist noch hinzuweisen: Aristoteles führt nur die These der Megariker an, nicht aber die Begründung, die sie dafür offenbar gehabt haben.

Um was handelt es sich? Um die δύναμις κατὰ κίνησιν; als Beispiel ist angeführt eine ἐπιστήμη ποιητικὴ, nämlich die οἰκοδομική, die Baukunst; es handelt sich also, in unserem früher festgelegten Sprachgebrauch, um ein Vermögen. Genauer handelt es sich um die Frage, ob und wann und wie ein solches Vermögen wirklich vorhanden sein könne, eben als das Vermögen, das es ist. Die megarische These lautet (1046b 29/30): Ὅταν ἐνεργῆ μόνον δύνασθαι, d. h. δύναμιν ὑπάρχειν. Ich habe übersetzt und lege darauf die entscheidende Bedeutung: »Wenn eine Kraft am Werke ist, dann allein ist das Kräftigsein zu etwas vorhanden.« Das Ausschlaggebende und für das Verständnis und die Auslegung des ganzen Kapitels Leitende ist die Übersetzung des ἐνεργῆ. Ἐνεργεῖν heißt: am Werke sein (nicht einfach: wirklich sein). Wenn ein Vermögen zu etwas am Werke ist, d. h. bei der Herstellung dessen, wozu es Vermögen ist, beschäftigt, dann, sagen wir kurz, »verwirklicht« sich das, was vordem nur etwas Mögliches war.

Es handelt sich also hier um die Frage nach der Wirklichkeit des Möglichen, um die ἐνέργεια, von der ja dann in diesem Kap. 3 auch mehrfach die Rede ist. Von der ἐνέργεια soll aber doch erst nach Kap. 5 gehandelt werden, also verdirbt sich Aristoteles schon hier die Disposition. Auch ein so

sorgfältiger Beobachter wie Bonitz sagt das. Ad definiendam δύναμιν iam hoc loco adhibet notionem ἐνεργείας, de qua infra demum, inde a cap. 6, uberius disputabit.¹ Die Frage ist eben, 1. ob hier Thema ist die Definition der δύναμις — oder etwas anderes; 2. ob hierzu der Begriff der ἐνέργεια ἐπὶ πλεόν schon herangezogen wird. Es genügt nicht, einfach äußerlich das Vorkommen von ἐνέργεια festzustellen und es schnurstracks mit dem späteren Begriff gleichzusetzen, wo doch im Anfang der ganzen Abhandlung mit Nachdruck in aller Klarheit gesagt ist, daß der spätere philosophische Begriff erst gewonnen werden soll.

Gewiß, gleich im ersten Satz des Kap. 3 taucht das ἐνεργεῖν auf, und das muß uns aufhorchen lassen. Aber die Frage ist gerade: Ist es die ἐνέργεια von Kap. 6 ff., d. h. die ἐνέργεια ἐπὶ πλεόν, die Wirklichkeit im Unterschied zur Möglichkeit? Oder ist es am Ende die von den Auslegern immer vermißte ἐνέργεια κατὰ κίνησιν, das Am-Werke-sein im Unterschied — ja nun: wozu? Zum Vermögen, zum bloßen Vermögen? Allerdings! Und eben dies, ob ein solches ›nur Vermögen‹ sein kann und wie, das ist die Frage. In der Gestalt dieser Frage kommt überhaupt die ἐνέργεια κατὰ κίνησιν zur Sprache. Warum so allein und warum Aristoteles dafür keinen eigenen Abschnitt, keine Übergangsstelle anmerkt, das ist in der Sache tief begründet. Daß andererseits die Erklärer das ganze Problem verwirren, ist nicht zufällig, sondern ist gleichfalls in der Dunkelheit der Sache begründet. Es gilt daher, den eigentlichen Sitz der Grundschwierigkeit erst einmal aufzufinden und von verschiedenen Seiten her dieselbe Frage aufzulockern.

Die von Aristoteles angeführte These der Megariker sagt: Eine δύναμις ist nur, wenn sie sich verwirklicht. Die These betrifft demnach nicht so sehr das Was-sein der δύναμις, das, was man gemeinhin das Wesen, die essentia zu nennen pflegt und was in der >Definition gefaßt zu werden pflegt, sondern das Wie ihres Vorhandenseins, die existentia. In welcher Weise

¹ Commentarius S. 387.

ist das, was das in Kap. 1 und 2 herausgestellte Wesen hat, wirklich vorhanden, wenn es wirklich ist? Die Megariker suchen dieses Vorhandensein eines Vermögens in der Verwirklichung, d. h. im Vollzug des Vermögens. Wenn das Vermögen nicht im Vollzug begriffen ist, dann ist es gar nicht. Bloße nicht vollzogene Vermögen sind nicht nur faktisch nicht, sie können gar nicht sein. Aus dieser megarischen These müssen wir zunächst entnehmen, daß in der Aristotelischen Lehre die Frage nach dem Wie des Vorhandenseins einer δύναμις qua δύναμις entweder **unzutreffend** oder unzureichend oder überhaupt nicht beantwortet, ja die Frage nicht einmal gestellt wurde. Andererseits ist klar: Wenn die Frage nach der Art und Weise des Vorhandenseins von δύναμις qua δύναμις gestellt wird, dann kann sie nur im Hinblick auf das Wesen der δύναμις beantwortet werden. Wie etwas ist, bestimmt sich wesentlich mit aus dem, was es ist. Ich sage nicht ohne Bedacht: bestimmt sich **mit** aus dem Wesen; also nicht allein aus diesem. In jedem Falle, das Wie des Vorhandenseins läßt sich nicht aus dem Wesen einfach deduzieren, schon deshalb nicht, weil das Wesen seinerseits nur faßbar ist im Durchgang durch ein Vorhandenes seines Wesens bzw. durch ein als vorhanden, wie wir sagen, >Gedachtes<.

All das soll nur **darauf** hinweisen, daß die Antwort auf die Frage nach dem Wie der Vorhandenheit des Vermögens als Vermögen nicht ohne Hinblick auf das in den vorigen Kapiteln herausgestellte Wesen gewonnen werden kann.

Doch — so müssen wir endlich entschlossener fragen: Inwiefern hat denn die Frage nach dem Vorhandensein von Kräften eine solche Verfänglichkeit, daß sie diese umständlichen Erörterungen veranlaßt? Vermögen gibt es doch unzählige, und sie begegnen uns ständig und unauffällig. Wir kennen den Schuster, Bäcker, Töpfer, Tischler; mit ihnen sind doch ganz bestimmte Vermögen vorhanden. Der Töpfer z. B. ist es, der in der Schenke sitzt; er ist der, der Krüge herstellen kann, er ist der Herstellenkönnende. Mit ihm ist ein

Vermögen wirklich da. Gut; aber *wie* denn? Wo und wie ist denn das Vermögen? In seiner Tasche trägt er es nicht mit, wie sein Taschenmesser; dann wäre die Frage leicht entschieden. Im anatomischen Bau seines Körpers ist das Vermögen auch nicht aufzutreiben. Vielleicht haben seine Hände eine eigentümliche Form; aber dann ist das höchstens eine Folge davon, daß in ihm das Vermögen ist, aber nicht dieses selbst. ›In ihm‹ sei das Vermögen, sagen wir. Wo innen? Im Gehirn? Da würden wir vergeblich suchen. In der Seele natürlich! Aber was heißt ›Seele‹? Und wie ist denn die Seele vorhanden?

Was anfänglich so selbstverständlich schien, daß mit dem in der Schenke sitzenden Töpfer eben das Vermögen, Krüge herzustellen, vorhanden sei, ist jetzt ganz dunkel geworden. Zwar werden wir uns auch jetzt noch nicht davon abbringen lassen, daß das Vermögen da ist, denn sonst wäre ja der Töpfer nicht da; oder hat er, solange er zum Schoppen geht, das Vermögen zu Hause gelassen? Daß die Megariker hier eine Frage finden und gestellt wissen wollen, dürfte jetzt schon eher einleuchten. Ja sogar die Antwort, die sie auf die Frage nach der Art und Weise des Vorhandenseins eines Vermögens geben, ist gar nicht von der Hand zu weisen. Sie ist jedenfalls ein Zeugnis dafür, daß sie dieser Frage ernstlich nachgegangen sind: Ein Vermögen ist jedenfalls vorhanden, d. h. wirklich, wenn es sich verwirklicht. Und es verwirklicht sich, wenn es das vollzieht, was es vermag. Wenn es nur erst vermögend ist zu etwas, was wirklich sein könnte, dann ist das Vermögen eben nur ein Mögliches zu einem Wirklichen. Das Mögliche aber ist das Noch-nicht-Vorhandene. Vorhanden, mithin seiend, kann ein Vermögen nur genannt werden, wenn es im Vollzug begriffen ist. Nur der bauende Baumeister ist ein vermögender.

In dieser **Überlegung** geht Wahres und Falsches durcheinander. Unbestreitbar ist, daß zwischen dem Vermögen als einem nur eingeübten und einem ausgeübten ein Unterschied besteht. Unbestreitbar, daß dieser Unterschied irgendwie das

Vorhandensein des Vermögens betrifft. Unbestreitbar ferner, daß das nur in der Einübung seiende Vermögen so etwas wie das >Mögliche< gegenüber dem ausgeübten als verwirklichtem Wirklichen darstellt. Aber, so kann mit Recht gesagt werden, das nicht ausgeübte Vermögen ist nicht nur etwas Mögliches, sondern eben doch auch schon etwas Vorhandenes. Ein mögliches Vermögen ist etwas anderes als ein wirkliches Vermögen; ein wirkliches Vermögen braucht aber nicht, um solches zu sein, im Vollzug, in seiner Verwirklichung begriffen zu sein.

Damit hat sich uns die entscheidende Frage schon etwas näher bestimmt: *Wie ›ist‹ ein Vermögen, das nicht nur als mögliches gedacht, sondern wirklich vorhanden ist, obzwar nicht sich verwirklichend?* Gibt Aristoteles auf diese Frage eine Antwort? Wie begegnet er der These der Megariker? Wird sie ihm zur Veranlassung einer positiven Lösung oder zum mindesten einer Ausarbeitung der Frage? Erfährt die Aufhellung des Wesens der *δύναμις κατὰ κίνησιν* damit eine Förderung? Wie ist dementsprechend der Fortgang der Untersuchung zu verstehen? Bleibt Aristoteles in der eingeschlagenen Bahn oder gerät ihm, wie die Ausleger meinen, schon nach dem 2. Kapitel die ganze Disposition aus den Fugen? Auf diese Fragen muß die Auslegung des Textes antworten. Ja mit diesen Fragen gewinnen wir überhaupt nur einen Einblick in das, was Aristoteles sagen will.

Aber zuvor gilt es noch, all die aufgeführten Schwierigkeiten, die in der Sache selbst liegen, um eine weitere und ganz entscheidende zu vermehren. Ein Vermögen ist nur, nach der megarischen These, wenn es im Vollzug begriffen, *ὅταν ἐνεργεῖ* – wenn es am Werke ist. Am-Werke-sein bedeutet: beim Herstellen beschäftigt, in ihm aufgehend; hier aber ist das Werk selbst noch nicht Werk, das ist es erst, wenn es fertig ist. Wenn es aber dies ist, dann ist ja das Herstellen seinerseits überflüssig geworden und ist nicht mehr. Das Vorhandensein des Vermögens ist das Herstellen selbst als *ποίησις*, d. h. als *κίνησις*. Wenn aber die Megariker hierin, in der Bewegung des Her-

stellens die Wirklichkeit des Vermögens sehen, dann widerspricht das ihrer Grundauffassung des Seins und der Wirklichkeit, die doch die eleatische sein soll, wonach Bewegung gerade nicht und nie ist: das **Nichtseiende**. Wenn man aber den Megarikern diesen Widersinn nicht zumuten kann, daß sie eben da, wo es sich um die Wirklichkeit von etwas (nämlich der δύναμις) handelt, gerade das als Wirklichkeit in Anspruch nehmen, wovon sie grundsätzlich sagen, es sei das Nichtwirkliche **schlechthin**, dann ist die überlieferte Auffassung der **Philosophiehistoriker** bezüglich der eleatischen Grundartung der Megariker nicht haltbar.

Doch besteht noch eine Möglichkeit, die nämlich, daß die Megariker zwar die Wirklichkeit des Vermögens im Vollzug finden wollten, aber gerade auf Grund ihrer eleatischen Orientierung außerstande waren, das Wesen des Vollzugs zu fassen, vielmehr gezwungen waren, es zu **mißdeuten**.

Wenn aber überhaupt die Art und Weise des Vorhandenseins der δύναμις in der Bewegtheit ihres Vollzugs hegen sollte, dann ist es gerade Aristoteles, der zum ersten Mal und entscheidend über diese Art des Seins gehandelt hat, sofern er die Aufhellung des Wesens der Bewegung gerade in der Absicht unternahm, die Bewegung und Bewegtheit als eigene Weise des **Wirklichseins** sichtbar zu machen und zu bestimmen. Wenn jedoch die Weise des Vorhandenseins der δύναμις nicht, wie die Megariker wollen, im Vollzug des Herstellens, also nicht in der Bewegtheit liegt, wenn andererseits wieder der Vollzug eines Vermögens nicht ohne Bezug zum Wesen des Vermögens ist, dann könnte gerade die Bewegtheit als Art der Wirklichkeit einen Leitfaden hergeben, um die Frage nach der Seinsart des unvollzogenen, aber gleichwohl wirklichen Vermögens zum mindesten zu stellen.

Mit all diesen **Überlegungen** haben wir in der Hauptsache den Umkreis dessen abgeschritten, was zur Erarbeitung eines philosophischen Verständnisses des Kap. 3 erforderlich ist.

**§ 18. Beginn der Auseinandersetzung des Aristoteles
mit den Megarikern**

- a) Liegt die Wirklichkeit des Vermögens im Haben
oder im Vollziehen desselben?

Aristoteles beginnt das Kap. 3 mit einer kritischen Auseinandersetzung. Sie richtet sich gegen die Megariker. Deren Hauptanliegen ist die Frage nach der Möglichkeit der Wirklichkeit der Bewegung. Und diese Möglichkeit leugnen sie. Dahinter verbirgt sich eine Grundfrage des Philosophierens. Welchen Zusammenhang hat die megarische Lehre mit dem Thema des Aristoteles? Dieses ist allgemein die *δύναμις κατὰ κίνησιν*, genauer: deren Wesen, wie es in Kap. 1 und 2 herausgestellt wurde. Wenn die Megariker die Möglichkeit der Bewegung leugnen, dann wird damit das Wesen der *δύναμις κατὰ κίνησιν* hinfällig. Also wäre Kap. 3 eine nachträgliche Sicherung der Wesensbestimmung. Allein, handelt es sich darum? Schon der erste Satz sagt uns etwas anderes: Er spricht nicht von der Was-Frage, sondern von dem Wie des Vorhandenseins. Worin ist das gelegen? Nach den Megarikern im *ἐνεργεῖν*. Also ist die *ἐνέργεια* Thema. Aber wie? Nicht als Störung der Disposition, sondern als Fortführung des Problems. In Kap. 3 geht es demnach nicht mehr um eine Definition, sondern um die *ἐνέργεια*, aber noch nicht wie in Kap. 6 ff., sondern um die *ἐνέργεια κατὰ κίνησιν*. Was bedeutet nun die These der Megariker in Bezug auf dieses Thema? Die Wirklichkeit der *δύναμις* wird gesehen im Vollzug; hier liegt die >Verwirklichung-des Vermögens, sonst ist es nur erst >vermögend< in der Möglichkeit<; das Mögliche aber ist noch nicht das Wirkliche. Aber ein Vermögen, das nicht im Vollzug ist, ist das nur ein mögliches? Oder schon auch wirklich, obgleich nicht im Vollzug? So ist die Frage nach der Wirklichkeit des Vermögens schärfer bestimmt. Doch nun wird **andererseits** die These der Megariker

unverständlich, gesetzt, daß sie Bewegung leugnen. (Aber Vollzug ist vielleicht etwas anderes?)

Wir sehen uns jetzt zunächst danach um, wie Aristoteles der These der Megariker begegnet. Eines wissen wir schon: Er bespricht nicht die These selbst, **sondern** fragt nach dem, was sich ergibt, wenn die These angenommen wird. Diese Folgen der Annahme jedoch lassen sich nirgends unterbringen, sie sind nicht haltbar, und deshalb muß die These selbst als unhaltbar aufgegeben werden. Aristoteles betont überdies, die so gezeigte Unmöglichkeit der megarischen These sei leicht einzusehen.

1046 b 33–36: δῆλον γὰρ ὅτι οὔτ' οἰκοδόμος ἔσται ἐὰν μὴ οἰκοδομῇ. τὸ γὰρ οἰκοδόμῳ εἶναι τὸ δυνατῶ εἶναι ἔστιν οἰκοδομεῖν· ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων τεχνῶν. »Denn es ist klar, daß auch (unter Voraussetzung der megarischen These) kein Baumeister sein könnte, wenn er nicht baut. Denn das Baumeistersein besagt doch, vermögend sein zu bauen; gleicherweise gilt das auch von den anderen Weisen des **Herstellens**.«

Im Sinne der megarischen These existierten Baumeister nur dann, wenn sie im Bauen begriffen sind bzw. insofern sie das sind. Um diese Folge uns noch zu verdeutlichen: Es wäre also ganz unmöglich, einem Baumeister einen Auftrag zum Hausbau zu geben, denn er ist ja gar nicht ein Baumeister, wenn er noch nicht baut. Dem entgegnet Aristoteles: Baumeister sein heißt gerade und zuerst: vermögend sein zum Bauen. Aber ist das eine Antwort auf die in der megarischen These liegende Frage? Mag das Baumeistersein eben **darin** sein Wesen haben, **vermögend** zu sein zum Bauen, so ist damit ja noch nicht bestimmt, in welcher Weise ein solches mögliches Vermögendsein wirklich ist. Gerade weil diese Wirklichkeit nichts anderes sein kann als die Verwirklichung im Vollzug, gerade deshalb leugnen die Megariker die Wesensbestimmung des Aristoteles. Und so stehen sich die **beiden** Auffassungen **scharff** gegenüber: *Aristoteles hält auf Grund der Wesensbestimmung*

der δύναμις die Frage nach dem Vorhandensein derselben scheinbar für entschieden; die Megariker leugnen auf Grund des einzig möglichen Vorhandenseins einer δύναμις im Grunde deren Wesen.

