

Heidegger: Fragment über den Logos bei Aristoteles und dessen  
Fundierung im ursprünglichen Weltentwurf.

Beim Menschen ist jedes Wort symbolon (Nach Aristoteles de int. Kap 2), im Gegensatz zu den Lauten der Tiere, die wohl etwas anzeigen, aber bloßen psophoi sind oder phone, das heißt stimmliche Verlautbarungen, denen die Bedeutung, das Meinen fehlt, also nicht eigentlich Worte. Unser Wesen dagegen ist derart, daß es von vornherein verstehen kann. Symbolon, ursprünglich verstanden als Zusammenwurf von etwas mit etwas, oder auch Zusammenhalten, Aneinanderhalten, Fügen. Symbol = Fuge und Naht, was zueinander paßt, was sich beim Zusammenhalten als zusammengehörig erweist. Konkrete Bedeutung: Zwei Hälften eines Dinges, die zwei Gastfreunde teilen und an ihre Kinder vererben, sodaß diese später sich erkennen durch das Zusammenhalten. Wenn die Laute das Gemeinte und die Bedeutung auszudrücken vermögen, sind es Worte. Genialer Blick des Aristoteles auf die Transzendenz ohne nähere Explikation.

Zum Wesen des Logos gehört das "aletheuein kai pseudesthai" (sich selbst zur Täuschung machen,  $\neq$  täuschend sein) d.h. die Möglichkeit haben, etwas vorzumachen, etwas als etwas auszugeben, was es nicht ist. Der Logos ist als täuschender, ein Verbergen oder aber aletheuein = aus der Verborgenheit entnehmen und entbergen. Apophantisch aufzeigend ist die Rede, die die Möglichkeit hat, etwas entbergen oder verbergen zu können.

Aus Heft II der Grundbegriffe der Metaphysik S. 308ff: Die wesentliche Bedeutung des "ist", kommt zutage, wenn wir sagen: die Tafel ist schwarz, d.h. es ist wahr, daß sie schwarz ist, sie ist in Wahrheit schwarz. Wir meinen mit dem "ist" zugleich das Wahrsein des im "ist" gesagten, also 1. Was-Sein, 2. Daß-Sein und 3. das Wahrsein. Aber zu enge Fragestellung. Keine der Interpretationen trifft das Wesen des "ist". Wesen der Kopula ist, daß sie in einer eigentümlich indifferenter und zugleich universalen Form alle diese Bedeutungen in sich schließt. Es gilt, diese Indifferenz und Universalität als ursprüngliches Wesen der Kopula zu begreifen; dies ist nur in Richtung des Weltproblems zu erhellen. Die Frage nach dem "als" betrifft etwas, wofür das Dasein offen ist, im Unterschied zum Tier. "Als" = Beziehung, Dimension und Art des Beziehens dunkel, aber Zusammenhang mit der Aussage. Aristoteles: Der Logos als Synthesis und dihairesis, und die Kopula eine bestimmte Art der Synthesis. Frage, ob das Wesen des "als" auch auf Synthesis zurückweist und letztthin auf Sein überhaupt. Bedeutet zugleich Ergründung und Aufweisung der inneren Möglichkeit des Logos. Zu ihr gehört entweder wahr oder falsch, sowohl positiv als auch negativ. Logos ist, sofern er ist, immer Möglichkeit zu dem einem oder anderen, d.h. Möglichkeit zu einem Verhalten, zu einem Sich-Beziehen-auf, und da dies "worauf" als Seiendes gemeint ist, ist Logos Vermögen zum Verhalten zu Seiendem als solchem, d.h. eine ganz andere Fähigkeit als die Möglichkeit des (tierischen) "Benehmens" im Sinne des Hingenommenen und Benommenen Bezogen-seins. Logos apophantikos ist das Vermögen zum Entweder-Oder des aufweisenden Entbergens und Verbergens in der Weise des Zuweisens sowohl als des Wegweisens, in welchem Aufweisen das



wechselnd sein kann. Damit ein in sich gegliederter Strukturzusammenhang, der das Grundgeschehen im Dasein kennzeichnet, entsteht, bedarf es 1. des Entgegenhaltens der Verbindlichkeit, 2. der Ergänzung, 3. der Enthüllung des Seins von Seiendem. Aus diesem Grundgeschehen erst entspringt der Logos. Wie ist es einheitlich zu fassen, hat es noch mit dem zu tun, was Aristoteles als Ursprung des Logos ansetzt? (Synthesis und Dihairesis). Was Aristoteles als Grund der Möglichkeit des Logos apophantikos ansetzt, ist das beziehende Verhalten, aus dem die "als-Struktur" entspringt. Dann muß aus dem Grundgeschehen heraus auch die "als-Struktur" entspringen. Es hat sich gezeigt, daß der Logos nicht den radikalen Ansatz für die Entfaltung des Weltproblems bietet. Dadurch wurde eine ursprünglichere Fragestellung notwendig.

Was wir als Grundmomente des Grundgeschehens ansprechen: Entgegenhalten einer Verbindlichkeit, Ergänzung und Enthüllung des Seins von Seiendem, Diese Drei Momente in ihrer spezifisch einheitlichen Verwurzelung finden wir nirgends beim Tier. Es ist ein Abgrund zwischen der Benommenheit und dem Sich-Umtreiben des Tieres und jener Struktur des Menschen. Welt darf nicht verstanden werden als Vorhandenes, als Seiendes überhaupt. Sie begegnet nur im Walten, das ursprünglicher ist als alles Seiende. Welt ist Offenbarkeit des Seienden als solchem im Ganzen. Alles uns offenbare Seiende, uns selbst miteinbegriffen, ist von dem "im Ganzen" umgriffen. Wir selbst, sei es in Form des Aufgehens im Seienden, Entgegenstehens, Mitgehens, Leergelassenseins, Getragen- und Erfülltseins vom Seienden, Was wir Welt nennen, ist nicht zugeschnitten auf einen bestimmten Bezirk des Seienden, sondern läßt gerade die Offenbarkeit des Seienden in seiner Mannigfaltigkeit zu. Man sagt, wir brauchen uns um das Seiend-Sein des Seienden nicht zu kümmern, können uns an das Seiende selbst halten und das Sein der Spekulation der Philosophie überlassen. Gewiß ist es möglich zu existieren, ohne die philosophische Frage nach dem Sein ausdrücklich zu vollziehen. Aber es ist unmöglich zu existieren, ohne vom Sein des Seienden etwas zu verstehen. Wenn Philosophie nicht beliebige Fragen stellt, sondern das, was sie bedrängt, wenn sie wesentlich der Mensch selber ist, so muß Sein-Verstehen zum innersten Besitz des Menschen gehören. Seitdem der Mensch das Seiende als Seiendes zu Gesicht bekommen hat, ist er Mensch. Obzwar wir in der Sprache ständig vom Sein reden und es ständig zu hören bekommen, so geschieht es doch so, daß wir es ständig überhören, sodaß wir zu der absonderlichen Meinung kommen, wir seien imstande, ohne das Sein auszukommen. Wir stoßen bei dem Überhören auf die tiefste Indifferenz und Gleichgültigkeit des vulgären Verstandes, daß der Unterschied zwischen Sein und Seiendem nicht gekannt wird, und daß man glaubt, ihn nicht kennen zu müssen. Ein Unterschied, der doch die Möglichkeit aller Unterschiedenheit ist. Ist krinein das Wesen des Verstandes, so liegt in dem Gesagten die eigentliche Verstocktheit des Verstandes. Wir überhören ständig den Unterschied von Sein und Seiendem und machen doch ständig von ihm Gebrauch, bewegen uns schon immer in ihm. Er geschieht in uns als Grundgeschehen unseres Daseins. Nicht nur, wenn



wir eigens "ist"sagen, sondern von Grund auf und ständig. Geschähe der Unterschied nicht, dann könnten wir nicht einmal seiner vergessen, uns zunächst und zumeist lediglich an das Seiende halten. Denn gerade um auszugehen in dem, was und wie das Seiende ist, müssen wir, wenngleich nicht begrifflich, Was-Sein und Daß-Sein schon verstehen. Der Unterschied muß ständig schon gesehen sein, er steht metaphysisch am Anfang des Daseins selbst, sodaß er schon immer in der Richtung des Was- und Daß-Seins verständlich ist, und der Mensch fragen kann: Was ist das? und ist es überhaupt oder ist es nicht. Warum gerade diese Doppelung? Es ist eines der tiefsten Probleme, die in der Tradition als Selbstverständlichkeit des Unterschieds von *essentia* und *Existentia* genommen werden. Dieser Unterschied ist einzigartig und universal, es ist das Problem der Ontologischen Differenz; ontologisch als dasjenige am *on*, was vom *Logos* her gefaßt wird, in der Art des Ansprechens, in der das Seiende als solches in den Blick kommt. Wie ist das nun zu begreifen, daß zu Verbindlichkeit und Ergänzung mitgehört die rätselhafte Enthüllung vom Sein des Seienden?

