

Aufbruch und Realisierung des LOGOS

– Die Tektonik im Anfang der Philosophie bei den Griechen
und ihre Erfüllung in den poetischen und praktischen
Wissenschaften des Aristoteles

Dissertation
zur Erlangung des Doktorgrades
des Fachbereiches Humanwissenschaften
der Universität Osnabrück

vorgelegt

von

Huang Shuishi

aus

China

Osnabrück, 2014

Berichterstatterinnen oder Berichterstatter:

Apl. Prof. Dr. Arnim Regenbogen, Universität Osnabrück

Prof. Dr. Dr. Claus Artur Scheier, Technische Universität Braunschweig

Privatdozentin Dr. Melanie Obraz, Universität Osnabrück

Tag der mündlichen Prüfung: 11. 09. 2014

Gleichzeitig erschienen in:

(bei) Bd.:

Heft Seite (Ort) 20.....

In dankbarer Erinnerung an

meinen Lehrer

Professor Dr. Heribert Boeder
(1928-2013)

Aufbruch und Realisierung des LOGOS

Die Tektonik im Anfang der Philosophie bei den Griechen und ihre Erfüllung in den poetischen und praktischen Wissenschaften des Aristoteles

Inhalt

Vorwort.....	3
--------------	---

Erster Teil

Aufbruch des *logos* bei den Griechen bis Platon

I. Vorgabe des musischen Wissens im <i>logos</i> für den Anfang des Philosophierens	7
II. <i>alêtheia</i> und <i>peithô</i> im <i>logon didonai</i> der anfänglichen Philosophie.....	11
1. Anerkennungskrise der Sophia im <i>physis-logos</i> und <i>kosmos-logos</i> ¹	11
2. <i>logon didonai</i> im <i>krinai logôi</i> bei Parmenides	18
3. Überzeugungskrise des philosophischen Wissens in den Verhältnisse von <i>technê</i> und <i>logos</i> sowie <i>sôma</i> und <i>logos</i>	32
4. Wissen-begründende <i>idea toy agathoy</i> zum seelischen Sich-Überzeugen bei Platon	37

¹ Vorausgehende Bemerkung: Die griechischen *Composita* kamen nicht unmittelbar bei den hier behandelten Gedanken der Griechen vor und werden von dem Verfasser als architektonische Begriffe, als Bauzeuge besonders gebildet. Solche Wortbildung ist eigentlich nicht sosehr wegen des Wortspiels als vielmehr wegen der Sache des Gedachten im Rahmen der Tektonik gewählt. Man sollte sich nicht von der gewöhnlichen Bedeutung beirren lassen. Denn sie beziehen sich nicht nur auf die Sache, von denen sie ausgehen, sondern sie bringen wesenhaft die Gegenwart des Gedachten durch die Logotektonik zum Vorschein. Es handelt sich um folgende: λόγος-κόσμος (*logos-kosmos*), φύσις-λόγος (*physis-logos*), φυσιολογία (*physiologia*), κοσμολογία (*kosmologia*), ψυχή-λόγος (*psyche-logos*), ἕν-θεός (*hen-theos*), τεχνολογία (*technologia*), λόγος-τέχνη (*logos-technê*), σωματολογία (*somatologia*), κόσμος-μίμησις (*kosmos-mimesis*), διάνοια-ἀρετή (*dianoia-aretê*), νοῦς-θεός (*noys-theos*), νοῦς-ἄνθρωπος (*noys-anthrôpos*), πόλις-οὐσία (*polis-oysia*), und so weiter.

Zweiter Teil

Wissens-Erfüllung im Aristotelischen *logos-kosmos*

I. Epochale Stellung des Aristoteles	50
1. <i>logon didonai</i> im <i>krinai logôi</i> der conceptualen Vernunft-Figur (Parmenides, Platon und Aristoteles).....	50
2. Conception der <i>Dios boylê</i> im <i>logos ho to ti ên einai legôn</i>	56
3. Conception der <i>alêtheia</i> und <i>peithô</i> im wissenschaftlichen <i>logos-kosmos</i>	67
II. Architektonik der Wissenschaften des <i>logos</i> bei Aristoteles	87
1. Produzierendes Unterscheiden des <i>logos</i> in sich und von sich selbst.....	87
2. Wissenschaftsordnung des auf den Sachverhalt bezogenen <i>logos</i>	102
2.1. Produzierender <i>logos</i> in der Rhetorik und Poetik – von der <i>technê peistikê</i> zur <i>technê poiêtikê</i>	102
2.2. <i>logos</i> des Handelns in der Politik und Ethik – von der <i>technê politikê</i> zur philosophischen <i>theôria</i>	123
Schluss	170
Literaturverzeichnis	173
Danksagung	

Vorwort

Hic Rhodus, hic saltus.² Worum geht es hier in der Logotektonik? Mit einem Wort: Um das „Gegenwärts“ in Totalitäten des Logos-Bauens. „Doch ist diese nur die Technik eines Bauens mit Gedachtem, sofern es einen Unterschied im Ganzen gemacht hat und dies mit seinen ‚rationalen‘ Figuren. Als solche besteht sie jeweils aus drei Termini als ihren Elementen: der ‚Maßgabe‘, dem ihr entsprechenden ‚Denken‘ und der von ihm bestimmten ‚Sache‘. Diese Termini in wechselnder, aber in keineswegs beliebiger Abfolge und zwar in einer sich vervollständigenden Ordnung.“³ Die logotektonischen Totalitäten oder Vernunft-Figuren unterscheiden sich jeweils in Hinblick auf die vollkommen im gebauten Ganzen des Gedachten begriffene und dargestellte Gegenwart als Geschichte des Gewesenen, Welt der Moderne und Sprache der Submoderne.⁴

Dabei ist die Unterscheidung der σοφία von der φιλοσοφία von größter Bedeutung, denn nur aufgrund des jeweils von der σοφία vorgegebenen Prinzips unterscheidet sich die Geschichte des Gewesenen in drei Epochen, worin die Vernunft sich jeweils in sich – als natürliche und mundane unterscheidet, und ferner sich von sich selbst – diesmal als conceptuale von der natürlichen und der mundanen, unterscheidet. Daraufhin kommen die logotektonischen Vernunft-Figuren der in sich epochal unterschiedenen Geschichte als gebaute ans Licht. Schon zu „Anfang der abendländischen Geschichte bildet sich der Unterschied zwischen einer σοφία und einer gegen sie freien φιλοσοφία aus. Eben dieser Unterschied erneuert sich von Epoche zu Epoche mit je eigener Bestimmtheit – sogar in den Sphären des modernen Welt-Themas und schließlich der Submodern geprägten Sprache.“⁵

² Dazu vergleiche Hegel in der „Vorrede“ zu *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, im Gesammelte Werke 14,1, hrsg. Grotzsch, K. und Weisser-Lohmann, E., Meiner, Hamburg, 1999, S.15.

³ Boeder, H., „Nachwort ‚Gegenwärts‘“, *Die Installationen der Submoderne: Zur Tektonik der heutigen Philosophie*, K&N, Würzburg, 2006, S. 415.

⁴ Hier ist nicht die Stelle, alle Totalitäten oder Vernunft-Figuren der Logotektonik wiederholt darzustellen. Siehe insbesondere Boeders Werke, zur Geschichte – *Topologie der Metaphysik* (Alber, Freiburg/München, 1980), zur Welt – *Das Vernunft-Gefüge der Moderne* (Alber, Freiburg/München, 1988), und zur Sprache – *Die Installationen der Submoderne: zur Tektonik der heutigen Philosophie* (K&N, Würzburg, 2006). Zur zusammengefassten Tektonik der Geschichte im epochalen Unterschied, die grundsätzlich auf die Unterscheidung der Vernunft in sich und von sich selbst zurückgreift, siehe Boeders Vortrag „Unterscheidung der Vernunft“, in *Osnabrücker Philosophische Schriften: Aufgaben der Philosophie heute*, hrsg. von Arnim Regenbogen und Donatus Thürnau, Osnabrück, 1989, S.10-20. Englische Fassung „The Distinction of Reason“, in *Seditions*, S.91-101.

⁵ „Nachwort ‚Gegenwärts‘“, *Installationen der Submoderne*, S. 415.

Als Logotektonik erscheint die Geschichte der Philosophie nur dann, wenn sie sich als in sich geschlossen erwiesen hat. „Deren Tektonik kommt aber erst dann ans Licht, wenn ihre Epochen im Princip unterschieden und in den Gestalten der betreffenden σοφία gegründet sind. Diese ist wieder und wieder der Philosophie zuvor aufgegangen, jedoch sie ansprechend; denn sie antwortete abstoßend, oder ersetzend, oder concipierend auf jene Weisheits-Gestalten, die – epochal verschieden – vornehmlich durch Homer, Paulus und Hölderlin gestiftet worden sind.“⁶

Was die σοφία in der abendländischen Geschichte gestiftet hat, betrifft im Grunde die Unterscheidung des Menschen von sich selbst, denn „die Unterscheidung der Vernunft hat in der Geschichte der Philosophie jedesmal den Gedanken der Unterscheidung von sich selbst zur Vorgabe gehabt“⁷ – nämlich als Prinzip jeweiliger Epoche. Daher sind die Krisen der Rationalität in der Geschichte des Abendlands nicht nur diejenigen der φιλοσοφία, sondern in erster Linie diejenigen der σοφία und ihres Prinzips. „Sie werden jedesmal als Krisen einer SOPHIA die PHILOSOPHIA einer Epoche hervorrufen und ihre Vernunft prägen. Es sind Krisen der Überzeugungskraft, der Glaubwürdigkeit, der Gewissheit eben jener Wahrheit, welche eine solche Weisheits-Gestalt als eine an ihr selbst vernünftige beschließt.“⁸

Kurzum: Das Prinzip der Epoche und deren Philosophie in der Geschichte ist jeweils durch eine entscheidende Vorgabe von der entsprechenden Sophia gestiftet. Demgemäß unterscheidet sich die Philosophie jeweils radikal von der ein epochales Prinzip stiftenden Sophia. Und in Hinblick auf die Unterscheidung der Vernunft in sich und von sich selbst verhält die Philosophie sich jeweils in unterschiedlicher, aber nicht derselben Weise zur epochal maßgebenden Sophia. Schon in dieser Trennung der Philosophie von der Sophia liegt eine Krise der Sophia, welche zugleich die Anfänge der Philosophie und deren Entfaltung bis zur Vollendung anregt. Diese Krise ruft nämlich einerseits die Entwicklung der natürlichen und mundanen Philosophie hervor, welche im Grunde die Sophia und ihr Wissen bedroht, andererseits aber löst sie sich in der rettenden conceptualen Philosophie auf, weil darin das von der Sophia gestiftete Prinzip der Epoche festgehalten und gehütet wird, und das heißt, es findet sich jedesmal seine Erfüllung in der zutreffenden conceptualen Philosophie. Die Krise der Sophia erweist sich im Wesentlichen als die Krise des Prinzips der Epoche. Aber

⁶ „Das Wahrheits-Thema“, S.5f.

⁷ „Unterscheidung der Vernunft“, S.11.

⁸ Ebd. S.14. Zu den Krisen der Epochen, siehe auch *Topologie der Metaphysik* „Der Rückgang der PEITHOO“, S. 95f., „Der Rückgang der fides“, S. 203f., „Der Rückgang der Gewißheit“, S. 438ff.

nicht diese epochale Krise, sondern ihre Rettung und die Erfüllung des Prinzips in der philosophischen Conception bringt sowohl die Krise der Sophia als auch die ganze Epoche zum Abschluss. Daraufhin ist die Epoche tot, denn das Prinzip der Epoche hat seine Bestimmungskraft völlig erschöpft – hierdurch wird auch das Ende einer Epoche der Philosophie begreiflich.

Dennoch bleibt die epochale Sophia immer noch scheinbar in ihrer Krise, und eben dies macht den „Anschein“ von einem Kontinuum der Geschichte aus, indem die Philosophie scheinbar immer von der gleichen Krise und von der gleichen Frage handelt. Darin besteht aber kein entschiedener Unterschied, und deshalb auch keine epochale Krise im eigentümlichen Sinne, sondern, was da in der philosophisch conceptualen Erfüllung beziehungsweise im Tod der Epoche bleibt, ist nur die „Stille“ der Epoche – ehrwürdig und unerschütterlich. Wo es noch die Rede von der Krise der Epoche gibt, geht es eben um einen epochal neuen Anfang. Nur aufgrund einer neu gestifteten Sophia und ihres neuen Prinzips wird ein epochaler Anfang eröffnet, auch dann, wenn eine Epoche in ihrer Eröffnungsphase nicht jedesmal von einer vorangehenden Sophia erschlossen und begleitet wird. Dies ist nur möglich, wenn eine Epoche sich als ein in sich geschlossenes und vollkommenes Ganzes erweist. – Darin liegt gerade die Aufgabe und Kraft der Logotektonik, denn ihr geht es einzig und allein um den gewesenen Gedanken – um das Tote⁹ – wie es als logotektonisch aufgebautes Ganzes dargestellt werden soll.

Das hier konkret gewählte Thema beschäftigt sich mit der Aristotelischen Philosophie in der ersten Epoche der Geschichte des Abendlands. Was kennzeichnet die Position des Aristoteles in dieser ersten Epoche? Sie wird von der Sophia der Musen angeregt und bestimmt, und die Philosophie des Aristoteles ist die Vollendung dieser Epoche. In diesem Sinne zeigt dessen Denken einerseits die Vollendung der ganzen Epoche, und zwar paradoxerweise die Erschöpfung der musischen Sophia und den Tod der Epoche selbst an. Andererseits hat die musische Sophia mit der Aristotelischen Philosophie ihr τέλος erreicht, wie es essenziell im vollkommenen

⁹ Vergleiche Hegel: „Der Tod, wenn wir jene Unwirklichkeit so nennen wollen, ist das furchtbarste, und das Tote fest zu halten, das, was die größte Kraft erfordert.“ Darunter versteht er „das Leben des Geistes“. *Phänomenologie des Geistes*, Gesammelte Werke, Bd.9, Meiner, Hamburg 1980, Nachdruck 1999, S.27, Z.25ff.. Siehe auch Heribert Boeder unveröffentlichtes „Interviewgespräch 2012“, II. Geschichte, 1. Hegel in der Logotektonik, Frage b, bearbeitet von Huang Shuishi und Xie Xiaochuan. Unter Berufung auf das Zitat Hegels vom Tod, sagt er ausdrücklich: „Ich halte dauernd das Tote fest, nicht das Leben des Begriffs, sondern das Tote.“ – Nämlich in diesem Sinne: Die Logotektonik handelt im Wesentlichen vom schon Gedachten, um es jeweils als vollkommene Ganzes des Gedachten aufzubauen.

λόγος-κόσμος der Wissenschaften dargestellt wird. Auf den Wissenschaften beruht nun das Prinzip der musischen Sophia, jedoch mit einer Umwandlung des musischen Wissens zu einem durch reine Vernunft selbst begründeten Wissen.

Weshalb λόγος? Weshalb ἀρχή? Weshalb τέλος? Weshalb müssen die ἀρχή und das betreffende τέλος durch die Vermittlung des λόγος und zwar im λόγος vollbracht und zum Vorschein gebracht werden? Weshalb geht es um den λόγος bei Aristoteles, welcher sich im Wesentlichen im Ganzen eines λόγος-κόσμος der Wissenschaften erfüllt? Ganz eindeutig deshalb: Das Wohnen des Menschen, der sich grundsätzlich in sich und von sich selbst unterscheiden lässt, nicht irgendwo, zumal nicht in der Sprache, sondern einzig und allein im λόγος. Darin zeigt sich eben die fruchtbarste Stiftung der Griechen für das Denken des Abendlands. Damit zeichnet sich auch die Fruchtbarkeit der Logotektonik an dem Grund und an der Gegenwart in der ersten Epoche der abendländischen Philosophie aus.

Erster Teil

Aufbruch des *logos* bei den Griechen

I. Vorgabe des musischen Wissens im *logos* für den Anfang des Philosophierens

Homer, Hesiod und Solon, diese sind die drei Figuren der Sophia der Musen. Homer steht am Anfang und nur mit ihm wird der Anfang der ersten Epoche des abendländischen Denkens auf entschiedene Weise gemacht. Er ist der Stifter der ganzen Epoche, nicht nur für die Sophia, sondern auch für die Philosophie, denn er ist, wie es schon die Griechen durchgängig anerkannt haben, der Lehrer des Alles für die Griechen.¹⁰ Wodurch? Durch das Wissen der Musen. Worum geht es? Um Alles. In erster Linie geht es bei der musischen Sophia um das Alles dessen, was in den λόγος erhoben wird. Bei Homer geht der λόγος als das sagende Wissenlassen der ἀλήθεια als dem Mitwissen voran. „Das λέγειν ist ein Wissenlassen; dabei setzt ein Mensch einen anderen über etwas ins Bild.“ – und zwar den Hörenden. „Der λόγος ist und bleibt der Ort der ἀλήθεια; jedoch wandelt sich in der Folgezeit die Eigenart dieses Ortes und dementsprechend auch das Verständnis von ἀλήθεια.“ „Eine ἀλήθεια gibt es nur – ebenso wie auch das λήθειν – nur im Zusammenhang möglichen Mitwissens.“¹¹

Dies setzt aber eine Bitte um die ἀλήθεια voraus. „Die Gemeinsamkeit des Wissens ist durchsetzt von den Unterschieden der Deutlichkeit und von den Grenzen des erwarteten und des gewährten Vertrauens durchzogen.“¹² Und deshalb muss der Sänger die Musen um ihren Beistand bittend rufen, besonders mit einer Anerkennung dieses radikalen Unterschieds:

ὤμεῖς γὰρ θεαί ἐστε, πάρεστε τε, ἴστε τε πάντα,
ἡμεῖς δὲ κλέος οἶον ἀκούομεν οὐδέ τι ἴδμεν –¹³

Denn ihr seid Göttinnen und dabei gewesen, und wisset Alles,

Wir wissen aber nicht und hören nur den Ruf, in dem etwas steht.

¹⁰ Siehe insbesondere Xenophanes: ἐξ ἀρχῆς καθ' Ὀμηρον ἐπεὶ μεμαθήκασι πάντες ... (DK, B10).

¹¹ Siehe die ausführliche philosophisch-philologische Untersuchung bei Boeder, „Der frühgriechische Wortgebrauch von Logos und Aletheia“, *Archiv für Begriffsgeschichte*, Bd.4, Bonn, 1959, S. 93, S. 97, auch Nachdruck in *Das Bauzeug der Geschichte*, S.1-35.

¹² Ebd. S. 97.

¹³ Ilias, B485f. Der Ruf der Musen ist schon bekannt am Anfang der Ilias (A1ff.) und Odyssee (A1ff.). Auch λ218ff., ξ508ff., π112ff., und mehrere Stellen.

Das Alles des von Musen offenbarten Wissens steht bei Homer unter der einzigartigen Herrschaft des Zeus und wird in allen Einzelheiten als ein vollständiger κόσμος mit genauen Unterschieden dargestellt. Die Vollständigkeit der Darstellung wird dadurch erreicht, dass sich das Vollbringen des Beschlusses des Zeus im Handlungsaufbau der Helden, nämlich der Sterblichen, insbesondere bei Achill und Odysseus, konkretisiert. In diesem κόσμος stellt sich die Herrschaft des Zeus aber nicht als eine willkürliche, sondern als eine vernünftige Gewalt dar, die im Wesentlichen vom Durchdenken oder Erwägen gereinigt und bestimmt wird.

Δίος δ' ἐτελείετο βουλή¹⁴, der Beschluss des Zeus erfüllte sich in diesem κόσμος. Die Δίος βουλή und ihre Erfüllung, „das ist der Anfang und Grund des musischen Wissens“. Denn „das ist der wahre Grund, sich der gewesenen Welt zu entsinnen, sich an die Musen zu wenden, die eben diesen Gott zum Vater und die ältere Gottheit des Sich-entsinnens zur Mutter hat.“¹⁵ Nur in Hinblick auf die Δίος βουλή können die Musen, die Töchter von Zeus und Mnemosyne (Μνημοσύνη) das heldenhafte Tun und Lassen der gewesenen Sterblichen so darstellen, dass sich die Heldentaten im wohlgebauten λόγος-κόσμος ins grundbezogene Wissen erheben lassen. Konkret: Das musische Wissen stellt sich geradezu durch den λόγος und im λόγος als einen λόγος-κόσμος des „Erzählens“ dar.

Die erfüllte Darstellung des λόγος-κόσμος ist genau die Stiftung der Musen. Sie bleibt grundsätzlich auf die Göttin θέμις angewiesen, welche ein für allemal als grundlegend festgelegt worden ist. Ferner wird sie von deren Tochter δίκη, die auf das Festgelegte weist und zeigt, mitbestimmt. Denn „der Beschluß des Zeus ist kein dunkles Schicksal, aber wie er Gedanke ist, wird er verhehlt, selbst vor den Nächsten wie Hera (Ilias, I.545f.). Er zeigt sich am Vollbringen der Sterblichen als ΔΙΚΑΪ; als die ihrerseits Zeus entstammende ‚Zeigende‘, welche wiederum das zeigt, was von ihrer Mutter THEMIS, der ‚grundlegenden‘ her verbindlich ist.“¹⁶ Und eben deshalb besteht die λόγος-Darstellung als solche „gerade nicht im endlos anreihenden Beschreiben ‚wie es ist‘, sondern hat sich zu einem ‚Erzählen‘ von eigens gesetzten Anfang und Ende, über eine Mitte zu einem Ganzen gestaltet und

¹⁴ Homer, Ilias, A5.

¹⁵ *Topologie der Metaphysik*, S.63.

¹⁶ Ebd. S.63. An dieser Stelle wird auch eigens betont, dass die θέμις und die δίκη, beide wieder bei Parmenides erscheinen werden.

zusammengeschlossen.¹⁷ Dadurch vervollständigt sich die ἀλήθεια im Sinne des von den Musen gestifteten Mitwissens.

Die Wahrheit des Vollbracht-seins „wird nur in einer Welt¹⁸ anschaulich, welche immer die gewesene, im Gedanken aufgehobene ist – entfaltet aus der Unterscheidung von Abwesen und Anwesen, bestimmt zum erscheinenden Miteinander der Götter, ‚der auf immer Anwesenden‘, der Toten, der auf immer Abwesenden, und der Sterblichen, der zeitweilig Anwesenden und je nach ihrem Aufenthalt Abwesenden.“¹⁹ Im vollbrachten λόγος-κόσμος als solchen wird der Unterschied zwischen den Unsterblichen, den Toten und den Sterblichen jeweils κατὰ μοῖραν konkretisiert.

Eine vollbrachte Welt als solche ist ein κόσμος im λόγος – dargestellt κατὰ κόσμον. Aber wie wird dieser κόσμος im Sinne einer Rechtsordnung oder der Δίος βουλή hervorgerufen? Von einer ἄ-κοσμία im Sinne der Un-Ordnung oder des Unrechts her, ferner von der Negativität her, welche im λόγος eben als diejenige den κόσμος Bedrohende und Auflösende begriffen wird. Dadurch tritt unmittelbar der Unterschied im λόγος zwischen dem „wie es nicht zu sein hat“ und dem „wie es zu sein hat“ ein. Was Zeus beschließt, ist eben „wie es zu sein hat“ im Verhältnis zum vorgängigen „wie es nicht zu sein hat“. Nur daraufhin wird das Alles in einen geordneten κόσμος gesammelt, und damit wird das Darstellen des anfänglichen musischen Wissens eröffnet und vollendet, „wie es ist“, vor allem aber, „wie es gewesen ist“.²⁰

Bezeichnenderweise geht die Unterscheidung von „wie es nicht zu sein hat“ und „wie es zu sein hat“ dem Unterschied von „wie es ist“ und „wie es nicht ist“ voraus. Das „wie es ist“ darzustellen ist schon von Anfang an beschlossen im „wie es zu sein hat“. Eben deshalb wird das Alles ins Gedächtnis, genauer in das

¹⁷ „Nachwort ‚Gegenwärts‘“ in *Installationen der Submoderne*, S.419.

¹⁸ Eine Welt, nämlich im Sinne des κόσμος.

¹⁹ *Topologie der Metaphysik*, S.61.

²⁰ Vergleiche „Nachwort ‚Gegenwärts‘“ in *Installationen der Submoderne*, S.419: „Erst das Verhältnis der Verhältnisse, wie es allein im Denken, in der Erwägung gegründet ist, wird als logisiertes der rechtlosen Gewalt Herr – einer wesentlich stummen, mit also nicht zu reden oder gar zu rechten ist. Genau daraufhin macht der λόγος den Anfang – wohlgemerkt nicht die Sprache.“ Vergleiche auch Hesiod. Bei Hesiod wird Zeus als „πατήρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε“, der Vater der Menschen und der Götter bezeichnet („Werke und Tage“, 59). Der entscheidende Schritt vom Unrecht zum Recht tritt in der Gewalt des Zeus hervor. Es ist eine Gewalt, „welche erstmals eingeschränkt ist durch Vernunft und Bedachtsamkeit. Also muss die Gewalt der Ursprünge der Durchsichtigkeit des Grundes untergeordnet werden. Auf ihm beruht die Einrichtung eines κόσμος, einer Rechtsordnung unter Götter und Menschen. Sie bleibt zwar der Gewalt verbunden, aber gesteuert von der Einsicht in das, was zu sein hat.“ Siehe „Nachwort ‚Gegenwärts‘“ in *Installationen der Submoderne*, S.421.

Wissen der Musen erhoben und es wird von den Musen im Darstellen des Sängers gegenwärtig gestiftet. Es ist ein Darstellen im λόγος, nicht bloß der Zeitfolge nach, sondern wie es gewesen ist, nach dem, wie es schon zuvor zu sein bestimmt war. – Eben daran springt schon die Unterscheidung von Sophia und Philosophie heraus.²¹

Um noch einmal die Schritte des anfänglichen Wissens der Musen bei Homer zu erinnern: Der erste Schritt, der für das Alles der maßgebende ist, wird angesichts der Unterscheidung von „wie es nicht zu sein hat“ und „wie es zu sein hat“ durch die Δίος βουλή, die schon mit dem λόγος verbunden ist, eröffnet und vollzogen. Sodann erfüllt sich die Δίος βουλή in einem konkretisierten κόσμος, in dem die Unsterblichen, die Toten, und die Sterblichen sich zu einander verhaltend sammeln – durch die Handlungen der Sterblichen. Schließlich wird dieser κόσμος als eine Wissensgestalt der Musen im λόγος dargestellt. Merkwürdigerweise tritt aber der betende Ruf der Musen zum Wissenlassen zu allererst ein, und dementsprechend beruht das Wissen auf der Offenbarung der Musen, welche zugleich die Δίος βουλή und ihre Erfüllung zum Vorschein gebracht hat: im λόγος κατὰ κόσμον.²²

In Hinblick auf die Unterscheidung der σοφία von der φιλοσοφία ist der Anfang bei den Griechen dreifältig. Es gibt nicht nur den einen Anfang mit Thales, sondern es gibt drei Anfänge der Philosophie bei den Frühgriechen angesichts der Unterscheidung der Vernunft und ihrer entsprechenden termini.²³ Wie in der Sophia der Musen geht es in der Philosophie der Griechen um das Alles. Doch anders als die Sophia geht die Philosophie im Grunde nicht vom Alles aus, sondern von Einem, das den Grund des Alles insbesondere im Sinne der Gesamtheit der Erscheinenden betrifft. Dies kann aber nur durch einen „Rückgriff“, der sich zum Einem auf den Anfang der epochal erschließenden Sophia der Musen bei Homer, zum anderen aber auf die Vollendung der Ersten Philosophie bei Aristoteles im Sinne der Wissenschaft der ersten Gründe und Ursachen bezieht, begriffen werden.²⁴

²¹ Vergleiche Aristoteles τὸ τί ἦν εἶναι, das, was schon zu sein bestimmt war. Dazu Boeders „Logotektonik der Sophia und Philosophie in der ersten Epoche der Geschichte des Abendlands“, zweite Vorlesung zu Parmenides, den 08. 12. 2009.

²² Hier wird nur Homer betont. Eine frühere Gesamtdarstellung der musischen Weisheitsfiguren von Homer, Hesiod und Solon, siehe *Topologie der Metaphysik*, S. 58-74.

²³ Eine Gesamtdarstellung der Tektonik der Anfänge bei den Griechen siehe besonders Heribert Beoder „Die Unterscheidung des ersten Anfangs der Philosophie – unserem Freunde Gregor Maurach zu Ehren“, in *Abhandlungen der Braunschweigischen Wissenschaftlichen Gesellschaft*, Bd. XLVII, 1996 (Göttingen, 1997)

²⁴ So ist das erste Kapitel der Metaphysik zu verstehen. Vergleiche auch die Einleitung zu *Grund und Gegenwart als Frageziel der Früh-Griechischen Philosophie*, Nijhoff, den Haag, 1962.

II. *alêtheia* und *peithô* im *logon didonai* der anfänglichen Philosophie

1. Anerkennungskrise der *Sophia* im *physis-logos* und *kosmos-logos*

Der erste Anfang der Philosophie ist ein Abstoß des Denkens der *Sophia* bei Homer aus der natürlichen Vernunft. Thales, der sich mit der ἀρχὴ πάντων beschäftigt hat, ist, wie Aristoteles sagt, der Stifter der Philosophie als solcher.²⁵ Das philosophische Wissen als solches kennt überhaupt keine Rücksicht auf die Offenbarung der Musen im Sinne des Wissen-lassens, vielmehr beruht es auf der Offenbarung der φύσις. In Hinblick auf die Unterscheidung der φύσις von den auf sie bezogenen Erscheinenden von Allem ist dieses Wissen einzig und allein auf die περὶ φύσεως ἱστορίη, das Beobachten und Erkunden nach der φύσις angewiesen.

Anders als in der historischen Beobachtung, wie zum Beispiel bei Hekataios oder Herodot, ist diese ἱστορίη nicht eingeschränkt auf das einzelne Erscheinende oder Geschehene, sondern περὶ φύσεως ἱστορίη. Als solche richtet sie sich auf die Gesamtheit der Erscheinenden und erkundet die φύσις der Erscheinenden von Allem, genauer die ἀρχὴ τῆς φύσεως.²⁶ Sie ist keine bloße ἱστορίη, sondern eine ἱστορίη im Sinne der φυσιολογία, also schon in den λόγος erhoben. Dieses physiologische Wissen entfaltet sich durch die ἱστορίη von dem, wie es ist, nämlich wie Alles der φύσις gemäß erscheint, und zwar erstens bei Thales, wie Alles von der ἀρχὴ τοῦ ὕδατος übergänglich „werdend“ (γίγνεσθαι) erscheint, sodann bei Anaximenes, wie Alles aufgrund der ἀρχὴ τοῦ ἀέρος durch den Gegensatz von Verdichtung und Verdünnung „unterscheidend“ (διαγνῶναι) erscheint, schließlich bei Xenophanes, wie Alles jeweils dem einzelnen Menschen ersichtlich erscheint (δοκεῖν).

Die Position des Xenophanes ist entscheidend für diese Figur der Physiologie. Alles erscheint, nicht nur so, wie es der φύσις nach als Etwas erscheint, sondern wie es der φύσις nach für mich (mir) erscheint. Eben deshalb beruht das physiologische Wissen nicht auf der φύσις selbst und ihrer ἀρχή, sondern auf der ἱστορίη, letztlich auf der δόξα, der Ansicht des Menschen als eines Sterblichen, die sich besonders auf die Gesamtheit der Erscheinenden bezieht. Xenophanes erkennt zwar noch die radikale Unterscheidung von Gott und Menschen an, aber der eine Gott bleibt ganz

²⁵ Arist. Metaph. 983b20f., siehe auch Boeder, „Einleitung: II. die frühgriechische Philosophie als anfängliche“, in *Grund und Gegenwart*, s.1ff.

²⁶ Arist., Metaph. 983b29f.

und gar agnostisch für die δόξα des Menschen, obwohl er Alles bewegt und deshalb bei Allem ist.²⁷ Mit dieser schneidenden Unterscheidung wird dem musischen Wissen, genauer, dessen göttlicher Seite radikal abgesagt. Was unter den Menschen als den Sterblichen herrscht, ist nur das Wissen des Menschen im Sinne der bloß menschlichen δόξα,²⁸ die einen Raum für die Forschung nur noch über einen regressus ad infinitum eröffnet,²⁹ mit einem Wort von Aristoteles: εἰς ἄπειρον ἵεναι, das heißt: bis ins Unendliche und zwar Unbegrenzte fortschreiten.³⁰ Darüber gibt es lediglich eine Theorie (θεωρία), aber überhaupt nicht im Sinne einer Wissenschaft (ἐπιστήμη).

Der andere Anfang der Philosophie ergibt sich aus dem Ersetzen der Sache der Sophia bei Homer aus der mundanen Vernunft. Diese Vernunft beschäftigt sich auch mit einem κόσμος, einer Anordnung des Alles. Dieser κόσμος ist nicht mehr in Hinblick auf die Δίος βουλή durch den Unterschied zwischen den Unsterblichen, den Toten und den Sterblichen bestimmt. All diese Unterschiede sind in einem κόσμος von Allem Erscheinenden der Philosophie im Sinne der κοσμολογία sozusagen völlig getilgt. Und eben deshalb betrifft der Gegensatz von ἀδικία und δίκη, von ἀκοσμία und κόσμος nicht den Unterschied von „wie es nicht zu sein hat“ und „wie es zu sein hat“, sondern es geht hier allein um den Unterschied von „wie es nicht ist“ und „wie es ist“, konkret bei Anaximander: φθορά und γένεσις. Zwar gibt es einen Grund für diesen κόσμος, aber es ist eben nicht mehr der Grund jenes Beschlusses des Zeus, sondern derjenige des Zusammenbringens von „wie es nicht ist“ und „wie es ist“, welches durch den Gegensatz als solchen einen κόσμος gestaltet und selbst zum Grund dieses Gegensatzes geworden ist.

Mit dem Gegensatz „ἀκοσμία-κόσμος“ und „ἀδικία-δίκη“ des Erscheinenden von Allem tritt bei Anaximander der κόσμος ein, welcher aber nur unter dem Prinzip des ἄπειρον, des Unbegrenzten, genauer des Unbestimmten zu fassen ist. Und κατὰ τὸ χρεών kommt solcher κόσμος als eine τάξις τοῦ χρόνου

²⁷ Xenophanes, DK. B23, B24, B25, B26.

²⁸ DK. B34:

καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὐτις ἀνὴρ ἴδεν οὐδὲ τις ἔσται
εἰδὼς ἀμφὶ τε καὶ ἄσσα λέγω περὶ πάντων·
εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπῶν,
αὐτὸς ὅμως οὐκ οἶδε· δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται. Dazu B35, B36.

²⁹ Eine ausführlichere Gesamtdarstellung dieser Figur vergleiche *Grund und Gegenwart*, S. 26-43, S.65-72.

³⁰ Arist., *Metaph.* 994a20.

ans Licht.³¹ Es ist nämlich ein κόσμος, wie er eigens von Allem Erscheinenden ist, das nach der Notwendigkeit der Zeit aufgeht und untergeht, eben wie es im Zeit-kόσμος geordnet zu sein scheint. Sodann wird bei Pythagoras und den frühen Pythagoreern dieser Zeit-kόσμος des Erscheinenden durch eine μάθησις des ἀριθμός, der selbst in einem Gegensatz-Verhältnis steht und seine Erfüllung in der τετρακτύς findet, welche eine ἀρμονία begründet³², von Allem Erscheinenden, genauer: von jeweiligem σῶμα zum ψύχη-kόσμος eingeführt. Darin findet die Reinigung der ψυχή des Menschen statt, also die ἀρμονία τῆς ψυχῆς, die sich eben aufgrund der κάθαρσις τῆς ψυχῆς von dem σῶμα klärt.

So kommt es zu einem ψυχή-kόσμος in seiner ἀρμονία. Das heißt aber zugleich zu einer menschlichen Verfassung von Allem – wohlgemerkt eben nicht zur ἱστορίη von Allem Erscheinenden, sondern zu einer Selbstverfassung von Allem in der Seele selbst durch μαθηματική, oder sogar ἀκουσματική,³³ nämlich durch „Philosophieren“. Denn die Seele des Menschen als eines Sterblichen ist selbst ἄθνατος³⁴ und so bestimmt sie maßgeblicherweise das menschliche Leben – zuallererst dasjenige der Seele und schließlich aber dasjenige der Polis. Hier zeigt sich eine radikale Wende vom κόσμος der homerischen Sophia zum κόσμος der Philosophia: Die Unterscheidung zwischen den Unsterblichen, den Sterblichen und den Toten geht jetzt im Wesentlichen von der menschlichen Seele aus. Konkret: „Der Unterschied von Sterblichen und Unsterblichen wird zwar festgehalten, aber die Kluft zwischen beiden Seiten ist dem philosophischen Menschen überbrückbar. Der Tod, der beide Seiten am entschiedensten auseinanderhält, bietet gerade die Möglichkeit des Übergangs – und zwar nicht in ein Totenreich, sondern zu dem vollkommenen Erscheinenden und ständig Lebenden. Die Unsterblichkeit des Helden wird hier übertroffen von der Unsterblichkeit dessen, der sein Leben mit philosophischer Besonnenheit führt.“³⁵

Schließlich wird bei Heraklit sowohl der κόσμος von Allem Erscheinenden mit seinem Gegensatz als auch der κόσμος mit seiner seelischen ἀρμονία selbst zu

³¹ Simplic. Phys. 24, 13=DK. B1.

³² Iambl., Vit. Pyth., 82=DK. 58c4.

³³ Iambl., Comm.math. S.76, 16-77, 2 Festa. (=KRS.280) Vergleiche *Grund und Gegenwart*, S.59ff.

³⁴ Herodot II= 23, DK14.1. Schon Pythagoras lehrt selbst, wie auch die Pythagoreer, wie der Gott in Delphi den „ἱερὸν λόγον“ (Herod. II, 81=DK 14.1) und zwar „λόγον σοφίας“ (vergleiche Porph. Vit. Pyth. 3=DK 14.6) weissagt.

³⁵ *Grund und Gegenwart*, S.65.

einem λόγος-κόσμος³⁶ in schönster ἀρμονία vereinigt, welcher im τὸ ἀντίξουν συμφέρον καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἀρμονίαν besteht.³⁷ Eben mit dem σοφόν ist dieses ξυνόν πάντων selbst als ein λόγος-κόσμος im Sinne τοῦ λογοῦ δ' ἐόντος ξυνου³⁸ erfassbar. Was ist denn das σοφόν? ἔν-πάντα,³⁹ und zwar nicht so sehr die σοφία als vielmehr ein einzigartiger Grundgedanke der σοφία;⁴⁰ eben nicht πολυμαθία wie bei Hesiod, Pythagoras, Xenophanes und Hektaios,⁴¹ sondern zunächst das εἶναι γὰρ ἔν τὸ σοφόν, ἐπίστασθαι γνώμην, ὅτῃ ἐκυβέρνησε πάντα διὰ πάντων,⁴² und zwar so, dass das σοφόν ἐστι πάντων κεχωρισμένον.⁴³ Sodann stellt das σοφόν im λόγος-κόσμος als Solchen dar: συνάψεις ὅλα καὶ οὐχ ὅλα, συμφερόμενον διαφερόμενον, συνᾶιδον διᾶιδον, καὶ ἐκ πάντων ἔν καὶ ἕξ ἑνὸς πάντα.⁴⁴ Schließlich führt dessen scheidende Urteilskraft maßgeblich zur Unterscheidung des Alles, aber vor allem gilt sie für diejenige des Menschen: πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ ἀνθρώπους, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς δὲ ἐλευθέρους.⁴⁵

Merkwürdigerweise gilt vom ἔν-θεός Folgendes: ταδὲ πάντα οἰακίζει κεραυνός.⁴⁶ Aber das ἔν-θεός braucht überhaupt nicht mehr Zeus der Vatergott der

³⁶ Vergleiche DK. B30, B31. Ein κόσμος, der dem πῦρ-λόγος entspricht.

³⁷ Arist. Eth. Nic. Θ2, 1155b4= DK. B8. Ausführliche Begründung des heraklitischen Gedankens siehe *Grund und Gegenwart*, III Abschnitt: Die Begründung der Eigenständigkeit des philosophischen Wissen (Heraklit), S.72-117, und weiter *Topologie der Metaphysik*, S.84-95.

³⁸ DK. B2.

³⁹ DK. B50.

⁴⁰ Vergleiche *Grund und Gegenwart*: das σοφόν bei Heraklit als „ein Grundgedanke der σοφία“ (S.74), als „die Verfassung seines Erscheinens“ (S.94). „Das σοφόν verlangt von dem σοφός, dem Sachkundigen im Sinne der Philosophie, daß er sich völlig freimacht von der gewohnten Art des Vergegenwärtigens.“ (S.95) Also kein σοφός im Sinne des Sängers des musischen Wissens.

⁴¹ DK. B40.

⁴² DK. B41.

⁴³ DK. B108.

⁴⁴ DK. B10.

⁴⁵ DK. B53.

⁴⁶ DK. B64. Diels-Kranz liest die Überlieferung als „τὰ δέ“; diese Leseart „ταδὲ“ stammt von Boeder. Siehe Boeders Anmerkung in *Grund und Gegenwart*, S.79. Der Grund ist offensichtlich dieser: nicht irgendein Alles, sondern „dieses“ Alles, das schon im λόγος des ἔν-πάντα bestimmt ist. Dazu Guthries Anmerkung zu diesem Fragment: „Perhaps ‘all these things’. Dr H. Boeder has suggested (unpublished) that the fragment begins τάδε πάντα (not as usually printed, τὰ δέ), coresponding to the κόσμον δόνδε in fr.30. By calling the universal guiding principle ‘thunderbolt’ (κεραυνός) in this fragment, Heraclitus presumably means to ‘indicate’, in the symbolic language of prophecy which was his vehicle, that it is both fiery and the supreme divinity; for the thunderbolt was the weapon of the chief of the gods, who was even identified with it. Kirk (p.354) quotes a fifth-century inscription from Mantinea ΔΙΟΣ ΚΕΡΑΥΝΟ and later evidence. He notes that in all these identifications the name of Zeus is attached to κεραυνός, but to omit it is entirely in keeping with obliquity of Heraclitus’s Delphic style.“ Guthrie, W. K. C., *A History of Greek Philosophy*, Vol.I Cambridge University Press, Cambridge, 1962 (ND.1977), S.471. Kirk, G. S., *Heraclitus: the Cosmic Fragments*. Cambridge University Press, Cambridge, 1954. Obwohl nach der „Delphic Style“ das Zeichen des Zeus noch eigens von Heraklit gebraucht wird, kann aber der Gott wesensgemäß nicht mehr unmittelbar als Zeus

Götter und Menschen genannt zu werden, ganz zu Schweigen von der Δίος βουλή, sondern ἔν τὸ σοφὸν μούνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα,⁴⁷ mehr noch: νόμος καὶ βουλήι πείθεσθαι ἑνός.⁴⁸ Ferner lässt der Gott sich ausdrücklich im Gegensatz erscheinen: ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη, χειμῶν θέρος, πόλεμος εἰρήνη, κόρος λιμός.⁴⁹ Unter dem Prinzip ἔν-πάντα ist der Unterschied zwischen den Unsterblichen, den Sterblichen und den Toten verschwunden: ἀθάνατοι θνητοί, θνητοὶ ἀθάνατοι ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεῶτες.⁵⁰ Entscheidend ist es hier, den Gegensatz von Allem, das zugleich das Eine ist, selbst zu beachten und zu bewahren. Die drei „Unsterblichen, Sterblichen und Toten“ sammeln sich auf den ewigen Ruhm der Helden, und zwar derer, die im Kampf gefallen sind: αἰρεῦνται ἔν ἀντὶ ἀπάντων οἱ ἄριστοι, κλέος ἀέναον θνητῶν.⁵¹

κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἀπάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν αἰὲ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ αἰείζωνον, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα.⁵² Das ewige Feuer (πῦρ αἰείζωνον) ist für Heraklit das konkrete Maß (λόγος) des ἔν-πάντα,⁵³ in dem der κόσμος ein aus dem Feuer selbst entstehender und wieder in das Feuer verschwindender ist.⁵⁴ Solcher πῦρ-λόγος ist für die Menschen als Sterbliche von größter Bedeutung: zutiefst hat die Seele des Menschen den λόγος und eben von aus deren Tiefe erwächst der λόγος als solcher.⁵⁵ Es ist keine ἐσωτουῦ σοφίη, wie er Pythagoras kritisiert,⁵⁶ und zwar überhaupt kein ἰδίος λόγος, sondern ein λόγος ξυνοῦ.⁵⁷ In diesem Sinne hebt Heraklit hervor: οὐκ

geltend gemacht werden. Dies deshalb, weil der Heraklitische κόσμος radikal vom Homerischen κόσμος, besser noch, der philosophische κόσμος von demjenigen der Sophia radikal unterschieden ist. Ferner: Dass das Gesetz (νόμος) sich insbesondere auf den ἔν-θεός und zwar konkret auf den Blitz (κεραυνός) bezieht, lässt die unerschütterliche Verbindlichkeit des κόσμος vom Allem mit dem maßgeblichen σοφόν, genauer das „Recht“ (δίκη) des λόγος-κόσμος als solchen eigens zum Vorschein kommen. Dazu weitere Begründung: vergleiche Boeder, *Grund und Gegenwart*, ebd. S.79, und *Topologie der Metaphysik*, S.89f..

⁴⁷ DK. B32.

⁴⁸ DK. B33.

⁴⁹ DK. B67.

⁵⁰ DK. B62.

⁵¹ DK. B29. Zur Erklärung des Unterschieds von Unsterblichen, den Sterblichen und den Toten bei Heraklit siehe insbesondere *Grund und Gegenwart*, S.84ff.

⁵² DK. B30.

⁵³ Vergleiche DK. B64-66.

⁵⁴ Siehe insbesondere DK. B31.

⁵⁵ DK. B45: ψυχῆς πείρατα ἰὼν οὐκ ἂν ἐξεύροιο, πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν· οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει. B.115: ψυχῆς ἐστι λόγος ἑαυτὸν αὔξων.

⁵⁶ DK. B129.

⁵⁷ Siehe DK. B2.

ἔμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἔστιν ἐν πάντα εἶναι.⁵⁸
 Angesichts dieses mit dem λόγος übereinstimmenden Gedankens wird zunächst die Seele des Menschen als eines Sterblichen von sich selbst radikal unterschieden, sodann wird der Mensch von sich selbst konkret im Sinne des ἦθος ἀνθρώπειον mit Bezug auf das in die Seele involvierte Feuer-Wasser unterschieden: αὕη ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη; ἀνὴρ ὁκόταν μεθυσθῆι, ἄγεται ὑπὸ παιδός ἀνήβου σφαλλόμενος, οὐκ ἐπαίωv ὅκη βαίνει, ὑγρὴν τὴν ψυχὴν ἔχων.⁵⁹

Wiederum ist die Position Heraklits entscheidend für diese Figur der Kosmologie. Hervorragenderweise wird der λόγος bei Heraklit als der Begründende (λόγον διδόναι) zum ersten Mal eigens thematisch. Und eben mit dem begründenden πῦρ-λόγος wird der κόσμος von Allem in das Eine von Allem erhoben – will sagen: ins Ganze von Allem. Das ist nämlich ein λόγος-κόσμος im Ganzen. Damit hat Heraklit das wahre Alles der Philosophie im Ganzen von Allem erreicht. Denn in diesem Ganzen von Allem kommt das Selbe (αὐτό) mit Unterschied im Ganzen ans Licht: Es ist der wahre Grund des Alles im ersten Anfang der Philosophie. Andererseits aber beruht der heraklitische Gedanke – so wie der Gedanke des Xenophanes – auf der Seite des Menschen als eines Sterblichen hinsichtlich der Übereinstimmung (ὁμολογεῖν) des Menschen mit dem πῦρ-λόγος, welches seinerseits entscheidend auf das ἦθος des Menschen angewiesen ist.

Die Philosophie bei den Griechen beginnt als solche mit einem Abschied von der vorgängigen Sophia. Dieser zweifache Anfang der Philosophie deutet zweierlei an, einerseits die Unabhängigkeit der Philosophie von der Sophia, andererseits aber eine radikale Krise der Sophia, welche nach der Vollendung der Sophia hervortritt. Welche Krise? Eine Krise im Sinne der einfachen Anerkennung des musischen Wissens. Nämlich eine einfache Krise der ἀλήθεια. Worauf beruht denn das Wissen der Philosophie? Nicht auf der Seite der Götter, auf dem Wissen-lassen der Musen, sondern auf der Seite der Menschen, auf der Eigenständigkeit des Menschen selbst, schließlich aber auf der δόξα bei Xenophanes und dem ἦθος bei Heraklit. Und diese einfache Anerkennungskrise der Sophia wird noch einmal verstärkt durch die Entfaltung der Philosophie als solcher. Damit fällt das musische Wissen in die tiefste Vergessenheit.

⁵⁸ DK. B50. Hier: ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονεῖν. DK. B113. vergleiche auch B116.

⁵⁹ DK. B118, B117. Siehe auch insbesondere B1, B36, B74-76.

Aber wie erweckt sich die Philosophie ohne die Vorgabe der Musen? Um zu erinnern: Aus dem ἄλογον und durch das θαυμάζειν entspringt das Philosophieren des Menschen. Erst bei Aristoteles wird der philosophische Anfang als solcher von Grund auf gereinigt und so in reiner Gestalt begriffen – in Metaphysik A.⁶⁰ Erstens wird der Anfang von der historischen und damit von der zeitlichen Bedeutung abgelöst, sodass das Wort ἀρχή nicht so sehr die Bedeutung „Ursprung“ als vielmehr „Prinzip“ von Allem für die anfängliche Philosophie erhält. Zweitens vollzieht sich dieser Anfang des Philosophierens bis zur Vollendung, aber nicht mehr im Dichten, genauer nicht mehr in dem von den Musen gestifteten Wissen, das im Dichten des Sängers bis auf die Vollständigkeit des Ganzen dargestellt wird, sondern in dem von Menschen selbst hervorgerufenen Philosophieren, zunächst durch das, was durch die ἱστορίη von Allem Erscheinenden erschlossen wird, sodann als das, was im Gegenstoß zum ἄλογον in Allem Erscheinenden einen κόσμος durch den λόγος und im λόγος erscheinen lässt. Schließlich, sofern es eine σοφία gibt, ist sie nicht diejenige der Musen, sondern die σοφία des Menschen selbst, letztlich die „σοφία περί τινος ἀρχᾶς καὶ αἰτίας“ in der ἐπιστήμη⁶¹ bei Aristoteles.

Dieser Anfang des Philosophierens wird erweckt von der Erfahrung des ἄτοπον, und demgemäß vom ἀγνοεῖν und θαυμάζειν. Eben deshalb wird das anfängliche Philosophieren διὰ τὸ φεύγειν τὴν ἄγνοιαν gemacht, denn es strebt danach, durch das εἰδέναι (Wissen) zur Wissenschaft zu werden (ἐπίστασθαι) – jedoch nicht um des Nutzens willen.⁶² Dieser Anfang des Philosophierens liegt nicht in der Zeitfolge, dessen Ursprung durch einen regressus ad infinitum auf die noch nicht durch Denken begründeten und damit auf die vorwissenschaftlichen Auffassungen zurückfallen würde, sondern es ist von Anfang an ein Anfang des Wissens in der Philosophie selbst, nämlich ein durch den λόγος und in den λόγος

⁶⁰ Arist. Metaph. 982b12ff.: ὅτι δ' οὐ ποιητική, δῆλον καὶ ἐκ τῶν πρώτων φιλοσοφῶντων· διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν, ἐξ ἀρχῆς μὲν τὰ πρόχειρα τῶν ἀτόπων θαυμάσαντες, εἶτα κατὰ μικρὸν οὕτω προϊόντες καὶ περὶ τῶν μεζόνων διαπορήσαντες, οἷον περὶ τε τῶν τῆς σελήνης παθημάτων καὶ τῶν περὶ τὸν ἥλιον καὶ <τὰ> ἄστρα καὶ περὶ τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως. ὁ δ' ἀπορῶν καὶ θαυμάζων οἶεται ἀγνοεῖν (διὸ καὶ ὁ φιλόμυθος φιλόσοφος πῶς ἐστίν· ὁ γὰρ μῦθος σύγκειται ἐκ θαυμασιῶν) ὥστ' εἴπερ διὰ τὸ φεύγειν τὴν ἄγνοιαν ἐφιλοσόφησαν, φανερόν ὅτι διὰ τὸ εἰδέναι τὸ ἐπίστασθαι ἐδίωκον καὶ οὐ χρήσεως τινος ἕνεκεν.

⁶¹ Arist. Metaph. 982a2. „τίνος“ ist hier nicht irgendeine, sondern eben jene „erste“.

⁶² Ebd. Metaph. 982b20f.

erhobener Anfang von Allem und daher ein „Prinzip“ von Allem. Will sagen: Das Philosophieren ist ein λόγον διδόναι hinsichtlich des ἄλογον in Jeglichem. Dem antwortet ein θαυμάζειν.⁶³ Merkwürdigerweise bleibt das ἄλογον dem Philosophieren der Philosophie nicht äußerlich, sondern es ist von ihr im λόγον διδόναι verinnerlicht. Das gilt sowohl für das „wie es nicht ist“ als auch für das „wie es ist“. Dieses beides verlangt nicht nur ein λόγον ἔχειν, sondern vor allem ein λόγον διδόναι. Darin erfüllt sich das erste Philosophieren bei den Griechen.

Weder die δόξα noch das ἦθος kann einen entschiedenen λόγος geben. Der Anfang des Philosophierens, zum einen aus der natürlichen Vernunft im Sinne der Physiologie (φυσιολογία), und zum anderen aus der mundanen Vernunft im Sinne der Kosmologie (κοσμολογία), führt die Anerkennungskrise des musischen Wissens auf ihren Höhepunkt: Kein Wissen. Da erschöpft sich der doppelte Anfang der Philosophie. Darin gibt es überhaupt nichts mehr zu denken, geschweige denn zu wissen. Dies deshalb, weil nicht nur die anfängliche Philosophie als solche nicht mehr zu denken vermag, sondern vor allem weil sie das Denken und damit das Wissen überhaupt nicht mehr braucht. Was da unter den Menschen herrscht, sind nur noch die δόξαι βροτῶν. Dies verlangt sogleich nach einer radikalen Unterscheidung der Vernunft in sich und von sich selbst, die eben den νοῦς des Menschen als eines Sterblichen betrifft. Damit tritt der von Parmenides erneut gemachte Anfang des Philosophierens ein, der sich an den Anfang der musischen Sophia erinnert.

2. *logon didonai* im *krinai logoi* bei Parmenides

Womit wird der philosophische Anfang bei Parmenides gemacht? Mit einer Anerkennung des Wissen-lassenden Wortes der Göttin⁶⁴, das in der Offenbarung der Göttin maßgeblich zu denken gibt:

⁶³ Vergleiche insbesondere *Grund und Gegenwart*, S.3-7, und S.97.

⁶⁴ Wer ist diese Göttin, die Parmenides zu wissen gibt? Hat sie einen Namen? In Bezug auf die Orphischen Überlieferungen deutet Palmer: Es ist die Göttin „Nacht“. Siehe Palmer, J., *Parmenides and Presocratic Philosophy*, Oxford, 2009, S. 51-61. Zur gleichen Deutung siehe Palmers Anmerkung in Seite 58. Dagegen wird es sich hier zeigen: Lieber bleibt die Göttin ohne Name! Vergleiche auch zum Gott bei Heraklit (DK. B.33, B.67, u.a.) und Aristoteles (insbesondere *Metaph. A.* 1072b18ff., dazu Boeder, *Topologie*, S.164). Sogar der Hörer der Göttin bleibt namenlos, der nämlich als Sterblicher in einer dritten Person gezeigt wird: εἰδῶτα φῶτα. (DK. B.1, Z.3) Es braucht keinen Namen, weil es nur durch das Wissen bestimmt wird. Zum Anfang bei Parmenides, siehe auch Boeder, „Wahrheits-Thema“, S.8: „Zum ‚poietischen‘ Anfang des Concipierens aber konnte ein Sterblicher nur durch das Wissen-lassen einer Unsterblichen kommen. Weil sie namenlos ist, kann sie – anders als die

καὶ με θεὰ πρόφρων ὑπεδέξατο, χεῖρα δὲ χειρὶ
 δεξιτερὴν ἔλεν, ὧδε δ' ἔπος φάτο καὶ με προσήυδα·
 ὦ κοῦρ' ἀθανάτοισι συνάορος ἠνιόχοισιν,
 ἵπποις ταί σε φέρουσιν ἰκάνων ἡμέτερον δῶ,
 χαῖρ', ἐπεὶ οὔτι σε μοῖρα κακὴ προὔπεμπε νέεσθαι
 τήνδ' ὁδόν (ἦ γὰρ ἀπ' ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου ἐστίν),
 ἀλλὰ θέμις τε δίκη τε. χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι
 ἡμὲν Ἀλφειῆς εὐπειθέος ἀτρεμῆς ἦτορ
 ἡδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθῆς.
 ἀλλ' ἔμπης καὶ ταῦτα μαθήσεται, ὡς τὰ δοκοῦντα
 χρῆν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περ ὄντα.⁶⁵

In dieser göttlichen Offenbarung gibt es zwar keine Vorgabe der wissenlassenden Musen, aber zweifellos gibt es die Vorgabe einer Unsterblichen. Für wen? Für einen Sterblichen. Aber nicht für irgendeinen, sondern für einen Mann, der das, was noch zu wissen ist, schon von Grund weiß (εἰδότα φῶτα). Nach seinem θυμός und seinem δαίμων⁶⁶ strebt der wissende Mann als Sterblicher anfänglich noch zum Wissen! Solches Wissen kann aber nicht von dem wissenden Mann als Sterblichen von sich selbst her gegeben werden, sondern nur durch eine Göttin geoffenbart werden. Eben deshalb muss Parmenides mit der Heimfahrt zum Haus der Göttin anfangen.

Anders als der Sänger bei Homer, der zum Anfang des Gesangs eigens die Musen zum Wissen-lassen rufen muss, wird der wissende Mann bei Parmenides unmittelbar von den Töchtern des Sonnengottes abgeholt und begleitet, von der Nacht zum Licht, durch das dunkle Haus des Todes (Hades) zum hellen Haus der Göttin. „Selber den Weg dorthin zu nehmen, vermag er weder seiner Natur nach – er muss gebracht werden – noch seiner Kenntnis nach – er muss geleitet werden, weil das Tor des Hauses allem menschlichen Durchschauen verschlossen bleibt.“⁶⁷ – Der Schlüssel

Alles wissende Muse – nicht einmal von ihm angerufen oder gar herbeigerufen werden.“ Schon mit der namenlosen Göttin lässt es sich sogleich erklären, wie der Parmenideische Anfang der Philosophie zutiefst auf den Homerischen Anfang der Sophia bezieht und zugleich radikal von ihm unterscheidet.

⁶⁵ D.K., B1, 22-32. Hier liest Z.29 εὐκυκλέος als εὐπειθέος und Z.32 πάντα περῶντα als πάντα περ ὄντα. Zu den Auseinandersetzungen darüber siehe insbesondere Palmer, ebd., S.78ff.

⁶⁶ δαίμων in Z.2 ist hier bei Parmenides keine Göttin, insbesondere nicht die wissenlassende Göttin. Jedoch es ist etwas Göttliches, das im Wesentlichen den Menschen als einen Sterblichen betrifft und zwar ihn zum Wissen begleitet. Erst mit Parmenides wird der δαίμων in der Philosophie von Grund auf begriffen und schließlich in der vollkommenen εὐδαιμονία bei Aristoteles durchsichtig.

⁶⁷ Boeder, *Topologie der Metaphysik*, S.100.

dieses Tors wird nämlich von der vielvergeltenden δίκη gehütet. Der wissende Mann wird schließlich von der Göttin zu Hause zuvorkommend aufgenommen und mit der rechten Hand begrüßt, weiter wird ihm noch zum Wissen gelehrt, schließlich wird ihm entschiedenerweise das Selbst-Entscheiden befohlen.

Paradoxerweise wird hier eine radikale Unterscheidung zwischen den Menschen als den Sterblichen vorausgesetzt: der allein durch das Vernehmen des Wissen-lassenden Wortes der Göttin wissende Mensch als Sterblicher und die im Sinne der δόξα und des ἦθος anscheinend wissenden Menschen als Sterbliche, die allerdings als die nicht-wissenden Sterblichen (βροτοὶ εἰδότες οὐδέν) bezeichnet werden sollen. Mit der Offenbarung der Göttin wird es deutlich: Diese Heimfahrt zum Haus der Göttin ist für den wissenden Sterblichen selbst ein Tod eben im Sinne einer Selbst-Reinigung, die durch Alles hindurch (κατὰ πάντ' ἄστη)⁶⁸ vom Nicht-wissen zum Wissen führt. Und so geht es in der Heimfahrt des Wissenden eigentlich nicht unmittelbar um die Unterscheidung zwischen den Menschen, sondern da kommt vor allem die Unterscheidung eines eigens auf das Wissen bezogenen Menschen in sich und von sich selbst zum Vorschein, und erst danach bekommen die demjenigen wissenden Mann gegenüberstehenden, nicht-wissenden Menschen ihre eigene Stellung in der Parmenideischen Philosophie: Die von bloßen βροτῶν δόξαι besetzten Menschen haben überhaupt kein Wissen.

Was aber hier die βροτῶν δόξαι betrifft, geht es hier nicht um irgendeine δόξα von irgendetwas, sondern um diejenige von Allem. Und so muss sich um des Wissens willen der Wissende, der ebenfalls ein Sterblicher ist, in sich radikal von den βροτῶν δόξαι als solchen unterscheiden. Darin findet sich ein Abschied des reinen Einsehens (νοεῖν) von den philosophischen Ansichten (δόξαι) von Allem, insbesondere von denjenigen aus der natürlichen Vernunft und denjenigen aus der mundanen Vernunft. „Das Eingehen in die Abgeschiedenheit ist reines Vollbringen, nicht nur nach der Seite, dass ein göttlicher Beschluss sich erfüllt, sondern auch darin, dass er durch die Beschließenden selbst zur Ausführung kommt.“⁶⁹

⁶⁸ Fragment B1 Z.3. Die zitierte Stelle ist defekt. Zu einer anderen Lesart vergleiche insbesondere Coxon, A. H., *The Fragments of Parmenides: a Critical Text with Introduction and Translation, the Ancient Testimonia and a Commentary*, revised and expanded by Richard McKirahan, Parmenides, Les Vegas/Zurich/Athens, 2009, S.271f.

⁶⁹ Ebd., *Topologie*, S.99f.

Diese Heimkehr der Vernunft ist keine μοῖρα κακή⁷⁰ für den wissenden Sterblichen, sondern ein Weg, der vom Pfad des Menschen getrennt bleibt (ἦ γὰρ ἀπ' ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου ἐστίν)⁷¹ und durch θέμις τε δίκη τε bestimmt wird. Das ist das maßgebende Wort. Es lässt sich ausdrücklich erkennen, einerseits als eine Anerkennung des von der Göttin geoffenbarten Wissens, nämlich der ἀλήθεια, andererseits als eine Verbindlichkeit, die vorausgesetzt, wie es zu sein hat, für das Alles, was der wissende Mann als ein Sterblicher erfahren soll:

Erstens das unerschütterliche und wohlüberzeugende Herz der ἀλήθεια (Ἀλήθειης εὐπειθέος ἀτρεμῆς ἦτορ)⁷², worin die πίστις ἀληθῆς liegt⁷³; sodann die Ansichten der Sterblichen (βροτῶν δόξαι), worin οὐκ ἐνι πίστις ἀληθῆς wohnt; schließlich aber den Grund der den Sterblichen Erscheinenden, wie (und warum) es für die Erscheinend-seienden notwendig ist, auf scheinhafte Weise durch das Alles von Erscheinenden durchdrungen zu sein (ἀλλ' ἔμπης καὶ ταῦτα μαθήσεαι ὡς τὰ δοκοῦντα, χρῆν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περ ὄντα.).⁷⁴ – Hiermit hat Parmenides, und zwar erst nach der Heimkehr der Vernunft, den entscheidenden Punkt berührt: Gemäß der von der Göttin geoffenbarten Maßgabe soll der wissende Mann als ein Sterblicher überhaupt nicht wiederum an die Erscheinungen von Allem, genauer an die βροτῶν δόξας verfallen, sondern ihnen in Hinblick auf die von der Göttin mit Entschiedenheit gedeutete Unterscheidung zwischen den verschiedenen Wegen einen Grund geben (λόγον διδόναι), sodass er eben hinsichtlich dieser Begründung die βροτῶν δόξας durch den λόγος und im λόγος begreifen kann.

Das maßgebende Wort der Göttin stellt sich im Wesentlichen dar als ein κρῖναι λόγῳ πολύδηριν ἔλεγχον.⁷⁵ Konkret: Eine „Scheidung“ auf dem Weg der Sterblichen, den die Sterblichen nur mit dem von der Göttin gedeuteten Unterschied der Wege als eine Entscheidung für einen einzigartigen Weg einsehen sollen – ein Weg als solcher, der immer schon entschieden (θέμις) ist und der anweist (δίκη): wie

⁷⁰ DK, B1, 26.

⁷¹ DK, B1, 27.

⁷² Noch einmal: Hier wird es nicht als „εὐκύκλος“ gelesen.

⁷³ DK, B8, 28.

⁷⁴ DK, B1, 31ff. „διὰ παντὸς πάντα περ ὄντα“. Hier seien einige Auseinandersetzungen über die Lesarten erwähnt: Owen, „Eleatic Questions“, *The classical Quarterly*, Bd.10, 1960, S.84-102, Boeder, *Grund und Gegenwart*, S.124, und Mourelatos, *The Route of Parmenides: a Study of Word, Image, and Argument in the Fragments*, Yale University Press, New Haven&London, 1970, S.212ff. Dagegen die Lesart von Diels und Kranz, Coxon, *The Fragments of Parmenides*, S. 282ff., und Palmer, *Parmenides and Presocratic Philosophy*, S.378ff.