Dieser Widerstreit ist offenbar durch eine formale Überlegung nicht aufzulösen. Es bedarf eines erneuten Eingehens auf die Sache, die zur Verhandlung steht. Geschieht das und in welcher Weise? Will Aristoteles den Megarikern nur die Widersinnigkeit der Folgen ihrer These vor Augen halten, oder zielt er auf etwas anderes?

Um diese Fragen im voraus allgemein zu beantworten: Aristoteles läßt sich in der Tat nirgends auf eine lediglich formale Widerlegung der Megariker ein, sondern auch da, wo es so aussieht, als erschöpfe sich seine Widerlegung in einer billigen Konsequenzmacherei, gerade da drängt Aristoteles auf die Herausarbeitung ganz bestimmter Phänomene. Nicht genug — die ganze kritische Auseinandersetzung ist nur die Vorbereitung einer positiven Aufhellung des *δυνατὸν εἶναι* hinsichtlich der Art und Weise seines *εἶναι* (im Sinne der Wirklichkeit). Und dieses wiederum in einer Weise, durch die ein wesentlicher Fortgang in die Untersuchung kommt. Diese Weiterführung der Frage aber ist kein Herausfallen aus der Disposition im Sinne einer unberechtigten Vorwegnahme dessen, was erst später, Kap. 6 ff., zur Sprache kommen soll, vielmehr stoßen wir in diesem Kapitel hier auf die eigentliche Vorbereitung und Begründung des *Übergangs* von der *δύναμις καὶ ἐνέργεια κατὰ κίνησιν* zur *ἐνέργεια καὶ δύναμις ἐπὶ πλεόν*.

Wir zerlegen dementsprechend das Ganze der thematischen Erörterung in zwei Stadien. 1046 b 36—1047 a 20: die vorbereitende kritische Auseinandersetzung mit der megarischen These auf Grund ganz verschiedener Argumente. 1047 a 20—b 2: die positive Erörterung und Bestimmung des *δυνατὸν εἶναι* und der *ἐνέργεια κατὰ κίνησιν* (S. 214 ff.). Diese zwei Stadien zerlegen wir wieder zum Zwecke der klaren Abhebung der Schrittfolge der Gedanken in einzelne Abschnitte.

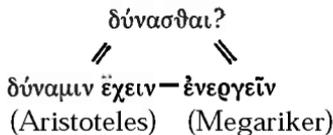
1046 b 36—1047 a 4: εἰ οὖν ἀδύνατον τὰς τοιαύτας ἔχειν τέχνας μὴ μανθάνοντά κοτς και λαβόντα, και μὴ ἔχειν μὴ ἀποβαλόντα ποτέ (ἢ γὰρ λήθη ἢ πάθει τινὶ ἢ χρόνω· οὐ γὰρ δὴ τοῦ γε πράγματος φθαρέντος, εἰ [statt αἰ, H.] γὰρ ἔστιν), ὅταν παύσῃται, οὐχ ἔξει τὴν τέχνην, πάλιν δ' εὐθύς οἰκοδομήσει πῶς λαβών; »Wenn es nun unmöglich ist, die dergestaltigen Weisen des Sichverstehens auf etwas zu besitzen, ohne sie je einmal (zuvor) gelernt und angeeignet zu haben, und wenn es ebenso unmöglich ist, sie nicht mehr zu besitzen, ohne sie je einmal zuvor weggegeben zu haben — was geschehen kann entweder durch Vergessen oder durch Mißgeschick oder durch die Zeit; also freilich nicht dadurch, daß das, womit das Herstellen es je zu tun hat, vernichtet ist, wenn es nämlich gerade ist —«, wenn also das Besitzen und Nichtbesitzen der δύναμις in gleicher Weise unmöglich ist ohne das Angeführte, »wie soll dann, wenn der Besizende (mit dem Herstellen einfach nur) aufhört, er dies Sichverstehen auf das Herstellen nicht mehr haben, umgekehrt aber, wie soll er es sich wieder angeeignet haben, wenn er sogleich wieder anfangen soll zu bauen?«

Wir wollen zunächst das, was Aristoteles hier in der Form einer hypothetischen Frage den Megarikern entgegnet, **uns** in eine Folge von Behauptungen auseinanderlegen, die gemäß dem Sinne, wie Aristoteles fragt, ohne weiteres einsichtig sind. Die vorgenommene **Änderung** im Text — αἰ in εἰ — und die **Übersetzung** von πρόγμα muß sich aus dem sachlichen Zusammenhang rechtfertigen.

Das ἔχειν einer τέχνη ist gebunden an ein vorheriges Lernen und Aneignen; das Nicht-mehr-besitzen, μὴ ἔχειν, an ein Weggeben. Ist dem so, dann ist aber auch das Folgende einleuchtend: Das bloße Aufhören im Vollzug einer τέχνη braucht keineswegs schon ein Nicht-mehr-haben zu bedeuten — und umgekehrt: Das Sofort-anfangen mit dem Vollzug kann nicht bedeuten ein Allererst-aneignen, sondern setzt umgekehrt schon Aneignung voraus.

Was bringt Aristoteles hier zur Sprache? Das Haben und Nichthaben einer δύναμις, ferner das Aneignen und Verlieren derselben. Was hat das mit der leitenden Frage zu tun? Diese fragt nach der Weise, wie eine δύναμις als solche wirklich ist. Aber Vermögend-sein zu etwas heißt eben: die δύναμις **haben**, und das entsprechende **Nichthaben** besagt: nicht vermögend sein. Dieses Haben und Nichthaben birgt in sich das Wirklichsein und Nichtwirklichsein der δύναμις. Wird also das Haben als ein Sein gefaßt? Offenbar ist hier das ἔχειν und μὴ ἔχειν in ganz bestimmtem Sinne verstanden.

Die Megariker dagegen sehen das Wirklichsein der δύναμις im Vollziehen derselben. Also **muß** ein Unterschied bestehen zwischen Haben einer δύναμις und Vollziehen einer δύναμις. Ein Unterschied **beider** freilich derart, daß nun auch ein Zusammenhang vorliegt; denn sonst könnte nicht **beides** in Anspruch genommen werden für die Aufhellung des Vorhandenseins der δύναμις. Beide Bestimmungen, ἔχειν und ἐνεργεῖν sollen der δύναμις zusprechbar sein. Wir können uns das so näher bringen: Nach Aristoteles ist eine δύναμις da, wirklich, wenn sie gehabt wird; nach den Megarikern ist die δύναμις wirklich, wenn sie vollzogen wird. Gefragt ist nach der Wirklichkeit des δύνασθαι qua δύνασθαι.



b) Der Widerstreit steht auf dem Boden des griechischen Wirklichkeitsverständnisses

Aristoteles und die Megariker unterscheiden sich **darin**, daß sie das, was sie unter Verwirklichung und Wirklichkeit von etwas — hier der δύναμις — verstehen, in Verschiedenem (ein-

mal im Haben und dann im Vollziehen) bewährt und belegt finden. Oder verstehen gar beide überhaupt unter Wirklichkeit, d. h. Vorhandensein von etwas, etwas Verschiedenes? Das ist der entscheidende Fragepunkt, der die ganze Auseinandersetzung durchherrscht, ohne daß er eigens und ausdrücklich zur Erörterung käme, weder bei Aristoteles noch bei den Megarikern. Und es ist die Sachlage, die wir in der Antike und seitdem in der Philosophie überall antreffen und dies gar bezüglich der Fassung und Bearbeitung ihrer Grundfrage: Was ist das Seiende? Denn die in unserem Fall auftauchende Doppelfrage — 1. Was wird überhaupt unter Wirklichkeit (Vorhandensein) verstanden? 2. Was ist Kriterium und Bewährung dieser allgemeinen Idee von Wirklichkeit an einer *δύναμις*? — gehört in die Grundfrage nach dem Seienden und hält das Philosophieren in Atem. Die Unterscheidung jener beiden Fragen tritt nicht heraus; aber die Vielfältigkeit des Fragegehaltes ist zunächst so übermächtig, daß fürs erste nur bleibt, sich ihr in dieser oder jener Richtung zu überlassen. Darin liegt nun zugleich die große Überlegenheit, daß wirklich gefragt wurde und nicht nur und nachträglich über die Frage nachgesonnen.

Daß die Erörterungen des 3. Kapitels und damit die der ganzen Abhandlung aufs innigste mit der Grundfrage der Philosophie verwachsen sind, das sollen wir eben langsam durch die Auslegung aus dem eigensten Sachgehalt des Themas entnehmen. Wir dürfen uns nicht mehr, wie zu Anfang, bei einer äußerlichen Einfügung der Frage von *δύναμις* und *ἐνέργεια* in ein Schema der verschiedenen Bedeutung des Seienden beruhigen.

Ob zwei verschiedene Vorstellungen von Wirklichkeit vorliegen oder die eine und selbe antike, d. h. die der Anwesenheit, und ob diese in engerem, massivem Sinne oder einem weiteren, das blieb ungeklärt —, so zwar, daß eben gerade das Fragen nach *δύναμις κατὰ κίνησιν* und *ἐνέργεια* die Vorbereitung für eine Bewältigung der ganzen Frage darstellt.

Wie steht es also mit Bezug auf die konkrete Frage dieses Kapitels mit der Auffassung des Wesens des Seins überhaupt und der Wirklichkeit im besonderen? Stoßen zwei verschiedene Auffassungen von Vorhandensein überhaupt aufeinander, oder sind Aristoteles und die Megariker und die Griechen alle **darin** einig, so zwar, daß eben auf Grund dieser Einigkeit erst ein Streit erwachen kann, was es **denn** nun sei, was das **Vorhandensein** gerade der **δύναμις** als solcher ausmache? Wir wollen hier zu Anfang gleich das Wesentliche **vorwegnehmen**, und zwar in zunächst notwendig allgemeinen Sätzen, die sich ihrerseits aus den konkreten Erörterungen des Aristoteles den Beleg verschaffen sollen.

Aristoteles und die Megariker sind sich ganz darüber einig, was Wirklichkeit überhaupt, Vorhandensein von etwas, bedeutet; es bedeutet >Anwesenheit von etwas<. Das möchte eine sehr abstrakte, leere und dünne Erklärung sein. Und doch nicht! Mit Absicht haben wir bei der Auslegung des vorigen Kapitels das ganze Phänomen des Herstellens und damit das Werkverhältnis ausführlicher besprochen; eben in der Absicht, das jetzige gehörig **vorzubereiten**. Wir haben am >Werk<, **ἔργον**, Mannigfaches unterschieden: **εἶδος**, **τέλος**, **πέρας**, **λόγος**. Das Werkhafte des Werkes ist bestimmt durch das Aussehen. Und zwar soll das Aussehen als in sich **beendetes** Fertiges in einem einzelnen, entsprechenden Werk zuwege gebracht, her-gestellt werden. Her-stellen, das heißt: zur Verfügung anwesend machen (nicht nur: machen). In **Her-gestelltheit** liegt erstens das Verfertigtsein, zweitens in eins damit das >nunmehr zur Verfügung **sein**<. Diese Her-gestelltheit ist die Wirklichkeit des Werkes; was sich dergestalt bekundet, >ist<. Und jenes gar, was dergestalt ist und dabei nicht erst durch menschliche Herstellung hindurchgegangen sein muß, das wesenhaft Herstellungsunbedürftige, vor allem **Herstellbaren** schon Zugestellte: die Natur und die Götter, das ist sogar in einem ursprünglicheren Sinne; ursprünglicher, das heißt: nicht wesentlich anders. Denn auch das **Herstellungs-**

unbedürftige und gerade es wird hinsichtlich seines Seins aus dem Wesen der Hergestelltheit verstanden. Das ist der Sinn des Grundfaktums, daß solche Begriffe wie εἶδος, τέλος, πέρας als Grundmomente des Seienden nicht beschränkt sind auf die hergestellten Dinge, sondern allseitig das Seiende betreffen.

Wenn wir jetzt sagen: Anwesenheit ist Hergestelltheit, dann muß das Angeführte alles mitgedacht werden, um dem griechischen Grundbegriff des Seins, der οὐσία, die volle Bedeutung zu lassen als παρουσία, Gegenwart (und als Gegenbegriff zu ἀπουσία, Abwesenheit).

Das Gesagte kann zunächst auch genügen für die vorliegende Streitfrage. Denn jetzt verstehen wir erst Sinn und Recht der megarischen These. Eine δύναμις ist nur dann wirklich vorhanden, wenn sie auf die Verwirklichung eines Werkes bezogen ist, das sagt aber: wenn sie selbst vollzogen wird. Denn nur das Herstellen im Vollzug läßt sehen, daß jemand etwas kann und was er kann. Hier allein ist sein Können selbst zur Verfügung des unmittelbaren Anblicks gestellt; im Vollzug bekundet die δύναμις ihre Anwesenheit, im Vollzug ist die δύναμις als wirklich vorhandene. Wir dürfen, ja wir müssen sogar sagen: Diese megarische Auffassung der Wirklichkeit einer δύναμις ist gut griechisch gedacht; ja nicht nur das, es ist — eben bis zu dem neuen Schritt, den Aristoteles tut — die einzig mögliche Deutung des Vorhandenseins eines Vermögens.

Was zunächst aussieht wie ein ausgefallener Eigensinn und eine bewußt verdrehte, willkürliche Behauptung, das zeigt sich bei lebendigem Verständnis der griechischen Seinsfrage als innere Notwendigkeit und Größe einer klaren Folgerichtigkeit (und Wucht einer Hartnäckigkeit), die sich nicht durch bloße Ahnungen und aufdämmende Schwierigkeiten beirren läßt. Freilich, die Aufgabe des Aristoteles bekommt so erst ihren Hintergrund und ihre eigene Größe.

Ist man allerdings schon stillschweigend unter sich übereingekommen, wie unsere Philosophieprofessoren und -historiker, daß hier jetzt längst gelöste Fragen unbeholfen, aber sophistisch hin und her gezerrt werden, dann sieht man nicht ein, warum für die Auslegung dieser veralteten Streitereien irgendwelche Anstrengung aufgebracht werden soll. Aber wir wollen das auch nicht verlangen. Es wäre schon zuviel verlangt, wenn diese fortgeschrittenen Herren nur eingestehen sollten, sie verstünden nicht, was da steht. Aber wir verstehen heute ja alles.

Warum sieht Aristoteles das Wesen der Wirklichkeit von etwas ebenso wie die Megariker in der Anwesenheit? Das ist eine Frage, zu deren Beantwortung die Philosophie ihr Letztes hergeben muß. Wir müssen uns hier damit begnügen, das Faktum anzuerkennen und die Frage gestellt zu haben.

Wir suchen uns jetzt Klarheit darüber zu verschaffen, inwiefern gleichwohl eine verschiedene Bedeutung der ›Anwesenheit‹ für Aristoteles und die Megariker nahegelegt ist.

*

Zu Anfang der Vorlesung haben wir nur aus allgemeinen Festsetzungen entnommen, daß es sich in irgend einer Weise in der Abhandlung Θ um die Frage: τί τὸ ὄν — was ist das Seiende? handeln muß. Wir haben uns zunächst verständigt durch Hinweis auf das vierfache πολλαχῶς des Seienden. In dieses gehört auch das ὄν δυνάμει und ἐνεργείᾳ. Dies aber leitet zurück auf das Problem von δύναμις und ἐνέργεια. Da war zunächst aufzuklären, was δύναμις κατὰ κίνησιν ist. Jetzt zeigt sich durch die megarische These eine eigentümliche Verkettung von δύναμις und ἐνέργεια, ja im Grunde eine Gleichsetzung. Die Erörterung dieser These selbst, die verhandelte Sache führt schließlich auf die genannte Frage nach dem Seienden. — Auf die Frage, wie ein Vermögen überhaupt wirklich sei (Thema des Kap. 3), antworten die Megariker: im Vollzug desselben. Wie begegnet Aristoteles dieser These?

Scheinbar nur so, daß er diese These auf unmögliche Folgerungen hinaustreibt. Doch damit wäre die Aufklärung der Sache nicht gefördert. Der Form nach genommen, sieht es so aus; aber recht besehen, dringt gerade diese kritische Auseinandersetzung auf die Herausarbeitung bestimmter zentraler Phänomene. Damit wird zugleich die positive Erörterung vorbereitet. Wir teilen daher das Ganze in zwei Stadien; der Schnitt verläuft bei 1047 a 20. Das erste Stadium spricht eine Reihe von Argumenten durch. Das erste haben wir uns auseinandergelegt: Das ἔχειν einer δύναμις ist gebunden an ein Aneignen, das μὴ ἔχειν an ein Weggeben; wobei bloßes Aufhören im Vollzug nicht schon ein Nicht-mehr-haben des Vermögens ist, entsprechend Anfangen im Vollzug nicht gleich Allererst-aneignen. Vermögend sein heißt nach Aristoteles: δύναμιν ἔχειν; nach den Megarikern dagegen: ἐνεργεῖν. Also verschiedene Antworten auf die Frage nach der Wirklichkeit des Vermögens. Das bringt uns auf die Frage: Liegt beiderseits eine verschiedene Auffassung von Wirklichkeit überhaupt vor, oder ist die Auffassung dieser dieselbe und nur die Deutung der Wirklichkeit des Vermögens verschieden? Wir sahen: Die Megariker und Aristoteles sind einig in der Auffassung von Wirklichkeit überhaupt. Beide verstehen sie als Anwesenheit; οὐσία als *xagovvía* oder, im Blick auf das Frühere: Hergestelltheit. Ja von hier aus wird die megarische Antwort erst begreiflich; sie ist gut *griechisch*. Und doch — warum ist diese Lösung nach Auffassung des Aristoteles nicht ausreichend? Weshalb bringt er eine andere?