Also Frage nach dem einheitlichen Charakter des Grundgeschehens. Dieses begreifen wir als Entwurf, als Weltentwurf, insofern das Waltenlassen der Welt den Charakter des Entwerfens hat. Der Weltentwurf ist die Struktur. Im Ent-

wurf wird der Entwerfende von ihm selbst weggetragen in das Entworfenen selbst, aber dort nicht sich verlierend, sondern gerade sich zukehrend zu sich selbst. Nicht etwa wie bei der Hingenommenheit des Tieres, sondern ein Entheben in Möglichkeiten. Im Entwurf lassen wir uns Verbindlichkeit geschehen. Der Entwurf ist als Enthebung in Möglichkeiten ein vorwerfendes Bild eines "im Ganzen" in eine Dimension möglicher Verwirklichung. Das Entwerfen ist in sich als Entheben zu Möglichem bindend und sich ausbreitend in der Form des Vorhaltens eines Ganzen, innerhalb dessen sich dieses oder jenes Wirkliche der entworfenen Möglichkeit verwirklichen kann. Dieses Entheben zu Möglichem hat den Charakter des Sich-Öffnens. Kein bloßes Offenstehn im Sinne des ~~Triebs~~haften beim Tier, sondern sich bindendes Entgegenhalten von Möglichem, womit gegeben ist der offene ausgebreitete Raum möglichen Wirkens. Das Entwerfen ist der Einbruch in das Zwischen von Möglichkeit und Wirklichkeit. Und dieser Einbruch ist das Geschehen des Unterscheidens von Sein und Seiendem, das was Schelling nennt: den Lichtblick, durch den überhaupt Helligkeit offenbar wird, sodaß in der Helligkeit allererst die Finsternis an uns gerissen sein kann. Als Schweben zwischen Möglichem und Wirklichem erblicken wir das Seiende, erfahren und bewältigen es, leiden daran und freuen uns daran. Dieser Lichtblick ins Mögliche, ist der Gehalt des Geschehens, das wir mit Entwurf bezeichnen. Damit eröffnet sich die Dimension des Entweder-Oder, Sowohl- als-auch, und des "Ist" und "ist nicht". Erst aus ihr heraus können wir zum Seienden ja, zum Nicht-Seienden nein sagen. In dem Entwurf geschieht das Waltenlassen des Seins des Seienden im Ganzen, seiner möglichen Verbindlichkeit. Im Entwurf waltet die Welt. Er ist das einfach einigende Geschehen, formal zu kennzeichnen als Synthesis und dihairesis, letzteres sofern er im Entheben den Entwerfenden weghebt, ihn auseinanderspannt, ihm eine Erstreckung verleiht in das Mögliche. Synthesis, insofern er Bindung und Verbindlichkeit gibt. Der Entwurf ist auf das Geschehen, in dem die als-Struktur entspringt. "Als" ist Ausdruck für jenes "Zwischen", das im Entwurf aufbricht. Erst wenn wir überhaupt eingebrochen sind in die Dimension der Unterscheidung von Möglichkeit und Wirklichkeit, Sein und Seiendem, haben wir die Möglichkeit, etwas als etwas, als ein anderes zu fassen und zu verstehen. Im Entwerfen bricht etwas auf, sodaß das Seiende im Lichte des Möglichen verstanden wird als wirklich seiend.



nicht aus einem beliebigen Interesse begrifflich ausgelgt, sondern umgekehrt ist ihnen aus diesem Grundverhältniss die Offenbarkeit der Welt als solcher erst ausdrücklich aufgegangen.

Für den Griechen ist der Mensch immer nur so viel, wie er leistet. Er ist nicht das, was er träumt und was er meint. Ergon ist nicht das von ungefähr beliebig Herzustellende, aus irgendeiner Beschaffenheit, sondern es ist dasjenige, was dastehen soll, was zur Verfügung stehen soll - uns sei es nur zur Verfügung des Anblicks dieses wie das Werk aussehen wird und soll, sein eidos muß bei der Herstellung und für dieses im voraus erblickt sein.. Eidos das Aussehen des künftig hergestellten Seienden, muß im Vorhinein gesehen werden in dem, worauf es am Ende für das richtige Werk ankommt, wenn es vollendet ~~ist~~ werden soll. Also mit indem Blick gefaßt ist das telos, dasjenige, was das ergon beendet, ihm ein Ende, gibt. Also herstellen: etwas in sich in seine Grenzen schlagen. Dieser Grundcharakter des Menschen ist keinem Volk so offenbar geworden wie gerade den Griechen. Mit diesem "etwas in seine Grenzen schlagen" ist zugleich mitgegeben, was ausgeschlossen ist.

Jedes Werk, im betonten Sinn, ist exclusio - ein Tatbestand, für den wir Barbaren längst kein Organ mehr besitzen,. Es gilt deutlicher zu sehen, wo diese Ausschließlichkeit ihren Ursprung hat und wie sie sich dadurch im Wesenszusammenhang des Werkes selbst ausbreitet. ~~Nur~~ Nur wenn wir eingesehen haben daß das Herstellen in sich ein Ausschließen ist, nur dann werden wir klar sehen, warum das Herstellen auf das Gegenteil mit bezogen ist.

Damit ist durch den inneren Gehalt des eidos alles andere Material ausgeschlossen. Allein die Ausschließlichkeit betrifft nicht nur den Stoff, der nicht in Betracht, in Frage kommt, sondern sie betrifft zugleich auch denjenigen Stoff, der geeignet ist für die Herstellung. Denn der Stoff als solcher, Eisen z.B. oder Holz, ist gerade noch nicht das, was werden soll. Er ist von eidos, ergon, peras, telos her gesehen das APEIRON, das Grenzenlose; das, was noch nicht in bestimmte Grenzen gebracht, aber auf solche Begrenzung ausgerichtet ist. Gerade weil der Stoff zugeschnitten ist auf ein bestimmtes eidos, steht er diesem als unbegrenzt gegenüber. Hylä und eidos sind von einander weg auf einander zugerichtet. Dieses Gegenüber beider und darin zugleich ihr Gegeneinander nennen wir ihre Nachbarschaft - wobei die beiden am weitesten auseinander liegen. Dieses Wesen der äußersten Nachbarschaft gibt gerade die Grundbedeutung der enantiotäs, die erst Ar. in ihrem Wesen geklärt hat. Solches, was sich einander im Angesicht steht, nicht solches, was einfach auseinander liegt, was



sich nicht s angeht, was nur einfach verschieden, sondern was sich GEGENÜBERliegt. Und es liegt im Wesen des eidos, daß es sich ein ganz bestimmtes Gegenüber als apeiron verschafft. Der vollzogene Begriff des apeiron ist die morphä. Darum steht bei Ar. für eidos auch morphä. "Form" und "Inhalt" ist heute in der Phölod. ein Schema, über dessen Tragweite man sich in keiner Weise klar ist.

Erst daraus, daß in der Struktur des Herstellens diese Nachbarschaft von eidos und hylä liegt, entspricht die Notwendigkeit, daß das Herstellen im Geschehnis der Umbildung das Grenzenlose in die Begrenztheit birgt, da das Herstellen ständig insich begrenzend und ausschließend sein muß, daß es fügen, einfügen und dabei weglassen muß. Wenn <sup>man</sup> einmal gesagt hat (LIEBERMANN): "Zeichnen ist nichts anderes als Weglassen", so gilt das von jeder Gestaltung. Damit ist deutlich, in welcher Weise die epistämä poiätikā auf die enantia bezogen ist.

Wenn wir das eben entwickelte nach rückwärts überblicken, so müssen wir beachten, daß die Aufweisung des inneren Zusammenhangs zwischen beiden sich vollzog ohne Bezugnahme auf den logos. So daß wir jetzt sagen könnten, weil die epistämä poiätikā ihrem Wesen nach auf die enantia geht, deshalb muß auch der logos, der dazu gehört, auf das Gegenteilige, die enantia, bezogen sein. Allein mit dieser These sagen wir das Gegenteil dessen, was Ar. meint. Er sagt gerade umgekehrt: die epistämä poiätikā ist auf die enantia bezogen, weil sie logos ist. Dieser logos ist der Grund der inneren Gegensätzlichkeit und Gabe des Herstellens, nicht umgekehrt. Auf der anderen Seite haben wir die These: die Gegensätzlichkeit ist die Folge des Wesens der epistämä poiätikā, der zugehört der logos.