⁷⁵ DK, B7, 5.

es zu sein hat. Was für eine Unterscheidung und was für eine Entscheidung über den Weg beim Erfragen nach der ἀλήθεια lehrt die Göttin den wissenden Mann als einen Sterblichen eigentlich einzusehen? Es ist allein die Entscheidung für das „wie es ist“ im Unterschied zu dem auszuschließenden „wie es nicht ist“.

1. Der einzige Weg: das „wie es ist“, und das „wie es nicht ist“ hat nicht zu sein (ἢ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστιν μὴ εἶναι)⁷⁶. Es ist nämlich ein Weg der Überzeugung (Πειθοῦς κέλευθος), denn die πειθῶ begleitet die ἀλήθεια (Ἰαθρηίηι γὰρ ὀπηδεῖ)⁷⁷. 2. Der ausgeschlossene Weg: das „wie es nicht ist“, und das „wie es notwendig ist“ hat nicht zu sein (ἢ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεῶν ἔστι μὴ εἶναι)⁷⁸ – Es ist im Grunde kein Weg. Es ist nämlich ein völlig unerkundbarer Weg (παναπευθέα ἀταρπὸν)⁷⁹, denn das, wie es nicht ist, ist überhaupt undurchführbar, es kann nämlich weder erkannt noch dargelegt werden (οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ εἶναι, οὐ γὰρ ἀνυστόν, οὔτε φράσαις).⁸⁰ Ausgezeichneterweise kommt damit die erste entschiedene und maßgebliche Konkretion der Unterscheidung des Menschen als eines Sterblichen von sich selbst ans Licht.

Hier muss betont werden: Hier geht es nicht – wie es auf den ersten Blick verstanden werden könnte – um eine Unterscheidung zwischen dem Weg der Göttin und dem Weg der Sterblichen, ferner nicht um die zwischen dem Weg der Wahrheit und dem Weg der Meinungen. Das sind beide die Wege der Sterblichen. In Wahrheit gibt es aber nur den einzigen Weg, der entschiedenerweise zum Wissen führt und auf dem sich der Mensch als ein Sterblicher eigens machen soll. Eben deshalb ist der Weg ein Weg der sich auf die Wahrheit richtenden Überzeugung, aber nicht der Weg der Wahrheit selbst. Das, was die namenlose Göttin den wissenden Mann gelehrt hat, betrifft eben die Menschen als Sterbliche, für die die πειθῶ die Begleiterin der ἀλήθεια ist. Die ἀλήθεια muss in der σοφία anerkennend dargestellt werden, aber die πειθῶ, die die Menschen aufgrund der ἀλήθεια als Sterbliche kennzeichnet, und so auch die von ihr begleitete ἀλήθεια, muss in der φιλοσοφία begründend dargestellt werden.

Dem Menschen als Sterblichen entspricht diese Begründung wesenhaft, aus der die φιλοσοφία entspringt. Will sagen: Die Begründung als solche wird selbst zur

⁷⁶ DK. B2, 3.

⁷⁷ DK. B2, 4.

⁷⁸ DK. B2, 5.

⁷⁹ DK. B2, 6.

⁸⁰ DK. B2, 7f.

eigentümlichen Aufgabe des philosophischen Wissens. Sie muss die Rücksicht auf die βροτῶν δόξα festhalten. Aber bei Parmenides bedeutet diese Rücksicht überhaupt nicht, dass der wissende Mann wiederum in das Alles des Erscheinenden eingeht, sondern dass er für die „Scheinhaftigkeit“ des Erscheinenden von Allem und damit für die βροτῶν δόξα den wahren Grund geben soll, sodass die wahre Überzeugung von der Wahrheit vom Menschen als einem Sterblichen begriffen werden kann, sodass das Ἀλήθειης εὐπειθέος ἀτρεμὲς ἦτορ nicht wiederum von ihm zerstört wird. Bei Parmenides geschieht nämlich ein reines λόγον διδόναι, das eben für beide Wege in der Unterscheidung des Menschen von sich selbst geltend gemacht werden soll.

Im Hinblick auf die Unterscheidung der Sophia von der Philosophie ist im Wesentlichen das erstrangige Thema in der Philosophie bei Parmenides die entscheidende Unterscheidung zwischen dem „wie es ist“ und dem „wie es nicht ist“, die aber zugleich die maßgebliche Unterscheidung in der Sophia zwischen dem „wie es nicht zu sein hat“ und „wie es zu sein hat“ grundsätzlich in sich begriffen hat. Aber Wie? Erstens gibt es mit dem offenbarenden Wort der Göttin zu denken: „wie es zu sein hat“, das ist immer schon entschieden und angewiesen. Zweitens kommt damit die radikale Unterscheidung zwischen dem „wie es ist“ und „wie es nicht ist“ ans Licht, wo aber der Anhaltspunkt des „wie es nicht zu sein hat“ jeweils mit „μὴ εἶναι“ auf gegensätzliche Weise zugleich angedeutet wird. Darin findet eine Umkehrung in der Ordnung statt: Die Unterscheidung zwischen dem „wie es ist“ und dem „wie es nicht ist“ ist in erster Linie die Sorge der Philosophie und geht der Unterscheidung zwischen dem „wie es nicht zu sein hat“ und dem „wie es zu sein hat“ voran.

Drittens lässt der Bezug auf die Unterscheidung zwischen dem „wie es zu sein hat“ und „wie es nicht zu sein hat“ – wohlgemerkt das Letztere geht nicht voran – eine Begründung für die vorgängige Unterscheidung erkennen. Da erfüllt sich nicht mehr die Δίος βουλή in einem darstellenden κόσμος, sondern es vervollständigt sich das schon entschiedene „wie es ist“ in der Selbstbegründung, letztlich in der Gegenwart des Selben. In diesem Sinne stellt sich der von Parmenides erschlossene Anfang des Philosophierens dar als ein „Concipieren“ der Stiftung der musischen Sophia vornehmlich bei Homer. Im Hinblick auf die Physiologie (φυσιολογία) und die Kosmologie (κοσμολογία) zeigt sich in diesem „Concipieren“, das durch die

Heimkehr der Vernunft zum Haus der Göttin gereinigt wurde, eine radikale Unterscheidung der Vernunft von sich selbst, geradezu im Sinne der conceptualen Vernunft, im Unterschied sowohl zu derjenigen der natürlichen Vernunft als auch zu derjenigen der mundanen – konkret: als eine „Scheidung“ (κρίναι) des λόγος im Wissens-Begründen.

Die Selbstbegründung besagt aber das Selbstdenken des wissenden Mannes als eines Sterblichen. Bezeichnenderweise befiehlt die Göttin dem wissenden Mann als Sterblichem selbst dies zu denken (τά σ' ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα).⁸¹ Bei Parmenides wird dieses Selbstdenken im Wesentlichen von der namenlosen Göttin als einer Unsterblichen begleitet. Und deshalb ist es vornehmlich ein Einsehen (νοεῖν) mit der Anweisung der Göttin: „Der von der Bestimmung dem Denken allein gewiesene Weg ist dieser: Einsehen, wie es zu sein hat – unter Ausschluss des ‚wie es nicht zu sein hat‘.“⁸² Die Kernbegründung fordert ein entscheidendes Beurteilen:

... τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι.⁸³

Es ist nämlich das Selbe, was sowohl einzusehen ist als auch zu sein hat.

Hier bekundet sich die höchste Bestimmung, die der wissende Mensch als Sterblicher mit dem Selbstdenken erreichen kann. Das Selbe (τὸ αὐτό) als solches ist sozusagen das Herz der Wahrheit (Ἰσχυρὸς ἀληθείης εὐπειθέος ἀτρεμὲς ἦτορ)⁸⁴, aus dem sich nicht nur ein fester λόγος ergibt, sondern mit dem auch die Kraft oder Verbindlichkeit für die Überzeugung (πίστιος ἰσχύς), die hinsichtlich der Wahrheit eine wahre Überzeugung (πίστις ἀληθείης) sein will, festgehalten wird, schließlich und am Wichtigsten als das festliegend Entschiedene „wie es zu sein hat“. Jenes „Selbe“ lässt nicht nur den wissenden Sterblichen einsehen, sondern mehr noch sein Gewusstes in eine Sprachgestalt bringen, genauer: durch den λόγος und im λόγος darstellen. Mit einem Wort: die Selbstbegründung als solche besagt, „wie es ist“, weil es so ist, „wie es zu sein hat“; daraufhin sind das „wie es nicht ist“ und das „wie es nicht zu sein hat“ von Grund auf ausgeschlossen.

⁸¹ DK, B6, 2.

⁸² Boeder, „Die Unterscheidung des ersten Anfangs der Philosophie“, S.289.

⁸³ DK. B3. Die Übersetzung stammt von Boeder und ich halte an dieser Übersetzung fest. Der Grund liegt darin: Es geht hier um das Wissens-Begründen, das aber nicht nur, wie man gewöhnlich meint, auf dem αὐτό ἐστὶν und zwar jeweils auf dem νοεῖν und dem εἶναι beruht, sondern schon darin das νοεῖν und das εἶναι selbst noch eigens zu begründen sind. Das heißt, das νοεῖν und das εἶναι sind nicht unmittelbar vorhanden, sondern sie lassen sich selbst eben in der Begründung als das zu begründen Gebende erkennen wie erklären.

⁸⁴ DK. B1, 29.

Daraufhin tritt der schon entschiedene Unterschied der Wege durch das Selbstdenken noch einmal in seiner Konkretion hervor: ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν.⁸⁵ Dagegen steht der Wirrwar τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταύτων νενόμισται κοῦ ταῦτο.⁸⁶ Erstaunlicherweise kommt der sogenannte „dritte Weg“ erst hier konkret zur Rede: Weder „wie es ist“ noch „wie es nicht ist“, sondern wie es sich allein dazwischen ohne Unterschied hin und her bewegt und im Endlosen stehen bleibt – von diesem Weg hält die namenlose Göttin den wissenden Sterblichen besonders fern.

Darin wird durch die Unterscheidungen auf bewundernswerte Weise sichtbar: Es geht nämlich zuerst um die radikale Unterscheidung des Menschen zwischen dem wissenden Sterblichen, dem wissenden Mann (εἰδότα φῶτα), dem die Göttin einzig und allein ihre Gunst gewährt, und den nicht-wissenden Sterblichen (βροτὸν εἰδότες οὐδέν), die δίκρανοι, ἀμηχανίη γὰρ ἐν αὐτῶν στήθεσιν ἰθύνει πλακτὸν νόον.⁸⁷ Daraus entspringt eine weitere Unterscheidung des Menschen zwischen dem entschiedenen Menschen, der ausdrücklich über die Urteilskraft verfügt, und den unentschiedenen Menschen, οἳ δὲ φοροῦνται κωφοὶ ὁμῶς τυφλοὶ τε, τεθηπότες, ἄκριτα φύλα.⁸⁸

Diese Unterscheidung ist wiederum auf eine andere angewiesen: auf die Anerkennung und das Vernehmen des Wissen-lassenden Wortes der Göttin einerseits, also auf die entschiedene Unterscheidung des Weges zwischen dem „wie es ist“ und dem „wie es nicht ist“ – welches Letztere im Grunde ausgeschlossen werden soll, andererseits aber auf das von den Sterblichen selbst gesetzte „Wissen“, das ohne Entscheidung zwischen „ist“ und „nicht ist“ bleibt und deshalb in Wahrheit kein Wissen ist, vielmehr πάντων δὲ παλίντροπὸς ἔστι κέλευθος,⁸⁹ und dem daher nur bloße „Namen“ für das zwischen Tag und Nacht Erscheinende von Allem zugeteilt werden.⁹⁰ Dadurch wird die Unterscheidung des Menschen in sich und von sich selbst bei Parmenides zuerst einmal in Konkretion vollkommen begriffen.

Aufgrund seiner endlosen Vielheit kann dieser Weg überhaupt keinen Unterschied machen und deshalb muss er eigens ausgeschlossen werden. Mit der

⁸⁵ DK. B6, 1f..

⁸⁶ DK. B6, 8f..

⁸⁷ DK. B6, 4-6.

⁸⁸ DK. B6, 6-7.

⁸⁹ DK. B6, 9.

⁹⁰ DK. B9.

Ausschließung des Vielen gilt allein das Alles als die eigentümliche Sache des Denkens. Das Selbstdenken des Sterblichen muss eigens das Alles durchdringen, wie der Platonische Zenon in seinem Anspruch an Parmenides ausdrücklich hervorheben wird: διὰ πάντων διεξόδος.⁹¹ Welches Alles? Das, was die reine Unterscheidung des Menschen in sich und von sich selbst betrifft. Nämlich wie es durchdacht ist, muss das Alles im vollkommenen Ganzen des Gedachten begriffen werden. Darin kann und muss das Selbstdenken des Sterblichen durch Alles hindurch vollbracht werden. Inwiefern? Insofern:

λεῦσσε δ' ὅμως ἀπεόντα νόωι παρεόντα βεβαίως·
οὐ γὰρ ἀποτμήξει τὸ ἔον τοῦ ἑόντος ἔχεισθαι
οὔτε σκιδνάμενον πάντῃ πάντως κατὰ κόσμον
οὔτε συνιστάμενον.⁹²

Das Selbstdenken des wissenden Sterblichen muss sich wiederum nach dem maßgebenden Beraten der Göttin in dem von ihm selbst Gedachten oder Eingesehenen (νόημα) erfüllen. Aufgrund dieser Erfüllung des Gedankens soll der wissende Mann seinen Gedanken von dem Frageweg „εἶναι μὴ ἑόντα“ fernhalten, sich nicht von der vielerfahrenen Gewohnheit bezwingen lassen, und auch nicht von dem Auge, dem Gehör und der Zunge beeinflusst lenken lassen. (μηδέ σ' ἔθος πολύπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω, νωμᾶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχήεσσαν ἀκουήν καὶ γλωσσάν.)⁹³ Gegenüber dieser Gewalt (βία), die von den unwissenden Sterblichen selbst ausgeht, wird die Beratung der Göttin selbst zu einer streitreichen Widerlegung: mit dem λόγος aufgrund der unterscheidenden wie auch entscheidenden Überlegung (κρίναι δὲ λόγῳι πολύδηριν ἔλεγχον)!⁹⁴ Wie erfüllt sich denn dieser Gedanke als der eingesehene in seiner Begründung?

Zur Erfüllung bleibt nur noch ein einzigartiger Weg für den wissenden Sterblichen: „wie es ist“. (μόνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο λείπεται ὡς ἔστιν.)⁹⁵ Für diesen alleinigen Weg zur Erfüllung gibt es viele Zeichen (σήματα πολλὰ μάλλα)⁹⁶, die sowohl mit der Hilfe der Göttin als auch mit dem Einsehen des wissenden Sterblichen verdeutlicht werden: ὡς ἀγένητον ἑόν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν, ἐστὶ γὰρ

⁹¹ Pl. Parm. 136e.

⁹² DK. B4.

⁹³ DK. B7, 3-5.

⁹⁴ DK. B7, 5.

⁹⁵ DK. B8, 1.

⁹⁶ DK. B8, 2-3.

οὐλομελές τε καὶ ἀτρεμὲς οὐδ' ἀτέλεστον⁹⁷. οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν, ἓν, συνεχές.⁹⁸ Wie es ist, das heißt, wie es im Gedanken als Eingesehenem (νόημα) unerschütterlich vollkommen ist, und zwar wie es gegenwärtig als das Eine All-Ganze zusammengehalten ist. Dagegen kann es aus dem „wie es nicht ist“ als „Gedacht-sein“ nichts darlegen und einsehen (οὐδ' ἐκ μὴ ἔοντος ἔασσω φάσθαι σ' οὐδὲ νοεῖν) : οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητὸν ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι.⁹⁹ Die γένεσις und der ὄλεθρος werden in dieser Einsicht völlig getilgt.

Worin liegt aber die Verbindlichkeit und ihre Erfüllung der Begründung von dem einzigen Weg „wie es ist“? Dies lässt sich durch einen dreifachen Schritt zeigen, der wiederum an die Maßgabe der Göttin und dann an das Selbstdenken des wissenden Sterblichen erinnert und dabei letztlich auf der Gegenwart des Selben im Eingesehenen beruht.

Der einzige Weg „Wie es ist“ ist eine die ἀλήθεια begleitende πειθοῦς κέλευθος. Schon die Kraft der Überzeugung (πίστιος ἰσχύς) schließt den Weg „wie es nicht ist“, der besonders auf das zurückführt, was im „Gedacht-sein“ nicht zu sein hat, und damit auch das entsprechende Hervorgehen und Untergehen aus. Um dessentwillen wird die Entscheidung für den Weg von δίκη über das schon Entschiedene festgehalten: ἡ δὲ κρίσις περὶ τούτων ἐν τῶιδ' ἔστιν· ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν· κέκριται δ' οὖν, ὥσπερ ἀνάγκη.¹⁰⁰ Es geht nämlich darum, auf entschiedene und zwar notwendige Weise, den Weg „wie es nicht ist“, und zwar das, was im „Gedacht-sein“ nicht zu sein hat zu tilgen. Dieser Ausschluss des Weges „Wie es nicht ist“ vollzieht sich nicht ohne Grund.

Der Weg „wie es ist“, der eigens zu dem im Gedanken oder Eingesehenen untrennbaren und von aller Seite her gleichenden „Gedacht-sein“ führt, vollzieht sich auch nicht ohne Grund, sondern wird durch die machtvolle Notwendigkeit innerhalb seiner eigenen Grenze festgebunden. Wie es ist, heißt jetzt: wie es gedacht ist: πᾶν δ' ἔμπλεόν ἐστιν ἔοντος, τῷ ξυνεχὲς πᾶν ἐστιν· ἔόν γὰρ ἔόντι πελάζει.¹⁰¹ Durch die festgebundene Grenze (ἐν πείρασι δεσμῶν) des „Gedacht-seins“ selbst werden γένεσις καὶ ὄλεθρος völlig ausgeschlossen. Ferner bleibt mit dieser Ausschließung

⁹⁷ Hier liest „ἡδ' ἀτέλεστον“ (DK) als „οὐδ' ἀτέλεστον“ und die Lesart von Palmer als „ἡδὲ τελεστόν“ liegt nahe. Palmer, *Parmenides and presocratic Philosophy*, S.382f. Dazu Owen „ἡδὲ τέλειον“, seine Erklärung siehe „Eleatic Questions“, S.101f.

⁹⁸ DK. B8, 3-5.

⁹⁹ DK. B8, 7-9.

¹⁰⁰ DK. B8, 15-16.

¹⁰¹ DK. B8, 24-25.

dieses „Gedacht-sein“, wie es in sich zusammengebunden ist, an die πίστις ἀληθής gebunden. Schließlich wird das „Gedacht-sein“ durch die machtvolle Notwendigkeit aus dem Selben in seiner Grenze und nur als das Selbe festgehalten: ταῦτόν τ' ἐν ταύτῳ τε μένον καθ' ἑαυτό τε κείται χούτως ἔμπεδον αὔθι μενεῖ· κρατερὴ γὰρ Ἀνάγκη πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει, τό μιν ἀμφὶς ἔέργει.¹⁰²

Was ist hier das Selbe im Sinne des „Gedacht-seins“? ταῦτόν δ' ἐστὶν νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἔστι νόημα. οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφασισμένον ἐστὶν, εὐρήσεις τὸ νοεῖν.¹⁰³ Hier endlich erreicht der wissende Sterbliche die Entscheidung in ihrer höchsten Vollkommenheit: Wie es ist, nämlich wie es von der Erteilerin (μοῖρα) für ein erfülltes Ganzes gehalten wird, ferner wie es sich als eine wohlgerundete und sich in sich erfüllte Kugel gekennzeichnet wird. Es ist ein vollkommenes Ganzes des Selben, in dem sich der Parmenideische Anfang des Philosophierens erfüllt. Im radikalen Sinne können wir sogar sagen: die πειθῶ und die ἀλήθεια sind nicht nur mit einander festgebunden, sondern erfüllen sich auch zusammen im Selben.

Αὐτὰρ ἐπεὶ πείρας πύματον, τετελεσμένον ἐστὶ
πάντοθεν, εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκωι,
μεσσοῦθεν ἰσοπαλὲς πάντη· τὸ γὰρ οὔτε τι μείζον
οὔτε τι βαιότερον πελέναι χρεόν ἐστὶ τῆι ἢ τῆι.
οὔτε γὰρ οὐκ ἐὼν ἐστὶ, τό κεν παύοι μιν ἰκνεῖσθαι
εἰς ὁμόν, οὔτ' ἐὼν ἐστὶν ὅπως εἴη κεν ἐόντος
τῆι μᾶλλον τῆι δ' ἦσσαν, ἐπεὶ πᾶν ἐστὶν ἄσυλον·
οἱ γὰρ πάντοθεν ἴσον, ὁμῶς ἐν πείρασι κύρει.¹⁰⁴

Mit dieser eingesehenen Kugel des Selben beendet die Göttin für den wissenden Mann als Sterblichen ihren Unterricht, wie es schon von vornherein entschieden ist: ἐν τῷ σοι παύω πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημα ἀμφὶς ἀληθείης.¹⁰⁵ Wiederum muss die Göttin die δόξαι βροτεῖαι ausschließen und der wissende Sterbliche muss dem κόσμον ἀπάτηλον zuhören und ihn erfahren.¹⁰⁶ Wofür? Dafür:

¹⁰² DK, B8, 29-31.

¹⁰³ DK, B8, 34-36.

¹⁰⁴ DK, B8, 42-49.

¹⁰⁵ DK, B8, 50.

¹⁰⁶ DK, B8, 52-53.

τόν σοι ἐγὼ διάκοσμον ἑοικότα πάντα φατίζω, ὡς οὐ μὴ ποτέ τις σε βροτῶν γνῶμη παρελάσση.¹⁰⁷

Bezeichnenderweise sind diese δόξαι βροτεΐαι überhaupt nicht die verschiedenen δόξαι von Einzelem, vielmehr sind sie δόξαι von Allem, an erster Stelle von Allem Erscheinenden. Bei Parmenides ist es schon sehr wohl bewusst: Die δόξαι βροτεΐαι zielen auf das Alles von Erscheinenden (ἑοικότα πάντα), mehr noch: auf einen κόσμος ἀπάτηλος, schließlich auf die βροτῶν γνῶμη. Wie das? Diesem Alles werden die μορφαὶ γνῶμαι durch das ὀνομάζειν entgegengesetzt: πάντα φάος καὶ νῦξ.¹⁰⁸ In dieser καταθέσις von Allem Erscheinenden in Gestalt von ὀνόματα kommt auch ein scheinbares λόγον διδόναι vor. Eben deshalb stellt sie einen κόσμος von βροτῶν γνῶμαι dar. Damit zeigt sich aber auch die größte Gefährdung für das von den Unsterblichen geoffenbarte Wissen. Soweit Parmenides.

Weshalb muss in einer Arbeit, in der es um die Tektonik im Anfang der griechischen Philosophie und deren Erfüllung im wissenschaftlichen λόγος-κόσμος des Aristoteles, insbesondere im denjenigen der poetischen Wissenschaft geht, die Philosophie des Parmenides so ausführlich behandelt werden? Der Grund liegt in der Tektonik dieser Epoche: Mit der Verbindlichkeit des von einer Unsterblichen geoffenbarten Prinzips, welches im Wesentlichen an das anfängliche musische Wissen vor allem bei Homer erinnert, hält Parmenides die ganze Epoche fest,¹⁰⁹ und erst in der Philosophie des Aristoteles kommt diese Epoche mit ihrem Prinzip zur Vollendung, auf der dann die Tektonik der Poetik ihren festen Boden findet.

In Hinblick auf die Unterscheidung der Sophia von der Philosophie ist das musische Wissen angesichts der Entfaltung der Physiologie (φυσιολογία) aus der natürlichen Vernunft und der Kosmologie (κοσμολογία) aus der mundanen Vernunft in die Anerkennungskrise geraten. Die Vorgabe der musischen Sophia, die eigens von den Unsterblichen gestiftet wurde, wird nicht mehr vom Menschen als einem Sterblichen, genauer von dem als Menschen Philosophierenden anerkannt, sei es weil die das Denken eröffnende Berücksichtigung des Wissen-lassens von den Musen von einer ἱστορίη abgestoßen ist, sei es weil der allein durch die Δίος βουλή bestimmte und im Gesang sachgewordene λόγος-κόσμος durch denjenigen wesentlich ersetzt wird, der schließlich durch den selbst noch zutiefst auf dem ὀμολογεῖν des

¹⁰⁷ DK, B8, 60-61.

¹⁰⁸ DK, B8, 53-59, dazu B9.

¹⁰⁹ Vergleiche Boeder, *Topologie der Metaphysik*, S.55ff., S.121.

Sterblichen angewiesenen λόγος bestimmt wird. Damit macht das Philosophieren als solches einen radikal neuen Anfang. Damit tritt das philosophische Wissen von Allem ein. Aber was als das philosophische Wissen anerkannt wird, beruht schließlich auf der δόξα bei Xenophanes und auf dem ἦθος bei Heraklit.

Dagegen beginnt Parmenides seine Philosophie mit einer entschiedenen Anerkennung des Wissen-lassens, das eine Unsterbliche einem wissenden Sterblichen gewährt. Was der Sterbliche von der Unsterblichen vernommen hat, ist das, was dem Sterblichen zu wissen gibt: θέμις und δίκη, die sich in der musischen Sophia bei Homer grundsätzlich an die maßgebliche Δίος βουλή gebunden sind. Und das konkretisiert sich in einer Entscheidung für den Weg der πειθώ, welche die ἀλήθεια begleitet: Wie es ist, weil auf entschiedene Weise wie es zu sein hat! – Das „wie es nicht ist“ und das „wie es nicht zu sein hat“ bleiben dadurch auch entschiedenerweise ausgeschlossen.

Dies betrifft eben die radikale Unterscheidung des Menschen in sich und von sich selbst, die in Hinblick auf das begründende λόγον διδόναι mit dem κρῖναι λόγῳ und im reinen λόγος-κόσμος begriffen und gegenwärtig dargestellt wird. Darin geschieht die philosophische Conception von Allem und damit findet die conceptuale Vernunft ihre erste Konkretisierung, genauer ihren ersten „Inbegriff“ im reinen λόγος-κόσμος als solchen. Damit hat Parmenides einen ganz neuen Anfang für die Philosophie gemacht. Auf der einen Seite bezieht sich die Maßgabe der anfänglichen Philosophie auf diejenige der Musischen Sophia, auf der anderen Seite, als eine Noologie (νοολογία) aus der conceptualen Vernunft, unterscheidet sich die ganze Philosophie des Parmenides radikal von derjenigen in Gestalt der Physiologie (φυσιολογία) aus der natürlichen Vernunft und der Kosmologie (κοσμολογία) aus der mundanen Vernunft.

Nach dem Befehl der Unsterblichen soll der wissende Sterbliche selbst denken. Dies bedeutet: Hinsichtlich der βρότων δόξαι muss der wissende Sterbliche nicht nur einfach das von der Unsterblichen geoffenbarte Wissen anerkennen und vernehmen, sondern vornehmlich durch ein Sich-Begründen die πίστις ἀληθῆς erlangen. Hier lässt sich schon vermuten, dass es sich beim Sich-Begründen im Rahmen eines λόγον διδόναι im Wesentlichen um ein Sich-selbst-Überzeugen des Sterblichen aufgrund der ἀλήθεια handelt. Dieses Sich-selbst-Überzeugen ist wiederum an das, was das Selbe ist, gebunden, weil dieses Selbe das ist, was sowohl

einzusehen ist als auch zu sein hat (... τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἔστιν τε καὶ εἶναι)¹¹⁰. Das Selbe (αὐτό) ist das unerschütterliche und wohlüberzeugende Herz der Wahrheit (Ἀληθείης εὐπειθέος ἀτρεμῆς ἦτορ)¹¹¹ hinsichtlich des Sterblichen.

Hier sind wir auf den Kern der Sophia und der Philosophie in der ersten Epoche gestoßen: Es stellt sich überhaupt nicht unmittelbar die Frage nach der bloßen ἀλήθεια bei den Griechen, sowohl vor Parmenides als auch nach Parmenides – vor allem nicht als Frage nach der ἀλήθεια im Sinne der Lichtung oder der Unverborgenheit des sich Verbergenden.¹¹² Von Anfang an – nämlich bei Homer – findet sich die ἀλήθεια auf ausgezeichnete Weise im λόγος und wird durch den λόγος vermittelt, das heißt, als das unterstellte Wissen der Musen, und in dem wohlgebauten Wissens-κόσμος des λόγος ist sie bei den Sterblichen zu Hause.¹¹³ Bei Parmenides und nach Parmenides wird die ἀλήθεια aufgrund der Sterblichen nicht nur durch den λόγος und im λόγος vermittelt, sondern vornehmlich von der πειθῶ begleitet, die wiederum durch den λόγος und im λόγος konkretisiert wird – in diesem Zusammenhang hat die ἀλήθεια ihren Sinn nur in der Konkretion des λόγος. Was die ἀλήθεια anlangt, so muss die Philosophie ihre πίστις (ἀληθῆς/ψευδῆς) und die ἐπιστήμη (εἰδέναι) im λόγος durchdenken.

Bei Parmenides erreicht der wissende Sterbliche das Herz der Wahrheit im rein eingesehenen Selben. Dieses Selbe ist der Grund der πίστιος ἰσχὺς, denn dieses Selbe bleibt nicht leer, sondern zeigt sich als das All-Ganze, das Eine, das Zusammengebundene und das Unbewegte, veranschaulicht sich schließlich in einer allseitig erfüllten Kugel, die von jeder Seite her als in sich Geschlossene begriffen wird. Dementsprechend zeigt sich die Überzeugungskraft des Selben aus sich selbst erstens als δίκη, sodann als ἀνάγκη, letztlich als μοῖρα. Eben in dieser erfüllten

¹¹⁰ DK. B2.

¹¹¹ DK. B1, 11.

¹¹² Siehe Heidegger, insbesondere *Parmenides: Freiburger Vorlesung Wintersemester 1942/43*, Gesamtausgabe Bd.54; *Aus der Erfahrung des Denkens (1910-1976)*, Gesamtausgabe Bd.13, S.221; „Vom Wesen der Wahrheit“, in *Wegmarken*, Gesamtausgabe Bd.9, S.177ff., u.a. Heideggers Deutung die ἀλήθεια bei Parmenides als Unverborgenheit ist die Basis seiner Bestätigung der Göttin als die Göttin ἀλήθεια selbst. „Wer ist die Göttin? Die Antwort, die wir vorwegnehmen, gibt erst das Ganze des >>Lehrgedichtes<<. Die Göttin ist die Göttin >>Wahrheit<<. Sie selbst – >> die Wahrheit<< – ist die Göttin.“ – So ausdrücklich behauptet Heidegger. Ebd. *Parmenides*, S. 6f..

¹¹³ Dazu Boeder, „Logos und Aletheia“. Der frühgriechische Wortgebrauch von Logos und Aletheia zeigt, dass Aletheia durch den Logos bedingt ist und aus dem Wissen-lassen der Musen verstanden wird.

μοῖρα des Selben ist die ἀλήθεια zu Hause. Dieses ἀληθείης εὐπειθέος ἀτρεμῆς ἦτορ¹¹⁴ besagt: Es hat zu sein: wie es τετελέσμενον¹¹⁵ ist.

3. Überzeugungskrise des philosophischen Wissens in den Verhältnissen von *technê* und *logos* sowie *sôma* und *logos*

Nach Parmenides bricht eine neue Krise der πίστις ἀληθῆς auf. Während die Krise vor Parmenides eine Anerkennungskrise des musischen Wissens, der σοφία der Götter ist, ist diese Krise nach Parmenides eine Überzeugungskrise des philosophischen Wissens, der ἀνθρωπίνη σοφίη, welche sich nicht mehr auf das Wissen-lassen der Unsterblichen zurückführen lässt, sondern sich an das Sich-Begründen des sterblichen Denkens bindet. Um direkt gegen Parmenides zu philosophieren, tritt eine „anti-Parmenideische“ Position auf, sei es bei Empedokles, sei es bei Zenon. In dieser Überzeugungskrise hinsichtlich des Wahrheitsanspruchs deutet sich an: Die bei Parmenides in „οὐκ ἔνι πίστις ἀληθῆς“ angesprochenen βροτῶν δόξαι und damit ihr ἀπατηλὸς κόσμος argumentieren für ihre eigene Überzeugungskraft mit einem λόγον διδόναι, aber ohne den Wahrheitsanspruch ins Auge zu fassen.

Ohne den Wahrheitsanspruch, das heißt, ohne den Vollkommenheitsanspruch des Wissens, das heißt genauer: ohne sein festgelegtes entschiedenes τέλος gibt dieses λόγον διδόναι für die δόξαι βροτῶν keinen Grund zu wissen, vielmehr führt dieses λόγον διδόναι zu einem regressus ad infinitum und also ins Unentscheidbare – sollte es einen Anfang (ἀρχή) geben, müsste er noch auf einen Ursprung zurückgeführt werden. Dieses λόγον διδόναι fordert zutiefst das λόγον διδόναι der πίστις ἀληθῆς der Sterblichen heraus, damit vor allem auch das Wissen, das unmittelbar an die πίστις ἀληθῆς gebunden ist. Hier ist gar keine Rede oder Spur vom Wissen der Musen mehr. Was bleibt, ist nur ein tiefstes ἄλογον (Abgrund), und das ist die größte Gefahr für die Philosophie selbst hinsichtlich ihres Wissens, und zwar deshalb, weil es sich im Sinne des Parmenides auf einem die Sterblichen überzeugenden ἀπατηλὸς λόγος, also auf der πίστις ψευδῆς gründet.

¹¹⁴ DK. B1, 29.

¹¹⁵ DK. B8, 42.

Solches λόγον διδόναι dient der πειθῶ der Sterblichen, aber begleitet nicht so sehr die ἀλήθεια als vielmehr die δόξαι. Hier geht es zwar in der Philosophie immer noch um das „wie es ist“, aber überhaupt nicht so, wie es im eingesehenen Selben des einen Ganzen entschiedenerweise vollkommen ist, also nicht nach der Maßgabe mit der Entschiedenheit des „wie es zu sein hat“ in sich erfüllt ist, sondern wie es als das Alles in der All-Vielheit unentschieden bleibt und ad infinitum sich als Vieles erweist. Eben innerhalb dieser All-Vielheit geht ein Was auf. Dennoch besteht diese Vielheit nicht in dem Was eines einzigen Einen, sondern in dem Was, welches schon von Grund auf Vieles ist.

Diese Philosophie hat ihren κόσμος durch den λόγος und im λόγος gesetzt, welcher aus der Vielheit entspringt und auf der Vielheit beruht. Wohlgermerkt, es ist nicht mehr der κόσμος von Allem Erscheinenden im Sinne der vorparmenideischen Physiologie und Kosmologie, die immer noch auf ein Wissen-lassen von Allem Erscheinenden bezogen bleiben, sondern es geht hier um den κόσμος der δόξαι im Sinne der menschlichen Einschätzungen und Beurteilungen sowohl über den Menschen selbst wie auch über die körperlichen Dinge (χρήματα), die eigentlich auf die δόξαι βροτῶν selbst angewiesen sind. Wonach wird da gestrebt, um sich selbst von diesen δόξαι βροτῶν zu überzeugen? All-Vieles. Im Gegensatz zu dem rein gedachten „Einen-Ganzen“ bei Parmenides erhebt das „All-Vieles“ innerhalb der Grenze der δόξαι βροτῶν den Anspruch auf das „Ganze“ in reiner Vielheit, und so organisiert es sich durch den λόγος und im λόγος als ein κόσμος im Dienste des Überzeugens.

Solches λόγον διδόναι hat den entschiedenen Weg „wie es ist“ (ὡς ἔστιν) bei Parmenides verlassen und geht von der Frage „was es ist“ aus. Wie es ist, ist es ein „Was“. τί ἔστιν? Die Antwort entfaltet sich einerseits in der Technologie (σοφιστικὴ τέχνη) aus der natürlichen Vernunft und andererseits in der Somatologie (σωματολογία) aus der mundanen Vernunft.¹¹⁶ In Hinblick auf Parmenides gibt es hier in dem λόγος der τέχνη kein verbindliches νοεῖν, was einzusehen ist, welches mit dem identisch (αὐτό) ist, was zu sein hat (εἶναι); und in dem λόγος σωματοῶν

¹¹⁶ Die ausführliche Darstellung dieser zwei Figuren, siehe Boeders früheren Begründung „Parmenides und der Verfall des Kosmologischen Wissens“, in *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft*, 74, 1966, S.30-77, auch in *Das Bauzeug der Geschichte*, K&N, 1994, S.117-170; und „Der Ursprung der ‚Dialektik‘ in der Theorie des ‚Seienden‘: Parmenides und Zenon“, *Studium Generale*, 21, 1968, 184-202, auch *Das Bauzeug der Geschichte*, S.95-116; dazu auch *Topologie der Metaphysik*, S.111ff.. Neuere Begründung und Tektonik siehe Boeders Vorlesungen *Logotektonik der abendländischen Sophia und Philosophie in der ersten Epoche(2009-2010)*, meine Protokollen.

findet sich kein durchdachtes νόημα, welches sich aufgrund seiner begründeten μοῖρα im Selben angebonden und festgeschlossen hat. Die τέχνη dient einzig und allein der πειθῶ durch den λόγος der δόξαι; die im λόγος begriffenen σώματα bestätigen die ursprünglichen πολλά der δόξαι. Wie überzeugen die δόξαι βροτῶν? Diese Frage bestimmt die Aufgabe für die Vernunft-Figur sowohl der Technologie (τεχνολογία) als auch der Somatologie (σωματολογία).

Ohne ein τέλος entwickelt sich die τέχνη des λόγος, um das Überzeugen des Menschen als Sterblichen unter Menschen durch die bloße σοφιστική τέχνη hervorzubringen. Die Zenonische ὑπόθεσις τοῦ ὀνόματος – als σώματα des λόγος – nämlich ὑπόθεσις „εἰ πολλά ἐστίν“ und wie sie in κινήσεις sind, führt in der Tat absichtlich in die scheinbaren παραδόξας, welche δι' ἀντιλογίας εἰς ἀπορίαν gesetzt werden.¹¹⁷ Wichtig ist vor allem, dass Zenon die Kraft der τέχνη ἀντιλογική zum Argumentieren ad infinitum aufgezeigt hat. Ihm folgt Gorgias in dieser Hinsicht und da wird die τέχνη πειστική allein mit λόγος zum ersten Mal thematisch. λόγος ὁ πείσας καὶ τὴν ψυχὴν ἀπατήσας,¹¹⁸ dies besagt das eigentümliche Anliegen des Gorgias: Mit λόγος soll die Seele des Anderen durch πάθη überzeugt werden. Schließlich zeigt dieser λόγος bei Protagoras seine Kraft im öffentlichen Gebiet und realisiert sich in der entsprechenden τέχνη πολιτική, die letztlich in der τέχνη ἡγεμονική der πόλις angewendet wird.

Mit Aristoteles gesehen, „περὶ τῆς πρώτης αἰτίας“ und über die „ἀρχὴ τῆς κινήσεως“,¹¹⁹ dringt der λόγος σωμάτων unmittelbar in den Ursprung der Vielheit seines κόσμος ein. Was für ein κόσμος ist es denn? Zuallererst ein πᾶν-πάντων, welches schon in seinen Wurzeln als das All-Vieles bezeichnet wird – und zwar in der Gestalt eines σφαίρος, jedoch ganz im Unterschied zum πᾶν bei Parmenides und zum ἔν-πάντα bei Heraklit. Auf der Basis der ριζώματα πάντων vermischt und zerspaltet sich der κόσμος des πᾶν-πάντων bei Empedokles unter dem Prinzip φιλία καὶ νεῖκος; weder die Unsterblichen noch die Sterblichen stehen außerhalb dieses κόσμος des πᾶν-πάντων als solchen; das entsprechende körperliche Denken der Sterblichen (βροτοί) ist ein Denken im Sinne der κάθαρσις des αἵμα, nämlich zum Wiedervereinen mit den ursprünglichen ριζώματα πάντων,

¹¹⁷ DK. A4.

¹¹⁸ DK. B8, (8).

¹¹⁹ Siehe Arist. Metaph. 984a.

denn: αἵματος ἐν πελάγεσσι τεθραμμένη ἀντιθρόντος, τῇ τε νόημα μάλιστα κικλήσεται ἀνθρώποισιν· αἶμα γὰρ ἀνθρώποις περικάρδιον ἔστι νόημα.¹²⁰

ὄψις γὰρ τῶν ἀδήλων τὰ φαινόμενα.¹²¹ Mit einem Unterschied zwischen Unsichtbaren und Sichtbaren geht Anaxagoras direkt auf den verborgenen Ursprung des κόσμος von Allem sichtbaren Erscheinenden ein: σπέρματα πάντων χρημάτων. Es ist nämlich ein κόσμος ὁμοιομέρος der πανσπερμία¹²²: ἐν παντὶ παντὸς μοῖρα ἔνεστι πλὴν νοῦ, ἔστιν οἷσι δὲ καὶ νοῦς ἔνι,¹²³ kein Aufgehen und Untergehen, sondern nur Mischen und Trennen. Was ist hier die ἀρχὴ τῆς κινήσεως? Es ist der maßgebende νοῦς: ἔστι γὰρ λεπτότατόν τε πάντων χρημάτων καὶ καθαρώτατον, καὶ γνώμη γε περὶ παντὸς πᾶσαν ἴσχει καὶ ἰσχύει μέγιστον· καὶ ὅσα γε ψυχὴν ἔχει, καὶ τὰ μείζω καὶ τὰ ἐλάσσω, πάντων νοῦς κταρτεῖ.¹²⁴ Der νοῦς als solcher ist nämlich ein bloßes σῶμα, welches innerhalb der πάντα aber völlig von dem πάντα getrennt und ἐφ' ἑαυτοῦ ist.¹²⁵ Bei Anaxagoras ist der νοῦς notwendig, denn er macht den Anfang für den κόσμος des πάντα-πάντων, eben deshalb, weil er die πανσπερμία vom ursprünglich Unsichtbaren bis hinzu Allem sichtbar Erscheinenden zur Vollständigkeit der Vielheit des κόσμος von πάντα-πάντων als solchen zu bringen versucht.

Bei Demokrit gibt es nicht eine ἀρχὴ in ihrer Vielheit, sondern unendliche ἀρχαί. Die ἄτομα sind nämlich selbst als σώματα die ursprünglichen Bedingungen ihres κόσμος des πᾶν-πάντων. Da erreicht der λόγος σωμάτων den Höhepunkt des „All-Vieles“: τὸ πᾶν ἄπειρον ... τούτου δὲ τὸ μὲν πλήρες εἶναι, τὸ δὲ κενόν¹²⁶ – wohlgemerkt: κενόν ist auch ἄπειρος. Mit der Unterscheidung der ἄτομα (πλήρες) von dem κενόν zeichnet sich dieser von dem ἄτομα gestaltete körperliche κόσμος in der herumschwankenden Bewegung (περιπάλαξις) des „All-Vieles“ ab. Im Bezug auf den Unterschied zwischen αἴσθησις und διάνοια gibt es zwar bei den

¹²⁰ DK. B105. Dazu DK. A86=B107, Theoph. De Sensu, 9: ἐκ τούτων <γὰρ> πάντα πεπήγασι ἀρμοσθέντα καὶ τούτοις φρονέουσι καὶ ἡδοντ' ἢ δ' ἀνιῶνται. Und nach dem Zitat: διὸ καὶ τῶ αἵματι μάλιστα φρονεῖν· ἐν τούτῳ γὰρ μάλιστα κεκράσθαι [ἔστι] τὰ στοιχεῖα τῶν μερῶν.

¹²¹ DK. B21a.

¹²² Es ist eigentlich ein Wort von Demokrit. Siehe A28, A59, A67, und Arist. De. gen. Corr. A. I.314a29. Dem Gebrauch dieses Wortes folge ich Burnet. Siehe Burnet, *Early Greek Philosophy*, 4. Aufl. London, 1930, Nachdruck 1975, S.265.

¹²³ DK. B11., auch B6: πάντα παντὸς μοῖραν μετέχει, u.a..

¹²⁴ DK. B12. dazu B9, B13, B14, u.a..

¹²⁵ Dazu Burnet, *Early Greek Philosophy*, S. 268f., und Kirk, Raven und Schofield, *The Presocratic Philosophers: a Critical History with a Selection of Texts*, 2. Aufl. Cambridge, 1983, S.364f., und Boeder, *Parmenides und der Verfall des Kosmologischen Wissens*, S.54ff..

¹²⁶ DK. A67 (1).

Menschen γνώσις σκοτίη und γνώσις γνησίη, und eben die wahrnehmbare Erkenntnis ist nur schattenhaft, aber wie Aristoteles sagt, hinsichtlich des „τάληθες ἐν τῷ φαίνεσθαι“ und der „ἄπειρα τὰ φαινόμενα“ werden die σχήματα in die ἄπειρα gesetzt, eben weil sie „ὄλως ἕτερον φαίνεσθαι“.¹²⁷ Schon an den ἄτομοι ἰδέαι als solchen lässt sich erkennen, wie tief die δόξαι βροτῶν fallen können, nämlich ins Leere (κενόν), ins unteilbar Dunkle (ἄτομα). Nichts ist bestimmt, geschweige denn entschieden.

Hier stellt sich erneut die Frage: weshalb war es nötig, eine Übersicht der Logotektonik der nachparmenideischen Technologie und Somatologie zu geben im Vorblick auf die Tektonik der Philosophie des Aristoteles? Daran sei erinnert: Hier ging es zunächst um eine Logotektonik des Anfangs des Philosophierens bei den Griechen. Nur ihretwegen beschäftigen wir uns mit ihrem Gedachten, das als ein Gewesenes schon vollbracht ist. Wir unterstellen nämlich die Vollkommenheit des Gedachten, das einen Unterschied im Ganzen macht. Die nachparmenideische Technologie und Somatologie wurde vervollständigt in ihrer Logotektonik, aber nicht im κόσμος des Alles-Vieles der δόξαι βροτῶν.

Ferner ist die Entfaltung der Technologie und Somatologie im Rahmen der δόξαι βροτῶν die Bedingung für die Philosophie des Platons, und eben deshalb kann dieser nicht unmittelbar beim Ergebnis des Parmenides anfangen, sondern, vornehmlich über Zenon vermittelt, muss er die πάντων διεξόδος¹²⁸ innerhalb der δόξαι βροτῶν¹²⁹ übernehmen,¹³⁰ aber nicht ohne sich von dem τέλος, will sagen: von dem entschiedenen Wissen der Sterblichen, von dessen πίστις ἀληθής zu überzeugen. Doch diese Bedingung macht noch keinen wahren Anfang für die platonische Philosophie. Nicht mit der Technologie und Somatologie, also nicht mit den selbst gestellten δόξαι βροτῶν, vielmehr mit der Anerkennung des einzigartigen Wissens im Sinne einer Teilhabe an der Idee und eines Einsehens der ψυχῆ in die Idee des Guten hat Platon den philosophischen Anfang in Bezug auf die δόξαι βροτῶν gemacht, also nicht wie bei Parmenides mit dem entschiedenen „ὡς ἔστιν“,

¹²⁷ DK. A67 (9), auch Arist. De. Gen. et Corr. A1,315b6.

¹²⁸ Pl. Parm. 136e.

¹²⁹ Hier vergleiche auch Parmenides DK, B1, 31f.: ἀλλ' ἔμπης καὶ ταῦτα μαθήσεται ὡς τὰ δοκοῦντα, χρῆν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περ ὄντα.

¹³⁰ Dazu Boeder: „Die beiden hier skizzierten Vernunft-Figuren sind die vollständige Bedingung des platonischen Gedankens. Sie bedingen dessen zwiefältige Setzung; zum einen des Unterschiedes der Überzeugung auf das Wissen hin, zum anderen des Unterschiedes des Seienden auf das von ihm selbst her Anwesende hin.“ „Platons Verwandlung der Zenonischen Dialektik“, im *Bauzeug der Geschichte*, S.180.

sondern mit dem „τί ἔστιν“, mit dem Was. Was ist? Allem voraus ist es das Eine, nämlich das an sich Selbe, das zugleich auf Anderes bezogen ist.

4. Wissen-begründende *idea toy agathoy* im seelischen Sich-Überzeugen bei Platon

Nur mit der radikalen Trennung von der Technologie und der Somatologie hat Platon den wahren Anfang seines Philosophierens gemacht. Ein solcher Anfang bei Platon zeigt sich darin, dass die platonische Philosophie im Verbund mit derjenigen des Parmenides und des Aristoteles als eine vollständige Vernunft-Figur begriffen werden soll, und das heißt, dass eben in Hinblick auf die ganze Vernunft-Figur sie durch die λόγοι im λόγος architektonischerweise gebaut werden soll. Dies deshalb, weil, was den Anfang betrifft, hier bei Platon erneut wie bei Parmenides eine radikale Unterscheidung der Vernunft von sich selbst gemacht wird. Es ist nämlich eine Unterscheidung der conceptualen Vernunft von der natürlichen Vernunft (Technologie) und der mundanen Vernunft (Somatologie) unter der Bedingung der δόξαι βροτῶν. Was ist die tektonische ratio terminorum dieser conceptualen Vernunft-Figur im Ganzen?

Um zu erinnern: Parmenides fing an mit der von der Göttin geoffenbarten θέμις und δίκη zur Entscheidung über den Weg „ὥς ἔστιν“ – sodann sah er die Selbigkeit von νοεῖν und εἶναι mit einem Sich-Denken des wissenden Sterblichen ein. Schließlich erfüllt sich dieses Denken in der Einsicht des Selben. Platon jedoch beschäftigt sich vor allem mit den ἀρεταὶ τῆς ψυχῆς, wie sie unter den δόξαι βροτῶν bestimmt werden sollen, und auf dieser Basis zielt er sodann auf die einzige höchste ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ, die aber nur von der schon in sich von sich selbst unterschiedenen ψυχῆ eingesehen werden kann. Letztlich bietet er eine παιδεία ψυχῆς, die ein reines Denken für das Sich-Überzeugen der Sterblichen ist, ein Denken als solches, das die maßgebende ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ durch eine Erfindung des μῦθος im λόγος zum anschaulichen κόσμος im Ganzen führt.

Aristoteles zeigt zunächst die Produktivität des λόγος selbst im συλλογισμός ἀποδεικτικός. Dann stellt er die begriffene Sache dar im wissenschaftlichen κόσμος mit Unterscheidung durch den λόγος und im λόγος. Schließlich stellt er den κόσμος der Wissenschaften mit der Verbindlichkeit der höchsten Wissenschaft, nämlich der θεολογία dar, genauer: des θεός im νοῦς als

πρωτὴ ἀρχὴ καὶ αἰτία, die durch die Unterscheidung des νοῦς von sich in der νόησις νοήσεως begriffen wird.¹³¹

Kurzum: In Hinblick auf die Unterscheidung der Vernunft in sich und von sich selbst konkretisiert sich das Unterscheiden der Vernunft bei Parmenides in der Reinigung des Weges zum schon entschiedenen Wissen, bei Platon in der Reinigung der Seele zur wissensgebenden Idee des Guten, bei Aristoteles in der Reinigung des λόγος zu den aufgrund des νοῦς-Prinzips begriffenen Wissenschaften des λόγος.

Bezeichnenderweise in der conceptualen Vernunft-Figur bei Parmenides, Platon und Aristoteles wird die Unterscheidung der Vernunft in sich und von sich selbst eben durch das λόγον διδόναι und im κρῖναι λόγῳ realisiert. Nur damit kann die Vernunft als solche aus sich heraus in sich und von sich selbst gereinigt werden. Im welchen Sinne ist die Vernunft als solche rein? Ihr gilt vor allem dies: „Rein ist die Vernunft nur durch die Reinigung, welche von ihr mit der Sammlung auf die Bestimmung verlangt wird. Rein ist sie aus der Unterscheidung von sich selbst, von ihrer natürlichen wie auch von ihrer weltlichen Ausprägung. Rein ist sie nur in Erfüllung einer conceptualen Aufgabe gegenüber der vorgegebenen Weisheit.“¹³²

So wie Platon als die mittlere Position zwischen Parmenides und Aristoteles gilt, nimmt die Seele auch die Mitte in der platonischen Philosophie ein. Die Seele als eine Mitte ist von tragender Bedeutung für die Tektonik der platonischen Philosophie. Denn die Seele als concipierende Mitte bei Platon lässt das erste Mal die Conception der musischen Sophia in die Philosophie der ersten Epoche bei den Griechen ans Licht kommen. Wie das? Sofern hier von der Conception der Vernunft die Rede ist, ist damit nicht nur die Unterscheidung der Vernunft von sich selbst, nämlich als conceptuale Vernunft im Unterschied zu der natürlichen und mundanen, als Ziel der concipierenden Philosophie gemeint, sondern es handelt sich hier vor allem um die Conception der Maßgabe der Sophia, die schon in der Sophia der Musen zu wissen gibt, in das rein gedachte Wissen der Philosophie, das die Vorgabe der musischen Sophia im Bau der ἀνθρωπίνη σοφία¹³³ festhält.

¹³¹ Zur rationes terminorum bei Parmenides: Maßgabe (A), Denken (C), Sache (B); bei Platon: Sache (B), Maßgabe (A), Denken (C); bei Aristoteles: Denken (C), Sache (B), Maßgabe (A). Zur ganzen Tektonik dieser Vernunft-Figur siehe insbesondere Boeder „Das Wahrheits-Thema in der Ersten Epoche der Philosophie“.

¹³² Boeder, „Die Unterscheidung der Vernunft“, S.16. Hier versteht sich die „Bestimmung“ eben als die „Maßgabe“ der conceptualen Vernunft. Die Skizze der Unterscheidung der Vernunft in der ersten Epoche findet sich in diesem Vortrag S.14-16.

¹³³ Pl., Apol. Socr. 20d.

Wohlgemerkt: Diese Conception der musischen Sophia in die Philosophie ist eben nicht unmittelbar, sondern im Wesentlichen vermittelt, das heißt hier bei Platon: durch die Conception der Seele im vollkommenen Ganzen vermittelt. Denn: „Die Seele ist selber Mitte, und zwar als Mittel für das Sich-zeigen des Vollkommenen im Ganzen dessen, was durch den Menschen bestimmbar ist. In diesem Ganzen macht die Seele den Unterschied geltend, den das Vollkommene als das ihm Entsprechende und deshalb ‚Wahre‘ verlangt.“¹³⁴ Damit wird deutlich: Die Unterscheidung des Menschen von sich selbst in der musischen Sophia wird hier grundsätzlich als vermittelt begriffen durch die Unterscheidung der Vernunft von sich selbst in der conceptualen Vernunft. Und diese begreifende Vermittlung konkretisiert sich bei Platon in der Unterscheidung der menschlichen Seele in sich und von sich selbst. Welcher Mensch? Welche Seele? „Der Mensch ist derjenige seiner Seele, nicht die Seele die des Menschen.“¹³⁵

Der Mensch als derjenige seiner Seele, das heißt: nicht nur der Mensch ist von sich selbst zu unterscheiden, sondern vor allem ist die Seele selber eine in sich und von sich selbst unterschiedene. Und eben deshalb ist die Unterscheidung des Menschen von sich selbst bei Platon überhaupt an die Unterscheidung der Seele in sich und von sich selbst gebunden. Die Seele ist nichts Vorhandenes. Es gibt keine vorfindliche Seele des Menschen, sondern eine Seele muss erzeugt werden. Die Seele als solche ist nämlich eine erfundene, weil vor allem etwas Gedachtes. Erst Platon hat eine Seele als solche gedacht, und zwar durch die Unterscheidung der Seele in sich und von sich selbst. Nur so ist die Seele bei Platon eine concipierende Mitte. Bei Platon gibt die Seele als solche zu wissen und deshalb zu begründen. Darin geschieht das *λόγον διδόναι* der platonischen Philosophie. Hinsichtlich der Seele als solcher ist die Nachwirkung der pythagoreischen Tradition bei Platon von nur verschwindender Bedeutung.

Die Unterscheidung des Menschen von sich selbst wird bei Platon konkret in der Unterscheidung des Menschen der Seele thematisch, die besonders auf die Unterscheidung der *δυνάμεις ψυχῆς* angewiesen ist. Dagegen kennt Parmenides keine Rede von einer Seele, denn für ihn besteht die Unterscheidung der Vernunft von sich selbst, dem Vernehmen der einen Göttin gemäß, vor allem in der entschiedenen

¹³⁴ Boeder, *Topologie der Metaphysik*, S.137. Das Zitat ist eigentlich eine Erklärung des *μῦθος* im *λόγος*, aber das gilt auch für den ganzen Bau der platonischen Philosophie.

¹³⁵ Boeder, ebd. S.135.

Unterscheidung über den Weg, dann aber in einer einfachen Unterscheidung des einzigen wissenden Sterblichen von den nicht-wissenden Sterblichen, die dem Tod ausgeliefert sind. Und angesichts der Mitte-Position der Seele bei Platon bringt Aristoteles die Unterscheidung der Seele in sich und von sich selbst zur Durchsichtigkeit, indem er den νοῦς von sich selbst in der Seele unterscheidet. Die an das Wissen gebundene Unterscheidung des Menschen der Seele in sich und von sich selbst bei Platon erfüllt sich bei Aristoteles in der Unterscheidung der Wissenschaften als poetische, praktische und theologische, die als ein begriffener κόσμος im Ganzen durch den λόγος und im λόγος dargestellt werden.

Was ist denn die Unterscheidung der Seele in sich und von sich selbst? Oder genauer: Was ist die platonische Unterscheidung des Menschen der Seele in sich und von sich selbst? Erstens: die unmittelbare Unterscheidung der ψυχή vom σῶμα, die aber nur unter der Bestimmung des Unterschieds der Seele von sich zu verstehen ist. Und nur bei Aristoteles wird durchsichtig: ψυχή ist ἀρχή und εἶδος des σῶμα. Zweitens kommt hinsichtlich der Unterscheidung der δυνάμεις ψυχῆς die Rede von den ἀρεταί des Menschen zum Tragen.

Die ἀρεταί des Menschen sind wohlgerneht die des Menschen der Seele, also schon unterschieden von den alltäglichen Menschen, zumal von den ἀρεταί des Menschen bei Protagoras. Dies besagt: Die ἀρεταί des Menschen sind im Wesentlichen zum λόγος erhoben und stehen als begriffene ἰδέαι unter der Verbindlichkeit der einzigen ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ¹³⁶ in Sinne: 1. des μετέχειν 2. der συμπλοκή 3. der κοινωνία.¹³⁷ So sind die ἀρεταί des Menschen nicht so sehr auf

¹³⁶ Die Wortbildung von ἀρετή ist nicht ganz klar. Normalerweise führt man die etymologische Bedeutung von ἀρετή und vom Komparativ des ἀγαθον ἀρείων auf das Verb ἀρέσκω (ich mache gut), und ἀραρίσκω (füge zusammen), welche ihrerseits aus der Wurzel ἀρ- (fügen) stammen. Siehe Frisk, H., *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, Bd.1, S.136, Carl Winter, Heidelberg 1973. Dazu Chantraine, P., *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque*, Klincksieck, Paris 1983, S. 107.

Dies lässt schon vermuten, dass das Gute oder die Tüchtigkeit ursprünglich als eine Zusammenfügung gedacht wurde, die eine gesetzte Ordnung etabliert. Es ist aber keine vorfindliche Ordnung, sondern eine gefügte Ordnung, die auf den Sinn oder die Vernunft hinweist. Bei Homer bedeutet die ἀρετή die Vortrefflichkeit der Götter und Helden in allen Bereichen, z.B. in der Gestalt des Körpers, aber nicht ohne eine Verbindung mit dem Beschließen und Überlegen, von dem Odysseus bei seinem Entrinnen vor dem Kyklop erzählt: ἀλλὰ καὶ ἔνθεν ἐμῆ ἀρετῆ βουλή τε νόω τε / ἐκφύγομεν (μ.211). Dazu Snell, B., u.a., *Lexikon des Frühgriechischen Epos*, Bd.1, S.1229ff., V&R, Göttingen, 1979.

¹³⁷ Es gibt freilich mehrere Ideen in ihrer Vielheit, so wie es ausdrücklich behandelt wird im *Parmenides*. Dennoch halte ich fest: Die anderen von Platon behandelten Ideen dienen nur dazu, im Rahmen der Ansichten des Menschen den Unterschied und die Verbindung der Ideen zu erklären und damit den Gedanken von der Einheit der Ideen einzuführen. Außer der Einsicht in die Idee des Guten gibt es sonst nur noch die Ideen, die auf die ἀρεταί des Menschen zutreffen. Dennoch haben diese

die δόξαι βροτῶν als vielmehr auf das Wissen (ἐπιστήμη) bezogen, soweit sie sich als schon entschiedene Beurteilungen vom Menschen selbst erweisen.

Die Unterscheidung der δυνάμεις ψυχῆς ist für die besagte Unterscheidung des Menschen der Seele grundlegend. Denn die Unterscheidung des Menschen der Seele in sich und von sich selbst ist eine an das Wissen (ἐπιστήμη) gebundene Unterscheidung. Von der Unterscheidung der δυνάμεις ψυχῆς her lässt sich das Wissen (ἐπιστήμη) unter den δόξαι βροτῶν auffinden. Im *Theaitetos* u.a. gibt es nur scheinbar einen Unterschied des Wissens (ἐπιστήμη) in verschiedenen Stufen, vielmehr findet sich da ein Begründen des Wissens (ἐπιστήμη) unter den δόξαι βροτῶν mit Unterscheidungen hinsichtlich des radikalen Unterschieds der δυνάμεις ψυχῆς zwischen νοῦς und αἴσθησις. Dementsprechend werden im Grunde die Unterscheidungen als solche getroffen: 1. νοητά und ὄρατα (φαινόμενα), 2. ἐπιστήμη (εἰδέναι) und πίστις, 3. im Horizont der δόξαι βροτῶν konkret als πίστις ἀληθῆς und πίστις ψευδῆς.¹³⁸

Hier stoßen wir nämlich auf den eigentümlichen Ort des λόγον διδόναι der Platonischen Philosophie: Die ἐπιστήμη entfaltet sich bei Platon nicht wie bei Aristoteles konkret in der mit Unterschied gedachten und erfüllten Wissenschaften, sondern bleibt dem höchsten Grund, den nur die ἀνθρωπίνη σοφία begreifen kann, verbunden. Zwar wird im Hinblick auf die Unterscheidung der δυνάμεις ψυχῆς an der Unterscheidung der ἐπιστήμη von der πίστις bei Platon festgehalten – bei Parmenides ist es die Unterscheidung der ἀλήθεια von der πειθῶ, aber die ἀνθρωπίνη σοφία kann nur die ἐπιστήμη, welche im Wesentlichen als ἡ μετὰ λόγου ἀληθῆς δόξα oder als ὀρθὴ δόξα geltend gemacht wird,¹³⁹ erreichen – weil der concipierenden Seele entsprechend die πίστις die Mitte zwischen ἐπιστήμη und δόξα ist.

Damit stellt sich die Aufgabe der platonischen Philosophie anhand der Frage: Was ist die Sorge Platons? Die ganze Platonische Philosophie zielt darauf ab, mit dem entschiedenen Wissen (ἐπιστήμη/εἰδέναι) den Sterblichen zu überzeugen (πειθῶ). Das ist die Sorge allein eines einzigartigen δημιουργός. Diese Sorge wird nur dann

überhaupt nicht mehr wie in der Technologie mit den Dingen (χρήματα), sondern allein mit der schon in sich und von sich selbst unterschiedenen Seele zu tun.

¹³⁸ Pl., *Theat.* 151d-186e, 187a-210b, *Gorg.* 454a-455a, *Men.* 97a-98a, *symp.* 202a, u.a.. Dazu vergleiche von Kutschera, *Platons Philosophie*, II, S. 207f., in von Kutschera, F., *Platons Philosophie*, 3Bde., mentis, Pardebon, 2002.

¹³⁹ Pl., *Theat.* 201c9-d1, *Symp.* 202a.

vollbracht und so kann nur in der Vollkommenheit des auf die *πειθῶ* des Sterblichen aufgewiesenen Wissens begriffen werden, wenn die *τέχνη διαλεκτική* selbst zum *κόσμος* im *λόγος* entwickelt ist. Hier ist wichtig, nicht dass die *πειθῶ* das Wissen (*ἐπιστήμη/εἰδέναι*) begleitet, sondern dass das Wissen (*ἐπιστήμη/εἰδέναι*) dazu dient, um die *πειθῶ* entsprechend der Verbindlichkeit des Grundes bei den Sterblichen einzusetzen. In Hinblick auf die Unterscheidung der *δυνάμεις ψυχῆς* ist dann das Wissen (*ἐπιστήμη/εἰδέναι*) nicht mehr eine *ὀρθὴ δόξα βροτῶν*, sondern eine *νόησις βροτῶν μετὰ λογῶν*.

Im Hinblick auf die Unterscheidung des Menschen von sich selbst bei Homer, wie sie in der Unterscheidung zwischen den Unsterblichen, den Sterblichen und den Toten konkret wird, geht es hier bei Platon um die Unterscheidung des Menschen der Seele in sich und von sich selbst, wie sie konkret wird in der Unterscheidung zwischen Unsterblichkeit und Sterblichkeit der Seele angesichts des sich auf den Körper beziehenden Todes; eine Unterscheidung als solche, die ihrerseits wiederum von Grund auf an die Unterscheidung der *δυνάμεις ψυχῆς* zwischen *νοῦς* und *αἴσθησις* gebunden bleibt. So unterscheidet sich die Seele in der ersten Epoche bei den Griechen völlig von der Seele in der mittleren Epoche, weil dort die Seele auf das Wissen in Bezug auf den *νοῦς* angewiesen ist. Diese lässt an das musische Wissen erinnern, während die der Mittleren Epoche sich eher auf die christliche *Sophia* bezieht.