§ 19. *In-der-Übung-sein* als Wirklichkeit des Vermögens.

Die Phänomene Ausübung und Aufhören

Am Ende ist eben Anwesenheit verschieden je nach dem Charakter des Seienden, das da anwesend sein soll. Nun handelt es sich vollends um ein Seiendes, das dem ἐργον und seiner

Hergestelltheit stracks gegenübersteht, nämlich um die *δύναμις*; dann darf offenbar das Vorhandensein der *δύναμις* nicht ohne weiteres als *Anwesenheit* des *ἔργον* bzw. des Herstellens genommen werden. Aristoteles sieht die Anwesenheit der *δύναμις* als solcher im *ἔχειν*; was gehabt wird, ist im Besitz und als Besessenes verfügbar, vorhanden. Allein diese 'Anwesenheit der *δύναμις* als solcher im Sinne des Gehabtseins ist nun eben nicht die *δύναμις* im Vollzug.

Die *δύναμις* als solche ist schon wirklich vorhanden vor der Verwirklichung, wenn wir darunter den >Vollzug< verstehen. *Δύναμιν ἔχειν* heißt: Das Vermögende ist vermögend, indem es ein Vermögen »hat«: sich in diesem Vermögen hält und mit diesem Vermögen an sich hält, — also gerade nicht vollzieht. Dieses Ansichhalten zeigt sich uns nun schon deutlicher als eine Art des Seins. Das Ansichhalten ist aber zugleich ein Aufbehalten für... (das Vollziehen selbst). All das müssen wir hier aus dem *griechischen* *ἔχειν* heraushören. — Die Bedeutungen, die ich hier nannte, kommen auch im entsprechenden Ausdruck *ἔξις* zur Geltung.

Wenn wir jetzt die Auseinandersetzung zwischen Aristoteles und den Megarikern weiterdenken, dann müssen wir fragen: Wie antworten die Megariker auf diese These des Aristoteles, wonach das Vorhandensein der *δύναμις* im Gehabtwerden besteht? Gehabt werden, so könnten sie entgegnen, das ist in der Tat so etwas wie zur Verfügung stehen; aber machen wir doch die Augen auf und behalten wir den klaren Sinn dessen, was Vorhandensein qua Anwesenheit besagt, — in diesem »bloßen« Gehabtwerden ist eben die *δύναμις* gerade nicht zur Verfügung gestellt, sie ist nicht hier-her-hergestellt, so daß sie *jedermann* als wirkliche vernehmen kann. Wir haben die *δύναμις* als wirkliche nur vor uns, wenn sie sich im Angesicht von uns *vollzieht* und im Vollzug sich selbst her- und darstellt. Nur im Vollzug kommt sie zum Vorschein, >präsentiert< sich, wird anwesend. Was nicht diese Hergestelltheit zeigt, ist eben nicht; eine nichtvollzogene *δύναμις* ist nicht *vorhan-*

den. Weil Anwesenheit einer δύναμις bedeutet Vollzug derselben, deshalb ist Nichtvollzug gleichzusetzen der Abwesenheit.

Aristoteles kann dieser These nur so begegnen, daß er zeigt: Nichtvollzug einer δύναμις ist nicht schon Abwesenheit; und umgekehrt: Vollzug ist nicht einfach nur Anwesenheit. Darin liegt grundsätzlich: Das Wesen der Anwesenheit muß *voller* und wandelbarer und nicht nur in der bisherigen weiten und unbestimmten Allgemeinheit verstanden werden, wie das von seiten der Megariker geschieht. Das Wesen des Seins verlangt eine ursprünglichere Aufhellung und Fassung; das ist die innerste Tendenz des ganzen Kapitels.

Wir fragen genauer: Wie begegnet nun Aristoteles der megarischen Gleichsetzung von Wirklichkeit einer Kraft und Verwirklichung derselben im Vollzug; auf welchem Wege zeigt er, daß Nichtvollzug nicht schon Abwesenheit ist? Durch den Hinweis auf ein Phänomen, das allererst erlaubt, das Wesen des Vollzugs recht zu fassen und damit die in ihm liegende Anwesenheit der Kraft nach ihrem Eigentümlichen zu umgrenzen. Dieses Phänomen ist das des Lernens und Verlernen-im weitesten Sinne. Was hat das mit unserer Frage zu tun?

Gehen wir von der negativen Seite der megarischen These aus. Danach ist Nichtvollzug des Vermögens gleich Abwesenheit, gleich Nichtvorhandensein desselben. Angenommen, das träfe zu, dann müßte der Vermögende jedesmal im Nichtvollzug das Vermögen verlieren. Der Nichtvollzug in sich wäre ein Verlernen. Doch was hat der Nichtvollzug mit Verlernen zu tun?·Ebensoviel und ebensowenig als der Vollzug mit dem Lernen zu tun hat. Aristoteles will sagen: Lassen wir den Megarikern ihre These und bleiben wir nur gerade bei dem, worauf sie abheben, bei Vollzug und Nichtvollzug. Aber dabei wollen wir nun auch wirklich bleiben, d. h. uns klarmachen, was zu Vollzug gehört bzw. zu Nichtvollzug nicht gehört. Wenn nach den Megarikern im Vollzug das Wesen der Wirklichkeit einer δύναμις liegt, dann muß es ge-

rade in ihrem Sinne sein, das Wesen von Vollzug und Nichtvollzug recht eindringlich ins Auge zu fassen.

Vollzug ist nie und nimmer nur das Auftauchen von etwas, was zuvor schlechthin weg war, und umgekehrt ist auch Nichtvollzug nicht das schlechthinnige Weg-sein von etwas, was da war. Vollzug ist Ausübung, also Anwesenheit von Übung und Geübtheit, Anwesenheit von *In-der-Übung-sein*, von solchem, was schon anwesend ist. Obzwar Vollzug Anwesenheit ist, so doch nicht Anwesenheit des zuvor einfach Abwesenden, sondern umgekehrt Anwesenheit eines gerade auch schon Anwesenden; das heißt aber: keine beliebige unbestimmte Anwesenheit überhaupt, sondern eine eigentümliche und ausgezeichnete. Andererseits — das *In-der-Übung-sein* ist eine Weise des Anwesendseins, das offensichtlich nicht der Ausübung bedarf, das heißt: es braucht sich nicht notwendig ausübend darzustellen. Umgekehrt: das *Nichtausüben* als Nichtvollzug ist nicht das schlechthinnige ›weg‹, einfach Abwesenheit; wäre es das, dann wäre Nichtausüben gleichzusetzen mit *Aus-der-Übung-sein*; was ganz und gar nicht zutrifft; im Gegenteil, ein Nicht-mehr-vollziehen, Im-Vollzug-aufhören kann sogar bedeuten: jetzt erst eigentlich in die Übung gekommen sein, wenn anders Einübung und Eingübtsein nur durch Ausübung geschieht und sich bildet.

Die Megariker fassen demnach das Wesen der Anwesenheit zu eng, sie lassen es nur bewährt und dargestellt sein durch solches, was wie das ἔργον vorhanden ist; sie fassen demnach den Vollzug lediglich als das Auftauchen von etwas, das bei und neben dem Werk, wie dieses, auch vorhanden ist. Auf Grund dieser engen Fassung von Anwesenheit entgeht ihnen das Wesen des Vollzugs, der als Am-Werke-sein den Charakter der Ausübung hat. Imgleichen aber verdeckt ihnen dieselbe enge Fassung der Anwesenheit den Blick dafür, daß Nichtvollzug als Nichtausübung in sich ist ein *In-der-Übung-sein*, mithin Anwesenheit von etwas; um ein Nichtausübender sein zu können, muß ich gerade eingeübt sein.

Der Nichtvollzug, das Aufhören mit dem Vollzug ist etwas anderes als Aufgeben und Verlieren des Vermögens. Dergleichen kann geschehen (vgl. 1047 a 1) durch Vergessen, λήθη; dadurch sinkt das vordem Gehabte in die Verborgenheit; wir sagen: ich weiß nicht mehr, wie man das macht; dieses Nichtmehr-wissen ist ein Sich-nicht-mehr-darauf-verstehen; das Sichverstehen-darauf ist verschüttet. Das Aufhören im Vollzug als Nichtvollzug ist aber sowenig ein Vergessen, daß wir gerade im Aufhören der >Ausübung< das Vermögen, d. h. das Ausübenkönnen, das Eingeübtsein in einer eigentümlichen Weise in uns zurücknehmen und eigens für andere Fälle und Gelegenheit aufbehalten. Aufhören ist nicht Wegwerfen, sondern Ansichnehmen.

Das Aufhören qua Nichtmehrvollziehen eines Vermögens meint eine völlig andere Seinsart, als es die ist, die wir etwa vor uns haben, wenn wir das Aufhören des Regens feststellen; da ist zunächst, wenn wir nur auf Vorhandenes sehen, Regen nicht mehr vorhanden – und damit Schluß. Das Aufhören eines Vermögens dagegen ist ganz anders zu nehmen und ist zugleich in sich noch mehrdeutig, was kurz erwähnt sei. Aufhören im Vollzug kann bedeuten: **1.** Unterbrechung – darin hegt erst recht das Bereithalten der Übung für nachher; **2.** Fertiggewordensein – hier ist wiederum angelegt, das Bereithalten und Aufbehalten für ein anderes; **3.** aber: etwas lassen, künftig nicht mehr ausüben – das besagt: völlig sich und d. h. das Vermögen zurückziehen, einbehalten; es charakterisiert die Seinsart dessen, der das, was er könnte, läßt.

Ebensowenig ist der Nichtvollzug als Einstellung der Ausübung das Verschwinden des Vermögens; das kann eintreten, wenn der Töpfer etwa durch einen Unglücksfall, πάθος, beide Hände verliert. Dann sagen wir: es ist aus mit der Töpferei; aber dieses Aussein ist ein ganz anderes Geschehnis als etwa das Aufstehen des Töpfers von der Scheibe und das Weggehen aus der Werkstatt. Ja selbst mit jenem Verlust der Hände ist das Vermögen nicht schlechthin verschwunden, in

dem Sinne, daß mit den Megarikern gesagt werden könnte: es ist einfach weg; es ist nur in gewisser Weise nicht mehr vorhanden.

Nichtvollzug, Aufhören ist schließlich auch deshalb noch kein Verlernen, weil dazu zum mindesten Zeit gehört; »mit der Zeit«, χρόνος, kommen wir aus der Übung. Aber das Aufhören der Ausübung im Sinne des Abbrechens des Vollzugs geschieht nie mit der Zeit, sondern je zu einem bestimmten Zeitpunkt, der es gar nicht zulassen kann, daß wir dadurch schon aus der Übung kommen.

Das Vorhandensein des Vermögens ist zu verstehen als das *In-der-Übung-sein*; dergestalt sein, das drückt gerade die eigenste Wirklichkeit des Vermögens als Vermögen aus. Dieses Sein ist gewiß Nichtvollzug des Vermögens; aber der Nichtvollzug ist nicht Verschwinden des Vermögens; dazu sind ganz andere Charaktere des Seins und Geschehens erforderlich (λήθη, πάθος, χρόνος). Ebensowenig aber wie die Anwesenheit des Vermögens als solche abhängig ist vom Vollzug und Nichtvollzug, ebensowenig ist sie abhängig von dem Vorhandensein und Nichtvorhandensein des im Vollzug herzustellenden oder gar hergestellten Werkes, genauer: dessen, worauf die δύναμις in sich bezogen ist, womit sie es zu tun hat — das πράγμα (1047 a 2). Die Wirklichkeit der δύναμις als solcher bleibt von der Wirklichkeit dessen, was sie vermag — ob es wirklich hergestellt, ob halb fertig oder überhaupt noch nicht angefangen —, ganz unabhängig; wir sagen mit Bedacht: von der Wirklichkeit dessen, was das Vermögen vermag; denn daß das Vermögen etwas vermag, Vermögensbereich und Reichweite, das gehört zu einem wirklich vorhandenen Vermögen — freilich so, daß nun offen bleibt, was sich darin und wie und wie weit es sich verwirklicht.

Auch wenn das, womit das Vermögen zu tun hat (πράγμα), noch nicht hergestellt ist, ist schon das Vermögen als solches wirklich; und ebenso bleibt das Vermögen wirklich vorhanden und verschwindet nicht, wenn etwa die Sache, mit der

das Vermögen zu tun hat, verschwindet; gesetzt nämlich, daß diese Sache schon vorhanden oder gar fertig ist (das bedeutet das *εἰ γὰρ ἔστιν*). So ist der Gedanke 1047 a 2 ganz klar; das *ἄει* hat gar keinen Sinn und erst recht nicht die gezwungenen Erklärungen, die die Ausleger daran geknüpft haben.

Wenn wir nicht nur **darauf** achten, ob und wie weit Aristoteles in dem jetzt ausgelegten Stück die Megariker widerlegt oder nicht, sondern wenn wir zuvor **darauf** abheben, was Aristoteles dabei positiv zur Sprache bringt, so tritt ein Mehrfaches zu Tage: 1. Es gilt ihm, allererst den Blick zu öffnen für die eigene Art des Wirklichseins einer δύναμις; das geschieht durch die Betonung des *δύναμιν ἔχειν*, des Habens eines Vermögens. 2. gilt es zu zeigen: Dieses Haben ist hindurchgegangen durch ein Einüben (vgl. *ἔξει*, 1047 a 3); das ›Haben‹ ist ein Verwalten des Vermögens und in diesem Sinn: Eingeeübtsein. 3. gilt es zu sehen: Dieses Eingeeübtsein aber muß unterschieden werden von der erst auf seinem Grund möglichen Ausübung – dem Vollzug. 4. Das Eigentümliche des Vollzugs qua Ausübung wird erst faßbar auf dem Grunde des Phänomens der Übung, des In-Übung-seins, also auf Grund der rechten Einsicht in die Art des Wirklichseins des Vermögens als Vermögen.

Aristoteles leugnet nicht das *ἐνεργεῖν*, das Am-Werke-sein als eine Weise, wie die δύναμις wirklich ist, aber er leugnet, daß dieses die einzige und die grundlegende Weise der Wirklichkeit einer Kraft ist. Im Gegenteil, das *ἐνεργεῖν* – die *ἐνέργεια κατὰ κίνησιν* – wird erst im Gehalt zum Geübtsein faßbar. Von vornherein ist für die Absicht des ganzen Kapitels das festzuhalten, daß Aristoteles damit, daß er sich gegen die Gleichsetzung von Verwirklichung der Kraft im Vollzug mit Wirklichkeit der Kraft wehrt, nicht das *ἐνεργεῖν* beiseite schieben, sondern gerade erst in seinen Bereich einschränken, eingrenzen und dadurch bestimmen will.

Das heißt aber: in Kap. 3 ist die *ἐνέργεια κατὰ κίνησιν* mit zentralem Problem und gerade sie; und noch gar nicht ist der

Fragestellung nach die Rede von der ἐνέργεια ἐπὶ πλεόν; ja der **Übergang** zu dieser soll hier vorbereitet werden. Doch dieses wollen wir nicht vorwegnehmen, wohl aber den Blick schärfen für den inneren Gedankenzug dieses grandiosen Kapitels. Daher verweilten wir mit Absicht länger bei dem ersten Argument des Aristoteles, **zumal** da die folgenden sich in derselben Hauptrichtung bewegen.

Auf die Gefahr hin, daß Sie des Gesagten schon überdrüssig geworden sind (weil Sie es vermeintlich schon längst eingesehen haben), wiederhole ich die Darstellung des entscheidenden Sachverhaltes, auf daß Sie lernen, gegen das Selbstverständliche mehr und mehr empfindlich zu werden und seine innerste **Fragwürdigkeit** zu spüren. Die Wirklichkeit eines Vermögens besteht nicht in seiner Verwirklichung. Die Rede von Verwirklichung eines Vermögens ist überhaupt mehrdeutig. ›Ein Vermögen zu etwas verwirklicht sich‹ kann heißen: **1.** Was **vordem** nicht da war, kommt zustande; z. B. daß einer eingeübt ist in der Töpferei, was er vorher eben nicht war. Das Vermögen ist in diesem Sinne wirklich, auch und gerade wenn es sich nicht verwirklicht im 2. Sinne — das bedeutet: wenn das Eingeübtsein ausgeübt, vollzogen wird. **3.** Ein Vermögen verwirklicht sich, wenn das, was es vermag, selbst fertig geworden und hergestellt ist; z. B. der Krug als zur Verfügung stehender, vorhandener. Zwischen diesen drei Grundbedeutungen von ›Verwirklichung eines Vermögens‹ ergeben sich eigentümliche Beziehungen, auf die ich noch **zurückkommen** werde.