Wo steht die Wahrheit? Oder lassen sich die beiden Thesen vereinigen? Wenn das möglich ist, wo liegt dann das Verhältnis von epistämä poiätikā und ~~der~~ logos? Unsere Auslegung <sup>epistämä</sup> der poiätikā und der poiäsis ist zweifellos richtig. Sie entspricht nur dem, was Ar. selbst erläutert. Aber ebensowenig ist zu bestreiten, daß Ar. sagt die epistämä geht auf die enantia, weil sie logos ist. Damit wird gesagt, daß der logos Grund und Ursprung ist der enantiotās, die für die epistämä da ist.

Wenn diese beiden Thesen zu einer Einheit kommen sollen, dann muß der Sache nach ein innerer Bezug bestehen zwischen eidos und logos. Und wenn die These zu recht besteht, daß der logos Ursprung und Grund der Gegensätzlichkeit ist - von der wir sahen, daß sie ist - dann muß das eidos logos sein. Wie steht es mit diesem Zusammenhang? Der Versuch, diese Frage zu lösen, kann nicht eine beliebige Spekulation sein. Das Verhältnis von logos und eidos ist nur zu entscheiden im



reitet sich selbst und zwar notwendig durch ihr eigens Wesen, sofern sie ebenzwiespältig ist, ständig die Gelegenheit vor zum Fehlgreifen, Versäumen, Übersehen, ~~zu~~ Unterlassen. Damit trägt jede Kraft in sich und für sich die Möglichkeit des Absinkens in die Unkraft. Dieses Negativum der Kraft steht nicht einfach als Gegenteil irgendwo neben dem Positiven, sondern ist in ihr selbst beheimatet. Weil die Kraft in sich ihrem Wesen nach mit der Zwiespältigkeit und damit mit dem "Nicht" versehen ist.

Die folgenden Zeilen geben die Anwendung der Klärung der dy. meta logou und der dy. alogos auf das entsprechende dynaton: 1046 b 22 - 24

Daher das kata logon dynata, das in Gemäßheit zu einer Rede kräftige, d.h. das Vermögende das Gegenteil vollzieht zum reuelos Kräftigen; denn das Vermögende wird durch einen einzigen Ausgang umgriffen, dieser eine ist die Kunaschaft,....."

Der Satz ist wie er dasteht undeutlichgefaßt, und daher zweideutig. Die reageführte dy. tut das Gegenteil zur reuelos. Das heißt zunächst: es geht nicht wie dieses auf ein einziges, sondern im Gegenteil auf ein Eines und sein Anderes. Weil das reageführte Vermögen von Haus aus ein Ganzes auf Gegenteiliges sich bezieht, deshalb ist es zugleichin sich als ein Ganzes Gegensatz zum reuelos Vermögen.

Der Schlußsatz des Kap. bringt einen schon gestreiften Gedanken; auf den ersten Blick sieht man nicht recht, was er überhaupt hier soll: 1046 b 24 - 28

"Offenbar ist nun auch, daß dem In-rechter-Weise-kräftig-sein nachfolgt die Kraft eingachhin, etwas zu tun oder zu ertragen, daß aber jene dieser nicht immer nachfolgt; denn notwendig muß der in der rechten Weise Herstellende auch überhaupt herstellen, der nur Herstellende nicht auch notwendig in der rechten Weise."

Der Gedanke ist klar: die Kraft zum Herstellen in der rechten Weise setzt voraus, daß überhaupt Kraft zum Herstellen da ist, aber nicht umgekehrt bringt diese schon jene mit. Damit wird deutlich, aus dem akolouthen, folgen: das Überhaupt-etwas-vermögen folgt dem In-der-rechten-Weise-vermögen. Wir würden umgekehrt sagen: das In-der-rechten-Weise-vermögen folgt dem vorausgehenden Überhaupt-etwas-vermögen. Akolouthen heißt hier, wie im Griechischen oft: ständig hinterher gehen <sup>hinter</sup> ~~mit~~ etwas, immer schon mitgehen mit etwas. Von diesem letzteren aus gesprochen, von dem aus, mit dem ständig etwas mitgeht, zeigt sich, daß dieses letztere immer schon etwas mit sich, bei sich führt. Das meint hier akolouthen, in dem Sinn, daß dieses, was mitgeht, ständig nicht wegzubringen ist, immer hinterherläuft, Bedingung der



Möglichkeit ist für das, dem es folgt. Wichtig ist klar zu machen: was wir in dem Ausdruck haben, ist nichts anderes als die Fassung des Verhältnisses, das wir heute als den Zusammenhang des apriori Bedingenden und Bedingten kennen. Folgen heißt hier: vorangehen, ~~ni~~ nicht: nachherkommen.

Was proteron physei ist, der Sache nachfrüher, hat gewissermaßen 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. Ar. gebraucht diese Bedeutung des akolouthen auch im umgekehrten Richtungssinn; dann heißt es: Nachkommen, nicht zeitlich und auch nicht im Sinn der logischen Folge, sondern, gemeint ist wieder dasselbe Verhältnis der Wesensbedingtheit. Indiesem Sinn braucht Ar. akolouthen in seiner Abwägung über die Zeit, so er zeigt, daß auf die Ausdehnung folgt Bewegung und auf die Bewegung folgt Zeit. Die Struktur der Zeit geht zurück auf Bewegung, Bewegung zurück auf Ausdehnung, und umgekehrt. Ebenfalls wird das Wort ~~h~~ gebraucht im Sinn der Wesenszusammengehörigkeit zweier Bestimmungen in Metaph. I, Kap. 1.984.4.24. Der obige Satz ist so nach dieser Erklärung des akolouthen durchsichtig; aber gerade, weil er das ist, fragen wir uns, warum er denn überhaupt dasteht! Dieser Gedanke des eu poiein hat mit der Leitfrage des Kapitels gar nichts zu tun. Warum steht er überhaupt hier? Es kann vermutet werden, daß der Satz von irgendwem nachträglich angefügt worden ist. Wenn auch schon früher auf diesen Zusammenhang des eu und des poiein hingewiesen wurde, so ist das zunächst nur ein Hinweis, noch keine Begründung. Aber: jetzt gerade auf Grund der Erörterung des logos und seiner Zwiespältigkeit in seiner Zugehörigkeit zur dy. begreifen wir erst, worin das zu jeder dy. gehörige eu seine Wurzel hat. Warum gehört zu einer Kraft "in rechter Weise", bzw. "in unrechter und gleichgültiger Weise"? Warum gehört zu jeder Kraft notwendig und je das So-und-so, allgemein: das WIE? Weil die Kraft als dy. meta logou von Haus aus zwiespältig ist. Weil die redgeführte Kraft dieses "Nicht" in sich enthält mit diesem "Nicht" durchsetzt ist, deshalb ist das "Wie", das "So-und-so" für die Kraft irgendwie notwendig. Daß Ar. den Blick auf den inneren Zusammenhang zwischen dem WIE einer Kraft und der in ihr gelegenen Zwiespältigkeit lenken will, das sagt der Anfang des Satzes: "und so ist aber auch offenbar", - eben auf Grund der Erörterung des logos und seiner Struktur -, wie das eu zur dy. gehört. Die Zwiespältigkeit fehlt in gewisser Weise auch nicht bei der dy. logos; sie ist nur eine andere gemäß dem Wesen dieser Kraft. Sofern die dy. alogos nur auf ein einziges gerichtet ist, ist sie von allen anderen ausgeschlossen, aber



so, daß sie das, wovon sie ausgeschlossen ist, ebensowenig kund hat wie das, was ihr zugeteilt ist. Dieser eigentümliche Ausschluß bestimmt die spezifische Einzigkeit der dy. alogos und dessen, wovon sie mächtig ist. Dieser Ausschluß gibt wiederum den Hinweis auf die Wesenszugehörigkeit der steräsis zur Kraft, auf die wir früher schon hingewiesen haben. Das ist der entscheidende Gehalt dieses Kap.: daß darin die wesenhafte Nichtigkeit, und das will sagen: die innere Endlichkeit, jeder Kraft als solcher aufleuchtet. Endlichkeit, das heißt nicht, daß sie einfach irgendwann erlahmt - sondern die wesenhafte Endlichkeit der dy. liegt in der von ihr mit Schranken selbst geforderten Zwiespältigkeit, der Notwendigkeit des Sich-Entscheidens nach der einen oder der anderen Seite, wo Kraft und Macht herrscht, da ist notwendig Endlichkeit - und daher ist Gott nicht mächtig, und die Allmacht ein Begriff, der, wie alle seine Genossen, sich in Dunst auflöst, wenn man ihn zu denken versucht. Aber auch, wenn Gott mächtig ist, dann ist er endlich, um jedenfalls etwas anderes als der gemeine Begriff, der Gott zum Allweltswesen herabwürdigt.