Hinsichtlich der Unterscheidung des Menschen der Seele in sich und von sich selbst erklärt sich der Grund, warum bei Platon sich keine Rede von Demokrit findet und Empedokles und Anaxagoras im Wesentlichen übergangen werden. Platon strebt eben nicht nach einem „All-Vielen“, schon gar nicht nach dessen Ursprung, sondern allein nach dem „Eines-Alles“ in Bezug auf das Viele, letztlich nach dem einzigen Einen als dem *ἄτιον* des Alles – also nicht nur des All-Vielen, sondern des Alles, das im Ganzen durchdacht wird. Damit wird festgelegt: Eines ist. Das Eine besteht nicht aus *σώματα*, sondern es ist eine *ἰδέα*, die ganz anders als bei Demokrit auf die *ψυχή* zurückgeführt wird. Das Eine ist das schon Gewusste, das bei Platon als der maßgebende Sachverhalt zu wissen gibt. Es ist schon entschiedenes Wissen, das nur durch die schon in sich und von sich selbst unterschiedene Seele eingesehen wird. Sofern immer noch von den *δόξαι βροτῶν* die Rede ist, muss Platon vornehmlich

die Sache des Gewussten mit Überzeugungskraft durch die τέχνη des λόγος und in dem gebauten λόγος der entsprechenden τέχνη darstellen.

Mit seinem Wissens-τέλος hat Platon radikal die τέχνη des λόγος der Technologie verwandelt. Die τέχνη des λόγος im Rahmen der Technologie dient lediglich der bloßen Überzeugung der Sterblichen und versucht, mit einem λόγον διδόναι die bloße Vielheit der δόξαι βροτῶν zu rechtfertigen. Erst Platon hat die τέχνη σοφιστική zur τέχνη διαλεκτική entwickelt. Das heißt: Erst in Hinblick auf den Wissensgrund hat Platon die τέχνη des λόγος gereinigt.¹⁴⁰ Er versucht nämlich, nicht nur die τέχνη des λόγος an das Wissen (ἐπιστήμη/εἰδέναι) zu binden, sondern auch das Wissen mit Hilfe der τέχνη des λόγος darzustellen und dadurch die Sterblichen zu überzeugen. Darin wird die Unterscheidung zwischen πίστις ἀληθῆς und πίστις ψευδῆς zentral, denn die Überzeugungskraft stammt nicht so sehr aus den δόξαι βροτῶν als vielmehr aus dem Wissen selbst, nämlich aus dem eingesehenen Sachverhalt, welcher als schon eingesehener im Grunde auf die Unterscheidung des Menschen der Seele in sich und von sich selbst zurückgreift.

Bezeichnenderweise hat Protagoras schon das Maß (μέτρον) des Wissens auf den Menschen selbst zurückgeführt mit dem Spruch: πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν.¹⁴¹ Dieses Maß (μέτρον) des Menschen gilt bei Platon nur als αἴσθησις, die jedoch nur unbegründete δόξαι liefern kann; die entsprechende δύναμις ἀρετή und deren διδάσκαλιον ἀρετῆς des Menschen bei Protagoras ist noch grundlos. Doch ist der Mensch selbst für das Wissen maßgebend, so geht das λόγον διδόναι nicht von der αἴσθησις der Seele, sondern von deren νοῦς aus. Hinsichtlich der Unterscheidung der δυνάμεις ψυχῆς sind die ἀρεταί des Menschen bei Platon erneut zur Sache der τέχνη διαλεκτική geworden. Wohlgedenkt: Nicht die ἠθικά des Menschen, sondern die ἀρεταί des Menschen mit Bezug auf die ἠθικά werden hier auf besondere Weise thematisch, weil die ἀρεταί noch einmal im Unterschied gedacht sind, während die

¹⁴⁰ Zum Verhältnis Platons zu seinen Vorgängern und Zeitgenossen hinsichtlich einer Tektonik siehe Boeder „Zur Platons eigener Sache“, S.190-198, in *Bauzeug der Geschichte*, S.189-222, zuerst veröffentlicht in *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft*, 76,1968, S.37-66; *Topologie der Metaphysik*, S.123ff. Zur früheren Begründung der platonischen Philosophie siehe Boeder, ebd. „Zu Platons eigener Sache“, „Platons Verwandlung der Zenonischen Dialektik“, in *Bauzeug der Geschichte*, S.171-187, „Der ‚Weg des Überzeugens‘ oder Platons Sorge“, in *Bauzeug der Geschichte*, S.223-238, zuerst veröffentlicht in *Festschrift für Hermann Gundert*, Amsterdam Grüner, 1974, S.125-138. Zur ganzen Tektonik bei Platon siehe *Topologie der Metaphysik*, S. 123-141, und „Wahrheits-Thema“.

¹⁴¹ DK. B1, Sext. Adv. Math. VII.60, Pl., Theatet. 151e, 152a.

ἠθικά vorfindlich bleiben. In der *Poetik* des Aristoteles bleiben auch die ἦθη sekundär – da geht es der Sache nach vor allem um die Handlung.

So stellt sich hinsichtlich der Sache die Frage: τί ἔστιν? Was ist, ist nicht das, wie es bloß ist, sondern wie es gut ist, wie es vortrefflich ist, genauer: wie es gut sein soll. Das führt in der Tat zur ἀρετή. Aber nicht nur zu einer ἀρετή, sondern zu den ἀρεταί, wie sie in ihrer Vielheit sind: tapfer, gerecht, gut, besonnen, u.s.w. Die ἀρεταί als solche bleiben aber nicht unbegriffen, sondern werden als von der Seele eingesehene ἰδέαι begriffen. Daran springt die Frage heraus: Eines „ist“ oder Vieles „ist“? Unter den δόξα βροτῶν bleibt diese Frage ausdrücklich strittig. Da bedarf es einer begründeten Entscheidung. Platons Antwort ist eben entschieden: Eines ist, aber mit Bezug auf das Viele. Daraufhin gelangt Platon eigentlich zum Selben, das sich im Wesentlichen auf das Eine und zugleich auf das Andere bezieht: Οὐκοῦν αὐτῶν ἕκαστον τοῖν μὲν δυοῖν ἕτερόν, αὐτὸ δ' ἑαυτῷ ταῦτόν.¹⁴² Nur aufgrund des Selben (αὐτό) in Bezug auf das Andere gilt das „Eines ist“, nur aufgrund des Anderen (ἕτερον) im Bezug auf das Selbe gilt das „Vieles ist“.

Das Selbe in Bezug auf das Andere bei Platon ist verschieden von dem reinen Selben bei Parmenides, wo alle δόξα βροτῶν ausgeschlossen werden. Da blieb nur die einzige Einsicht des Selben in ihrer erfüllten Sache übrig: ὁμοῦ πᾶν, ἔν, συνεχές.¹⁴³ Parmenides schließt eigens die δόξα βροτῶν vom Selben aus: „ἔωυτῶ

¹⁴² Pl. Soph. 254d. An dieser angeführten Stelle handelt es sich eigentlich um die Einheit oder Selbigkeit und die Verschiedenheit der Ideen στάσις und κίνησις in Bezug auf das ὄν. Aber damit hat Platon im Wesentlichen das Grundlegende seiner Philosophie begriffen und behauptet. Dies deshalb, weil sich die Platonische Philosophie immer unter der Bedingung der δόξα βροτῶν entfaltet, für die die Einheit und die Vielheit überhaupt unteilbar sind. Eben deshalb ist die Einsicht in das Selbe, das sich selbst als eine ἰδέα auf die Einheit sowie auf die Vielheit bezieht, für die Begründung der δόξα βροτῶν im Sinne der ὀρθή δόξα grundlegend. Dazu bedarf es eigens einer Seelenlenkung eines einzigen Menschen, genauer desjenigen Philosophen, der für Platon allein der Sokrates ist. Obwohl der Philosoph als solcher von den δόξα βροτῶν ausgehen muss, führt allein er zu der Einsicht in die wissens-begründende ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ. Dann aber geht er von der maßgeblichen ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ aus und damit unterstellt er schließlich die δόξα βροτῶν einem begründeten λόγος-κόσμος im wohlgebauten μῦθος. Nicht für die höchste und reinste ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ, sondern für deren Bezug auf die δόξα βροτῶν und zwar auf die darin umstrittenen ἰδέαι werden die Selbigkeit mit Bezug auf die Einheit sowie auf die Vielheit als grundlegend für die Platonische Philosophie geltend gemacht. Dazu vergleiche Heideggers Deutung in seinem Vortrag „Der Satz der Identität“, in *Identität und Differenz*, Gesamtausgabe Bd.11, Klostermann, 2006, S.33f. Darauf hat Heidegger uns aufmerksam gemacht und er lässt merkwürdigerweise die Verbundenheit von „Identität und Differenz“ als prinzipiell für die Philosophie im Sinne der Metaphysik in der Geschichte des Abendlands überall gelten. Dagegen greife ich hier auf die Platonische Philosophie zurück und versuche, in Hinblick auf die Tektonik der ganzen Vernunft-Figur von Parmenides, Platon und Aristoteles, die Stellung der von Grund auf mit einander verbundenen Identität und Differenz eigens in der Architektonik der Philosophie Platons darzustellen.

¹⁴³ Parm. DK. B8, 5f.

πάντοσε τωῦτόν, τῶι δ' ἑτέρῳι μὴ τωῦτόν.“¹⁴⁴ Der Zusammenhang des Selben mit dem Anderen wird aber von Platon völlig neu gedacht nach der Maßgabe der ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ. Die δόξαι βροτῶν vom Selben in Bezug auf den Anderen treiben bei Parmenides ohne Entscheidung hin und her zwischen dem Selben und dem Anderen wie zwischen der Nacht und dem Licht. Dagegen zeigt Platon mit der ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ den Aufstieg vom Schatten der unentschiedenen δόξαι βροτῶν zum Jenseits des Lichts auf, nämlich von den Vielen zum Einen, genauer: zum Einzigem. Nur dieses Einzige ist reines Selbst; nur als das ἕσχατον αἴτιον wird das einzig Selbe zu dem einzig Anderen von Allem.

Hier ist die ergänzende aber grundlegende Frage „διὰ τί“ in der Maßgabe von entscheidender Bedeutung für die Frage „τί ἔστιν“. Es ist Platon, der die Frage nach der ἀρχή in die Frage nach dem αἴτιον, letztlich dem ἕσχατον αἴτιον, nämlich in die nach der ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ, umgewandelt hat. Erst bei Platon, aber noch nicht bei Parmenides, tritt die Einsicht in die causa sui in der Geschichte der abendländischen Philosophie erstmalig auf. Dieses von dem Selben her verstandene αἴτιον wird erst bei Aristoteles in Vollständigkeit begriffen mit der Unterscheidung der ἀρχή und αἰτία selbst 1. als οὐσία καὶ ὁ λόγος ὁ τὸ τί ἦν εἶναι λέγων – als der λόγος in seinem Wesen, 2. im Unterschied dazu als ὕλη καὶ τὸ ὑποκείμενον, 3. als ἀρχή τῆς κινήσεως, 4. als τὸ οὐ ἔνεκα καὶ τὰγαθόν.¹⁴⁵

Diese ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ bleibt bei Platon sowohl das anfängliche ἕσχατον αἴτιον als auch das angestrebte höchste τέλος. Was die von sich selbst unterscheidende Seele einsehen kann, ist aber nicht das Selbe des Guten, sondern das Selbe der ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ. Mit dem μῦθος der Sonne und dem Gleichnis der Linie zeigt Platons Sokrates in Hinblick auf die Bildung der Seele die äußerste Grenze des Menschen als eines Sterblichen, aber auch die höchste Fruchtbarkeit des Menschen der Seele, die in sich und von sich selbst unterschieden ist: Die ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ bleibt ἐπέκεινα τῆς οὐσίας,¹⁴⁶ nämlich das absolut Andere (ἕτερον) zu Allem Anderen, zugleich das erste αἴτιον zum geordneten κόσμος von Allem im Ganzen, weil die vom Selben bestimmte ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ als das Andere von Allem das Alles bestimmend durchdringt.

¹⁴⁴ Ebd. DK. B8, 57f.

¹⁴⁵ Arist. Metaph. 983a26ff.

¹⁴⁶ Pl. Polit. 509b9.

Der κόσμος im Sinne des ἀτίτων der ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ muss noch eigens im Denken geschaffen werden. Das wird anschaulich gezeigt: Es gibt keinen κόσμος des „All-Vielen“, ganz zu schweigen von den unendlich vielen κοσμοί, sondern es gibt nur einen einzigen κόσμος von Allem im Ganzen. Der einzige κόσμος als solcher ist eine Erfindung der denkenden Seele in Gestalt eines μῦθος durch den λόγος und im λόγος. In diesem μῦθος wird der erfundene κόσμος als ein κόσμος-μίμησις dargestellt. Der Grund liegt darin: Die von sich selbst unterschiedene Seele ist die concipierende Mitte, und mit der Erfindung des κόσμος-μίμησις im Ganzen wird die Unterscheidung des Menschen der Seele in sich und von sich selbst konkretisiert, und zwar konkret im Sinne der ὁμοίωσις θεῶ κατὰ τὸ δυνατόν¹⁴⁷ des Menschen der Seele. Damit hat der Mensch als Sterblicher seine höchste Würde des Menschen als Menschen in der tragenden Mitte der Seele erreicht.

Was das Sich-Überzeugen der Seele anlangt, betrifft dieser κόσμος-μίμησις hier die παιδεία ψυχῆς. Die Erfindung des κόσμος-μίμησις bleibt als μῦθος nur wahrscheinlich. In Bezug auf die παιδεία ψυχῆς ist er notwendig. Er geht von dem δημιουργός aus, zielt aber nicht nur auf eine physische Kosmogonie, sondern auf die Verfassung der πόλις, wo die παιδεία ψυχῆς realisiert wird. „Die Bildung, welche die menschliche Seele an ihrem Menschen vollbringen muß, ist, bei höchster dialektischer Begabung, die Bildung zum ‚politischen‘ Menschen im Sinne des Gesetzgebers. Er ist es, der aus der Verähnlichung an den Gott des erscheinenden κόσμος – und er ist der erscheinenden Gott – die Darstellung des κόσμος als πολιτεία verwirklicht. Nur in dieser Darstellung und ihrer Erneuerung erfüllt die dialektische Begabung ihre konkrete Bestimmung.“¹⁴⁸

Was die παιδεία ψυχῆς als solche betrifft, so ist sie eine τέχνη τῆς περιαγωγῆς ὅλης τῆς ψυχῆς. Die Seele pflegt mit dieser τέχνη τῆς περιαγωγῆς die δύναμις ἐν τῇ ψυχῇ, das heißt zugleich eine Pflege der ἀρεταὶ ψυχῆς, und zwar in ὅλη τῇ ψυχῇ, aber nicht so, als ob sie die betreffende Sache selber geschaffen hätte, sondern so, wie sie in Hinblick auf das schon Entschiedene und zwar das Maßgebende sich von einem falsch gestellten Blickpunkt zum richtigen lenkt, nämlich wie sie das maßgebende τέλος von vornherein in sich gehabt hat und wie die Seelenlenkung als

¹⁴⁷ Pl. Theait. 176b.

¹⁴⁸ Boeder, *Topologie der Metaphysik*, S.138.

solche zur eigentümlichen Sache der παιδεία ψυχῆς wird. So dient diese τέχνη wie eine Helferin bei der Umstellung auf den τρόπος der Seele selbst.

Eine περιαγωγῆς τῆς ψυχῆς als solche, nicht irgendwohin, ganz zu schweigen davon, wie die Begleitung der Seele von Hermes zum Hades, zur Unterwelt, sondern allein vom Schlechten, die Gewöhnung überwindend, zum gedachten Guten, vom Schatten zum Licht, von unten nach oben, vom Falschen zum Wahren. Darin geschieht nicht bloß die Befreiung der Seele vom Körper und von der ihm zukommenden Gewöhnung, sondern auf radikalste Weise die Befreiung der Seele in sich und von sich selbst, von den δόξαι hin zur ἐπιστήμη. Das nennt Platon ein „Schlagen“ (κόπτω), also eine scheidende Prägung der Seele durch sich und an sich selbst.¹⁴⁹ Kurzum: Die παιδεία ψυχῆς als solche vollzieht die konkrete Unterscheidung des Menschen der Seele in sich und von sich selbst, mit der die schon gewusste Maßgabe fruchtbar geworden ist.

Mit Blick auf den ganzen Bau der Platonischen Philosophie wird die τέχνη τῆς περιαγωγῆς der Seele verflochten mit der τέχνη διαλεκτική. Diese Verflechtung deutet an, dass die durch die τέχνη διαλεκτική dargestellte Philosophie Platons überhaupt auf die παιδεία ψυχῆς zielt. Mit der παιδεία ψυχῆς hat Platon die τέχνη des λόγος überall gereinigt, weil bei ihm die τέχνη des λόγος durch ein Wissens-τέλος geregelt wird und auf ein Ganzes im Unterschied zielt.

Diese παιδεία ψυχῆς zielt zunächst auf die seelische Einsicht der ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ, sodann auf das Sich-Überzeugen der Seele von dem von ihr selbst eingesehenen Wissen, schließlich auf die Vollkommenheit der erfundenen μίμησις der Seele im dialektisch gebauten λόγος-κόσμος. Aber solche Bildung der Seele ist nur dann möglich, wenn sie auf einen ausgebildeten Philosophen zurückgreift. Allein der ausgebildete Philosoph kann die Bildung der Seele umlenkend steuern. Er hat nämlich an sich selbst den ganzen Unterschied des Menschen der Seele in sich und von sich selbst gemacht und ihn auf begründende Weise zur vollkommenen und gegenwärtigen Darstellung gebracht. In dieser Hinsicht wirkt er da wie ein Gesetzgeber.

Hier stellt sich sogleich erneut die übliche Frage: Wer ist Sokrates? Weshalb braucht Platon überhaupt einen Sokrates in seinen Dialogen und für seine Philosophie? Nur die Unterscheidung des Menschen der Seele in sich und von sich selbst in ihrer

¹⁴⁹ Plat. Polit. 518b-519b.

Bildung braucht einen Sokrates, genauer: diesen Sokrates. Sonst bleibt ein Sokrates völlig sinnlos, sei es als eine historische Person, sei es als ein dramatischer ὑποκριτής, sei es als ein verderblicher „Sophist“, für den ihn die damaligen Athener gehalten haben. Platons Sokrates ist nur „dieser“, der ψυχαγωγός, der einzig vorbildliche σοφός im Sinne des φιλόσοφος. Auf hervorragende Weise kennt dieser Sokrates selbst die τέχνη διαλεκτική des λόγος – mehr noch, vor allem hat er an dem διάλογος teilgenommen und ihn mit der τέχνη διαλεκτική gesteuert. Dadurch strebt er nicht nur danach, selbst in den tiefsten Wissens-Grund der Unterscheidung des Menschen der Seele in sich und von sich selbst einzugehen, sondern vornehmlich danach, ihn eigens für den anderen Teilnehmer überzeugend zu machen.

Mit ihm hat Platon gezeigt, wie das einzig in sich und von sich selbst unterscheidende Leben des Menschen vollbracht wird – wie die Unterscheidung des Menschen der Seele in sich und von sich selbst im anschaulichen Leben des einzigen ausgebildeten Philosophen erfüllt wird, und ferner wie die τέχνη διαλεκτική im διάλογος für die Unterscheidung des Menschen der Seele fruchtbar sein kann. Der Philosoph als solcher mit seiner Philosophie bleibt nicht unvollendet, nicht nur möglich oder wahrscheinlich, sondern gegenwärtig und wirklich, wie es gewesen ist, wie es schon vollbracht ist. Wohlgemerkt: Der springende Punkt ist das bewusste Sterben des Sokrates. Nur von dem Tod des Sokrates her geht Platon auf „diesen“ besonders durch sein Philosophieren geschaffenen Sokrates ein, und mit ihm gelangt er in das tiefste λόγον διδόναι seiner Philosophie. Hier berührt der Bau der Platonischen Philosophie im λόγος deren Erfüllung und Durchsichtigkeit.

Wie bei Parmenides ist auch die Philosophie bei Platon ein κρίναι λογῶι, welches konkret in der διάρσεις und διάκρισις wird.¹⁵⁰ Die κρίσις des λόγος ist die eigentümliche Aufgabe der τέχνη διαλεκτική, aber nicht zum bloßen Argumentieren, sondern zum fruchtbaren Unterscheiden, nämlich zu einem Unterscheiden als solchem, das einerseits strittig in den δόξαι βροτῶν versunken bleibt, andererseits an das eingesehene Wissen gebunden steht. Ferner handelt es sich bei dem κρίναι λογῶι eigens um den Unterschied zwischen ἐπιστήμη und δόξαι einerseits und um denjenigen zwischen ἐπιστήμη und πίστις andererseits. Darin liegt die wichtigste Unterscheidung der πίστις zwischen πίστις ἀληθῆς hinsichtlich

¹⁵⁰ Siehe insbesondere Pl. Soph. 226a-e.

der Verbindlichkeit der ἐπιστήμη und πίστις ψευδῆς hinsichtlich der Verbindlichkeit der δόξαί.

Nur das maßgebende Wissen (ἐπιστήμη) gibt dem Menschen wahrhafte Überzeugung. Solches Wissen wird nur eingesehen von dem einzigartigen Menschen, nämlich dem Menschen der Seele, der sich in sich und sich von sich selbst in seiner Seele unterschieden hat, indem er die ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ eingesehen hat. Durch die τέχνη διαλεκτική bringt dieser einzig ausgebildete Philosoph sowohl die Unterscheidung des Menschen der Seele als auch die παιδεία ψυχῆς zur Vollkommenheit in einem dialektischen Aufbau hervor, wie er in der μίμησις des λόγος-κόσμος im Ganzen vollständig dargestellt wird. In diesem durch die τέχνη διαλεκτική erfüllten λόγος-Aufbau ist Platons Sokrates der einzige Philosoph. Wer ist denn der Platon? Ganz eindeutig: δημιουργός μετὰ λόγου. Soweit Platon.

Zweiter Teil

Wissens-Erfüllung im Aristotelischen *logos-kosmos*

I. Epochale Stellung des Aristoteles

1. *logon didonai* im *krinai logōi* der conceptualen Vernunft-Figur (Parmenides, Platon und Aristoteles)

Die Tätigkeit der Vernunft ist auf ihr eigenes τέλος hin zu unterscheiden. Mit Unterscheiden erfüllt sich die Vernunft als solche im in sich vollendeten und geschlossenen Ganzen. Das Vernunft-Ganze besteht im sich zum τέλος vollendenden Unterscheiden und das Unterscheiden wird im vollkommenen Vernunft-Ganzen durchsichtig gemacht. Bei den architektonischen λόγοι handelt es sich eigens um den im Vernunft-Ganzen durchdachten Unterschied, der nämlich von der Vernunft durch den λόγος und im λόγος vollständig gemacht wird. Mit dem in sich und von sich selbst unterscheidenden λόγος kann das Vernunft-Ganze als „Dieses“ vollbracht werden. Hier wird das geschlossene Vernunft-Ganze jeweils als „Dieses“ nach der Unterscheidung der Vernunft in sich und von sich selbst gebaut, die ihrerseits durch den λόγος und im λόγος realisiert wird. Kurzum: Das Vernunft-Ganze kann nur als das λόγος-Ganze als „Dieses“ begründet und gegenwärtig dargestellt werden.

Den architektonischen λόγοι nach unterscheidet sich die Vernunft in sich zunächst als natürliche und mundane, sodann unterscheidet sie sich wiederum von sich selbst als conceptuale – jeweils ihrem eigentümlichen τέλος und ihrer unterscheidenden Tätigkeit gemäß. Nach der Unterscheidung der Vernunft in sich und von sich selbst wird auch die anfängliche Philosophie bei den Griechen unterschieden in eine natürliche und eine mundane, schließlich in eine conceptuale Philosophie. Die Philosophie entfaltet sich jeweils als ein gedachtes Vernunft-Ganzes im Unterschied, und die epochale Unterscheidung der Philosophie kommt letztlich in der Vollendung der conceptualen Vernunft-Figur zur Ruhe.

Sowohl die Unterscheidung der Vernunft in sich und von sich selbst als auch die entsprechende Unterscheidung in der Philosophie der Griechen bleibt nicht im Dunklen, sondern erhellt sich durch den λόγος und im λόγος und so realisiert es sich in der Unterscheidung des λόγος in sich und von sich selbst. Das heißt, die unterschiedene Vernunft und die ihr entsprechende Philosophie, beide werden im

λόγος, genauer im λόγος-Ganzen und dessen Unterschied festgehalten. Nur mit dem λόγος ist es möglich, die Philosophie auf ihr eigenes τέλος hin zu vollbringen; nur in Hinblick auf das τέλος des in sich und von sich selbst unterscheidenden λόγος muss die Architektonik des Vernunft-Ganzen der verabschiedeten Philosophie der Griechen vollbracht werden.

Erst wenn sich der λόγος in sich und von sich selbst unterscheidet, unterscheidet sich die Philosophie im Ganzen. Durch die Mitte des λόγος wird der Anfang der Philosophie gemacht und im vermittelnden λόγος ihre Erfüllung erreicht. Erst im λόγος-Ganzen mit Anfang, Mitte und Vollendung finden die ἀλήθεια und das Prinzip dieser ganzen Epoche ihre eigentümliche „Heimat“, wo die Menschen als Sterbliche das Wohnen des Menschen als Menschen schaffen können.

Der Philosophie geht es um Alles. Das Alles muss jeweils zum Ganzen vervollständigt werden können. Das geschieht durch das λόγον διδόναι von Allem. Eben deshalb handelt die Philosophie im Wesentlichen vom Begründen des Alles im Ganzen. Und mit dem λόγον διδόναι von Allem beginnt die Philosophie bei den Griechen, zunächst vor Parmenides als φυσιολογία aus der natürlichen Vernunft und κοσμολογία aus der mundanen Vernunft, sodann nach Parmenides als λόγος der τέχνη aus der natürlichen Vernunft und λόγος des σώμα aus der mundanen Vernunft.

Schon das λόγον διδόναι bringt eine radikale Unterscheidung des λόγος in sich hervor, mit der die Philosophie sich für sich selbst einen λόγος zu geben vermag, das heißt, sich selbst in ihrer Gegenwart zu begründen versucht. Sowohl die natürliche Philosophie als auch die mundane Philosophie werden in die Gegenwart gestellt, wie sie zunächst auf den λόγος erhoben sind, sodann für sich selbst einen λόγος zu geben vermögen, schließlich als gedachtes Ganzes im λόγος begriffen sind. Dennoch sind weder die natürliche Philosophie noch die mundane Philosophie zur Unterscheidung des λόγος von sich selbst, zum κρῖναι λόγῳ gelangt.

Die Unterscheidung des λόγος von sich selbst betrifft die conceptuale Vernunft und ihre Philosophie. Erst in der conceptualen Philosophie bei Parmenides ist das κρῖναι λόγῳ angekommen; erst darin ist der feste Boden für das λόγον διδόναι gewonnen. Das ist von größter Wichtigkeit. Erst mit dem λόγος kann die Philosophie auf entscheidende Weise unterscheiden. Ferner unterscheidet sich der λόγος in der Philosophie vor allem von sich selbst im Ganzen und so ist er überall

von sich gereinigt, damit die Begründung mit dem λόγος (λόγον διδόναι) als rein gedacht gefasst werden kann. Dies lässt erkennen: Das vom λόγος vermittelte und begriffene Wissen der Philosophie wird zunächst als das allein von dem einzigen wissenden Sterblichen Eigensehene (νόησις) radikal von den δόξαι βροτῶν geschieden, sodann als das Jenseits der οὐσία durch den λόγος und im λόγος begründet, schließlich selbst als der eigentümliche Sachverhalt der Wissenschaften im dargestellten λόγος-κόσμος vergegenwärtigt.

Erst mit Parmenides kommt das κρῖναι λόγῳ in der Philosophie zum Tragen. Die Aufgabe des κρῖναι λόγῳ ist das λόγον διδόναι, und zwar als Begründung des philosophischen Wissens. Selbst entfaltet sich das λόγον διδόναι eigens für sich als wesentlich über eine Berufung auf den λόγος und damit kann es nur in der Unterscheidung des λόγος in sich und von sich selbst vollzogen werden. Dass das λόγον διδόναι nur mit dem κρῖναι λόγῳ gedacht werden kann, dies wird aufgrund der parmenideischen Philosophie auch bei Platon und Aristoteles geltend gemacht.

Hier handelt das κρῖναι λόγῳ bei Parmenides zunächst von der κρίσις über die Wege „wie es ist“ und „wie es nicht ist“ mit der Entschiedenheit aus der θέμις und δίκη, sodann von der Ausschließung der δόξαι βροτῶν aufgrund der Einsicht ins Selbe vom νοεῖν und εἶναι, schließlich von der μοῖρα des erfüllten Selben durch Ausschluss des ἀπάτηλος κόσμος. Demnach greift das λόγον διδόναι auf seinen eigenen Grund zurück, erstens auf das Wissen-lassen der einen Unsterblichen, nämlich die Offenbarung der namenlosen Göttin, zweitens auf das vom wissenden Sterblichen eingesehene Selbe im Sich-Denken, drittens auf die notwendige Erfüllung der Einsicht vom Selben, wie sie im Ganzen vollkommen sein soll, und wie sie als das eingesehene Ganze dem Sterblichen nur mit Hinweis auf die Unsterbliche einsichtig wird.

Die Sorge Platons ist überhaupt das λόγον διδόναι mit dem κρῖναι λόγῳ, um den Sterblichen mit dem begründeten Wissen zu überzeugen. Von der Frage „τί ἔστιν“ her entfaltet sich das κρῖναι λόγῳ jeweils als die διαίρεσις mit der entsprechenden ὑπόθεσις im Horizont der τέχνη διαλεκτική. Aber nur mit der Frage „δία τί“ kann das λόγον διδόναι sich vervollständigen, und zwar kann es sich im κρῖναι λόγῳ bis auf die ἀρχὴ ἀνυπόθετος zurückführen. Da ist nämlich die Einsicht in die ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ, welche jenseits der οὐσία bleibt, doch als

anerkannte ἐπιστήμη gilt, nämlich als Wissen, das wahrhaft zu überzeugen vermag. Diese ἐπιστήμη lässt sich auf begründende Weise im μῦθος des λόγος darstellen, in dem das λόγον διδόναι noch eigens auf den einen höchsten Anfang zurückgreifen muss – auf den einen δημιουργός.

Bei Aristoteles ist das λόγον διδόναι im κρῖναι λόγῳ vollständig. Dass der λόγος sich zur Unterscheidung und Begründung eignet, ist Aristoteles von Grund auf bewusst. Es gibt nämlich bei Aristoteles nichts, was sich dem λόγος entzieht. Nein, gar nichts. Stattdessen beruht einerseits Alles im λόγος, und zwar als vom λόγος Begriffenes, sofern es der Philosophie um Alles geht. Andererseits ist der λόγος auf die schon bestimmte Sache von Allem bezogen und deshalb kein bloßer λόγος, sondern λόγος als solcher. Die Philosophie des Aristoteles hängt insgesamt vom λόγος ab, entfaltet sich durch den λόγος und vollzieht sich im λόγος. Die Entfaltung der aristotelischen Philosophie ist eigens die vollendende Darstellung der Unterscheidung des λόγος in sich und von sich selbst zum Ganzen.

Was das λόγον διδόναι bei Aristoteles anlangt, so wird das κρῖναι λόγῳ von einem jeweils schon bestimmten τέλος geleitet. Das τέλος, wie es zu sein hat, tritt nicht nur am Ende der Unterscheidung im Ganzen ein, sondern es weist sich schon im Anfang als entscheidendes Prinzip aus, das zugleich als die bezogene Sache gilt, wie sie eben im λόγος begriffen ist, als οὐσία oder τὸ τί ἦν εἶναι, als Wesen oder als das, was schon zu sein bestimmt war. Mit dem τέλος führt sich das κρῖναι λόγῳ auf den Anfang im Sinne des Prinzips und der Ursache zurück; mit dem eröffnenden Anfang zielt es wiederum auf das vollkommene Ganze mit Unterschied zwischen Anfang, Mitte und Vollendung. Und so nur mit dem Ganzen als solchen und seinem Prinzip können die Wissenschaften des λόγος bei Aristoteles gegenwärtig begründet werden.

Bei Aristoteles ist der λόγος an sich keine τέχνη ohne τέλος, gar nicht formale Logik, erst recht nicht die allgemeine Logik, sondern schon bestimmter λόγος, der im Bezug auf die οὐσία oder das τὸ τί ἦν εἶναι steht, aber an sich zunächst getrennt behandelt werden muss, um seine Kraft, seine Reinheit und seine Produktivität im Rahmen der Wissenschaft zu zeigen. Radikal unterschieden von der τέχνη der σοφιστική und διαλεκτική richtet sich der λόγος an sich in der Schluss-Figur des συλλογισμός auf das bestimmte τέλος, weil der erste ὅρος schon als eine vorangestellte Kenntnis (γνώσις) Anerkennung finden soll, damit er auf notwendige

Weise im Ausgang des Schlusses eine λύσις finden muss. Der λόγος als solcher ist an sich zwar die τέχνη des Unterscheidens und Zusammenschließens und die des Urteils von wahr und falsch, aber damit bildet er vor allem von sich selbst her die ἐπιστήμη ἀπόδειξις aus. Da wird die erste Realisierung des λόγος-Ganzen in der mit Unterscheidung des λόγος gegenwärtig und vollständig dargestellten ἐπιστήμη anschaulich – als λόγος ἀποφαντικός, der aber nur noch als das Ganze des λόγος an sich geltend gemacht werden soll.

Demnach muss der λόγος als solcher sich jeweils nach dem bezogenen Sachverhalt, der dem λόγος jeweils als „Diesen“ zu bestimmen gibt, sich von sich selbst unterscheiden, bis er in den ἐπιστήμαι realisiert wird. Die Unterscheidung des λόγος als solchen wird in der Unterscheidung der Wissenschaften als poetische, praktische und theoretische vollbracht. Der λόγος ist schon an sich ein bestimmter, dennoch muss er noch eigens die betreffende Sache durch sich und in sich auf produktive Weise zum Vorschein bringen, um den Grund seiner Bestimmung in den konkreten Wissenschaften anschaulich darzustellen.

Dies besagt aber nicht: Der allgemeine λόγος oder der συλλογισμός der formalen Logik realisiert sich schon im konkreten λόγος, nämlich die ἐπιστήμη des λόγος an sich habe sich bereits in den ἐπιστήμαι des auf die Sache bezogenen λόγος geltend gemacht. Nein. Überhaupt nicht. Was im konkret unterschiedenen Wissens-Gefüge des λόγος als erfüllten λόγος ἀποφαντικός realisiert wird, ist der λόγος τῆς οὐσίας oder λόγος τοῦ τί ἦν ἐκάστῳ εἶναι.

Worum geht es denn in konkret unterschiedenen Wissenschaften des λόγος? Vor allem geht es um das ὄν λεγόμενον im Sinne des λόγος τῆς οὐσίας oder λόγος ὁ τὸ τί ἦν εἶναι λέγων. Der λόγος als solcher bezieht sich im Wesentlichen auf das Gewesene, auf das, was schon zu sein bestimmt war. – Hier muss der Ausdruck „τὸ τί ἦν ... εἶναι“ plus Dativ in Betracht kommen. Es ist kein vorfindlicher Sprachgebrauch, sondern ein eigens von Aristoteles erfundener, mit dem er in den tiefsten Grund der Sache der Philosophie eingehen kann. Bemerkenswert sind zunächst die Belege „τὸ τί ἦν ἀνθρώπῳ εἶναι“ und „τὸ τί ἦν ἐκάστῳ εἶναι“. Dies besagt: Das im λόγος Begriffene, wie es schon zu sein bestimmt war, ist zum einen besonders auf den Menschen als Sterblichen bezogen, muss aber zum anderen jeweils nur als realisiertes „Dieses“ im wissenschaftlichen λόγος erfasst werden.

Deswegen halte ich mich von der üblichen Interpretation aus der sprachlichen Grammatik und von deren philosophischen Deutung zurück. Stattdessen bestehe ich darauf: Das „τὸ τί ἦν ... εἶναι“ plus Dativ besagt vorzüglich, wie die Vorentschiedenheit dessen, was schon bestimmt war, wie es zu sein hat, sich mit dem λόγος zu verhalten vermag. In diesem Sinne muss es zum einen nur in Bezug auf den λόγος, zum anderen aber auch im Horizont des Ganzen der aristotelischen Philosophie verstanden werden. Das „τὸ τί ἦν ... εἶναι“ plus Dativ lässt sich in seiner vollkommenen Bedeutung erkennen, indem das Ganze der aristotelischen Philosophie durch den λόγος und im λόγος erfüllt artikuliert wird. Dies ist nur möglich, wenn das „τὸ τί ἦν ... εἶναι“ plus Dativ im λόγος mit Unterschied so begriffen wird: 1. auf die κατηγορία der οὐσία hin im Sinne des εἶδος und der ἐνέργεια, aber nicht der ὕλη und δύναμις – dagegen nicht auf die συμβεβηκότα hin, 2. auf das jeweils konkrete τέλος hin in Hinblick auf die ἀρχή und αἰτία, 3. auf die Formulierung „λόγος ὁ τὸ τί ἦν εἶναι λέγων“ hin in seinem geordneten wissenschaftlichen λόγος-κόσμος.¹⁵¹

Hier betrifft das κρῖναι λόγῳ bei Aristoteles nicht nur die vorangehende Unterscheidung des λόγος an sich, sondern vornehmlich die Unterscheidung des auf eine Sache bezogenen λόγος von sich selbst, mit dem der tiefste Grund durch den λόγος und im realisierten λόγος gegenwärtig zum Vorschein gebracht wird. Was das λόγον διδόναι im realisierten κρῖναι λόγῳ betrifft, so handelt die Philosophie aus der conceptualen Vernunft bei Aristoteles, ebenso wie bei Platon und Parmenides, nicht nur vom „wie es ist“, sondern im Wesentlichen vom „wie es zu sein hat“ oder „wie es sein soll“, weil die Philosophie immer schon auf das zum Ganzen mit Unterschied realisierende τέλος bezogen ist – immer in Bezug auf das „wie es ist“, weil sie immer schon auf den Menschen als Sterblichen bezogen ist.

„Wie es zu sein hat“ oder „wie es sein soll“, das betrifft eben das eigentümliche τέλος der Philosophie der Griechen – vor allem aber das τέλος der

¹⁵¹ Das „τὸ τί ἦν ... εἶναι“, oder sogar das „τὸ τί ἦν εἶναι ...“ plus Dativ besteht aus dem Artikel im Neutrum Singular, dem pronomen indefinitum, dem substantivierten Infinitiv und der 3. Person Singular im Imperfekt, dazu den Varianten des Dativs. Das ist die bedeutendste Erfindung des Aristoteles, die nur für die Kommentare Probleme und Schwierigkeiten aufgeworfen hat. Es gibt noch mehrere Belege mit Varianten des betreffenden Dativs: τῷ τοιῶδε, αὐτῷ, usw. Ausführlich siehe Friedrich Bassenge, „Das τὸ ἐνὶ εἶναι, τὸ ἀγαθῶ εἶναι etc. und das τὸ τί ἦν εἶναι bei Aristoteles“, in *Philologus*, Bd. 104, 1960, S.14-47, S.201-222. Dazu der Kommentar zum τὸ τί ἦν εἶναι von Ross, in *Aristotle's Metaphysics: A Revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford, 1924, Nachdruck 1997, S.127.

musischen Sophia, das nicht leer bleibt, sondern in der Vermittlung des λόγος vollbracht wird. Das „wie es zu sein hat“ gibt zu begründen – hinsichtlich des „wie es ist“. Diese Begründung muss aber eigens auf das, was einzusehen ist, zurückgreifen, weil es nämlich dem Menschen als Sterblichen gilt. So erreicht zuerst Parmenides die vom wissenden Mann eingesehene Identität des νοεῖν und εἶναι, sodann Platon die vom einzigen Philosophen eingesehene ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ, schließlich Aristoteles den reinen νοῦς selbst, der sich wiederum durch den λόγος und im λόγος unterscheidet. Hinsichtlich des Menschen als Sterblichen steuert und durchdringt der νοῦς das ganze λόγον διδόναι im κρῖναι λόγῳ bei Aristoteles.

2. Conception der *Dios boylê* im *logos ho to ti ên einai legôn*

Wohlgemerkt: Der νοῦς ist kein λόγος. In welchem Sinne kann nun aber der νοῦς im λόγον διδόναι mit κρῖναι λόγῳ zu begründen geben? Wie wird er im wissenschaftlichen κόσμος des λόγος realisiert? Eine Antwort lässt sich nur finden durch Rückgriff auf den Anfang der Philosophie aus der conceptualen Vernunft bei Parmenides und Platon, sodann auf den Anfang der musischen Sophia insbesondere bei Homer und schließlich auf den durch den λόγος und im λόγος selbst gemachten Anfang bei Aristoteles selber.

Den Menschen als Sterblichen zeichnet das λόγον διδόναι in der Philosophie der Griechen aus, denn das von den Unsterblichen gegebene Wissen bleibt nach seiner Vervollständigung nur noch von verschwindender Bedeutung. Erst bei Parmenides wird das λόγον διδόναι mit κρῖναι λόγῳ vollzogen. Es muss einen Grund haben, aber das Grund-Geben soll nicht in einen regressus ad infinitum führen, nicht wie in der vorparmenideischen Physiologie und Kosmologie immer wieder in die δόξαι versinken. Erst mit dem κρῖναι λόγῳ hat Parmenides den entschiedenen Anfang für das λόγον διδόναι in der Philosophie gewonnen.

Dieser Anfang der Philosophie wird bei Parmenides mit dem anerkennenden Vernehmen der Wissen-lassenden Unsterblichen gegenüber den wissenden Sterblichen entschieden gemacht. In ihrer Vorentschiedenheit des Wissens stimmt die Einsicht ins Ganze des Eingesehenen des wissenden Sterblichen mit dem Wissen-lassen der Musen bei Homer überein. Die Einsicht des Ganzen hinsichtlich des Sterblichen besagt: ... τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι. Denn es ist das

Selbe, was ebenso einzusehen ist wie auch zu sein hat. Die Einsicht als solche ist nur als das schon Entschiedene und von der Unsterblichen Aufgewiesene, letztlich als das in sich Vollbrachte zu denken, weil die Göttin oder genauer das Wissen-lassende Lehren immer im Einsehen des Sterblichen anwesend bleibt. Dass die Wissen-lassende Unsterbliche den wissenden Sterblichen beim Einsehen begleitet, erweist sich als der feste Boden für das $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\nu\ \delta\iota\delta\acute{o}\nu\alpha\iota$ im $\kappa\rho\acute{\iota}\nu\alpha\iota\ \lambda\acute{o}\gamma\omega\iota$, das nur durch die Unsterbliche gelehrt wird, für den Sterblichen aber noch eigens zu lernen bleibt.

Das $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\nu\ \delta\iota\delta\acute{o}\nu\alpha\iota$ im $\kappa\rho\acute{\iota}\nu\alpha\iota\ \lambda\acute{o}\gamma\omega\iota$ wird bei Platon in die tragende Seele gebracht. Was da das $\kappa\rho\acute{\iota}\nu\alpha\iota\ \lambda\acute{o}\gamma\omega\iota$ anlangt, so geschieht das $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\nu\ \delta\iota\delta\acute{o}\nu\alpha\iota$ nur in der Seele hinsichtlich der Unterscheidung der $\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma\ \psi\upsilon\chi\eta\acute{\varsigma}$. Diese Unterscheidung der Seele besagt eben die Unterscheidung des Menschen von sich selbst in der Seele. Und das ist von entscheidender Wichtigkeit: Zum einen ist der Mensch nur als der Mensch der Seele mit Unterschied zu verstehen, zum anderen ist die Seele in Bezug auf ihre $\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$, oder genauer: $\acute{\alpha}\rho\epsilon\tau\acute{\eta}$, zu bestimmen. Dadurch wird die Unterscheidung des Menschen von sich selbst bei Platon im Wesentlichen von der Seele getragen und nur in der Seele vollzogen. Dies deshalb, weil die Unterscheidung hinsichtlich des $\kappa\rho\acute{\iota}\nu\alpha\iota\ \lambda\acute{o}\gamma\omega\iota$ durch den $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ und im $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ ausgeführt wird. Zwar wirft Platon immer noch den Blick zurück auf die $\delta\acute{o}\xi\alpha\iota$ und $\acute{o}\rho\alpha\tau\acute{\alpha}$, aber die Rede vom alltäglichen Menschen wird eigens ausgeschlossen. Dementsprechend versteht sich die Seele von Anfang an nicht mehr von dem bloßen Gegensatz „Seele-Körper“ her. Stattdessen ist der Mensch der Seele bei Platon thematisch geworden.

Hier betrifft die Unterscheidung des Menschen der Seele die $\acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\acute{\iota}\nu\eta\ \sigma\omicron\phi\acute{\iota}\alpha$, die völlig vom Menschen als Sterblichen abhängt. Der Grund oder das maßgebende Wissen kann nur von dem schon unterschiedenen Menschen eingesehen werden. Derart radikal unterschieden von den $\acute{o}\rho\alpha\tau\acute{\alpha}$ ist das vom Menschen Einsehbare, das als $\nu\omicron\eta\tau\acute{o}\nu$ der $\acute{\iota}\delta\acute{\epsilon}\alpha\ \tau\omicron\upsilon\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\omicron\upsilon$ ans Licht kommt. Das lässt erkennen: 1. Die höchste Einsicht der $\acute{\iota}\delta\acute{\epsilon}\alpha\ \tau\omicron\upsilon\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\omicron\upsilon$ muss vorab schon als die schon entschieden Festgelegte und damit als die Maßgabe anerkannt werden, um das $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\nu\ \delta\iota\delta\acute{o}\nu\alpha\iota$ im $\kappa\rho\acute{\iota}\nu\alpha\iota\ \lambda\acute{o}\gamma\omega\iota$ in der Seele zu ermöglichen. 2. Das $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\nu\ \delta\iota\delta\acute{o}\nu\alpha\iota$ mit der Einsicht der $\acute{\iota}\delta\acute{\epsilon}\alpha\ \tau\omicron\upsilon\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\omicron\upsilon$ ist im Wesentlichen dem $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ nach auf die Unterscheidung der Seele in sich und von sich selbst angewiesen. Eine Einsicht als solche kann die von sich selbst unterschiedene Seele nur dann ertragen, wenn sie sich

hinsichtlich ihrer Unsterblichkeit als Verwirklichte betätigt. Mit dem λόγον διδόναι im κρῖναι λόγῳ ist diese tragende Seele für die Platonische Philosophie produktiv.

Eben in Hinblick auf die vermittelnde Mitte-Position Platons wird die Unterscheidung der Seele oder genauer die Unterscheidung des Menschen der Seele von sich selbst bei Aristoteles vervollständigt. Wohlgedenkt: Bei Aristoteles ist alles ἐν τῇ ψυχῇ. Nichts ist außerhalb der Seele. In der Philosophie des Aristoteles geht es überhaupt nicht um die „Dinge“ selbst, seien sie hergestellte, seien sie selbstständige, sondern er beschäftigt sich allein mit der schon in die Seele aufgenommenen Sache, sei sie gefasst als οὐσία oder als συμβεβηκός, oder als εἶδος oder auch als ὕλη, wie sie durch den λόγος und im λόγος begriffen werden.

Im Unterschied zu den Tieren hat der Mensch allein den λόγος. Das bezeichnet nicht den Menschen im leeren Sinne, sondern den Menschen der Seele. Demnach bedeutet „Der Mensch hat λόγος“ ebenso viel wie „Die Seele hat λόγος“. Hier sei noch einmal erinnert an Heraklits Spruch: ψυχῆς ἐστὶ λόγος ἑαυτὸν αὖξων.¹⁵² Der Seele ist der λόγος eigen, der sich selbst aufwachsen lässt. Tief, aber nicht dunkel, sondern in Erfüllung ihres δηλοῦν. In welchem Sinne? Der λόγος macht nicht nur die Unterscheidung der Seele sichtbar, sondern er lässt vor allem den tiefsten Grund durch diese Unterscheidung vergegenwärtigen. Und Vergegenwärtigen heißt hier, die Begründung als solche im zeigenden λόγος selbst darzustellen. Wozu? Um sich vom Menschen als Sterblichen selbst mit Grund gegenwärtig zu überzeugen.

Die Seele ist der Ort, wo die Unterscheidung des Menschen von sich selbst gemacht und vollzogen wird, die aber in der Philosophie nur auf conceptuale Weise mit dem λόγον διδόναι im κρῖναι λόγῳ ausgeführt wird. Daher stellt sich hier überhaupt nicht die Frage: Was ist die ψυχή? Sondern auf dem von Parmenides erschlossenen Weg, der unter der Vorbestimmtheit des „wie es zu sein hat“ steht, wie es vom Sterblichen einzusehen ist, stellt sich die Frage bei Platon „τί ἔστιν?“, dann „τί ἔστιν ἐπιστήμη?“, die sich mit der Frage „διὰ τί?“ an die Begründung richtet, letztlich aber stellt sich bei Aristoteles nicht nur die Frage „τί ἔστιν ἐπιστήμη?“, sondern auch die Frage „Was macht die ἐπιστήμη aus?“, die durch den λόγος und im λόγος an die ersten Prinzipien und ersten Ursachen gebunden ist.

Die ἐπιστήμη des λόγος ist das eigentümliche τέλος der Aristotelischen Philosophie, und zwar deshalb, weil die ἐπιστήμη des λόγος jeweils die maßgebende

¹⁵² DK, B115.

Entschiedenheit des „wie es zu sein hat“ in ihren Prinzipien und Ursachen betrifft, in denen sich die Fragestellung der conceptualen Philosophie der Griechen erfüllt. Hier hat sie die Antwort. Hier hat sie die Grenze der Epoche erreicht. Sie kann nicht weiterfragen. Sie hört auf und beruft sich auf dieses erfüllte τέλος: auf die ἐπιστήμη des λόγος. Die Frage der Philosophie stellt sich erneut, aber nur wenn sie auf ein epochal neues τέλος zielt. Doch mit einem neuen τέλος muss auch die Seele ganz anders verstanden werden. Das besagt einzig und allein: Hinsichtlich des Menschen als Sterblichen werden alle Unterscheidungen in der Seele als solcher gemacht und vollzogen; nur mit Bezug auf den Boden der Seele werden alle Unterscheidungen in den unterschiedenen ἐπιστήμαι des λόγος erfüllt.

Dem λόγος nach hat die Seele sich von sich selbst mittels ihrer δύναμις unterschieden: Zunächst wird die ψυχή radikal unterschieden vom σῶμα, sodann der νοῦς von der αἴσθησις, schließlich aber der νοῦς von sich selbst. Der νοῦς unterscheidet sich von sich selbst als νοῦς ποιητικός und νοῦς παθητικός, weiter als νοῦς ποιητικός, νοῦς πρακτικός und νοῦς θεωρητικός.¹⁵³ Die Unterscheidung des νοῦς von sich selbst ist von entscheidender Bedeutung, weil sie die eigentümliche Unterscheidung der ἐπιστήμη des λόγος als poetischen, praktischen und theoretischen vorangehend bestimmt hat. Ferner ist der Unterschied des νοῦς von sich selbst zwischen νοῦς ποιητικός und νοῦς παθητικός von noch entscheidenderer Bedeutung, weil dieser Unterschied die Unterscheidung des Menschen vom Gott im Sinne der Unterscheidung des Sterblichen vom Unsterblichen betrifft.

Nur im Sinne des νοῦς ποιητικός gilt der νοῦς als der θεός im Menschen als Sterblichen. Anstelle der Seele selber trägt hier vor allem der unterschiedene νοῦς die Unsterblichkeit, in dem das vom Einsehenden unmittelbar Eingesehene das Ganze ohne Unterschied ist. Dies deshalb, weil der θεός im Sinne des νοῦς als solchen als reine ἐνέργεια und ἐντελέχεια, reines εἶδος ἄνευ ὕλης geltend gemacht wird. Er ist nämlich die vollkommenste οὐσία, die dem λόγος gemäß und im λόγος von sich selbst her (κατὰ ἑαυτόν), als χωριστός von Allem, ἀπαθές, αἰδώς und als ἀπλως zu fassen ist. Sie ist ein reines Ganzes (ὅλον), das aber an sich das einzigartige Eine (ἓν) bleibt.

In diesem Sinne hat der Mensch den θεός in sich, der sich im λόγος zu begründen gibt. Der vom νοῦς her verstandene θεός ist nämlich das höchste τέλος

¹⁵³ Arist. De Anima, III, Cap. 4-5, Cap. 9.

des Menschen als Sterblichen. Insofern hat der Mensch an dem glücklichsten Leben des Gottes zeitweilig teilgehabt, dadurch hat der Mensch auch seine höchste Würde als Mensch gewonnen, weil er selbst auf die Unsterblichkeit bezogen bleibt. Was die Unsterblichkeit im Unterschied von seiner Sterblichkeit betrifft, so erreicht das λόγον διδόναι mit dem κρῖναι λόγῳ in der Aristotelischen Philosophie den tiefsten Grund und zugleich das höchste Ziel, nach dem die Unterscheidung des Menschen von sich selbst in den ἐπιστήμαι des λόγος zur Vollständigkeit gebracht worden ist.

Gleichwohl wendet sich der νοῦς als solcher immer schon an den Menschen hinsichtlich seiner Sterblichkeit, denn nur in Hinblick auf den Menschen als Sterblichen kann die Unterscheidung des νοῦς von sich selbst in der Seele gemacht werden. Eben aufgrund dieser Sterblichkeit des Menschen muss die Unterscheidung der ἐπιστήμη des λόγος als einer ποιητικής, praktischen und theoretischen auf eine Unterscheidung des νοῦς von sich selbst in der Seele als ποιητικός, πρακτικός und θεωρητικός zurückgreifen. Die ἐπιστήμη des λόγος ist die dem Menschen als Sterblichen entsprechende Wissenschaft, in der jeweils durch den λόγος und im λόγος ein Unterschied im Ganzen gemacht wird; da ist nämlich das Ganze mit Unterschied zwischen Anfang, Mitte, und Vollendung – das Eine der σύνθεσις von Allem. Im wissenschaftlichen Ganzen als solchen wird sowohl die Unsterblichkeit als auch die Sterblichkeit, letztlich die Unterscheidung beider vollkommen erfüllt und durchsichtig begriffen.

Wie bei Platon ist die ἐπιστήμη des λόγος bei Aristoteles auch die ἀνθρωπίνη σοφία, aber genauer: die φιλοσοφία ἀνθρώπεια, also die φιλοσοφία im eigentümlichen Sinne, die mit ihrer Selbständigkeit ausdrücklich an den Unterschied der musischen Sophia erinnern lässt. An welchen Unterschied? Mit einem Wort: an den zwischen der Sophia der Unsterblichen und der Sophia der Sterblichen, also zwischen Sophia und Philo-Sophia.

In der Sophia bei Homer wurde das Wissen im Prinzip geoffenbart von den Musen, den Unsterblichen, den Töchtern von Ζεύς und Μνημοσύνη. Was das Wissen-lassen der Musen anlangt, so vor allem im Gegensatz zum „wie es nicht zu sein hat“, muss das „wie es zu sein hat“ im λόγος-κόσμος offenbarend dargestellt werden, wie es nur von der maßgebenden Δίος βουλή schon zu sein beschlossen ist. Da entfaltete sich die Unterscheidung des Menschen von sich selbst in der Unterscheidung zwischen den Unsterblichen, den Sterblichen und den Toten. Da war

das musische Wissen selbst in seiner genauen Darstellung in allen Einzelheiten überzeugend, weil anerkannt war, dass der Mensch der Δίος βουλή gemäß im dargestellten λόγος-κόσμος seine Bestimmung vollzieht. Mehr noch: Es ist das Wissen von seiner dargestellten μοῖρα – aus der sich der Mensch als Mensch herausbildet, aus der der Mensch sich als Mensch versteht, aus der der Mensch als Mensch nur so handeln muss, dass er sich als der Mensch als solcher, genauer: als „dieser Mensch“, notwendigerweise zu vollbringen streben soll.

In der Philosophie bei Aristoteles wird das Wissen im Wesentlichen von Menschen selbst her begründet, und zwar mit dem λόγον διδόναι im κρίναι λόγῳ. Eben deshalb bezieht sich die Philosophie besonders auf die Unterscheidung des „wie es ist“ vom „wie es nicht ist“. Die Entfaltung der Philosophie wird aber durch und durch von der Unterscheidung des „wie es zu sein hat“ vom „wie es nicht zu sein hat“ durchdrungen. Mit der Ausschließung des „wie es nicht zu sein hat“ und „wie es nicht ist“ gilt aber im Wesentlichen nur dies: Das, was ist, bedeutet nicht nur, wie es möglich ist, sondern vor allem, wie es notwendig ist, nämlich wie es schon zu sein bestimmt war.

Anstelle der Δίος βουλή, die im darstellenden λόγος-κόσμος bei Homer realisiert wird, entscheidet hier bei Aristoteles der reine νοῦς, dessen Entschiedenheit schon als unterschieden im λόγος ὁ τὸ τί ἦν εἶναι λέγων begriffen wird, der sich wiederum in den ἐπιστήμαι des λόγος realisiert. Was sich hier in den vollkommenen Aristotelischen ἐπιστήμαι des λόγος erfüllt, ist nicht nur die conceptuale Philosophie, sondern es ist vornehmlich die ganze Epoche, die durch die anfängliche Sophia der Musen erschlossen ist. Auf ausgezeichnete Weise greift Aristoteles bei seinem νοῦς als Prinzip im Wesentlichen auf die Δίος βουλή bei Homer zurück. Nach der Conception des musischen Wissens in der Wissenschaft der Philosophie kann ausdrücklich behauptet werden, dass die Vorgabe der Sophia die Grenze der Epoche gekennzeichnet hat und damit auch das höchste τέλος der ganzen Epoche, das den Beginn, die Entfaltung und die Vollendung dieser Epoche bestimmen kann.

Kurzum: Bei Aristoteles muss die Unterscheidung des Menschen von sich selbst eigens an dem Menschen selbst gemacht werden. Das geschieht aber nicht unmittelbar. Der Mensch muss in seiner Unterscheidung von sich selbst durch die Mitte-Position Platons in die Seele übersetzt werden, bevor die ἀνθρωπίνη σοφία bei Aristoteles entfaltet wird. Im Unterschied zur σοφία der Musen, die auf die

Unterscheidung zwischen den Unsterblichen, den Sterblichen und den Toten bezogen ist, geht es hier in der vollkommenen ἀνθρωπίνη σοφία um die Unterscheidung des Menschen von sich selbst, konkret um die Unterscheidung zwischen Unsterblichkeit und Sterblichkeit bezüglich des Menschen, die allerdings nur durch das λόγον διδόναι im κρῖναι λόγῳ zum Vorschein gebracht werden kann.

Hinsichtlich seiner Unsterblichkeit ist der νοῦς-θεός radikal verschieden, genauer: getrennt vom sterblichen Menschen. Der νοῦς als solcher ist nur im Menschen als Sterblichen erkennbar, weil die Unsterblichkeit nicht nur zum θεός im Sinne des νοῦς gehört, sondern auch auf den Menschen als Sterblichen angewiesen ist. Auf den Menschen bezogen ist der νοῦς von sich selbst in der Seele unterschieden als νοῦς ποιητικός, νοῦς πρακτικός, und νοῦς θεωρητικός. Der schon unterschiedene νοῦς betrifft die ἀρχή und das τέλος des λόγος; und vom λόγος begriffen wird der νοῦς als solcher bezeichnenderweise in den Sachverhalten der ἐπιστήμη des λόγος, er wird nämlich im selbst sachgewordenen λόγος ὁ τὸ τί ἦν εἶναι einsichtig. In diesem Sinne hat die Unterscheidung des νοῦς von sich selbst eigens die Einteilung der Wissenschaften des λόγος von Grund auf bestimmt. Der schon von sich selbst unterschiedene νοῦς realisiert sich im Wesentlichen in der vollendenden Darstellung des λόγος-κόσμος der Wissenschaften dadurch, dass der λόγος ὁ τὸ τί ἦν εἶναι λέγων jeweils nach seinem sachbezogenen τέλος im Ganzen mit Unterschied vollbracht wird.

Hier ist die δiάνοια von größter Wichtigkeit – vor allem innerhalb der Seele: Die δiάνοια hält bei Aristoteles die Mitte zwischen νοῦς und λόγος.¹⁵⁴ Durch

¹⁵⁴ Die δiάνοια sollte besser nicht mit „Verstand“, sondern als „discursive thought“ oder als das „Durchdenken“ übersetzt werden. Dies deshalb, weil sie bei Aristoteles nur aus dem νοῦς zu verstehen ist; wie schon ihre Wortbildung zeigt, ist die δiάνοια zutiefst in den νοῦς eingewurzelt. Schon bei Platon spielten der νοῦς und die δiάνοια eine große Rolle. Aber der λόγος bei Platon bezog sich unmittelbar auf die ἰδέαι, an der Spitze auf die ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ, aus denen die Entfaltung der τέχνη διαλεκτική geltend gemacht wurde. Hier ist die δiάνοια noch ausdrücklich an die δόξαι gebunden, die auch mit dem λόγος die Urteile über wahr und falsch überzeugend zu machen versuchen. Nun bei Aristoteles hält die δiάνοια ihre Mitte-Position zwischen νοῦς und λόγος fest. Durch die vermittelnde δiάνοια bleibt der νοῦς als das maßgebende Prinzip und der anfängliche Grund in der vollendenden Darstellung der Wissenschaften des λόγος anwesend und wirksam. Im Wesentlichen kann die δiάνοια, das Durchdringen, den Zugriff des νοῦς auf den Sachverhalt des λόγος leisten. Sie kann einerseits den λόγος in seiner Produktivität jeweils das Ganze mit seinem Unterschied aufbauen lassen, andererseits die Wissenschaften des λόγος in Hinblick auf den grundlegenden νοῦς als einen λόγος-κόσμος zusammenbinden.

Offenbar unterscheidet sich der νοῦς von der δiάνοια. Welcher Unterschied ist gemeint? Wohlgermerkt: Es geht nicht um einen Unterschied hinsichtlich des „philosophischen Bewusstseins“ oder sogar des „Philosophischen Selbstbewusstseins“, das nur in der letzten Epoche mit Descartes erschlossen wird, von dem Hegel sagt, da „sind wir zu Hause“ – und zwar so „wie der

diese Mitte kann der λόγος, der sich mit der Verbindlichkeit des νοῦς durch sich und in sich als begründend darstellt und gegenwärtig erfüllt, jeweils als wissenschaftliches Ganzes in seinen Unterschieden vervollständigt werden. Nur angesichts der διάνοια ἀρετή kann die Unterscheidung des νοῦς von sich selbst in Bezug auf die Unterscheidung des λόγος in sich und von sich selbst gemacht werden und dadurch in den ἐπιστήμαι des λόγος realisiert werden. Die Unterscheidung und Einteilung der ἐπιστήμαι des λόγος entspricht der Unterscheidung des λόγος in sich und von sich selbst, zumal diese im Wesentlichen auf der Unterscheidung des νοῦς von sich selbst beruht. Da wird der Grund der Wissenschaften des λόγος im Sinne der ἀρχή, der αἰτία und des τέλος erreicht.

Wie der λόγος versteht sich die διάνοια ἀρετή immer schon als τέχνη, welche dem Menschen als Sterblichen eigen ist. Hier wird die Mitte der διάνοια zwischen νοῦς und λόγος konkret, denn die τέχνη διανοητική wird einerseits in die τέχνη des λόγος integriert, letztlich zur ἐπιστήμη des λόγος erfüllt, andererseits aber kann die τέχνη des λόγος nur aufgrund der Vermittlung der τέχνη διανοητική die Wissenschaften des λόγος begründen.

Wohlgedenkt: Die τέχνη muss ein bestimmtes τέλος haben. In Hinblick auf ein bestimmtes τέλος richtet sich die τέχνη eigens auf die erfüllende Begründung einer Architektonik der Wissenschaften, in deren Rahmen die τέχνη mit einem ihr

Schiffer nach langem Unherirren endlich „Land“ erreicht. (Siehe Hegel, „Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie“, 4. Teil, in Hegel, *Vorlesungen*, Bd.9, Meiner, 1986, S.88, Z.543ff.) Wie schon Hegel seinerseits die Stellung des Bewusstseins in der neuzeitlichen Philosophie hervorgehoben hat, wird mit Descartes ein epochal neuer Anfang der Philosophie überhaupt gemacht – für uns aber nur ein philosophischer Anfang aus der natürlichen Vernunft; ein solcher Anfang, der überhaupt nicht auf den Anfang der Philosophie bei den Griechen zurückgreifen kann. Hier sei eigens betont: Der Unterschied des νοῦς von der διάνοια kann nicht als Unterschied zwischen dem noetischen Denken und dem dianoetischen Denken gefasst werden, wie es auf der Basis des Bewusstseins und Selbstbewusstseins verstanden wird. Auf diesen Unterscheid hat Klaus Oehler in seinem Beitrag „Die Lehre von noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles: ein Beitrag zur Erforschung der Geschichte des Bewusstseinsproblems in der Antike“ (2.Aufl., Meiner, Hamburg, 1985) hingewiesen.

Es gibt gar keine Rede vom Bewusstsein und Selbstbewusstsein bei Platon und Aristoteles. Die Unterscheidung des νοῦς von der διάνοια realisiert sich durch den λόγος in den Wissenschaften des λόγος. Und zwar zeigt sich konkret im λόγος eine Unterscheidung zwischen den ἐπιστήμαι, den Wissenschaften. Hier handelt es sich um die Unterscheidung der Theologik von allen anderen Wissenschaften. Damit wird die Theologik als die höchste Wissenschaft, ἐπιστήμη des λόγος geltend gemacht. Sie ist aber nur dem reinen νοῦς-θεός eigen. Bei ihr gibt es keine Darstellung vom Ganzen, worin der λόγος durch sich den ganzen Unterschied macht, sondern nur die vollkommene Kreisbewegung des Himmels, wie sie dem Menschen als Sterblichen anschaulich überzeugend zum Vorschein gebracht werden kann. Dagegen stellen alle anderen ἐπιστήμαι des λόγος jeweils das Ganze mit Unterschied zwischen Anfang, Mitte und Vollendung (Ende) dar. Nur hier muss die διάνοια hinsichtlich des maßgebenden νοῦς mit der produktiven Tätigkeit des λόγος in der Architektonik des wissenschaftlichen λόγος-κόσμος zusammenwirkend bleiben.

eigenen τέλος selbst zur Wissenschaft geworden ist. Damit deutet sich an: Die τέχνη διανοητική „verbindet alle Wissenschaften; sie entscheidet auch – eben dieses Vermögen entscheidet, womit der Anfang in den Aristotelischen Wissenschaften gemacht werden muss.“¹⁵⁵ Denn mit dem λόγος und im λόγος wird der Anfang der Aristotelischen Wissenschaften gemacht. Das wird thematisch zunächst im Sinne der τέχνη des λόγος, sodann aber der ἐπιστήμη des λόγος an sich, schließlich im Rahmen der ἐπιστήμαι des sich unmittelbar auf den Sachverhalt bezogenen λόγος. Das ist nur dann möglich, wenn sich die Wissenschaften unter dem ersten τέλος ordnend im λόγος-κόσμος darstellen und vollenden können.