*

Die These der Megariker ist — gerade im Licht des antiken Seinsverständnisses gesehen — gar nicht so aus der Luft gegriffen und befremdlich, wie es zunächst scheint: Die Wirklichkeit eines Vermögens liegt im Vollzug, **darin** stellt es sich dar und her. Aristoteles entgegnet: Die Wirklichkeit eines Vermögens als Vermögen liegt im **ἔχειν**, im Haben. Die Absicht der Aristotelischen Widerlegung geht nun nicht einfach

dahin, zu zeigen: die Wirklichkeit des Vermögens hegt nicht im Vollzug, sondern er will im Grunde zugleich dartun: die Megariker setzen die Wirklichkeit nur dahin, weil sie das Wesen des Vollzugs selbst nicht hinreichend zu fassen vermögen. Es geht dabei um die Einbeziehung eines bisher übersehenen Phänomens in die Untersuchung. — Vollzug ist Ausübung, Nichtvollzug ist Nichtausübung — und nicht: aus der Übung *sein*, das Vermögen verlieren; dazu, zum Verlieren, gehört ganz anderes als zum Einstellen der Ausübung (vgl. die Bemerkung zu λήθη, πάθος, χρόνος). Aufhören ist also nicht Weggeben, sondern *Ansichnehmen*; gemäß dem ἔχειν als: ansichhalten, einbehalten und aufbehalten für. . . Die Wirklichkeit der δύναμις ist aber nicht nur unabhängig vom Vollzug, sondern auch von der Anwesenheit des πράγμα (bzw. des ἔργον). >Verwirklichung eines Vermögens< hat selbst einen mehrfachen Sinn: **1.** Das Vermögen ist einfach da; **2.** es ist im Vollzug; **3.** es stellt sich dar durch das, was es im Vollzug herstellt.

Zwischen den drei Arten der Verwirklichung bestehen nun eigentümliche Bedingungsverhältnisse. Ein Vermögen kann im **2.** Sinne wirklich sein, d. h. im Vollzug, ohne daß es dieses im **3.** Sinne ist, also sich verwirklicht hat, wie wir auch sagen: sich verewigt in einem Werk. Die Verwirklichung eines Vermögens im **3.** Sinne aber setzt sowohl die Wirklichkeit im **1.** Sinne voraus als sie auch durch **2** muß hindurchgegangen sein. Dagegen ist die Wirklichkeit eines Vermögens im **1.** Sinne, das Eingebütsein, unabhängig von **2** und **3**.

Aber das bedarf einer *näheren Bestimmung*. Es kann jemand als ein in der Töpferei Geübter wirklich sein, ohne daß er die τέχνη ausübt und ohne daß von ihm hergestellte Töpfe vorhanden sind. Das Wirklichsein des Vermögens besteht nicht *in* der Verwirklichung im Sinne von **2** und **3**. Allein, besteht es nicht doch >aus< diesen? Wie kann einer *eingeübt* sein, ohne *ausgeübt* zu haben? Einübung wird durch Ausübung. Und Ausübung ist wirklich, was sie ist, wenn sie das, was zu

ihr gehört, bis zum Ende durchgegangen ist, es wirklich zum Werk und dieses zu->stande< gebracht hat. Doch das nur erst als Hinweis darauf, daß es mit dem Eingeeübtsein, obzwar es nicht im Ausüben besteht, hinsichtlich des Zusammenhangs mit der Ausübung doch eine eigentümliche Bewandnis hat.

Doch versetzen wir uns wieder in die megarische These zurück und beachten wir ihre in gewisser Weise rechtmäßige Veranlassung und Begründung; denn nur so ist sie der Erörterung wert und der Abänderung bedürftig. Das Eigentümliche dieser megarischen These, das muß jetzt hinlänglich klar geworden sein, besteht nicht einfach darin, daß die Megariker die Wirklichkeit der Vermögen ausschließlich in den Vollzug setzen, sondern darin, daß sie deren Vollzug selbst einseitig und nicht in seinem vollen Wesen fassen.

Der Vollzug ist zwar Anwesenheit und Nichtvollzug Abwesenheit; aber beides gilt nicht einfachhin; vielmehr ist der Vollzug Ausübung und als solche, wenn überhaupt, Anwesenheit von Einübung. Allein auch diese Erklärung bleibt unzureichend, denn wir sehen leicht und entgegenen sofort: Anwesenheit von Eingeeübtsein braucht gerade nicht Vollzug zu sein. Weshalb nicht? Was fehlt? Das anwesende Eingeeübtsein ist Ausübung erst, wenn es dahin gekommen ist; das Eingeeübtsein ›kommt< aber nur zur Ausübung, wenn es dahin übergeht, übergeführt wird. Dabei wird das Eingeeübtsein nicht hinübergenommen in etwas anderes, was je vorhanden wäre, sondern das Eingeeübtsein führt sich über in solches, was sich in der und durch die Oberführung erst bildet und was wir Ausführung und Ausübung nennen. Dieses *Sichüberführen* des Vermögens in Vollzug bedarf seines eigenen Spielraums. Dieser ist aber durch die früher (vgl. S. 113 f. u. 132 ff.) gekennzeichnete Reichweite des Vermögens gegeben, dadurch, daß jedes Vermögen als solches etwas beherrscht, welches Beherrschen selbst das Beherrschbare sich mit vorbildet, derart, daß es sich als ausübend in die Ausübung hineinbildet und dabei verwandelt.

Das ist ein ganz wesentliches Moment der Verwirklichung eines Vermögens im Unterschied von jeder anderen Art von Verwirklichung. Wenn ein Mögliches, z. B. ein Tisch, wirklich wird, so bedeutet das: dieses im allgemeinen Vorge stellte ist es, was sich verwirklicht und eben als das hier und jetzt anwesend wird. Wenn dagegen ein Vermögen sich verwirklicht, dann wird nicht, gleich dem Möglichen, dieses Vermögen selbst wirklich, sondern was dann verwirklicht wird, als was das Vermögen sich und wie es sich verwirklicht, das ist das andere seiner selbst.

Eine Ausführung und Ausübung nun kann nur sein, indem das Vermögen anhebt in der Weise des Sichüberführens. Das nichtvollzogene Vermögen ist daher wirklich derart, daß zu seiner Wirklichkeit positiv das *Noch-nicht-anheben* gehört, das, was uns bereits näher kam als das Ansichhalten. Die *Überführung* wird dem Vermögen nicht erst als etwas Neues dazugeschoben, sondern ist als Aufbehaltenes in diesem Ansichhalten.

Auf dieses Phänomen der *Überführung*, des *Übergangs* zielt daher Aristoteles von Anfang an ab, wenn er in der Auseinandersetzung auf das *Anfangen* und *Aufhören*, *Lernen* und *Verlernen* hinweist. Es handelt sich nicht um den Gemeinplatz, der angibt, daß bei einem Vollzug überhaupt eben einmal angefangen werden mußte — *sondern* um das hier wesentliche *Wie* des Anfangs und um seine Herkunft gerade aus dem Vermögen.

Wir müssen uns diese Phänomene immer von neuem vergegenwärtigen und das ganze Wunder, das in ihnen liegt, zur Auswirkung kommen lassen. Wenn wir dabei über das bei Aristoteles Gesagte hinausgehen, so geschieht das nicht, um das dort Gesagte zu verbessern und dergleichen, sondern zunächst einzig darum, um es überhaupt erst zu verstehen; wobei gänzlich gleichgültig ist, in welcher Weise und Form der *Ausdrücklichkeit* Aristoteles seinerseits die hier notwendigen Betrachtungen durchgeführt haben mag. Gerade das Verständnis des

§ 20. *Das Wahrnehmbare und das Wahrnehmungsvermögen* 193

folgenden Absatzes hängt ganz ab vom Grade der verstehenden Durchdringung des ganzen Zusammenhangs der in Rede stehenden Phänomene. *

§ 20. *Die Wirklichkeit des Wahrnehmbaren und des Wahrnehmungsvermögens*

- a) Das Problem des Wahrnehmbaren und der Satz des Protagoras

1047 a 4–7: καὶ τὰ ἄψυχα δὴ ὁμοίως· οὔτε γὰρ ψυχρὸν οὔτε θερμὸν οὔτε γλυκὺ οὔτε ἄλλως αἰσθητὸν οὐδὲν ἔσται μὴ αἰσθανομένων ὥστε τὸν Πρωταγόρου λόγον συμβήσεται λέγειν αὐτοῖς. »Und mit dem seelenlosen Seienden ist es denn also ebenso bestellt; weder kalt nämlich noch warm, weder süß noch überhaupt wahrnehmbar wird etwas sein, wenn nicht Wahrnehmen in Ausübung ist; so muß es denn dahin kommen, daß sie (die Megariker) die Lehre des Protagoras mitmachen.«

Der Satz soll offensichtlich ein weiteres Argument gegen die megarische These vorbringen; es ist knapp gefaßt, beinahe wie eine Zwischenbemerkung, die auf Bekanntes und vielfach Erörtertes mehr hinweist als daß sie es darlegt. Daraus dürfen wir nicht schließen, es sei damit ein weniger wichtiges Argument vorgebracht, sondern ganz im Gegenteil: Wir haben hier die Hinweisung auf einen Zusammenhang von Fragen, der nicht nur für die späteren Teile der ganzen Abhandlung von großer Bedeutung ist, sondern überhaupt in den Auseinandersetzungen über die Grundfragen der antiken Philosophie eine hervorragende Stelle einnimmt.

Der Form nach ist die Argumentation dieselbe, nämlich wieder der Hinweis auf das *συμβαίνειν* – das Sichergeben einer in sich unmöglichen Konsequenz aus der Annahme der megarischen These; die nicht annehmbare Folge begegnet uns diesmal als die Lehre des Protagoras. Die Erwähnung dieses

Philosophen oder Sophisten und seiner Lehre gibt einen wichtigen **Fingerzeig** dafür, in welchen allgemeinen Fragebezirk wir das jetzt angeführte Argument zu stellen haben; genauer gesprochen: wir gewinnen **daraus** eine Handhabe **dafür**, wie das verstanden werden muß, was Aristoteles hier τὰ ἄψυχα nennt.

Zunächst freilich scheint das klar zu sein. Im vorigen Argument war die Rede von den τέχναι; das sind, wie wir aus Kap. 2 vor allem wissen, die δυνάμεις μετὰ λόγου (bzw. die ἐμψυχα); jetzt folgt ›eine‹ Überlegung, ja wie das ὁμοίως andeutet: dieselbe, bezüglich der ἄψυχα. Wir sahen ja, Aristoteles verteilt die möglichen δυνάμεις auf die beiden Felder des ἐμψυχον und ἄψυχον. Gefragt muß jetzt sein: Wie steht es um die Wirklichkeit von Kräften im Felde des seelenlosen Seienden? Besteht deren Wirklichkeit, wie die Megariker wollen, in dem Wirken, oder sind sie gerade in ihrem Kräftigsein zu etwas eigentlichwirklich, wenn sie nicht wirken – vielmehr auf dem Sprunge liegen, etwa als aufgespeicherte Kraft (sogenannte >potentielleEnergie<)? In der Richtung dieser Frage muß man zunächst das καὶ τὰ ἄψυχα δὴ ὁμοίως verstehen. Das Nächstgegebene in der Entfaltung der entsprechenden Frage bezüglich des seelenlosen Seienden ist dann offenbar, daß gezeigt wird, wie etwa ein nur materielles Ding auf ein anderes der gleichen Art wirkt; also etwa, um frühere Beispiele aufzunehmen, wie ein warmer Körper einen anderen erwärmt; von ψυχρόν und θερμόν ist ja auch in der Tat die Rede. So wäre die Frage zu erörtern, ob das **Warmsein** des erwärmenden Körpers nur **darin** besteht, daß er wirklich einem anderen Wärme abgibt, oder ob der warme Körper auch ist, und zwar als erwärmenkönnender, wenn er einen anderen Körper nicht erwärmt.

Aber davon ist im Text gar nicht die Rede. Zwar handelt es sich überhaupt um die leitende Frage, nämlich um die nach dem Wirklichsein eines Vermögenden als solchen, um das εἶναι des δύνασθαι, bzw. um die Frage, wie das εἶναι beim δυνατόν

§20. *Das Wahrnehmbare und das Wahrnehmungsvermögen* 195

εἶναι zu verstehen sei. Allein unentschieden ist jetzt, mit Bezug auf welche δύναμις so gefragt wird; im vorigen Argument handelte es sich um die δύναμις μετὰ λόγου; also geht es jetzt, worauf das ἄψυχα hinzeigt, um eine δύναμις ἀντὶ λόγου? Aber wir sehen, daß davon nicht die Rede ist; mithin weder von τέχνη, noch von δύναμις ἄλογος. Gibt es denn noch andere δυνάμεις? Sehen wir uns den Text an.

Aristoteles sagt: Bei Annahme der megarischen These ist das Wahrnehmbare nur wirklich beim Vollzug des Wahrnehmens; also handelt es sich um Vollzug und Wirklichkeit der αἰσθησις. Und die αἰσθησις ist in der Tat eine δύναμις und wird auch als solche ausdrücklich gefaßt: Sie ist eine δύναμις, die zur ψυχή gehört, und zwar zur ψυχή τῶν ζῴων (vgl. de an. Γ 9 Anf.); entsprechend νοῦς und διάνοια als θεωρητικὴ δύναμις (B 2, 413 b 25), als Vermögen des bloßen Betrachtens. Hier haben wir also eine δύναμις, und zwar ausdrücklich als ein ἔμψυχον; aber gleichwohl keine τέχνη, kein Vermögen zum Herstellen eines an sich vorhandenen Werkes. Sondern? Die αἰσθησις ist ein Vermögen des ἀληθεύειν, des Offenbarmachens und Offenbarhaltens, ein Vermögen des Erkennens im weitesten Sinne. Doch — wenn es sich um ein fraglos seelisches Vermögen handelt, was soll dann die Einführung des ganzen Argumentes mit καὶ τὰ ἄψυχα ὁμοίως, womit eindeutig gesagt ist, daß es sich jetzt um das seelenlose Seiende handelt?

Es handelt sich in der Tat um beides, um ἄψυχον und ἔμψυχον, aber nicht als zwei nebeneinandergestellte Bereiche, innerhalb deren entsprechende δυνάμεις sich vorfinden, sondern um jene δύναμις, die ihrem Wesen nach nichts anderes ist als *der Bezug und das Verhältnis eines bestimmt gearteten ἔμψυχον zu dem bestimmten, in bestimmter Hinsicht gefaßten ἄψυχον*. Beachten wir wohl: Ich sage nicht einfach, es handle sich um eine δύναμις, die in sich das Verhältnis des ἔμψυχον zum ἄψυχον darstellt; denn ἔμψυχον ist auch eine Pflanze, aber sie hat nicht die δύναμις, um die es sich hier handelt, die αἰσθησις. Von dieser freilich sagt Aristoteles in ein und dem-

selben Satz (B 12, 424 a 27 f.; vgl. ob. S. 127), sie sei λόγος τις καὶ δύναμις — als δύναμις so etwas wie ein Verhältnis zu. . . anderem. Aber auch nicht wieder zu einem beliebigen ἄψυχον und zu diesem in beliebiger Hinsicht, sondern zu einem ἄψυχον vom Charakter der im Text (Met. Θ 3, 1047 a 5) angeführten: θερμόν, ψυχρόν . . . — warm, kalt, süß; farbig, tönend, duftend; solche ἄψυχα also, sie demnach in bestimmter Hinsicht genommen: als αἰσθητά, als Wahrnehmbares.

Diese Art δύναμις, nämlich die αἴσθησις, ist zwar wie jede δύναμις als Kraft zu etwas auf etwas bezogen. Allein dieser Bezug ist hier bei der αἴσθησις ein ganz ausgezeichnete und eigener; darin liegt es, daß nun auch das, was auf sogenannte δυνάμεις beziehbar ist, einen eigenen Charakter hat; also nicht etwa gleichgestellt werden darf mit dem, worauf sich eine τέχνη bezieht: das ἔργον. **Genauer:** das ἔργον der αἴσθησις als δύναμις ist kein hergestelltes vorhandenes Ding *als* hergestelltes und verfertigtes. Durch das **Wahrnehmen** stellen wir nicht Dinge her; etwa so und so gefärbte — das vollziehen wir durch Anstreichen; oder so und so tönende — das vollziehen wir etwa durch das Spannen und Schlagen von Saiten. Das ἔργον der αἴσθησις ebenso wie der νόησις ist die ἀλήθεια — die Offenbarkeit des Seienden, und im besonderen die **Wahrgenommenheit** der Dinge — dieses, daß sie sich uns zeigen in ihrer Farbigkeit, in ihrem Tönen.

Zur Verhandlung steht die αἴσθησις qua δύναμις. Die αἴσθησις ist ein Verhältnis des Offenbarmachens zu solchem, was der Offenbarkeit teilhaftig werden kann, d. h. zum Seienden in seinem So-und-so-sein bzw. Oberhaupt-sein. Die αἴσθησις als dieses charakterisierte Verhältnis bestimmt auch das Lebende, das wir Mensch nennen. Die Wahrnehmung ist ein Vermögen auch des Menschen. Dabei wäre es irrig, zu meinen, daß der Mensch dann außerdem noch die Eigenschaft des Denkens und der Vernunft besitzt, so daß wir diese nur abzuziehen brauchen, um das zu haben, was das Tier hat. Das Wahrnehmen des Tieres ist vielmehr von Grund aus

§20. Das Wahrnehmbare und das Wahrnehmungsvermögen 197

anders als das des Menschen. Der Mensch verhält sich wahrnehmend zu *Seiendem*, was das Tier nie vermag; auch wenn es etwa bezüglich des Sehens, der Adler z. B., unvergleichlich schärfer wahrnimmt als der Mensch. In diesem Verhältnis des **Wahrnehmens** bestimmt sich also mit, und in einer gewissen Weise, der Bezug des Menschen zum Seienden bzw. von diesem zu jenem.