Die Interpretation des 2.Kap. führte uns wiete weg von dem anfänglich sich bietenden Bild, wonach es sich lediglich um eine Einteilung der dy. in redegeführte und redelose zu handeln schien. Jetzt muß klar geworden sein: es handelt sich um die Aufhellung des Wesens der dy. kata kinäsin überhaupt, in dem Sinne, daß die ganze Betrachtung in eine urapwürgliche Dimension zurückverlegt wird, damit die Gesamtuntersuchung und Beantwortung der Frage sich zusammenschließt: Was ist die dy. kata kinäsin?

Aus dieser gesammelten Durchdringung des Wesens der dy. werden wir durch den Beginn und den Verlauf des 3.Kap. herausgerissen. Wir stoßen damit auf das erste große Hindernis, das sich nach diesem verlockenden Anfang der ganzen Untersuchung dem Verfolg einer einheitlichen Aufbau der ganzen Abhandlung in den Weg legt. Die Entscheidung über die Zugehörigkeit oder Nicht-Zugehörigkeit gewisser Stücke hängt ab von dem je erreichten Grad des sachlichen Verständnisses. Das gilt nun gerade für das folgende Kap., das man bisher viel zu leicht genommen hat und nehmen mußte, weil Metaph. Th längst schon mit Hilfe der abgegriffenen Schulbegriffe für dy. und en. : potentia und actus gemein gemacht wurden, und unser Sinn für die darin behandelte Frage längst stumpf geworden ist.

### Metaph. Th 3

Es sei zunächst kurz an den Hauptaufriß der ganzen Abhandlung erinnert. Es gilt, die beiden Phänomene dy. und en. kata kinäsin nach ihrer gewissen Bedeutung zuerst zu erörtern und dann überzugehen zu der Be-



XIX 14/7/31

Kap. 1 und 2 unserer Abhandlung gibt die Definition dessen, was ~~dy-~~ ist. Mit Kap 3 tritt das erste ~~ernsthafte~~ H~~in~~dernis auf: eine Schwierigkeit, die zunächst ihren Grund hat im Inhalt. Merkwürdig ist, daß im Verlauf der Auslegung diese kritische Auseinandersetzung kommt. Es ist entscheidend, ob diese als Abschluß zu den Kap 1 und 2 gehört, oder ob mit ihr eine neue Problematik beginnt, die in der Tat ganz nach dem Brauch der Ar. durch die aporetische Auseinandersetzung eingeleitet wird. Die aporiai sind bei Ar. dazu da, um ~~diaporein~~ = auf den rechten Weg zu führen.

Wichtig ist bei der Schwierigkeit der Aufgabe die vertraute Kenntnis des Sachgehaltes, also des Textes.

Es wird hier (in der Auseinandersetzung) eine These von gewissen Philosophen, den Megarikern, an den Ausgang einer Betrachtung gestellt, deren Ziel wir zunächst nicht kennen, Wir haben sonst nur Bruchstücke von Zitaten von den Megarikern. Gerade diese Stelle ist eine der Hauptquellen für unsere Kenntnis der M., Wir müssen jedoch vorsichtig sein in der Interpretation. Die M., wie Platon und Ar., Schüler des Sokrates, beschäftigte die Frage nach dem Wesen ~~des~~ und der Möglichkeit der Bewegung. Daß gerade in dieser Frage eine Verschiedenheit der Auffassung nicht nur zwischen Pl. und Ar. sondern auch zwischen Ar. und Pl. einerseits und den M. andererseits bestehen konnte und mußte, geht leicht ein, wenn man auch nur ein geringes Verständnis hat von der ungeheuren Anstrengung, die es die griechischen Denker gekostet hat, um dieses Problem der Bewegung überhaupt zu stellen und einen hinreichend klaren Fragebezirk zu umgrenzen. Die Frage, was die Bewegung ~~sei~~ sei und wie sie sei, hat ihre besondere Schwierigkeit, die begründet ist, nicht nur in dem rätselhaften Wesen der Bewegung selbst, sondern der Auffassung und dem Verständnis des Seins, in dessen Lichte, man fragt, was die Bewegung sei. Anders gesprochen : das Verständnis des Seins, der antike Seinsbegriff überhaupt, war die eigentliche Schranke für das Verständnis von Bewegung. Umgekehrt war die Analyse der Bewegung der Weg, auf dem Pl. und Ar. den Schritt ~~über~~ über Parmenides' Seinsverständnis hinaus vollzogen. Die M., sagt man gewöhnlich, leugneten die Möglichkeit der Wirklichkeit von Bewegung gemäß dem eleatischen Satz über das Seiend, wonach das Seiende IST, das Nicht-Seiende nicht ist. Nicht-Seiendes ist für sie das Seiende, das in irgendeinem Sinn vom NICHT angetastet und durchsetzt sei, also sowohl das "noch nicht" Seiende als auch das "nicht mehr" Seiende.

Was nun aber in Bewegung ist, tritt aus dem einen heraus in das andere, schlägt um, ist jenes NICHT MEHR und dieses NOCH NICHT. Das Be-



selben und umgekehrt: das Sofort-Anfangen mit dem Vollzug kann nicht bedeuten ein allererst Aneignen der dy., sondern umgekehrt, dieses Anfangen setzt schon eine Aneignung voraus. Das ist zunächst der einfache Gehalt der ganzen Stelle. Was <sup>bringt</sup> Ar. hier zur Sprache? Es taucht auf die Rede vom HABEN und NICHT-HABEN der dy., ferner die Rede vom Aneignen, Lernen, Verlernen einer dy. Was haben diese Phänomene mit unserer Frage nach der Wirklichkeit eines Vermögens zu tun? Vermögenssein ist etwas, will Ar. sagen, heißt eben die dy. haben, und entsprechend nicht-haben, d.h. nicht vermögens-sein. Darin ist also verborgen das Wirklichsein und Nicht-Wirklichsein einer dy. qua dy. Wir stehen also vor der Sachlage, daß hier ein bestimmtes HABEN gefaßt wird als SEIN.

Im Schema können wir uns die Fragestellung bzw. die beiden Fassungen des Problems klar machen:

einai dynasthai qua dynasthai

(Wirklichkeit, Vorhandensein)

Diese Frage nach der Art des Vorhandenseins eines Vermögens als Vermögen wird durch Ar. und die M. in verschiedener Weise beantwortet:

Ar.: dynamin echein; M.: energein

Wenn wir uns das klar machen, sehen wir: beide Antworten unterscheiden sich darin, daß sie das, was sie unter Verwirklichung bzw. Wirklichkeit einer dy. verstehen, in verschiedenen Phänomenen, einmal in dem Haben, das andere Mal im Vollziehen bewährt und belegt finden.

Aber, so müssen wir fragen, betrifft die Verschiedenheit nur die Art der Bedeutung dessen, was als Charakteristik der Wirklichkeit der dy. in Frage kommt, oder bedeutet sie, daß sich am Ende beide Antworten darin unterscheiden, DAß SIE ÜBERHAUPT UNTER WIRKLICHKEIT VERSCHIEDENES VERSTEHEN? Das ist der entscheidende Fragepunkt, der die ganze Auseinandersetzung durchherrscht, ohne daß er eigens und ausdrücklich zur Auswirkung käme, weder bei Ar. noch bei den M.

Eine Sachlage, auf die wir immer wieder stoßen in der antiken Philos. bei all ihren Fragen nach dem Sein.

Hier haben wir das Doppelte:

1. Was wird unter Wirklichkeit und Vorhandensein verstanden, wenn das Problem nach der Wirklichkeit der dy. aufgenommen wird?
2. Was ist das Kriterium und die Bewährung dieser ALLGEMEINEN Idee von Wirklichkeit an dem bestimmten Phänomen der dy.?

Ich sage: die Unterscheidung dieser beiden Fragen tritt nicht heraus. Sie ist aber ständig das bewegende Moment dieser besonderen Frage nach dem Wirklichsein der dy. und der allgemeinen nach dem Wesen des Seienden überhaupt. Stoßen hier zwei verschiedene Auffassungen von



von Wirklichkeit-überhaupt aufeinander, oder sind sich beide Gegner über das Wesen und den Sinn der Wirklichkeit einig und betrifft der Streit nur das Moment, wie das Wirklichsein, die Wirklichkeit einer dy. gekennzeichnet werden soll?