Selbstverständlich ist sowohl die ἀρετή διάνοια als auch die τέχνη διανοητική eine δύναμις hinsichtlich der Seele. Aber sie ist keine bloße δύναμις, vielmehr ist sie eine tätige δύναμις. In diesem Sinne ist sie das διανοεῖσθαι, das Durchdenken, welches sich zur ἐνέργεια und ἐντελέχεια verhält. Dies lässt die vermittelnde Stellung der διάνοια zwischen νοῦς und λόγος in voller Bestimmtheit verdeutlichen: 1. Mittels der διάνοια hat der νοῦς im Wesentlichen die Wissenschaften des λόγος durchdrungen, und eben deshalb ist die ἀρχή und das τέλος immer gegenwärtig bei der erfüllten Darstellung der Wissenschaften des λόγος anwesend. 2. Die schon vom νοῦς entschiedene Aufgabe für die Tätigkeit der διάνοια, des διανοεῖσθαι erfüllt sich jeweils dem λόγος ὁ τὸ τί ἦν εἶναι λέγων gemäß in den entsprechenden Wissenschaften. In dieser jeweiligen wissenschaftlichen Erfüllung wird die durch das διανοεῖσθαι entfaltende und begründende Darstellung zur Ruhe gestellt. Sie geht nicht ins Endlose. 3. In Hinblick auf die Unterscheidung des νοῦς von sich selbst im Menschen als Sterblichen behandelt die διάνοια als solche das zusammengesetzte Ganze mit Unterschied zwischen Anfang, Mitte und Vollendung; das Ganze ist dabei in seiner Konkretion so zu sehen, dass es eben durch den λόγος und im λόγος als Ganzes begriffen wird.

Dabei springt heraus: Das Ganze des λόγος mit Unterschied zwischen Anfang, Mitte und Vollendung bleibt in keiner Weise willkürlich oder unbestimmt, vielmehr wird das Ganze als solches mit Notwendigkeit durch die voneinander unterschiedenen Anfang, Mitte und Vollendung zusammengesetzt, wie es dem Sachverhalt des λόγος nach schon zu sein bestimmt ist. Ganz anders als das Ganze ohne Unterschied, die οὐσία im Sinne der νόησις νοήσεως, die allein dem reinen

¹⁵⁵ Heribert Boeder, *Aristoteles und Homer*, unveröffentlichte Vorlesungen im WS 2000/2001.

νοῦς-θεός geeignet ist, muss das Ganze mit Unterschied, die οὐσία hinsichtlich der σύνθεσις, deren Unterschied nur am Menschen selbst gemacht und vollzogen wird, eigens beweisen, wie sie sich auf notwendige Weise zu einem einheitlichen Ganzen von Allem entfaltet.

Ferner liegt im einfachen reinen Ganzen des Eingesehenen, in der νόησις νοήσεως keine Täuschung (ἀπατηθῆναι) vor, also keine Unterscheidung zwischen ἀληθές, was zu sein hat, und ψεῦδος, was nicht zu sein hat, auch nicht zwischen Wahrheit und Falschheit. Stattdessen ist hier der Unterschied zwischen νοεῖν und ἀγνοεῖν (τυφλότης) entscheidend, wie er im λόγος begrifflich zur Rede gebracht werden kann. Wie letztlich Aristoteles dies ausdrücklich mit dem verglichen hat, was man mit dem Augenlicht und dem Berühren (θιγεῖν) gleichzeitig erfassen kann, gibt es da überhaupt keinen Unterschied, vielmehr nur ein Ganzes ohne Unterschied, genauer: das Erste ἀληθές des νοῦς-θεός, weil es das reine Selbe (αὐτό) des νοῦς-θεός ist, dessen Inbegriff sich in der reinen οὐσία im Sinne der νόησις νοήσεως befindet, aber durch und durch bei sich anwesend ist und daher nicht weiter zum λόγος und zu seiner Darstellung gebracht werden kann.

Dagegen wird die Unterscheidung zwischen ἀληθές und ψεῦδος entscheidend wirksam in der διάνοια, die hinsichtlich des Ganzen (σύνολον) in der Lage ist, Vereinigung, Verbindung und Unterscheidung, Trennung darzustellen. – Dies vollzieht sich jedoch nicht in den Dingen (πράγματα), sondern in der διάνοια. In der Tätigkeit der διάνοια geht es um die im λόγος begriffene Sache, nämlich um die οὐσία κατὰ λόγον oder um den λόγος ὁ τὸ τί ἦν εἶναι λέγων. In Hinblick auf das Prinzip vom Selben des νοῦς-θεός, das hier als Wissensgrund begriffen wird, muss die διάνοια eigens καθ' αὐτόν von ihrer Sache, von der Sache selbst her ausgehen, um sie zum λόγος und zu seiner Darstellung in den ἐπιστήμαι des λόγος zu bringen, genauer: ihre Sache selbst zu vollbringen. Da muss sie sich immer die Unterscheidung zwischen ἀληθές und ψεῦδος vor Augen halten, eben um das ψεῦδος, was nicht zu sein hat, zu tilgen. Nur dann kann die διάνοια das ἀληθές, genauer das notwendige ἀληθές, was zu sein einzusehen ist, erreichen, und zwar deshalb, weil sie immer im Bezug auf das Erste ἀληθές des νοῦς-θεός bleibt.¹⁵⁶

¹⁵⁶ Arist. Metaph. 1027b17ff., 1051b-1052a. Dazu Hannelore Rausch, *Theoria: Von ihrer sakralen zu philosophischen Bedeutung*, Wilhelm Fink, München, 1982, S.164ff.

Kurzum: In Hinblick auf den νοῦς-θεός muss sich das Ganze des einfachen Selben in der νόησις νοέσεως als reine ἐνέργεια und ἐντελέχεια darstellen, und zwar wie es als ἀληθές zu sein bestimmt ist. Dagegen steht in Hinblick auf die διάνοια das Ganze der σύνθεσις unter Berücksichtigung der Unterscheidung zwischen δύναμις und ἐνέργεια, zwischen ἀληθές und ψεῦδος. Um dennoch zu unterscheiden und entscheiden, ist das Ganze als solches im Wesentlichen von dem νοῦς selber bis zum Grund involviert, welcher als reine οὐσία und ἐνέργεια im Rahmen der sich entfaltenden διάνοια als das, was zu sein oder nicht zu sein hat, vernommen werden kann. „Das ist in der Tat der Gipfel des Seienden als Seienden (ὄν ἢ ὄν). Der Gipfel der Ersten Philosophie ist das aber nicht; vielmehr ist da noch der Schritt zu tun zur göttlichen Wirklichkeit, zum göttlichen Wesen, und zwar gerade von der Vernunft her, die hier als reine sozusagen blitzartig auftaucht, am Ende der Analyse von Wirklichkeit und Wesen.“¹⁵⁷

Doch was das λόγον διδόναι betrifft, so greift das Ganze des Einen durch das κρῖναι λόγῳ zurück auf den unterscheidenden νοῦς, der hinsichtlich der διάνοια in der Entfaltung und Vervollkommnung des Ganzen zum Einen wirksam bleibt. Das Ganze als solches ist nämlich das im λόγος begriffene und aufgezeigte Wissensganze, welches als die eigentümliche Sache der Ersten Philosophie gilt, in der die διάνοια immer anwesend ist. Hier trifft die Rede vom ὄν ἢ ὄν, vom Seienden als Seienden zu.

Die Rede vom Seienden als Seiendes ist keine leere Rede vom Sein oder Seienden, wie man sich in der Metaphysik schon seit langem vorgestellt hat. Nein. Doch in welchem Sinne kann das ὄν ἢ ὄν zur Sache der Ersten Philosophie werden? Nur in dem Sinne, dass das ὄν ἢ ὄν zum λόγος erhoben wird, und zwar als etwas vom λόγος Begriffenes, welches im λόγος zu sein bestimmt war. Das ὄν ἢ ὄν findet seine vollständige Bestimmungen im λόγος ὁ τὸ τί ἦν εἶναι λέγων. Dies besagt: Das ὄν ἢ ὄν wird nicht nur einfach vom λόγος begriffen, sondern vor allem als ein „Dieses“ vom λόγος begriffen. Nur in dieser Hinsicht ist das ὄν ἢ ὄν im λόγος nur auf die οὐσία hin, auf das τὸ τί ἦν εἶναι hin zu verstehen.

Was nun der λόγος ὁ τὸ τί ἦν εἶναι λέγων in den Wissenschaften beansprucht, ist dies, dass das Wissensganze dem Widerspruchsprinzip unterstellt werden muss. Das Widerspruchsprinzip, das dem Menschen als Sterblichen entspricht,

¹⁵⁷ Boeder, Aristoteles und Homer, WS2000/2001. Unveröffentlichte Vorlesungen.

ist das höchste Prinzip im auf den Sachverhalt bezogenen λόγος: τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό. Es ist unmöglich, dass Dasselbe demselben in derselben Hinsicht in einem zukomme und auch nicht zukomme.¹⁵⁸ Dies besagt nicht nur, dass das Eingesehene, was zu sein bestimmt war, im λόγος mit begriffenem Unterschied dargelegt wird, sondern in erster Linie warum und in welchem Sinne und aus welcher Notwendigkeit das schon Entschiedene jeweils durch den λόγος und im λόγος als einheitliches Ganzes des Wissens dargestellt werden soll. Vom αὐτό her und auf das αὐτό hin ist das Wissensganze des Einen an das αὐτό gebunden, welches im Wesentlichen mit der νόησις νοήσεως des νοῦς-θεός übereinstimmt.

Daraufhin ist die Behauptung eindeutig und einsichtig: Der νοῦς als ἀρχή und τέλος erfüllt sich im Prinzip in den ἐπιστήμαι des λόγος. Demnach ist die Conception der Δίος βουλή der musischen Sophia bei Homer in den λόγος ὁ τὸ τί ἦν εἶναι λέγων der Aristotelischen Philosophie, der ἀνθρωπίνη σοφία, genauer: der Philosophie im eigentümlichen Sinne „ἀνθρώπινα φιλοσοφία“ realisiert. Darin erfüllt sich die Produktivität der ganzen Epoche bei den Griechen. Sowohl die Sophia als auch die Philosophie wird hier eigens als vollkommen Gedachtes begriffen. Damit ist die ganze Epoche auch durchsichtig geworden.

3. Conception der *alêtheia* und *peithô* im wissenschaftlichen *logos-kosmos*

Um zu erinnern: Homer ist und bleibt immer der entscheidende Anfang der ganzen Epoche, aus dem der Mensch bei den Griechen sich als Mensch ausgebildet hat, und zwar in dem Sinne, dass die jeweils vorangehende Sophia und die nachfolgende Philosophie immer auf das im Homerischen λόγος-κόσμος vollständig dargestellte Wissen hat zurückgreifen müssen. ἐξ ἀρχῆς καθ' "Ὀμηρον ἐπεὶ μεμαθήκασι πάντες . . .¹⁵⁹ Von Anfang an haben alle nach Homer gelernt. Wovon? Von Allem, περὶ πάντα. Und zwar von Allem, nicht wie es in ein ungeordnetes Vieles ad infinitum zerstreut wird, sondern wie es zum einheitlichen Ganzen des

¹⁵⁸ Arist. Metaph. IV.3, 1005b, 19ff. Dazu Boeder, „Das Prinzip des Widerspruchs oder der Sachverhalt als Sachverhalt“, zuerst veröffentlicht in *Festschrift für Eugen Fink*, Den Haag Nijhoff, 1965, S.141-160, dann in *Das Bauzeug der Geschichte*, S. 239-256.

¹⁵⁹ Xenophanes, DK. B10.

Wissens-κόσμος geordnet wird. In diesem Sinne wird von Homer Folgendes weitergegeben, wie es in der mit seinem Namen überlieferten Grabschrift lautet:

ἐνθάδε τὴν ἱερὴν κεφαλὴν κατὰ γαῖα καλύψεν
ἀνδρῶν ἡρώων κοσμήτορα θεῖον Ὅμηρον.¹⁶⁰

Κατὰ κόσμον hat der göttliche Homer die Darstellung von Allem auf ein vollbrachtes Ganzes hin geordnet. Dadurch wird das Alles in den κόσμος, der selbst schon zum λόγος erhoben ist, aufgenommen, indem der κόσμος von Allem durch den λόγος und im λόγος gegenwärtig zur Anschaulichkeit gebracht wird. Wohlgemerkt: nicht die Anschaulichkeit der Sprache, sondern die des λόγος. Und eben deshalb ist der κόσμος von Allem bei Homer auf das einheitliche Ganze des λόγος hin darzustellen. Da besteht das Ganze von Allem im λόγος-κόσμος.

Bezeichnenderweise geht es hier um ein im λόγος-κόσμος dargestelltes Ganzes von Gewusstem. Eben in Hinblick auf das Gewusste muss Homer das Ganze von Allem mit dem tätigen λόγος im Durchgang aller Einzelheiten entfalten und zwar die Einzelheiten innerhalb des Ganzen in lückenloser Reihenfolge (διηλεκῶς) und Schritt für Schritt (κατὰ μοῖραν) darstellen. Andererseits erfordert die Darlegung der Einzelheiten, durch den λόγος und im λόγος bei den Sachverhalten des Gewussten zu bleiben, aus denen das Wissensganze den sachgemäßen Anfang und das zugehörige Ende in der Mitte des λόγος-κόσμος hervortreten lässt. Dadurch kann die Wiedergabe des Gewussten selbst zum einheitlichen Ganzen des Wissens im λόγος-κόσμος vollbracht werden.¹⁶¹

Bei der Darstellung des Wissensganzen im λόγος-κόσμος bei Homer handelt es sich im Wesentlichen um eine vollständige Vergegenwärtigung des schon Gewussten. Welches Gewussten? Ein Gewusstes als solches, das dem Vater der Götter als den Unsterblichen und der Menschen als den Sterblichen (πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε)¹⁶² eigen ist, und als solches auf entschiedene Weise den Sterblichen Wissen zu geben vermag. Genauer mit Homer gesprochen: Δίος βουλή. Und deshalb ist die Vergegenwärtigung des Gewussten die Darstellung als solche, in der sich die Δίος δ' ἐτελείετο βουλή, der Beschluss des Zeus erfüllte.¹⁶³

¹⁶⁰ Homeri Opera vol.5, (Allen, Oxford), Vita Herodotea, λ.ζ, 515f.

¹⁶¹ Dazu Boeder, „Logos und Aletheia“, S.85f. Die Tätigkeit des λόγος ist hier eigens im Sinne des λεγεῖν und καταλέξει zu verstehen.

¹⁶² Ilias, A.544.

¹⁶³ Ilias, A.5.

Was in der Δίος βουλή liegt, ist kein dunkles Schicksal, schon gar nicht eine ungestüme Gewalt im Schicksal. Die Δίος βουλή ist nicht durch die bloße Gewalt bestimmt, vielmehr ist die Gewalt aus seiner βουλή von Grund aus an seinen νόος, seine Wohlerwägung, oder sein νοεῖν, an sein Durchdenken, gebunden. Zwar hält Zeus seine βουλή verhehlend bei sich zurück, doch lässt er sie eigens sowohl bei den Unsterblichen als auch bei den Sterblichen zeigen – nicht nur als Sehen-lassen, sondern vor allem als δίκη, als gerechtes Weisen, die wiederum an ihre Mutter θέμις, an ihre grundlegende Beschlossenheit gebunden ist. Eben in diesem Zeigen als solchem lässt Zeus seine höchste unwiderstehliche Gewalt den Göttern und den Menschen offenbaren. Wozu dient dieses Zeigen? Um mit Gewalt zur Erfüllung der Δίος βουλή zu drängen, wie sie sich schon erfüllt hat.

Unter der Δίος βουλή entfaltet sich die Darstellung des Alles zum Ganzen, wodurch die Δίος βουλή ihre Erfüllung findet. Ferner was als Alles im Ganzen dargestellt wird, wird konkret in den Handlungen der Helden als das Vollbrachte entfaltet. Um die Helden und ihre Handlungen herum versammeln sich die Unsterblichen, die Sterblichen und die Toten zum κόσμος κατὰ μοῖραν unter der Herrschaft des Zeus, nach seiner βουλή. Was sind die Handlungen der Helden? Die „Worte und Taten“, nach denen die Helden wie Achill gerade dieses „Alles“ konkret gelernt haben,¹⁶⁴ und mit denen sie auch weiterhin ihr jeweiliges eigenes Schicksal auf sich genommen haben, um es der Δίος βουλή gemäß zum κόσμος zu vollenden. Bezeichnenderweise ist der κόσμος bei Homer eine Heldenwelt, in der die Δίος βουλή eigens durch die dem Schicksal entsprechenden Handlungen der Helden entfaltet und vollbracht wird.

Was die Darstellung des Ganzen von Allem auf den κόσμος hin betrifft, so geht es im Wesentlichen um die Erfüllung der Δίος βουλή im κόσμος, wie sie sich aus dem schon Gewussten zum Wissen des zeigenden λόγος erhebt. Was in der Δίος βουλή als Gewusstes verhohlen gefasst ist, lässt Zeus die Unsterblichen und die Sterblichen wissen. Und den Menschen als Sterblichen offenbart sich dieses Wissen-lassen des Zeus eben durch die zum einheitlichen κόσμος entwickelten Handlungen der Helden. Wie ist das möglich? Und wodurch?

¹⁶⁴ Siehe die Rede des greisen Erziehers Phoenix an seinen Schüler Achill (Ilias, I.442f.):
 τούνεκά με προέηκε διδασκέμεναι τάδε πάντα,
 μύθων τε ρήτηρ' ἔμεναι πρηκτῆρά τε ἔργων.

Dadurch: Das in der Δίος βουλή als Gewusstes Gehaltene wird zunächst in die Μνημοσύνη, die Mutter der Musen, ins Gedächtnis erhoben; sodann lässt sich das, was in der Μνημοσύνη als Gewusstes gefasst ist, in den Gesängen der Musen hören, um den Vater zu preisen; schließlich wird das Wissen der Musen, das vom Alles des κόσμος handelt, eigens vom einem Sterblichen, nämlich dem Sänger, i.e. Homer, den die Musen lieb haben, gestiftet, dessen Gesang (ᾠοιδή) durch den λόγος und im λόγος zum einheitlichen κόσμος als Ganzem von Allem dargestellt wird. Das Wissen-lassen der Musen steht auf der Basis einer radikalen Unterscheidung zwischen dem Alles-Wissen der Musen als den Unsterblichen und dem Nichts-Wissen des Sängers als eines Sterblichen, zwischen dem Anwesen der Musen und dem Abwesen des Sängers.¹⁶⁵ Daraufhin muss Homer besonders mit dem betenden Anruf der Musen beginnen. Was besagt das im Anruf der Musen? Wohlgermerkt: Δίος δ' ἔτελείετο βουλή. Das ist das eigentümliche und höchste τέλος des musischen Wissens.

Damit sind wir auf die Kernstiftung von Homer für die ganze Epoche in ihrer Konkretion gestoßen: die ἀλήθεια. Die ἀλήθεια im Wissen-lassen der Musen kann nur im Verbund mit dem darlegenden und zeigenden λόγος, nämlich durch den λόγος und im λόγος gestiftet werden. Was da im λόγος-κόσμος gestiftet wird, ist gerade die erfüllende Δίος βουλή. Auf die Δίος βουλή bezogen lässt sich die ἀλήθεια erkennen: „Auf die bergende Vernunft des beschließenden Gewalthabers, auf sein wohlwogeneres Wissen-lassen hin hat der Name ἀλήθεια seinen ersten maßgeblichen Sinn. Nicht aber angesichts der Verborgenheit irgendeiner, geschweige denn der ‚Natur‘. Die ἀλήθεια ist anfänglich diejenige des Wissen-lassens, und zwar dessen, was die Vernunft des höchsten an wohlwogeneren Beschlüsse birgt.“¹⁶⁶

Die ἀλήθεια ist keine Unverborgenheit des sich Verbergenden, wie sie bei Heidegger durch die Heraklitische φύσις zu verstehen ist: φύσις δὲ καθ' Ἡράκλειτον κρύπτεσθαι φιλεῖ,¹⁶⁷ weil sie nicht wie bei Heidegger ursprünglich auf das rätselhafte Sein des Seienden angewiesen ist,¹⁶⁸ sondern sie wird bei Homer vor allem auf die Δίος βουλή bezogen und findet nur durch den λόγος und im λόγος

¹⁶⁵ Ilias, B. 485f.

¹⁶⁶ Boeder, *Topologie der Metaphysik*, S.112.

¹⁶⁷ DK, B123.

¹⁶⁸ Hier sei insbesondere an das „Gedachtes“ des Heidegger erinnert:

Sagen die Ἀλήθεια als: die Lichtung:

die Entbergung der sich entziehenden Befugnis.

Heideggers Gesamtausgabe, Bd.13, *Aus der Erfahrung des Denkens*, Klostermann, Frankfurt, 1983, S.224.

ihre erfüllende Offenbarung. Bezeichnenderweise werden beide, ἀλήθεια und λόγος, bei Homer auf das Wissen-lassen hin geltend gemacht, und mehr noch, die ἀλήθεια kann nur auf den λόγος hin ihren ersten und doch erfüllten Anhalt finden.

Das besagt: 1. das Wissen-lassen des Zeus von Allem des unter ihm geordneten κόσμος durch seine βουλή und deren Erfüllung an den Handlungen der Helden, 2. das Wissen-lassen der Musen über einen bestimmten Sterblichen in einer durch den λόγος und im λόγος dargestellten Vergegenwärtigung. Hier gilt der Sänger nur als ein verschwindendes Mittel für das Wissen-lassen der Unsterblichen gegenüber den Sterblichen. Mit ihm werden die Sterblichen eigens in die Wissenlassende Vergegenwärtigung bis in alle Einzelheiten durch den λόγος und im λόγος eingesetzt – als das Getane, das schon Vollbrachte, von dem zu hören sich die Sterblichen sogar mit Bezug auf eigene Handlungen freuen können.¹⁶⁹

Das Wissen-lassen der Musen wird konkret und vollständig unter dem einzigen Prinzip der Δίος βουλή zum Ganzen von Allem im λόγος-κόσμος dargestellt. Was besagt diese Darstellung des λόγος-κόσμος als solchen? Eine Wissensvergegenwärtigung des Gewussten, in der die Δίος βουλή sich erfüllt hat. Da bleibt die Δίος βουλή den Sterblichen nicht dunkel oder verborgen, geschweige denn ein Geheimnis; stattdessen ist sie den Sterblichen im λόγος-κόσμος durchsichtig erfüllt worden; nicht nur durchsichtig, sondern auch selbst überzeugend, weil sie unmittelbar als Gewusstes, das zu wissen gibt, anerkannt wird.

Wie könnte es anders sein? Es kann nicht anders sein. Es kann nur dieses als solches vollbracht sein: Auf der einen Seite, mit der einfachen Anerkennung der Maßgabe des Zeus und seiner Herrschaft kann sich das zum λόγος erhobene Alles zum einheitlichen κόσμος des Ganzen entfalten und vollenden, und zwar eben zum λόγος-κόσμος als „Diesem“. Auf der anderen Seite, mit der Darstellung des λόγος-κόσμος als solchen kann das Gewusste, als „Dieses“ anerkannt, zum Vorschein gebracht werden, dessen Vergegenwärtigung nur als „diese“ Erfüllung dargestellt werden kann, weil der Wissenlassende schon beschlossen hat, sich den κόσμος von Allem als einen solchen zu vollbringen, wie es durch den λόγος und im λόγος vollkommen und gegenwärtig dargestellt wird.

¹⁶⁹ Insbesondere Od., θ.72-95, θ.471-ι.11. Odysseus hört den Gesang über den Krieg in Ilias vom Demodokos bei den Phaiaken, und auch seine eigenen Heldentaten. Zunächst mit Beschwerden, dann aber mit Freude.

Dass die ἀλήθεια und der λόγος im Verbund durch Homer gestiftet werden, erweist sich als die größte Stiftung der Musen für die ganze Epoche bei den Griechen, deren Erfüllung dann in den ἐπιστήματι des λόγος bei Aristoteles zu finden ist. Es handelt sich damit im Wesentlichen um eine Vorgabe des musischen Wissens mit dem λόγος und im λόγος, welche die Grenze der ganzen Epoche festhält, von der das griechische Denken Alles gelernt hat und aus der das griechische Denken sich ausgebildet hat. Sofern die Frage nach der ἀλήθεια bei den Griechen eine wichtige Rolle gespielt hat, so muss sie von Anfang an auf das durch den λόγος und im λόγος gestiftete Wissen hin zu verstehen sein. Der ἀλήθεια ist der λόγος vorhergehend; mit dem λόγος gewährt die ἀλήθεια ein anfängliches Wissen-lassen.

Wohlgemerkt: Schon im musischen Wissen bei Homer gibt es ein λόγον διδόναι, das offenbar dem λόγον ἔχειν vorangeht. Doch erst mit der Unterscheidung des λόγον διδόναι von sich wird die Unterscheidung der Sophia von der Philosophie bei den Griechen erst einmal konkret begriffen. Das λόγον διδόναι in der musischen Sophia bei Homer ist im Wesentlichen ein Wissen-lassen, mit dem das Gewusste als das schon Entschiedene sich den Sterblichen im λόγος-κόσμος vollständig zu vergegenwärtigen vermag. In diesem λόγος-κόσμος bleibt der Beschließende oder der Wissen-lassende immer anwesend, weil Alles im Ganzen des λόγος-κόσμος der Δίος βουλή und daher seiner Herrschaft nicht entgehen kann. Für die Sterblichen ist das Wissen-lassen als solches ein Geben, ein Geschenk, welches vor allem als ein Schicksal, eine μοῖρα geltend gemacht wird, von den Unsterblichen, letztlich vom Zeus, dem Vater der Götter und Menschen, gegeben.

Dagegen ist das λόγον διδόναι in der Philosophie überhaupt ein Grundgeben, genauer ein Wissen-begründen, mit dem die Sterblichen nicht nur das Gewusste zu zeigen vermögen, sondern vornehmlich das Wissen auf begründende Weise im λόγος-κόσμος gegenwärtig darzustellen versuchen. Denn das Gewusste als Wissen vom Grund muss von den Menschen als Sterblichen selbst begründet gegeben werden, also nicht als etwas von den Unsterblichen Gegebenes geoffenbart werden. Erst mit dem λόγον διδόναι als solchem beginnt die Philosophie.

Sofern es in der Philosophie um die ἀλήθεια geht, gilt die ἀλήθεια nicht mehr als Wissen-lassen, sondern als Wissen-begründen. Das Frageziel der ἀλήθεια heißt in der Philosophie eben das Streben nach dem Wissen, nach dem Wissen des Grundes, das durch den λόγος und im λόγος nicht nur zu wissen gibt, sondern

vielmehr zu begründen gibt. Das hat Aristoteles von Grund aus eingesehen und es als eine Grund-Einsicht in seine Wissenschaft eingeführt: πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει.¹⁷⁰

Mit dem λόγον διδόναι in der Vergegenwärtigung des Wissen-lassens regen die Unsterblichen in der musischen Sophia bei Homer die Sterblichen dazu an, das sachgewordene Gewusste mit Freude zu bewundern (θαυμάζειν). Dagegen wird in der Philosophie das λόγον διδόναι bei den Sterblichen durch das θαυμάζειν erweckt, um Alles – zuerst alle Erscheinenden – mit Wissensgrund zu einem κόσμος zu vollbringen.

Für den Menschen als Sterblichen besteht das Philosophieren mit dem λόγον διδόναι im Wesentlichen im Sich-Begründen des Wissens durch den λόγος und im λόγος. Da wird die Unterscheidung des Menschen von sich selbst nicht mehr auf Heldentaten hin gesammelt, sondern vor allem hinsichtlich des λόγον διδόναι im λόγος und dem λόγος nach auf die eigene Tätigkeit des λόγος hin bezogen, weil sie zum λόγος erhoben ist und in der Unterscheidung des λόγος in sich und von sich selbst konkret ausgeführt wird.

Wohlgemerkt: Der Anfang des Philosophierens bleibt von Grund auf an die Stiftung der musischen Sophia im Verbund von ἀλήθεια und λόγος unter der Δίος βουλή gebunden. – Einen solchen Anfang kann man überhaupt nicht auf seinen orientalischen „Ursprung“ zurückführen, sondern nur in Hinblick auf die Vorgabe des musischen Wissens bei Homer kann die Philosophie ihren bestimmten Anfang als „diesen“ machen. Dennoch lässt dieser Anfang des Philosophierens ihre eigene Unabhängigkeit und das entschiedene Verabschieden der Philosophie von der anfänglichen Sophia, und zwar als radikale Unterscheidung der Philosophie von der Sophia ans Licht kommen.

Mit dem Anfang des Philosophierens als solchem kommt eine Anerkennungskrise der Sophia, und zwar der des musischen Wissens, das sich nur noch von verschwindender Bedeutung in der Philosophie erhält, zum Tragen. Eben daraufhin muss für den Anfang des Philosophierens noch eigens unterschieden werden: Zum einen ist der philosophische Anfang so tief in die Anerkennungskrise des musischen Wissens eingegangen, dass er im λόγον διδόναι eben den Ab-Grund erreicht, und zwar den des Nichts-wissens. Zum anderen wird der Anfang des

¹⁷⁰ Arist. Met. 980a.

Philosophierens entscheidend mit der radikalen Verabschiedung vom Ab-Grund, vom Nichts-wissen gemacht und vollzogen, und zwar dadurch, dass er den Grund als das schon entschieden festgelegte Wissen im Wissen-lassen der Unsterblichen anerkennt, um das Wissen-begründen von sich selbst, von den Sterblichen selbst her, genauer vom λόγος her vollbringen zu lassen. Nur so bleibt die anfängliche Philosophie nicht an einen bloß unvollendbaren Anfang gebunden, sondern zielt vom λόγος her im λόγος-κόσμος auf die Vollendung im Sinne des Wissensganzen.

Der eine Anfang ist ein Abstoß des musischen Wissens mit einer neuen ἀρχή hinsichtlich der φύσις von Allem Erscheinenden, anstelle des Anrufs der Musen und des Vernehmens ihrer δόσις. Dieser Anfang vollendet sich und erschöpft sich dadurch, dass das von der ἱστορία Erworbene nur noch als δοκεῖν für den Sterblichen aufgefasst werden kann. Der andere ist aber ein Ersatz des musischen Wissens mit einem neuen selbstverfassten κόσμος hinsichtlich der ψυχή der Sterblichen und letztlich des λόγος im ἔν-πάττα, anstelle des κόσμος im λόγος unter der Herrschaft des Zeus hinsichtlich seiner βουλή. Dieser Anfang vollendet sich und erschöpft sich, indem der λόγος-κόσμος von den ἦθη des Menschen als Sterblichen abhängig wird.

Beide Anfänge der Philosophie sind nicht in der Lage, im λόγος ein wahres λόγον διδόναι, das Wissen von einem festen Grund zu schaffen, sondern sie sind zutiefst in die Vertiefung der Anerkennungskrise des musischen Wissens bis hin zum Nichts-wissen eingegangen, weil da das Entschiedene, das anfänglich zu wissen wie auch zu begründen gibt, völlig im Jenseits des Menschen als eines Sterblichen besteht.

Erst mit Parmenides wird der Anfang des Philosophierens entscheidend gemacht, weil das λόγον διδόναι in diesem Anfang eigens durch das κρῖναι λόγῳ zur Darstellung gebracht wird. Mit dem κρῖναι λόγῳ ist das λόγον διδόναι auf die Anerkennung des schon Entschiedenen bezogen. Durch die Unterscheidung des λόγος von sich selbst, von dem schon unterschiedenen λόγος her wird das Wissen als rein Gedachtes ins Reich des λόγος eingeführt, in dem das Gewusste aufgrund des λόγον διδόναι zum Vorschein gebracht wird.

Die Parmenideische Philosophie führt das Denken der Griechen in eine Krisis (κρίσις). Sie ist einerseits eine Krisis (κρίσις) in der Philosophie hinsichtlich der Unterscheidung der Vernunft in sich und von sich selbst. Denn die Philosophie

aus der conceptualen Vernunft bei Parmenides unterscheidet sich radikal von der Philosophie aus der natürlichen und mundanen Vernunft. Im Vollzug der Unterscheidung des λόγος von sich selbst ist Parmenides zur „Abgeschiedenheit der Vernunft“ gelangt, mit der er sich radikal von den δόξαι und ἦθη der Sterblichen verabschiedet hat, und zwar dadurch, dass er die δόξαι βροτῶν durchgängig vom Wissen ausgeschlossen hat. Stattdessen bezieht er sich immer auf das als Wissensgrund Gewusste, das den Sterblichen entschieden zu wissen gibt, aber aufgrund der Einsicht des Sterblichen nur im schon unterschiedenen λόγος begriffen wird.

Andererseits kennzeichnet die Philosophie des Parmenides eine Krisis (κρίσις) der ganzen Epoche hinsichtlich der Unterscheidung der Philosophie von der Sophia. Zunächst verwandelt sich das Wissen-lassen der Musen zum Wissen-begründen durch die Unterscheidung des λόγος von sich selbst, sodass die Unterscheidung der Sterblichen von den Unsterblichen auf entschiedene Weise im λόγος zum Tragen kommt. Dies deshalb, weil das Gewusste nicht einfach als anerkannt im λόγος-κόσμος dargestellt, sondern in seiner Begründung durch das κρῖναι λόγῳ auf den zeigenden λόγος bezogen wird. Das heißt, das schon entschiedene Wissen muss noch von den Sterblichen selbst geprüft werden. Während in der Δίος βουλή unmittelbar beschlossen wird, wie die Helden in seiner Entscheidung für ein bestimmtes Handeln stehen sollen, gilt hier das Wissen als Grund, der zu denken gibt, das heißt hier, nicht nur zu wissen gibt, sondern vor allem zu begründen gibt, aber nicht den δόξαι oder ἦθη nach, sondern dem λόγος nach, wie er schon vom Sterblichen eingesehen ist: durch den λόγος und im λόγος auf notwendige Weise zu entscheiden, zu unterscheiden und zu begründen.¹⁷¹

Das Wissen von den Sterblichen selbst her zu begründen, dies lässt erkennen: Die unmittelbare Verbindlichkeit von ἀλήθεια und λόγος in der musischen Sophia wird in der Parmenideischen Philosophie von Grund auf abgebrochen. Was wird dafür eingesetzt? Die πειθῶ. Der Bezug der ἀλήθεια auf den λόγος wird überall über die πειθῶ vermittelt, weil der Weg der πειθῶ Ἐληθείηι ὀπηδεῖ.¹⁷² Und es geht nicht nur um die πειθῶ, welche die ἀλήθεια begleitet, sondern mehr noch um eine πειθῶ, welche aufgrund der ἀλήθεια für die Sterblichen

¹⁷¹ Dazu über Parmenides vergleiche Boeder, *Topologie der Metaphysik*, S.113ff.

¹⁷² DK, B2, 4.

die πίστις ἀληθής beansprucht. Diese πίστις ἀληθής bleibt im Wesentlichen an die dem λόγος eigene Notwendigkeit und Verbindlichkeit gebunden, nämlich an die μοῖρα, die besagt: das, was eingesehen wird, was zu sein hat, hat vollkommen zu sein.

Das Wissen, wie es schon entschieden ist und eingesehen wird, wie es zu sein hat, hält sich an das Herz der Wahrheit (Ἰαληθείης εὐπειθέος ἀτρεμές ἦτορ). Die ἀλήθεια in der Philosophie des Parmenides ist das Begründen des Wissens, das im Wesentlichen auf die πειθώ, die das schon entschiedene und eingesehene Wissen als den Grund überhaupt mit sich bringt, angewiesen bleibt. Also hat der Wissensgrund nicht nur die ἀλήθεια, die Begründung des Wissens durch den λόγος und im λόγος aus sich heraus bestimmt, sondern sie hat auch die die ἀλήθεια begleitende πειθώ durch den λόγος und im λόγος durchdrungen. – Richtet sie sich auf die ἀλήθεια, weiter auf den Wissensgrund, so ist sie πίστις ἀληθής, wenn sie stattdessen Bezug nimmt auf die βροτῶν δόξα, so ist sie οὐκ ἔνι πίστις ἀληθής.¹⁷³

Das Philosophische Wissen, sofern es Wissen und nicht δόξα ist, betrifft eben den Menschen als Sterblichen, der sich durch Selbstbegründung auf den Wissensgrund bezieht, mit dem er seinen Unterschied von sich selbst eigens durch den λόγος und im λόγος macht und vollzieht. So unterscheidet sich bei Parmenides der wissende Mann (εἰδότα φῶτα), der im Grundbezug zur Offenbarung des entschiedenen Wissens der Unsterblichen steht, von den nicht-wissenden Sterblichen, die kein Wissen vom Eingesehenen besitzen und nur über unentschiedene δόξα verfügen. Sodann tritt bei Platon die Unterscheidung des Menschen der Seele ein, die endgültig vom Wissen der ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ geleitet wird, und zwar dadurch, dass sie von dem einzigartigen Philosophen „Sokrates“ als dem ψυχαγωγός ausgeführt und mit Überzeugung dargestellt wird. Schließlich wird bei Aristoteles die Unterscheidung des Menschen von sich selbst hinsichtlich des dem Sterblichen würdevollen Wissens vervollständigt, indem sie auf die Unterscheidung des νοῦς von sich selbst zurückgreift, die wiederum durch die Unterscheidung des λόγος von sich selbst in den ἐπιστήμαι des λόγος als realisiert dargestellt wird.

Mit Parmenides tritt eine radikal neue Krise des Wissens ein – nicht mehr diejenige des musischen Wissens, vielmehr diejenige des philosophischen Wissens, das nur durch die conceptuale Vernunft erreicht werden kann: Es ist die Überzeugungskrise des philosophischen Wissens; das ist diejenige des dem Menschen

¹⁷³ DK. B1, 29ff.

als Sterblichen zugehörigen Wissens. Denn es lässt sich mit Parmenides erklären: Die Begründung des Wissens betrifft eben den Menschen als Sterblichen, bei dem die ἀλήθεια eigens von der πειθῶ begleitet wird. Das durch den λόγος und im λόγος dargestellte Wissen ist nur mit dem selbst eingesehenen Grund gegenwärtig zu erfassen. Als Wissensgrund muss das Selbe, das entschiedenerweise schon zu sein hat und von dem Menschen als Sterblichen einzusehen ist, in dieser Begründung maßgeblich gelten.

In Hinblick auf die πειθῶ als solche wird sowohl die τέχνη des λόγος als auch der κόσμος der σώματα im Anschluss an Parmenides in der Philosophie zum Thema. Auf der einen Seite hat die Entfaltung der τέχνη des λόγος dessen Überzeugungskraft selbst in einer vollständigen Vernunft-Figur gezeigt: zuerst in der ἀντιλογική beim streitenden Argumentieren, sodann in der sich allein an die παθή der ψυχή richtenden πειστική beim Überzeugen des Anderen, schließlich in der πολιτική beim Führen und Beherrschen des Menschen überhaupt in der πόλις. Sofern es hier noch die Rede vom λόγον διδόναι gibt, dient es der bloßen πειθῶ ohne eine sie begleitende ἀλήθεια, ohne den Wahrheitsanspruch zum Wissen. Zwar ist das λόγον διδόναι notwendigerweise auf die Kraft des λόγος selbst angewiesen, aber es kann überhaupt nicht in der Lage sein, vom λόγος selbst her den Wissensgrund zu geben. So bleibt der λόγος als solcher in der Philosophie nur ein Kampfspiel der τέχνη, in dem sich überhaupt keine Entscheidung entwickeln kann.

Auf der anderen Seite ist der κόσμος ἀπάτηλος auf die ἀρχαί, auf die Ursprünge von Allem in der Vielheit der σώματα bezogen, um die Sterblichen in den κόσμος, welcher im Ursprung schon in seiner Vielheit verwurzelt ist, mit πειθῶ einzuführen. Was das λόγον διδόναι hier anlangt, so ist hier nicht mehr die Rede vom Grund, also nicht mehr von dem, was schon zu sein entschieden ist. Vielmehr handelt es sich nur um den Ursprung von dem, was ist, und zwar so, wie es sich von Allem Unsichtbaren bis zu Allem Erscheinenden, von Allem Undurchsichtigen bis zu Allem Offensichtlichen bloß als unendliches Vieles zeigt. In diesem Sinne ist diese Vernunft-Figur nicht in der Lage, das in Vieles sich ununterbrochen zerstreute Alles zum einheitlichen Ganzen des λόγος zu erheben. Was hier durch das λόγον διδόναι als κόσμος eingerichtet wird, ist ein scheinbarer κόσμος σωμάτων von bloßer Vielheit, jedoch kein κόσμος des Wissens.

Sowohl die τέχνη σοφιστική als auch der κόσμος σωματῶν enthält kein Wissen, keine ἀλήθεια im Sinne des Wissen-begründens, sondern nur die πειθῶ ohne ἀλήθεια, die mit dem λόγον διδόναι im Nichts-wissen eingetroffen ist und deshalb schwankend und unbestimmt im Horizont der δόξαι βροτῶν bleibt. Eben deshalb betrifft die Überzeugungskrise des philosophischen Wissens in der technologischen und somatologischen Philosophie wiederum das Nichts-wissen, den Ab-Grund, angesichts dessen keine Unterscheidung des Menschen von sich selbst entschiedenerweise geltend gemacht werden kann. Die Überzeugungskrise als solche bedingt zwar eine neue Aufgabe für die Philosophie bei Platon und weiter bei Aristoteles, aber diese Krise des philosophischen Wissens kann selbst überhaupt keinen neuen Anfang eröffnen. Vielmehr kann ein Anfang nur mit einem festgelegten Wissensgrund durch das λόγον διδόναι im κρῖναι λόγῳ erneut thematisch werden. Unter dieser Bedingung des Nichts-wissens vollzieht sich die Unterscheidung der Philosophie aus der conceptualen Vernunft von derjenigen aus der natürlichen und mundanen Vernunft.

Um diese Überzeugungskrise aufzulösen, müssen die ἀλήθεια und πειθῶ bei Platon eigens im Zusammenhang mit dem λόγος und durch den λόγος behandelt werden, letztlich bei Aristoteles selbst zusammen der Unterscheidung der ἐπιστήμαι gemäß im vollkommenen λόγος-κόσμος dargestellt werden. Der sich in sich und von sich selbst unterscheidende λόγος bleibt für die ἀλήθεια und πειθῶ verbindlich. Welche Verbindlichkeit? Eine Verbindlichkeit mit entschiedenem Bezug auf die Menschen als Sterbliche, wie sie sich in geordneten Wissenschaften bei Aristoteles realisiert. Es handelt sich vor allem um die Anerkennung des Wissens und seiner entschiedenen Verbindlichkeit als Wissensgrund für die Begründung der Philosophie, sodann um die Überzeugung, die eigens das Wissen-begründen in der Darstellung dieser Philosophie begleitet, schließlich darum, die Philosophie selbst als den „Inbegriff“ der geordneten Wissenschaften des λόγος zu begründen – begründet mit einer Überzeugung als solcher, die sich nur auf das Wissen als ihren eigenen Grund bezieht, der auch im Wesentlichen in die Ordnung der Wissenschaften des λόγος integriert wird. Die Integrierung des Wissensgrunds in die Wissenschaftsordnung kennzeichnet das Aristotelische λόγον διδόναι durch κρῖναι λόγῳ. Aufgrund der Verbindlichkeit des λόγον διδόναι als solchen kann seine Philosophie mit dem

Prinzip des Wissensgrundes auf architektonische Weise durch den λόγος und im λόγος als ein einheitliches Ganzes dargestellt werden.

Und das ist nur möglich, wenn erstens die τέχνη des λόγος selbst zum Wissen vom λόγος wird, damit sie die πειθώ mit ἀλήθεια, die Überzeugung mit einem Wissensgrund, mehr noch mit Notwendigkeit, durch sich und in sich begründen kann, und wenn zweitens der κόσμος σωμάτων als bloße Vielheit endgültig so verabschiedet wird, dass das Alles durch die Vermittlung des Vielen zum einheitlichen Ganzen des κόσμος von Allem vollbracht wird. Die Sache des κόσμος-Ganzen kann nur als die οὐσία κατὰ λόγον oder den λόγος ὁ τὸ τί ἦν εἶναι λέγων behandelt werden. Denn alle Unterscheidungen, die von Grund auf durch Platons übertragende ψυχή vermittelt werden, versammeln sich bei der Aristotelischen Philosophie von vornherein auf die Unterscheidung des λόγος von sich selbst (κρῖναι λόγῳ), die sich im Grunde auf die Unterscheidung des νοῦς von sich selbst bezieht.

Damit sind wir schließlich auf die Conception der ἀλήθεια und πειθώ im Einklang mit der Ordnung der Wissenschaften des λόγος bei Aristoteles gestoßen. Erst im wissenschaftlichen λόγος-κόσμος bei Aristoteles hat die Behauptung des Parmenides, dass die ἀλήθεια eigens von der πειθώ begleitet wird und dass die πειθώ nur mit der Verbindlichkeit des Eingesehenen von schon Entschiedenem, mit der Verbindlichkeit der ἀλήθεια, als πίστις ἀληθῆς geltend gemacht werden kann, ihren Sinn vollständig gewonnen. Hier sind die in den Anfangsgrund eingegangenen Wissenschaften des λόγος der Ort, wo die ἀλήθεια überhaupt nicht verborgen bleibt, sondern wo durch die Darstellung des λόγος-κόσμος vergegenwärtigt und offengelegt ist, dass der λόγος im Sinne der geordneten Wissenschaften zugleich der realisierte λόγος ἀποφαντικός ist.

Hier erweist sich der verbindliche Zusammenhang von ἀλήθεια und πειθώ bei Aristoteles als radikal verschieden von demjenigen bei Platon. Bei Platon besteht die Aufgabe der Philosophie darin, mit Wissen, das abgeschieden von Allem jenseits der οὐσία bleibt, den Menschen als Sterblichen zu überzeugen, und zwar auf folgende Weise: In seiner philosophischen Darstellung steht die ἐπιστήμη im Sinne der διαλεκτικῆ γνώσις, letztlich als κατὰ τὸν λόγον τὸν εἰκότα,¹⁷⁴ im Zentrum

¹⁷⁴ Pl. Tim. 30b.

seiner Sorge, das heißt, die Platonische Philosophie gilt als die ὀρθὴ δόξα μετὰ λογού,¹⁷⁵ doch nicht als begriffene Wissenschaft des λόγος.

Bei Aristoteles deuten sich in der Darstellung die geordneten Wissenschaften des λόγος an: Die Aufgabe der Philosophie ist es, nicht nur mit dem gegenwärtig begründeten Wissen den Menschen als Sterblichen zu überzeugen, sondern vor allem das Wissen zu stiften, das von Allem handelt, was in Hinblick auf die ἀρχή und αἰτία durch den λόγος und im λόγος zum Ganzen vervollständigt wird, um sich selbst als das schon Gewusste und das schon Begriffene den Menschen als Sterblichen zu zeigen. Das Wissen, was zu sein hat, wie es schon zu sein bestimmt war, wird hinsichtlich des Prinzips des νοῦς als ἐπιστήμῃ des λόγος gegenwärtig realisiert. Damit findet die Wahrheit für den Menschen als Sterblichen im wissenschaftlichen λόγος-κόσμος ihre eigentümliche Heimat, genauer: darin bleibt sie zu Hause.

Noch einmal: Wie werden die ἀλήθεια und πίστις ἀληθῆς bei Aristoteles durch den λόγος und im λόγος vollständig gestiftet? Antwort: Zusammengebunden durch Nachbarschaft und durch Unterscheidung zwischen den geordneten ἐπιστήμῃ des λόγος, die nach der Unterscheidung des νοῦς von sich selbst in der Einteilung als die poetischen, praktischen und theoretischen Wissenschaften dargestellt werden, die sich weiterhin nach dem jeweiligen τέλος und den zugehörigen Sachverhalten als die jeweils eigentümlichen von den vorangehenden und begleitenden Wissenschaften unterscheiden – geordnet in der Reihenfolge Rhetorik-Poetik, Politik-Ethik und Physik-Theologik. Das heißt: Einerseits wird die πειθώ als πίστις ἀληθῆς in Bezug auf die ἀλήθεια, auf den Wissensgrund in den vorangehenden Wissenschaften gestiftet, und in diesem Sinne sind sie selbst schon durch den λόγος als Wissens-Gefüge ausgezeichnet. Andererseits wird der Wissensgrund, die ἀλήθεια selbst jeweils in den eigentümlichen Wissenschaften überzeugend dargestellt, und zwar überzeugend dadurch, dass zum einen deren Überzeugungskraft geradezu von dem Wissensgrund, von der ἀλήθεια selbst her ausgeht und so sich durch den λόγος und im λόγος bis zur Vollkommenheit entfaltet, dass zum anderen sie von vornherein von der πίστις ἀληθῆς der jeweiligen vorangehenden Wissenschaft begleitet wird.

¹⁷⁵ Pl. Theat. 201c-d.

Sogleich stellt sich aber die Frage: Weshalb sind die Wissenschaften des λόγος dreifältig gegliedert in poietische, praktische und theoretische? Mit besonderer Rücksicht auf die eröffnende Vorgabe des Parmenides und auf die übertragende Vermittlung des Platon geht gerade die Dreigliederung der Wissenschaften des λόγος bei Aristoteles vom vollkommenen λόγον διδόναι im κρῖναι λόγῳ aus. Was besagt das? Das besagt: Die betreffenden Unterscheidungen realisieren sich so in den Wissenschaften des λόγος, dass sie im Ganzen des λόγος-κόσμος auch in Vollkommenheit (ἐτελείχεια) und Wirklichkeit (ἐνέργεια) dargestellt werden und damit in der Erfüllung dessen τέλος „gelassen“ bleiben. Welche Unterscheidungen sind das?

Um zu erinnern: Es geht hier erstens um die Unterscheidung des prinzipiellen νοῦς von sich selbst zwischen νοῦς ποιητικός, νοῦς πρακτικός und νοῦς θεωρητικός; zweitens um die Unterscheidung der mittleren διάνοια zwischen διάνοια ποιητικής, διάνοια πρακτικής und διάνοια θεωρητικής, wie sie mit ihrer vermittelnden Tätigkeit durch die Entfaltung der Wissenschaften des λόγος hindurch geltend gemacht wird; drittens und schließlich um die Unterscheidung des produktiven λόγος in sich und von sich selbst, wie sie konkret in den unterschiedenen Wissenschaften der poietischen, praktischen und theoretischen durch den λόγος und im λόγος begriffen dargestellt wird. Damit vollbringt sich das λόγον διδόναι im κρῖναι λόγῳ der Aristotelischen Philosophie.

Und damit wird hier bei Aristoteles das λόγον διδόναι im κρῖναι λόγῳ bei den Griechen erfüllt, und damit wird hier der Unterschied im Ganzen des λόγος-κόσμος vollständig gemacht und vollzogen. Nämlich bei Aristoteles haben die poietischen Wissenschaft sowie die praktischen und die theoretischen den ganzen Unterschied im vollkommenen Ganzen von Allem gemacht und vollzogen. Darüber hinaus kann eigens behauptet werden: Im wissenschaftlichen λόγος-κόσμος als solchen bleiben alle anderen Wissenschaften nur noch von sekundärer und vorübergehender Bedeutung.

Dennoch stellt sich weiter die Frage: Weshalb müssen die eigentümlichen Wissenschaften jeweils notwendigerweise von den vorangehenden Wissenschaften begleitet werden? Erstens: In Hinblick auf die entscheidende Stiftung der Philosophie bei Parmenides muss die ἀλήθεια in Begleitung der πειθῶ mit Notwendigkeit des λόγος und im λόγος zusammen gestiftet werden. Diese gemeinsame Stiftung der

ἀλήθεια und πειθῶ wird bei Aristoteles gerade in der Nachbarschaft einer vorangehenden Wissenschaft und einer Wissenschaft im eigentümlichen Sinne realisiert und dadurch im λόγος ἀποφαντικός durchsichtig.

Zweitens: mit den jeweils vorangehenden Wissenschaften des λόγος zeigt Aristoteles nicht nur bei den Menschen als Sterblichen die Produktivität des λόγος und das dadurch hervorgebrachte Wissen, von dem der Mensch als ein Sterblicher sich überzeugen kann, sondern vor allem gibt er mit dem Wissensgrund, mit einem schon bestimmten τέλος eine entschiedene Antwort gegenüber der Philosophie aus der natürlichen und mundanen Vernunft, die nur bis zum Ab-Grund, zum Nichts-Wissen von Allem gelangt ist, indem er vom λόγος her sowohl die τέχνη ῥητορική und τέχνη πολιτική als auch die φύσικα λεγόμενα auf die ἀρχή und auf deren τέλος bezieht und diese insgesamt zum Wissens-Gefüge vervollständigt. Dennoch sind die jeweils vorangehenden Wissenschaften in sich nicht vollständig; vielmehr lassen sie ihr Verhältnis zum betreffenden τέλος noch als „πρός τι“ und nicht als „καθ’ αὐτό“ bestimmen.

Nur in den eigentümlichen Wissenschaften (Poetik, Ethik und Theologik), die jeweils im Anschluss an die begleitenden Wissenschaften (Rhetorik, Politik und Physik) entfaltet werden, kann das entsprechende τέλος im eigentümlichen Sinne erreicht werden. Das τέλος wird immer schon als das Entschiedene in den eigentümlichen Wissenschaften festgehalten, und zwar zunächst als das Ganze des ποίησις-λόγος, sodann als die menschliche εὐδαιμονία in der höchsten εὐπραξία „θεωρία-φιλοσοφία“ hinsichtlich des νοῦς-θεός, schließlich als die νόησις νοήσεως des νοῦς-θεός, der vom Selben her das höchste τέλος in sich hält, das aber den Menschen als Sterblichen im Sinne der πρώτη ἀρχή τῆς κινήσεως und πρώτη κίνησις καθ’ αὐτήν zum λόγος ἀποφαντικός gebracht werden kann.

Drittens ist die Unterscheidung des λόγος vom entsprechenden ἄλογον für die Unterscheidung der eigentümlichen Wissenschaften von den begleitenden von entscheidender Bedeutung. Dies deshalb, weil einerseits das ἄλογον wie der λόγος bei den Menschen als Sterblichen zutiefst verwurzelt ist und andererseits Alles bei Aristoteles auf den λόγος gesammelt und so im λόγος begriffen wird. Das gilt sowohl für die Unterscheidung zwischen „wie es zu sein hat“ und „wie es nicht zu sein hat“, als auch für diejenige zwischen „wie es ist“ und „wie es nicht ist“. Beides ist in der Konkretion der Unterscheidung des λόγος von sich selbst zu verstehen. Und

das betrifft ferner die Unterscheidung des λόγος vom entsprechenden ἄλογον: Was der λόγος begriffen hat, wie es als λόγος im λόγος begriffen ist, hat zu sein; für das, was das ἄλογον betrifft, gilt: wie es als ἄ-λογος im λόγος begriffen ist, hat es nicht zu sein. Das ἄλογον als solches kann dem begreifenden λόγος überhaupt nicht entgehen, sondern es wird grundsätzlich in den λόγος erhoben, und zwar als das Negative des λόγος im Sinne des Unbestimmten (ἄ-ορισμός), das zunächst dem λόγος unterstellt werden soll, dann aber vom λόγος ausgeschlossen werden muss, letztlich aber zusammen mit dem λόγος überhaupt vom νοῦς-θεός verbannt wird.

Das ἄλογον ist vor allem für die Entfaltung der begleitenden Wissenschaften und für ihre Tektonik konstruktiv und dadurch nützlich. Hier bleibt das ἄλογον immer da und kann zunächst überhaupt nicht getilgt werden. Aber hier soll das ἄλογον immer dem entsprechenden λόγος unterstellt werden. Nur so können die vorangehenden Wissenschaften als Wissenschaften entfaltet werden. Dagegen hält der λόγος in der Vollendung der eigentümlichen Wissenschaften die Ausschliessung des ἄλογον deutlich fest, um schließlich zu einem eigenen τέλος in seiner vollkommenen Reinheit zu gelangen. Wo der schon unterschiedene Mensch nur als das νοῦς-ζῶον verstanden wird, da wird das ἄλογον völlig getilgt, weil im νοῦς-ζῶον selbst der λόγος schon getilgt ist. Was da noch bleibt, ist nur der reine νοῦς, der sowohl die Erste ἀρχή als auch das Erste τέλος in sich hält.

Nun sind wir auf diese Frage gestoßen: Weshalb wird hier der λόγος-κόσμος im Aufbau der Wissenschaften ganz anders als in der Ordnung des überlieferten Corpus Aristotelicum konfiguriert: vor allem in der Sequenz poetisch, praktisch, und theoretisch? Und inwiefern konkretisiert er sich dann jeweils in der Abfolge Rhetorik-Poetik, Politik-Ethik, und Physik-Theologik? Mit dieser Frage begegnen wir dem Herz der Aristotelischen Philosophie: Die Aristotelische Philosophie ist im Wesentlichen ein architektonisches Wissens-Gefüge eines geschlossenen Ganzen von Allem, dessen Inbegriff sich in der Darstellung des κόσμος der ἐπιστήμαι des λόγος erfüllt, und zwar dadurch, dass sie nur, dem einzigen anfänglichen Prinzip des νοῦς gemäß, vom λόγος her durch den λόγος und im λόγος zum Vorschein gebracht wird. Was besagt das?

Es besagt: Die vollendende Darstellung des λόγος-κόσμος in den ἐπιστήμαι ist von vornherein vom dem schon entschieden festgelegten höchsten τέλος geprägt. Dabei macht das τέλος als das Erste sogleich ein wechselseitiges

Ordnungsgefüge sichtbar. Wie das? Zum einen ist das πρότερον πρὸς φύσιν die Ordnung der ἐπιστήμη θεωρητική-πρακτική-ποιητική: Zuerst wird der prinzipielle νοῦς-θεός in der Theo-logik durch die θεωρία des Menschen der erscheinenden Himmelskreisbewegung anschaulich und so begreifbar, sodann wird die θεωρία-φιλοσοφία des Menschen in der Ethik mit der göttlichen νόσις νοήσεως vergleichbar, schließlich wird die menschliche λόγος-τέχνη in der Poetik auf das Ganze des λόγος hin produktiv. Das Ganze des λόγος muss eigentlich als Gewusstes oder Eingesehenes begriffen werden, und zwar so, dass dessen Überzeugungskraft nur von sich selbst her (καθ' αὐτό) den Menschen als Sterblichen geltend gemacht werden kann.

Zum anderen ist πρότερον πρὸς τέχνην die Ordnung der ἐπιστήμη ποιητική-πρακτική-θεωρητική: Zuerst wird die Produktivität des auf die Sache bezogenen λόγος in der ποίησις auf das τέλος des in sich geschlossenen Ganzen hin im Unterschied gezeigt, sodann wird das unmittelbar in sich realisierte τέλος aufgrund der dem Menschen als Sterblichen im höchsten Maße würdevollen πράξις im Ganzen des λόγος vorgelegt, letztlich wird das göttliche Prinzip νοῦς-θεός vom λόγος zur entschiedenen Anerkennung als πρώτη οὐσία und dessen Erste Erscheinung zur θεωρία gebracht. Dieses Ordnungsgefüge des Ganzen der Wissenschaften des λόγος ist für den Menschen als Sterblichen, nicht nur für Aristoteles, sondern auch für uns, von größter Wichtigkeit, weil der denkende λόγος nicht nur sich von sich selbst her den Weg, der durch alle Sachverhalte hindurch bis hin zum maßgebenden τέλος führt, erschlossen hat, sondern vor allem, weil das maßgebliche τέλος in dem λόγος-κόσμος der Wissenschaften schon in architektonischer Weise produziert und zu einem geschlossenen Ganzen errichtet worden ist.

Das ist nämlich das größte Verdienst der Aristotelischen Philosophie: Sie führt zu einem gebauten Ganzen. In diesem Ganzen ist das τέλος als das Gewusste immer schon entschiedenerweise anwesend: Das τέλος als solches hält das Herz des Ganzen vom wissenschaftlichen λόγος-κόσμος fest, das eigens an das Parmenideische Ἀληθείης εὐπειθέος ἀτρεμές ἦτορ erinnern lässt. Ferner erfüllt sich das τέλος als Prinzip im Ganzen vom wissenschaftlichen λόγος-κόσμος. Ein Ganzes als solches, wie es sich erfüllt, zeichnet sich als ein vollkommener Kreis ab, der bezeichnenderweise auf das perfekte Ganze bei Parmenides zurückgreift: αὐτὰρ

ἐπεὶ πείρας πύματον, τετελεσμένον ἐστὶ πάντοθεν, εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκωι, μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντη...¹⁷⁶

Insofern treffen wir bei Aristoteles auf die Vollendung der Philosophie aus der conceptualen Vernunft, und darüber hinaus auf die Vollendung der ganzen anfänglichen Philosophie bei den Griechen: Der wissenschaftliche λόγος-κόσμος des Aristoteles ist das realisierte τέλος der epochalen Philosophie der Griechen, wie es sich in der Vollkommenheit (ἐν-τελέχεια) der Epoche vollendet und darin zur Ruhe kommt. Es muss aber noch gesondert belegt werden: Dass es sich im Wesentlichen als eine vollkommene Conception der anfänglichen Sophia der Musen abzeichnet, durch die die ganze Epoche und das für sie maßgebliche Prinzip bahnbrechend durch den λόγος und im λόγος gestiftet wird. Erst in der ἐπιστήμη im Sinne der ἕξις ist das erfüllte τέλος der ganzen Epoche bei den Griechen zu finden.

Wie schon Platon beschäftigt sich Aristoteles vor allem mit der ἀνθρωπίνη σοφία überhaupt, doch so, wie sie als ἀνθρωπῖνα φιλοσοφία in dem Sinne gefasst ist, dass diese den Menschen als Sterblichen betreffende Philosophie in den realisierten Wissenschaften des λόγος besteht. Hier ist für Aristoteles die Sophia zunächst ein realisierter λόγος-κόσμος der Wissenschaften, die sich jeweils den ἀρχαί und αἰτίαι zuwenden. Doch muss die σοφία als solche noch eigens von sich unterschieden werden: Einerseits bezieht sie sich auf die jeweilige ἐπιστήμη, die nach den ἀρχαί und αἰτίαι strebt, andererseits findet die σοφία ihren Aufenthalt bei der ersten ἀρχή und αἰτία, die nur hinsichtlich des prinzipiellen νοῦς-θεός zum Vorschein des „λόγος ἀποφαντικός“, zum darstellenden λόγος-κόσμος gebracht werden kann.

Der νοῦς-θεός bleibt bei sich anwesend und ist radikal geschieden von Allem, und so auch von allen ἐπιστήμαι, während er zugleich als Erste ἀρχή, als πρώτη οὐσία in vollkommener ἐνέργεια und ἐτελέχεια, den Menschen als Sterblichen als durch den λόγος und im λόγος begriffen dargestellt werden muss, weil er in der durch den λόγος zum Vorschein gebrachten ἐπιστήμη θεολογία den Menschen als Sterblichen stiften lässt. In diesem Sinne gilt die ἐπιστήμη θεολογία als die Erste ἐπιστήμη, sodann als die Erste φιλοσοφία, schließlich als die Erste σοφία als solche, wie sie eben als Haupt aller Wissenschaften geltend gemacht wird. – In diesem Sinne bleibt der νοῦς-θεός bei Allem immer anwesend und zwar

¹⁷⁶ Parm. DK., B8, 42ff.

bestimmend.¹⁷⁷ Daraufhin erinnert sich Aristoteles besonders an die musische Sophia und ihr Prinzip: Δίος βουλή, die sich im vollkommenen λόγος-κόσμος bei Homer erfüllt. Wie der göttliche Homer ist Aristoteles im Wesentlichen ein κοσμήτωρ, der sich auf Homer beruft, um das Eine Prinzip zu betonen:

τὰ δὲ ὄντα οὐ βούλεται πολιτεύεσθαι κακῶς. „οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη· εἷς κοίρανος.“¹⁷⁸

Der Architektonik nach muss Aristoteles die Wissenschaften vom λόγος her und mit dem λόγον διδόναι im κρῖναι λόγῳ begründen und ordnen. Denn in der ἀνθρωπῖνα φιλοσοφία selbst muss die Unterscheidung des Menschen von sich selbst direkt an dem Menschen als Sterblichen gemacht und vollzogen werden, und zwar durch die Unterscheidung des λόγος in sich und von sich selbst. Dies kommt in Betracht in Hinblick auf die epochale Stiftung der musischen Sophia bei Homer und auf das τέλος der conceptualen Philosophie, deren Aufgabe schon von der Vorgabe des Parmenides und des Platon bedingt wird. Also muss das Wissen, sei es musisches, sei es philosophisches, oder sei es dasjenige der Unsterblichen, sei es dasjenige der Sterblichen, wie es als Gewusstes entschieden zu sein hat, durch den λόγος und in der Darstellung des λόγος den Menschen als Sterblichen vollständig gegeben werden, und zwar so, wie es von Menschen als Sterblichen mit Unterscheidung von sich selbst eingesehen wird.