Mit dem neuen Argument, das 1047 a 4 so befremdlich und scheinbar mißverständlich mit *καὶ τὰ ἀψυχα* eingeleitet wird, werden wir so in der Tat in denjenigen Zusammenhang gedrängt, der im Mittelpunkt der Lehre des Protagoras steht. Auf diese Lehre kommt Aristoteles öfters zu sprechen, am ausführlichsten und schärfsten in der Widerlegung, die in Met. Γ 5 sich findet. Aber auch Plato hat seine eigenen Anschauungen mehrfach in der und durch die Auseinandersetzung mit Protagoras geklärt und gesichert. So ist das erste Hauptstück des Dialogs »Theätet«, der zum Thema hat: ἐπιστήμη τί ἐστιν – was ist Erkenntnis?, ganz der Auseinandersetzung mit Protagoras gewidmet. Diese dient uns als wesentliche Quelle. Bei Plato finden wir auch den Hauptsatz des Protagoras angeführt (Theait. 152 a): φησὶ γάρ ποιν »πάντων χρημάτων μέτρον« ἄνθρωπον εἶναι, »τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν«. »Aller Dinge Maß ist der Mensch, der Seienden, daß sie sind, der Nichtseienden, daß sie nicht sind.« Und dieser Satz ist begründet auf das Wesen der αἴσθησις, 152 a 6 ff.: οἷα μὲν ἕκαστα ἔμοι φαίνεται τοιαῦτα μὲν ἔστιν ἐμοί, οἷα δὲ οοί, τοιαῦτα δὲ αὖ οοί. »Als welches jegliches mir sich zeigt, solches ist es mir, als welches aber dir, solches wiederum ist es dir.« Und weiter (b 11): τὸ δὲ γε »φαίνεται« αἰσθάνεσθαί ἐστιν. »Das »es zeigt sich« bedeutet nichts anderes als: es ist wahrgenommen, in der Wahrnehmung offenbar.« (Nämlich im Zusammenhang der Auffassung, die Protagoras von der ἐπιστήμη überhaupt hat.) Soviel zur allgemeinsten Orientierung über die Lehre des Protagoras.

Es muß aber zugleich und mit Nachdruck betont werden, daß es nicht leicht ist, gerade auch bei den Erörterungen Platos dasjenige, was eigenste Meinung des Protagoras ist, zu scheiden von dem, was Plato an Folgerungen und Weiterungen hineinlegt. Es ist also nicht ohne weiteres klar, was Protagoras mit seiner Ἀλήθεια gemeint hat; und für alle Fälle inuß man sich hüten, diese Lehre in einem groben, sogenannten sensualistischen Sinne auszudeuten und Protagoras' Lehre zu einer sogenannten erkenntnistheoretischen Schulmeinung zu stempeln, von der im Handumdrehen für jeden nicht gerade Schwachsinnigen überzeugend gezeigt werden kann, daß sie zum sogenannten Skeptizismus führt; denn wenn jeweils nur das wahr ist und so wahr ist, was und wie es jedem gerade erscheint, dann ist natürlich eine allgemein gültige, objektive Wahrheit nicht möglich. Diese billige Argumentation wollen wir hier nicht weiter besprechen; nur auf eines muß hingewiesen werden: Sie steht auf der Annahme, daß die Wahrheit nicht Wahrheit sei, wenn sie nicht für jedermann gelte. Aber diese Annahme ist gar nicht begründet, bzw. man macht sich gar nicht klar, was es heißt, diese Annahme zu begründen. Man vergißt zu fragen, ob nicht das eigentliche Wesen der Wahrheit gerade darin besteht, daß sie nicht für jedermann gilt — und daß Jedermannswahrheiten das Wichtigste sind, was sich im Felde der Wahrheit auftreiben läßt. Überlegt und fragt man aber so, dann ergibt sich die Möglichkeit, daß der vielverlästerte Satz des Protagoras, an dem sich jeder Anfänger in der Philosophie vergreifen darf, eine große, ja am Ende eine der fundamentalsten Wahrheiten enthält —, die man freilich nicht so im allgemeinen und ohne jede Bedingung einsehen kann, sondern die nur der Einzelne als Einzelner je für sich einzusehen vermag, vorausgesetzt, daß er philosophiert.

Daß freilich der Satz des Protagoras schon in der Antike durch Plato und Aristoteles eine ganz bestimmte Auslegung erfuhr, die es gestattete, skeptische Folgerungen aus ihm her-

§20. Das Wahrnehmbare und das Wahrnehmungsvermögen 199

auszulesen, das ist nicht zufällig. Damit mag es zusammenhängen, daß uns vorwiegend die Seite überliefert ist, die das Wesen der Erkenntnis im Sinne der Wahrnehmung faßt. Aber die Aristotelische Auseinandersetzung in Met. Γ 5 verrät eben deutlich, daß mehr und Wesentlicheres hinter dieser Lehre stand, was durch die überragende Bedeutung von Plato und Aristoteles im allgemeinen Urteil allzuleicht hingebalten wird.

Uns kann hier freilich nur die eine Frage beschäftigen: Was hat die Frage nach der Art der Wirklichkeit der *δύναμις* qua *δύναμις* mit dem Satz des Protagoras zu tun? Genauer: inwiefern führt die megarische These, die das Vorhandensein einer *δύναμις* im *ἐνεργεῖν* sucht, mit Bezug auf die *δύναμις* vom Charakter der *αἰσθησις* zur Lehre des Protagoras, diese aufgefaßt als eine Leugnung der Möglichkeit der Erkenntnis des Seienden selbst?

*

Im Sinne der Lehre des Protagoras ist immer nur das, was gerade wahrgenommen wird, und es ist je nur so, wie es wahrgenommen wird. Wir erkennen also nie das Seiende, wie es für sich, d. h. unwahrgenommen, als nicht in eine Wahrgenommenheit eingegangen, ist. Verschiedene Menschen können sich über ein und dasselbe Seiende nie einig werden, da jeder es in seiner Weise ansieht. Was dem einen warm ist, ist dem anderen kalt, ja ein und derselbe Mensch findet je nach seinem leiblichen Befinden etwas bald sauer, säuerlich, bald süß. Wenn man schon solche Folgerungen aus der Lehre des Protagoras herleitet, muß man noch weiter gehen. Verschiedene Menschen können sich über ein und dieselbe Sache nicht nur nicht einig werden, sie können sich streng genommen nicht einmal über ein und dieselbe Sache un-einig sein; es gibt also auch keine Möglichkeit des Streitens. Voraussetzung dafür ist doch offenbar ein Selbiges, ein Wahrgenommenes, das von mehreren als ein und dasselbe überhaupt gemeint wird; ein Selbiges, wofür etwa der eine, aber wogegen der andere spricht.

Und die noch weiter zurückliegende Voraussetzung hierfür wiederum ist, daß es ein Wahrnehmbares überhaupt gibt.

Was ist damit gefordert? Nichts Geringeres als ein solches Seiendes, das für sich und von sich aus, vor aller **Wahrgenommenheit**, kräftig ist (*δυνατόν*), wahrgenommen zu werden. Dieses **Wahrnehmbare**, d. h. Wahrgenommenwerdenkönnende, muß als solches Könnendes ›sein‹, wirklich sein, wenn überhaupt ein Wahrnehmen und Offenbarmachen soll geschehen können. (Vgl. die Kantische Lösung für die Möglichkeit dieses ›Seins‹ — das Geschehen von Gegenständlichkeit.)

Gilt nun aber die megarische These, dann wird die Wirklichkeit eines solchen Seienden, des Wahrnehmbaren als solchen, untergraben. Inwiefern? Wenn die Wirklichkeit eines Vermögenden und **Kräftigseienden** zu etwas im Vollzug liegt, dann ›ist‹ ein Wahrnehmbares als solches dann und nur dann wirklich, wenn es gerade und solange es eben wahrgenommen wird, im, wie wir sagen, ›aktuellen-Wahrgenommenwerden. Also, schließt Aristoteles weiter, wenn kein Wahrnehmen im Vollzug ist, dann ist auch dergleichen wie Farbigen und Farbe, Tönendes und Ton nicht vorhanden. Die bunte Mannigfaltigkeit dieser nächsten, sinnlichgegebenen Welt muß mit jedem Vollzug einer Wahrnehmung je neu anfangen und wieder aufhören, und was da entsteht und vergeht, ist dabei selbst nichts an sich Vorhandenes. Noch mehr: die Megariker müssen ihrer These zufolge nicht nur zu dieser Auffassung des zunächst wirklich Gegebenen kommen, sie müssen überhaupt die Möglichkeit eines an sich und für sich vorhandenen Seienden leugnen, denn dieses kann überhaupt nur zugestanden werden, wenn sich einsichtig machen läßt, daß das **Vorhandensein** des Vorhandenen als eines Wahrnehmbaren nicht einzig abhängig bleibt vom Vollzug einer Wahrnehmung. So ergibt sich: Die megarische These geht in ihren Folgen noch viel weiter und greift sogar die wesentlichen Bedingungen der Möglichkeit des Wahrnehmbaren an. Sie beruft sich nicht nur auf die faktisch bestehende Verschiedenheit der je **verschiede-**

§20. *Das Wahrnehmbare und das Wahrnehmungsvermögen* 201

nen wahrnehmenden Menschen. Um so mehr und **um** so sicherer müssen dann die Megariker zur Lehre des Protagoras kommen.

Worauf Aristoteles also die Megariker mit ihrer These in ihrer Folge **hinausdrängt**, ist, wie die Nennung des Protagoras sagt, ebensosehr **die** Auflösung der Möglichkeit der Wahrheit wie der eigenständigen Wirklichkeit des Vorhandenen; **das** letztere wird damit angedeutet, daß das jetzt besprochene Argument die $\alpha\psi\nu\chi\alpha$ betrifft. Die Wirklichkeit des **Vorhandenen** als eines Eigenständigen ist für die Einsicht nur dann gerettet, wenn gezeigt werden kann, **daß** die Wirklichkeit des Wahrnehmbaren als eines solchen nicht im Vollzug der Wahrnehmung liegt.

Damit ist eine Aufgabe gestellt, die Aristoteles nicht positiv löst, die er vielmehr nur in ihrer Unumgänglichkeit zeigt. Die ganze nachkommende Geschichte der Philosophie aber ist ein Zeugnis dafür, wie wenig die Lösung dieser Aufgabe gelungen ist. Der Grund für dieses Mißlingen liegt weniger **darin**, daß man den Weg nicht fand zur Antwort, sondern daß immer noch, bis zum heutigen Tage, die Frage als solche zu leicht genommen wird. Wir müssen hier **darauf** verzichten, diese Frage allseitig **auseinanderzufalten** und dabei zu zeigen, wie bei Aristoteles und in der Antike überhaupt noch Wesentliches fehlt, um auch nur die Frage als Frage ins reine zu bringen, daß aber andererseits gerade durch Aristoteles im Zusammenhang unseres leitenden Themas ein entscheidender Schritt zur rechten Fassung der Frage getan wurde.

Was nun die rechte Fassung der Frage andererseits verhindert hat, das ist uns in dieser ganzen Betrachtung ständig entgegengetreten, ohne daß wir es eigens deutlich genug begriffen. Es ist nichts Geringeres als eben die Doppelheit des Themas, die sich in dem jetzt besprochenen Argument geltend macht. Die Rede soll sein von den $\alpha\psi\nu\chi\alpha$, und doch wieder nicht, sondern von der $\alpha\iota\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma$ als $\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$. Aber auch wieder von ihr nicht, sofern sie einfach ein $\epsilon\mu\psi\nu\chi\omicron\nu$ ist im Sinne des

seelisch Vorhandenen. Vielmehr ist die Rade von den *ἄψυχα* qua *αἰσθητά* — und von der *αἴσθησις* qua *αἰσθάνεσθαι τὰ ἄψυχα*. Nicht ist gefragt, wie die seelenlosen, vorhandenen materiellen Dinge unter sich zu einander sind, sondern wie sie an sich als an sich Seiendes offenbar sein können, unbeschadet dessen, daß das Geschehen des Offenbarseins in sich an die Wirklichkeit des Beseelten, des Menschen, gebunden ist.

Aristoteles vermag nicht — sowenig wie jemand vor ihm und nach ihm — das eigene Wesen und Sein dessen zu fassen, was eben dieses *Zwischen* — zwischen *αἰσθητόν* als solchem und *αἴσθησις* als solcher — ausmacht und was in sich gerade das Wunder vollbringt, daß es, obzwar auf das eigenständig für sich Seiende bezogen, durch diesen Bezug diesem nicht die Eigenständigkeit nimmt, sondern dem sich darauf Beziehenden gerade ermöglicht, sich dieser Eigenständigkeit in Wahrheit zu versichern.

Dazu aber muß gehören, daß wir überhaupt die Möglichkeit haben, etwas als wirklich Vorhandenes zu verstehen, auch und gerade dann, wenn dieses Vorhandene vorhanden ist als ein so und so Könnendes, hier: **Wahrgenommenwerdenkönnendes**. (Das ist die mögliche Weltzugehörigkeit des Seienden, in der es erst Seiendes ›wird‹ und so sich herausstellt als jenes, das auch vordem nicht nichts war.) Die Unabhängigkeit der vorhandenen Dinge von uns Menschen wird dadurch nicht angetastet, daß eben diese Unabhängigkeit als solche nur möglich ist, wenn Menschen existieren. Das Ansichsein der Dinge wird nicht nur etwa unerklärbar, sondern völlig sinnlos ohne die Existenz des Menschen; was nicht heißt, daß die Dinge selbst vom Menschen abhängig seien.

Um aber diese Grundverhältnisse und Grundwahrheiten wirklich ganz eindeutig und d. h. allseitig auseinanderzulegen und vor allem in den Grenzen und der Art ihrer Gewißheit zu umschreiben, dazu bedarf es wieder der **ganzen** Arbeit einer Philosophie. Und immer nur so durchmessen wir das Ganze

des Ortes, an dem wir je als Menschen stehen. Und nur wenn wir diesen Ort in seiner ganzen Ortlichkeit durchschritten haben, vermögen wir in Klarheit zu entscheiden, was *ἄτοπος* ist – ohne Ort und nicht **unterzubringen** innerhalb dessen, was überhaupt seinen Ort haben kann.

So verstanden gewinnt der Satz des Protagoras eine ganz neue Bedeutung, diejenige nämlich, die ihn zum obersten Grundsatz alles Philosophierens erhebt. »Aller Dinge Maß ist der Mensch, der Seienden, daß sie sind, der Nichtseienden, daß sie nicht sind.« Ein Grundsatz – nicht als billige und beliebig gangbare Aussage, sondern als **An-** und Einsatz der Frage, in der sich der Mensch auf den Grund seines Wesens geht. Dieses Fragen aber ist die Grundhandlung alles Philosophieren~.

Das nunmehr geklärte Argument des Aristoteles bezüglich der *ἄψυχα* weist in eine Grundfrage der Philosophie. Daraus ist zu entnehmen, in welchem wesentlichen Zusammenhang sich die thematische Frage überhaupt bewegt.

b) Ausübung und Nichtausübung des Wahrnehmens

Wie sehr wir die *ἄψυχα* fassen müssen als *αἰσθητά*, in ihrem Wahrgenommensein, aber gleichwohl so, daß nun nicht **die** *αἰσθησις* allein abgelöst für sich in Frage kommt, das zeigt uns das folgende Argument (Met. Θ 3).

1047 a 7–10: ἀλλὰ μὴν οὐδ' αἰσθησιν ἔξει οὐδὲν ἐὰν μὴ αἰσθάνηται μηδ' ἐνεργῆ. εἰ οὖν τυφλὸν τὸ μὴ ἔχον ὄψιν, πεφυκὸς *OE* καὶ ὅτε πέφυκε [*xai*] ἐτι ὡς [ich lese *WS* statt *Ov. H.*], *oi αὐτοὶ τυφλοὶ ἔσονται πολλάκις τῆς ἡμέρας xai κωφοί.* »Ja sogar nicht einmal Wahrnehmung könnte (ein Lebendes) **haben**, wenn es nicht (solange es nicht) im Wahrnehmen begriffen und also nicht am Werke ist. Wenn nun blind das ist, was nicht das Gesicht (Sehvermögen) hat, obzwar es dazu von Natur geeignet ist, und zu der Zeit, wenn es diese Eignung hat, und ferner in

der Weise, wie es geeignet ist, so müßten dieselben Menschen **öfters** am Tage erblinden (und ebenso taub werden [wahrscheinlich ein Zusatz]).«

Dieses Argument **wird** auf dem Wege einer Steigerung eingeführt: **ἀλλὰ μὴν οὐδέ**. **Darin** liegt ein Bezug zum vorigen. Dort ist gesagt: Läge die Wirklichkeit eines Vermögenden als solchen in seinem Vollzug, also die Wahrnehmbarkeit des Wahrnehmbaren im Wahrgenommenwerden, dann gäbe es kein Wahrnehmbares, nichts solches, was wir als eigenständig an ihm selbst uns auch nur vorstellen könnten. Es gäbe — so ist der **Zwischengedanke** — allenfalls Wahrnehmen. Ja selbst .dieses — so fährt jetzt Aristoteles fort — könnte nicht wirklich sein, es sei denn, daß es ständig im Vollzug begriffen ist.

Wir sehen, jetzt ist in der Tat eigens nach der αἴσθησις, dem *Wahrnehmen* und seiner Wirklichkeit als δύναμις gefragt, ohne dabei den zwar wesentlichen Bezug auf das αἰσθητόν ins Auge zu fassen. Damit kommt allerdings der eigene Charakter dieser δύναμις zur Sprache, sofern sie keine τέχνη ist, kein ἔργον herstellt als für sich vorhandenes Seiendes; gleichwohl ist auch hier die Rede vom ἐνεργεῖν, Am-Werke-sein im Sinne des Vollzugs dessen, was die δύναμις vermag, — hier ist das Am-Werke-sein das ἀληθεύειν: der Verborgenheit entnehmen als wahr-nehmen. Eνεργεῖν, ἐνέργεια haben hier schon nicht mehr die ursprünglich ganz enge Bezogenheit auf ἔργον, aber immer doch die Bedeutung des Vollzugs.