Ar. und die M. sind sich ganz darüber einig, was Wirklichkeit und was Vorhandensein bedeutet. Es bedeutet nämlich ANWESENHEIT VON ETWAS, GEGENWART im gewöhnlichen Sinn. Das scheint zunächst eine sehr abstrakte leere, dünne Erklärung zu sein. Und doch nicht! Mit Absicht haben wir schon bei der Auslegung des Kap 2 das eigentümliche Phänomen des Herstellens und damit das Verhältnis des Herstellens zum Werk und damit den Charakter eines Werkes als solchen ausführlicher behandelt - eben in der Absicht, das jetzt auftauchende Problem gehörig vorzubereiten. Wir haben am Wesen des Werkes = ergon, Mannigfaltiges unterschieden: eidos, telos, peras, logos. Das Werkhafte ist bestimmt durch das Aussehen; und zwar das Aussehen als in sich beendetes: telos, und fertiges: peras, soll im Herstellen in einem einzelnen entsprechenden Werk zuweg gebracht werden, hergestellt werden. Und nun ist zu beachten: im Sinn dieser Art von Wirklichkeit - nämlich Hergestellt-Sein - wird von den Griechen nicht nur aufgefaßt das Wirkliche vom Charakter der Hergestellten und gemachten Dinge, sondern auch das Wirkliche und die Wirklichkeit dessen, WAS GAR NICHT HERGESTELLT ZU WERDEN BRAUCHT: NATUR UND GÖTTER. Sie sind der Herstellung unbedürftig, d.h. sie sind so da- und hergestellt, daß es nicht erst einer menschlichen poiäsis bedarf.

Man darf nicht so argumentieren, daß man sagt: Naturdinge, Pflanzen, Tiere, Berge, Meere, Himmel, sind nicht gemacht von Menschen, also kann ihre Wirklichkeit nicht in der Hergestelltheit beruhen. Sondern: gerade sofern sie herstellungs-unbedürftig sind und als 1 solche primär erfahren werden, liegt in der Erfahrung ihrer Wirklichkeit schon das Verstehen von Hergestelltheit, d.h. Anwesenheit in einem ausgezeichneten Sinn.

Wenn wir jetzt sagen Anwesend-Sein gleich Hergestellt-Seinheit, dann muß also überall mitgedacht werden poiäsis, epistämä, eidos, telos, peras, um den vollen Gehalt von ousia zu begreifen, sofern diese nur Verkürzung ist von parousia = Gegenwart, als Gegenbegriff zu apousia = Abwesenheit. Dieser kurze Hinweis muß genügen zur Aufhellung der vorliegenden Streitfrage der M. und Ar. Erst auf Grund dieser Überlegung über die Art und Weise des griech. Verstehens von Sein begreifen wir das volle Recht der megar. These. Eine dy. ist nur dann wirklich vorhanden, wenn das Vermögen am Werk ist, wenn sie vollzogen wird.



Genauer besehen ist schon diese kritische Auseinandersetzung ein Herausarbeiten ganz bestimmter zentraler Phänomene. Diese kritische Erörterung wird so geführt, daß sie zugleich die positive Erörterung vorbereitet.

Wir haben das ganze Kap. in zwei Stadien geteilt: 1047 a 20 scheidet zwischen kritischer und positiver Erörterung. Das erste Stadium spricht eine Reihe von Argumenten durch gegen die megar. These, wobei fortlaufend das zentrale Phänomen, um das es sich bei der positiven Erörterung handelt, in den Blick gebracht wird. Im ersten Argument wird gesagt: daß ~~es~~ <sup>das</sup> ~~W~~ <sup>ein</sup> ~~er~~ <sup>dy.</sup> ist gebunden an ein Aneigenen, entsprechend das ~~m~~ <sup>m</sup> ~~a~~ <sup>a</sup> ~~e~~ <sup>e</sup> ~~chein~~ <sup>chein</sup> an ein Weggeben. Wobei das Aufhören im Vollzug nicht schon ein Nicht-Mehr-Haben des Vermögens ist, ~~sonder~~ <sup>sonder</sup> entsprechend wie das Anfangen des Vollzugs nicht gleich ist dem Anfangen im Vermögen. Ich habe darauf hingewiesen, daß die ganze Erörterung bezüglich des ~~energein~~ <sup>energein</sup> nur verständlich ist auf dem Hintergrund dieses Grundcharakters der Wirklichkeit überhaupt ~~als~~ <sup>als</sup> Anwesenheit. Ja, von ~~hier~~ <sup>hier</sup> aus begreifen wir erst, warum die M. so sehr darauf drängten, das Wesen der Wirklichkeit ~~eines~~ <sup>eines</sup> Vermögens im Vollzug zu sehen.

Und doch ist offenbar diese Lösung nach der Auffassung des Ar. nicht ausreichend. Und die Frage wird sein: weshalb und in welcher Weise bringt Ar. eine sinnangemessene Auflösung der Frage? Am Ende ist nämlich die Anwesenheit je verschieden nach ~~dem~~ <sup>dem</sup> Charakter des Seienden, das anwesend sein soll. Anwesenheit einer dy. ist gerade Anwesenheit dessen, was schnurstracks entgegengesetzt ist dem ergon als demjenigen, woraus die Griechen primär den Sinn von Wirklichkeit als Anwesenheit abgelesen haben. Steht es aber so, dann darf Anwesenheit nicht ohne weiteres im Sinn der Anwesenheit des ergon begriffen werden. Ar. sieht das Wirklichsein eines Vermögens im ~~Gehabtwerden~~ <sup>Gehabtwerden</sup> desselben. Ein Vermögen haben, im Besitz des Vermögens sein, bedeutet noch nicht, es vollziehen. Dy. kann vorhanden sein vor der Verwirklichung, wenn unter Verwirklichung verstanden wird: Vollzug desselben. ~~Dynamein~~ <sup>Dynamein</sup> ~~echein~~ <sup>echein</sup>, ~~Vermögenhaben~~ <sup>Vermögenhaben</sup>, d. h. heißt das Vermögen ~~ist~~ <sup>ist</sup> Vermögen, indem es als Vermögen gehabt wird, sich in diesem Vermögen ~~hält~~ <sup>hält</sup>. Genauer: in diesem Vermögen ~~haben~~ <sup>haben</sup>, ~~daß~~ <sup>daß</sup> ~~das~~ <sup>das</sup> ~~Vermögen~~ <sup>Vermögen</sup> ~~ist~~ <sup>ist</sup> zu etwas an sich hält, also gerade nicht vollzieht. Dieses An-Sich-Halten- im Vermögen, das wird uns jetzt schon deutlich, ist eine bestimmte Art des Seins. Alle diese Bedeutungen, des Sich-Haltens im Vermögen, das An-Sich-Halten und Sich-aufbehalten-für-etwas müssen wir aus ~~dem~~ <sup>dem</sup> griechischen ~~echein~~ <sup>echein</sup> heraushören. Das bloße Haben und Besitzen eines Vermögens stellt dieses ja gerade nicht eigentlich zur Verfügung in dem Sinn, daß das Vermögen hierhergestellt und für jedermann als wirklich vorhanden



vernehmbar wird. Wir haben die dy. als wirkliche nur vor uns, wenn sie als wirklich sich vollzieht. Im Vollzug stellt sie sich selbst her und dar. Eine nicht vollzogene dy. ist nicht vorhanden. Ar. kann dieser These nur so begegnen, daß er zeigt, ein Nicht-Vollzug einer dy. ist eben nicht schon Abwesenheit, und umgekehrt. In der Aufgabe dieses Nachweises liegt im Prinzip beschlossen, daß das Wesen der Anwesenheit offnebar vorher und zugleich wandelbar gefaßt ~~ist~~ wird, werden muß, als in der bisherigen unbestimmten Allgemeinheit, wie das bei den M. geschieht. Die Frage nach dem Wesen des Seins verlangt eine ursprüngliche Aufhellung und Fassung, und das ist der innerste Sinn dieses Kap. Wir fragen genauer: Wie begegnet Ar. der ~~me~~ megar. Gleichsetzung von Wirklichkeit eines Vermögens und Verwirklichung desselben im Vollzug? Das geschieht nicht durch irgendeine dialektische Erörterung, sondern durch den einfachen Hinweis auf ein Phänomen, das in Betracht gezogen werden muß, wenn überhaupt das Wesen des Vollzugs recht gefaßt werden soll. Dieses Phän. ist das Lernen und Verlernen, im weitesten Sinn. Gehen wir von der negativen Seite der megar. These aus, wonach der Nichtvollzug eines Vermögens gleichgesetzt wird mit dem Nicht-Vorhandensein desselben, Abwesenheit. Angenommen, das träfe zu, dann müßten der Vermögende jedesmal beim Nicht-Vollzug des Vermögens dieses verlieren. Der Nicht-Vollzug wäre ein Verlernen. Ar. will mit dem Hinweis auf dieses Phän. sagen: lassen wir einmal den M. ihre These und bleiben nur gerade bei dem, worauf sie abhehen, bei Vollzug und Nicht-Vollzug. Wenn das Wesen der Wirklichkeit einer dy. im Vollzug liegt, muß es im Sinn der M. sein, das Wesen dieses Vollzugs einsichtig zu machen. VOLLZUG IST AUSÜBUNG. Ausübung ist damit in sich Anwesenheit von Übung, Geübtsein, Anwesenheit von In-der-Übung-Sein. Also nicht einfach Anwesenheit von etwas, das vorher nicht da war, sondern von etwas, das gerade schon seinerseits in seiner Weise anwesend war. Vollzug läßt sich nicht einfach in einer beliebigen Unbestimmtheit fassen, wie die M- wollen, als Anwesenheit fassen, sondern müßte mindestens als eine eigentümliche, ausgezeichnete Anwesenheit genommen werden. Die Megariker fassen danach das Wesen der Anwesenheit zu eng: sie lassen es nur bewährt und dargestellt sein durch solches, was wie das ergon vorhanden ist, und sie fassen demnach den Vollzug lediglich als das Austauschen von etwas, was bei und neben dem Werk, so wie dieses, auch "vorhanden" ist. Auf Grund dieser zu engen Fassung des Wesens der Anwesenheit entgeht ihnen das Charakteristische des Vollzugs, das als Am-Werk-Sein den Charakter der Ausübung hat, imgleichen aber verdeckt dieselbe enge Auffassung der An-