In den Wissenschaften des λόγος bei Aristoteles vervollständigt sich das λόγον διδόναι im κρῖναι λόγῳ. Das Alles, was in der musischen Sophia und in der nachfolgenden Philosophie, die hinsichtlich der Unterscheidung der Vernunft in sich und von sich auch sich selbst von sich unterschieden hat, thematisch geworden ist, ist hier bei Aristoteles in der Conception vom vollkommenen Ganzen des λόγος-κόσμος von Allem mit radikalem Unterschied vollbracht. Dessen vollkommener Aufbau gewährt dem Menschen als Sterblichen das Wohnen Menschen als Menschen. Da wohnt der Mensch dichterisch, jedoch keineswegs im Sinne einer dichterischen

¹⁷⁷ Aristoteles hält seine Philosophie, seine Wissenschaften für eine genau begriffene Sophia überhaupt, die vor allem als die ἀνθρωπῖνη σοφία verstanden werden soll. Andererseits gilt für ihn dies: Die Sophia trifft geradezu das anfängliche Prinzip, mit dem die Wissenschaften zu einem λόγος-κόσμος gebracht werden können. Dazu sei besonders darauf verwiesen: Arist. Eth. Nic. VII, 1141a16ff.: ὥστε γῆλον ὅτι ἀκριβεστάτη ἂν τῶν ἐπιστημῶν εἴη ἡ σοφία. δεῖ ἄρα τὸν σοφὸν μὴ μόνον τὰ ἐκ τῶν ἀρχῶν εἰδέναι, ἀλλὰ καὶ περὶ τὰς ἀρχὰς ἀληθεύειν. ὥστ' εἴη ἂν ἡ σοφία νοῦς καὶ ἐπιστήμη, ὥσπερ κεφαλὴν ἔχουσα ἐπιστήμη τῶν τιμιωτάτων. Dazu περὶ φιλοσοφίας Frag. 8, Ross, in *Aristotelis Fragmenta Selecta*, Oxford, 1955.

¹⁷⁸ Arist. Metaph. A. 1076a3f., Hom. Ilias, B.204.

Sprache, vielmehr im Sinne des dichtenden und produzierenden λόγος, genauer: im κόσμος des λόγος ἀποφαντικός.

Auf diese Weise halten wir an der architektonischen Ordnung der Aristotelischen Wissenschaften fest. Denn hier geht es überhaupt nicht um eine Wiederholung oder eine erneute Darstellung der Aristotelischen Philosophie, vielmehr wird hier eine architektonische Gegenwart der Aristotelischen Philosophie, die als ein in sich geschlossenes und vollkommenes Ganzes des schon Gedachten in Abgeschiedenheit einen geschichtlichen Ort des abendländischen Gedankens für sich hält, in Hinblick auf ihre epochale Stellung in der ganzen Epoche bei den Griechen dargestellt. Eine solche Vergegenwärtigung des Gedachten in der Tektonik des λόγος kann sich mit ihren λόγοι und nach den rationes so aufbauen: zunächst erschließt der λόγος selbst das Denken, sodann durchdringt der λόγος die schon begriffene Sache, schließlich unterstellt der λόγος sich dem Prinzip νοῦς-θεός. Nach dieser Ordnung entwerfen wir zunächst eine dicht zusammengefasste Übersicht über die ganze Tektonik der Aristotelischen Philosophie, sodann stellen wir die Erfüllung des λόγος in der Poetik hinsichtlich ihrer architektonischen Stellung im Ganzen der Wissenschaften des λόγος dar.

II. Architektonik der Wissenschaften des *logos* bei Aristoteles

1. Produzierendes Unterscheiden des *logos* in sich und von sich selbst

Womit wird der Anfang der Aristotelischen Philosophie gemacht? Mit dem λόγος. Genauer: mit dem sich denkenden λόγος. Von Grund auf weiß Aristoteles: Der λόγος eröffnet sich für sich das Denken. Denn der λόγος als solcher ist selbst denkend. Aristoteles geht unmittelbar von dem sich denkenden λόγος aus und schließt damit von Grund auf die δόξαι und ἐμπειρίαι aus. Der sich denkende λόγος erschließt sich, indem er sich in sich und von sich selbst unterscheiden lässt, wodurch das reinste κρῖναι λόγῳ bei den Griechen so hervortritt, dass es im Wesentlichen auf das λόγον διδόναι bezogen ist.

Im anfänglichen Schritt muss Aristoteles eigens die produktive δύναμις und ihre Fruchtbarkeit des an sich denkenden λόγος zeigen. Das ist überhaupt ein radikalstes Sich-Reinigen des Denkens des λόγος durch die Unterscheidung des

λόγος in sich und von sich selbst. Dies besagt: Aristoteles muss von vornherein zeigen und dabei auch beweisen, wie der λόγος, der vor allem als τέχνη von φύσις her den Menschen als Sterblichen eigen ist, auf logische Weise (λογικῶς), schließlich aber in analytischer Weise (ἀναλυτικῶς) und mit Notwendigkeit (ἀνάγκη) sich zum Ganzen der ἐπιστήμη des λόγος – konkret: als ἐπιστήμη ἀπόδειξις, die jeweils mit Unterschied „Anfang, Mitte und Vollendung“ das Alles, das Viele und das Eine betrifft, entfalten kann.

Hier muss im voraus hervorgehoben werden, dass der λόγος ὁ τὸ τί ἦν εἶναι λέγων vor allem im Sachgebiet des λόγος an sich geltend gemacht wird. Wenn die Sache, die den λόγος betrifft, zuerst diejenige des λόγος an sich, sodann diejenige des λογισμός, schließlich diejenige des συλλογισμός ist, dann ist der darauf bezogene Sachverhalt als solcher überhaupt kein „Ding“, vielmehr liegt er schon in der διάνοια, durch die er im λόγος begriffen und dargelegt wird. Was die Sache des λόγος an sich betrifft, so bezieht sich hier τὸ τί ἦν εἶναι geradezu auf den λόγος selbst, wie er zunächst in Gestalt der οὐσία als κατηγορία λεγομένη, dann als etwas auf das τίνος Bezogene im beurteilenden λόγος ἀποφαντικός, schließlich als die ἀξιῶματα im συλλογισμός ἀποδεικτικός bestimmt wird.

Eben deshalb kann der λόγος an sich nicht als bloße τέχνη ohne τέλος bleiben, sondern er muss vom bestimmten τέλος so geleitet werden, dass die τέχνη des λόγος sich insbesondere zum Ganzen der ἐπιστήμη oder ἀπόδειξις erheben und entfalten lässt. Das ist nur möglich, wenn der Anfang des Ganzen als solcher jeweils als gewusste ἀρχή und αἰτία anerkannt wird. Der Anfang als solcher ist entscheidend für das Ganze des λόγος an sich, weil er sich auf das τέλος hin mit Notwendigkeit zur Selbstvollendung zwingt. So geht der λόγος im Wesentlichen vom entschiedenerweise anerkannten Anfang aus, der durch den λόγος an sich zum Vorschein gebracht wird, und zwar über die Mitte des λόγος, die damit auch auf den Anfang bezogen bleibt und deshalb im Wesentlichen vom Anfang her bestimmt wird, bis zur Vollendung des λόγος, die sich nur über die vermittelnde Bestimmung der Mitte auf den Anfang bezieht und auf diese Weise vom Anfang her begrenzt wird. So wird das Ganze des λόγος an sich vollständig; wie Aristoteles selber sagt, als ein ζῶον, als etwas notwendigerweise Produktives und Fruchtbare, das im Ganzen mit Unterschied zwischen Anfang, Mitte und Vollendung besteht.

Das Ganze des λόγος als solchen, der συλλογισμὸς ἀποδεικτικὸς ist nur scheinbar allgemeingültig für alle Wissenschaften des λόγος. Bei dem λόγος als solchen geht es überhaupt nicht um formale oder allgemeine „Logik“, und sei es auch nur in der Weise, wie sie als „Organon“ den anderen Wissenschaften dient oder als ein Teil der ganzen Aristotelischen Philosophie auftritt oder in der Weise, wie sie sich in der philosophischen Wissenschaft durchgängig und konkret realisiert. Und wie schon bekannt, wird diese „Logik“, genauer diese „Analytik“ überhaupt nicht von Aristoteles selbst im engeren Sinne auf die anderen Wissenschaften des λόγος angewandt.¹⁷⁹ Dies betrifft eben die Unterscheidung des Ganzen des λόγος an sich von dem Ganzen des jeweils auf den Sachverhalt bezogenen λόγος. Denn für Aristoteles kann es nicht nur eine einzige Wissenschaft geben, vielmehr gibt es mannigfaltig Wissenschaften des λόγος, die je für sich ein Ganzes bilden, denn die Wissenschaften entfalten sich mit eigenem Anfang (ἀρχή) und Ende (τέλος) jeweils zu einem in sich geschlossenen Ganzen, sodass sich deren Anordnung zum Ganzen mit Unterschied zwischen Anfang, Mitte und Vollendung eben als Aufgabe der Aristotelischen Philosophie stellen kann.

Um zu erinnern: Anders als in der musischen Sophia geht das „wie es ist“ in der anfänglichen Philosophie dem „wie es zu sein hat“ voran. Mit dem „wie es zu sein hat“ vollzieht sich in der Philosophie eben das λόγον διδόναι, jedoch nicht mehr im Sinne des „Wissen-lassens“ der musischen Sophia bei Homer, sondern im Sinne des „Wissen-begründens“, das immer auf der Basis eines „wie es ist“ steht, um es schließlich durch den λόγος und im λόγος zum Wissen, zur gegenwärtigen Darstellung des Wissens zu erheben. Das λόγον διδόναι als solches oder die Wissensbegründung der Philosophie wird bei Parmenides, Platon und Aristoteles durch den λόγος in der Conception des λόγος bis zu ihrer Vollendung entfaltet, weil sie im κρῖναι λόγῳι ausgeführt wird.

Erst bei Parmenides ist die entschiedene Unterscheidung zwischen „wie es ist“ und „wie es nicht ist“ zur Rede gekommen, und zwar mit der notwendigen Verbindlichkeit des „wie es zu sein hat“ und „wie es nicht zu sein hat“, wie es lautet: ἡ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὥς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι... ἡ δ' ὥς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὥς χρεώ ἔστι μὴ εἶναι.¹⁸⁰ Dann aber geht es bei Platon vor allem um τὸ τί ἔστι („was

¹⁷⁹ Dazu Düring, *Aristoteles*, S.91.

¹⁸⁰ DK. B2.

ist“), und zwar dadurch, dass das τί ἐστί, wie es ein τί („Was“) ist, im Wesentlichen mit dem λόγος auf das maßgebende διὰ τί verwiesen werden soll. Es muss einen Grund geben. Durch das διὰ τί oder das αἴτιον kann das τί ἐστί, eben wie es vornehmlich ἀρεταί sind, sich nicht mehr in bloßen δόξαι erschöpfen, sondern es muss auf seinem eigenen Grund im λόγος zum Vorschein gebracht werden.

Anders als bei Platon, wo die Frage nach dem „τί ἐστί?“ von der Frage „τί ἐστὶν ἐπιστήμη?“ bestimmt wurde, geht es bei Aristoteles zunächst um die zeigende und dadurch beweisende Kraft der ἐπιστήμη des sich selbst denkenden λόγος, der durch sich und in sich die ἀρχαί und αἰτίαι durch Begründung im Wissens-Gefüge zum Vorschein bringen lässt. Also beschäftigen sich für Aristoteles die Wissenschaften im Wesentlichen mit den ἀρχαί und αἰτίαι, die im λόγος jeweils hinsichtlich des entsprechenden τί ἐστί auf das τί ἦν εἶναι zurückgreifen. Denn die Aufgabe der Wissenschaften ist eigens die Suche der ἀρχαί und αἰτίαι, um sie durch den λόγος und im λόγος in den Wissenschaften des λόγος darzustellen. Von der Sache her, wie sie schon im λόγος begriffen ist, sind die Aristotelischen Wissenschaften ausgegangen; und eben weil die Sache selbst schon im λόγος begriffen wird, wie sie als „Diese“ (τόδε τι) sein soll, müssen sich die ἀρχαί und αἰτίαι schon von vornherein dabei als bestimmend erweisen. Und nur so kann die Darstellung der wissenschaftlichen Sache als „Wissen“ geltend gemacht werden.

Ferner ist die Sache der Wissenschaften des λόγος im Wesentlichen das Gewusste, das für die Entfaltung der Wissenschaften von größter Bedeutung ist. In welchem Sinne gewusst? Das Gewusste ist das vom λόγος Begriffene. Sowohl von der Unterscheidung zwischen „wie es ist“ und „wie es zu sein hat“ als auch von derjenigen zwischen „wie es nicht ist“ und „wie es nicht zu sein hat“ ist das Gewusste bei Aristoteles seinerseits noch zu unterscheiden. Also bezieht sich das Gewusste einerseits auf das Maßgebende, das eine bestimmende Verbindlichkeit festzusetzen vermag, andererseits auf das schon Bestimmte, das nur mit der Verbindlichkeit des Maßgebenden als „Dieses“ verstanden werden soll. Konkret: Zum einen ist das Gewusste auf den λόγος ὁ τὸ τί ἦν εἶναι λέγων bezogen, zum anderen aber auf den λόγος τοῦ τί ἐστί, der sogleich im Sinne des λόγος τῆς οὐσίας gefasst ist.

Das im λόγος begriffene τί ἦν εἶναι, wie es zu sein bestimmt war, muss je nach dem betreffenden Sachgebiet der Wissenschaften mit Bezug auf den λόγος hervorgebracht werden, und zwar wie es als schon entschieden Gewusstes in Gestalt

der ἀρχή und des τέλος im λόγος dargestellt wird. Was die ἀρχή und das τέλος im in sich geschlossenen und vollkommenen Ganzen der Wissenschaften des λόγος zu begründen vermögen, betrifft eben das λόγον διδόναι in der Aristotelischen Philosophie. Und was das λόγον διδόναι betrifft, so kann das τί ἐστί, wie es im λόγος als „Dieses“ (τόδε τι) begriffen ist, überhaupt keine bloße Tatsache sein, sondern es muss in Bezug auf die Verbindlichkeit des τί ἦν εἶναι schon gewusst sein und in diesem Sinne zur Sache der Wissenschaften des λόγος werden, wie sie jeweils in ihrer wissenschaftlichen Darstellung durch die ἀρχαί und αἰτίαι konkret zum Tragen gekommen ist.

Es sei denn, dass das im λόγος begriffene τί ἐστί radikal von den δόξαι und ἐμπειρίαι getrennt ist. Sofern das τί ἐστί als der eigentümliche Sachverhalt der Wissenschaften gilt, hat es notwendig zu sein, und zwar so, wie es schon zu sein bestimmt war, insofern es in den λόγος erhoben und damit von Anfang an schon auf das τί ἦν εἶναι bezogen ist. Denn das τί ἦν εἶναι wird nicht nur als im λόγος und vom λόγος begriffen dargestellt, sondern lässt darüber hinaus in der Darstellung des λόγος dies erkennen: Das τί ἦν εἶναι bezieht sich im Wesentlichen auf den sich schon im λόγος unterschiedenen νοῦς, der entschiedenerweise die ἀρχὴ ἐπιστήμης geben kann und in dieser Hinsicht jeweils im λόγος einen bestimmten Anfang gestiftet hat, welcher sich eigens auf das zugehörige τέλος bezieht und sich dadurch auf dessen Vervollständigung richtet. Wohlgemerkt: Letztendlich wird der νοῦς sich selbst in Bezug auf den sich unterscheidenden λόγος als Erste ἀρχή und als Letztes τέλος ausgezeichnet.

Nun wird das τί ἐστί sogleich im λόγος an sich als οὐσία κατὰ λόγον, und zwar in Gestalt der κατηγορία bestimmt. Die Überprüfung von dieser οὐσία κατὰ λόγον, die in der modernen Logik in Bezug auf die Erfahrung oder gar auf die Lebenswelt-Erlebnisse besonders thematisch wird, kommt bei Aristoteles überhaupt nicht zur Sprache. Stattdessen hat Aristoteles das τί ἐστί, genauer die οὐσία κατὰ λόγον in seiner „Logik“, genauer: in seiner „Analytik“ einfach als Gewusstes, dessen Grund durch den λόγος ὁ τὸ τί ἦν εἶναι λέγων charakterisiert wird, übernommen. Ferner: Wie diese οὐσία κατὰ λόγον, die Sache der Wissenschaften des λόγος sich mit den entsprechenden ἀρχή und dem τέλος zu einem Ganzen entfalten kann, überlässt Aristoteles den anderen Wissenschaften, die nicht mehr als Ganzes als Wissenschaft vom λόγος an sich auftreten können, sondern sich nur noch als die

Ganzheiten der Wissenschaften gelten, in den der λόγος sich eigens auf den jeweiligen Sachverhalt bezieht. In diesem Bezug wird nicht nur die entsprechende Sache im λόγος begriffen, sondern wird damit der λόγος als solcher selbst grundsätzlich zum wissenschaftlichen Sachverhalt. Also sind bei Aristoteles die Wissenschaften im Wesentlichen die des sachbezogenen und -gewordenen λόγος. Die Ganzheiten der Wissenschaften als solche, wie sie in den poetischen, den praktischen und den theoretischen Wissenschaften unterschiedlich auftauchen, sollen demgemäß nach dem jeweils eigentümlichen τέλος vollbracht werden.

Jedoch in Hinblick auf die Architektonik des λόγος-κόσμος der wissenschaftlichen Ganzheiten, und zwar mit Bezug auf die anderen wissenschaftlichen Ganzheiten, nämlich auf diejenige der ἐπιστήμη ποιητική, πρακτική und θεωρητική, bezeichnet sich das Ganze der Wissenschaft des λόγος an sich im συλλογισμὸς ἀποδεικτικός, genauer in der ἐπιστήμη ἀπόδειξις als eine προπαιδεία.¹⁸¹ Eine προπαιδεία als solche ist aber keineswegs von geringer Wichtigkeit. Sie lässt nämlich erkennen: Erstens die vollständige Unterscheidung des sich denkenden λόγος in sich und von sich selbst, zweitens eine radikale Reinigung des λόγος und des im λόγος begriffenen Wissens von den δόξαι, nicht nur von denjenigen des Alltags, sondern vor allem von denjenigen der Philosophie und damit drittens eine notwendig sich vollziehende Erhebung des λόγος an sich von der τέχνη zur ἐπιστήμη des λόγος.

Wohlgemerkt: Durch den λόγος und im λόγος ist hier ein den Menschen als Sterblichen betreffendes δηλοῦν gemeint, mit dem die ἐπιστήμη ἀπόδειξις nur von der Vervollständigung vom Gewussten, nämlich vom Gewussten vor allem des λόγος an sich handelt. Das heißt, zuallererst geht es darum, dass der λόγος sich zu sich selbst verhalten soll. Und wie der λόγος sich zu sich verhält, lässt er das Denken des an sich selbst denkenden λόγος vollbringen. Das ist ein bahnbrechendes Denken, das eben von dem an sich selbst denkenden λόγος hervorgebracht wird.

Das Denken des an sich selbst denkenden λόγος lässt sich mit Aristoteles überhaupt nicht als eine „Logik“ im modernen Sinne bezeichnen, sondern einzig und allein als „Analytik“. Denn ein Denken als solches kann nicht in einem regressus ad infinitum gehen, vielmehr muss das Denken selbst zu einem Abschluss kommen, und

¹⁸¹ Vergleiche Arist. Metaph. Γ, 1005b, 4f. „δι’ ἀπαιδευσίαν τῶν ἀναλυτικῶν“. Dazu Düring, „Aristoteles“, *Paulys Realencyclopädie*, Suppl. Bd. XI, S. 203.

zwar mit einer λύσις des beweisenden „Schlusses“ des λόγος.¹⁸² In dem beweisenden „Schluss“ muss der Anfang nicht selbst noch beweisbar sein, sondern nur als unbeweisbarer gesetzt werden, um ihn letztlich nicht mehr als ὑπόθεσις, sondern als einmaliges ἀξίωμα anerkennen zu können.

Im Unterschied zur allen anderen „Logiken“ des abendländischen Denkens ist das Denken des an sich selbst denkenden λόγος bei Aristoteles einzigartig und nur auf sich selbst bezogen, was man nur aus der Stellung des λόγος als solchen innerhalb des architektonischen λόγος-κόσμος eines wissenschaftlichen Ganzen verstehen kann. Hier sollte man sich vor Missverständnissen hüten. 1. Zunächst ist das Denken als solches bei Aristoteles ein radikal Anderes zu derjenigen Logik in der Mittleren Epoche, in der sich seit den Stoikern die Bedeutung des λόγος von Grund auf verwandelt hat, wo es nämlich zum inkarnierten λόγος geworden ist. 2. Sodann unterscheidet sich das Aristotelische Denken radikal von der Hegelschen „Wissenschaft der Logik“, denn hier wird das sich entwickelnde Logische letztlich erst in der „Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften“, genauer: in der „physischen und geistigen Natur“ realisiert, während dort die ἐπιστήμη ἀπόδειξις des an sich selbst denkenden λόγος mit anderen Wissenschaften im λόγος-κόσμος der Wissenschaften von Grund auf sowohl unterscheidend wie auch zusammenhängend geordnet wird. 3. Schließlich denkt Aristoteles nicht so wie in der modernen Logik, welche eine des Folgerns ist und dabei ad infinitum zu gehen anstrebt; bei ihm beruht der an sich selbst denkende λόγος im abschließbaren Schlussverfahren allein auf dem συλλογισμὸς ἀποδεικτικός.

Vom λόγος her erschließt der an sich selbst denkende λόγος für sich das Denken, und im Denken des λόγος vollendet sich der an sich selbst denkende λόγος. Und was ist der erste λόγος dieses Denkens? Im Unterschied vom ὄνομα ist der erste λόγος der λόγος τῆς οὐσίας, der wiederum die Platonische Frage „τί ἐστι“ aufgreift, aber dabei beachtet, wie das „τί“ und das „εἰστί“ im λόγος voneinander getrennt sind. Mit Rücksicht auf diese Frage geht es zunächst um eine verwandte Frage: Was macht das „τί“, welches immer in einem Bezug auf das „εἰστί“ steht, als „Dieses“ (τόδε τι) aus, und zwar wie es in der Darlegung des

¹⁸² Siehe insbesondere Arist. Anal. Post. 84a7ff.: λογικῶς μὲν οὖν ἐκ τούτων ἂν τις πιστεύσειε περὶ τοῦ λεχθέντος, ἀναλυτικῶν δὲ διὰ τῶνδε φανερόν συντομώτερον, ὅτι οὐτ' ἐπὶ τὸ ἄνω οὐτ' ἐπὶ τὸ κάτω ἄπειρα τὰ κατηγορούμενα ἐνδέχεται εἶναι ἐν ταῖς ἀποδεικτικαῖς ἐπιστήμαις, περὶ ὧν ἡ σκέψις ἐστίν.

λόγος auf bestimmte Weise ausgesagt wird? Antwort: als οὐσία κατὰ λόγον, die als erste κατηγορία λεγομένη gilt. Denn οὐσία δέ ἐστιν ἡ κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη, ἢ μήτε καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται μήτε ἐν ὑποκειμένῳ τινί ἐστιν, οἷον ὁ τις ἄνθρωπος ἢ ὁ τις ἵππος, und ferner πᾶσα δὲ οὐσία δοκεῖ τόδε τι σημαίνειν.¹⁸³ Sofern das „Dieses“ (τόδε τι) durch die οὐσία κατὰ λόγον ausgesagt und aufgezeigt wird, erscheint es überhaupt nicht als ein „Ding“ als solches, sondern als λόγος τῆς οὐσίας in Gestalt der κατηγορία λεγομένη.

Der sich denkende λόγος als solcher unterscheidet sich in der Schrittfolge weiter, damit er sich in voller Bestimmtheit zeigen (σημαίνειν) kann. Welcher Unterschied? Der Unterschied in den κατηγορίαι zwischen οὐσία und συμβεβηκότα. Durch die Aufzählung von insgesamt zehn sind die κατηγορίαι für Aristoteles vollständig: οὐσία, ποσόν, ποιόν, πρὸς τι, πού, ποτέ, κείσθαι, ἔχειν, ποιεῖν, und πάσχειν. In Hinblick auf das „Was“ (τί) führt die κατηγορία οὐσία einerseits zu einer entschiedenen Wesensbestimmung für das „Dieses“ (τόδε τι), andererseits kann aber nur mit allen anderen συμβεβηκότα das „Dieses“ (τόδε τι) vollkommen bestimmt werden. Jedoch müssen die συμβεβηκότα, die vom λόγος begriffen werden, immer noch in der Vielfalt der κατηγορίαι bleiben, sich auf die betreffende οὐσία hin sammeln; dementsprechend gewährleistet die κατηγορία οὐσία die Einheitlichkeit aller κατηγορίαι vom „Dieses“ (τόδε τι). Soweit der erste λόγος.

Unter den Lebewesen verfügt allein der Mensch über λόγος. Der λόγος, der den Menschen als Sterblichen entspricht, denkt sich, indem er das zeigt (σημαίνειν), was die ψυχή in sich trägt. Mit Bezug auf die Tätigkeit der schon von sich selbst unterschiedenen ψυχή, die sich hier gerade als νοεῖν und näher als διανοεῖσθαι bezeichnet, gilt der selbst denkende λόγος an sich als ein σύμβολον des der ψυχή Widerfahrenen, mit dem die νοήματα der ψυχή zur Darstellung gebracht werden können. Wohlgemerkt: Der selbst denkende λόγος an sich handelt einzig und allein von dem in der ψυχή Gedachten, das im λόγος begriffen gegenwärtig zum Vorschein, genauer zur Gegenwart des zeigenden λόγος gebracht werden muss. Hier ist keine Rede von einer Zukunft, weil eine berechnende Rechtfertigung aus dem χρόνος hier völlig ausgeschlossen bleibt.

¹⁸³ Arist. Cat. 2a11ff., 3b10.

Anders als beim ersten λόγος, wo das „τί“ und das „ἔστιν“ getrennt blieben und die erste Unterscheidung des λόγος von sich selbst in den κατηγορία dargestellt wurde, zeichnet sich der zweite λόγος als λόγος ἀποφαντικός aus, wo das „τί“ und das „ἔστιν“ zusammengehörig in Betracht kommen. Daraufhin wird die zweite Unterscheidung des λόγος von sich selbst in der σύνθεσις und der διαίρεσις dargestellt, mit denen die notwendige Entscheidung zwischen wahr und falsch erstmals ihre Konkretisierung im λόγος finden kann.

Und so werden das ὄνομα und das ῥῆμα im sich zeigenden λόγος, und zwar in dessen συγκείμενον thematisch. Und da er aus einer συνθήκη des λόγος als solchen besteht, tritt der λόγος zunächst als λόγος σημαντικός auf – jeder an sich selbst denkende λόγος ist zunächst λόγος des Zeigens überhaupt, erscheint sodann aber nur als λόγος ἀποφαντικός, dem entweder das Wahre oder das Falsche zukommt.¹⁸⁴ Schließlich wird der λόγος ἀποφαντικός, die ἀπόφανσις konkret erstens in der κατάφασις, die sich auf ein τί κατὰ τινός bezieht, zweitens im Gegensatz dazu in der ἀπόφασις, die das τί ἀπὸ τινός betrifft.

Der λόγος ἀποφαντικός zeichnet sich dadurch aus, dass er als solcher einheitlich bleibt, und zwar in der Weise, dass er sich entweder als Eines (ἓν) zeigt oder sich zu Einem verbinden lässt. Dagegen muss jede Vielheit durch den λόγος ἀποφαντικός selbst ausgeschlossen werden, soweit sie nur bloßes Vieles bleibt und sich in keiner Weise zu einer Einheit zusammenfassen lässt.¹⁸⁵ Diese Einheitlichkeit des λόγος ἀποφαντικός ist insofern von größter Bedeutung, weil sie sich vor allem auf das „τί ἔστι“ bezieht. Hier ist das „τί ἔστι“ keine bloße Frage, vielmehr ist es schon im ersten λόγος von Grund aus festgelegt. Eben diese κατηγορία οὐσία macht die Einheitlichkeit des „Dieses“ (τόδε τι) aus, aber nicht die συμβεβηκότα, die immer in der Vielfalt zerstreut bleiben.

Um an das λόγον διδόναι im κρίναι λόγῳι der conceptualen Vernunft bei Parmenides und Platon kurz zu erinnern: Bei Parmenides lehrt die Göttin dem wissenden Mann das schon Entschiedene: Wie es ist (ὡς ἔστιν), hat es zu sein (εἶναι), wie es nicht ist (ὡς οὐκ ἔστιν), hat es notwendig nicht zu sein (μὴ εἶναι). Das Gelehrte soll zugleich die Einsicht des Menschen als Sterblichen vermitteln, und

¹⁸⁴ Arist. De Int. 4, 16b26ff. Insbesondere 17a1: ἔστι δὲ λόγος ἅπας μὲν σημαντικός, οὐχ ὡς ὄργανον δέ, ἀλλ' ὡσπερ εἴρηται κατὰ συνθήκην· ἀποφαντικός δὲ οὐ πᾶς, ἀλλ' ἐν ᾧ τὸ ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι ὑπάρχει.

¹⁸⁵ Arist. De. Int. 5, 17a15f.: ἔστι δὲ εἷς λόγος ἀποφαντικός ἢ ὁ ἐν δηλῶν ἢ ὁ συνδεσμῶ εἷς, πολλοὶ δὲ οἱ πολλὰ καὶ μὴ ἐν ἢ οἱ ἀσύνδετοι.

zwar dass es das Selbe ist, was sowohl einzusehen ist als auch zu sein hat. Das Eingesehene als solches ist vollkommen und muss vollkommen bleiben, weil es im Wesentlichen vom Selben her an die eigene μοῖρα gebunden bleibt.

Bei Platon aber muss sein Sokrates in die Tiefe der βροτῶν δόξα eintauchen, um mit der Frage „τί ἐστὶ“ auf dem Weg des „διὰ τί“ zu einer entschiedenen Antwort zu kommen. Was ist, soll es nach dem αἴτιον-λόγος sein; was nicht ist, soll es auch deswegen nicht sein, weil kein αἴτιον-λόγος zutrifft. Jedoch bleibt immer noch bei Platon die Frage offen: Was ist das „wie es sein soll“, ist es Eines (ἓν) oder ist es Vieles (πολλά)? Die Antwort kann nur darin bestehen: Nachdem der Philosoph die höchste und grundlegende ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ eingesehen hat, lässt er letztlich einen μῦθος vom einheitlichen κόσμος durch den λόγος und im λόγος darstellen wie produzieren.

Nun zu Aristoteles: Alles, was das „τί ἐστὶ“ betrifft, hat Aristoteles von Grund auf in den λόγος übersetzt, und zwar so, dass der λόγος sich in sich und von sich selbst unterscheiden lässt. Für die Unterscheidung des λόγος in sich und von sich selbst ist das λόγον διδόναι grundlegend, denn sie kann nur ihrerseits vollbracht werden, wenn das λόγον διδόναι nicht nur in ihr zusammen gestiftet wird, sondern vor allem in ihr seine Erfüllung findet. Es handelt sich nämlich um eine Erfüllung, durch die die Einheitlichkeit (ἓν) des λόγος von sich selbst her in der darstellenden Unterscheidung des λόγος notwendigerweise festgehalten wird. Also unterscheidet in der ersten Übersetzung gerade der erste λόγος der κατηγορίαι zwischen οὐσία und συμβεβηκότα, wobei nur die οὐσία κατὰ λόγον die Einheitlichkeit des unterschiedenen λόγος erkennen lässt.

Die zweite Übersetzung betrifft den λόγος ἀποφαντικός. Hier ist der springende Punkt die veränderte Einbeziehung der Unterscheidung zwischen „wie es ist“ und „wie es nicht ist“ einerseits und derjenigen zwischen „wie es zu sein hat“ und „wie es nicht zu sein hat“ andererseits in die Unterscheidung des λόγος in sich und von sich selbst. Was besagt das? Zunächst: Was in der Bejahung ausgesagt wird, hat der Wesensbestimmung nach notwendig zu sein (εἶναι), und was in der Verneinung ausgesagt wird, hat der Wesensbestimmung nach notwendig nicht zu sein (μὴ εἶναι). Dann: Sowohl wenn etwas bejaht als auch wenn es verneint wird, ist man mit ἀνάγκη zur Entscheidung zwischen wahr und falsch gezwungen – bezeichnenderweise wird hier jegliches „Dritte“ völlig ausgeschlossen, was übrig bleibt, ist nur ein „Ja“ oder

„Nein“. Nur im bejahenden oder verneinenden λόγος lässt sich die notwendige Beurteilung von wahr und falsch erkennen. Und hierbei kommt es im Wesentlichen darauf an, dass etwas dem λόγος ἀποφαντικός zukommt (ὑπάρχειν) oder nicht zukommt (μὴ ὑπάρχειν).

Aber was den λόγος ἀποφαντικός als solchen anlangt, so werden die λόγοι schon im ersten λόγος als κατηγορίαι begriffen geltend gemacht. Eben deshalb liegt die ἀνάγκη der Unterscheidung von wahr und falsch bereits in der Einheitlichkeit des λόγος ἀποφαντικός, die sich wiederum auf die Einheitlichkeit der κατηγορία οὐσία bezieht, welche besagt: καθ' αὐτό. Zwar kann mit „τὶ κατὰ τινός“ und „τὶ ἀπὸ τινός“ Vieles im λόγος ἀποφαντικός beurteilend aufgezeigt werden, aber die notwendige Einheitlichkeit des λόγος ἀποφαντικός ergibt sich aus der Selbigkeit des „τί“ und des „τίνος“, denn sie kann nur an die οὐσία oder das τί ἦν εἶναι gebunden bleiben, weil sich die Einheitlichkeit des λόγος καθ' αὐτό von dem her ergibt, was καθ' αὐτό schon in sich zu sein bestimmt war, wie es im λόγος καθ' αὐτό zum Vorschein kommt. Hier in dem sich im Denken erschließenden λόγος betrifft es in ausgezeichneter Weise schon im voraus das Widerspruchsprinzip des λόγος, das insbesondere sich auf das ὄν ἢ ὄν bezieht, wie es in der *Metaphysik* lautet: τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό.¹⁸⁶

Der vermittelnde λόγος ἀποφαντικός wird fruchtbar im dritten λόγος, nämlich im συλλογισμὸς ἀποδεικτικός, in dem der an sich selbst denkende λόγος zur ἐπιστήμη ἀπόδειξις, und zwar zum wissenschaftlichen Ganzen des λόγος mit Unterschied zwischen Anfang, Mitte und Vollendung geworden ist. Die Fruchtbarkeit des συλλογισμὸς ἀποδεικτικός wird deutlich: Das κρίναι λόγῳ, verbunden mit λόγον διδόναι, wird in dem an sich und für sich selbst das Denken erschließenden λόγος zur Vollständigkeit gebracht, und zwar in dem Sinne, dass das „διὰ τί“ und das „τί ἐστι“, als schon Gewusstes im vollkommenen Ganzen des συλλογισμὸς ἀποδεικτικός mit ἀνάγκη zusammen dargestellt werden. Ferner: Was den συλλογισμὸς ἀποδεικτικός als solchen anlangt, so können das Alles, das Viele und das Eine, die wie immer in den βροτῶν δόξαι bei den Griechen als unbestimmt und unbegrenzt hin und her endlos schwankend blieben, hier zum ersten Mal mit

¹⁸⁶ Arist. *Metaph.* Γ, 1005b19f.

Notwendigkeit in einer vollständigen Zusammenstellung des λόγος zur Ruhe gestellt werden. Wie das?

Bezeichnenderweise geht es hier vornehmlich um die ἀνάγκη im wissenschaftlichen Ganzen des sich denkenden λόγος, mit der das συλλογίζεσθαι auf sein eigentümliches τέλος zielt. Mit Rücksicht auf die Vorbestimmtheit der ἀνάγκη in der μοῖρα des eingesehenen Selben bei Parmenides erweist sich hier bei Aristoteles die ἀνάγκη ebenfalls als diejenige des λόγος, hier jedoch so, dass das vollkommene Ganze des λόγος sich im συλλογισμός von Anfang an über die Mitte und bis zur Vollendung entfaltet und sich in ihm realisiert. Und hier werden der Anfang, die Mitte und die Vollendung im Ganzen des συλλογισμός im Wesentlichen konkret als ὅροι¹⁸⁷ bestimmt und als τόποι des συλλογισμός geltend gemacht. Das heißt, eben die ὅροι und τόποι machen im συλλογισμός den ganzen Unterschied aus und lassen ferner die ἀνάγκη als solche in der gegenwärtigen Darstellung des λόγος realisieren und damit den vollendenden συλλογισμός als ein wissenschaftliches λόγος-Ganzes zum Vorschein kommen.

Um dies zu verwirklichen, muss der συλλογισμός in sich geschlossen und vollkommen (τέλειος) sein. Entsprechend dem, was „ist“ (τί ἐστὶ), hat es im Ganzen des συλλογισμός notwendig zu sein oder nicht zu sein. Was also im λόγος ἀποφαντικός ausgesagt ist, dem soll jeweils in den drei ὅροι und τόποι des λόγος etwas Bestimmtes zukommen, sei es das Alles, sei es das Nichts, sei es das Viele. In Konkretion besteht die ἀνάγκη des συλλογισμός darin: 1. Was im anfänglichen ὅρος und τόπος begriffenerweise ausgesagt wird, handelt von Allem (κατὰ πάντα). 2. Was im anfänglichen ὅρος und τόπος begriffenerweise ausgesagt wird, soll vom Selben her (καθ' αὐτό) den mittleren ὅρος und τόπος und letztlich denjenigen des Schlusses bestimmen. 3. Sobald der von Allem ausgesagte Anfang den Einzelnen (ἕκαστον) im Schluss bestimmend betrifft, bildet der Schluss letztlich im Zusammenhang mit dem Anfang und der Mitte ein in sich geschlossenes Ganzes (καθόλου), wo dessen ὅροι und τόποι jeweils mit Notwendigkeit den Unterschied im Ganzen zwischen Anfang, Mitte und Vollendung geltend machen.

Offenbar betrifft hier der συλλογισμός die τέχνη des an sich selbst denkenden λόγος. Erst im συλλογισμός lässt diese τέχνη sich durch die Unterscheidung des λόγος in sich und von sich selbst begreifen und führt letztlich an

¹⁸⁷ Arist. Top. 101b38: ἔστι δ' ὅρος μὲν λόγος ὁ τὸ τί ἦν εἶναι σημαίνων.

sich zur ἐπιστήμη des λόγος. Zwar gibt es im Sinne der τέχνη des λόγος verschiedene συλλογισμοί¹⁸⁸, die sich in der Zeit des Aristoteles überall verbreiteten und als τέχνη ins Endlose spielten, aber nur der συλλογισμὸς ἀποδεικτικός kann mit ἀνάγκη zur ἐπιστήμη und zwar zum geschlossenen Ganzen mit Unterschied zwischen Anfang, Mitte und Vollendung führen. Eben deshalb muss Aristoteles nicht nur im συλλογισμὸς die Unterscheidung dessen zeigen, was gerade den τέλειος συλλογισμὸς ausmacht, um die ἐπιστήμη ἀπόδειξις zu erreichen, sondern er muss auch die Unterschiede zwischen den συλλογισμοί im Sinne der τέχνη des an sich selbst denkenden λόγος eigens in den Topica und den Sophistici Elenchi ausführlich und vollständig darzustellen versuchen, nachdem er den συλλογισμὸς ἀποδεικτικός vollständig entwickelt hat.

Die allein gültige Schlussfigur des συλλογισμὸς ἀποδεικτικός ist als ein Ganzes notwendig erschlossenen und vollbracht - mit Unterschied zwischen Anfang (ἀρχή), Mitte (μέσον) und Schluss (τέλος).

Mit dem ersten ὅρος wird die ἀρχή des συλλογισμὸς ἀποδεικτικός festgelegt, und zwar so, wie sie unmittelbar (ἄμεσον) eröffnet wird – ohne sie eigens als unbeweisbar beweisen zu müssen (ἀδύνατον ἐπὶ τῆς ἀποδείξεως λέγειν), und deshalb soll sie als schon entschieden Gewusstes und Anerkanntes im λόγος ἀποφαντικός vorausgesetzt werden. Was hier im Anfang das schon Gewusste betrifft, so lässt die ἀρχή als solche das betreffende Alles (κατὰ πάντα) im λόγος ἀποφαντικός aussagen (κατηγορέσθαι), indem der anfängliche λόγος hier nur als ὀρισμός auftritt, der ausschließlich auf die κατηγορία οὐσία bezogen bleibt. Erst auf den ὀρισμός hin wird das πάντα καθ' αὐτό und ἢ αὐτό im λόγος zum καθόλου erhoben,¹⁸⁹ wo die ἀρχή in ihrer eigenen Wissensgestalt deutlich wird, nämlich zunächst als die προϋπαρχούσης γνώσις, sodann als τὸ διὰ τί, welches zugleich das entsprechende πέρασ und τὸ ἔσχατον τέλος bezeichnet, schließlich als das, was in dem betreffenden Schlussverfahren von Allem ausgesagt und zwar allein als ἀξίωμα bestimmt wird.

¹⁸⁸ Arist. Top. A, 1, 100a25ff., ἀποδεικτικός συλλογισμὸς, διαλεκτικός συλλογισμὸς, ἐριστικός συλλογισμὸς, und sogar parallel zum διαλεκτικός συλλογισμὸς steht ῥητορικός συλλογισμὸς, der als ἐνθύμημα verstanden werden will. Arist. Rhet. 1356b4¹ und mehrere Stellen.

¹⁸⁹ Über τὸ κατὰ πάντα, τὸ καθ' αὐτό und τὸ καθόλου siehe Arist. An. Post. A.4, 72bff. Hier soll das καθόλου hervorgehoben werden: καθόλου δὲ λέγω ὃ ἂν κατὰ παντός τε ὑπάρχη καὶ καθ' αὐτὸ ἢ αὐτό. Φανερόν ἄρα ὅτι ὅσα καθόλου, ἐξ ἀνάγκης ὑπάρχει τοῖς πράγμασιν. (An. Post. 73b26f.)

Mit dem zweiten ὅρος kommt das notwendig auf die ἀρχή folgende μέσον des συλλογισμός ἀποδεικτικός ans Licht. Der mittlere ὅρος betrifft Vieles, jedoch kein bloß unbestimmt Vieles, welches in einen regressus ad infinitum führt, sondern ein zu Allem gehöriges Vieles, welches angesichts der Einteilung des sich unterscheidenden λόγος im ὀρισμός, der das μέρος oder γένος des λόγος von Allem betrifft, begrenzt wird. Bezeichnenderweise ist das μέσον von entscheidender Wichtigkeit für die Gestaltung des einheitlichen συλλογισμός ἀποδεικτικός, weil die Verschiebung des τόπος des mittleren Β in diesen ὅρος ausdrücklich die ἀνάγκη des einheitlich produzierten Ganzen mit Unterschied zwischen Anfang, Mitte und Vollendung erkennen lässt.

Mit dem dritten ὅρος ist der entsprechende συλλογισμός ἀποδεικτικός letztlich auf das vom Selben her erfüllte τέλος gestoßen. Er kommt notwendigerweise zum Schluss. Hier wird das schliessende Einzelne (ἕκαστον) Γ hinsichtlich des schon abgegrenzten Vielen im vermittelnden ὅρος mit Notwendigkeit vom anfänglichen Alles Α ausgesagt. Es muss nämlich auf notwendige Weise das anfängliche Ganze (καθόλου), das im Wesentlichen das zugehörige Alles (πάντα) im λόγος begrifflicherweise betrifft, über die tragende Mitte (μέσον), die sich zugleich auf den Anfang und die Vollendung bezieht, auf das konkret Einzelne (ἕκαστον) zukommen, das seinerseits jeweils auf die Verbindlichkeit des Anfangs angewiesen ist.

Die Erfüllung des συλλογισμός ἀποδεικτικός zu einem Ganzen ist keineswegs von geringer Bedeutung: 1. Hier kann das ἕκαστον (Einzelne) οὐκ ἄλλως ἔχειν deswegen nur als schon bestimmtes τόδε τί („Dieses“) zum λόγος gebracht werden, weil das τί ἐστὶ in der Bezugsverbindlichkeit mit dem anfänglichen διὰ τί steht und damit sich im beweisenden λόγος zeigt. Und hier erfüllt sich das λόγον δίδοναι im κρίναι λόγῳι des an sich selbst denkenden λόγος. 2. Es lässt sich erkennen: Nur im sich erfüllenden Ganzen mit notwendigem Unterschied zwischen Anfang, Mitte und Vollendung kann der συλλογισμός überhaupt nicht mehr als bloße τέχνη des λόγος ohne τέλος bleiben; er muss vielmehr im Sinne des συλλογισμός ἀποδεικτικός selbst zur ἐπιστήμη ἀπόδειξις werden. 3. Im sich erfüllenden Ganzen des συλλογισμός ἀποδεικτικός wird auch gezeigt, dass die Einheitlichkeit (ἕν) des Ganzen mit Unterschied im Wesentlichen auf der Basis der

οὐσία oder genauer des τί ἦν εἶναι beruht – dies konkret in jedem ὅρος in Gestalt des ὀρισμός.¹⁹⁰

Wohlgemerkt: Das Ganze (καθόλου) muss in seiner Erfüllung Eines (έν) sein. Und das eine Ganze hat Aristoteles durch die αἴσθησις τοῦ καθόλου in der ψυχὴ bezeichnet. Doch die αἴσθησις τοῦ καθόλου ist nur die Zeigensweise μετὰ λόγου in der ἐπιστήμη vom begriffenen Ganzen und ferner vom νοῦς und erweist sich daraufhin als radikal verschieden von der αἴσθησις καθ' ἕκαστον.¹⁹¹ Dadurch wird es auch deutlich: Die ἐπαγωγή bezieht sich zwar auf das καθόλου und bildet es sogar aus (ἐμποιεῖν), aber im Vergleich mit dem συλλογισμός ist sie nur von sekundärer Bedeutung, die ἀρχή beider ist von ganz anderer Art. Die ἀρχή des συλλογισμός ἀποδεικτικός, die ἀρχή ἀποδείξεως, die weder ἀπόδειξις noch ἐπιστήμης ἐπιστήμη ist, wird unmittelbar festgelegt und geöffnet. Um die αἴσθησις τοῦ καθόλου in der ἀρχή der ἐπιστήμη ἀποδεικτικός mit λόγος begreifen zu können, muss der λόγος eigens auf den νοῦς zurückgreifen.

Der νοῦς ist weder λόγος noch ἐπιστήμη. In ihm gibt es keine Unterscheidung zwischen wahr und falsch; er gewährt vielmehr die höchste Bewahrheitung für diese Unterscheidung zwischen wahr und falsch im λόγος. Selbst die ἐπιστήμη schliesst die Unterscheidung von wahr und falsch aus, sofern sie „ἐπιστήμη“ (Wissen) ist und nicht δόξα und λογισμός bleibt. Eben deshalb wird die ἀρχή des συλλογισμός ἀποδεικτικός mit ihm geoffenbart. Aber in Hinblick auf den anfänglichen νοῦς und auf die Unterscheidung des νοῦς von sich selbst, wie sie durch den λόγος und im λόγος begriffen wird, ist der sich erfüllende συλλογισμός ἀποδεικτικός keine einzige ἐπιστήμη, obwohl er im Denken des sich denkenden und zwar unterscheidenden λόγος eben als die einzige ἐπιστήμη geltend gemacht wird. Die ἐπιστήμη ἀποδείξεως als solche hat nämlich die notwendige Erfüllung im Ganzen des λόγος mit Unterschied zwischen Anfang, Mitte und Vollendung gezeigt, worin das τόδε τί den Bezug auf das τί ἦν εἶναι festhält.

Und so stellt sich noch einmal die Frage: Was macht den Anfang (ἀρχή) aller Wissenschaften des λόγος aus? Einzig und allein: der νοῦς, auf den Aristoteles immer wieder zurückkommen muss. Er ist der höchste Punkt, welchen das vollkommene λόγον διδόναι im κρῖναι λόγῳ bei Aristoteles erreichen kann. Dies

¹⁹⁰ Sehr bemerkenswert behandelt Aristoteles den ὀρισμός besonders im zweiten Buch der *analytica posteriora*, wo die ἐπιστήμη ἀπόδειξις schließlich vollständig entfaltet wird.

¹⁹¹ Dazu vergleiche *Metaph. A*, 1072b21.

deshalb, weil der νοῦς nicht nur den Menschen als Sterblichen zu wissen gibt, sondern vor allem ihnen Wissens-Begründen zu geben vermag. Aber so wie ἀποδείξεως ἀρχή οὐκ ἀπόδειξις ist, ist der νοῦς selbst auch keine ἐπιστήμης ἐπιστήμη, sondern er lässt die ἐπιστήμη durch den λόγος und im λόγος begründen wie darstellen. Denn der νοῦς lässt die Philosophie (φιλο-σοφία), die zutiefst dem Menschen als Sterblichen entspricht, auf ihrer eigentümlichen Bahn anfangen wie erfüllen. Mit dem Worte des Aristoteles gesprochen: εἰ οὖν μηδὲν ἄλλο παρ' ἐπιστήμην γένος ἔχομεν ἀληθές, νοῦς ἂν εἴη ἐπιστήμης ἀρχή. καὶ ἡ μὲν ἀρχὴ τῆς ἀρχῆς εἴη ἄν, ἡ δὲ πᾶσα ὁμοίως ἔχει πρὸς τὸ πᾶν πρᾶγμα.¹⁹²

Wohlgemerkt: In Bezug auf die ἐπιστήμη des λόγος soll es nicht nur einen einzigen Anfang geben, stattdessen entfaltet sich der jeweils konkrete Anfang der betreffenden Wissenschaft in seiner Mannigfaltigkeit. Denn hinsichtlich der Unterscheidung des λόγος in sich und von sich selbst ist der νοῦς selbst schon ein Unterschiedener, der sich von sich durch den λόγος und im λόγος als νοῦς ποιητικός, νοῦς πρακτικός und letztlich νοῦς θεωρητικός unterscheiden und sich in der jeweils vollendeten Begründung und Gegenwart des λόγος darstellen lässt. Um die Anfänge und deren Erfüllungen im architektonischen Ganzen des λόγος-κόσμος mit Unterschied zu betrachten:

2. Wissenschaftsordnung des auf den Sachverhalt bezogenen *logos*

2.1. Produzierender *logos* in der Rhetorik und Poetik – von der *technê peistikê* zur *poiêtikê*

In Hinblick auf das λόγον διδόναι mit sich rein vervollständigendem κρῖναι λόγῳ in sich und von sich selbst wird der sich denkende λόγος nicht nur an sich, sondern vor allem an dem jeweils bezüglichen Sachverhalt produktiv. Mit dem Sachverhalt, der durch den λόγος und im λόγος begriffen und unterschieden wird, sind wir eigens auf die Grundwissenschaften des λόγος und deren Hauptordnung gestoßen. Darin zeigt sich die eigentümliche Hauptsache der Aristotelischen Philosophie.

¹⁹² Arist. An. Post. 100b14ff. Hier soll speziell auf den Schlussabsatz 19 des zweiten Buchs hingewiesen werden.

An dieser Stelle muss besonders hervorgehoben werden: Einerseits wird das Begreifen der wissenschaftlichen Sache des λόγος im Wesentlichen von dem sich denkenden λόγος an sich eröffnet und vermittelt. Bezeichnenderweise lässt das vorangehende Denken des λόγος an sich schon sowohl das Sich-Reinigen von den βροτῶν δόξαι in der Philosophie als auch das Sich-Erheben und zwar das Sich-Erfüllen in der ἐπιστήμη ἀποδείξεως vollständig zeigen wie darstellen. Dies kann aber nur auf der ἀρχή und dem betreffenden τέλος in Hinblick auf den νοῦς beruhen, wie Aristoteles selbst am Ende der zweiten Analytik ausdrücklich gezeigt hat. Und so kann die von Aristoteles mit Unterschied im Ganzen dargestellte Durchdringung des λόγος in die wissenschaftliche Sache überhaupt nicht wieder in die βροτῶν δόξαι in der Philosophie, ganz zu schweigen von den bloßen βροτῶν δόξαι des Alltags, zurückfallen.

Daraufhin ist aber die andere Seite zugleich ans Licht gekommen: Die nachkommende und beschliessende Maßgabe ist im Wesentlichen von vornherein in die wissenschaftliche Sache des λόγος einbezogen. Bei dem sachbezogenen λόγος bleibt der νοῦς immer maßgebend: herrschend wie steuernd. Das Maßgebende ist immer schon da. Es muss immer schon bei der Sache des λόγος und sogar bei dem eröffnenden Denken des λόγος dabei sein. Dieses Maßgebende gibt nicht nur dem Wissen zu begründen, sondern gibt es vor allem mit Wissens-Grund zu unterscheiden; ferner gibt es mit dem im Ganzen gemachten Unterschied zu bauen. Mit diesem im Ganzen gemachten Unterschied muss der Bau sich geradezu als ein Ganzes eines Wissens-κόσμος vollbringen – ein so aufgebautes Ganzes kann nur der λόγος-κόσμος als „Dieser“ sein.

Wohlgedenkt: Der maßgebende νοῦς lässt sich nicht nur durch den λόγος und im λόγος auf begriffene Weise unterscheiden, vielmehr wird damit vor allem die Unterscheidung des λόγος in sich und von sich selbst in Hinblick auf das λόγον διδόναι in der ἐπιστήμη ermöglicht und verwirklicht. Durch das λόγον διδόναι im κρῖναι λόγῳ wird die Unterscheidung des νοῦς von sich selbst im Sinne des νοῦς ποιητικός, νοῦς πρακτικός und νοῦς θεωρητικός in der Unterscheidung der ἐπιστήμη des λόγος im Rahmen der ἐπιστήμη ποιητική, ἐπιστήμη πρακτική und ἐπιστήμη θεωρητική gegenwärtig und durchsichtig begriffen. Beide werden vom sich unterscheidenden λόγος vermittelt und werden durch den wissenschaftlich sachbezogenen λόγος sichtbar.

Dies besagt: zum einen bleibt der νοῦς für jede ἐπιστήμη des λόγος maßgebend, damit kann zum anderen die ἐπιστήμη nur als diejenige des λόγος gelten, denn der an sich selbst Denken erschließende λόγος ist selbst zur eigentümlichen Sache der Wissenschaft geworden. Also ist die sich durch den λόγος und im λόγος Sache hervorbringende und vollendende ἐπιστήμη des λόγος im Wesentlichen eine Erfüllung des maßgebenden νοῦς und zwar eine Realisierung des sich im Denken erschließenden λόγος. Um zur Erfüllung des νοῦς und zur Realisierung des λόγος zu gelangen, muss die ἐπιστήμη des λόγος immer in Hinblick auf die ἀρχή und das τέλος durch den λόγος und im λόγος dargestellt und zwar zum λόγος-κόσμος mit Unterschied im Ganzen gebaut werden können.

Doch was besagt der sachbezogene λόγος? Oder was macht den Unterschied des sachbezogenen λόγος zu dem im An-Sich-Denken erschliessenden λόγος aus? Ganz eindeutig: das ἄλογον. In der ἐπιστήμη des sachbezogenen λόγος muss der λόγος sich eigens zu dem entsprechenden ἄλογον verhalten. Bemerkenswert daran ist die Produktivität des sich in sich und von sich selbst unterscheidenden λόγος, der auf die Vollkommenheit des Wissens-κόσμος zielt, wie sie in der wissenschaftlichen Darstellung von ihm durch sich und in sich hervorgebracht wird. Das ist wirklich ein entscheidender Punkt, weil hier sogar das ἄλογον im Wesentlichen durch den λόγος und im λόγος begriffen wird und damit außerdem auf das im λόγος entfaltete Wissen erhoben ist – es wird selbst zum „λόγος-Wissen“ als solchem. Doch in der ἐπιστήμη muss das ἄλογον dem ihm konträr entsprechenden λόγος unterstellt, letztlich aber völlig vom λόγος ausgeschlossen werden. Und deshalb muss eben in Hinblick auf das ἄλογον als solches und dessen Bezug auf den λόγος die Unterscheidung der ἐπιστήμαι des λόγος mit Blick auf die vorangehenden Wissenschaften und auf die betreffenden eigentümlichen Wissenschaften konkretisiert werden; dies vor allem mit besonderer Rücksicht auf die Parmenideische Stiftung sowohl bei der Beziehung als auch bei der Unterscheidung zwischen der ἀλήθεια und der πειθώ im philosophischen Wissen.

Weshalb ἄλογον? Wie der λόγος ist das ἄλογον zutiefst dem Menschen als Sterblichen und zwar der menschlichen ψυχή eigen: ἔοικε δὲ καὶ ἄλλη τις φύσις τῆς ψυχῆς ἄλογος εἶναι, μετέχουσα μέντοι πῆ λόγου.¹⁹³ Hier lässt es sich ausdrücklich an die Unterscheidung des Menschen von sich selbst binden, die immer

¹⁹³ Arist. Eth. Nic. 1102b13. Dazu Arist. Protr. Düring, B.23 und Bonitz, *Aristotelicus Index*, S.35.

auf diejenige zwischen dem „wie es nicht zu sein hat“ und dem „wie es zu sein hat“ und diejenige zwischen dem „wie es ist“ und dem „wie es nicht ist“ bezogen ist. Was besagt das? Die Unterscheidung des λόγος vom ἄλογον in der menschlichen ψυχή betrifft eine Conception derjenigen Unterscheidung des Menschen von sich selbst, wie sie sich in der Darstellung der Wissenschaften des λόγος entfaltet und erfüllt. Dies deshalb, weil sich der Aristotelische λόγος eigens mit der ἀνθρωπίνῃ φιλοσοφίᾳ, der Philosophie des Menschen beschäftigt, in der die Unterscheidung des Menschen von sich selbst nur auf den Menschen als Sterblichen hin, und zwar auf den im Wesentlichen zum Menschen gehörigen λόγος hin, zu machen und zu vollziehen sein muss.

In der Entfaltung des sachbezogenen λόγος ist das ἄλογον von wichtiger Bedeutung, weil der λόγος hier immer Rücksicht auf die andere Seite des Menschen nimmt, der selbst eigens als ein Sterblicher begriffen wird. Mit dem ἄλογον hat Aristoteles durchgreifend gezeigt: Der am Menschen selbst unterscheidende sowie produzierende λόγος kann so tief in den Menschen als Sterblichen und zwar in das Begreifen seiner Unterscheidung von sich selbst eindringen – dass er als sachbezogener sogar das, was zuvor nur als das Dunkle, das Unbegreifbare des Menschen als Sterblichen gilt, ans Licht heben und so auch zum Begreifen des λόγος beitragen kann. Damit wird ferner verdeutlicht: In Hinblick auf seine Negativität zum λόγος wird das ἄλογον von Grund auf durch den λόγος und im λόγος begriffen und zwar als schon Begriffenes paradoxerweise in den ἐπιστήμαι des λόγος zur Darstellung gebracht, sei es für den Aufbau der ἐπιστήμη eher nützlich, sei es schließlich wegen seiner Negativität von der ἐπιστήμη getilgt.

Was hier als ἄλογον im λόγος begriffen und dargestellt wird, ist schon ein Wissen, wie es gerade als gegensätzlich zum λόγος dargestellt ist. Es ist allerdings nur ein Wissen als solches – Nichts mehr, Nichts weniger, ganz zu schweigen von der ἐμπειρία. Hier zeigt sich tatsächlich das größte Verdienst des sich an der Sache unterscheidenden λόγος, indem er in seiner Unterscheidung in sich und von sich selbst mit einem λόγον διδόναι erstens Alles durchdrungen hat, sodann Alles durch sich und in sich begrifflich konzipiert hat, schließlich Alles, wie es unter einem einzigartigen Prinzip steht, in einem λόγος-κόσμος mit Unterschied vollbracht hat. – Was wird da mit der produktiven Kraft des λόγος bei Aristoteles gezeigt? Einzig und allein: die produktive Kraft des Menschen als Sterblicher, wie er als

Mensch durch das λόγον διδόναι mit κρῖναι λόγῳ zur wissenschaftlich geordneten Darstellung gebracht ist; oder besser noch: zum λόγος-κόσμος.

Dem ersten sachbezogenen λόγος und dem entsprechenden ἄλογον begegnen wir in der τέχνη ῥητορική, die als vorangehende ἐπιστήμη des sachbezogenen λόγος in den poietischen Wissenschaften zu betrachten ist. Wohlgemerkt: Hier geht es wiederum um eine τέχνη des λόγος, die aber zugleich von der Seite der betreffenden Sache her ihre Bestimmtheit erhält. Und diese τέχνη ῥητορική bezieht sich zum ersten auf die τέχνη des συλλογισμός (Analytica und Topica) und die ἀπόδειξις mit λόγος, zum zweiten auf die τέχνη πολιτική (Politica) und zwar auf die praktischen Wissenschaften überhaupt, die Aristoteles zuweilen als politische Wissenschaften überhaupt bezeichnet, zum dritten und schließlich auf die τέχνη ποιητική. Wie das? Was ist denn die Stellung der τέχνη ῥητορική als eine ἐπιστήμη des λόγος in der Ordnung der Wissenschaften?

Auffallend greift die τέχνη ῥητορική auf den συλλογισμός überhaupt, jedoch nicht die ἐπιστήμη ἀποδείξεως zurück. Zwar bleibt in Hinblick auf seine Wesensart „διανοία“ der συλλογισμός ἀποδεικτικός selbst in der rhetorischen ἐπιστήμη nützlich, aber er wird nicht mehr streng angewandt, sondern er hat hier ausdrücklich seine Selbstständigkeit verloren und ist eben deshalb sekundär geworden. Aristoteles hat erstaunlicherweise den συλλογισμός und die ἀπόδειξις in der ars rhetorica nie im Verbund zusammen dargestellt, wie er in der analytica posteriora ausdrücklich getan hat, sondern er lässt die ῥητορική und zwar das ἐνθύμημα jeweils entweder auf diesen oder auf jene beziehen.¹⁹⁴

Das ist von größter Bedeutung für die Stellung der Rhetorik in den Gesamtwissenschaften des Aristoteles: Die von dem selbst denkenden λόγος an sich erschlossene ἐπιστήμη ἀποδείξεως in Gestalt des συλλογισμός ἀποδεικτικός hat ihre eigene ἀρχή und ihr eigenes τέλος erreicht und so sich in ihrem vollendeten Ganzen geschlossen. Sie kann überhaupt nicht unmittelbar für die Wissenschaften des sachbezogenen λόγος gelten. Mehr noch: Sie ist sogar von diesen Wissenschaften ausgeschlossen, eben weil sie jeweils eine eigene ἀρχή und ein entsprechendes τέλος für sich halten! Obwohl hier die τέχνη ῥητορική in einem engen Zusammenhang mit der τέχνη des συλλογισμός steht, hat sie ihre eigentümliche Sache, die eben die

¹⁹⁴ Dazu siehe insbesondere André Wartelle, *Lexique de la >>Rhétorique<< d' Aristote*, ἀπόδειξις u.a., S.57f., συλλογισμός u.a., S.396f.

τέχνη ῥητορική als solche zur produzierenden ἐπιστήμη des λόγος ausmacht, in Hinblick auf ihre ἀρχή und ihr τέλος durch den λόγος und im λόγος entfaltet und vollbracht.

Was in der τέχνη ῥητορική den συλλογισμός betrifft, so muss er mit dem bestimmten Alles (πάντα), ferner mit dem betreffenden Ganzen (καθόλου) auf das Einzelne (ἐκάστον) als „Dieses“ (τόδε τί) zukommen, sei es ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, sei es mit ἀνάγκη. Aber es handelt sich nicht um eine das An-Sich-Denken erschliessende τέχνη des λόγος, vielmehr ist der λόγος auf die Sache bezogen, wie sie durch diese τέχνη des λόγος als „ὄν λεγόμενον“ geltend gemacht wird und eben im λόγος zum Vorschein gebracht ist. Andererseits, was in der τέχνη ῥητορική die ἀπόδειξις betrifft, so handelt sie im Wesentlichen von der πίστις, deren Überzeugungskraft nur aus dem schon entschieden „Gewussten“, das selbst noch zur Sache dieser τέχνη des λόγος, genauer zum „ὄν λεγόμενον“ werden soll, entspringen kann. Die Sache „ὄν λεγόμενον“ wird durch die τέχνη ῥητορική vom Gewussten her als ein „Wissen“ im λόγος hervorgebracht.

In Bezug auf irgendeinen ihr vielfältig gegebenen und ihr so zur Sache werdenden Einzelfall ist die τέχνη ῥητορική doch keine ἐπιστήμη ἀφωρισμένη, keine bestimmte Wissenschaft, sondern sie gilt eher als eine an der ψυχὴ orientierte τέχνη πειστική, die sich mit dem für bestimmtes Alles allgemeingültig entschiedenen Gewussten auf diese Weise verhält, dass sie immer aufgrund des Gewussten als solchen die Überzeugungskraft an dem betroffenen Einzelfall durch den λόγος und im λόγος vor den Menschen herzustellen strebt. Aber eben deshalb greift die θεωρία der πίστις-Herstellung dieser τέχνη ῥητορική, wie sie mit der bezogenen Sache auf eine Überzeugung hin herstellen soll, ihrerseits ausdrücklich auf ihre αἰτία und deren τέλος zurück, welches als schon entschieden Gewusstes von den praktischen Wissenschaften für sie ausgeliefert ist. Hier soll das schon entschieden Gewusste jeweils dem betroffenen Einzelfall mit Wahrscheinlichkeit oder Notwendigkeit zukommen, und zwar derart, dass ein Wissen von Überzeugung der ψυχὴ (ἐνθύμημα πιθανόν) durch den λόγος und im λόγος hergestellt werden soll.

In ausgezeichnete Weise betrifft dies eben die Begründung der τέχνη ῥητορική: Da wird die πίστις selbst zum Sachverhalt der τέχνη des λόγος, aber nicht ohne einen Grund (λόγος), nicht ohne ein τέλος, auch nicht ohne den Anspruch auf die ἀλήθεια, wie sie bei der bloßen τέχνη des συλλογισμός in den

Topica vertreten wird – insbesondere bei der τέχνη des λόγος aus der natürlichen Vernunft nach Parmenides. Was hier das selbst sachgewordene Wissen der τέχνη ῥητορική betrifft, bezieht es sich im Wesentlichen auf das schon entschieden Gewusste, auf das τέλος des Menschen als Sterblichen, nämlich auf die εὐδαιμονία, „von einem guten Geist geleitet“. Ein Wissen als solches ist im Wesentlichen ein Wissen von einer Überzeugung der menschlichen Seele, dessen Aufgabe sich in der πίστις des Menschen und ferner in der κρίσις des Menschen erfüllt. Es wird eigens von der τέχνη ῥητορική durch den λόγος und im λόγος hergestellt, und zwar als eines, das als ein ἐνθύμημα πιθανόν zur Rede (λόγος) gekommen ist. Damit tritt der erste einen bezogenen Sachverhalt produzierende λόγος in die poetische ἐπιστήμη des λόγος ein. Wie kommt der λόγος als solcher durch sich und in sich selbst zur fruchtbaren Herstellung von Überzeugung?