Hinsichtlich dieser δύναμις, der αἴσθησις, deren ἔργον die ἀλήθεια, die Offenbarkeit ist, wird nun auf dem entsprechenden Wege zu einer Folgerung fortgegangen, deren Unmöglichkeit sich damit erweist, daß sie sich an festen und unleugbaren Tatbeständen unseres Daseins stößt. Bei der τέχνη mußte der Baumeister mit dem Aufhören im Bauen auch aufhören **im** Baumeistersein. Entsprechend müßte jetzt ein Wahrnehmen mit den Augen etwa nicht mehr sein, sobald es nicht eigens vollzogen wird, sobald also etwa die Augen geschlossen

werden (dann nehmen wir nicht mehr wahr). Da es nach den Megarikern eine eigene Wirklichkeit des **Vermögens** als solchen nicht gibt, kann das Nichtwahrnehmen nur besagen: nicht mehr sehen können, in dem Sinne, daß das **Vermögen** überhaupt weg und nicht ist.

Genau besehen dürfte Aristoteles nicht einmal mit dem Erblinden argumentieren, so wie er es tut; denn die Theorie der Megariker läßt nicht **einmal** zu, daß jemand blind ist. Denn wirklich *blind sein* heißt ja doch, wirklich ein Nichtsehendkönnender zu sein — also eine bestimmte, privative Weise des Könnendseins. Ein >wirklichnicht Könnenden sein, wirklich ein solcher sein, ist doch **grundverschieden** von dem: überhaupt nicht ein Könnender zu sein, wie etwa ein Stück Holz; dieses müßte aber die **δύναμις** zu sehen gerade haben können, müßte durch ein Geeignetsein und Kräftigsein zu etwas ausgezeichnet sein, um auch nur blind bleiben zu können. Doch Aristoteles genügt es hier, **darauf** hinzuweisen, daß offensichtlich ein Unterschied besteht zwischen Aussetzen mit einem Wahrnehmen und Erblinden.

Zwischen Wirklich-sehen und Blindsein liegt das Nichtsehen im Sinne des Nichtvollziehens von Gesichtswahrnehmung, welches Nichtvollziehen aber in sich ist und wirklich ist als >jederzeitvollziehen können<. **Weil** die Megariker diesem Tatbestand nicht gerecht werden können, sind sie dazu gezwungen, den **Übergang** vom aktuellen Nichtwahrnehmen zum Wahrnehmen als eine übergangslose Auswechslung von **Blindsein** und Sehendsein **darzustellen**. Strenggenommen ist wie gesagt der hier notwendig sich ergebende Sprung jedesmal ein noch anderer: eben der des **ständigen** Wechsels von einem Stein oder Holz oder dergleichen zum Tier oder Mensch, bzw. umgekehrt die Rückkehr von diesen in jene.

Was Aristoteles nun allerdings nicht bespricht, ist der **Zusammenhang** dieses dritten Arguments mit dem vorgenannten zweiten. Das geht auch über die nächste Absicht derselben hinaus. Andererseits ist es gerade dieser Zusammenhang, aus

dem sich erst die Möglichkeit einer positiven Aufhellung der angerührten Fragen ersehen läßt. Ich meine: Das Vorstellen des θεομόν u. s. f. als αἰσθητά gründet eben darin, daß das Wahrnehmen auch noch da sein kann in der Weise des noch nicht bzw. nicht mehr sich vollziehenden Könnens. Nichtvollzug bedeutet nicht völliges Fehlen von dergleichen wie Wahrnehmen. Das Vollziehenkönnen als daseiendes aber ist gerade die Haltung, in der solches vorgestellt wird, was wahrgenommen werden könnte bzw. wahrgenommen gewesen ist, aber gerade in dem charakteristischen Wissen, daß das so Wahrnehmbare für sich nicht angewiesen ist auf ständiges Wahrgenommenwerden. Das Sichzurückziehen aus der Ausübung des Wahrnehmens ist kein bloßes Abbrechen und Verschwinden dieser, sondern hat den Charakter des Überlassens des Wahrgenommenen an es selbst als ein nunmehr Wahrnehmbares. So kann und muß gesagt werden: *Die eigenständige Wirklichkeit des Wahrnehmbaren wird im Grunde gar nicht im jeweilig wirklichen Vollzug der Wahrnehmung erfahren, sondern erst im eigentümlichen Nicht-mehr- und Noch-nicht-Vollzug.* (Dies weist auf einen inneren Zusammenhang zwischen Wahrheit und Zeit.) Erst von dem Phänomen aus, das im letzten Argument über die δύναμις indirekt gefordert wird – dem Wahrnehmenkönnen als einem unverwirklichten und doch wirklichen –, ermöglicht sich die Freigabe des αἰσθητόν als eines solchen, das von sich aus dem Wahrgenommenwerden sich darbieten kann; in dieser Eignung zur Betroffenheit durch Offenbarkeit liegt das Anzeichen der eigenen Unabhängigkeit.

Die bisherige Argumentation des Aristoteles gegen die Megariker betraf dreierlei: 1. die δύναμις μετὰ λόγον (die τέχνη); 2. das δυνατόν einer δύναμις im Sinne der αἴσθησις (das αἰσθητόν); 3. die αἴσθησις selbst. Jedesmal wurde ein Doppeltes gezeigt: a) die These der Megariker führt bezüglich des je zur Sprache gebrachten Phänomens zu unmöglichen Folgerungen; b) die Phänomene selbst werden in ihrem eigentlichen Wesen nicht erfaßt, sie kommen in ihrem vollen Gehalt nicht zur

Geltung. Daher ist die megarische These nicht nur unhaltbar, sondern auch sachlich unzureichend.

§21. *Abschluß der Auseinandersetzung:*
Die Megariker verfehlen die zum Vermögen gehörige
Bewegung des Übergangs

Wie nun 1047 a 10 das $\epsilon\tau\iota$ verrät, ist die Aristotelische Argumentation noch nicht abgeschlossen. Allein es gilt zu fragen: Wird jetzt mit dem $\epsilon\tau\iota$, »ferner«, nur ein weiteres Argument angefügt in derselben Richtung, also mit Bezug auf die schon verhandelten Phänomene und in Richtung auf die angeführte Hauptthese der Megariker, oder ist die Argumentation inhaltlich eine andere, und zwar deshalb, weil auch ein neues Argument der Megariker zur Sprache kommt? Das letztere ist der Fall.

1047 a 10–13: $\epsilon\tau\iota$ εἰ ἀδύνατον τὸ ἕστερημένον δυνάμεως, τὸ μὴ γενόμενον ἀδύνατον ἔσται γενέσθαι, τὸ δ'ἀδύνατον γενέσθαι ἢ λέγων ἢ εἶναι ἢ ἔσσεσθαι ψεύσεται· τὸ γὰρ ἀδύνατον τοῦτο ἐσήμαινεν. »Ferner, wenn unvermögendseiend das ist, dem ein Vermögen entzogen ist, so muß das, was nicht zum Vollzug gekommen ist (μὴ γενόμενον), unvermögend sein, zum Vollzug zu kommen; wer aber sagt, das, was unvermögend sei, zum Vollzug zu kommen, sei oder werde sein, der belügt sich selbst, denn das Unvermögendsein bedeutet eben dieses.«

Der Art des Vorgehens nach wieder das Hinausarbeiten auf eine unmögliche Folge; jetzt ist es das Sichselbsibelügen: das als wahr ausgeben und behaupten, wovon zugleich gewußt wird, daß es unwahr sei. Inhaltlich aber besteht gegenüber den vorigen Argumenten ein Unterschied, und zwar in doppeltem Sinne: 1. Zur Sprache kommt jetzt nicht $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ und $\delta\upsilon\nu\alpha\tau\acute{\omicron}\nu$ und $\delta\upsilon\nu\alpha\sigma\theta\alpha\iota$, sondern das $\alpha\delta\upsilon\nu\alpha\tau\omicron\nu$ εἶναι; 2. dieses aber in der Weise, daß zugleich ein anderes Argument der

Megariker angeführt wird; die Stelle εἰ ἀδύνατον . . . ἔσται γενέσθαι ist so zu verstehen; das ergibt sich nicht allein aus der ganzen Form des Satzes, wir können es auch **direkt** belegen, daß Aristoteles hier ein offenbar ganz zentrales Argument der Megariker zur Sprache bringt.



In diesem Absatz 1047 a 10 ff. finden wir den Inhalt eines megarischen Satzes, der ob seiner Bedeutung in der späteren Zeit der Schule nachgewirkt hat und den Inhalt abgab zu einem in der hellenistischen Zeit berühmten Schluß des Megarikers Diodoros, welcher Schluß wegen seiner Unwiderleglichkeit immer »**Herr blieb**« und deshalb den Namen *κυριεύων* trug¹. Der Inhalt dieses λόγος *κυριεύων* ist kurz folgender: »Wenn etwas möglich wäre, was weder ist noch sein wird, so würde aus einem Möglichen ein Unmögliches folgen; nun kann aber aus einem Möglichen kein Unmögliches folgen; also ist nichts möglich, was weder ist noch sein wird.«² Der Obersatz in diesem Schluß (Wenn etwas möglich wäre, was weder ist noch sein wird, so würde aus einem Möglichen etwas Unmögliches folgen) fand seine Begründung in der These: *πᾶν παρεληλυθὸς ἀληθὲς ἀναγκαῖον εἶναι* (a.a.O. bei Epiktet). Tritt bei zwei sich gegenseitig ausschließenden Fällen der eine ein, wird das eine Mögliche (*δυνατόν*) wirklich, dann ist das andere Mögliche unmöglich (*ἀδύνατον*) geworden; denn »alles, was einmal geschehen ist, ist **notwendig**«, nämlich notwendig vorbei; das nicht zum Vollzug Gekommene ist jetzt unmöglich und kann daher auch früher nicht möglich gewesen sein; denn sonst wäre ja, nach der Meinung Diodors, aus einem Möglichen jetzt ein Unmögliches hervorgegangen.

¹ Vgl. Ἀρριανῶν τῶν Ἐπικτῆτου διατριβῶν βιβλία τέσσαρα, Buch II, Kap. 19 Anf. (Epicteti Dissertationes ab Arriano digestae. . . , iterum rec. H. Schenkl; Leipzig 1916).

² Vgl. E. Zeller: Über den *κυριεύων* des Megarikers Diodorus. Sitzungsberichte d. Königl. Preuss. Akad. d. Wiss. zu Berlin, Berlin 1883; S. 151–59. S. 153.

Wie schon die Übersetzung des δυνατόν und ἀδύνατον mit >möglich< und >unmöglich< anzeigt, ist hier, was aus dem Gehalt der ganzen Argumentation sich belegen läßt, die Bedeutung des Vermögens und Kräftigseins-zu und die entsprechende steretische zusammengeworfen mit der Bedeutung von möglich und unmöglich. So etwas muß offenbar auch schon in der Erörterung der Megariker in der Frühzeit vorgelegen haben; wobei wir freilich beachten müssen, daß damals beide Bedeutungen noch nicht zusammengemischt werden konnten, weil sie noch gar nicht geschieden waren. Die klare Scheidung und zugleich >Ableitung< der einen aus der anderen vollzieht sich ja erst in unserer Aristotelischen Abhandlung.

Der Hinweis auf Diadoros und sein Argument wurde eingeflochten, um darzutun, daß hier noch durchscheint, was in unserem Aristotelischen Text (1047 a 11) als das entscheidende Stück der megarischen Argumentation Mar zum Ausdruck gebracht ist: das μή γυνόμενον — Nicht-zum-Vollzug-Gekommene. Alles Nicht-zum-Vollzug-Gekommene ist das Nichtwirkliche; da aber nach der Hauptthese auch das Vermögende nur ist als Verwirklichtes, ist das Nicht-zum-Vollzug-Gekommene zugleich das Unvermögende. Das Nichtvollzogene lassen die Megariker nicht etwa als das Vermögende und Vermögendseiende stehen, sondern müssen es gemäß ihrer These als dasjenige ansprechen, was das Nichtvermögendseiende ist. Allein, entgegnet Aristoteles, es geht gar nicht an, zu sagen, das Nichtgewordene, Nicht-zum-Vollzug-Gekommene sei unvermögend oder werde solches sein; denn unvermögend heißt ja in sich: schlechthin nicht seiend. Um also in ihrem Sinne darzutun, daß das Nichtgewordene das Unvermögendseiende, das heißt für sie: das überhaupt Nichtwirkliche sei, bedürfen die Megariker nicht erst des Satzes, daß alles Vergangene notwendig sei, sondern das Unvermögende ist ohne weiteres und erst recht das Unwirkliche, weil ja schon das Vermögende es selbst ist und nur sein kann als das Wirkliche.

So sehen wir auch hier leicht, wo der sachliche Mangel der megarischen Auffassung vom Vorhandensein des Vermögens liegt, — eben darin, daß sie auch hier am Phänomen des Unvermögens nur die bloße Negation des Vorhandenseins, des Vollzugs qua Anwesenheit sehen und kein Auge haben dafür, daß das Unvermögende gerade wirklich ist, indem es *nicht den Übergang findet* zum Vollzug. Nicht den *Übergang* finden zu...: das ist nicht nichts, sondern kann die Eindringlichkeit und Wirklichkeit höchster Bedrängnis haben und so das eigentlich Drängende sein.

Hieraus wird noch deutlicher das doppelte Sichversehen am Phänomen: 1. Die Megariker fassen das Un- als bloße Negation — statt als eigentümliche Privation. 2. Das, was negiert wird, den Vollzug selbst fassen sie nur als Anwesenheit von etwas — statt den *Übergang*, d. h. die κίνησις zu sehen.

Nunmehr faßt Aristoteles alle angeführten Argumente gegen die Megariker zusammen.

1047a 14: ὥστε οὗτοι αἱ λόγοι ἐξαιροῦσι καὶ κίνησιν καὶ γένεσιν.
»Und so bringen diese Lehren sowohl Bewegung wie Werden auf die Seite.«

Aristoteles will sagen: Die Megariker lassen diese Phänomene nicht zur Geltung kommen, und zwar nicht nur so überhaupt nicht, sondern eben da, wo sie über die δύναμις κατὰ κίνησιν und deren ἐνέργεια, deren Am-Werke-sein, also über die ἐνέργεια κατὰ κίνησιν etwas ausmachen wollen. Diese Einsicht des Aristoteles bekommt nur dann ihr ganzes Gewicht, wenn man festhält, daß dieses Kapitel immer noch und gerade von der δύναμις als ἀρχὴ κινήσεως, als δύναμις κατὰ κίνησιν handelt, in einer Fragerichtung allerdings, die notwendig die ἐνέργεια κατὰ χιρῶν in den Blick bringt.

Aristoteles beleuchtet im Anschluß hieran noch ausdrücklich an einem Beispiel, was es bedeutet, die Bewegung als wesentliches Baustück der δύναμις nicht sehen zu wollen und

gar ihr wesenhaftes Nichtsein und somit Nicht-zum-Sein-gehören zu behaupten.

1047 a 15–17: αἰεὶ γὰρ τό τε ἑστήκός ἑστήξεται καὶ τὸ καθήμενον καθεδεῖται· οὐ γὰρ ἀναστήσεται ἐὰν καθέξῃται· ἀδύνατον γὰρ ἔσται ἀναστήναι ὃ γε μὴ δύναται ἀναστήναι. »Immer nämlich wird sowohl das Stehende stehenbleiben als auch das Sitzende sitzenbleiben; nicht nämlich wird es sich aufrichten, wenn es sich gesetzt hat; denn es ist unvermögend, daß es 'aufstehe, was das Vermögen aufzustehen gar nicht hat.«

Dieses Beispiel bedarf nach allem Gesagten keiner Erläuterung mehr; zwischen Stehen und Sitzen liegen je die Weisen des *Übergangs*, das Sichsetzen und Sichaufrichten. Und genauer: diese liegen nicht zwischen jenen beiden, so wie ein Stein zwischen zwei anderen vorhanden ist, vielmehr ist das Sitzen ein Sichgesetzhaben und das Stehen ein *Sichaufgericht*haben; der *#bergang* gehört zu diesen Phänomenen als das, wodurch sie je in verschiedener Weise hindurchgegangen sein müssen bzw. hindurchgehen werden. Das Vermögendsein-zu ist in seiner eigensten Wirklichkeit mitbestimmt durch dieses Phänomen des *Übergangs*. — Zu beachten ist, daß dieses Beispiel bei der positiven Erörterung des Leitproblems erneut zur Sprache kommt (Z. 26 ff.); abgesehen von Kap. 6 ff.

Aristoteles hat jetzt ein Doppeltes klargemacht: 1. die unannehmbaren *Folgen* der megarischen Thesen und 2. zugleich das Versäumnis des Zugreifens in Richtung auf ein zentrales Phänomen — die Bewegung als *Übergang* und Umschlagen. Nunmehr zeigt er umgekehrt, was bei Vermeidung von beidem einsichtig werden muß.

1047 a 17–20: εἰ οὖν μὴ ἐνδέχεται ταῦτα λέγειν, φανερόν ὅτι δύναμις καὶ ἐνέργεια ἕτερόν ἐστιν· ἐκεῖνοι δ' οἱ λόγοι δύναμιν καὶ ἐνέργειαν ταὐτὸ ποιοῦσιν, διὸ καὶ οὐ μικρόν τι ζητοῦσιν ἀνααιρεῖν. »Wenn es nun nicht angeht, diese Sätze aufzustellen, dann wird damit offenbar, daß Vermögen und Am-Werke-sein (*ge-*

genseitig) etwas anderes sind; jene Sätze jedoch lassen **beides**, Vermögen und Am-Werke-sein in ein und dasselbe zusammenfallen und versuchen so, gar nichts Geringes aufzuheben.«

Nach unserer Gliederung des ganzen Kapitels (vgl. S. 175) bildet dieser Absatz den **Schluß** des ersten Teils, also der kritischen **Auseinandersetzung**. Wie wir jetzt sehen, enthält er zugleich die Oberleitung zum folgenden zweiten Teil, der positiven Auflösung der Leitfrage. Die megarische These muß fallen; das bedeutet: das Vorhandensein des δύνασθαι qua δύνασθαι kann nicht im Vollzug gesucht werden; geschieht das, dann ist die ἐνέργεια die wirkliche δύναμις, **beides** ist ein und dasselbe, so zwar, daß die δύναμις als ein mögliches **Eigenwirkliches** überhaupt verschwindet; sie kommt gar nicht zu ihrem Recht. Die Frage nach dem Vorhandensein der δύναμις qua δύναμις und nicht qua ἐνέργεια hat gar keinen Boden. Wird also die megarische These aufgegeben, dann ist jedenfalls das eine gewonnen: Das Blickfeld auf die Phänomene ist nicht durch eine gewaltsame Theorie verdeckt, sondern man sieht: Vermögendsein zu etwas und Am-Werke-sein eben dabei, das ist je etwas anderes (ἕτερον). Soll demnach die ἐνέργεια selbst in der rechten Weise bestimmt werden, dann müssen wir gerade umgekehrt die δύναμις und ihre Art des Vorhandenseins in ihrem Eigenwesen zu retten versuchen, um dagegen die ἐνέργεια ihrerseits abheben zu können.