wesenheit den Blick dafür, daß der Nicht-Vollzug in sich ist In-Der-Übung-Sein, mithin Anwesenheit von etwas.

Ja, um ein Nicht-Ausübender zu sein, sein zu können, muß ich gerade ein Geübter sein. Der Nicht-Vollzug, das Aufhören mit dem Vollzug, ist etwas anderes als Aufgeben und Verlernen des Vermögens. Das zeigt Ar. durch die kurze Zwischenebemerkung, wo er die dreifachen Momente lathä, pathos, chronos erwähnt. Das Aufhören eines Vermögens ist etwas ganz anders und zugleich in sich noch vieldeutig in seinen Möglichkeiten, worauf ich kurz hindeute. Aufhören im Vollzug kann sein erstens: denselben unterbrechen; dieses besagt: bereithalten für ein nächstes. Zweitens: das Fertiggewordensein mit etwas. Aber auch hier ist das Aufhören dann ein Zurücknehmen und Aufbehalten von etwas für das Herstellen eines anderen Dinges. Drittens: etwas überhaupt lassen, künftig überhaupt nicht mehr ausüben, d.h. völlig sich zurückziehen, das Vermögen gewissermaßen einziehen. Was aber wiederum nicht heißt, daß das Vermögen verschwindet, sondern daß es gerade in eigentümlicher Weise charakterisiert die Seinsart dessen, der das, was er könnte, läßt.

Ebensowenig ist nun auch der Nicht-Vollzug als Einstellung der Ausübung - und nun kommt das 2. Argument, das Ar. nennt - das Verschwinden eines Vermögens, das etwa eintreten könnte durch pathos, durch ein Mißgeschick. Wenn der Töpfer seine Hände durch einen Unglücksfall verliert, so sagen wir "Es ist aus mit der Töpferei". Aber dieses Aussein ist ein anderes Geschehnis als das Aufhören im Vollzug, wenn etwa der Töpfer von der Töpferscheibe aufsteht. Selbst mit dem Verlust der Hände ist das Vermögen nicht einfach verschwunden. Das Vermögen ist nur in gewisser Weise nicht mehr vorhanden. Was das heißt ist schließlich auch deshalb noch kein Verlernen und damit Verschwinden des Vermögens, wiewohl dazu mindestens Zeit gehört.

Damit kommen wir zum 3. Moment: chronos. Wir sagen ganz richtig "mit der Zeit kommen wir aus der Übung. Dagegen das Aufhören der Ausübung im Sinn des Abbrechens des Vollzugs geschieht nie mit der Zeit, sondern je zu einem bestimmten Zeitpunkt. So sind diese drei Weisen, auf Grund deren uns etwas ein Vermögen verloren gehen könnte etwas ganz anderes als das Nicht-Vollziehen eines Vermögens, welches Nicht-Vollziehen keinesweges Verschwinden, Abwesenheit eines Vermögens besagt. Die Wirklichkeit des Vermögens ist unabhängig von dem, worauf es als Vermögen bezogen ist, d.h. von dem, womit das Vermögen es zu tun hat: de pragma. Pragma ist rückbezogen auf Praxis. Die Wirklichkeit des Vermögens bleibt von der Verwirklichung dessen, was das Vermögen vermag - ob dieses hergestellt, halbfertig oder



überhaupt noch nicht angefangen ist - gänzlich unabhängig, von der Wirklichkeit dessen, was das Vermögen vermag. Auch wenn dasjenige, womit es das Vermögen zu ~~tun~~ hat, das pragma, noch nicht hergestellt ist, kann schon ein Vermögen als solches wirklich sein. Wenn wir nun nicht nur darauf achten, ob und wie weit Ar. in dem jetzt ausgelegten Stück die M. widerlegt hat oder nicht, sondern wenn wir es allein darauf abheben, zu sehen was Ar. positiv zur Sprache bringt, dann ~~trifft~~ tritt ein mehrfaches zu Tage:

1. Es gilt zu zeigen, daß man die Augen öffnen muß für die Art des Wirklichseins eines Vermögens als solchen. Das geschieht durch den Hinweis auf das Phänomen des Habens eines Vermögens.
2. Es gilt zu zeigen, daß das Haben hindurchgegangen ist durch ein Einüben. Das Haben ist das Verwalten eines Vermögens, und in diesem Sinn: Eingübtsein.

3. Es gilt zu sehen: dieses Eingübtsein muß unterschieden werden von der Ausübung, dem Vollzug.

4. Das Eigentümliche des Vollzugs im Sinn der Ausübung wird erst faßbar auf dem Grund des Phänomens des Übergangs, was eben angezeigt ist durch die Phänomene des Lernens und Verlernens.

Von vornherein ist also für die Absicht des Kap3 dies festzuhalten, daß Ar. damit, daß er sich gegen die Gleichsetzung der Verwirklichung eines Vermögens mit seiner Wirklichkeit wehrt, nicht das en. in seinem beiseite schiebt. Sondern es kommt ihm darauf an, das en. in seinem besonderen Bereich einzuschränken und es gerade erst damit positiv zu bestimmen.

So wird deutlich, daß mit der Frage nach dem eigentümlichen Sein der dy. als dy. aufs engste verknüpft ist die Frage nach dem Wesen der *energeia.kata kinēsin*. Ich fasse zusammen und wiederhole:

Die Wirklichkeit eines Vermögens besteht nicht in seiner Verwirklichung, Die Rede von Verwirklichung ist mehrdeutig. Verwirklichung des Vermögens kann heißen: das Vermögen ist in diesem Sinn wirklich aufgetreten und nun da. Es ist da, auch wenn, und gerade wenn, es sich nicht verwirklicht im weitesten Sinne, wonach Verwirklichung eines Vermögens bedeutet: Vollzug desselben, woraufhin ein Vermögen eingeübt ist. Drittens kann Verwirklichung eines Vermögens auch besagen: dasjenige herstellen, was herzustellen das Vermögen <sup>ver</sup>mag. Ein Vermögen verwirklicht sich dann, wenn das Herstellbare hergestellt ist.

- Es hat sich dann ein Vermögen verwirklicht, oder wie wir überbetont sagen: "es hat sich ein Vermögen, eine Kunst, im Werk verewigt!".

Zwischen diesen drei Grundbedeutungen von Verwirklichung eines Vermögens bestehen nun eigentümliche Bedingungs-~~er~~hältnisse, auf die ich in der nächsten Stunde kurz zurückkommen werde.



eines Vermögens im Unterschied der Verwirklichung jeder anderen Art. Wenn z.B. ein Tisch verwirklicht wird, dann ist das im Allgemeinen Vorgestellte "Tisch" jetzt hier anwesend, durch die Herstellung. Wenn dagegen ein Vermögen sich verwirklicht, dann wird nicht dieses Vermögen verwirklicht, sondern als was das Vermögen sich verwirklicht das ist nicht es selbst, sondern das Andere seiner selbst. In der Verwirklichung verwandelt sich das Vermögen selbst, während bei der Herstellung eines Dinges nur das, was als möglich vorgestellt wird, und eben dieses und nichts weiter wirklich wird.

Das Verständnis der folgenden weiteren Argumente hängt davon ab, ob wir uns das über die Phänomene des Vollzugs, Vermögendseins, usw. Gesagte in der rechten Weise gegenwärtig zu machen versuchen.