Wohlgermerkt: Aristoteles hält an dem Zusammenhang der τέχνη ῥητορική mit derjenigen des συλλογισμός fest. Dies wird aber nur durch den Bezug der Rhetorik auf die Dialektik verdeutlicht: ἡ ῥητορική ἐστὶν ἀντίστροφος τῆ Διαλεκτικῆ, die Rhetorik ist ein Gegenstück der Dialektik.¹⁹⁵ Ferner: Die Rhetorik ist im Anschluss an der Seite der Dialektik herangewachsen und wird sogar als ein Seitenzweig dieser geltend gemacht.¹⁹⁶ Was besagt das? Schon die Dialektik ist selbst für Aristoteles eine τέχνη des λόγος, nämlich ein διαλεκτικὸς συλλογισμός. Beide haben den gemeinsamen Schein des συλλογισμός, wo das Alles, das Viele und das Einzelne den verschiedenen τόποι nach zusammengestellt werden. Dennoch lässt sich in Hinblick auf Platon und die Dialektik seiner Philosophie sogleich die radikale Scheidung der Aristotelischen τέχνη ῥητορική von dem διαλεκτικὸς συλλογισμός erkennen: Einerseits muss die τέχνη ῥητορική als solche wiederum zutiefst in die βροτῶν δόξαι eingehen, um damit andererseits das Wissen oder genauer das schon Gewusste durch den λόγος und im λόγος vor einer einschlägigen Öffentlichkeit herzustellen, und zwar nicht nur um diese Öffentlichkeit für sich zu gewinnen (πίστις), sondern vornehmlich um mit Überzeugungskraft aus dem im λόγος

¹⁹⁵ Arist. Rhet. 1354a1.

¹⁹⁶ Arist. Rhet. 1356a25: παραφύες τι τῆς διαλεκτικῆς, 1356a30: μῦριόν τι τῆς διαλεκτικῆς καὶ ὁμοίωμα.

hervorgebrachten Gewussten sie zu einer eigenen sachgemäßen Entscheidung (κρίσις) zu zwingen.¹⁹⁷

Damit ist der Bezug der τέχνη ῥητορική auf die τέχνη πολιτική,¹⁹⁸ ferner derjenige der ἐπιστήμη ποιητική auf die ἐπιστήμη πρακτική ans Licht gekommen. Das Gewusste beider ist sowohl gemeinsam als auch verschieden. Die eben festgehaltene Beziehung der Rhetorik zur Politik legt die der τέχνη ῥητορική eigene Sachbestimmung zur herstellenden Rede offen. Dies deshalb, weil dadurch die Conception der Unterscheidung des Menschen als Sterblichen in sich und von sich selbst im ersten sachbezogenen und -gewordenen λόγος ihre Realisierung findet: Das τέλος des Menschen, das besonders in der Politik und in der Ethik thematisch wird, soll hier in der Rhetorik als schon entschieden anerkanntes Gewusstes geltend gemacht werden; anerkannt gewusst heißt hier: wie es sich in den νόμοι der πόλις und in der ἔνδοξα des Menschen konkretisiert. Und dies besagt: Mit dem anerkannten Gewussten, mit der ἀλήθεια den Menschen zu überzeugen und zwar derart, dass das πιθανόν, das Überzeugende durch den λόγος und im λόγος wohlgebaut werden soll und zwar als „gut Gebautes“ (λόγος εὐσύνθετος)¹⁹⁹ in Gestalt der sachgemäßen Rede hervorgebracht. Nichts Anderes, sondern nur die ἀλήθεια ist überzeugend und noch überzeugender, das heißt hier, sie soll überzeugend sein – dagegen lässt Aristoteles sowie sein Lehrer Platon überhaupt nichts zu. Warum? Weil alle Menschen ihrer φύσις gemäß das schon von Grund aus gewusst haben.²⁰⁰

Noch einmal: Was ist denn das Gewusste? Das Erste und das Höchste: das ἀνθρώπινον ἀγαθόν, das menschlich Gute,²⁰¹ genauer: die εὐδαιμονία, welche bei Aristoteles im Wesentlichen als das eigentümliche τέλος des Menschen als Sterblichen geltend gemacht werden soll – dies gilt vornehmlich für die poetischen

¹⁹⁷ Von πίστις zur κρίσις, dies konkretisiert sich letztlich im λόγος des Gerichts: ἐπεὶ δ' ἕνεκα κρίσεως ἐστὶν ἡ ῥητορική (καὶ γὰρ τὰς συμβουλὰς κρίνουσι καὶ ἡ δίκη κρίσις ἐστὶν), ἀνάγκη μὴ μόνον πρὸς τὸν λόγον ὄραν, ὅπως ἀποδεικτικὸς ἔσται καὶ πιστός, ἀλλὰ καὶ αὐτὸν ποιοῦν τινα καὶ κριτὴν κατασκευάζειν. (Arist. Rhet. 1377b21ff.)

¹⁹⁸ Arist. Rhet. 1356a25ff.: ὥστε συμβαίνει τὴν ῥητορικὴν οἷον παραφύες τι τῆς διαλεκτικῆς καὶ τῆς περὶ τὰ ἦθη πραγματείας, ἣν δίκαιόν ἐστι προσαγορεύειν πολιτικὴν. Arist. Eth. Nic. 1094b3. Die στρατηγική, οἰκονομική und ῥητορική gehören zur πολιτική, die eigens auf das τὰνθρώπινον ἀγαθόν zielt.

¹⁹⁹ Arist. Rhet. 1406a36.

²⁰⁰ Arist. Rhet. 1355a14ff: τό τε γὰρ ἀληθές καὶ τὸ ὅμοιον τῷ ἀληθεῖ τῆς αὐτῆς ἐστὶ δυνάμει ἰδεῖν, ἅμα δὲ καὶ οἱ ἄνθρωποι πρὸς τὸ ἀληθές πεφύκασιν ἰκανῶς καὶ τὰ πλείω τυγχάνουσι τῆς ἀληθείας· διὸ πρὸς τὰ ἔνδοξα στοιχαστικῶς ἔχειν τοῦ ὁμοίως ἔχοντος καὶ πρὸς τὴν ἀληθειάν ἐστὶν. Dazu 1355a36: τὰ μέντοι ὑποκείμενα πράγματα οὐχ ὁμοίως ἔχει, ἀλλ' αἰεὶ τὰ ληθῆ καὶ τὰ βελτίω τῇ φύσει εὐσυλλογιμότερα καὶ πιθανώτερα ὡς ἀπλῶς εἰπεῖν.

²⁰¹ Arist. Eth. Nic. 1094b7.

Wissenschaften sowie für die praktischen Wissenschaften überhaupt. Die menschliche εὐδαιμονία als solche wird aber sofort konkret in der εὐπραξία μετ' ἀρετῆς,²⁰² die in der Rhetorik durch den λόγος in Gestalt der gut gebauten Rede des Redenden zum Vorschein gebracht wird, während sie in der Politik und Ethik unmittelbar an dem Handeln des Handelnden sichtbar gemacht werden soll.

Das Gewusste als solches betrifft den Menschen als Sterblichen. Aber welchen Sterblichen? Welchen Menschen? Den Menschen, der sich in sich und von sich selbst unterscheiden lässt. Hier geht es vor allem um den Menschen, der die Unterscheidung zwischen dem λόγος und dem ἄλογον seiner ψυχή zutiefst in sich hält. Ferner: um den Menschen einer πόλις als einer solchen, die noch eigens von dem Politiker nach dem τέλος des Menschen erfunden und ausgebildet werden soll, also um den πολίτης, den Bürger einer πόλις. Nur unter den Menschen als solchen kann das dem Menschen-τέλος angemessene Gewusste von Grund auf anerkannt werden, wie es einerseits in den von einem νομοθέτης verfassten νόμοι der πόλις allen Bürgern bekannt gemacht wird, andererseits aber wie es in der ἔνδοξα aller Menschen der πόλις verwurzelt und vertraut ist.²⁰³ Und nur so kann das Gewusste jeweils durch die τέχνη ῥητορική mit wohlbegründeter Überzeugung unter schon bestimmten Menschen dem Einzelfall zukommen. Weshalb πίστις? Deshalb: Um das Gewusste durch seine Herstellung im λόγος an dem Einzelfall geltend machen zu können, muss der Redner seine Rede (λόγος) nicht nur nach dem λόγος, sondern auch immer mit Rücksicht auf das ἄλογον hervorbringen.

Eben bei der künstlerischen Hervorbringung des εὐσύνθετος λόγος springt das ἐνθύμημα πιθανόν heraus. Hier soll man sich überhaupt nicht von den nur scheinbar unbestimmten Stellungen der τέχνη ῥητορική beirren lassen. Also wie Aristoteles selbst mehrmals erwähnt hat, bezieht sich die τέχνη ῥητορική zunächst auf den συλλογισμός überhaupt oder konkret auf den διαλεκτικὸς συλλογισμός, sodann auf den Anspruch an die ἀπόδειξις, und letztlich auf die τέχνη πολιτική

²⁰² Arist. Rhet. 1360b14ff. : ἔστω δὴ εὐδαιμονία εὐπραξία μετὰ ἀρετῆς, ἢ αὐτάρκεια ζωῆς, ἢ ὁ βίος ὁ μετὰ ἀσφαλείας ἡδιστος, ἢ εὐθένεια κτημάτων καὶ σωμάτων μετὰ δυνάμειος φυλακτικῆς τε καὶ πρακτικῆς τούτων· σχεδὸν γὰρ τούτων ἐν ἡ πλείω τὴν εὐδαιμονίαν ὁμολογοῦσιν εἶναι ἅπαντες.

²⁰³ Hier ist die ἔνδοξα überhaupt nicht nur diejenige des Einzelnen, sondern diejenige aller Menschen. Und nur eine solche ἔνδοξα kann in der Philosophie eigens thematisch werden. Über ἔνδοξα, Arist. Rhet. 1356b32-34, Top. 100b21-23: ἔνδοξα δὲ τὰ δοκοῦντα πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς σοφοῖς, καὶ τούτοις ἢ πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς μάλιστα γνωρίμοις καὶ ἐνδόξοις. Dazu Christof Rapp, *Aristoteles Rhetorik*, S.257ff.

oder sogar auf die πολιτικὴ ἐπιστήμη überhaupt.²⁰⁴ Wohlgermerkt: Die soeben festgestellten Zusammenhänge lassen das πράγμα, die Sache der Rhetorik in ihrer Eigenständigkeit auftreten, und zwar derart, dass die τέχνη ῥητορική sich in eine bestimmte Position der Wissenschaftsordnung des sachbezogenen λόγος bringt – als eine ἐπιστήμη des λόγος, die sowohl im Anschluss an den An-Sich-Denken erschließenden λόγος bleibt, als auch sich auf den in die bezogenen Sache der ἐπιστήμη durchdringenden λόγος bezieht und damit die ἐπιστήμη des sachbezogenen λόγος eröffnet. Damit sind wir besonders auf die eigentümliche Sache des ersten sachbezogenen λόγος gestoßen: auf das ἐνθύμημα. Aber welches?

Es ist nämlich ein τέχνης ἔργον und zwar eine τέχνη τῶν λόγων συντιθέντες, Kunstfertigung der Logos-Zusammensetzung,²⁰⁵ die sich besonders mit der πίστις durch den λόγος und im λόγος beschäftigt. Aber nur in Hinblick auf das ἄλογον, auf die παθή der ψυχή kann Aristoteles behaupten, dass das ἐνθύμημα in der τέχνη des λόγος als solcher das σῶμα τῆς πίστεως, den Körper der Überzeugung²⁰⁶ ausmacht. Dies besagt: Die τέχνη ῥητορική handelt vor allem von der πίστις ἔντεχνος, ihre Aufgabe besteht darin: 1. einerseits wie das bestimmte Alles, das schon anerkannt Gewusste jeweils mittels des Vielen dem Menschen überzeugend mit Wahrscheinlichkeit (εἰκός, ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ) oder Notwendigkeit (ἀνάγκη) auf den betreffenden Einzelfall zutreffen soll,²⁰⁷ 2. andererseits aber wie

²⁰⁴ Arist. Rhet. 1355a4ff.: ἡ μὲν ἔντεχνος μέθοδος περὶ τὰς πίστεις ἐστίν, ἡ δὲ πίστις ἀπόδειξις τις (τότε γὰρ πιστεύομεν μάλιστα ὅταν ἀποδεδείχθαι ὑπολάβωμεν), ἐστὶ δὲ ἀπόδειξις ῥητορική ἐνθύμημα, [καὶ ἐστὶ τοῦτο ὡς εἰπεῖν ἀπλῶς κυριώτατον τῶν πίστεων,] τὸ δ' ἐνθύμημα συλλογισμὸς τις (περὶ δὲ συλλογισμοῦ ὁμοίως ἅπαντος τῆς διαλεκτικῆς ἐστὶν ἰδεῖν, ἢ αὐτῆς ὅλης ἢ μέρους τινός) ..., Rhet. 1356b4¹: καλῶ γὰρ ἐνθύμημα μὲν ῥητορικὸν συλλογισμὸν. Rhet. 1356a20ff.: ἐπεὶ δ' αἱ πίστεις διὰ τούτων εἰσὶ, φανερόν ὅτι ταύτας ἐστὶ λαβεῖν τοῦ συλλογίσασθαι δυναμένου καὶ τοῦ θεωρῆσαι περὶ τὰ ἦθη καὶ τὰς ἀρετὰς καὶ τρίτον τοῦ περὶ τὰ πάθη, τί τε ἕκαστόν ἐστι τῶν παθῶν καὶ ποῖόν τι, καὶ ἐκ τίνων ἐγγίγνεται καὶ πῶς. ὥστε συμβαίνει τὴν ῥητορικὴν οἶον παραφύες τι τῆς διαλεκτικῆς εἶναι καὶ τῆς περὶ τὰ ἦθη πραγματείας, ἣν δίκαιόν ἐστι προσαγορεύειν πολιτικὴν. διὸ καὶ ὑποδύεται ὑπὸ τὸ σχῆμα τὸ τῆς πολιτικῆς ἢ ῥητορικῆς καὶ οἱ ἀντιποιοῦμενοι ταύτης τὰ μὲν δι' ἀπαιδευσίαν τὰ δὲ δι' ἀλαζονείαν καὶ ἄλλας αἰτίας ἀνθρωπικὰς· ἐστὶ γὰρ μῦρον τι τῆς διαλεκτικῆς καὶ ὁμοία, καθάπερ καὶ ἀρχόμενοι εἴπομεν· περὶ οὐδενὸς γὰρ ὠρισμένου οὐδετέρου αὐτῶν ἐστὶν ἐπιστήμη, πῶς ἔχωι, ἀλλὰ δυνάμεις τινὲς τοῦ πορίσαι λόγους. Rhet. 1359b9ff.: ἀληθὲς ἐστίν, ὅτι ἡ ῥητορική συγκείται μὲν ἐκ τῆς ἀναλυτικῆς ἐπιστήμης καὶ τῆς περὶ τὰ ἦθη [πολιτικῆς] ὁμοία δ' ἐστὶ τὰ μὲν τῆ διαλεκτικῆς τὰ δὲ τοῖς σοφιστικοῖς λόγοις. Dazu Eth. Nic. 1094b3, στρατηγική, οικονομική, ῥητορική sind der ἐπιστήμη πολιτικῆς zugehörig.

²⁰⁵ Arist. Rhet. 1354a12.

²⁰⁶ Arist. Rhet. 1354a15.

²⁰⁷ Das παράδειγμα und die entsprechende ἐπαγωγή sind hier sekundär, dagegen ist der ῥητορικὸς συλλογισμὸς oder das ἐνθύμημα entscheidend. Während das erstere unmittelbar überzeugend beweisen kann, soll der letztere sich auf das Maßgebende, nämlich auf das unter den Menschen anerkannter Weise Gewusste beziehen, um es mit Überzeugung auf den Einzelfall zukommen zu lassen. Mit einem Wort: In Bezug auf die ἀπόδειξις gilt das erstere als ἄτεχνος πίστεις und das letztere als

das ἄλογον dem λόγος unterstellt werden soll, um die κρίσις und die entsprechende πειθῶ immer nur in Hinblick auf die ἀλήθεια herstellen zu können, das heißt hier, um beide auf den Einzelfall des Einzelnen bestimmend zukommen zu lassen.

Dies lässt erstaunlicherweise an die von der Göttin eigens geforderte Wegentscheidung bei Parmenides erinnern. Auf der einen Seite besagt diese Entscheidung für den Überzeugungsweg: „wie es ist“ und „wie es nicht ist, hat es nicht zu sein“, weil die πειθῶ die Begleiterin der ἀλήθεια ist. Auf der anderen Seite soll es überhaupt nicht als ein „Weg“ gelten: „wie es nicht ist“ und „wie es notwendig ist, hat es nicht zu sein“.²⁰⁸ Es drängt sich, von der ἀλήθεια her zu entscheiden. Die κρίσις, die Entscheidung muss im Wesentlichen mit der Begleitung der πίστις, die selbst noch die ἀλήθεια begleiten soll, gemacht werden. Hier sind in der τέχνη ῥητορική beide im Wesentlichen an den λόγος gebunden, zugleich aber beziehen sie sich auffallend auf die andere Seite der ψυχῆ, auf das ἄλογον, genauer: auf die πάθη.

Eben deshalb ist die πίστις für die Rhetorik von entscheidender Bedeutung: Auf die πίστις-Herstellung hin lässt sich sowohl die ἀλήθεια im Sinne des schon gewussten τέλος des Menschen als auch das der ψυχῆ zutiefst eigene ἄλογον des Menschen jeweils bis hin zum Einzelnen (ἕκαστον), zum „Dieses“ (τόδε τι) geltend machen. Auf die πίστις-Herstellung hin realisiert das λόγον διδόναι im κρῖναι λόγῳ sich mit Entschiedenheit (κρίσις) im ersten sachbezogenen λόγος. Eben deshalb kann die Conception der Unterscheidung des Menschen in sich und von

ἔντεχνοι πίστεις und zwar als die eigentümliche Sache der τέχνη ῥητορική. Siehe dazu Rhet.1356b26-1357a1: ἐπεὶ γὰρ τὸ πιθανὸν τινὶ πιθανόν ἐστι, καὶ τὸ μὲν εὐθύς ὑπάρχει δι' αὐτὸ πιθανὸν καὶ πιστὸν τὸ δὲ τῷ δέκνυσθαι δοκεῖν διὰ τοιούτων, οὐδεμία δὲ τέχνη σκοπεῖ τὸ καθ' ἕκαστον, οἷον ἡ ἰατρικὴ τί Σωκράτει τὸ ὑγιεινόν ἐστιν ἢ Καλλίᾳ, ἀλλὰ τί τῷ τοιῷδε ἢ τοῖς τοιοῖσδε (τοῦτο γὰρ ἔντεχνον, τὸ δὲ καθ' ἕκαστον ἄπειρον καὶ οὐκ ἐπιστητόν) οὐδὲ ῥητορικὴ τὸ καθ' ἕκαστον ἐνδοξόν θεωρήσει, οἷον Σωκράτει ἢ Ἰππία, ἀλλὰ τὸ τοιοῖσδε, καθάπερ καὶ ἡ διαλεκτικὴ. καὶ γὰρ ἐκεῖνη συλλογίζεται οὐκ ἐξ ὧν ἔτυχεν, ἀλλ' ἐκεῖνη μὲν ἐκ τῶν λόγου δεομένοις, ἡ δὲ ῥητορικὴ ἐκ τῶν ἤδη βουλευέσθαι εἰωθόσιν. Dazu ebd. Rhet.II, 20, 1393a22ff.

Dennoch spielt der Einzelfall als ein Tatsache-Merkmal in der τέχνη ῥητορική eine wichtige Rolle. Zwar werden das „ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ“ und die „ἀνάγκη“ in der Rhetorik mit Unterscheidung festgehalten, aber ohne Verweis auf eine kennzeichnende „Tatsache“ (τέκμαρ), die den Bezug des Einzelfalls auf das entschiedene Alles, auf das schon Gewusste in einer anschaulichen ἀπόδειξις herstellt, kann die rhetorische Syllogistik keine Notwendigkeit erhalten. Das ist sehr deutlich im Falle des Gerichts: die allgemeingültige Verfassung (νόμος), das beweisende Zeichen (ἀπόδειξις mit τέκμαρ) und der betreffende Rechtsstreit. Siehe insbesondere Arist. Rhet. 1357a22ff.. Vom τέκμαρ siehe ebd. Rhet. 1357b5ff.: ἀναγκαῖον μὲν οὖν λέγω ἐξ ὧν γίνεται συλλογισμός· διὸ καὶ τεκμήριον τὸ τοιοῦτον τῶν σημείων ἐστίν· ὅταν γὰρ μὴ ἐνδέχσθαι οἴωνται λῦσαι τὸ λεχθέν, τότε φέρειν οἴονται τεκμήριον ὡς δεδειγμένον καὶ πεπερασμένον· τὸ γὰρ τέκμαρ καὶ πέρασ ταύτων ἐστὶ κατὰ τὴν ἀρχαίαν γλῶτταν.

²⁰⁸ Parm. DK.B2, Z.3-6: ἡ μὲν ὅπως ἐστὶν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι, Πειθοῦς ἐστὶ κέλευθος (Ἄληθειῆ γὰρ ὀπηδεῖ), ἡ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεῶν ἐστὶ μὴ εἶναι, τὴν δὴ ἂν τοι φράζω παναπευθέα ἔμμεν ἀταρπὸν.

sich selbst und deren Konkretisierung durch den rhetorischen λόγος und im rhetorischen λόγος auf produzierende Weise als wissenschaftliche Darstellung hervorgebracht werden – wissenschaftlich, weil beim λόγον διδόναι mit κρίναι λόγῳ die Begründung mittels der Unterscheidung des λόγος in sich und von sich selbst in der πίστις-Herstellung immer gegenwärtig bleibt. Um welchen λόγος τῆς ῥητορικῆς τεχνῆς geht es hier denn?

Zunächst soll es der λόγος des Überzeugens sein: τῶν δὲ διὰ τοῦ λόγου ποριζομένων πίστεων τρία εἶδη ἐστίν· αἱ μὲν γὰρ εἰσιν ἐν τῷ ἡθει τοῦ λέγοντος, αἱ δὲ ἐν τῷ τὸν ἀκροατὴν διαθεῖναι πῶς, αἱ δὲ ἐν αὐτῷ τῷ λόγῳ, διὰ τοῦ δεικνύναι ἢ φαίνεσθαι δεικνύναι.²⁰⁹ Alle Drei sammeln sich durch den λόγος und im λόγος auf den bestimmten λόγος, auf den πιθανὸς λόγος – ganz im Unterschied zu den νῦν τεχνολογούντες. Das ἡθος sei selbst das Überzeugendste, also ὁ λόγος ὥστε ἀξιόπιστον ποιῆσαι τὸν λέγοντα, und zwar δεῖ δὲ καὶ τοῦτο συμβαίνειν διὰ τοῦ λόγου, ἀλλὰ μὴ διὰ τὸ προδεδοξάσθαι ποιόν τινα εἶναι τὸν λέγοντα.²¹⁰ Dagegen seien die πάθη nicht durch sich schon selbst-überzeugend und deshalb sollten sie nicht εἰς πάθος ὑπὸ τοῦ λόγου προαχθῶσιν,²¹¹ sondern διὰ δὲ τῶν λόγων πιστεύουσιν, ὅταν ἀληθὲς ἢ φαινόμενον διέξωμεν ἐκ τῶν περὶ ἕκαστον πιθανῶν.²¹² Daraufhin lässt der λόγος sich als das ἐνθύμημα erkennen, nämlich als einen ῥητορικὸς συλλογισμὸς, der in Hinblick auf das schon Gewusste und das τέμαρ mit Notwendigkeit auf ein ἕκαστον zutreffen soll, obwohl normalerweise nur die Wahrscheinlichkeit ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ gewonnen werden kann. Das vom Gewussten her ausgehende Überzeugen wird hier eigens als das auf die Überzeugung der Seele zielende Wissen im λόγος hervorgebracht.

Sodann soll es der λόγος τῆς ῥητορικῆς τεχνῆς sein, der besonders den ἀκρόασι τῶν λόγων entspricht. ἔστι δὲ τῆς ῥητορικῆς εἶδη τρία τὸν ἀριθμόν· τοσοῦτοι γὰρ καὶ οἱ ἀκροαταὶ τῶν λόγων ὑπάρχουσιν ὄντες. σύγκειται μὲν γὰρ ἐκ τριῶν ὁ λόγος, ἕκ τε τοῦ λέγοντος καὶ περὶ οὗ λέγει καὶ πρὸς ὄν, καὶ τὸ τέλος πρὸς ταῦτόν ἐστι, λέγω δὲ τὸν ἀκροατὴν.²¹³ Schließlich richtete sich dieser λόγος an die λόγος-Zuhörer, sei es κριτῆς ἐκκλησιαστῆς περὶ τῶν μελλόντων, sei es κριτῆς δικαστῆς περὶ τῶν γεγενημένων, sei es θεωρὸς περὶ

²⁰⁹ Arist. Rhet. 1356a1-4.

²¹⁰ Arist. Rhet. 1356a5f..

²¹¹ Arist. Rhet. 1356a14f..

²¹² Arist. Rhet. 1356a19f..

²¹³ Arist. Rhet. 1358a36-1358b2.

τῆς δυνάμεως, ὥστ' ἐξ ἀνάγκης ἂν εἴη τρία γένη τῶν λόγων τῶν ῥητορικῶν, συμβουλευτικόν, δικανικόν, ἐπιδεικτικόν.²¹⁴ Diese hat Aristoteles im Horizont der *Ars Rhetorica* eigens behandelt, denn nur hier soll der kunstfertige λόγος als solcher, als die Redekunst für den Menschen als solchen, der seine Wesensbestimmung nur von einem in einer πόλις politisch handelnden Menschen bekommen kann, in seiner besonderen Wichtigkeit geltend gemacht werden. Dies deshalb, weil es hier entscheidend ist, dass die Rhetorik mit diesen drei λόγοι im Wesentlichen von der Realisierung der Politik handelt – insbesondere mittels der Verwirklichung, genauer der Herstellung des ἦθος im λόγος, in der Rede. Ferner lassen sich die ἦθη des Menschen, die immer schon von den ἀρεταί, der Trefflichkeit des Menschen geprägten werden, mit den λόγοι als solchen aufgrund des Bezugs auf das τέλος des Menschen auszeichnen, und zwar derart, dass die ἦθη, sowohl diejenige des Redners als auch diejenige des von der Rede Betroffenen, geradezu im λόγος, in der Rede, als etwas Überzeugendes, als das πιθανόν zum Vorschein gebracht werden können.²¹⁵ Dies lässt sich im Wesentlichen auf die Thematisierung des λόγος von der ἦθη und deren ἀρετή des Menschen zurückführen. Da ist nämlich der erste Schritt der Wissenschaft des sachbezogenen λόγος zu finden:

Zum ersten ist es der συμβουλευτικὸς λόγος, die συμβουλή, die beratende Rede, die eine Entscheidung über etwas Bevorstehendes (μέλλον) zwischen der προτροπή, dem Zuzuratenden, und der ἀποτροπή, dem Abzuratenden, und damit zwischen dem συμφέρον und dem βλαβερὸν treffen soll. Der λόγος als solcher betrifft unmittelbar die Realisierung der Politik, genauer: die des politischen Handelns des Menschen der πόλις. Dies lässt sich sogleich erkennen: 1. Die hier bezogene Sache des λόγος kann nur die sein, welche der Mensch innerhalb seines Entscheidungsbereichs durch seine politischen Handlungen ausführen soll, um das τέλος der πόλις zu erfüllen.²¹⁶ 2. Der συμβουλευτικὸς λόγος zielt im Wesentlichen auf die εὐδαιμονία aller einzelnen Menschen (πολίτης) der πόλις, und damit auf

²¹⁴ Arist. Rhet. 1358b4-1358b8.

²¹⁵ Dazu vergleiche Antje Hellwig, „Die Verwirklichung des ἦθος in der Rede“, in *Untersuchungen zur Theorie der Rhetorik bei Platon und Aristoteles*, Hypomnemata 38, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, 1973, S.260ff.

²¹⁶ Siehe Arist. Rhet. I.4, 1359a30ff. Die Sache der Beratung ist οὐ περὶ ἅπαντα ἀλλ' ὅσα ἐνδέχεται καὶ γενέσθαι καὶ μὴ, und deshalb ὅσα δὲ ἐξ ἀνάγκης ἢ ἔστιν ἢ ἔσται ἢ ἀδύνατον εἶναι ἢ γενέσθαι, περὶ δὲ τούτων οὐκ ἔσθαι συμβουλή. Also bei der Beratung für das ἀγαθόν der πόλις geht es darum: ταῦτα δ' ἔστι περὶ τε πόρων, καὶ πολέμου καὶ εἰρήνης, ἔτι δὲ περὶ φυλακῆς τῆς χώρας, καὶ τῶν εἰσαγομένων καὶ ἐξαγομένων, καὶ νομοθεσίας. Hier ist der Redner für Aristoteles von Grund auf ein Politiker.

die εὐδαιμονία des Menschenzusammenlebens in Gestalt einer πόλις, also auf das höchste ἀγαθόν der πόλις. ἐπεὶ δὲ πρόκειται τῷ συμβουλευόντι σκοπὸς τὸ συμφέρον (βουλευόνται δὲ οὐ περὶ τοῦ τέλους ἀλλὰ περὶ τῶν πρὸς τὸ τέλος, ταῦτα δ' ἐστὶ τὰ συμφέροντα κατὰ τὰς πράξεις), τὸ δὲ συμφέρον ἀγαθόν, ληπτέον ἂν εἴη τὰ στοιχεῖα περὶ ἀγαθοῦ καὶ συμφέροντος ἀπλῶς.²¹⁷ Die Beratungen sollen selbst ἀγαθός sein. 3. Daraufhin muss der λόγος ῥητορικός eigens auf den λόγος πολιτικός zurückgreifen. Die εὐδαιμονία oder das ἀγαθόν der πόλις, was als das schon unter den politischen Menschen anerkannterweise Gewusste sowohl für den Redner und als auch für dessen Zuhörer gleichermaßen gilt, bleibt kein bloßes τέλος einer πόλις. Vielmehr sollte das πόλις-τέλος seine Konkretion in Gestalt der πολιτεῖαι δημοκρατία, ὀλιγαρχία, ἀριστοκρατία, und μοναρχία finden. Dies besagt: Schon das Wissen von der πολιτεία gilt entschiedenerweise für die τέχνη ῥητορική als das schon Gewusste, das in der beratenden Rede eigens durch den λόγος und im λόγος hergestellt werden soll.

Zum zweiten ist es der ἀποδεικτικὸς λόγος, die vorzeigende Rede, in der die Unterscheidung zwischen ἔπαινος λόγος und ψόγος λόγος vor den Zuhörern aufgezeigt werden soll. Der λόγος als solcher berührt nicht nur unmittelbar die Unterscheidung des Menschen von sich selbst im Sinne der Unterscheidung des einzelnen Menschen-ἦθος zwischen καλόν und αἰσχρόν, und zwar zwischen σπουδαῖον/ἐπιεικές und φαύλον, sondern er soll darüber hinaus noch eigens die ἀρετή des betreffenden Menschen der πόλις in der durch den λόγος und im λόγος gemachten Redeherstellung auszeichnen und sich den Zuhörern mit viel größerer Überzeugung darbringen lassen. Dies deshalb, weil in solcher Redeherstellung die ἀρετή und das von ihr geprägte ἦθος den Inbegriff des τέλος des Menschen in seiner Einzelheit berühren, und zwar so, dass die Rede (λόγος) immer aufgrund der ἀρετή seiner Handlungen (πράξεις), die sich ausdrücklich auf den Entschluss (προαίρεσις) der Handlung und sein Werk (ἔργον) beziehen – auch derjenigen des Redners – das Menschen-τέλος zum Vorschein hervorzubringen anstrebt.²¹⁸ Entscheidend ist: Das

²¹⁷ Arist. Rhet. 1362a17ff.

²¹⁸ Arist. Rhet. 1356a6ff.: das ἦθος ist πιθανόν, ferner τοῖς γὰρ ἐπιεικέσι πιστεύομεν μᾶλλον καὶ θᾶπτον, περὶ πάντων μὲν ἀπλῶς, ἐν οἷς δὲ τὸ ἀκριβὲς μὴ ἐστὶν ἀλλὰ τὸ ἀμφιδοξεῖν, καὶ παντελῶς. jedoch im Vergleich mit der ἀρετή hält das ἦθος nur „δευτέρα πίστις“ (Rhet.1366a26-28). Und die ἀρετή ist καλή, Ebd. Rhet. 1366a33-1366b5: καλὸν μὲν οὖν ἐστὶν, ὃ ἂν δι' αὐτὸ αἰρετὸν ὄν ἐπαινετὸν ἦ, ἢ ὃ ἂν ἀγαθὸν ὄν ἡδὺ ἦ ὅτι ἀγαθόν. εἰ δὲ τοῦτο ἐστὶ τὸ καλόν, ἀνάγκη τὴν ἀρετὴν καλὸν εἶναι· ἀγαθὸν γὰρ ὄν ἐπαινετὸν ἐστὶν. ἀρετὴ δ' ἐστὶ μὲν δύναμις, ὡς δοκεῖ, ποριστικὴ ἀγαθῶν καὶ φυλακτικὴ, καὶ δύναμις εὐεργετικὴ πολλῶν καὶ μεγαλῶν, καὶ

καλόν, das Schöne kann nur von dem τέλος des Menschen, von der εὐδαιμονία, und zwar von den konkreten ἀρεταί her ausgehen, soll aber letztlich im schönen λόγος hergestellt und insofern realisiert werden.

Zum dritten ist es der δικάνικος λόγος, die Gerichtsrede, die durch die Gegenüberstellung von κατηγορία und ἀπολογία in die von den Richtenden mit Überzeugung gemachte Beurteilung über das δίκαιον und das ἄδικον der betreffenden Handlung stoßen soll. Der λόγος als solcher handelt im Besonderen von der δίκη einer πόλις, deren Konkretisierung sich in den νόμοι (ἴδιος oder κοινός) der πόλις findet. Was als νόμος in der πόλις geltend gemacht werden soll, das haben alle politischen Menschen immer schon gewusst. Und was von dem schon begründeten νόμος der πόλις ausgeht und dadurch dem einzelnen Rechtsfall zukommt, das soll die δίκη der πόλις bei ihrer Realisierung zunächst die Beurteilung des richtenden Publikums notwendigerweise beeinflussen. Eben deshalb betrifft die Gerichtsrede jeweils eine konkrete Realisierung der δίκη der πόλις, – sie betrifft alle Bürger bis zum Einzelnen der πόλις. Dennoch muss die Gerichtsrede zugleich immer den Gegensatz, die ἀδικία im Auge behalten, denn ἔστω δὴ τὸ ἀδικεῖν τὸ βλάπτειν ἐκόντα παρὰ τὸν νόμον.²¹⁹ Nur mit Wissen handelt der Mensch freiwillig δίκαιος oder ἄδικος.²²⁰ Und so muss das ἄλογον, der Grund oder die Ursache (αἰτία) des unrechten Handelns in der Gerichtsrede zum Wissen erhoben werden. Dieses muss als Wissen vom λόγος, als δίκη in Gestalt des νόμος, als etwas Überzeugenderes, dessen Überzeugungskraft von der festgelegenen ἀλήθεια her ausgehen soll, dargestellt werden.

πάντων περὶ πάντα. μέρη δὲ ἀρετῆς δικαιοσύνη, ἀνδρεία, σωφροσύνη, μεγαλοπρέπεια, μεγαλοψυχία, ἐλευθεριότης, πραότης, φρόνησις, σοφία. ἀνάγκη δὲ μεγίστας εἶναι ἀρετὰς τὰς τοῖς ἄλλοις χρησιμωτάτας, εἴπερ ἔστιν ἡ ἀρετὴ δύμις εὐεργειτικῆ. Rhet. 1366b25-27: φανερόν γάρ ὅτι ἀνάγκη τὰ τε ποιητικὰ τῆς ἀρετῆς εἶναι καλὰ (πρὸς ἀρετὴν γὰρ) καὶ τὰ ἀπ' ἀρετῆς γιγνόμενα, τοιαῦτα δὲ τὰ τε σημεῖα τῆς ἀρετῆς καὶ τὰ ἔργα. Rhet. 1367b21-36.: ἐπεὶ δ' ἐκ τῶν πράξεων ὁ ἔπαινος, ἴδιον δὲ τοῦ σπουδαίου τὸ κατὰ προαίρεσιν. Χρήσιμον δὲ τὸ πολλάκις φαίνεσθαι πεπραχότα. διὸ καὶ τὰ συμπτώματα καὶ τὰ ἀπὸ τύχης ὡς ἐν προαιρέσει ληπτέον. ἂν γὰρ πολλὰ καὶ ὅμοια προφέρηται, σημεῖον ἀρετῆς εἶναι δοξεῖ καὶ προαιρέσεως. ἔστι δ' ἔπαινος λόγος ἐμφανίζων μέγεθος ἀρετῆς. δεῖ οὖν τὰς πράξεις ἐπιδεικνύναι ὡς τοιαῦται. τὸ δ' ἐγκώμιον τῶν ἔργων ἐστίν. τὰ δὲ κύκλω εἰς πίστιν, οἷον εὐγένεια καὶ παιδεία· εἰκὸς γὰρ ἐξ ἀταθῶν ἀγαθοῦς καὶ τὸν οὕτω τραφέντατοιούτον εἶναι. διὸ καὶ ἐγκωμιάζομεν πράξαντας. τὰ δ' ἔργα σημεῖα τῆς ἕξεως ἐστίν, ἐπεὶ ἐπαινοῖμεν ἂν καὶ μὴ πεπραχότα, εἰ πιστεύοιμεν εἶναι τοιούτον. μακαρισμὸς δὲ καὶ εὐδαιμονισμὸς αὐτοῖς μὲν ταῦτα, τούτοις δὲ οὐ ταῦτα, ἀλλ' ὡσπερ ἡ εὐδαιμονία τὴν ἀρετὴν, καὶ ὁ εὐδαιμονισμὸς περιέχει ταῦτα.

²¹⁹ Arist. Rhet. 1368b6.

²²⁰ Ebd. Rhet. 1368b9ff.: ἐκόντες δὲ ποιοῦσιν ὅσα εἰδότες καὶ μὴ ἀναγκαζόμενοι. ὅσα μὲν οὖν ἐκόντες, οὐ πάντα προαιρούμενοι, ὅσα δὲ προαιρούμενοι, εἰδότες ἅπαντα· οὐδεὶς γὰρ ὁ προαιρεῖται ἀγνοεῖ.

Dies besagt: Die πίστις-Herstellung muss die δίκη gelten lassen, sodass eine dem νόμος gemäße κρίσις über den Sachverhalt der Handlung von den Zuhörern selbst ihrerseits gemacht werden kann. Hier sind die πάθη, z.B. die ἐπιθυμία im Wesentlichen mit dem λόγος zusammengestellt, das heißt, bei den Zuhörern sollen die πάθη auf diese Weise auftauchen, dass sie sich dem λόγος unterordnen.²²¹ Wichtig ist: das, wie es sein soll, lass es so sein; das, wie es nicht sein soll, lass es nicht so sein. Was, wie es ist, sofern es an das „wie es zu sein hat“ gebunden ist, ist ein „Was“, das mit einem festen Grund „ist“. Es lässt sich daran besonders erkennen, dass das λόγον διδόναι im κρῖναι λόγῳ bei Aristoteles alle Einzelheiten der Wissenschaften durchdringen kann, um die Unterscheidung des Menschen in sich und von sich selbst zutiefst von Allem des Menschen – sei es λόγος, sei es ἄλογον – auf begriffliche Weise zu begründen und durch den λόγος und im λόγος gegenwärtig darzustellen.

ἐπεὶ δ' ἔνεκα περὶ κρίσεως ἔστιν ἡ ῥητορική (καὶ γὰρ τὰς συμβουλάς κρῖνουσι καὶ ἡ δίκη κρίσις ἔστιν), ἀνάγκη μὴ μόνον πρὸς τὸν λόγον ὄρᾶν, ὅπως ἀποδεικτικὸς ἔσται καὶ πιστός, ἀλλὰ καὶ αὐτὸν ποιόν τινα καὶ τὸν κριτὴν κατασκευάζειν.²²² Nachdem der πιθανὸς λόγος im ersten Schritt in Bezug auf das ἦθος des Redenden, das sich seinerseits aufgrund der φρόνησις und ἀρετή auszeichnen lässt, thematisiert wurde, muss die εὐνοία des Redenden noch eigens zur Sprache kommen.²²³ Die εὐνοία des Redenden wird hier aber im Wesentlichen von der Seite des Zuhörers her bestimmt.²²⁴ Sie findet ihre Realisierung eben in der Erweckung und Versetzung in einen Zustand der πάθη des Zuhörers, wie die πάθη mit der πίστις-Herstellung verbunden auftreten und die κρίσις des Zuhörers überall begleiten und beeinflussen. Doch werden die πάθη im πιθανὸς λόγος begriffen, denn sie werden hier dadurch hervorgebracht, dass sie in Hinblick auf die von ihr handelnden κατηγορίαι „πῶς, τίς, ἐπὶ ποίοις“²²⁵ durch den λόγος und im λόγος zum Vorschein gebracht werden. Welche πάθη sind sie eigentlich?

ἔστι δὲ τὰ πάθη δι' ὅσα μεταβάλλοντες διαφέρουσι πρὸς τὰς κρίσεις, οἷς ἔπεται λύπη καὶ ἡδονή, οἷον ὀργὴ ἔλεος φόβος καὶ ὅσα ἄλλα

²²¹ Ebd. Rhet. 1370a25ff.: μετὰ λόγου δὲ ὅσα ἐκ τοῦ πεισθῆναι ἐπιθυμοῦσιν· πολλὰ γὰρ καὶ θεάσασθαι καὶ κτήσασθαι ἐπιθυμοῦσιν ἀκούσαντες καὶ πεισθέντες.

²²² Arist. Rhet. 1377b21ff.

²²³ Ebd. Rhet. 1378a6ff.

²²⁴ Dazu sogar auch φιλία. siehe ebd. Rhet. 1378a19. u.a.

²²⁵ Ebd. Rhet. 1378a24f.

τοιαῦτα, καὶ τὰ τούτοις ἐναντία.²²⁶ Hier rufen die πάθη der ψυχή wiederum die Unterscheidung des Menschen als Sterblichen selbst zwischen dem λόγος und dem ἄλογον hervor. Es stellt sich aber sogleich die Frage: Wie sollte sich der λόγος zum ἄλογον in der τέχνη ῥητορική und zwar im ἐνθύμημα verhalten? Zum einen konkretisiert sich das ἄλογον in mannigfaltigen πάθη des Menschen, die ihrerseits als solche dem λόγος unterstellt sind und immer die Entscheidung des Menschen durch den λόγος – den συλλογισμός – beeinflussen und begleiten. Zum anderen muss das ἄλογον paradoxerweise durch den λόγος und im λόγος zur Rede (λόγος) gebracht werden. Und nur so ist es ein „Wissen“. Um es als ein Wissen als solches zu begreifen und darzustellen, hat Aristoteles es wiederum im Wesentlichen auf den ὀρισμός zurückgeführt – dies immer mit einer Begründung in Hinblick auf das λόγον διδόναι mit κρίναι λόγῳ. Eben deshalb kann die τέχνη ῥητορική nicht nur jeweils angesichts des Wissensgrundes an der Sache poetisch fruchtbar werden, sondern auch ihrerseits schon als begriffenes Wissens-Gefüge, als ἐπιστήμη des sachbezogenen λόγος produktiv entfaltet werden.

Eben weil die πάθη im λόγος zum Wissen erhoben und als solches begriffen sind, ist es für einen Redner möglich, mit der sach- und pathegemäßen Rede den anderen Menschen der πόλις in einen die richtige Entscheidung prägenden Seelenzustand zu versetzen und damit unter den Zuhörern die richtige Überzeugung herstellen zu können. So zeichnet sich das Wissen vom Überzeugen aus! Damit wird das ἐνθύμημα zur Hauptsache des λόγος der τέχνη ῥητορική! Mit Rücksicht auf das ἦθος beziehungsweise die πάθη kann sich das ἐνθύμημα, das ebenso als ἀπόδειξις τις wie als συλλογισμός τις gilt, nach verschiedenen τόποι entfalten. Aber auch deswegen muss das ἐνθύμημα entweder mit ἀνάγκη oder mit ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ auf eine κρίσις zukommen – sei es ein Beweisen, das vom übereinstimmenden und anerkannten Gewussten ausgeht, sei es ein Widerlegen, das von dem (mit dem Gewussten) unübereinstimmenden und unerkannten ausgeht.²²⁷

Im dritten Schritt sind wir schließlich auf den πιθανὸς λόγος selbst gestoßen, der überhaupt nicht als bloßer λόγος an sich und so als bloße τέχνη des

²²⁶ Ebd. Rhet. 1378a19ff.

²²⁷ Arist. Rhet. 1396b22ff.: στοιχείον δὲ λέγω καὶ τόπον ἐνθυμήματος τὸ αὐτό. πρῶτον δ' εἰπώμεν περὶ ὧν ἀναγκαῖον εἰπεῖν πρῶτον. ἔστι γὰρ τῶν ἐνθυμημάτων εἶδη δύο· τὰ μὲν γὰρ δεικτικά ἐστὶ ὅτι ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν, τὰ δὲ ἐλεγκτικά, καὶ διαφέρει ὥστε ἐν τοῖς διαλεκτικοῖς ἔλεγχος καὶ συλλογισμός. ἔστι δὲ τὸ μὲν δεικτικὸν ἐνθύμημα τὸ ἐξ ὁμολογουμένων συναγεῖν, τὸ δὲ ἐλεγκτικὸν τὸ τὰ ἀνομολογουμένα συναγεῖν.

συλλογισμός gelten kann, sondern sich in der gut gebauten Redeherstellung realisieren soll, indem die τέχνη ῥητορική mit Bezug auf den Sachverhalt durch den λόγος und im λόγος poetisch oder produktiv sein soll. Der im eigenen Redeaufbau realisierte λόγος berücksichtigt: 1. πίστις, die Überzeugung, 2. λέξις, die Redeweise, 3. τάξις, die Redeordnung.²²⁸ Solcher λόγος zielt auf die πίστις-Herstellung durch sich und in sich selbst. Also muss der λόγος selbst überzeugend sein, und umgekehrt muss die Überzeugung von dem sachbezogenen und die Sache zeigenden λόγος ausgehen. Darum muss sich der λόγος als solcher nicht nur durch dessen Darstellung, vielmehr noch durch dessen Darstellung als solche, die nur gut gebaut (εὐσύθετον) und zwar notwendigerweise nur so als „diese“ gebaut sein soll, zum Vorschein bringen lassen. Die λέξις ist geradezu ein wohlgebauter λόγος-Schein als solcher: οὐ γὰρ ἀπόχρη τὸ ἔχειν ἃ δεῖ λέγειν, ἀλλ' ἀνάγκη καὶ ταῦτα ὡς δεῖ εἰπεῖν, καὶ συμβάλλεται πολλὰ τὸ φανῆναι ποιόν τινα τὸν λόγον.²²⁹

Dennoch stellt sich sogleich die Frage: Weshalb muss der πιθανὸς λόγος, das ἐνθύμημα überhaupt im wohlgebauten λόγος-Schein als solchen, in solcher λέξις realisiert und zwar produziert werden? Allein deshalb: Wegen des ἄλογον des Menschen. Und dies lässt sich nur in Hinblick auf die Unterscheidung des Menschen von sich selbst zwischen λόγος und ἄλογον erklären. Aber lassen wir besser Aristoteles selbst zu Wort kommen: ἀλλ' ὅλης οὔσης πρὸς δόξαν τῆς πραγματείας τῆς περὶ τὴν ῥητορικήν, οὐκ ὀρθῶς ἔχοντος, ἀλλ' ὡς ἀναγκαίου τὴν ἐπιμέλειαν ποιητέον, ἐπεὶ τό γε δίκαιον μηδὲν πλείω ζητεῖ περὶ τὸν λόγον ἢ ὡς μήτε λυπεῖν μήτ' εὐφράνειν· δίκαιον γὰρ αὐτοῖς ἀγωνίζεσθαι τοῖς πράγμασιν, ὥστε τᾶλλα ἔξω τοῦ ἀποδείξαι περίεργά ἐστιν· ὅμως μέγα δύναται, καθάπερ εἴρηται, διὰ τὴν τοῦ ἀκροατοῦ μοχθηρίαν. τὸ μὲν οὖν τῆς λέξεως ὅμως ἔχει τι μικρὸν ἀναγκαῖον ἐν πάσῃ διδασκαλίᾳ· διαφέρει γὰρ τι πρὸς τὸ δηλῶσαι ὡδὶ ἢ ὡδὶ εἰπεῖν· οὐ μέντοι τοσοῦτον, ἀλλ' ἅπαντα φαντασία ταῦτ' ἐστι καὶ πρὸς τὸν ἀκροατήν.²³⁰ Erstaunlicherweise lässt der als solcher realisierte λόγος den ersten sachbezogenen ἀποφαντικὸς λόγος erkennen; es handelt sich im Wesentlichen darum, dass und wie die Architektonik des λόγος

²²⁸ Arist. Rhet. 1403b6ff.: ἐπειδὴ τρία ἐστὶν ἃ δεῖ πραγματευθῆναι περὶ τὸν λόγον, ἐν μὲν ἐκ τίνων αἱ πίστεις ἔσονται, δεύτερον δὲ περὶ τὴν λέξιν, τρίτον δὲ πῶς χρὴ τάξαι τὰ μέρη τοῦ λόγου.

²²⁹ Arist. Rhet. 1403b15ff.

²³⁰ Arist. Rhet. 1404a1-11. Auffallend hat Aristoteles den „λόγος-Schein“ konkret so bezeichnet: 1. τὸ φανῆναι, 2. δόξα τῆς πραγματείας τῆς περὶ τὴν ῥητορικήν, 3. τὸ δηλῶσαι ὡδὶ ἢ ὡδὶ, 4. φαντασία.

durch sich und in sich auf produzierende Weise zum Vorschein kommt – hier ist es in der Rhetorik zunächst die die πίστις herstellende λέξις, die sich an den Zuhörer richtet, sodann die τάξις, nach der solche Redeherstellung in Gestalt des μέρος des λόγος vom Anfang bis zum Ende architektonisch geordnet wird.

Hier über die λέξις sei betont: 1. Zunächst liegt die ἀρετή λέξεως vornehmlich in der Deutlichkeit (σαφής), aber nicht so, wie sie durch die τέχνη gebildet zu sein scheint, sondern wie sie der φύσις gemäß dargelegt zu sein scheint. Und nur durch die μεταφορά kann die τοῦ ῥητορικοῦ λόγου ἀρετή in der λέξις als solche bekannt gemacht werden.²³¹ 2. Sodann soll die λέξις nicht nur ὄγκον (erhaben) und πρέπον (angemessen) sein, sondern sich so auch durch den ῥυθμός des λόγος auszeichnen, jedoch nicht wie in der Poetik darüber hinaus nach dem μέτρον, schon gar nicht ἄρρυθμον gestaltet werden, denn das würde ins Endlose führen.²³² 3. Schließlich muss die λέξις auf verbindliche Weise und zwar mit Notwendigkeit zu einem Ganzen (τῷ συνδέσμῳ μία) vollbracht werden können. Ein solches Ganzes sollte nicht in der εἰρομένη, wie z.B. in der ἱστορίῃ bei Herodot, die nicht bis zum Ende durchgehalten wird, sondern in der περιόδῳ, die in sich selbst den Anfang, die Vollendung und die Größe enthält, ausgeführt werden.²³³

²³¹ Arist. Rhet. 1404b1ff.: ὠρίσθω λέξεως ἀρετὴ σαφὴ εἶναι (σημεῖον γάρτι ὁ λόγος, ὡστ' ἐὰν μὴ δηλοῖ οὐ ποιήσει τὸ ἑαυτοῦ ἔργον), καὶ μήτε ταπεινὴ μήτε ὑπὲρ τὸ ἀξίωμα, ἀλλὰ πρέπουσαν· ἢ γὰρ ποιητὴ ἴσως οὐ ταπεινὴ, ἀλλ' οὐ πρέπουσα λόγῳ. Ebd. 1404b18ff.: διὸ δεῖ λαμβάνειν ποιούντας, καὶ μὴ δοκεῖν λέγειν πεπλασμένως ἀλλὰ πεφυκότως (τοῦτο γὰρ πιθανόν, ἐκείνο δὲ τούναντίον· ὡς γὰρ πρὸς ἐπιβουλευόντα διαβάλλονται, καθάπερ πρὸς τοὺς οἶνους τοὺς μεμιγμένους). Ebd. 1404b31ff.: τὸ δὲ κύριον καὶ τὸ οἰκείον καὶ μεταφορὰ μόνα χρήσιμα πρὸς τὴν τῶν ψιλῶν λόγων λέξιν. σημεῖον δ' ὅτι τούτοις μόνοις πάντες χρώνται· πάντες γὰρ πεταφοραῖς διαλέγονται καὶ τοῖς οἰκείοις καὶ τοῖς κυρίοις· ὥστε δηλον ὡς ἂν εὐ ποιῆ τις, ἔσται τε ξενικὸν καὶ λαμβάνειν ἐνδέχεται καὶ σαφηνεῖ. αὕτη δ' ἦν ἡ τοῦ ῥητορικοῦ λόγου ἀρετή.

²³² Arist. Rhet. III. 6, 7, 8. 1408b21f.: τὸ δὲ σχῆμα τῆς λέξεως δεῖ μήτε ἔμμετρον εἶναι μήτε ἄρρυθμον· τὸ μὲν γὰρ ἀπίθανον (πεπλάσθαι γὰρ δοκεῖ) καὶ ἅμα καὶ ἐξίστησιν. Ebd. 1408b26ff.: τὸ δὲ ἄρρυθμον ἀπέραντον, δεῖ δὲ πεπεράνθαι μὲν, μὴ μέτρῳ δέ· ὁ δὲ τοῦ σχήματος τῆς λέξεως ἀριθμὸς ῥυθμὸς ἐστίν, οὐ καὶ τὰ μέτρα τμητά. διὸ ῥυθμὸν δεῖ ἔχειν τὸν λο.γον, μέτρον δὲ μή· ποίημα γὰρ ἔσται. Hier sei erinnert an Archilochos (D67a7): γίγνωσκε δ' οἶος ῥυσμὸς ἀνθρώπους ἔχει. Diehl, *Anthologia lyrica graeca*, fasc.3.

²³³ Arist. Rhet. III.9, 1409a229ff.: λέγω δὲ εἰρομένην, ἣ οὐδὲν ἔχει τέλος καθ' αὐτήν, ἂν μὴ τὸ πρᾶγμα λεγόμενον τελειωθῆ. ἔστι δὲ ἀηδὴς διὰ τὸ ἀπειρον· τὸ γὰρ τέλος πάντες βούλονται καθορᾶν. διόπερ ἐπὶ τοῖς καμπτήρσιν ἐκπνεύουσι καὶ ἐκλύονται· προορώντες γὰρ τὸ πέρασ οὐ κάμνουσι πρότερον. Ebd. 1409a35-1409b9: λέγω δὲ περίοδον λέξιν ἔχουσαν ἀρχὴν καὶ τελευτὴν αὐτὴν καθ' αὐτήν καὶ μέγεθος εὐσύνοπτον. ἠδεῖα δ' ἡ τοιαύτη καὶ εὐμαθὴς, ἠδεῖα μὲν διὰ τὸ ἐναντίως ἔχειν τῷ ἀπεράντῳ, καὶ ὅτι αἰεὶ τι οἶεται ἔχειν ὁ ἀκροατὴς τῷ αἰεὶ πεπεράνθαι τι αὐτῷ· τὸ δὲ μηδὲν προνοεῖν εἶναι μηδὲ ἀνυεῖν ἀηδὴς. εὐμαθὴς δέ, ὅτι εὐμνημόνευτος. Τοῦτο δέ, ὅτι ἀριθμὸν ἔχει ἢ ἐν περιόδοις λέξις, ὁ πάντων εὐμνημονευτότατον. διὸ καὶ τὰ μέτρα πάντες μνημονεύουσι μᾶλλον τῶν χύδην· ἀριθμὸν γὰρ ἔχει ὧς μετρεῖται. δεῖ δὲ τὴν περίοδον καὶ τῆς διανοίας τετελειώσθαι, καὶ μὴ διακόπτεσθαι... Wohlgedenkt: Dies gilt nicht nur für den rhetorischen λόγος, sondern vornehmlich für den dichterischen λόγος. Und ferner bezieht dies sich

Die Vollendung der λέξις ist letztlich in der τάξις, also in der μέρη des λόγος zu sehen. Zunächst ἀναγκαῖον τό τε πράγμα εἰπεῖν περὶ οὗ, καὶ τοῦτ' ἀποδείξαι, sodann ἀναγκαῖον ἄρα μόρια πρόθεσις καὶ πίστις. ἴδια μὲν οὖν ταῦτα, τὰ δὲ πλείστα προοίμιον, welches ἀρχὴ λόγου ἰστί, πρόθεσις πιστις ἐπίλογος· τὰ γὰρ πρὸς τὸν ἀντίδικον τῶν πίστεων ἔστι, καὶ ἡ ἀντιπαραβολὴ αὐξήσις τῶν αὐτοῦ, ὥστε μέρος τι τῶν πίστεων· ἀποδείκνυσι γάρ τι ὁ ποιῶν τοῦτο, ἀλλ' οὐ τὸ προοίμιον, οὐδ' ὁ ἐπίλογος, ἀλλ' ἀναμιμνήσκει.²³⁴

Bezeichnenderweise ist hier ein springender Punkt für die Architektonik der poietischen Wissenschaften ans Licht gekommen. Inwiefern? Es handelt sich im Wesentlichen um die wohlgeordnete Rededarstellung als solche, die das Gewusste und das im λόγος erhobene Wissen eigens durch den λόγος und im λόγος darstellen soll. Zum einen realisiert sich eben darin die πίστις-Herstellung durch den λόγος und im λόγος und so kommt die Vollständigkeit der Rhetorik zum Vorschein. Zum anderen lässt die Architektonik ausdrücklich den Übergang von der Rhetorik zur Poetik erkennen. Eben deshalb erweist sich das dritte Buch der Rhetorik als notwendig und von hervorragender Bedeutung: Zwar sollte die zu einer ἐπιστήμη des λόγος erhobene τέχνη ῥητορική selbst in ihrer Herstellung vollständig sein, aber als eine Wissenschaft kann sie nur als eine Begleitung zur eigentümlichen ἐπιστήμη ποιητική geltend gemacht werden. Um damit an die grundlegende Unterscheidung beider kurz zu erinnern:

1. Zunächst bezieht sich der produzierende λόγος beider jeweils auf einen verschiedenen Sachverhalt. Während es bei der τέχνη ῥητορική im Wesentlichen um das Geredete, um das ὄν λεγόμενον, um die πίστις und daher um den πιθανὸς λόγος geht, handelt die τέχνη ποιητική vom Getanen, von der μίμησις πρακτωντῶν, von der ποίησις und deshalb vom ποιητικὸς λόγος in seinem eigentümlichen Sinne. Also gilt die eine als Über-redung, die andere aber als Dichtung.

2. Sodann sollte das τέλος des produzierenden λόγος nicht nur dem τέλος des Menschen dienlich bleiben, sondern mehr noch in sich selbst durch den λόγος und im λόγος seine Erfüllung finden. Denn die τέχνη ῥητορική hat ihr τέλος unmittelbar von der praktischen Wissenschaft bekommen und ein solches

im Besonderen auf die naturgemäßen αἰτίαι (ἡδονή und μαυθάνειν) der Dichtung. Vergleiche besonders Arist. Poet. Cap.4.

²³⁴ Arist. Rhet. 1414a30, 1414b7ff.

τέλος scheint ihr nicht innerlich zu sein. Die πίστις-Herstellung durch den λόγος und im λόγος dient zur Realisierung des sie immer gegenwärtig steuernden τέλος als solchen. Dagegen kommt in der τέχνη ποιητική das τέλος des λόγος selbst das erste Mal so zum Vorschein, dass die ποίησις-Darstellung durch den λόγος und im λόγος, ebenso wie die vom λόγος getragene Handlung, eigens auf die notwendige Vollkommenheit des in sich geschlossenen λόγος-Ganzen mit Unterschied zwischen Anfang, Mitte und Vollendung zielt. Dessen Werk (ἔργον) ist nämlich ein λόγος τῆς οὐσίας, ein in sich geschlossenes Ganzes, das aufgrund dessen αἰτία und ἀρχή durch sich und in sich einen Wissens-Grund (λόγος) zu geben vermag.

3. Daraufhin kommt schließlich ans Licht, warum in der Poetik das ἦθος zwar immer gegenwärtig anwesend ist, aber nur als sekundär erscheint, und warum das πάθος letztlich völlig getilgt werden soll, obwohl die ἡδονή an das Ganze des λόγος durch eine völlig neue Bestimmung immer dabei bleibt. Denn in der Rhetorik wurde das auf das τέλος und die ἀρετή bezogene ἦθος und so auch der Redner selbst immer als πιθανὸς λόγος geltend gemacht; in der Poetik spielt das ἦθος des Handelnden dagegen keine entscheidende Rolle, vielmehr sind hier die Handlungen für das als vollkommen dargestellte Ganze des λόγος entscheidend, und eben deshalb bleibt sowohl der Dichter als auch der ὑποκριτής von verschwindender Bedeutung. Und in der Rhetorik bleiben die begriffenen πάθη im Besonderen für den Bezug des ἄλογον auf den λόγος charakteristisch und können deshalb überhaupt nicht getilgt werden, sondern halten einen wesentlichen Anteil am πιθανὸς λόγος. Aber in der Poetik muss der produzierende λόγος in seinem vollendeten Ganzen völlig von den πάθη gereinigt und damit letztlich vom ἄλογον befreit werden, damit ein vollkommen gereinigtes Ganzes des λόγος mit Unterschied zwischen Anfang, Mitte und Vollendung schon durch die Produktivität des Menschen selbst, genauer durch die Produktivität des λόγος selbst, zum Vorschein gebracht werden kann – da geht es nämlich um ein Werk des Menschen selbst, das durch den λόγος und im λόγος erfunden und vollkommen dargestellt wird, ferner um ein grundsätzlich dem Menschen zugehöriges νοεῖν, das sich hier nur durch das sich im λόγος vollendende Ganze des Handlungsaufbaus und zwar durch die Vermittlung der Anschauung des Werks als solchen seine Erfüllung in Vollkommenheit finden kann. Da ist ein reines νοεῖν vom gedichteten Ganzen „λόγος-κόσμος“ des schon in sich und von sich selbst unterschiedenen Menschen. Ihn begleitet nur noch die reinste ἡδονή am νοεῖν als

solchen, das heißt, mit der Reinigung (κάθαρσις) des Menschen von den πάθη und zwar von dem ἄλογον bleibt nur die noetische ἡδονή des Ganzen der Dichtung. Soweit die Übersicht zu den poietischen Wissenschaften. Die Architektonik eines solchen Ganzen des λόγος wird erst in zweiter Hälfte ausführlich zum Thema.

2.2. *logos* des Handelns in der Politik und Ethik – von der *technê politikê* zur philosophischen *theôria*

Wohlgemerkt: Nicht der Ordnung des corpus aristotelicum nach, sondern nach der von Aristoteles selbstgemachten Unterscheidung hinsichtlich der Einteilung der Wissenschaften des λόγος zeichnet sich die architektonische Wissenschaftsordnung seiner Philosophie in Gestalt von ποιητική, πρακτική und θεωρητική aus. Also auf die poietischen Philosophie in Gestalt der Rhetorik und der Poetik folgt die praktische Philosophie in Gestalt der Politik und der Ethik. Dies lässt sich wiederum mit dem λόγον διδόναι im κρῖναι λόγῳ verdeutlichen: Nachdem der produzierende λόγος das Handeln des Menschen durch sich und in sich in einer dichterisch wohlgebauten Rede (λόγος), im vollkommenen λόγος-Ganzen mit Unterschied zwischen Anfang, Mitte und Vollendung dargestellt hat, kommt im folgenden Schritt der λόγος vom menschlichen Handeln an sich zum Vorschein. Damit ist die πράξις oder das Handeln des Menschen als Menschen zur Sache der Wissenschaft des λόγος geworden. Denn nunmehr bezieht sich der sachbezogene λόγος im Wesentlichen auf die menschliche Handlung an sich, mit der sich der Mensch als Mensch unmittelbar in sich und von sich selbst unterscheiden lässt.

Noch einmal: In den praktischen Wissenschaften der Politik und der Ethik geht es unmittelbar um die Unterscheidung des Menschen als Menschen in sich und von sich selbst im eigentümlichen Sinne. Doch in welchem Sinne? In diesem Sinne: Die Unterscheidung der Menschen von einander und von sich selbst wird unmittelbar durch deren Handeln, deren πράξις gemacht und in ihrer Erfüllung so dargestellt, dass das τέλος des Menschen als Menschen im Wesentlichen durch sein Handeln, seine πράξις und in seinem Handeln vollbracht wird. Welches τέλος? Das immer als höchstes Prinzip bei Aristoteles als anerkannt festgelegte τέλος des Menschen als Menschen: 1. ἀνθρώπινον ἄγαθον oder das menschlich Gute, 2. εὐδαιμονία, von einem guten Geist geleitet, und 3. εὐ ζῆν, Wohlleben, wonach alle Menschen ihrer

φύσις gemäß streben. Das τέλος des Menschen als Menschen wird zugleich grundlegend als dasjenige des Handelns des Menschen als Menschen geltend gemacht. Und deshalb stellt sich die Erfüllung des τέλος des Menschen als Menschen als ein Vollbringen des Handelns des Menschen als Menschen dar.