So entnehmen wir ganz eindeutig aus dem Text: Es kommt in diesem Kapitel gerade auf die Herausarbeitung der **Andersartigkeit** der δύναμις gegen die ἐνέργεια an **und** umgekehrt. Also handgreiflich ein Fortgang der Untersuchung. Gewiß, könnte die übliche Auslegung sagen, ein Fortgang wohl, aber von welcher Art? Nun, auch das ist schon ganz eindeutig entschieden. Aristoteles spricht in den zuletzt angeführten Absätzen zweimal davon, daß die megarische **These** etwas beseitige, aufhebe, nicht zur Geltung kommen lasse. Einmal sagt er: die κίνησις kommt nicht zu ihrem Recht (a 14); das **andere**-mal: der Verschiedenheit von δύναμις und ἐνέργεια wird nicht

Rechnung getragen (a 19/20). Offensichtlich hängt das, was da beidemale aufgehoben wird, zusammen. Die Beseitigung der Verschiedenheit von δύναμις und ἐνέργεια ist in sich eine Beseitigung der κίνησις. Das kann aber nur dann der Fall sein, wenn eben die **beiden**, deren Verschiedenheit gewahrt bleiben soll, wesenhaft auf κίνησις bezogen sind. Ist diese gerettet, dann ist auch **der** Unterschied zwischen δύναμις und ἐνέργεια gesichert.

Damit ist aber doch so handgreiflich wie möglich ausgesprochen: δύναμις und ἐνέργεια sind hier, in Kap. 3, **κατὰ κίνησιν** genommen. Es besteht nicht nur keine Veranlassung, auf eine zu frühzeitige Hereinziehung des späteren Themas der ἐνέργεια ἐπὶ πλεόν zu schließen, es wird zu allem Überfluß klar gesagt: Es handelt sich um die ἐνέργεια **κατὰ κίνησιν**. Wenn es darum geht, **gerade** den Unterschied dieser ἐνέργεια **κατὰ κίνησιν** gegenüber der δύναμις **κατὰ κίνησιν** herauszuheben, dann liegt doch **darin** zugleich: Eigenstes Thema ist mit der δύναμις die ἐνέργεια **κατὰ κίνησιν**.

Allerdings müssen wir jetzt fragen: 1. Wie hängt die Wahrung der Andersartigkeit von δύναμις **κατὰ κίνησιν** und ἐνέργεια **κατὰ κίνησιν** zusammen mit der Rettung des Phänomens der κίνησις? 2. Wie hängt diese Rettung ihrerseits zusammen mit der rechten Auflösung der von uns festgelegten **Leitfrage** des 3. Kapitels, d. h. mit der Frage nach dem **Vorhandensein** der δύναμις qua δύναμις, des **Vermögens** als **Vermögen** vor aller Verwirklichung im Vollzug? Die Antwort auf diese Fragen muß sich aus der Auslegung der nun folgenden positiven Erörterung und Bestimmung des δυνατὸν ὄν ἢ ὄν und der ἐνέργεια **κατὰ κίνησιν** ergeben.

§22. Die ἐνέργεια κατὰ κίνησιν. Die Wirklichkeit des Vermögendseins ist mitbestimmt durch sein Wesen — zum Wesen gehört hinzu seine Wirklichkeit

Doch bevor wir die Auslegung fortsetzen, versuchen wir das zur Verhandlung stehende sachliche Problem noch einmal **kurz** auf seinen wesentlichen Kern zusammenzudrängen, und zwar an Hand einer Schwierigkeit, die jetzt recht nahe liegt. Auf der einen Seite soll die These der Megariker abgelehnt werden durch die **Gegenthese**: Die Wirklichkeit des δύνασθαι als eines solchen ist nicht im ἐνεργεῖν zu suchen. Auf der anderen Seite soll gerade jetzt für die positive Bestimmung der Wirklichkeit des δύνασθαι als eines solchen die ἐνέργεια mit ins Thema kommen. Wie geht dieses beides zusammen?

Die einleuchtende Folge aus der Zurückweisung der **mega-**rischen These wäre, daß nun auch Aristoteles seinerseits die ἐνέργεια aus dem Spiel läßt. Doch wenn wir so rechnen, setzen wir voraus, die Megariker seien mit ihrer Beziehung des ἐνεργεῖν für die Erklärung des εἶναι der δύναμις qua δύναμις auch schon im Besitz der rechten Einsicht in das Wesen der ἐνέργεια gewesen. Aber gerade dies bestreitet Aristoteles.

Daß die Megariker sich auf das ἐνεργεῖν stützten, beweist noch gar nicht, daß sie den rechten Begriff davon hatten; im Gegenteil, sie sahen gerade nicht, daß die ἐνέργεια qua ἐνέργεια ἐνέργεια κατὰ κίνησιν ist. Und sie mußten diesen Grundbezug übersehen, weil ihnen überhaupt der Blick verstellt war auf das Wesen der κινήσις. Aber auch nur wenn deren Wesen zur Klarheit gekommen ist, wird es möglich, die δύναμις in ihrem vollen Gehalt zu fassen und **damit** die Weise ihres eigensten Wirklichseins zu umgrenzen. Die δύναμις ist ja (nach Kap. 1 und 2) ἀρχὴ μεταβολῆς (bzw. κινήσεως) — das, von wo aus ein Umschlag und **Übergang** geschieht. Wie dergleichen wirklich ist, läßt sich nur ausmachen, wenn ständig dem Rechnung getragen wird, was es ist. Andererseits kommt erst durch die zureichende Fassung dessen, wie δύναμις qua δύναμις **wirklich** ist,

das, **was** sie ist, zur vollen Umgrenzung. So wird die Aufgabe der Charakterisierung des δυνατὸν ὄν ἢ ὄν zugleich zur Aufgabe der Charakteristik der ἐνέργεια ἢ ἐνέργεια, d. h. des Nachweises, daß sie und wie sie κατὰ κίνησιν ist.

Aus dieser in der Sache selbst gelegenen Verkoppelung können wir im voraus entnehmen, daß Aristoteles seinerseits das δυνατὸν ὄν nicht ohne Bezug auf die ἐνέργεια umgrenzen wird. Aber 1. bedeutet dieses »nicht ohne Bezug auf ἐνέργεια« keineswegs eine Gleichsetzung von Wirklichkeit des Vermögens mit Verwirklichung im Vollzug. Und 2. liegt gerade in der rechten Fassung des notwendigen Bezugs auch der δύναμις zur ἐνέργεια die Sicherung einer angemessenen Bestimmung der Wirklichkeit des Vermögenden als eines solchen.

Wir gliedern auch den zweiten Abschnitt der ganzen Erörterung in einzelne Absätze.

1047 a 20–24: ὥστ' ἐνδέχεται δυνατὸν μὲν τι εἶναι μὴ εἶναι δέ, καὶ δυνατὸν μὴ εἶναι εἶναι δέ, ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων κατηγοριῶν Ἐννάθην βαδίζειν ὄν μὴ βαδίζειν, καὶ μὴ βαδίζον Ἐννάθην εἶναι βαδίζειν. »So kann also der Fall eintreten, daß etwas zwar als vermögend zu etwas wirklich ist und dabei doch nicht wirklich das ist, wozu dieses wirkliche Vermögende als solches vermögend ist, und ebenso kann der Fall eintreten, daß ein Vermögendes nicht wirklich ist als Vermögendes und doch gerade wirklich ist das, was es vermag; in gleicher Weise gilt das auch in Hinblick auf das andere, was vom Seienden gesagt werden kann (κατηγορίαι im ganz allgemeinen Sinne); z. B. was als Zu-gehen-Vermögendes wirklich ein Seiendes (vorhanden) ist, geht in Wirklichkeit gar nicht, und was wirklich nicht geht, ist gleichwohl als vermögend zu gehen wirklich vorhanden.«

Wenn wir den griechischen Text beachten, sehen wir ganz hart neben- und gegeneinanderstehen εἶναι — μὴ εἶναι, Sein — Nichtsein, und umgekehrt, und zwar wird beides zugleich vom Selben gesagt. Soll das, formal argumentiert, überhaupt

möglich sein, dann nur so, daß εἶναι und εἶναι hier je in verschiedener Hinsicht gemeint ist. Das trifft zu. Wir haben das in der Übersetzung zum Ausdruck gebracht. Schon in den vorausgehenden Betrachtungen drückten wir das so aus, daß wir das Sein der δύναμις qua δύναμις als ›Wirklichkeit~~fa~~ßten und das Sein im Sinne der Wirklichkeit ~~dessen~~, wozu das Vermögende vermögend ist, als ›Verwirklichung~~g~~«. Das Verwirklichte hat dabei gleichfalls Wirklichkeit.

Aristoteles leitet den Gedanken ein mit einem ὥστε: so also kann der Fall eintreten, nämlich wenn der Andersartigkeit von δύναμις und ἐνέργεια Rechnung getragen wird. Was bedeutet das für die Auflösung der Leitfrage? Dem Unterschied von δύναμις und ἐνέργεια Rechnung tragen, heißt versuchen, die Wirklichkeit der δύναμις nicht schnurstracks zu ersetzen durch ἐνέργεια und so die δύναμις zu beseitigen, sondern zu sehen, daß und wie ~~die~~ δύναμις als solche ihre eigene Wirklichkeit hat. Dessen versichert sich Aristoteles zunächst durch den allgemeinen Satz, der dann sogleich durch ein Beispiel beleuchtet wird: Wir stoßen auf wirklich Seiendes, das zu gehen vermögend ist (δυνατὸν βαδίζειν ὄν), als dieses Vermögende ein Seiendes, ὄν, ist, aber gleichwohl noch nicht bzw. nicht mehr geht.

Mit diesem Hinweis begnügt sich Aristoteles. Aber dieses Hinweisen auf ein eigenständiges Phänomen ist zunächst das Entscheidende. Und wir dürfen nicht vergessen, daß Aristoteles bereits in der kritischen Auseinandersetzung einen wichtigen Fingerzeig gegeben hat; danach kann die rechte Auseinanderhaltung von δύναμις und ἐνέργεια nur geschehen unter vorheriger und ständiger Festhaltung der κίνησις. Was bedeutet das? Nichts Geringeres als: das Vorhandensein des Vermögenden als solchen in gleicher Weise wie die Wirklichkeit im Sinne des Vollzugs sind Weisen des In-Bewegung-sein, auf dieses in sich bezogen und nur von daher zu fassen.

Folgen wir dieser Anweisung; was gewinnen wir dann für die Klärung ~~und~~ Bestimmung der Wirklichkeit eines Vermö-

genden als solchen? Z. B. der Zu-gehen-Vermögende, der das Gehen nicht vollzieht, ist als dieser Vermögende wie wirklich? Nicht-gehen, von Bewegung aus gesehen, ist Ruhen, Stillstehen. Doch läßt sich Stillstand ohne weiteres als die charakteristische Vorhandenheit (griechisch: Anwesenheit) eines Vermögenden als solchen fassen? Gewiß, das ist für unseren Fall ein **notwendiges** Moment, aber es reicht nicht hin. Jeder Gehenkönnende, aber nicht wirklich Gehende steht still, bewegt sich nicht; aber er kann doch im fahrenden Schiff sitzen und ist auch so wirklich als ein Gehenkönnender, obgleich er in Bewegung ist und nicht in Ruhe. Daß der Gehenkönnende als solcher ruht, ist offenbar gemeint als Weise derjenigen Bewegtheit, zu der er als Vermögender vermögend ist. Die Wirklichkeit des Vermögenden bestimmt sich also mit aus der vermögbareren Wirklichkeit, die sich im Vollzug einstellt; bestimmt sich von daher mit; ist aber nicht dasselbe.

Wie sollen wir diese Mitbestimmtheit fassen, dieses, daß gleichsam der vermögbarere Vollzug in der Weise seiner Wirklichkeit hineinstrahlt in die Wirklichkeit des Vermögenden als solchen? Können wir uns das aus der unmittelbaren Erfahrung aufdringlich vergegenwärtigen? Allerdings.

Betrachten wir einen Läufer, der etwa zum Hundertmeterlauf (wie wir sagen:) angetreten ist, unmittelbar vor dem Loslaufen. Was sehen wir? Einen Menschen, der nicht in Bewegung ist; in kniender Haltung; doch das können wir ebensogut und mit mehr Recht von einer alten Bäuerin sagen, die vor einem **Wegkreuz** kniet; mit mehr Recht, denn wir sehen an dem Läufer nicht einfach einen nichtbewegten knienden Menschen; was wir da ›knie‹ nannten, ist gar kein Knien im Sinne des Sichniedergelassenhabens; im Gegenteil, diese Haltung ist weit eher die des ›weg von der Stelle‹. Das eigentümlich lockere Aufliegen der Hände, der Fingerspitzen auf der Erde ist schon fast der Abstoß und das Hintersichbringen des gerade noch eingehaltenen Platzes. Gesicht und Blick hängen nicht verträumt zu Boden oder schweifen ungehalten von

einem zum anderen, sondern sind gespannt in die Bahn nach vorn gehalten, so daß es so aussieht, als sei diese ganze Haltung von dem her, was da vorn liegt, gestrafft. Nein, es sieht nicht nur so aus, es ist so, und — was ebenso entscheidend ist zu bedenken — wir sehen das unmittelbar so; was nachhinkt und unzureichend oder noch gar nicht ernsthaft versucht ist, das ist eben die angemessene Aufhellung des Wesens der Wirklichkeit dieses so Wirklichen.

Was sich uns darbietet, ist nicht ein stillstehender Mensch, sondern ein solcher, der im Stand ist loszulaufen; er ist im Stand dazu, und er ist das ganz und gar, so daß wir sagen — und es sagen, weil wir es sehen, ihm ohne weiteres ansehen —: Er ist im Stand loszulaufen, es braucht nur noch des Rufes ›los!«. Es bedarf nur noch dieses Rufes, dann ist er auch schon losgelaufen, im Lauf, d. h. im Vollzug. Was sagt das aber? Dann ist all das anwesend, was er da vermag; er läuft, und es bleibt nichts zurück, was er nicht vermöchte; laufend führt er das **Vermögen** aus. Diese Ausführung des Vermögens aber ist nicht das Beseitigen des Vermögens, das Verschwindenlassen desselben, sondern das Hinausführen des Vermögens selbst in das, wozu es selbst als Vermögen drängt. Der Vollziehende ist eben der, der in Rückbezug auf das Vermögen nichts unausgeführt läßt, für den es jetzt im Laufen wirklich nichts mehr gibt, was er nicht vermag. Das freilich ist nur dann der Fall, wenn er als Vermögender in der vollen Bereitschaft zum Laufen antritt, sich in dieser Bereitschaft voll ausbreitet. Darin liegt aber: Er ist nur dann eigentlich im Stand zum Laufen, wenn er gut im Stand, vollkommen im Stand ist, in voller Bereitschaft stehend.

Im Stand sein zu . . ., das bedeutet erstens: er ist ausgerüstet für . . .; aber nicht nur das, sondern zugleich zweitens: er untersteht sich, hat sich bereits entschlossen. Wirklich-vermögendsein ist das bereitschafterfüllte Im-Stand-sein-zu, dem nur noch die *Enthemmung* in den Vollzug fehlt, so daß, wenn diese vorhanden ist, sich eingestellt hat, das heißt: wenn der

Vermögende sich ins Zeug legt, der Vollzug wahrhaft *Ausübung* ist und nur dieses. Er ist nichts anderes als Sich-ins-Zeug-legen — ἐνέργεια; (ἔργον: das Werk oder das Zeug).

Jetzt wird auch deutlicher, wie die Wirklichkeit des δύνασθαι vom ἔχειν, vom Haben, Halten aus (vgl. ob. S. 183) zu fassen ist, nämlich als: sich in Bereitschaft, *das Vermögen selbst in Bereitschaft halten*. Diese Gehaltenheit ist seine wirkliche Anwesenheit. Bei dem als Beispiel genannten Töpfer, der beide Hände verloren hat, ist das Moment der Überführung, des Übergangs in gewisser Weise nicht mehr vorhanden und die Gehaltenheit nicht mehr vollständig; die Bereitschaft ist unterbrochen.

Wenn Sie dieser ganzen Aufhellung des Wesens des wirklich vorhandenen Vermögenden mit dem ständigen Blick auf das Phänomen (des Läufers unmittelbar vor dem Loslaufen) gefolgt sind, dann darf Ihnen die >Definition<die jetzt Aristoteles vom δυνατόν εἶναι gibt, nicht mehr befremdlich sein.

1047 a 24–26: ἔστι δὲ δυνατόν τοῦτο, ᾧ ἐὰν ὑπάρξῃ ἡ ἐνέργεια οὐ λέγεται ἔχειν τὴν δύναμιν, οὐδὲν ἔσται ἀδύνατον. »In Wirklichkeit vermögend aber ist dieses, dem nichts mehr unausführbar ist, sobald es sich in das Zeug legt, als wozu es das Zeug zu haben angesprochen wird.«

Wir haben hier wieder eine der unerhört gesehenen und geprägten Wesenserkenntnisse vor uns, durch Jie Aristoteles zum ersten Mal in bisher dunkle Bezirke Licht gebracht hat. An diesem knappen Satz ist jedes Wort von Bedeutung. Mit ihm ist die größte philosophische Erkenntnis der Antike ausgesprochen, eine Erkenntnis, die bis heute in der Philosophie unausgewertet und unverstanden geblieben ist.