1047 a 4 - 7 : "Und ~~am~~ mit dem seelenlosen Seienden ist es dann aber ebenso bestellt: weder kalt nämlich noch warm, weder süß noch überhaupt wahrnehmbar wird etwas sein, wenn nicht Wahrnehmung in der Ausübung ist. So muß es dann dahin kommen, daß sie, die M., die Lehre des PROTAGORAS mitmachen."

Der ganzen Form nach wie dieser Gedanke eingeführt wird, verrät er sich als ein weiteres Argument gegen megar. These. Der Form nach ist es dasselbe wie das vorige, nämlich der Hinweis aus das Symbaínein. Zunächst scheint das klar zu sein: wir haben ja im vorigen Kap. ausdrücklich von den empsycha und von der Verteilung verschiedener Arten von Vermögen in die beiden Felder apsycha und empsycha gehandelt. Dem entspricht, daß im erstgenannten Argument die Rede ist von der techné. Als Beispiel das Herstellen von Häusern. So ist es ganz in Ordnung, daß jetzt auf die Besprechung eines empsychon in seinem Energiein, d.h. einer dy. meta logou die Argumentation eingeht auf die Dy- im Felde des apsychon = Seelenlosen.

Danach muß jetzt gefragt werden: wie steht es um die Wirklichkeit von Kräften im Felde des seelenlosen Seienden? Besteht denn die Wirklichkeit, wie die M. es wollen, in der Tat im Wirken? Sie besteht nicht im Wirken von Kräften als Kräften im Vollzug, sondern in jenem An-Sich-Halten, also im Felde der materiellen Dinge in dem, was wir auch nennen die "aufgespeicherte" Kraft. In dieser Richtung muß man zunächst die Erwähnung der dy- verstehen. Im vorigen Argument handelte es sich um die techné (empsychon). Jetzt ist die Rede von den apsycha. Allein wir sehen andererseits, daß gesprochen wird vom aisthanesthai, also von einer dy., die gerade empsychon ist.

Ar. will nun auch sagen: die Annahme der megar. These führt dazu, daß das Wahrnehmbare nur wirklich ist beim Vollzug des Wahrnehmens. Also handelt es sich um den Vollzug der aisthesis, also einer dy., die zur



psychä gehört, wie es Ar. ausdrücklich sagt DE ANIMA 3,9, so wie er entsprechend auch im Buch 2 Kap. 2, 413b 24 sqq. den nous, das dianoein, Denken und Vernunft, als Vermögendes bloßen Betrachtens kennzeichnet.

Wir müssen überlegen: diese Art von dy. qua aisthäsisis ist wie jede dy. überhaupt ein Vermögen zu etwas, AUF ETWAS BEZOGEN. Allein dieser Bezug ist hier bei der aisthäsisis ein ganz ausgezeichneter, eigener, der einen eigenen Charakter hat, so daß er nicht gleichgestellt werden darf mit dem, worauf eine technē sich bezieht, mit dem ergon = Werk. Das ergon des Wahrnehmens als eines Vermögens ist nie ein hergestelltes vorhandenes Ding. Durch Wahrnehmen stellen wir die Dinge nicht her als so und so gefärbt; das vollziehen wir durch Anstreichen - auch nicht als so und so tönend, das vollziehen wir etwa durch das Spannen der Saite. Was in der Wahrnehmung hergestellt wird ist dieses, daß die Genannten sich zeigen in ihrer Farbigkeit, in ihren Tönen. Die aisthäsisis ist demnach das Verhältnis des Offenbarmachens zu solchem, was der Offenbarkeit teilhaftig werden kann.

Es handelt sich hier also nicht um die beliebige aisthäsisis, sondern die des Menschen. Nur unter dieser Voraussetzung hat es überhaupt Sinn, die Erörterung der dy. des Wesens der aisthäsisis in Zusammenhang zu bringen mit der Lehre des Protagos. Auf diese Lehre kommt Ar. öfters zu sprechen. Am ausführlichsten und schärfsten in der Widerlegung Metaph. G 5. Aber auch Platon hat seine eigenen Anschauungen mehrfach auf dem Weg der Auseinandersetzung mit Protagos geklärt und gesichtet. Bei Pl. finden wir gleichsam "zitiert" den Hauptsatz der Lehre des Prot.: 152 A 2

".... aller Dinge Maß ist der Mensch, der Seiende, daß sie sind, der Nicht-Seienden, daß sie nicht sind."

Dieser Satz ist begründet aus dem Wesen der aisthäsisis: 152 A 6-8

".... als welches jegliches mir sich zeigt, solches ist es mir, und als welches aber Dir, solches wiederum ist es Dir ..."

Soviel zur allgemeinen Orientierung über die Lehre des Prot.

.....(Hier fehlt etwas).....

Daß der Satz des Prot. schon bei Pl. und Ar. eine Auslegung erfahren hat, die es gestattete, skeptizistische Folgerungen zu ziehen, ist nicht zufällig. Damit mag es zusammenhängen, daß wir im ganzen nur darüber aufgeklärt sind, was Prot. bezüglich der Wahrnehmung sagt, und zwar durch Ar. Metaph. G 5. Es ergibt sich nun daraus das Problem: was hat die Frage nach dem Wesen der Wirklichkeit der dy. mit der Lehre des Prot. zu tun?



XXIII 28/7/31

Es ist nur, was wahrgenommen ist, und es ist Seiendes nur so, wie es wahrgenommen ist. Wir Erkennen das Seiende nicht, wie es für sich ist, d.h. als Unwahrgenommenes. Und wie nun die Art und Weise, wie ein Seiendes IST und DAB ES IST, sich entscheidet aus dem Bezug des Wahrnehmenden, d.h. des Menschen zum Wahrgenommenen, und wie verschiedene Menschen bei verschiedenen Gelegenheiten das selbe verschieden wahrnehmen, muß zu der Folgerung fortgegangen werden, daß eben das Seiend selbst, wie es an sich ist, in keiner Weise bestimmt werden kann.

Wenn man schon eine solche Folgerung, wie Ar. aus dem Satz des Prot. herleitet, zieht, muß man sogar noch weiter gehen. Verschieden Menschen können sich, streng genommen, nicht einmal uneinig sein. Es gibt keine Möglichkeit des Streites. Denn die Voraussetzung für die Möglichkeit des Streites ist, daß etwas Selbiges als Wahrgenommenes für beide Teile als Seiendes offenbar ist. Nur wenn ein Selbiges da steht, kann der eine dagegen, der andere dafür sprechen. Sonst sprechen sie im strengen Sin aneinander vorbei.

Die noch weiter zurückliegende Voraussetzung dafür, daß ein Streit besteht, wäre, daß es ein Wahrnehmbares als solches gibt. Was damit gefordert ist, ist nichts Geringeres als ein Seiendes, das für sich von sich aus kräftig ist ~~aw~~ wahrgenommen zu werden. Das Wahrnehmbare muß als ein soches Könnendes wirklich sein, damit es gesehen werden kann. Gilt nun aber diemegar. These, dann ist die Wirklichkeit eines solchen Seienden = Wahrnehmbaren untergraben. Soches für sich vorhandenes Sein, kann nur dann zugestanden werden, wenn einsichtig wird, daß das Vorhandensein eines vorhandenen als Wahrnehmbaren nicht einzig abhängig ist und bleibt vom Vollzug einer Wahrnehmung.

So ergibt sich: die megar. These geht in ihren Folgen noch viel weiter über die üblichen Konsequenzen aus dem At Satz des Prot. hinaus, sofern die wesentlichen Bedingungen der Möglichkeit des Wahrnehmbaren überhaupt bestritten werden. Die M. brauchen sich nicht auf den Unterschied und Verschiedenheit des Wahrnehmens des Einzelnen zu berufen. Worauf Ar. also in diesem Argument hinausgrängt, ist der Nachweis, daß in der megar. These nicht nur aufgelöst wird die Möglichkeit der Wahrheit, sondern zugleich die Möglichkeit der eigenständigen Wirklichkeit eines Vorhandenen. Die Eigenständigkeit eines ~~eien~~ Vorhandenen kann nur gerettet werden, wenn gezeigt wird, daß die Wirklichkeit des Wahrnehmbaren nicht im Vollzug liegt. Damit ist eine Aufgabe gelöst, die Ar. nicht hier und auch sonst nicht positiv löst, die es nur in ihrer Unumgänglichkeit zeigt.



Können, eben jenes Sein (Sehen?) im Sinn des Nichtvollzugs - wobei Nicht-Vollzug nicht meint: nicht-wirklich, sondern gerade eine eigentümliche Wirklichkeit.