Aber welches Handeln? Das Handeln des Menschen als Menschen. Dies besagt: Es ist kein Handeln irgendeines Lebewesens, sondern nur das des Menschen, der allein über λόγος verfügt. Ferner ist es kein menschliches Handeln in irgendeinem Sinne, sondern allein das Handeln, das den Menschen als Menschen hervorzubringen vermag. Schon daran zeigt sich das Wesen des menschlichen Handelns, wie Heidegger zu Anfang seines „Briefs über den >Humanismus<“ besonders hervorgehoben hat: „Wir bedenken das Wesen des Handelns noch lange nicht entschieden genug. Man kennt das Handeln nur als das Bewirken einer Wirkung. Deren Wirklichkeit wird nach ihrem Nutzen geschätzt. Aber das Wesen des Handelns ist das Vollbringen. Vollbringen heißt: etwas in die Fülle seines Wesen entfalten, in diese hervorgeleiten, producere.“²³⁵ Wohlgemerkt: Das

²³⁵ Heidegger, „Brief über den >Humanismus<“, in *Wegmarken*, Gesamtausgabe, Bd.9, Frankfurt, Klostermann, 1996, S.313. Heidegger hat zwar die Einsicht ins Wesen des Handelns, aber seine Einsicht beruht im Besonderen auf dem Bezug des Denkens auf das Sein des Seienden und zwar auf die Existenz des Menschen in der modernen Lebenswelt, ferner zielt seine Absicht mit dieser Einsicht auf die Überwindung der Philosophie im Sinne der Metaphysik, um das künftige Denken hervorzurufen. Eben daraufhin fährt Heidegger ganz im Unterschied zu der Architektonik der Aristotelischen Philosophie fort: „Vollbringbar ist deshalb eigentlich nur das, was schon ist. Was jedoch vor allem >>ist<<, ist das Sein. Das Denken bringt vollbringt den Bezug des Seins zum Wesen des Menschen. Es macht und bewirkt diesen Bezug nicht. Das Denken bringt ihn nur als das, was ihm selbst vom Sein übergeben ist, dem Sein dar. Dieses Darbringen besteht darin, daß im Denken das Sein zur Sprache kommt. Die Sprache ist das Haus des Seins. Ihrer Behausung wohnt der Mensch. Die Denkenden und Dichtenden sind die Wächter dieser Behausung. Ihr Wachen ist das Vollbringen der Offenbarkeit des Seins, insofern sie diese durch ihr Sagen zur Sprache bringen und in der Sprache aufbewahren. Das Denken wird nicht erst dadurch zur Aktion, daß von ihm eine Wirkung ausgeht oder daß es angewendet wird. Das Denken handelt, indem es denkt. Dieses Handeln ist vermutlich das einfachste und zugleich das höchste, weil es den Bezug des Seins zum Menschen angeht. Alles Wirken aber beruht im Sein und geht auf das Seiende aus. Das Denken dagegen läßt sich vom Sein in den Anspruch nehmen, um die Wahrheit des Seins zu sagen. Das Denken vollbringt dieses Lassen. Denken ist l'engagement par l'Être pour l'Être.“ (Ebd. 313) Die Absicht lautet letztlich: „Weniger Philosophie, aber mehr Achtsamkeit des Denkens“. Und „das künftige Denken ist nicht mehr Philosophie, weil es ursprünglicher denkt als die Metaphysik, welcher Name das gleiche sagt. Das künftige Denken kann aber auch nicht mehr, wie Hegel verlangte, den Namen der ‚Liebe zur Weisheit‘ ablegen und die Weisheit selbst in der Gestalt des absoluten Wissens geworden sein. Das Denken ist auf dem Abstieg in die Armut seines vorläufigen Wesens. Das Denken sammelt die Sprache in das einfache Sagen. Die Sprache ist so die Sprache des Seins, wie die Wolken die Wolken des Himmels sind. Das Denken legt mit seinem Sagen unscheinbare Furchen in die Sprache. Sie sind noch unscheinbarer als die Furchen, die der Landmann langsamen Schrittes durch das Feld zieht.“ (Ebd.364) Dagegen geht es uns aber an dieser Stelle um die Erfüllung des prinzipiell durch den λόγος und im λόγος gestifteten Musischen Wissens in der Aristotelischen praktischen Philosophie. Es handelt sich im Wesentlichen um das schon Gedachte in der Geschichte des abendländischen Denkens, genauer um die Vollkommenheit des schon Gedachten, sodass wir nicht des künftigen Denkens oder der Kritik der Fehler der Philosophie wegen das vollbrachte Denken,

Vollbringen im Aristotelischen Sinne erfüllt sich keineswegs nur im Sein, schon gar nicht in einer durch Denken hervorgebrachten Sprache, sondern es bezieht sich im Wesentlichen auf das τέλος des Menschen als Menschen, und zwar auf das Wesen des Menschen, letztlich aber auf den dem Menschen zugehörigen λόγος, der zutiefst in der menschlichen ψυχή verwurzelt ist. Der Mensch als Mensch denkt, das heißt, der auf die Sache bezogene und so mit sich unterschiedene λόγος denkt. Der Mensch als Mensch handelt, das heißt, der λόγος handelt, indem er als solcher das τέλος des Menschen auf die bezogene Sache hin zu vollbringen vermag und dementsprechend die bezogene Sache in Hinblick auf das τέλος des Menschen durch sich und in sich zu erfüllen anstrebt.

Mehr noch: Das Wesen des menschlichen Handelns im Sinne des Vollbringens des Menschen-τέλος wird eigens durch den λόγος begriffen, ins Wissen erhoben sowie begründet und in der dargestellten Gegenwart der praktischen Wissenschaften des λόγος vollbracht, und zwar dadurch, dass sich der sachbezogene und -gewordene λόγος in Hinblick auf dessen λόγον διδόναι in sich und mit sich selbst unterscheiden lässt. In diesem Sinne geht der auf die Sache, genauer auf die πράξις, die Handlung selbst, bezogene λόγος ins Wesen des Menschen als Menschen ein. Und dies lässt schon besonders vermuten: Das Wesen des Menschen als Menschen ist das, was schon zu sein bestimmt war (τὸ τί ἦν εἶναι), also das, was nicht nur zu sein hat, sondern vor allem ein Vollbracht-sein sein soll. Dies deshalb, weil sich das Wesen des Menschen als Menschen entfaltet und sich dem Menschen-τέλος gemäß als Wesen des Handelns des Menschen erfüllt. Dies, nämlich das „Quartett“ vom τέλος des Menschen, dem τέλος des Handelns, dem Wesen des Menschen und dem Wesen des Handelns, greift im Grunde auf den handelnden λόγος zurück, der durch die Unterscheidung in sich und von sich selbst auf die Herstellung des Menschen als Menschen zielt. Der handelnde λόγος als solcher macht den radikalen Unterschied des Handelns des Menschen als Menschen und ferner denjenigen des handelnden Menschen in sich und von sich selbst aus, sodass der Mensch als Mensch seinem τέλος beziehungsweise seinem Wesen nach sich im Handeln entfaltet und letztlich auf vollendende Weise zum Vorschein gebracht werden kann.

zumal nicht die Würde der in sich geschlossenen und vollkommenen Philosophie herabsetzen dürfen, auch wenn sie sich aufgrund ihrer Erfüllung von uns verabschiedet hat.

Das Wesen des Handelns im Aristotelischen Sinne kann nur im Vollbringen eines τέλος bestehen, welches im Wesentlichen als durch den λόγος und im λόγος begriffenes τὸ τί ἦν εἶναι geltend gemacht wird. Ein τέλος als solches kann nicht Irgendeines sein, sondern es ist im Grunde ein Bestimmtes, Höchstes und damit letztlich das τέλος des Menschen als Menschen, das alle Menschen als Menschen zu erfüllen anstreben sollen. Ferner ist es kein unvollziehbares τέλος, vielmehr muss es notwendigerweise als Vollziehbares und Vollzogenes gelten, und zwar dadurch, dass eben das Handeln des Menschen als Menschen es durch sich und in sich vollbringt. Nämlich das τέλος des Menschen als Menschen muss sich nur in der Vollendung seines Handelns erfüllen. In Bezug auf das τέλος als solches bleibt das Handeln des Menschen als Menschen nicht bloß als Mittel zu irgendeinem bloßen Zweck, stattdessen ist es von vornherein das im Handeln Maßgebende, das das Handeln eben als „dieses Handeln“ hervorruft und zwar durch ihn und in ihm auf Vollendung zielt, weil es seine Erfüllung nur im vollendeten Handeln finden kann.

Das heißt: Das Handeln als solches fängt mit dem τέλος an, zielt auf das τέλος und beruht schließlich in dessen τέλος. Das τέλος als solches ist beim Handeln immer anwesend, bestimmend wie steuernd. Eben darin lässt sich das Wesen des Handelns denken: Das Handeln des Menschen als Menschen ist dem Wesen nach das Vollbringen des τέλος des Menschen als Menschen, in dem jeweiliges Handeln mit dessen ἀρχή-τέλος anfängt, sodann eine Mitte (μέσση) überschreitet, aus der sich zugleich das Mittel zum Zweck in sich ergibt, bis es sich in dem in sich abschließenden τέλος erfüllt. Die allgemeine Tätigkeit des Menschen kann nur als Handeln von Menschen geltend gemacht werden, wenn sie dem Vollbringen des Menschen-τέλος dient und zwar sich als eine εὐπραξία auszeichnet. Beim Wesen des Handelns als solchen geht es eigens um das vollständige Ganze des menschlichen Tätig-Seins (ἐνέργεια) in Vollkommenheit (ἐντελέχεια), das in Hinblick auf die Conception des λόγος durch den λόγος und im λόγος zum begründeten Wissen erhoben und als solches dargestellt wird. Dies besagt: Die praktische Philosophie des Aristoteles behandelt von Grund auf das Wesen des Handelns des Menschen als Menschen.

Das Wesen des Menschen als Menschen entfaltet sich im dessen Handeln im Sinne des Vollbringens vom Menschen-τέλος und realisiert sich am Ende in

dessen Vollbracht-Sein. Aber was ist denn das Wesen des Menschen als Menschen? Was ist denn der Mensch als Mensch? Es ist ausdrücklich ein Wesen, das dem Menschen-τέλος entspricht. Er ist der Mensch als Mensch, der den Menschen-τέλος anspricht. Doch von dem könnte es überhaupt keine Rede geben, wenn es nur als bloßes Wesen im Dunklen bleibt. Das Wesen des Menschen als Menschen kommt erst zum Vorschein, wenn das Menschen-τέλος im Handeln des Menschen als Menschen vollbracht wird. Eben in Hinblick auf das Menschen-τέλος und dessen Vollbringen im menschlichen Handeln kann der Mensch selbst als „dieser Mensch“ verstanden werden, der in seiner einmaligen Menschlichkeit besteht, genauer: der seinem Wesen entspricht. Und dies besagt: Der Mensch, wie er bloß vorhanden ist, ist überhaupt noch kein „Mensch“. Als „Mensch“ ist er noch eigens so zu erfinden, wie er schon zu sein bestimmt war. Aber die Erfindung des Menschen als Menschen wird im Wesentlichen durch den Menschen als Menschen selbst hervorgebracht. Der Mensch als Mensch kann nur als „dieser Mensch“ erfunden werden. Und als „dieser Mensch“ ist der Mensch als Mensch ein Werk (ἔργον) des Menschen selbst, das eben durch sein Handeln und in seinem Handeln vollbracht wird und so als „dieses Werk“ zum Vorschein kommt.

Kurzum: Der Mensch ist nur scheinbar schon „da“. Vorhanden ist er überhaupt noch nicht als „ein Mensch“. Der Mensch als Mensch muss vor allem durch sich und in sich geschaffen werden, und zwar nach dem τέλος des Menschen als Menschen durch dessen Handeln und in dessen Handeln als „dieser Mensch“ geschaffen werden. Und deshalb kann das Handeln des Menschen auch nur ein „dieses Handeln“ sein, welches sich allein auf das Vollbringen des τέλος des Menschen als Menschen richten muss. Eben in „diesem Handeln“ „dieses Menschen“ erfüllt sich das Wesen des Menschen als Menschen, das in Hinblick auf das τέλος des Menschen als Menschen zutiefst den Menschen als ein solcher zu sein bestimmt hat, der nur als „dieser Mensch“ sein kann.

Wohlgemerkt: Der Mensch als solcher ist im Wesentlichen ein in sich und von sich selbst Unterschiedener. Das Handeln dieses Menschen ist im Grunde ein durch sich und in sich Unterschiedenes. Die Unterscheidung des Menschen als solchen beziehungsweise dessen Handelns in sich und von sich selbst greift eigens auf die Unterscheidung des sachbezogenen und zur Sache gewordenen λόγος zurück. In Hinblick auf dessen λόγον διδόναι unterscheidet sich der λόγος als solcher in sich

und von sich selbst. In diesem Sinne ist das Handeln des λόγος als eines solchen das Unterscheiden (κρίναι) in sich und von sich selbst, aber kein Unterscheiden im bloßen Sinne, sondern ein Unterscheiden mit einem schon bestimmten Grund. Der λόγος als solcher handelt, indem er sich in sich und von sich selbst unterscheiden lässt, um den Menschen als Menschen nur als „diesen Menschen“ aus sich selbst und in sich zu produzieren. Damit betrifft das Unterscheiden des menschlichen Handelns im Grunde das Unterscheiden des Menschen in sich und von sich selbst.

Damit sind wir endlich auf die eigentümliche Sache der Praktischen Wissenschaften gestoßen. Aber es soll hier zunächst hervorgehoben werden: Im ersten Buch der Nikomachischen Ethik geht es im Wesentlichen um die erschließende Einführung in die praktische Philosophie des Aristoteles, und zwar dadurch, dass hier vor allem das τέλος des Menschen als Menschen für die ἐπιστήμη πρακτική des Menschen als Menschen eingegrenzt wird. Eben in Hinblick auf diese Vorbestimmung des Menschen-τέλος lässt sich erkennen: Die praktische Philosophie handelt vom Menschen als Menschen und der Mensch als Mensch ist selbst zur Sache der praktischen Philosophie geworden (ἡ περὶ τὰ ἀνθρώπεια φιλοσοφία). Die praktische Philosophie als solche löst sich in den praktischen Wissenschaften der Politik und Ethik ein und zwar als politische Wissenschaft überhaupt. Wohlgemerkt: Die praktische Wissenschaft in Gestalt von Politik und Ethik ist identisch mit der politischen Wissenschaft überhaupt, denn das höchste τέλος des Menschen für das Zusammenleben in einem Gemeinwesen, und zwar das in einer πόλις und dasjenige des Menschen als Einzelnen, genauer: in seinem durch die ἀρετή ausgezeichneten einzelnen Handeln soll dasselbe sein. Es ist also überhaupt kein Wunder, dass Aristoteles im ersten Buch der Ethik immer Rücksicht auf die Politik nahm.

Dem Menschen gilt das Gute für all seine Tätigkeiten als das τέλος überhaupt: πᾶσα τέχνη καὶ πᾶσα μέθοδος, ὁμοίως δὲ πράξις τε καὶ προαίρεσις, ἀγαθοῦ τινὸς ἐφίεσθαι δοκεῖ· διὸ καλῶς ἀπεφήναντο τᾶγαθόν, οὐ πάντ' ἐφίεται.²³⁶ Aber was ist denn das τέλος des Menschen als Menschen? In der praktischen Philosophie heißt dies zugleich zu fragen: Was ist denn das τέλος der πράξις des Menschen als Menschen? εἰ δὲ τί τέλος ἐστὶ τῶν πρακτῶν ὃ δι' αὐτὸ βουλόμεθα, τᾶλλα δὲ διὰ τοῦτο, καὶ μὴ πάντα δι' ἕτερον αἰρούμεθα (πρόεισι γὰρ οὕτω γ' εἰς ἄπειρον, ὥστ' εἶναι κενὴν καὶ ματαίαν τὴν ὄρεξιν), δηλὸν ὡς

²³⁶ Arist. Eth. Nic. 1094a1ff.

τούτ' ἂν εἴη τὰγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον.²³⁷ Ferner: Was ist das höchste und vollkommene τέλος der πράξις des Menschen als Menschen? τί τὸ πάντων ἀκρότατον τῶν πρακτῶν ἀγαθῶν;²³⁸ Die εὐδαιμονία, denn: τὸ δ' εὖ ζῆν καὶ τὸ εὖ πράττειν ταύτῳ ὑπολαμβάνουσι τῷ εὐδαιμονεῖν.²³⁹ Und τέλειον δὴ τι φαίνεται καὶ αὐτάρκες ἡ εὐδαιμονία, τῶν πρακτῶν οὐσα τέλος.²⁴⁰

Um dennoch die εὐδαιμονία als solche zu begreifen, stellt sich weiter die Frage: Wer handelt, um das τέλος im Sinne der εὐδαιμονία zu vollbringen? Niemand Anderes. Zumal nicht andere Lebewesen. Nur derjenige, der λόγος in sich besitzt, handelt. λείπεται δὴ πρακτικὴ τις τοῦ λόγου ἔχοντος· τούτου δὲ τὸ μὲν ὡς ἐπιπειθὲς λόγῳ, τὸ δ' ὡς ἔχον καὶ διανοούμενον.²⁴¹ Es ist nämlich der Mensch, der auf das Vollbringen des ihm eigentümlichen τέλος hin handelt, der sich aber zugleich in sich und von sich selbst unterscheidet. Die Unterscheidung des Menschen als solchen in sich und von sich selbst geht damit eigens in Hinblick auf den λόγος in die menschliche ψυχή ein. Das Handeln oder die πράξις des Menschen ist vor allem diejenige der ψυχή. Es ist nämlich das dem λόγος gemäße Tätig-Sein (ἐνέργεια) der ψυχή. In diesem Sinne ist der handelnde Mensch derjenige der ψυχή. Ein derartiges Handeln oder ein solcher Mensch lässt sich eben an seiner ἀρετή erkennen.

εἰ δ' ἐστὶν ἔργον ἀνθρώπου ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον ἢ μὴ ἄνευ λόγου, τό δ' αὐτό φαμεν ἔργον εἶναι τῷ γένει τοῦδε καὶ τοῦδε σπουδαίου, ὥσπερ κιθαριστοῦ καὶ σπουδαίου κιθαριστοῦ, καὶ ἀπλῶς δὴ τούτ' ἐπὶ πάντων, προστιθεμένης τῆς κατὰ τὴν ἀρετὴν ὑπεροχῆς πρὸς τὸ ἔργον· κιθαριστοῦ μὲν γὰρ κιθαρίζειν, σπουδαίου δὲ τὸ εὖ· εἰ δ' οὕτως, [ἀνθρώπου δὲ τίθεμεν ἔργον ζῶντι τινι, ταύτην δὲ ψυχῆς ἐνέργειαν καὶ πράξεις μετὰ λόγου, σπουδαίου δ' ἀνδρὸς εὖ ταῦτα καὶ καλῶς, ἕκαστον δ' εὖ κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρετὴν ἀποτελεῖται· εἰ δ' οὕτω,] τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ' ἀρετὴν, εἰ δὲ πλείους αἱ ἀρεταί, κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην. ἔτι δ' ἐν βίῳ τελείω. μία γὰρ χελιδὼν ἕαρ οὐ ποιεῖ, οὐδὲ μία ἡμέρα· οὕτω δὲ οὐδὲ μακάριον καὶ εὐδαίμονα μία ἡμέρα οὐδ' ὀλίγος χρόνος.²⁴²

²³⁷ Arist. Eth. Nic. 1094a18ff.

²³⁸ Arist. Eth. Nic. 1095a16.

²³⁹ Ebd. Eth. Nic. 1095a19f.

²⁴⁰ Ebd. Eth. Nic. 1097b20f.

²⁴¹ Ebd. Eth. Nic. 1098a3f.

²⁴² Ebd. Eth. Nic. 1098a7ff.

Dementsprechend kann das Gute und zwar das Beste des Menschen als Menschen nicht als das Äußerliche, auch nicht als das Körperliche, sondern in erster Linie als das Seelische verstanden werden. νεμεμημένων δὴ τῶν ἀγαθῶν τριχῆ, καὶ τῶν μὲν ἐκτὸς λεγομένων τῶν δὲ περὶ ψυχὴν καὶ σῶμα, τὰ περὶ ψυχὴν κυριώτατα λέγομεν καὶ μάλιστα ἀγαθὰ, τὰς δὲ πράξεις καὶ τὰς ἐνεργείας τὰς ψυχικὰς περὶ ψυχὴν τίθεμεν. ὥστε καλῶς ἂν λέγοιτο κατὰ γε ταύτην τὴν δόξαν παλαιὰν οὔσαν καὶ ὁμολογουμένην ὑπὸ τῶν φιλοσοφούντων. ὀρθῶς δὲ καὶ ὅτι πράξεις τινὲς λέγονται καὶ ἐνεργεῖα τὸ τέλος· οὕτω γὰρ τῶν περὶ ψυχὴν ἀγαθῶν γίνεται καὶ οὐ τῶν ἐκτὸς. συνάδει δὲ τῷ λόγῳ καὶ τὸ εὖ ζῆν καὶ τὸ εὖ πράττειν τὸν εὐδαίμονα· σχεδὸν γὰρ εὐζωία τις εἴρηται καὶ εὐπραξία.²⁴³

Damit wird die εὐδαιμονία als das höchste und vollkommene τέλος des Menschen als Menschen völlig neu bestimmt und so gelangt sie zu ihrer eigentümlichen Bestimmtheit. Sie ist nämlich das göttliche Tätig-Sein des Menschen als Menschen, welches von einem guten Geist geleitet wird. 1. Die πράξις κατὰ ἀρετὴν soll vom vortrefflich Handelnden (σπουδαῖος) als ἡδύς, ἀγαθός und καλός beurteilt (κρίναι) werden. Und letztlich sei festgelegt: ἄριστον ἄρα καὶ κάλλιστον καὶ ἥδιστον ἢ εὐδαιμονία.²⁴⁴

2. εἰ μὲν οὖν καὶ ἄλλο τί ἐστὶ θεῶν δῶρημα ἀνθρώποις, εὐλογον καὶ τὴν εὐδαιμονίαν ωεόσδοτον εἶναι, καὶ μάλιστα τῶν ἀνθρωπίνων ὅσω βέλτιστον. ἀλλὰ τοῦτο μὲν ἴσως ἄλλης ἂν εἴη σκέψεως οἰκειότερον, φαίνεται δὲ κἂν εἰ μὴ θεόπεμπτός ἐστιν ἀλλὰ δι' ἀρετὴν καὶ τινα μάθησιν ἢ ἄσκησιν παραγίνεται, τῶν θειοτάτων εἶναι· τὸ γὰρ τῆς ἀρετῆς ἄθλον καὶ τέλος ἄριστον εἶναι φαίνεται καὶ θεῖόν τι καὶ μακάριον. εἴη δ' ἂν καὶ πολύκοινον· δυνατὸν γὰρ ὑπάρξει πᾶσι τοῖς μὴ πεπηρωμένοις πρὸς ἀρετὴν διὰ τινος μαθήσεως καὶ ἐπιμελείας. εἰ δ' ἐστὶν οὕτω βέλτιον ἢ τὸ διὰ τύχην εὐδαιμονεῖν, εὐλογον ἔχειν οὕτως, εἴπερ τὰ κατὰ φύσιν, ὡς οἶόν τε κάλλιστα ἔχειν, οὕτω πέφυκεν, ὁμοίως δὲ καὶ τὰ κατὰ τέχνην καὶ πᾶσαν αἰτίαν, καὶ μάλιστα <τὰ> κατὰ τὴν ἀρίστην.²⁴⁵

3. τὴν εὐδαιμονίαν δὲ τέλος καὶ τέλειον τίθεμεν πάντη πάντως. Die εὐδαιμονία als solche gilt dem Menschen als Menschen nicht irgendwann und

²⁴³ Ebd. Eth. Nic. 1098b12ff.

²⁴⁴ Ebd. Eth. Nic. 1099a24.

²⁴⁵ Ebd. Eth. Nic. 1099b11ff.

irgendwo, sondern sie soll sein ganzes Leben durchdringen. μακαρίους ἐροῦμεν τῶν ζώντων οἷς ὑπάρχει καὶ ὑπάρξει τὰ λεχθέντα, μακαρίους δ' ἀνθρώπους. Letztlich ἐστὶν ἡ εὐδαιμονία τῶν τιμίων καὶ τελείων. ἔοικε δ' οὕτως ἔχειν καὶ διὰ τὸ εἶναι ἀρχή· ταύτης γὰρ χάριν τὰ λοιπὰ πάντα πάντες πράττομεν, τὴν ἀρχὴν δὲ καὶ τὸ αἴτιον τῶν ἀγαθῶν τίμιόν τι καὶ θεῖον τίθεμεν.²⁴⁶

Kurzum: περὶ ἀρετῆς δὲ ἐπισκεπτέον ἀνθρωπίνης δῆλον ὅτι· καὶ γὰρ τὰγαθὸν ἀνθρώπινον ἐζητοῦμεν καὶ τὴν εὐδαιμονίαν ἀνθρωπίνην. ἀρετὴν δὲ λέγομεν ἀνθρωπίνην οὐ τὴν τοῦ σώματος ἀλλὰ τὴν τῆς ψυχῆς· καὶ τὴν εὐδαιμονίαν δὲ ψυχῆς ἐνέργειαν λέγομεν.²⁴⁷

Aber welche ψυχή ist es? Wiederum in Hinblick auf den λόγος greift Aristoteles notwendigerweise auf die Unterscheidung der ψυχή in sich und von sich selbst zurück. Entsprechend der Unterscheidung der ψυχή zwischen ihrer δύναμις und ἐνέργεια lässt sie sich gegensätzlich unterscheiden: als diejenige des τὸ μὲν ἄλογον αὐτῆς εἶναι oder diejenige des τὸ δὲ λόγον ἔχον. Das erstere unterscheidet sich von sich weiter: τὸ μὲν γὰρ φυτικὸν οὐδαμῶς κοινωνεῖ λόγου, τὸ δ' ἐπιθυμητικὸν καὶ ὅλως ὀρετικὸν μετέχει πως, ἢ κατήκοόν ἐστιν αὐτοῦ καὶ πειθαρχικόν. τὸ ἄλογον I: τοῦ ἀλόγου δὲ τὸ μὲν ἔοικε κοινῶ καὶ φυτικῶ, λέγω δὲ τὸ αἴτιον τοῦ τρέφεσθαι καὶ αὔξεσθαι. ταύτης μὲν οὖν κοινὴ τις ἀρετὴ καὶ οὐκ ἀνθρωπίνη φάνεται. τὸ θρεπτικὸν ἑατέον, ἐπειδὴ τῆς ἀνθρωπικῆς ἀρετῆς ἄμοιρον πέφυκεν. τὸ ἄλογον II: ἔοικε δὲ καὶ ἄλλη τις φύσις τῆς ψυχῆς ἄλογος εἶναι, μετέχουσα μέντοι πη λόγοι.²⁴⁸

Eben dieses ἄλογον II verhält sich notwendigerweise in der ψυχή zum λόγος. Aber wie? Einerseits scheint das ἄλογον παρὰ τὸν λόγον, ἐναντιούμενον τούτῳ καὶ ἀντιβαῖνον zu sein, andererseits aber πείθεταί πως ὑπὸ λόγου τὸ ἄλογον. Eben daraufhin muss sich das λόγον ἔχον noch von sich unterscheiden: τὸ μὲν κυρίως καὶ ἐν αὐτῶ, τὸ δ' ὡσπερ τοῦ πατρὸς ἀκουστικόν τι.²⁴⁹ Und das letztere verhält sich notwendigerweise zum ἄλογον,²⁵⁰ das sich auch an solchem λόγος beteiligt.

²⁴⁶ Ebd. Eth. Nic. 1101a18, 1101a20, 1102a1ff.

²⁴⁷ Ebd. Eth. Nic. 1102a14ff.

²⁴⁸ Ebd. Eth. Nic. 1102b29-31, 1102a32f., 1102b2f.

²⁴⁹ Ebd. Eth. Nic. 1103a2f. Aristoteles behandelt diese Unterscheidung der Seele eigens im letzten Kapitel des ersten Buches der Ethik. Siehe Eth. Nic. I.13, 1102a26-1103a3.

²⁵⁰ Τὸ λόγον ἔχον μέρος τῆς ψυχῆς πρὸς τὸν ἄλογον. Dies sagt Aristoteles ausdrücklich in Eth. Nic. V.11, 1138b5ff, wo er wiederum auf das Verhältnis zwischen dem λόγος und dem ἄλογον zurückgreift, um das Verhältnis zwischen dem δίκαιον und der ἀδικία zu erklären.

Erstaunlicherweise spielt der λόγος als solcher eine entscheidende Rolle für die πράξις κατὰ ἀρετήν der menschlichen ψυχή, ferner für die ἐνέργεια τῆς ψυχῆς. Die menschliche ψυχή handelt. Und ihr Handeln ist keineswegs ein Mögliches, sondern vortrefflicher Weise nur ein Wirkliches. Dies besagt: Gegenwärtig betätigt sich die menschliche ψυχή. Und das Tätig-Sein der ψυχή ist im Wesentlichen dasjenige ihres λόγος. Ferner ist das Tätig-Sein des λόγος ein Vergegenwärtigen und Zeigen, denn der λόγος ist nicht nur selbst zutiefst in der ψυχή verwurzelt, sondern wird auch wesentlich als das σημεῖον oder δηλοῦν der ψυχή geltend gemacht. Es ist nämlich ein λόγος ἀποφαντικός, dessen Handeln und Tätig-Sein sich vergegenwärtigt und zeigt. Der λόγος als solcher gibt nämlich nichts Anderes ab, sondern stellt sich vor allem so dar, indem er sich im Grunde in sich und von sich selbst unterscheiden lässt. Das Vergegenwärtigen und Zeigen des λόγος heißt hier Unterscheiden und Begründen. Dies alles ist sein Tun und Lassen, das der λόγος vor allem zum Vorschein bringt.

Aber der λόγος zeigt nicht bloß das, was „Etwas“ (τί) ist, wie es ist, sondern allen das, was nur „Dieses“ (τόδε τί) ist, wie es schon zu sein bestimmt war, wie es sein soll. Denn das Zeigen eines Was (τί), genauer eines Dieses (τόδε τί), bezieht sich im Wesentlichen auf dessen αἴτιον. In diesem Sinne ist das Zeigen überhaupt nicht grundlos, vielmehr stiftet der sich zeigende λόγος dessen ἀρχή und τέλος durch sich und in sich. Das Stiften des Grundes durch sich und in sich heißt aber ein Unterscheiden in sich und von sich selbst. Eben in Hinblick auf die Unterscheidung des sich zeigenden wie begründenden λόγος in sich und von sich selbst wird das ἄλογον von Grund auf begriffen. Es entgeht ihm nicht. Ihm unterstellt es sich. Ihm gilt es nur als Ab-Grund. Dem schenkt er einen Grund. Zutiefst kann er ins Dunkle des Menschen eindringen. – Der λόγος hebt das ἄλογον vom Dunklen ans Licht, aber begreift es, wie es eben als das Dunkle im λόγος-κόσμος erscheinen soll. – Paradoxerweise ist das ἄλογον eben dadurch in ihm durchsichtig geworden!

Hier sei eigens betont: Die Unterscheidung des λόγος vom ἄλογον innerhalb der ψυχή lässt sich zwar durch die Unterscheidung der ψυχή von sich zwischen der δύναμις und der ἐνέργεια erhellen, aber es ist von noch entscheidender Bedeutung, dass diese Unterscheidung sich in der Unterscheidung des λόγος in sich und von sich selbst erklären lässt, um damit die grundlegende Unterscheidung des Menschen beziehungsweise der ψυχή in sich und von sich selbst hervorzuheben und

zu begreifen. Der Grund liegt darin, dass der Mensch nicht nur den λόγος besitzt (λόγον ἔχον), sondern vor allem in sich einen λόγος mit Unterschied für sich zu geben vermag (λόγον διδόναι), sodass er dadurch sich eben nicht nur als Menschen, vielmehr als „diesen Menschen“ bestimmen kann. Das λόγον διδόναι wird aber durch das κρῖναι λόγῳ, die Unterscheidung des λόγος in sich und von sich selbst vollzogen und so in dessen λόγος-κόσμος realisiert. Darin lässt das λόγον ἔχον selbst und dessen den Menschen betreffenden Wesensbestimmung ans Licht kommen. Von Grund auf ist der λόγος produzierend. Er bringt sich in sich hervor. Genauer: Er bringt sein Wesen hervor und konzipiert es in seine Gegenwart. Ferner kann die Sache, auf die der λόγος sich eigens bezieht, erst zur Sache werden und so zur Gegenwart gelangen, wenn sie durch den λόγος und im λόγος begriffen wird, und zwar nur als die Sache des λόγος geltend gemacht wird. Also: die Sache der Wissenschaften kann nur der sachbezogene λόγος sein. Die Unterscheidung der wissenschaftlichen Sache zeichnet sich als diejenige des sachbezogenen λόγος in sich und von sich selbst ab. So kann der sachbezogene λόγος fruchtbar werden. Aber wie?

In Hinblick auf das λόγον διδόναι im κρῖναι λόγῳ betrifft die praktische Philosophie oder die politische Wissenschaft überhaupt unmittelbar die Unterscheidung des Menschen in sich und von sich selbst und zwar das Wesen des Menschen als Menschen, indem das höchste τέλος des Menschen im Sinne der εὐδαιμονία ἀνθρωπίνη durch sein Handeln und in seinem Handeln fruchtbar sein und vollbracht werden kann. In diesem Vollbringen wird der Mensch als Mensch von sich selbst hervorgebracht, aber nicht bloß zur Sprache gebracht, sondern in einer Conception vergegenwärtigt. Die Hervorbringung des Menschen als Menschen nimmt zwar immer besondere Rücksicht auf die φύσις des Menschen, aber der Mensch kann nicht in seiner bloßen φύσις ein Mensch als Mensch sein. Stattdessen kann er erst zum Menschen als Menschen werden, nachdem er in Hinblick auf seine Unterscheidung in sich und von sich selbst den Menschen als Menschen selbst hergestellt hat. Er ist ein sich in sich und von sich Unterscheidender und ein schon von sich Unterschiedener. Der Mensch als Mensch ist selbst ein Werk (ἔργον) des Menschen, in dem das τέλος des Menschen sich durch seine πράξις erfüllt, als ob es vom Menschen selbst hergestellt würde.

Eben unter Berücksichtigung vom Bezug des τέλος des Menschen auf dessen πράξις erhält die grundlegende Bestimmung des Menschen als Menschen

beziehungsweise der menschlichen ψυχή: λόγον ἔχον. Der Mensch als Mensch handelt, weil er mit λόγος handelt. Mit λόγος handelt der Mensch, um das τέλος des Menschen durch sich und in sich zu vollbringen, das heißt, um den Menschen als Menschen herzustellen. Eben weil der Mensch mit λόγος handelt, kann die Herstellung des Menschen in die Conception des λόγος erhoben und zwar durch den λόγος und im λόγος gegenwärtig dargelegt werden. Im ersten Schritt des vom λόγος begriffenen Menschen-Herstellens kommt zunächst der Mensch als der im Gemeinwesen Zusammenlebende zum Vorschein, sodann prägt sich der im Gemeinwesen voneinander unterscheidende Mensch als Einzelner heraus, der damit in die Unterscheidung des Menschen in sich und von sich selbst eindringt, sodass seine ἀρετή sich unmittelbar durch das Handeln und im Handeln offenbaren wie erfüllen lässt.

Dennoch nimmt die Herstellung des Menschen als Menschen immer für sich besondere Rücksicht auf die menschliche φύσις. Die menschliche φύσις gilt für die Herstellung des Menschen als Anfangspunkt sowie als Schlusspunkt. Denn es ist keine bloße φύσις, die sich als leere Grundlage des Menschen für das Handeln des Menschen, und zwar für das Herstellen des Menschen an sich und durch sich selbst anbietet. Vielmehr muss die φύσις, wie sie hier nur für diejenige des Menschen als Menschen, genauer für diejenige „dieses“ Menschen geltend gemacht werden soll, sich durch dessen Handeln und in dessen Handeln vollbringen. Denn hervorragenderweise ist diese φύσις für Aristoteles geradezu das τέλος. Sofern das Handeln des Menschen dessen τέλος vollbracht hat, kommt der Mensch als Mensch seiner φύσις gemäß zum Vorschein. Eben in diesem Sinne muss der λόγος, mit dem der Mensch als Mensch handelt, nicht nur eigens von seiner φύσις ausgehen, sondern sich vornehmlich auf seine φύσις hin vollziehen, um den Menschen als Menschen herzustellen.

Wohlgemerkt: In Hinblick auf die menschliche φύσις als solche muss der Mensch als der im Gemeinwesen Zusammenlebende und so als der πολίτης in einer πόλις, genauer in einer bestimmten πολιτεία durch sich hergestellt werden. Es stellt sich aber sogleich die Frage: Wer handelt da? Wer vermag den Menschen als solchen herzustellen? Ein Mensch mit λόγος. Aber welcher? Damit kommt ausdrücklich der erste bedeutende Unterschied der im Gemeinwesen zusammenlebenden Menschen zwischen den πολῖται und dem νομοθετής sowie dem πολιτικός ans Licht.

Bezeichnenderweise betrifft die Herstellung des im Gemeinwesen zusammenlebenden Menschen einzig und allein das politische Handeln des Gesetzgebers sowie des Politikers, also das gesetzgebende und politisierende Handeln.

Der Mensch als Mensch wird von sich unterschieden und hergestellt, indem der Gesetzgeber oder der Politiker politisch handelt. Und das politische Handeln des Gesetzgebers sowie des Politikers zielt darauf, dass der Mensch zunächst einmal als derjenige des im Gemeinwesen Zusammenlebenden bestimmt und hergestellt werden soll. Dies besagt: Der Gesetzgeber und der Politiker handelt, um das τέλος des Menschen als Menschen im zusammenlebenden Menschen und so im Gemeinwesen des Menschen zu vollziehen. Dies deshalb, weil für Aristoteles, für den politisch handelnden Gesetzgeber und Politiker das τέλος des Menschen als Menschen und das τέλος einer πόλις, eines Gemeinwesens vom Zusammenleben des Menschen, dasselbe sein sollen. Dies weiß Aristoteles ganz genau: εὐδαιμονία ἀνθρωπίνη gilt grundsätzlich als das eigentümliche τέλος des Menschen im Zusammenleben, zumal als dasjenige des politischen Handelns, δοκεῖ δὲ καὶ ὁ κατ' ἀλήθειαν πολιτικὸς περὶ ταύτην μάλιστα πεπονησθαι· βούλεθαι γὰρ τοὺς πολίτας ἀγαθοὺς ποιεῖν καὶ τῶν νόμων ὑπηκόους.²⁵¹

Das politische Handeln im Sinne des Herstellens des Menschen im Gemeinwesen vom Zusammenleben, in einer πόλις stellt für den Gesetzgeber sowie für den Politiker eine zweifache Aufgabe dar: Erstens muss das gesetzgebende und politisierende Handeln einen gemeinsamen Raum des Menschengesamtlebens gestalten, worin der Mensch als Mensch unter den Menschen wohnt und sich voneinander unterscheidet; zweitens muss es besonders in diesem Gemeinwesen vom Menschengesamtleben für den Menschen darum gehen, sich ausschließlich als „dieser Mensch“ herzustellen, in welchem er seines τέλος innwerden kann und wie er sich in ihm erfüllen soll. In Hinblick auf diese Aufgabe wird zunächst das Gemeinwesen vom Menschengesamtleben oder die πόλις vom πολίτης zum Werk (ἔργον) des Menschen selbst, nämlich des schon von sich unterschiedenen Menschen, allein des Gesetzgebers sowie des Politikers, sodann wird der Mensch selbst aber im höchsten Sinne nur als ein πολίτης einer bestimmten πόλις, letztlich einer besten πολιτεία zum eigentümlichen Werk (ἔργον) des Menschen vom Menschen – da ist der Mensch in Wahrheit als Einzelner ein Werk (ἔργον) durch sich

²⁵¹ Arist. Eth. Nic. 1102a8ff.

und an sich selbst. Dieses Werk ist selbst zum τέλος des Handelns als solchen geworden.

Die Gesetzgebung und das politische Unternehmen im Sinne des Herstellens vom Menschen im Zusammenleben wird von Grund auf als ein architektonisches Bauen, das hinsichtlich des Gemeinwesens einzig und allein auf τάνθρώπινον ἀγαθόν zielt, geltend gemacht. Vor allem handelt es sich aber um eine Architektonik des λόγος an sich und durch sich, welche in der aufbauenden Herstellung des Menschen an sich und von sich selbst auffallenderweise auf die τέχνη zurückgreift. Es ist wiederum eine τέχνη des λόγος. Und hier sind wir auf eine ganz neue τέχνη des λόγος gestoßen: die τέχνη πολιτική, die sich im Wesentlichen darauf richtet, die Menschen als Menschen im Gemeinwesen vom Zusammenleben herzustellen. Das Gemeinwesen in Gestalt der πόλις und der Mensch in Gestalt des πολίτης, beide sollen sich zu einem vollkommenen Werk (ἔργον) dieser τέχνη πολιτική fügen.

Merkwürdigerweise zeichnet sich diese τέχνη πολιτική als eine ἐπιστήμη πολιτική aus. Diese τέχνη πολιτική handelt zwar vom Herstellen (ποιεῖν) des Menschen, aber sie gehört überhaupt nicht zur τέχνη ποιητική im Sinne der ἐπιστήμη ποιητική. Denn bei ihr geht es nur um das einzigartige und großartige Handeln, das politische Tun und Machen, das unmittelbar sein Werk im Sinne des Menschen als Menschen durch sich und in sich vollzieht. Das Werk als solches kann nicht vom gesetzgebenden und politisierenden Handeln als Menschenherstellen abgetrennt werden, sondern es erfüllt sich notwendigerweise eben darin. Ferner um des ἀνθρώπινον ἀγαθόν willen ordnen sich alle anderen τεχναί und ἐπιστήμαι im Gemeinwesen des Menschen, in der πόλις der τέχνη πολιτική oder der ἐπιστήμη πολιτική unter: ἐν ἀπάσαις δὲ τὰ τῶν ἀρχιτεκτονικῶν τέλη πάντων ἐστὶν αἰρετώτερα τῶν ὑπ' αὐτά· τούτων γὰρ χάριν κάκεινα διώκεται. διαφέρει δ' οὐδὲν τὰς ἐνεργείας αὐτὰς εἶναι τὰ τέλη τῶν πράξεων ἢ παρὰ ταύτας ἄλλο τι, καθάπερ ἐπὶ τῶν λεχθεισῶν ἐπιστήμῶν.²⁵²

Die ἐπιστήμη, die im Wesentlichen dem τέλος πρακτῶν im Sinne des Guten und des Besten dient, δόξειε δ' ἂν τῆς κυριωτάτης καὶ μάλιστα ἀρχιτεκτονικῆς. τοιαύτη δ' ἡ πολιτική φαίνεται· τίνας γὰρ εἶναι χρεῶν τῶν ἐπιστημῶν ἐν ταῖς πόλεσιν, καὶ ποίας ἐκάστους μαθάνειν καὶ μέχρι τίνος,

²⁵² Ebd. Eth. Nic. 1094a14ff.

αὕτη διατάσσει· ὀρώμεν δὲ καὶ τὰς ἐν τιμοτάτας τῶν δυνάμεων ὑπὸ ταύτην οὐσας, οἷον στρατηγικὴν οἰκονομικὴν ῥητορικὴν· χρωμένης δὲ ταύτης δὲ ταύτης ταῖς λοιπαῖς [πρακτικαῖς] τῶν ἐπιστημῶν, ἔτι δὲ νομοθετούσης τί δεῖ πραττεῖν καὶ τίνων ἀπέχεσθαι, τὸ ταύτης τέλος περιέχει ἂν τὰ τῶν ἄλλων, ὥστε τοῦτ' ἂν εἴη τάνθρώπινον ἀγαθόν. εἰ γὰρ καὶ ταυτόν ἐστιν ἐνὶ καὶ πόλει, μείζον γε καὶ τελειότερον τὸ τῆς πόλεως φαίνεται καὶ λαβεῖν καὶ σώζειν· ἀγαπητὸν μὲν γὰρ καὶ ἐνὶ μόνῳ, κάλλιον δὲ καὶ θειότερον ἔθνει καὶ πόλεσιν. ἢ μὲν οὖν μέθοδος τούτων ἐφίεται, πολιτικὴ τις οὐσα.²⁵³

Die politische Wissenschaft muss zwar um der εὐδαιμονία ἀνθρωπίνη willen in die Ethik übergehen, aber die Ethik muss umgekehrt an die vorangehende Politik gebunden bleiben, denn die ἀρεταί des handelnden Einzelnen, letztlich dessen höchste πράξεις in philosophischer θεωρία sollen bei Aristoteles nur für die πολῖται πεπαιδευμένοι in einer besten πόλις zur sinnvollen Rede kommen. Das heißt, die philosophische θεωρία sollte nicht nur als die in sich vollkommene πράξεις des Einzelnen, sondern auch als die erfreulicherweise in einer πόλις, im Menschengemeinwesen vollkommenste πράξεις geltend gemacht werden.

In der ἐπιστήμη πολιτικὴ wird die πόλις eigens thematisch. Hier kommt sie zum Vorschein hinsichtlich der τέχνη πολιτικὴ als eine politische οὐσία, die durch das gesetzgebende und politisierende Handeln hervorgebracht wird, und zwar so, dass es die Menschen dem τέλος des Menschen als Menschen gemäß im Gemeinwesen zusammensetzt. Das τέλος des Menschen als Menschen gilt überhaupt als dasjenige, das grundsätzlich die politische οὐσία, die Menschenpolis vom Zusammenwohnen bestimmt. In diesem Sinne ist die πόλις als solche selbst vollkommen und sich selbst genügend, zumal sie von vornherein nach dem τέλος des Menschen als Menschen zu sein bestimmt war, weil sie vermochte, dieses Menschen-τέλος in sich und für sich selbst zu vollbringen und so eine conceptuale Gegenwart hervorzubringen.

Um des Menschen als Menschen willen wird die πόλις-οὐσία vom Menschen als ein politisches Werk der τέχνη πολιτικὴ begründet und aufgebaut. Hervorgebracht wird da nichts Anderes als die Wohnung vom Zusammenleben des Menschen, worin der Mensch als Mensch sich mit sich und letztlich sich von sich selbst unterscheiden lässt. Das politische Handeln des Gesetzgebers sowie des

²⁵³ Ebd. Eth. Nic. 1094a26-1094b11.

Politikers zeigt sich auf großartige Weise als fruchtbar produzierend und es erweist sich von größter Bedeutung für den Menschen als Menschen, weil es einzig und allein vom Schaffen des Wohnens des Menschen als Menschen im Zusammenleben handelt. Der Mensch als Mensch wird dadurch hervorgebracht, indem er im Gemeinwesen vom Zusammenleben des Menschen wohnt. Im Gemeinwesen unterscheidet sich der Mensch als Mensch von einander, indem er nur als einzelner Mensch miteinander im Gemeinwesen vom Zusammenleben und zwar unter den Menschen wohnt und wohl lebt (εὐζῆν). Sofern der Mensch als Einzelner mit ἀρεταί und so κατὰ λόγον handelt, kann er als Mensch in eigentümlichem Sinne dem Wohnen als solchen entsprechen, denn damit spricht er sich im Wesentlichen auf das Wesen des Menschen an.

Im höchsten und vollkommensten Sinne aber wohnt nur der einzigartige Mensch, der in sich theoretisch (θεωρία) philosophierend tätig ist und damit eigens dem Wesen des Menschen entspricht und es anspricht, nämlich der göttliche Mensch in sich, der allein durch die philosophische θεωρία des νοῦς zeitweilig an der göttlichen εὐδαιμονία teilgehabt hat. Der Mensch als solcher wohnt nicht nur im Gemeinwesen vom Wohlzusammenleben des Menschen, sondern vor allem wohnt er in der Conception solcher πόλις-ουσία, und zwar im wissenschaftlich begriffenen λόγος-κόσμος vom Menschengemeinwesen so, dass er im Wesentlichen im Wesen des Menschen als Menschen wohnt. Kurzum: Mit dem als Einzelner im Gemeinwesen vom Zusammenleben des Menschen wohlwohnenden und zugleich theoretisch philosophierenden Menschen erweist sich die größte Fruchtbarkeit der τέχνη πολιτική beziehungsweise der ἐπιστήμη πολιτική, ferner: der πόλις-ουσία.

Was ist hier die πόλις-ουσία als solche? Dies heißt eigens auf die vom λόγος begriffene Sache der ἐπιστήμη πολιτική einzugehen. Von vornherein behauptet Aristoteles in Hinblick auf das Menschen-τέλος des Guten: ἐπειδὴ πᾶσαν πόλιν ὀρώμεν κοινωσίαν τινὰ οὖσαν καὶ πᾶσαν κοινωσίαν ἀγαθοῦ τινος ἕνεκεν συνεστηκυῖαν (τοῦ γὰρ εἶναι δοκοῦντος ἀγαθοῦ χάριν πάντα πράττουσι πάντες), δῆλον ὡς πᾶσαι μὲν ἀγαθοῦ τινος στοχάζονται, μάλιστα δὲ καὶ τοῦ κυριωτάτου πάντων ἢ πασῶν κυριωτάτη καὶ πάσας περιέχουσα τὰς ἄλλας. αὕτη δ' ἐστὶν ἡ καλουμένη πόλις καὶ ἡ κοινωσία ἢ πολιτική.²⁵⁴ Dennoch ist eine πόλις nicht nur eine κοινωσία πολιτική, sondern mehr noch eine κοινωσία τέλειος, ein vollkommenes Gemeinwesen, ferner eine πόλις αὐτάρκεια, letztlich aber nur

²⁵⁴ Arist. Pol. 1252a1 ff.

eine πόλις als „Diese“. Um die πόλις als solche ihrem Wesen nach zu begreifen wie zu begründen, ist es notwendig, auf die φύσις der πόλις, schließlich aber auf diejenige des Menschen als Menschen zurückzugreifen. Wie das?

Wiederum um des τέλος willen soll die πόλις nach ihrer φύσις im Gemeinwesen vollkommen sein. Ferner muss die vollkommene πόλις dem φύσις-τέλος gemäß nur „Diese“, d.h. eine in sich vollkommene Einzelne sein. Ebenfalls muss der Mensch als Mensch und nur er dem gleichen φύσις-τέλος gemäß selbst ein politisches Lebewesen sein, das nur einer, und zwar „dieser“ πόλις zugehörig ist: ἤδη πάσης ἔχουσα πέρας τῆς αὐταρκειᾶς, ὡς ἔπος εἶπειν, γινομένη μὲν τοῦ ζῆν ἔνεκεν, οὐσα δὲ τοῦ εὖ ζῆν. διὸ πᾶσα πόλις φύσει ἔστιν, εἴπερ καὶ αἱ πρῶται κοινωνίαι. τέλος γὰρ αὕτη ἐκείνων, ἢ δὲ φύσις τέλος ἐστίν· οἷον γὰρ ἕκαστόν ἐστι τῆς γενέσεως τελεσθείσης, ταύτην φαμὲν τὴν φύσιν εἶναι ἕκαστου, ὡσπερ ἀνθρώπου ἵππου οἰκίας. ἔτι τὸ οὐ ἔνεκα καὶ τὸ τέλος βέλτιστον· ἢ δ' αὐτάρκεια καὶ τέλος καὶ βέλτιστον. ἐκ τούτων οὖν φανερόν ὅτι τῶν φύσει ἢ πόλις ἐστί, καὶ ὅτι ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῶον, καὶ ὁ ἄπολις διὰ φύσιν καὶ οὐ διὰ τύχην ἦτοι φαῦλός ἐστιν, ἢ κρείττων ἢ ἄνθρωπος· ὡσπερ καὶ ὁ ὑφ' Ὀμήρου λοιδορηθεὶς „ἀφρήτωρ ἀθέμιστος ἀνέστιος“· ἅμα γὰρ φύσει τοιοῦτος λαὶ πολέμου ἐπιθυμητῆς, ἅτε περ ἄζυξ ὢν ὡσπερ ἐν πεττοῖς. διότι δὲ πολιτικὸν ὁ ἄνθρωπος ζῶον πάσης μελίττης καὶ παντὸς ἀγελαίου ζώου μᾶλλον, δηλόν. οὐθὲν γὰρ, ὡς φαμέν, μάτη ἢ φύσις ποιεῖ.²⁵⁵

Auffallenderweise greift die φύσις des Menschen, die als πολιτικὸν ζῶον bezeichnet wird, eindeutig auf den λόγος zurück. Aber hier kann man den λόγος keineswegs nur als „Sprache“ deuten, sondern er ist vor allem ein begreifendes Zeigen oder gar ein Vergegenwärtigen, welches die wahrgenommenen ἀρεταί des Menschen, die das Handeln des Menschen als Menschen charakterisieren und beurteilen, offenlegt. Nur ein Gemeinwesen kann von den begriffenen und gegenwärtigen ἀρεταί her ein Haus und eine πόλις prägen. λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζώων· ἢ μὲν οὖν φωνὴ τοῦ λυπηροῦ καὶ ἡδέος ἐστὶ σημεῖον, διὸ καὶ ἄλλοις ὑπάρχει ζώοις (μέχρι γὰρ τούτου ἢ φύσις αὐτῶν ἐλήλυθε, τοῦ ἔχειν αἴσθησιν λυπηροῦ καὶ ἡδέος καὶ ταῦτα σημαίνειν ἀλλήλοις), ὁ δὲ λόγος ἐπὶ τῷ δηλοῦν ἐστὶ τὸ συμφέρον καὶ τὸ βλαβερόν, ὥστε καὶ τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἄδικον· τοῦτο γὰρ πρὸς τὰ ἄλλα ζῶα τοῖς ἀνθρώποις ἴδιον, τὸ μόνον

²⁵⁵ Ebd. Pol. 1252b28-1253a9. Dazu 1256b20f.: εἰ οὖν ἢ φύσις μὴθὲν μάτε ἀτελὲς ποιεῖ μῆτε μάτην, ἀναγκαῖον τῶν ἀνθρώπων ἔνεκεν αὐτὰ πάντα πεποιηκέναι τὴν φύσιν.

ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ τῶν ἄλλων αἴσθησιν ἔχειν· ἡ δὲ τούτων κοινωνία ποιεῖ οἰκίαν καὶ πόλιν.²⁵⁶

καὶ πρότερον δὲ τῇ φύσει πόλις ἢ οἰκία καὶ ἕκαστος ἡμῶν ἐστίν. τὸ γὰρ ὅλον πρότερον ἀναγκαῖον εἶναι τοῦ μέρους· ἀναιρουμένου γὰρ τοῦ ὅλου οὐκ ἔσται πούς οὐδὲ χεῖρ, εἰ μὴ ὁμωνύμως, ὥσπερ εἴ τις λέγοι τὴν λιθίνην (διαφθαρεῖσα γὰρ ἔσται τοιαύτη), πάντα δὲ τῷ ἔργῳ ὠρισται καὶ τῇ δυνάμει, ὥστε μηκέτι τοιαῦτα ὄντα οὐ λεκτέον τὰ αὐτὰ εἶναι ἀλλ' ὁμώνυμα. ὅτι μὲν οὖν ἡ πόλις καὶ φύσει καὶ πρότερον ἢ ἕκαστος, δῆλον· εἰ γὰρ μὴ αὐτάρκης ἕκαστος χωρισθείς, ὁμοίως τοῖς ἄλοις μέρεσιν ἔξει πρὸς τὸ ὅλον, ὁ δὲ μὴ δυνάμενος κοινωνεῖν ἢ μηδὲν δεόμενος δι' αὐτάρκειαν οὐθὲν μέρος πόλεως, ὥστε ἢ θηρίον ἢ θεός.²⁵⁷

Eben weil die φύσις des Menschen als Menschen in den λόγος eingedrungen ist, kann Aristoteles behaupten: Auf der einen Seite wird die οἰκία κατὰ φύσιν als die erste συνεστηκυῖα κοινωνία geltend gemacht, die sich im Verbund auf notwendige Weise über die vermittelnde κώμη bis zur Vollendung einer πόλις αὐτάρκεια entfalten muss. Auf der anderen Seite muss, obwohl die vollkommene πόλις αὐτάρκεια der φύσις gemäß aus der οἰκία und durch die Vermittlung der κώμη besteht, die πόλις als eine ὅλη συνεστηκυῖα κοινωνία, als ein vollkommen zusammengesetztes Ganzes eines Gemeinwesens, der φύσις gemäß, der οἰκία und zwar jedem Einzelnen vorangehen. Das vollständige Ganze geht von Natur aus dessen μέρη vor, weil hier „κατὰ φύσιν“ eben „κατὰ λόγον“ bedeutet, und so können die μέρη eines Ganzen nur als diejenige des λόγος vom Ganzen gelten, und das Ganze aller μέρη kann nur als das durch den λόγος und im λόγος Begriffene, genauer als dasjenige der λογοί dessen μέρη verstanden werden.

Eben deshalb kann die Stellung der οἰκία in der vollkommenen πόλις-οὐσία, in der ἐπιστήμη πολιτική festgelegt werden: Als vollkommene κοινωνία vom Menschen stammt die πόλις in Hinblick auf die φύσις des Menschen notwendigerweise aus der οἰκία des Menschen, und als erste anfängliche κοινωνία vom Menschen zielt die οἰκία der φύσις des Menschen gemäß eigens auf die Vollendung der πόλις αὐτάρκεια vom Zusammenleben. Erstaunlicherweise bleibt hier die κώμη nur von vermittelnder und verschwindender Bedeutung. Erst wenn die

²⁵⁶ Ebd. Pol. 1253a9-18.

²⁵⁷ Ebd. Pol. 1253a19-29.

συνεστηκυῖα κοινωνία der φύσις gemäß die Vollkommenheit in dem in sich selbst geschlossenen Ganzen, nämlich in der πόλις αὐτάρκεια erreicht, handelt entschiedenerweise nur derjenige Mensch, der im Wesentlichen als einzelner πολίτης der πόλις als solcher geltend gemacht wird. Erst dann handelt der Mensch als solcher politisch, und zwar so, dass er als bestimmter Mensch selbst den Menschen im Gemeinwesen vom Menschenzusammenleben hervorzubringen anstrebt. Da spielt sogar die οἰκία auch nur eine geringere Rolle, ganz zu schweigen von der κώμη. – Davon braucht es in der vollkommenen πόλις überhaupt keine Rede mehr.

Kurzum: φύσει μὲν οὖν ἡ ὀρμὴ ἐν πᾶσιν ἐπὶ τὴν τοιαύτην κοινωνίαν· ὁ δὲ πρῶτος συστήσας μεγίστων ἀγαθῶν αἴτιος. ὥσπερ γὰρ καὶ τελεωθεὶς βέλτιστον τῶν ζώων ἄνθρωπός ἐστιν, οὕτω καὶ χωρισθεὶς νόμου καὶ δίκης χερίστον πάντων. χαλεπωτάτη γὰρ ἀδικία ἔχουσα ὄπλα· ὁ δὲ ἄνθρωπος ὄπλα ἔχων φύεται φρονήσει καὶ ἀρετῇ, οἷς ἐπὶ τάναντία ἔστι χρῆσθαι μάλιστα. διὸ ἀνσιώτατον καὶ ἀγριώτατον ἄνευ ἀρετῆς, καὶ πρὸς ἀφροδίσια καὶ ἐδωδὴν χερίστον. ἡ δὲ δικαιοσύνη πολιτικόν· ἡ γὰρ δίκη πολιτικῆς κοινωνίας τάξις ἐστίν, ἡ δὲ δικαιοσύνη τοῦ δικαίου κρίσις.²⁵⁸ Wohlgemerkt: Mit Rücksicht auf die φύσις und um des Menschen-τέλος, ἀγαθὸν ἀνθρώπινον willen sollte das politische Handeln des Gesetzgebers sowie des Politikers die δίκη πολιτικῆς im Gemeinwesen vom Menschenzusammenleben hervorbringen. Daraufhin handelt es sich in der ἐπιστήμη πολιτικῆ im Wesentlichen von vornherein um die ἀρετή, vor allem um die ἠθικὴ ἀρετή, insbesondere um die δικαιοσύνη, doch zunächst nur so, dass und wie sie in der πόλις durch das politische Handeln hervorgebracht wird.

Im eröffnenden Schritt der ἐπιστήμη πολιτικῆ wird zuerst einmal die οἰκονομική thematisch, weil der φύσις gemäß jede πόλις-οὐσία, wie sie in sich vollkommen (αὐτάρκεια) sein soll, notwendigerweise aus οἰκία besteht. Aber: οἰκονομίας δὲ μέρη ἐξ ὧν πάλιν οἰκία συνέστηκεν· οἰκία δὲ τέλειος ἐκ δούλων καὶ ἐλευθέρων. Ferner besteht die in sich vollständige οἰκία aus den ἐλάχιστα μέρη in Gestalt von: 1. δεσπότης und δούλος, 2. πόσις und ἄλοχος, 3. πατήρ und τέκνα, 4. dazugehörende κτήσις und πλοῦτος. Dementsprechend besteht die οἰκονομική aus 1. δεσποτικῆ, 2. γαμικῆ, 3. τεκνοποιητικῆ, 4. χρηματιστικῆ.²⁵⁹

²⁵⁸ Ebd. Pol. 1253a29-39.

²⁵⁹ Siehe ebd. Pol. 1253b1ff.

In Hinblick auf die φύσις des Menschen als Menschen sind die Menschen im Gemeinwesen des Hauses, der οἰκία von einander bis zu ἐλάχιστα μέρη radikal unterschieden. Und für die Unterscheidung des Menschen von einander im Haus ist die Unterscheidung zwischen dem ἐλεύθερος und dem δοῦλος grundlegend, weil sie das erste Herrschaftsverhältnis im Gemeinwesen vom Menschenzusammenleben, die Unterscheidung zwischen dem ἄρχον und dem ἀρχόμενον in Konkretisierung ans Licht kommen lässt. Wohlgermerkt: Ganz verschieden zu derjenigen einer πόλις gilt hier in der οἰκία die einzigartige Herrschaftsform: die βασιλική, und zwar als δεσποτική. Im Haus herrscht einzig und allein der ἐλεύθερος, der gegenüber den anderen hier miteinander Zusammenwohnenden in unterschiedlichen Verhältnissen steht, sodass er eine Hausordnung im Ganzen nur auf diese Weise hervorzubringen vermag, dass das Haus nur als ein von der βασιλική bestimmtes und zwar vollständig bestimmtes „Dieses“ zustande gebracht werden kann. Dies besagt vor allem: Alles, was zum Haus gehört, gehört zum ἐλεύθερος, und zwar als dessen κτήμα. Gerechtfertigt ist das Haus als „Dieses“ nicht ohne den Grund, der in tieferer und wesentlicherer Unterscheidung des Menschen in sich und von sich selbst beruht. Inwiefern? Die Unterscheidung des Menschen zwischen dem ἄρχον und dem ἀρχόμενον bezieht sich eigens auf die Unterscheidung des Menschen zwischen der ψυχή und dem σῶμα, welche wiederum auf der in der ψυχή gemachten Unterscheidung zwischen dem λόγον und dem ἄλογον beruht.

Daraufhin wird die Unterscheidung und die Beziehung des δεσπότης mit dessen δοῦλος in einer bestimmten Herrschaftsordnung festgelegt: 1. Für den ἐλεύθερος als δεσπότης ist der δοῦλος κτήμα τι ἔμψυχον, καὶ ὡς περ ὄργανον πρὸ ὀργάνων πᾶς ὑπηρετίας,²⁶⁰ dies mit besonderer Rücksicht auf die πράξις, und so ὁ δοῦλος ὑπηρετίας τῶν πρὸς τὴν πράξιν,²⁶¹ nämlich auf das Handeln des δεσπότης hin, der sich damit eigens um die οἰκονομική kümmert. In Hinblick auf die Bedeutung des ὄλος für die μέρη gehört der δοῦλος als μέρος vollständig zum δεσπότης als dem ὄλος – umgekehrt aber nicht, und zu nichts anderem. Das bezieht sich hier auf die φύσις und δύναμις des δοῦλος.²⁶² 2. Im Haus herrscht allein der

²⁶⁰ Ebd. Pol. 1253b32f..

²⁶¹ Ebd. Pol. 1254a5ff.

²⁶² Ebd. Pol. 1254a9-17: τὸ δὲ κτήμα λέγεται ὡς περ καὶ τὸ μόριον. τό τε γὰρ μόριον οὐ μόνον ἄλλου ἐστὶ μόριον, ἀλλὰ καὶ ὅλως ἄλλου· ὁμοίως δὲ καὶ τὸ κτήμα. διὸ ὁ μὲν δεσπότης τοῦ δούλου δεσπότης μόνον, ἐκείνου δ' οὐκ ἔστιν· ὁ δὲ δοῦλος οὐ μόνον δεσπότητος δοῦλος ἐστίν, ἀλλὰ καὶ ὅλως ἐκείνου. τίς μὲν οὖν ἡ φύσις τοῦ δούλου καὶ τίς ἡ δύναμις, ἐκ τούτων δηλον· ὁ

δεσπότης und dementsprechend wird der δούλος beherrscht. Dies geschieht in Rücksicht auf die Unterscheidung des Herrschenden (ἄρχον) vom Beherrschwerden (ἀρχόμενον), die in der einheitlich zusammengesetzten οὐσία nicht nur aus Notwendigkeit, sondern vor allem aus Zuträglichkeit gemacht wird. Hier kehrt die Unterscheidung des Lebewesens zumal des Menschen zwischen der ψυχή und dem σῶμα wieder, denn die ψυχή gilt eben als die ἀρχή τοῦ σώματος.²⁶³ Schließlich wird aber auch die Unterscheidung innerhalb der ψυχή zwischen dem λόγον ἔχον und dem ἄλογον, und zwar dem πάθος berücksichtigt, denn was den Menschen auszeichnet, ist dies: τὸ γὰρ ἔργον ἐστὶν ἀπλῶς τοῦ ἀρχιτέκτονος, ὁ δὲ λόγος ἀρχιτέκτων.²⁶⁴ – Allein der Mensch als Mensch hat den λόγος.