* *
*

Es bedarf jetzt gar nicht mehr umständlicher Wiederholungen, um Ihnen nahezubringen, wie die ganze voranstehende Untersuchung auf diesen einen Satz hinarbeitet, so daß er

gleichsam herausspringen muß. Nur auf einige Momente dieser >Definition< sei eigens hingewiesen. Das Erste ist schon das erste Wort: ἔστι. Das darf nicht einfach genommen werden als das ἰστῆ im Sinne des Was-seins, so daß wir übersetzen dürften: vermögend aber ist das, dem. . . Es handelt sich dem ganzen Thema des Kapitels entsprechend ja nicht um das, was wir unter Vermögendsein zu verstehen haben; das ist in Kap. 1 und 2 gesagt; sondern es ist Aufgabe, zu bestimmen, worin das Sein des Vermögenden, seine Wirklichkeit — das εἶναι des unmittelbar voranstehenden Satzes — besteht. Schon dieses wird in allen Auslegungen und Übersetzungen — soweit ich sehe — völlig verkannt; damit aber wird jede Aussicht auf ein Verständnis der Definition von vornherein beseitigt.

Das Zweite, was angemerkt werden muß, ist dieses: Aristoteles spricht nicht einfach von ἐνέργεια, Am-Werke-sein, Sich-ans-Werk-machen, ins-Zeug-legen, sondern ganz eindeutig von jenem Sich-ins-Zeug-legen, wozu das in Rede stehende Vermögen das Zeug hat. Damit kommt ein wesentlicher Unterschied gegenüber der megarischen These zum Ausdruck. Wir sehen, daß auch Aristoteles in die Umgrenzung der Wirklichkeit des δυνατόν qua δυνατόν die ἐνέργεια einbezieht, aber nicht in dem allgemeinen Sinne des aus dem Nichts auftauchenden Vollzugs, sondern in der je bestimmten Bezogenheit auf das jeweilige Vermögen.

Das Dritte aber ist das rechte Verständnis des ᾧ οὐδὲν ἔσται ἀδύνατον. Das muß so verstanden werden, daß es auf die ἐνέργεια bezogen bleibt, und es will sagen: Als völlig und wirklich im Stand ist nur jenes vorhanden, das im Vollzug nichts unausgeführt zu lassen braucht.

Es lohnt sich wirklich nicht, all dem leeren Scharfsinn der Ausleger nachzugehen, die mit einem gewissen versteckten Triumphgefühl meinen, hier endlich den großen Aristoteles bei einem Kapitalfehler ertappt zu haben. Denn bitte, sieht das nicht jedes Kind, was für eine famose Definition Aristoteles uns da anbietet? Δυνατόν — ὃ οὐκ ἀδύνατον: möglich ist, was

nicht unmöglich ist. Mit dieser Weisheit ist allerdings das Unmöglichste möglich geworden, wie das fast in den üblichen Auslegungen der Philosophie die Regel zu sein scheint. Ich muß es Ihnen selbst überlassen, diese überkluge Schulmeisterei zurückzuweisen.

Nur einige **Fingerzeige**, wobei im Grunde schon Gesagtes nur zu **wiederholen** ist: 1. Es handelt sich überhaupt nicht um die Definition des Möglichen, sondern um die des Vermögenden; was nicht dasselbe ist. 2. Es handelt sich auch nicht um die Definition des Vermögenden in seinem Wasgehalt, sondern hinsichtlich der ihm wesensmäßig eigenen Wirklichkeit. 3. Es wird nirgends einfach gesagt: *δυνατόν = τό οὐκ ἀδύνατον*; sondern wenn vom *δυνατόν* das *οὐκ ἀδύνατον* gesagt wird, dann so, daß dieses *οὐκ ἀδύνατον* bezogen ist auf die Erfüllung der Bedingung des *εἰάν ὑπάρξῃ ἢ ἐνέργεια*; also es wird das ›nicht unvermögend‹ nicht einfach vom ›vermögend‹ ausgesagt, sondern wenn schon von diesem, dann von seiner Wirklichkeit. Und wenn man sich schon auf die leere Regel der Schullogik zurückziehen will, wonach bei einer Definition nicht das definiendum in das definitum aufgenommen werden dürfte, dann muß dem eben entgegengehalten werden, welche Art von Definition wir hier vor uns haben: Ob es da gilt, Tisch, Stuhl, Haus, Ochs und Esel zu definieren, oder solches, was von all dergleichen weit abliegt, so weit, daß es allem überlegenen Scharfsinn bis zum heutigen Tage unerreichbar geblieben ist.

Das Gesagte soll Sie zugleich zur Einsicht bringen, daß es nichts hilft, wenn wir die Aristotelische Definition in einer rein abstrakten **Überlegung** durchdenken; so bleiben wir blind und sehen nicht das, wovon die Rede ist, noch sehen wir, wie Aristoteles in einer unerhörten Sicherheit das Gesagte aus dem geschöpft hat, was sich dem wahrhaft philosophierenden Blick darbietet.

Aristoteles fügt der Definition noch eine Veranschaulichung bei; die Beispiele können dazu dienen, das umgrenzte Wesen an mannigfaltigen anschaulichen Gestalten zu belegen.

1047 a 26–29: λέγω δ' οἶον, εἰ δυνατόν καθῆσθαι καὶ ἐνδέχεται καθῆσθαι, τούτῳ ἔαν ὑπάρξῃ τὸ καθῆσθαι, οὐδὲν ἔσται ἀδύνατον· καὶ εἰ κινήθῃναι τι ἢ κινήσαι ἢ στῆναι ἢ στῆσαι ἢ εἶναι ἢ γίγνεσθαι, ἢ μὴ εἶναι ἢ μὴ γίγνεσθαι, ὁμοίως. »Ich verstehe das aber so: Wenn einer vermögend ist zu sitzen, so zwar, daß er das Sitzen auf sich nehmen kann, so wird ihm, wenn es zum Sitzen kommt, nichts unausgeführt bleiben. Und das gleiche gilt, wenn etwas vermögend ist, bewegt zu werden oder zu bewegen, zu stehen oder etwas zum Stehen zu bringen, zu sein oder zu werden, nicht zu sein oder nicht zu werden.«

Bemerkenswert für die Auslegung ist hier das καὶ ἐνδέχεται, das dem δυνατόν ἔστιν angefügt wird; das deshalb, weil zunächst δύνασθαι und ἐνδέχεσθαι gleichbedeutend gebraucht werden. Ich habe das ἐνδέχεσθαι hier übersetzt gemäß dem, was sich uns als charakteristische Bestimmung des Wirklich-vermögend-seins ergeben hat: das In-voller-Bereitschaft-sein, das Auf-sich-nehmen-können; das καὶ ist dabei als erläuterndes ›und‹ zu nehmen – ›und zwar in 'der Weise, daß‹. Wir werden übrigens dem ἐνδέχεσθαι in Kap. 8 unserer Abhandlung wieder begegnen. Die Anfügung des ἐνδέχεσθαι ist ein weiterer Beleg dafür, daß die Frage nach der Wirklichkeit des Vermögens steht und nicht nach dem, was das Vermögen ist.

Aber andererseits sehen wir eben jetzt: Das, was das Vermögen ist, nämlich ἀρχὴ κινήσεως – auf Umschlagen zu... und damit auf Vollzug bezogen, das bestimmt mit die Art und Weise der Wirklichkeit des δύνασθαι, das Wesen seines Vorhandenseins. So können wir jetzt sagen: Die Frage nach dem Wesen der δύναμις ist erst damit vollauf gestellt und beantwortet, wenn auch das Wesen der zugehörigen 'Wirklichkeit mitbestimmt ist.

Gemeinhin faßt man in der Philosophie und meist sogar unter Berufung auf die Antike die *Wesensfrage* so, daß in ihr nur die Rede ist von dem, was etwas ist, vom Was-sein, ganz abgesehen davon, ob es wirklich ist oder nicht; die Wirklich-

keit ist hier ohne Bedeutung. Aber das ist zweideutig — und die Philosophie ist dieser Zweideutigkeit zum Opfer gefallen; denn sie hat es meist verabsäumt, zu fragen, was denn das Wesen auch der Wirklichkeit sei; wo die Frage gestellt ist, da geschieht es gerade so, daß Wirklichkeit, *existencia*, in einem weiten, allumfassenden Sinne genommen wird, — das Wirkliche ist dann das Vorhandene; man sieht nicht, daß eben gerade auch die Wirklichkeit wesenhaft sich wandelt mit dem Wesen im engeren Sinne, worin nur das Was-sein ausgedrückt ist. Das volle Wesen eines Seienden aber, das müssen wir erst lernen zu verstehen, betrifft sowohl das Was eines Seienden als das Wie seiner möglichen bzw. wirklichen Wirklichkeit. Gewiß muß das, was ein Ding ist, bestimmt werden unter Absehen davon, ob es gerade wirklich ist oder nicht; die Wesensbestimmung eines Tisches gilt auch für einen möglichen bzw. nicht mehr vorhandenen Tisch. Allein Absehen davon, ob das Was-sein wirklich ist oder nicht, darf keineswegs bedeuten, es sei nun auch gleichgültig, ob gefragt werde, wie diese Wirklichkeit ihrem Wesen nach ist, die dem so und so bestimmten Was-sein selbst vorgezeichnet ist.

Freilich hat Aristoteles in unserem Zusammenhang diese Frage der vollständigen Wesenserkenntnis nicht ausdrücklich aufgerollt; obzwar er in der Tat die Umgrenzung des Wesens der Wirklichkeit in den engsten Zusammenhang gebracht hat mit der Bestimmung dessen, was ein Vermögen ist. Aus Gründen aber, die in der antiken und abendländischen Auffassung des Seins und damit des Was-seins beschlossen liegen, ist auch später nicht dieses zentrale Problem der bisherigen Wesensfrage gestellt worden.

Wir sagen: Die Leitfrage bezüglich der Wirklichkeit der δύναμις κατὰ κίνησιν zwingt dazu, die ἐνέργεια κατὰ κίνησιν mit in den Blick zu nehmen und für die Definition dieser Wirklichkeit beizuziehen; zwar nicht wie die Megarilrer, aber gerade so, daß der Bezug der ἐνέργεια zu κίνησις und damit zu δύναμις heraustritt. Nur wenn die ἐνέργεια in dieser Weise not-

wendig mit ins Thema gehört, hat es aber Sinn, daß nun Aristoteles noch ausdrücklich auf das Wort und die Wortbedeutung zu sprechen kommt. Und die Art, wie das geschieht, muß vollends jeden Zweifel über das Thema des Kap. 3 beseitigen.

1047 a 30—32: ἐλήλυθε δ' ἡ ἐνέργεια τοῦνομα, ἡ πρὸς τὴν ἐντελέχειαν συντιθεμένη, καὶ ἐπὶ τὰ ἄλλα ἐκ τῶν κινήσεων μάλιστα δοκεῖ γὰρ [ἡ] ἐνέργεια μάλιστα ἢ κινήσις εἶναι. »Es ist aber der Name und die Bedeutung von ἐνέργεια — Am-Werke-sein, eine Bedeutung, die in sich ausgerichtet ist auf die ἐντελέχεια — das Sich-in-Fertigkeit-halten, auch auf das andere Seiende übergegangen, nämlich aus dem vorwiegenden Gebrauch in Bezug auf Bewegungen; denn am meisten und ehesten zeigt sich die Bewegung als solches, wobei etwas ›im Gang‹, etwas am Werke, etwas los ist.«

(Ein Doppeltes ist gesagt: 1. der Zusammenhang mit ἐντελέχεια; 2. der Sachverhalt des ἐπὶ τὰ ἄλλα; womit nicht das ἐπὶ πλέον gemeint ist, sondern das, wovon der vorige Satz spricht. Vollziehen ist nicht nur auf Bewegenkönnen und dann auf Bewegung bezogen, sondern das Wesen des Vollzugs ist Am-Werke-sein, Sich-ins-Zeug-legen. Darauf verweist auch ἐντελέχεια; vgl. das früher zu ἔργον und τέλος Gesagte: ἐντελέχεια: das Ende, Vollendetheit besitzen als ausgeführte, sich in ihr halten — eigentlich: Hergestelltsein.)

NACHWORT DES HERAUSGEBERS

»**Interpretationen** aus der antiken Philosophie; Di Do 5–6« lautete die Ankündigung für das Sommersemester 1931 (Universität Freiburg i. Br.). Heidegger begann am 28. IV. und schloß am 30. VII. Sein Manuskript »**Interpretationen** zur antiken *Philosophie*/Aristoteles, Metaphysik Θ .« besteht wieder aus Folioblättern im Querformat, einseitig auf der linken Hälfte mit dem fortlaufenden Text beschrieben, auf der rechten mit Einfügungen und Verbesserungen, Erweiterungen und zusätzlichen Anmerkungen. Die Seitenzählung mit verschiedenen **Unterordnungen** geht bis 47, ausgezählt sind es 56 Seiten; hinzu kommen noch gut halb so viele Beilagen und **Zettel**, vor allem mit den Notizen zu den Rekapitulationen. Der **Vortrag** der Vorlesung endete S. 219 unten.

Die Herausgabe des Manuskriptes erfolgt nach Heideggers Leitlinien, wie sie auch in den von ihm selbst edierten Vorlesungen verwirklicht sind. Vor allem wurde der gesamte **Manuskripttext** in eine vollständige und buchgerechte Abschrift übertragen. Vom Herausgeber einzurichten war dann die **Untergliederung** der vorgegebenen Vierteilung samt allen dazugehörigen **Überschriften**. Ein Sternchen (*) markiert die Stundenenden, **darauf** folgen, je in einem Absatz **zusammengefaßt**, die Rekapitulationen (für die **beiden** letzten Stunden gab es keine mehr). Heideggers Erläuterungen und Verbesserungen **des** Aristoteles-Textes sind in eckigen Klammern eingefügt und als seine gekennzeichnet; die verschiedenartigen Zusätze in seinen **Übersetzungen** sind dagegen einheitlich in runde Klammern gesetzt. — Eine erste Abschrift des Manuskriptes von H. **Feick** — noch ohne entschiedene Zu- und Anordnungen — war bei vielen Wort-Entzifferungen und -Bestätigungen sehr hilfreich. Dasselbe gilt für zwei

äußerst verständige Vorlesungsnachschriften (die eine knapper, die andere mitteilbarer), die zudem beim Auflösen der Rekapitulationsnotizen, zur Vervollständigung der Übersetzungen, zu gelegentlichen Abrundungen und zur Absicherung des Gedankengangs herangezogen wurden.

Der »Metaphysik«-Text ist angeführt nach: Aristotelis *Metaphysica*, recognovit W. Christ, Leipzig 1886, nova impressio correctior 1895 u. ö. Wieder abgedruckt in: Aristoteles' *Metaphysik*, griechisch-deutsch, Übers. v. H. Bonitz, neu bearb., mit Einl. u. Komm. hrsg. v. H. Seidl, (2 Bde., Philos. Bibl. 307 u. 308) Hamburg 1978/80. — Die weiteren Hilfsmittel: Aristotelis *Metaphysica*, recognovit et enarravit H. Bonitz, Bd. 1 (Text) u. Bd. 2: *Commentarius*, Bonn 1848/49; Nachdruck des Kommentars Hildesheim 1960. Die *Metaphysik* des Aristoteles, Grundtext, Übersetzung u. Kommentar nebst erläuternden Abhandlungen v. A. Schwegler, (4 Bde.) Tübingen 1847/48; Nachdruck in 2 Bdn. Frankfurt a. M. 1968. *Aristotle's Metaphysics*, a revised text with introduction and commentary by W. D. Ross, (2 Bde.) Oxford 1924; with corrections 1953 u. ö. W. Jaeger: *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin 1923; 3. Aufl. Dublin/Zürich 1967.

Die nun zugängliche Vorlesung zeugt von der Suche nach einem verbindenden Horizont für die Auseinandersetzung mit dem von Aristoteles Vorgehaltenen. Der Eingangsteil entwirft einen Grundriß des Aristotelischen Philosophierens überhaupt. In diesen hinein gehört auch die Frage nach Dynamis und *Energeia*, erörtert in Buch IX der »Metaphysik«. Die Satz für Satz interpretierten drei ersten Kapitel dieses Buches handeln von Wesen und Wirklichkeit der Kraft. Das dabei in seiner Wandelbarkeit eingehend zur Sprache gebrachte Phänomen der Kraft oder des Vermögens wird die Keimzelle zu einer Aufspaltung des allgemeingriechischen Seinsbegriffes der Anwesenheit — und wird leitend werden für Heideggers Bestimmung der in diesem Seinsbegriff sich auswirkenden Wahrheit. Wie somit nun dem Verständnis des ganzen IX. Bu-

ches im Zusammenhang mit seinem Schlußkapitel ein Ausgangspunkt gegeben ist, so ist zugleich einer weiteren und weiterreichenden Durchdringung der griechischen Philosophie vorgearbeitet; in diesem Sinne wird der ursprüngliche Obertitel zu nehmen sein. Gleichwohl schien ein enger und deutlicher gefaßter Titel für den vorliegenden Band angebracht.

Aufrichtigen Dank möchte ich Herrn Professor Dr. Klaus Held sagen. Seine vorbehaltlose Unterstützung und Förderung hat mir diese Herausgeberarbeit erst ermöglicht. Für Empfehlungen zu Fragen der Textgestaltung habe ich Herrn Dr. Hermann Heidegger und Herrn Professor Dr. Friedrich-Wilhelm v. Herrmann zu danken.

Wuppertal, November 1979

H. Hüni