Weil die Meg. dieses Tatbestandes des Unterschieds zwischen wirklich Sehen und Blindsein nicht gewahr werden können, sind sie gezwungen, den Übergang vom Nicht-Sehen zum aktuellen Sehen als eine Übergangslose Abwechselung und Auswechselung von Blindsein und Sehendsein darzustellen. So ist streng genommen der Sprung noch ein anderer, : daß ein Mensch der übergeht vom Sehen zum Nicht-Sehen sich dabei in einen Stein verwandelt. Was Ar. hier nicht bespricht, ist der Zusammenhang des dritten Arguments mit dem zweiten. Das geht über die Abzweckung seiner Auseinandersetzung mit den M. hinaus. Dieser Zusammenhang zwischen dem zweiten und dritten Argument aber ist dasjenige, wvoraus sich erst die Möglichkeit ersehen läßt einer positiven Erhellung der Fragen, die der ganzen Argumentation zu Grunde liegen.

Ich meine dies: das Wahrnehmen eines theron als solchen z.B. gründet nicht nur in der Wirklichkeit des Vollzugs der Wahrnehmung, sondern gerade im Wahrnehmen Können, Daß das Wahrnehmen auch noch dann, und gerade dann, da sein kann und da ist, wenn es noch nicht und nicht mehr vollzogen ist, gerade das ermöglicht es, das Wahrnehmbare als ein solches zu fassen, das auch sein kann, wenn es nicht wahrgenommen ist, das sich zurückziehen kann aus ..... (Dem Wahrgenommen-Werden??) ... . Das ist kein Abbrechen und Verschwinden des Vollzugs, sondern dies Zurückziehen hat zugleich den Charakter, daß dabei das Wahrgenommene gleichsam sich selbst überlassen bleibt, mit dem Wissen, daß es ein Wahrnehmbares ist und bleibt. Die eigenständige Wirklichkeit des Wahrnehmbaren wird im Grunde gar nicht im jeweiligen Vollzug gewonnen, die Wirklichkeit eines Dinges nicht im Wahrnehmen erfahren, sondern erst in diesem eigentümlichen Noch-nicht-und-nicht-mehr-wahrnehmen, d.h. in einem eigentümlichen Aussetzen mit dem Vollzug, worin sich erst die eigentliche Freigabe des Wahrnehmbaren als eines solchen ~~voll-~~ vollzieht.

Zusammenfassend: die bisherige Argumentation des Ar. gegen die M. betraf dreierlei:

1. ~~die These der~~ dynamis meta logou - technä
2. dynaton einer dy. im Sinn der aisthäsisis des aisthätön
3. die aisthäsisis selbst.

Jedesmal wurde ein doppeltes gezeigt:

1. Die These der M. führt bezüglich des je zur Sprache gebrachten Phänomens zu unmöglichen Folgerungen.
2. Das wesentlichere: die Phänomene selbst werden auf Grund der These in ihrem eigentümlichen Wesen nicht erfaßt.



⊕ eines Schlusses, der auf ihn zurückgeführt wird. Man bezeichnete ihn wegen seiner damaligen Unwi derlegbarkeit, weil man immer "Herr blieb", als logos kyrieuoon. Wir können ihn hier nicht ausführlich erörtern, sondern ich nehme ihn hier nur als syllogismos, wie bei EPIKTET, Diatribä, lib. II, Cap. 19. Ich fasse kurz den Gedankengang zusammen, um den inneren Zusammenhang zu unserer Stelle deutlich zu machen: "Wenn etwas möglich wäre, was weder ist, noch sein wird, so würde aus einem Möglichen etwas Unmögliches folgen. Nun aber kann aus einem Möglichen kein Unmögliches folgen, Mithin ist nichts möglich, ⊕ was weder ist noch sein wird." Trifft von zwei sich gegenseitig ausschließenden Fällen der eine ein, d.h. wird das eine Mögliche wirklich, dann ist das andere Mögliche unmöglich geworden. Wie schon die Übersetzung des dynaton und adynaton mit "möglich" und "unmöglich" zeigt, ist hier der Gehalt des Arguments schon gefaßt in einer Bedeutung des Begriffs dynamis und adynamia, wobei nicht gedacht ist an "vermögen", "Kraft", sondern sie sind genommen in der weiteren Bedeutung: Möglichkeit, Unmöglichkeit. Beide Bedeutungsgruppen, Möglichkeit und Vermögen, die grundverschieden sind, WERDEN ZUSAMMENGEWORFEN; wobei zu beachten ist, daß schon im ursprünglichen Begriff der dy. beide Bedeutungen zusammengehen, durcheinandergehen, nicht weil sie nachträglich zusammengeworfen werden, sondern weil sie überhaupt noch nicht geschieden sind. Die klare Scheidung von Vermögen und Möglichkeit vollzieht gerade erst Ar. in dieser Abhandlung.

Ich habe auf diesen logos kyrieuoon des Theodoros hingewiesen, um darzutun, daß hier in unserem Text dieser Gedankengang schon in einer ursprünglichen Form durchscheint. Nämlich: der entsprechende Gedanke bezüglich des mä gignomenon ist nichts anders als diese Überlegung des Theod. bezüglich des Vergangenen, das nicht mehr zurückgemacht werden kann und demnach jetzt in der Gegenwart unmöglich ist. Alles nicht zum Vollzug gekommene ist das Nicht-Mögliche schlechthin. Da aber das Vermögen nach der These der M. nur ist als Wirkliches, so ist das nicht zum Vollzug Gekommene zugleich das Nicht-Wirkliche, das Unwirkliche. Die M. müssen es gemäß ihrem Grundsatz als das ansprechen, was das nicht-vermögende Seiende ist, als das Nicht-Seiende überhaupt. Allein, entgegnet Ar., so zu reden, das Nicht-zum-Vollzug-Gekommene sei unvermögend, denn unvermögend heißt ja schlechthin nicht-seiend .....(Hier fehlt etwas)....

Um darzutun, daß das Nicht-Gewordene das Unvermögend-Seiende, das Nicht-Wirkliche sei, brauchen die M. nicht erst diesen Satz, daß das Vergangene das Unmöglich sei und damit das Nicht-Wirkliche, sondern weil



weil sie überhaupt jegliches Sein, jegliche Wirklichkeit von Vermögendem leugnen, färbt das auch ab auf das Sein des Unvermögenden.

Wir entnehmen hiernoch viel deutlicher als bisher das Doppelte, worin sich die M. nach der Auffassung des Ar. versehen haben:

1. darin, daß sie bezüglich des dy. die Negation nur faßten als formale Negation, nicht als Privation.
2. darin, daß sie das, was negiert wird, nur faßten als einfachen Vollzug im Sinn der Anwesenheit und nicht den Übergang, d.h., die kinäsis sahen.

So faßt Ar. 1047 a 14 alle vorangegangenen Argumente zusammen:

"Und so bringen diese Lehren sowohl Bewegung sie Werden auf die Seite."

Ar. will sagen : die M. lassen diese Phänomene nicht zur Geltung kommen und zwar eben da, wo es sich darum handelt, die archä dy. als archä kinäseos zu sehen, bzw. das Gegenphänomen, die en. kata kinäsin. Diese Argumente bekommen nur dann ihr Gewicht, wenn man festhält, daß dy. und dementsprechend en, kata kinäsin sind.

Ar. beleuchtet diese Auffassung noch an einem Beispiel, um zu zeigen, was es bedeutet, die Bewegung, bzw. das Bewegte einfach als ein Nicht-Seiendes und Nicht-zum-Seienden-Gehöriges zu behaupten:

1047 a 15 - 17 : "Immer nämlich wird sowohl das Stehende stehenbleiben als auch das Sitzende sitzen Bleiben. 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."

Das bedarf keiner weiteren Erläuterung.

Zwischen stehen und sitzen liegen eben gerade die charakteristischen Weisen des Übergangs: das Sich-Setzen und das Sich-Aufrichten. Sie "liegen dazwischen", nicht wie ein Stiel zwischen zwei anderen liegt, sondern: das Sitzen ist ein Sich-Gesetzt-Haben, und das Stehen ist ein Sich-Aufgerichtet-Haben. Beide, das Sich-Setzen und das Sich-Aufgerichtet-Haben, sind im Stehen und im Sitzen mitten darin. Der Übergang selbst gehört als durchgegangen zum Phänomen dieser Wirklichkeit selbst, die wir mit Stehen und Sitzen bezeichnen.

Ich wies darauf hin, daß Ar. dasselbe Beispiel gleich nacher in diesem Kap. noch ~~ein~~ einmal gebraucht und dann vor allem in dem zentralen Kap. 6. Ar. hat jetzt ein Doppeltes klar gemacht:

1. daß die megar. Theses zu unannehmbaren Folgen führen.
2. das Wichtigere: ein Versäumnis der M.: nämlich das Nicht-Zugreifen in Richtung auf das zentrale Phänomen, das unausgesprochen der Erörterung zum Grunde liegt, eben die Bewegung im Sinn des Übergangs und des Umschlags.