Obwohl es für den modernen Menschen offenbar unverträglich und unverständlich bleibt, ist der δούλος bei Aristoteles in seiner ἐπιστήμη πολιτική mit der Festlegung des δούλος auf die vom ἐλεύθερος her bestimmte Hausordnung von Grund auf gerechtfertigt. In Hinblick auf die Unterscheidung des Menschen in sich und von sich selbst muss der δούλος vor allem nach seiner Menschen-φύσις als ein schon unterschiedener Mensch, sodann wiederum aufgrund seiner Menschen-φύσις als ein δούλος als solcher bestimmt werden. Nur als Mensch kann ein δούλος ein δούλος sein. Aber als welcher? Nur als δούλος eines δεσπότης. Er gehört von seiner ganzen Natur her dem δεσπότης. Nur mit Bezug auf seinen δεσπότης kommt er im Haus zum Vorschein. Er dient gänzlich dem zugehörigen Haus. Er kann nur derjenige des Hauses sein. Er wird niemals zu einem μέρος einer πόλις. In der πόλις soll es keinen δούλος geben. Wenn das der Fall wäre, so wäre die πόλις eine Verfallende, aber nicht eine solche, wie sie sein soll. Wie sie nach dem Menschen-τέλος bestimmt

γὰρ μὴ αὐτοῦ φύσει ἀλλὰ ἄνθρωπος ὢν, οὗτος φύσει δούλος ἐστίν, ἄλλου δ' ἐστὶν ἄνθρωπος ὡς ἂν κτῆμα ἢ ἄνθρωπος ὢν, κτῆμα δὲ ὄργανον πρακτικὸν καὶ χωριστόν.

²⁶³ Ebd. Pol. 1254a21-24: τὸ γὰρ ἀρχειν καὶ ἀρχεσθαι οὐ μόνον τῶν ἀναγκαίων ἀλλὰ καὶ τῶν συμφερόντων ἐστὶ, καὶ εὐθύς ἐκ γενετῆς ἕνια διέστηκε τὰ μὲν ἐπὶ τὸ ἀρχεσθαι τὰ δ' ἐπὶ τὸ ἀρχειν; 1254a28-32: ὅσα γὰρ ἐκ πλειόνων συνέστηκε καὶ γίνεται ἐν τι κοινόν, εἴτε ἐκ συνεχῶν εἴτε ἐκ διηρημένων, ἐν ἅπασιν ἐμφαίνεται τὸ ἀρχον καὶ τὸ ἀρχόμενον, καὶ τοῦτο ἐκ τῆς ἀπάσης φύσεως ἐνυπάρχει τοῖς ἐμψύχοις; 34-35: τὸ δὲ ζῶον πρῶτον συνέστηκεν ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος, ὡς τὸ μὲν ἀρχον ἐστὶ φύσει τὸ δ' ἀρχόμενον. 1254b4-9: ἡ μὲν γὰρ ψυχή τοῦ σώματος ἀρχει δεσποτικὴν ἀρχήν, ὁ δὲ νοῦς ὀρέξεως πολιτικὴν ἢ βασιλικὴν ἐν οἷς φανερόν ἐστιν ὅτι κατὰ φύσιν καὶ σύμφερον τὸ ἀρχεσθαι τῷ σώματι ὑπὸ τῆς ψυχῆς, καὶ τῷ παθητικῷ μορίῳ ὑπὸ τοῦ νοῦ καὶ τοῦ μορίου τοῦ λόγον ἔχοντος.

²⁶⁴ Ebd. Pol. 1260a18.

zu sein hat, besteht die πόλις einzig und allein aus den ἐλεύθεροι und σπουδαῖοι. Es gibt für den δούλος keinen Übergang vom Haus zur Polis.²⁶⁵

Wie sollte der δεσπότης sich zu seinem δούλος verhalten? Nur von der φύσις her unterscheiden sie sich radikal von einander und ferner hinsichtlich der entsprechenden ἀρετή werden sie eigens als ἐλεύθερος und δούλος bezeichnet. ἔντισι διώρισται τὸ τοιοῦτον, ὧν συμφέρεται τῷ μὲν τὸ δουλεύειν τῷ δὲ τὸ δεσπόζειν [καὶ δίκαιαν], καὶ δεῖ τὸ μὲν ἄρχεσθαι τὸ δ' ἄρχειν ἢν πεφύκασιν ἄρχην ἄρχειν, ὥστε καὶ δεσπόζειν, τὸ δὲ κακῶς ἀσυμφόρως ἐστὶν ἀμφοῖν (τὸ γὰρ αὐτὸ συμφέρεται τῷ μέρει καὶ τῷ ὄλῳ, καὶ σώματι καὶ ψυχῇ, ὃ δὲ δούλος μέρος τι τοῦ δεσπότη, οἷον ἔμψυχόν τι τοῦ σώματος κεχωρισμένον δὲ μέρος· διὸ καὶ συμφέρον ἐστὶ τι καὶ φιλία δούλῳ καὶ δεσπότη πρὸς ἀλλήλους τοῖς φύσει τούτων ἡξιωμένοις, τοῖς δὲ μὴ τοῦτον τὸν τρόπον, ἀλλὰ κατὰ νόμον καὶ βιασθεῖσι, τοῦαντίον).²⁶⁶

Nur der ἐλεύθερος herrscht im Haus. Er muss in der Lage sein, das Haus als Zusammenwohnen der Familien zustande zu bringen, und das heißt, er muss nicht nur die Hausordnung, das festgehaltene Herrschaftsverhältnis mit den anderen im Haus Zusammenwohnenden herstellen und steuern, sondern auch im Besonderen die Sorge um den Besitz (κτῆμα) und den Reichtum (πλοῦτος) als eigene Aufgabe als Herrschender des Hauses auf sich nehmen. Dies deshalb, weil es im Wesentlichen um die äußerlichen Güter für den Menschen als Menschen geht, sei es für den Einzelnen, sei es für ein Gemeinwesen, sei es im Haus, sei es in der Polis. Daraufhin hat Aristoteles eigens betont, dass die das κτῆμα und den πλοῦτος besorgende οἰκονομική dessen πέρας festhalten soll, also nicht um der bloßen χρηματιστική willen, weil die αὔξησις des Geldes ihr eigenes τέλος enthält und so ins Endlose (ἄπερον) geht, sondern um des Guten des Menschen, um des Menschen-τέλος willen, wie es der οἰκία beziehungsweise der πόλις genügt und ihr guttut. Letztlich und entscheidend für die οἰκονομική ist aber, wie sich der ἐλεύθερος frei (σχολή) zu machen vermag, um politisch handeln zu können, um den Menschen als Menschen, sowohl als Menschen in seinem Zusammenwohnen wie auch als Menschen, der allein in sich wohnt, von sich aus hervorzubringen, und im höchsten Sinne um

²⁶⁵ Ebd. Pol. 1255b16ff: οὐ ταῦτόν ἐστι δεσποτεία καὶ πολιτική, οὐδὲ πᾶσαι ἀλλήλαις αἱ ἀρχαί, ὥσπερ τινὲς φασιν. ἢ μὲν γὰρ ἐλευθέρων φύσει ἢ δὲ δούλων ἐστίν, καὶ ἢ μὲν οἰκονομική μοναρχία (μοναρχεῖται γὰρ πᾶς οἶκος), ἢ δὲ πολιτική ἐλευθέρων καὶ ἴσων ἀρχή.

²⁶⁶ Ebd. Pol. 1255b6-15.

philosophisch handeln zu können, um den Menschen als Menschen an sich und durch sich selbst hervorzubringen.²⁶⁷

Dass nur der ἐλεύθερος im Haus herrscht, besagt ferner: Er herrscht auf verschiedene Weise, als Herr über den Dienenden, als Mann über das Weib und als Vater über das männliche Kind. Die Unterscheidung der Herrschaftsform beruht wiederum auf der Unterscheidung der ψυχή zwischen dem λόγον ἔχον und dem ἄλογον. Und eben in Hinblick auf die unterschiedene ἀρετή der ψυχή wird die unterschiedliche ἠθικὴ ἀρετή der Hausangehörigen charakterisiert.²⁶⁸ Wohlgemerkt: Alle Beherrschten, der Dienende, das Weib, das männliche Kind und der Besitz bekommen erst durch die Stellung im Haus im Herrschaftsverhältnis zum ἐλεύθερος deren Bestimmtheit als solche. Vor allem gehören sie zum Haus und erst im Haus gelangen sie als Menschen zum Wohnen des Menschen. Nicht sie, sondern erst das Haus als solches wird der φύσις gemäß als ein grundlegender μέρος einer πόλις-οὐσία geltend gemacht. Obwohl das Weib in gewissem Maße als ἐλεύθερος gelten kann und das männliche Kind in der Zukunft zum ἐλεύθερος gebildet wird und

²⁶⁷ Ebd. Pol. 1256b31ff: ἡ γὰρ τῆς τοιαύτης κτήσεως αὐτάρκεια πρὸς ἀγαθὴν ζωὴν οὐκ ἄπειρος ἐστίν, ὡσπερ Σόλων φησὶ ποιήσας „πλοῦτος δ' οὐθὲν τέρμα πεφασμένον ἀνδράσι κείται“. (Solon, Diehl, Frg.1, Z.71) κείται γὰρ ὡσπερ καὶ ταῖς ἄλλαις τέχναις· οὐδὲν γὰρ ὄργανον ἄπειρον οὐδεμιᾶς ἐστὶ τέχνης οὔτε πλήθει οὔτε μεγέθει, ὁ δὲ πλοῦτος ὀργάνων πλήθος ἐστὶν οἰκονομικῶν καὶ πολιτικῶν. Die οἰκονομική nimmt zwar immer Rücksicht auf die φύσις, das κτῆμα und der πλοῦτος müssen aber durch τέχνη und zwar durch den λόγος erworben werden: ἐκ μέντοι ταύτης ἐγένετ' ἐκείνη κατὰ λόγον. (1257a31). Die κτήσις ist aber das τέλος der τέχνη οἰκονομική. Es unterscheidet sich so: ὡσπερ γὰρ ἡ ἰατρικὴ τοῦ ὑγιαίνειν εἰς ἄπειρόν ἐστι, καὶ ἐκάστη τῶν τεχνῶν τοῦ τέλους εἰς ἄπειρον (ὅτι μάλιστα γὰρ ἐκείνο βούλονται ποιεῖν), τῶν δὲ πρὸς τὸ τέλος οὐκ εἰς ἄπειρον (πέρας γὰρ τὸ τέλος πάσαις), οὕτω καὶ ταύτης τῆς χρηματιστικῆς οὐκ ἐστὶ τοῦ τέλους πέρας, τέλος δὲ ὁ τοιοῦτος πλοῦτος καὶ χρημάτων κτήσις. τῆς δ' οἰκονομικῆς αὐ χρηματιστικῆς ἐστὶ πέρας· οὐ γὰρ τοῦτο τῆς οἰκονομικῆς ἔργον. διὸ τῆ μὲν φαίνεται ἀναγκαῖον εἶναι παντὸς πλοῦτος πέρας (125725ff)– ganz im Gegenteil zu dem, was überall der Fall ist. 125738-1258a2: ὥστε δοκεῖ τισὶ τοῦτ' εἶναι τῆς οἰκονομικῆς ἔργον, καὶ διατελοῦσιν ἢ σώζειν οἰόμενοι διὲν ἢ αὖξειν τὴν τοῦ νομίσματος οὐσίαν εἰς ἄπειρον. αἴτιον δὲ ταύτης τῆς διαθέσεως τὸ σπουδάζειν περὶ τὸ ζῆν, ἀλλὰ μὴ τὸ εὖ ζῆν· εἰς ἄπειρον οὖν ἐκείνης ἐπιθυμίας οὐσῆς, καὶ τῶν ποιητικῶν ἀπείρων ἐπιθυμοῦσιν. Ferner: 1. οἱ δὲ πάσας ποιοῦσι χρηματιστικὰς, ὡς τοῦτο τέλος ὄν, πρὸς δὲ τὸ τέλος ἅπαντα δεόν ἅπαντάν. (1258a13f.) 2. ἑτέρα μὲν αὐτῆς οἰκονομικῆς δὲ κατὰ φύσιν ἢ περὶ τὴν τροφήν, οὐχ ὡσπερ αὐτῆ ἀπειρος ἀλλὰ ἔχουσα ὄρον. (1257a17f.)

²⁶⁸ Ebd. Pol. 1260a2ff: φανερόν τοίνυν ὅτι ἀνάγκη μὲν μετέχειν ἀμφοτέρους ἀρετῆς, ταύτης δ' εἶναι διαφορὰς, ὡσπερ καὶ τῶν φύσει ἀρχόντων. καὶ τοῦτο εὐθύς ὑφήγηται <τὰ> περὶ τὴν ψυχήν· ἐν ταύτῃ γὰρ ἐστὶ φύσει τὸ μὲν ἀρχον τὸ δ' ἀρχόμενον, ὧν ἑτέραν εἶναι ἀρετὴν, οἶον τοῦ λόγον ἔχοντος καὶ τοῦ ἀλόγου. δηλον τοίνυν ὅτι τὸν αὐτὸν τρόπον ἔχει καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων, ὥστε φύσει τὰ πλείω ἀρχοντα καὶ ἀρχόμενα. ἄλλον γὰρ τρόπον τὸ ἐλεύθερον τοῦ δούλου ἀρχει, καὶ τὸ ἄρρεν τοῦ θήλος καὶ ἀνὴρ παιδός, καὶ πᾶσιν ἐνυπάρχει μὲν τὰ μόρια τῆς ψυχῆς, ἀλλ' ἐνυπάρχει διαφερότως. ὁ μὲν γὰρ δούλος ὅλως οὐκ ἔχει τὸ βουλευτικόν, τὸ δὲ θήλυ ἔχει μὲν, ἀλλ' ἄκυρον, ὁ δὲ παῖς ἔχει μὲν, ἀλλ' ἀτελές. ὁμοίως τοίνυν ἀναγκαίως ἔχειν καὶ περὶ τὰς ἠθικὰς ἀρετὰς ὑποληπτέον, δεῖν μὲν μετέχειν πάντας, ἀλλ' οὐ τὸν αὐτὸν τρόπον, ἀλλ' ὅσον <ικανόν> ἐκάστῳ πρὸς τὸ αὐτοῦ ἔργον· διὸ τὸν μὲν ἀρχοντα τελέαν ἔχειν δεῖ τὴν ἠθικὴν ἀρετὴν (τὸ γὰρ ἔργον ἐστὶν ἀπλῶς τοῦ ἀρχιτέκτονος, ὁ δὲ λόγος ἀρχιτέκτων), τῶν δ' ἄλλων ἕκαστον ὅσον ἐπιβάλλει αὐτοῖς.

dessen erzieherische Bildung als gemeinsame zur πολιτεία gehört,²⁶⁹ kann es überhaupt nicht überschritten werden, wie Platon schon in seiner Politeia und in den Nomoi gemacht hat, dass diese alle gemeinsam der πόλις untergestellt werden sollen. Die Weiber-, Kinder- und Besitzgemeinschaft zerstört im Wesentlichen nicht nur das Haus, sondern vornehmlich die Polis.

Stattdessen kann nur der Mensch als ἐλεύθερος zur πόλις als Gemeinwesen des Menschenzusammenlebens gehören. Denn es geht in der ἐπιστήμη πολιτική im Wesentlichen um den Menschen als ἐλεύθερος, der sich in der πόλις unterscheidet, um herrschen und beherrscht werden zu können – unabhängig von der πολιτεία, der politischen Verfassung und Ordnung, die sich weiter von sich unterscheiden lässt, der entsprechend der ἐλεύθερος sich auch unterschiedlich charakterisierend auftritt. Dies besagt: Nur der Mensch als ἐλεύθερος kann politisch handeln, um den Menschen als Menschen im Gemeinwesen in Gestalt des Hauses und der Polis herzustellen. Vorzüglicherweise gilt der Mensch als ἐλεύθερος eigentlich als der Scheidepunkt und zugleich als der Anschluss zwischen dem Haus und der Polis. Nur als ein herrschender ἐλεύθερος im Haus tritt er als ein noch durch Unterscheidung festgelegter ἐλεύθερος in die Polis ein. Unter Berücksichtigung der Menschen-φύσις ist der Mensch als ἐλεύθερος besonders in der Lage, um des Menschen-τέλος willen einerseits für den Menschen ein Zusammenwohnen in der Hausordnung als solcher hervorzubringen, andererseits aber vor allem für den Menschen als ἐλεύθερος im vollkommenen Sinne ein Zusammenwohnen nach einer besten Polisverfassung und -ordnung (πολιτεία) hervorzubringen.

Die τέχνη πολιτική und damit die ἐπιστήμη πολιτική behandelt überhaupt nicht die πόλις als Gemeinwesen des Menschenzusammenlebens im bloßen Sinne, sondern eher die beste πόλις, und zwar wie man die beste Polisverfassung und -ordnung (περὶ τῆς πολιτείας τῆς ἀρίστης) erreichen soll. Die πόλις als solche folgt zwar dem Wunsch des Menschen (κατ' εὐχὴν), aber sie darf auf keinen Fall unmöglich (ἀδύνατον) bleiben, vielmehr muss sie τίς κρατίστη πασῶν τοῖς δυναμένοις ζῆν ὅτι μάλιστα κατ' εὐχὴν hervorgebracht werden.²⁷⁰

²⁶⁹ Ebd. Pol. 1260b19f.: αἱ μὲν γὰρ γυναῖκες ἡμῖσι μέρος τῶν ἐλευθέρων, ἐκ δὲ τῶν παίδων οἱ κοινωνοὶ γίνονται τῆς πολιτείας.

²⁷⁰ Ebd. Pol. 1260b28. Dazu siehe insbesondere 1265a17f., 1288b23, und 1325b38.

Um das Polisherstellen als solches zu begründen, muss Aristoteles grundsätzlich in den Bezug der πολιτεία auf deren πολίτης²⁷¹ mit kritischer Beurteilung eindringen. Zu allererst muss er aber die von seinem Lehrer Platon, dem Philosophen als eine dem Wunsch nach (κατ' εὐχὴν) mögliche πόλις durch den λόγος und im λόγος eingerichtete πολιτεία zurückweisen, denn die Auflösung des Hauses als Gemeinwesen vom Menschenzusammenleben und des Unterschieds zwischen Menschen im Haus zerstört von Grund auf die πόλις im Sinne des vom Menschen als ἐλεύθερος zusammengesetzten Gemeinwesens für das Zusammenleben des Menschen. Für Aristoteles wäre das unvollziehbar und daher nicht nachvollziehbar. Dagegen ist die πόλις im Sinne des gemeinsamen Menschenzusammenlebens dem Menschen-τέλος gemäß und der Menschen-φύσις entsprechend im Wesentlichen vollziehbar und schon vollbracht. In vollkommener πόλις bleibt das Haus bestehen. Darin ist die οἰκία untilgbar. Vielmehr wird sie von Anfang an als Grundlage der Vereinigung des Menschenzusammenlebens (κοινωνεῖν) bis hin zur in sich geschlossenen und vollkommenen πόλις geltend gemacht. Zwar gilt die τέχνη οἰκονομική hier als der erste erschließende Schritt der τέχνη πολιτική und wird von ihr miteinbezogen, aber sie wird im Grunde innerhalb der οἰκία abgegrenzt und so von derjenigen τέχνη πολιτική für die πόλις abgetrennt, nach der der ἐλεύθερος als πολίτης politisch handelt.

Andererseits scheint die durch historische Stiftung in der griechischen Welt vorhandene πολιτεία im Wesentlichen unzulänglich zu bleiben und so dem Wesen der πόλις nicht ganz zu entsprechen. Sie ist vorhanden, wie sie ist, aber nicht wie sie sein soll. Dennoch musste sie auch durch das politische Handeln begründet und gestiftet werden. Und so konnte Aristoteles lediglich auf die einmalige Gesetzgebung eines großartigen Gesetzgebers, der um der εὐνομία willen unbedingt als ἐλεύθερος oder σπουδαῖος gilt, zurückgreifen – Wohlgermerkt: Bei einer solchen Gesetzgebung muss der Gesetzgeber immer mit dem Eigentumsverhältnis des Hauses des πολίτης achtsam umgehen.²⁷² Bei der Gesetzgebung als solcher geht es lediglich

²⁷¹ Ebd. Pol. 1260b40-1261a1: ἡ γὰρ πολιτεία κοινωνία τίς ἐστι, καὶ πρῶτον ἀνάγκη τοῦ τόπου κοινωνεῖν· ὁ μὲν γὰρ τόπος εἷς ὁ τῆς μιᾶς πόλεως, οἱ δὲ πολῖται κοινωνοὶ τῆς μιᾶς πόλεως.

²⁷² Im Buch II der Politik von Kapitel 7 bis 12 behandelt Aristoteles im Besonderen die zu seiner Zeit noch berühmten sowie in Kraft stehenden Gesetzgebungen großartiger Gesetzgeber in der griechischen Welt, die in den Büchern IV-VI immer wiederholt und ausführlich thematisch werden. Darüber hinaus hat Aristoteles zahlreiche politische Verfassungen gesammelt und der Überlieferung nach besitzen wir heute außerhalb der Fragmente nur noch die ΑΘΗΝΑΙΩΝ ΠΟΛΙΤΕΙΑ, worin die Verfassung der Athener und des Gesetzgebers Solon großzügig gewürdigt wurde.

um die Polisverfassung und -ordnung (πολιτεία). Dies betrifft vor allem die Begründung der τάξις aufgrund der Verbindlichkeit des νόμος, in dem die politische δίκη besteht. Sofern die Gesetzgebung entschieden ist und gut eingerichtet wird (εὐνομεῖσθαι), muss zum einen nur der νόμος für alle im Gemeinwesen zusammenlebenden Menschen überall gelten; überall geltend soll aber überhaupt nicht irgendein Mensch sein, nicht irgendein πολίτης, zumal nicht der νομοθέτης und πολιτικός selbst. Zum anderen aber muss das Durchsetzen des νόμος zugleich zur Gewöhnung (ἔθος) gebracht und dadurch über eine lange Zeit gepflegt werden.²⁷³ Was hier den νόμος anlangt, muss der Unterschied des Menschen innerhalb der πολιτεία, vor allem der Unterschied des Gesetzgebers sowie des Politikers vom πολίτης überhaupt, sodann derjenige des Regierenden (ἄρχον) vom Regierten (ἀρχόμενον) berücksichtigt werden. Auf jeden Fall kann nur mit der Allgemeingültigkeit des νόμος, genauer der εὐνομία, der politische κόσμος entstehen und bestehen. Dagegen tritt der δυσνομία entsprechend die ἀκοσμία ein, vornehmlich wenn der πολιτικός im Sinne des Regierenden (ἄρχον) sich nicht dem νόμος unterstellen will. Aufgrund der ἀκοσμία wird die πόλις durch ἀρναχία gefährdet und sie hört auf, eine geordnete πόλις zu sein, wenn die πολιτεία sowie deren νόμος zerstört und aufgelöst wird.²⁷⁴

Noch einmal: Auf die aus den ἐλεύθεροι und σπουδαῖοι zusammengesetzte πόλις-οὐσία richtet sich das gesetzgebende und politisierende Handeln, um eine Polisverfassung und -ordnung, eine πολιτεία hervorzubringen.²⁷⁵

²⁷³ Ebd. Pol.1269a20ff.: ὁ γὰρ νόμος ἰσχύει οὐδεμίαν ἔχει πρὸς τὸ πείθεσθαι παρὰ τὸ ἔθος, τοῦτο δ' οὐ γίνεται εἰ μὴ διὰ χρόνου πλήθος, ὥστε τὸ ῥαδίως μεταβάλλειν ἐκ τῶν ὑπαρχόντων νόμων εἰς ἑτέρους νόμους καινοὺς ἀσθενῆ ποιεῖν ἐστὶ τὴν τοῦ νόμου δύδαμιν. In Hinblick auf die Veränderung bis zum Sturz der Gesetze erlaubt Aristoteles sogar Fehler beim Gesetzgeber sowie bei dem Regierenden, um eben die Allgemeingültigkeit der Gesetze zu bewahren: ἐκ μὲν οὖν τούτων φανερόν ὅτι κινητέοι καὶ τινὲς καὶ ποτὲ τῶν νόμων εἰσὶν· ἄλλον δὲ τρόπον ἐπισκοποῦσιν εὐλαβείας ἂν δόξειεν εἶναι πολλῆς. ὅταν γὰρ ἢ τὸ μὲν βέλτιον μικρόν, τὸ δ' ἔθιζεν εὐχερῶς λύειν τοὺς νόμους φαῦλον, φανερόν ὡς ἑατέον ἐνίας ἀμαρτίας καὶ τῶν νομοθετῶν καὶ τῶν ἀρχόντων· οὐ γὰρ τοσοῦτον ὠφελήσεται κινήσας ὅσον βλαβήσεται τοῖς ἄρχουσιν ἀπειθεῖν ἔθισθεῖς.(1269a12ff.)

²⁷⁴ Siehe besonders 1272b1-18. Darin: ταῦτα δὲ πάντα βέλτιον γίνεσθαι κατὰ νόμον ἢ κατ' ἀνθρώπων βούλησιν· οὐ γὰρ ἀσφαλὲς ὁ κανὼν. πάτων δὲ φαυλότατον τὸ τῆς ἀκοσμίας τῶν δυνατῶν, ἢ καθιστᾶσι πολλάκις ὅταν μὴ δίκας βούλωνται δοῦναι· ἢ καὶ δῆλον ὡς ἔχει τι πολιτείας ἢ τάξις, ἀλλ' οὐ πολιτεία ἐστὶν ἀλλὰ δυναστεία μάλλον. εἰώθασιν δὲ διαλαμβάνοντες τὸν δῆμον καὶ τοὺς φίλους ἀναρχίαν ποιεῖν καὶ μάχεσθαι πρὸς ἀλλήλους· καίτοι τί διαφέρει τὸ τοιοῦτον ἢ διὰ τινος χρόνου μηκέτι πόλιν εἶναι τὴν τοιαύτην, ἀλλὰ λύεσθαι τὴν πολιτικὴν κοινωνίαν; ἐστὶ δ' ἐπιτίθεσθαι καὶ δυναμένων. . . .

²⁷⁵ Ebd. Pol. 1274b36ff.: τοῦ δὲ πολιτικοῦ καὶ τοῦ νομοθέτου πᾶσαν ὁρῶμεν τὴν πραγματείαν οὖσαν περὶ πόλιν, ἢ δὲ πολιτεία τῶν τὴν πόλιν οἰκούντων ἐστὶ τάξις τις. ἐπεὶ δ' ἡ πόλις

Damit ruft die Frage „τί ποτέ ἐστὶν ἡ πόλις?“ geradezu die Frage „τίς μὲν οὖν ἐστὶν ὁ πολίτης?“ hervor, denn nur ein ἐλεύθερος und σπουδαῖος kann einen πολίτης einfordern. Doch was für einen? ὧ γὰρ ἐξουσία κοινωνεῖν ἀρχῆς βουλευτικῆς καὶ κριτικῆς, πολίτην ἤδη λέγομεν εἶναι ταύτης τῆς πόλεως, πόλιν δὲ τὸ τῶν τοιούτων πλῆθος αὐτάρκειαν ζωῆς, ὡς ἀπλῶς εἰπεῖν.²⁷⁶ Und so ist der πολίτης als solcher allein der μέρος des politischen Ganzen. In der πόλις-οὐσία als solcher handelt allein deren πολίτης, und zwar handelt er politisch, um die πόλις in Ordnung (πρὸς πολιτείαν) zu bringen. Dabei kommt eigens heraus: Einzig und allein die πολιτικὴ ἀρετή, die im Wesentlichen das politische Handeln des ἐλεύθερος als eines πολίτης prägen soll, kann einen πολίτης mit einer solchen Bestimmtheit ausmachen. Hier heißt die entscheidene Frage sofort: πότερον τὴν αὐτὴν ἀρετὴν ἀνδρὸς ἀγαθοῦ καὶ πολίτου σπουδαίου δετέον, ἢ μὴ τὴν αὐτὴν;²⁷⁷ In Bezug auf die unterschiedlichen Handlungen des Menschen in der πόλις und historisch betrachtet, ist die ἀρετή offenbar nicht dieselbe, aber nach dem τέλος des politischen Handelns soll sie im Wesentlichen dieselbe sein.

In welchem Sinne fällt die ἀρετὴ πολίτου σπουδαίου mit der ἀρετὴ ἀνδρὸς ἀγαθοῦ in eine zusammen? Diese Frage betrifft hier die weitergehenden Unterscheidungen des Menschen als ἐλεύθερος, genauer als πολίτης innerhalb des politischen Gemeinwesens von einander und zwar von sich selbst. Hier gibt es überhaupt keine Rede vom δοῦλος, sondern nur vom ἐλεύθερος, weil allein der Letztere herrschen sowie beherrschen lassen kann. Wiederum in Hinblick auf das Herrschaftsverhältnis im Gemeinwesen der Zusammenlebenden unterscheiden sich die πολίται unter einander und von sich selbst zunächst als Regierende einerseits und als Regierte andererseits; sodann unterscheidet sich dementsprechend die ἀρετὴ πολίτου ferner zwischen der ἀρετὴ des Regierens, und zwar des Regierenden und derjenigen des Regierten, und dessen, der sich regieren lässt. Aufgrund dieser Unterscheidungen lässt sich erkennen: Einerseits ist die Unterscheidung der ἀρετὴ des Regierens von derjenigen des sich Regierenlassens von Bedeutung, andererseits kann nur die ἀρετὴ des regierenden πολίτης als ἀγαθός bezeichnet werden, denn in Wahrheit besitzt nur der regierende πολίτης die ἀρετὴ, zumal die φρόνησις, sowohl

τῶν συγκειμένων, καθάπερ ἄλλο τι τῶν ὅλων μὲν συνεστώτων δ' ἐκ πολλῶν μορίαν, δῆλον ὁ πολίτης ζητητέος· ἡ γὰρ πόλις πολιτῶν τι πλῆθος ἐστίν.

²⁷⁶ Ebd. Pol. 1275b19ff.

²⁷⁷ Ebd. Pol. 1276b17f.

für die ἀρετὴ πολίτου σπουδαίου als auch für die ἀρετὴ ἀνδρὸς ἀγαθοῦ disselbe sein soll. Die ἀρετή des regierten πολίτης wird zwar nicht ganz ausgeschlossen, aber sie spielt keine entscheidende Rolle für die Hervorbringung der Polisverfassung und –ordnung.²⁷⁸

Stattdessen besteht die Herstellung der πολιτεία im politischen Handeln des Regierenden, wodurch nicht nur die ἀρετὴ πολίτου σπουδαίου sich gesondert ausprägt, sondern vor allem die Wohnung des im Gemeinwesen zusammenlebenden Menschen im Sinne des πολίτης geordnet zustande gebracht wird. Daraufhin kommt das πολίτευμα, das ein Gemeinwesen Regierende und zwar dadurch Ordnende ans Licht: ἔστι δὲ πολιτεία πόλεως τάξις τῶν τε ἄλλων ἀρχῶν καὶ μάλιστα τῆς κυρίας πάντων. κύριον μὲν γὰρ πανταχοῦ τὸ πολίτευμα τῆς πόλεως, πολίτευμα δ' ἔστιν ἢ πολιτεία.²⁷⁹ Auffälligerweise ist die Unterscheidung der πόλις und deren πολιτεία im Besonderen auf die quantitative Unterscheidung des πολίτευμα angewiesen: ἐπεὶ δὲ πολιτεία μὲν καὶ πολίτευμα σημαίνει ταυτόν, πολίτευμα δ' ἔστι τὸ κύριον τῶν πόλεων, ἀνάγκη δ' εἶναι κύριον ἢ ἓνα ἢ ὀλίγους ἢ τοὺς πολλούς, ὅταν μὲν ὁ εἷς ἢ οἱ ὀλίγοι ἢ οἱ πολλοὶ πρὸς τὸ κοινὸν συμφέρον ἄρχωσι, ταύτας μὲν ὀρθὰς ἀναγκαῖον εἶναι τὰς πολιτείας, τὰς δὲ πρὸς τὸ ἴδιον ἢ τοῦ ἐνὸς ἢ τῶν ὀλίγων ἢ τοῦ πλήθους παρεκβάσεις.²⁸⁰ Und so sind die „richtigen“ Polisverfassungen im Wesentlichen drei: 1. das Königtum (βασιλεία), 2. die Aristokratie (ἀριστοκρατία) und 3. die Politie (πολιτεία), von diesen abzugrenzen sind ebenfalls drei, die als die „verfehlten“ gelten: 1. Tyrannis (μοναρχία τυραννίς), 2. Oligarchie (ὀλιγαρχία) und 3. Demokratie (δημοκρατία).

Wohlgemerkt: Wiederum in Hinblick auf das Menschen-τέλος und die Menschen-φύσις vom Zusammenleben sind solche Unterscheidungen der πολιτεία

²⁷⁸ Ebd. Pol. 1277a12ff.; ἀλλὰ μὴν ἐπαινεῖται γε τὸ δύνασθαι ἄρχειν καὶ ἄρχεσθαι, καὶ πολίτου <δοκεῖ> δοκίμον ἢ ἀρετὴ εἶναι τὸ δύνασθαι καὶ ἄρχειν καὶ ἄρχεσθαι καλῶς. εἰ οὖν τὴν μὲν τοῦ ἀγαθοῦ ἀνδρὸς τίθεμεν ἀρχικὴν, τὴν δὲ τοῦ πολίτου ἄμφω, οὐκ ἂν εἴη ἄμφω ἐπαινετὰ ὁμοίως.(1277a25ff.) ἀλλ' ἔστι τις ἀρχὴ καθ' ἣν ἄρχει τῶν ὁμοίων τῶ γένει καὶ τῶν ἐλευθέρων. ταύτην γὰρ λέγομεν εἶναι τὴν πολιτικὴν ἀρχὴν, ἣν δεῖ τὸν ἄρχοντα ἀρχόμενον μαθεῖν, οἷον ἵππαρχεῖν ἵππαρχηθέντα, στρατηγεῖν στρατηγηθέντα καὶ ταξιαρχήσαντα καὶ λοχαγήσαντα. διὸ λέγεται καὶ τοῦτο καλῶς, ὡς οὐκ ἔστιν εὖ ἄρξαι μὴ ἀρχθέντα. τούτων δὲ ἀρετὴ μὲν ἑτέρα, δεῖ δὲ τὸν πολίτην τὸν ἀγαθὸν ἐπίστασθαι καὶ δύνασθαι καὶ ἄρχεσθαι καὶ ἄρχειν, καὶ αὕτη ἀρετὴ πολίτου, τὸ τὴν τῶν ἐλευθέρων ἀρχὴν ἐπίστασθαι ἐπ' ἀμφοτέρα.(1277b8ff.) ἢ δὲ φρόνησις ἀρχοντος ἴδιος ἀρετὴ μόνη. τὰς γὰρ ἄλλας ἔοικεν ἀναγκαῖον εἶναι κοινὰς καὶ τῶν ἀρχομένων καὶ τῶν ἀρχόντων, ἀρχομένου δὲ γε οὐκ ἔστιν ἀρετὴ φρόνησις, ἀλλὰ δόξα ἀληθῆς ὁ χρώμενος.(1277b25ff.) 1278b2ff.: ὅτι τινὸς μὲν πόλεως ὁ αὐτὸς τινὸς δ' ἕτερος, κακῆϊνος οὐ πᾶς ἀλλ' ὁ πολιτικὸς καὶ κύριος ἢ δυνάμενος εἶναι κύριος, ἢ καθ' αὐτὸν ἢ μετ' ἄλλων, τῆς τῶν κοινῶν ἐπιμελείας.

²⁷⁹ Ebd. Pol. 1278b8ff.

²⁸⁰ Ebd. Pol. 1279a25ff.

grundsätzlich auf die ἀρετή des Regierenden angewiesen, und zwar deshalb, weil das politische Handeln des Regierenden im wesentlichen Sinne des Politischen und κατὰ ἀρετήν auf das Vollbringen des εὖ ζῆν des im Gemeinwesen zusammenlebenden Menschen zielen soll. Das heißt: Nicht allein um des τέλος und zwar um des εὖ ζῆν des Regierenden willen – sei es das des Einen, sei es das der Einigen, sei es das der Vielen, sondern einzig und allein um des τέλος des politischen Gemeinwesens, des εὖ ζῆν des Menschen im Zusammenleben willen soll der πολίτης als Regierender „politisch“ handeln. Ferner soll der Regierende des Gemeinwesens so handeln, dass er nicht selbst zu herrschen scheint, sondern allein den νόμος herrschen lässt.²⁸¹ Er stellt nämlich nicht nur den Regierten, sondern vor allem sich selbst unter den νόμος, wodurch er die Polisordnung und die politische δίκη, letztlich die φιλία unter den πολῖται zustande bringen kann. Daraufhin kommt die beurteilende Unterscheidung der πολιτεία mit festgehaltenen Grundlagen zur Sprache: Zum einen hat die πολιτεία in Gestalt von Königtum, Aristokratie und Politie zu sein, denn deren Hervorbringung und Verfassung geschieht um des εὖ ζῆν des Menschen im Zusammenleben willen, um des Menschen-τέλος im politischen Ganzen willen; zum anderen hat die πολιτεία in Gestalt von Tyrannis, Oligarchie und Demokratie nicht zu sein, der Regierende handelt nur um des εὖ ζῆν des Herrschenden und zwar um des τέλος eines μέρος im politischen Ganzen willen.

Erstaunlicherweise kann die „richtige“ πολιτεία in Gestalt von Königtum, Aristokratie und Politie überhaupt nicht als einzigartige beste πολιτεία und die entsprechend als beste πόλις geltend gemacht werden, obwohl die πολιτεία als solche, wie es sie vielfältig gibt, sich nicht nur mit Blick auf das, was geschichtlich gewesen ist und aktuell vorkommt, sondern sich vor allem nach ihrem Seinsgrund zu sein bestimmt hat. Dies deshalb, weil erstens in Hinblick auf die Alleinherrschaft des νόμος sich der Regierende noch radikal von sich selbst unterscheiden muss, denn der Regierende kann nur gerechtfertigt herrschen und die πόλις zu einer bestimmten Ordnung bringen, wenn allein der νόμος herrscht und der Regierende immer dem νόμος einhellig unterworfen bleibt. Zweitens wird hier das politische Handeln auch radikal von sich dadurch unterschieden, dass sich das politisierende oder regierende

²⁸¹ Wohl gemerkt: Dass der νόμος allein herrscht, heißt eben das, dass der νοῦς oder der θεός herrscht. Siehe auch ebd. Pol. 1287a29ff.: ὁ μὲν οὖν τὸν νόμον κελεύων ἄρχειν δοκεῖ κελεύειν ἄρχειν τὸν θεὸν καὶ τὸν νοῦν μόνους, ὁ δ' ἄνθρωπον κελεύων προστίθησι καὶ θηρίον· ἢ τε γὰρ ἐπιθυμία τοιοῦτον, καὶ ὁ θυμὸς ἄρχοντας διαστέφει καὶ τοὺς ἀρίστους ἄνδρας. διόπερ ἄνευ ὀξέως νοῦς ὁ νόμος ἐστίν.

Handeln des Politikers radikal von dem gesetzgebenden Handeln des Gesetzgebers trennt. Der Politiker hat zwar das geradezu höchste Menschen-τέλος im Gemeinwesen mit dem Gesetzgeber gemeinsam, aber das politische Handeln kann man eben nicht für dasselbe halten. Und so ist auch die ἀρετή πολίτου σπουδαίου ist im absoluten Sinne nicht dieselbe wie die ἀρετή ἀνδρὸς ἀγαθοῦ.

Was die ὀρθαί πολιτεῖαι betrifft, kann nur hinsichtlich der παιδεία und der ἀρετή der ἐλεύθερος im Sinne des πολίτης um des ganzen politischen Gemeinwesens willen politisch handeln, sei es durch gesetzgebendes Handeln, sei es durch regierendes Handeln. Alle die sind in diesem Sinne gleich gerecht (ἴσως): herrschen und sich bereitwillig beherrschen lassen.²⁸² Derjenige, der allein κατὰ ἀρετήν allen anderen überlegen ist, kann überhaupt nicht mehr als ein „μέρος τῆς πόλεως“ gelten.²⁸³ ἀδικήσονται γὰρ ἀξιούμενοι τῶν ἴσων, ἄνισοι τοσοῦτον κατ' ἀρετήν ὄντες καὶ τὴν πολιτικὴν δύναμιν· ὥσπερ γὰρ θεὸν ἐν ἀνθρώποις εἰκὸς εἶναι τὸν τοιοῦτον. ὅθεν δῆλον ὅτι καὶ τὴν νομοθεσίαν ἀναγκαῖον εἶναι περὶ τοὺς ἴσους καὶ τῷ γένει καὶ τῇ δυνάμει, κατὰ δὲ τῶν τοιούτων οὐκ ἔστι νόμος· αὐτοὶ γὰρ εἰσι νόμος. καὶ γὰρ γελοῖος ἂν εἶη νομοθετεῖν τις πειρώμενος κατ' αὐτῶν.²⁸⁴ Besser sollte man auf solches „Heilmittel“ von vornherein bei der „richtigen“ Polisgesetzgebung verzichten.²⁸⁵

ἀλλ' ἐπὶ τῆς ἀρίστης πολιτείας ἔχει πολλὴν ἀπορίαν, οὐ κατὰ τῶν ἄλλων ἀγαθῶν τὴν ὑπεροχὴν, οἷον ἰσχύος καὶ πλούτου καὶ πολυφιλίας, ἀλλὰ ἂν τις γένηται διαφέρων κατ' ἀρετήν, τί χρὴ ποιεῖν; οὐ γὰρ δὴ φαῖεν ἂν δεῖν ἐκβάλλειν καὶ μεθιστάναι τὸν τοιοῦτον· ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἄτχειν γε τοῦ τοιοῦτου· παραπλήσιον γὰρ κἂν εἰ τοῦ Διὸς ἄρχειν ἀξιοῖεν, μερίζοντες τὰς ἀρχάς. λείπεται τοίνυν, ὅπερ ἔοικε πεφυκέναι, πείθεσθαι τῷ τοιοῦτῳ πάντας

²⁸² Ebd. Pol. 1283b40-1284a3: τὸ δ' ἴσως ὀρθὸν πρὸς τὸ τῆς πόλεως ὅλης συμφέρον καὶ πρὸς τὸ κοινὸν τὸ τῶν πολιτῶν· πολίτης δὲ κοινῇ μὲν τὸ μετέχων τοῦ ἀρχεῖν καὶ ἀρχεσθαι ἔστι, καθ' ἑκάστην δὲ πολιτείαν ἕτερος, πρὸς δὲ τὴν ἀρίστην ὁ δυνάμενος καὶ προαιρούμενος ἀρχεσθαι καὶ ἀρχεῖν πρὸς τὸν βίον τὸν κατ' ἀρετήν.

²⁸³ Ebd. Pol. 1284a3ff.: εἰ δὲ τις ἔστιν εἰς τοσοῦτον διαφέρων κατ' ἀρετῆς ὑπερβολὴν, ἢ πλείους μὲν ἐνὸς μὴ μόντοι δυνατοὶ πληρῶμα παρασχέσθαι πόλεως, ὥστε μὴ συμβλητὴν εἶναι τὴν τῶν ἄλλων ἀρετὴν πάντων μηδὲ τὴν δύναμιν αὐτῶν τὴν πολιτικὴν πρὸς τὴν ἐκείνων, εἰ πλείους, εἰ δ' εἰς, τὴν ἐκείνου μόνον, οὐκέτι θετέον τούτους μέρος πόλεως. λέγοιεν γὰρ ἂν ἴσως ἄπερ Ἀντισθένης ἔφη τοὺς λέοντας δημηγορούντων τῶν δασυπόδων καὶ τὸ ἴσον ἀξιούντων πάντας ἔχειν. Dazu folgend hat Aristoteles den Helden als Beispiel gegeben. 1284a17-1284b3.

²⁸⁴ Ebd. Pol. 1284a9ff.

²⁸⁵ Ebd. Pol. 1284b17ff.: βέλτιον μὲν οὖν τὸν νομοθέτην ἐξ ἀρχῆς οὕτω συστήσαι τὴν πολιτείαν ὥστε μὴ δεῖσθαι τοιαύτης ἰατρείας· δεύτερος δὲ πλοῦς, ἂν συμβῆ, πειρᾶσθαι τοιοῦτῳ τινὶ διορθώματι διορθοῦν.

ἀσμένως, ὥστε βασιλέας εἶναι τοὺς τοιούτους ἀιδίους ἐν ταῖς πόλεσιν.²⁸⁶ Nur in der absolut besten πολιτεία und deren πόλις soll das politische Handeln sowohl gesetzgebend als auch herrschend sein und nur so kann die ἀρετή des politisch Handelnden eine einzigartige des Menschen als Menschen sein.

Erstaunlicherweise muss in Hinblick auf die drei ὀρθὰς πολιτείας die Frage nach der ἀρίστη πόλις erneut gestellt werden.²⁸⁷ Was soll eine ἀρίστη πολιτεία sein? Keineswegs jene, die nur bloß κατὰ εὐχὴν eingerichtet werden soll. Nein. Stattdessen kann sie nur eine solche sein, die durch das politische Handeln des Gesetzgebers sowie des Politikers von Grund auf erfüllbar sein soll. Als erfüllbar kann sie nur als „diese“ zum Vorschein gebracht werden. Was hier die ἐπιστήμη πολιτική im eigentümlichen Sinne betrifft, muss man bei der Hervorbringung einer, besser noch „dieser“ ἀρίστη πολιτεία im Wesentlichen eine Begründung für „diese“ ἀρίστη πολιτεία geltend machen, die sich eigens auf das Menschen-τέλος im Gemeinwesen des Menschen einerseits und auf die Menschen-φύσις zum politischen Gemeinwesen des Menschen andererseits bezieht. Von grundlegender Bedeutung ist hier die Unterscheidung der absoluten ἀρίστη πολιτεία von der bedingten und von der bloß gewünschten: πολλοῖς γὰρ τῆς ἀρίστης τυχεῖν ἴσως ἀδύνατον, ὥστε τὴν κρατίστην τε ἀπλῶς καὶ τὴν ἐκ τῶν ὑποκειμένων ἀρίστην οὐ δεῖ λεληθέναι τὸν ἀγαθὸν νομοθέτην καὶ τὸν ὡς ἀληθῶς πολιτικόν.²⁸⁸

Dies betrifft zum einen die absolute Begründung der ἀρίστη πολιτεία, die in jeder Hinsicht dem Menschen-τέλος, und zwar der Menschen-φύσις im politischen Gemeinwesen entspricht, und die eigens κατὰ ἀρετὴν auf die höchste Unterscheidung des Menschen von sich selbst zurückgreift. Zum anderen betrifft dies die bedingte Begründung, welche die schon historisch gestifteten und aktuell bestehenden πολιτεῖαι konkret zur erneut begriffenen und zwar gegenwärtigen Bestimmung führen kann. Darum muss Aristoteles auf die Unterscheidung der ὀρθὰς πολιτείας von den πολιτείας παρεκβάσεις grundsätzlich eingehen und so kann er immer alle die mit entschiedener Unterscheidung begriffenen πολιτεῖαι im Auge behalten. Eben deshalb behauptet Aristoteles ausdrücklich: χρὴ δὲ τοιαύτην εἰσηγεῖσθαι τάξιν ἣν ῥαδίως ἐκ τῶν ὑπαρχουσῶν καὶ πεισθήσονται καὶ

²⁸⁶ Ebd. Pol. 1284b24-34.

²⁸⁷ Schon die einführende Erörterung von den τέχνηαι und ἐπιστήμαι lässt daran denken. Ebd. Pol. 1288b10-21.

²⁸⁸ Ebd. Pol. 1288b25f.

δυνήσονται καινίζειν, ὥστ' ἔστιν οὐκ ἔλλατον ἔργον τὸ ἐπανορθῶσαι πολιτείαν ἢ κατασκευάζειν ἐξ ἀρχῆς, ὥσπερ καὶ τὸ μεταμανθάνειν ἢ μανθάνειν ἐξ ἀρχῆς.²⁸⁹ τοῦτο δὲ ἀδύνατον ἀγνοοῦντα πόσα πολιτείας ἔστιν εἶδη.²⁹⁰ ὥστε δεῖ τὰς διαφορὰς μὴ λανθάνειν τὰς τῶν πολιτειῶν, πόσαι, καὶ συντίθενται ποσαχῶς, ἔστι δὲ τῆς αὐτῆς φρονήσεως ταύτης καὶ νόμους τοὺς ἀρίστους ἰδεῖν καὶ τοὺς ἐκάστη τῶν πολιτειῶν ἀρμόττοντας.²⁹¹

Es sei hier eigens betont: Die Unterscheidung der ὀρθὰς πολιτείας von den παρεκβάσεις πολιτείας ist eine schon entschieden festgelegte: jede ὀρθὴ πολιτεία, wie sie als eine ἀρίστη πολιτεία, und zwar nur als „diese“ bestimmte bezeichnet wird, hat notwendig zu sein, dagegen hat die entsprechende παρεκβάσις πολιτεία, die jeweils die πολιτεία im eigentümlichen Sinne zur Zerstörung bringt, wie es überall vorkommt, notwendig nicht zu sein. Sowohl das, was zu sein hat, als auch das, was nicht zu sein hat, alles muss die ἐπιστήμη πολιτικὴ durch den λόγος und im λόγος begründen und darstellen, das heißt hier: in die begriffene Gegenwart konzipieren. Das gilt auch im Wesentlichen für den νομοθέτης.

Ausdrücklich kommt in Hinblick auf die drei ὀρθὰς πολιτείας die ἀρίστη πόλις zum Vorschein. τούτων δ' ἀναγκαῖον ἀρίστην τὴν ὑπὸ τῶν ἀρίστων οἰκονομουμένην, τοιαύτη δ' ἔστιν ἐν ἣ συμβέβηκεν ἢ εἶνα τινὰ συμπάμτων ἢ γένος ὅλον ἢ πλῆθος ὑπερέχον εἶναι κατ' ἀρετὴν, τῶν μὲν ἄρχεσθαι δυναμένων τῶν δ' ἄρχειν πρὸς τὴν αἰρετωτάτην ζωὴν, ἐν δὲ τοῖς πρώτοις ἐδείχθη λόγοις ὅτι τὴν αὐτὴν ἀναγκαῖον ἀνδρὸς ἀρετὴν εἶναι καὶ πολίτου τῆς πόλεως τῆς ἀρίστης, φανερόν ὅτι τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ διὰ τῶν αὐτῶν ἀνὴρ τε γίνεται σπουδαῖος καὶ πόλιν συστήσειεν ἂν τις ἀριστοκρατουμένην ἢ βασιλευομένην, ὥστ' ἔσται καὶ παιδεία καὶ ἔθη ταῦτα σχεδὸν τὰ ποιοῦντα σπουδαῖον ἄνδρα καὶ τὰ ποιοῦντα πολιτικὸν καὶ βασιλικόν.²⁹² Auffälligerweise hat Aristoteles ausdrücklich das Königtum und die Aristokratie als die bestimmten besten Polisverfassungen und –ordnungen bezeichnet, βούλεται γὰρ ἑκάτερα κατ' ἀρετὴν συνεστάναι κεχορηγημένην.²⁹³ – In welchem Sinne kann die Politie auch als eine bedingte ἀρίστη πολιτεία, als

²⁸⁹ Ebd. Pol. 1289a1-5.

²⁹⁰ Ebd. Pol. 1289a7f.

²⁹¹ Ebd. Pol. 1289a10ff.

²⁹² Ebd. Pol. 1288a34-1288b2.

²⁹³ Ebd. Pol. 1289a32f.

„diese“ Bestimmte bezeichnet werden? ²⁹⁴ Wiederum κατ' ἀρετὴν, die aber ausdrücklich als μέσον, Mitte geltend gemacht wird.

Um die Politie zurecht und entschieden zu begründen, greift Aristoteles unmittelbar auf die Ethik zurück: εἰ γὰρ καλῶς ἐν τοῖς ἠθικοῖς εἴρηται τὸ τὸν εὐδαίμονα βίον εἶναι τὸν κατ' ἀρετὴν ἀνεμπόδιστον, μεσότητα δὲ τὴν ἀρετὴν, τὸν μέσον ἀναγκαῖον εἶναι βίον βέλτιστον, <τὸ> τῆς ἐκάστοις ἐνδεχομένης τυχεῖν μεσότητος· τοὺς δὲ αὐτοὺς τούτους ὅρους ἀναγκαῖον εἶναι καὶ πόλεως ἀρετῆς καὶ κακίας καὶ πολιτείας· ἢ γὰρ πολιτεία βίος τίς ἐστὶ πόλεως. Kurzum: δῆλον ἄρα ὅτι ἡ κοινωνία ἡ πολιτικὴ ἀρίστη ἢ διὰ τῶν μέσων, καὶ τὰς τοιαύτας ἐνδέχεται εὖ πολιτεύεσθαι πόλεις ἐν αἷς δὴ πολὺ τὸ μέσον καὶ κρεῖττον, μάλιστα μὲν ἀμφοῖν, εἰ δὲ μὴ, θατέρου μέρους· προστιθέμενον γὰρ ποιεῖ ῥοπήν καὶ κωλύει γίνεσθαι τὰς ἐναντίας ὑπερβολάς. ²⁹⁵ Und der Mittelstand soll sich nicht nur durch die ἀρετὴ jedes einzelnen πολίτης ausprägen, sondern in der πόλις vornehmlich auf die durch den Besitz (κτησίς) gemachte Unterscheidung der Menschen von einander angewiesen bleiben. Schon aus dem Mittelstand des Besitzes erklärt sich die Ursache für die Erhaltung (σωτήρια) und für die Zerstörung (φθορά) einer Politie, ferner einer πόλις überhaupt. ²⁹⁶ Sogar der Gesetzgeber soll aus dem Mittelstand stammen, eben um die Politie und deren Gesetz, wo die Mitte maßgeblicherweise herrscht, hervorzubringen. ²⁹⁷ διόπερ εὐτυχία μεγίστη τοὺς πολιτευομένους οὐσίαν ἔχειν μέσων καὶ ἰκανῆν, ὡς ὅπου οἱ μὲν

²⁹⁴ Aristoteles hat im Buch IV.11 die Politie ausführlich behandelt und er hat offenbar auch recht, nur in Hinblick auf die Unterscheidung der πολιτείας zwischen ὀρθάς und παρεκβάσεις die Politie als eine ἀρίστη πολιτεία zu bestimmen – hier sollte man überhaupt nicht zu übertreiben versuchen, sondern immer auf die Begrenzung achten. Zunächst ἐστὶ γὰρ ἡ πολιτεία ὡς ἀπλῶς εἰπεῖν μίξις ὀλιγαρχίας καὶ δημοκρατίας (1293b33f.). Sodann haben alle drei, Königtum, Aristokratie und Politie das gleiche Recht, jeweils nicht nur als bestimmte ὀρθὴ πολιτεία, sondern auch als eine „diese“ ἀρίστη πολιτεία zu gelten. Letztlich aber, und das halte ich mit gutem Grund fest, kann in Hinblick auf den Höhepunkt der Ethik in Gestalt der philosophischen θεωρία des νοῦς-ἄνθρωπος und denjenigen der Theologik in Gestalt der göttlichen νόησις νοήσεως des νοῦς-θεός nur das Königtum im vollen Sinne der mit absoluter Begründung hervorgebrachten ἀρίστη πολιτεία entsprechen. Bemerkenswert ist es, dass Aristoteles einmal in der Politik 1292a13f. und einmal in der Metaphysik 1076a3f. das Agamemnon-Wort aus der Ilias zitiert: (τὰ δὲ ὄντα οὐ βούλεται πολιτεύεσθαι κακῶς) οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίῃ· εἰς κοίρανος ἔστω. (Ilias, II.204). Dabei lautet es in der Ilias weiter so: εἰς βασιλεύς, ᾧ δῶκε κρόνου πάϊς ἀγκυλομήτεω σκῆπτρόν τ' ἠδὲ θέμιστας, ἵνα σφίσι βουλεύησι (205-206). Was die politische Philosophie des Aristoteles betrifft, so folgt die Begründung nicht einmal aus der Empirie oder Erfahrung, sondern aus der conceptualen Erfüllung des mit Homer durch den λόγος und im λόγος gestifteten Maßgeblichen der Musischen σοφία.

²⁹⁵ Ebd. Pol. 1295b34-39.

²⁹⁶ Darauf wollen wir hier nicht mehr eingehen, sondern nur einen wichtigen Punkt erwähnen: πολλὰ γηγένηνται πολιτεῖαι πάντων μὲν ὁμολογούντων τὸ δίκαιον καὶ τὸ κατ' ἀναλογίαν ἴσον, τούτου δ' ἀμαρτανόντων (1301a26f.), welcher sich sowohl auf die ἠθικὴ ἀρετὴ bezieht, was auch an dem Besitzstand des πολίτης anschaulich zu sehen ist.

²⁹⁷ Ebd. Pol. 1296a19ff.

πολλὰ σφόδρα κεκτῆνται οἱ δὲ μηθέν, ἢ δῆμος ἔσχατος γίγνεται ἢ ὀλιγαρχία ἄκρατος, ἢ τυραννὶς δι' ἀμφοτέρας τὰς ὑπερβολάς· καὶ γὰρ ἐκ δημοκρατίας τῆς νεανικωτάτης καὶ ἐξ ὀλιγαρχίας γίγνεται τυραννὶς, ἐκ δὲ τῶν μέσων καὶ τῶν συνέγγυς πολὺ ἦττον.²⁹⁸ Soweit die ἀρίστη πολιτεία, wie sie jeweils als schon Unterschiedene und damit nur als „diese“ Bestimmte gelten soll.

Wie sollte nun die einzigartige ἀρίστη πολιτεία und ἀρίστη πόλις nach der absoluten Begründung durch das politische Handeln des Gesetzgebers sowie des Politikers im eigentümlichen Sinne hervorgebracht werden? Vor hier aus greift Aristoteles grundsätzlich und ausdrücklich auf das Menschen-τέλος im Sinne der εὐδαιμονία ἀνθρώπινα sowie des ἀριστος βίος zurück. Und mit vollentschiedener und deutlicher Urteilskraft behauptet er von vornherein und wiederholt immer, dass für die εὐδαιμονία des Menschen als Einzelnen und für diejenige des politischen Gemeinwesens dasselbe gelten muss. περὶ δὲ πολιτείας ἀρίστης τὸν μέλλοντα ποιήσασθαι τὴν προσήκουσιν σήτησιν ἀνάγκη διορίσασθαι πρῶτον τίς αἰρετώτατος βίος. ἀδήλου γὰρ ὄντος τούτου καὶ τὴν ἀρίστην ἀναγκαῖον ἀδηλον εἶναι πολιτείαν· ἄριστα γὰρ πράττειν προσήκει τοὺς ἄριστα πολιτευομένους ἐκ τῶν ὑπαρχόντων αὐτοῖς, ἐὰν μὴ τι γίγνηται παράλογον.²⁹⁹ Das ist es, wovon Aristoteles ausgeht.

Bezeichnenderweise gibt das vollkommene Menschen-τέλος im Sinne der εὐδαιμονία ἀνθρώπινη und des αἰρετώτατος βίος dem Menschen zu denken. Vor allem aber gibt es dem Menschen zu unterscheiden und zu begründen. Unterscheiden heißt, eben in Hinblick auf das vollkommene Menschen-τέλος als solches die Unterscheidung des Menschen in sich und von sich selbst als diejenige des für den Menschen Guten, zwischen dem Äußerlichen, dem Körperlichen und dem Seelischen darzustellen. Begründen heißt hier im Wesentlichen Handeln. Das Handeln kann erst als politisch und als begründend geltend gemacht werden, wenn sich das ἀγαθὸν ἀνθρώπινον im vollen Sinne, das eigens aus dem Äußerlichen, dem Körperlichen und dem Seelischen besteht, durch sich und in sich zu vollziehen vermag. Dies geschieht dann, wenn es dem Handeln gelingt, dem vollkommenen Menschen-τέλος gemäß das politische Gemeinwesen vom Menschenzusammenleben, genauer das Wohnen des Menschen als Menschen unter den Menschen aufzubauen

²⁹⁸ Ebd. Pol. 1295b39-1296a5.

²⁹⁹ Ebd. Pol. 1323a14-19.

und damit den Menschen nur als diesen im politischen Gemeinwesen Wohnenden hervorzubringen.

Denn die ἀρίστη πόλις soll in Hinblick auf das Menschen-τέλος als eine glückselige und vollkommene Wohnung des Menschen unter den Menschen gelten; eine Wohnung als eine solche, wo der einzelne Mensch eben als Mensch glücklich leben und handeln kann. Ferner ist die ἀρίστη πόλις als solche im Wesentlichen ein wunderschönes Werk (ἔργον) des Menschen als Menschen, das der Mensch als Mensch eigens durch sein Handeln und in seinem Handeln vollbringen soll. Sie bleibt aber nicht nur ein Wunsch und bleibt nicht nur möglicherweise erfüllbar, vielmehr beruht sie aufgrund des Menschen-τέλος, das dem Menschen zu begründen gibt, auf Wirklichkeit und Vollkommenheit. Das begründende Handeln heißt hier Vollbringen des Menschen-τέλος. Das begründende Handeln kann nur im Vollbringen des vollkommenen Menschen-τέλος bestehen. Es kann nicht anders sein, sondern es kann nur so sein, dass einzig und allein das Menschen-τέλος sich im vollkommenen Wohnen des Menschen als Menschen durch sich erfüllen soll.

Eben deshalb muss das begründende Handeln in Hinblick auf die Unterscheidung des ἀγαθὸν ἀνθρώπινον, des menschlichen Guten die ἀρίστη πολιτεία und die ἀρίστη πόλις hervorbringen. Denn es bringt sie hervor, nicht um des äußerlichen und körperlichen Wohls des Menschen willen, sondern allein um des seelischen Guten des Menschen willen.³⁰⁰ Nur um des seelischen Guten des Menschen willen bekommt das körperliche und äußerliche Gute notwendig eine eigenen Bedeutung und Stellung für die Begründung einer ἀρίστη πόλις. Denn die ἀρίστη πολιτεία kann nur in Hinblick auf solche Unterscheidung des menschlichen Guten dem Menschen-τέλος, letztlich der εὐδαιμονία der ψυχή entsprechen, um es in sich vollbringen zu können. Mit Rücksicht darauf soll die ἀρίστη πόλις in sich vollständig sein und sich selbst genügen. Sie ruht in sich. In ihr wohnt der Mensch als Mensch, weil darin das ἀγαθὸν ἀνθρώπινον sich vollkommen erfüllt.

Darum soll hier überhaupt keine Rede sein von den historisch gestifteten und vorhandenen Polisverfassungen und –ordnungen, nicht einmal von den bedingten ἀρίστας πολιτείας, ganz zu schweigen von der gewöhnlichen aber nur

³⁰⁰ Ebd. Pol. 1323b16-21: ὥστε εἴπερ ἐστὶν ἡ ψυχὴ καὶ τῆς κτήσεως καὶ τοῦ σώματος τιμιώτερον καὶ ἀπλῶς καὶ ἡμῖν, ἀνάγκη καὶ τὴν διάθεσιν τὴν ἀρίστην ἐκάστου ἀνάλογον τούτων ἔχειν. ἔτι δὲ τῆς ψυχῆς ἕνεκεν ταῦτα πέφυκεν αἰρετὰ καὶ δεῖ πάντας αἰρεῖσθαι τοὺς εὐφρονοῦντας, ἀλλ' οὐκ ἐκείνων ἕνεκεν τὴν ψυχὴν.

irreführenden Rückführung auf die bedingten ἀρίστας πολιτείας im historischen Athen. Es geht nicht um historische Beobachtung, sondern um Begründung. Doch um eine Begründung, die sich von vornherein auf den λόγος beruft, zumal es sich hier allein um die πόλις-ουσία κατὰ λόγον handelt. Hier ist der λόγος im Wesentlichen ein sachbezogener und zur Sache gewordener. Was den λόγος als solchen betrifft, so bezieht er sich besonders auf das Handeln, das allein in Hinblick auf das Menschen-τέλος den Menschen als Menschen im vollkommenen Gemeinwesen und letztlich in sich selbst vollbringen soll. Nur mit dem λόγος handelt der Mensch als Mensch. Der λόγος als solcher soll nicht nur das menschliche Handeln als Handeln ermöglichen und verwirklichen, sondern er tritt vor allem selbst dem Menschenwesen gemäß handelnd und begründend auf, indem er aufgrund des κρῖναι λόγῳι das λόγον διδόναι durch sich und in sich selbst den als vollkommen begriffenen λόγος-κόσμος zum Vorschein kommen lässt. Darin wird die einzigartige ἀρίστη πόλις durchsichtig.

Wohlgemerkt: Die ἀρίστη πόλις und deren πολιτεία ist in ihrer absoluten Begründung in Wahrheit eine begründete und gegenwärtige Erfindung des auf das Handeln bezogenen λόγος. Solche Erfindung ist auf keinen Fall eine Utopie, eben weil sie im Grunde durch den selbst handelnden λόγος und in ihm hervorgebracht wird. Der λόγος handelt, indem er den Menschen als Menschen durch sich und in sich produziert. Und nur in Hinblick auf das Menschen-τέλος als εὐδαιμονία ἀνθρωπίνη kann der selbst handelnde λόγος zutiefst in das Wesen des politischen Menschengemeinwesens eindringen, sodass er die einzige beste πόλις-ουσία als begriffene durch sich und in sich herzustellen vermag. Was hier durch den λόγος und im λόγος hervorgebracht wird, ist keine ἀρίστη πόλις in irgendeinem Sinne, sondern im Wesentlichen ein begriffenes Menschengemeinwesen, eine πόλις-ουσία, welche das Menschen-τέλος anspricht und dem Menschenwesen entspricht, welches außerdem geradezu als ein in sich geschlossenes und vollkommenes Ganzes geltend gemacht werden kann. Nicht irgendwo wohnt der Mensch als Mensch in der ἀρίστη πόλις. Vielmehr besagt das Wohnen des Menschen als Menschen in der ἀρίστη πόλις als solcher: Er wohnt allein im Wesen der Menschengemeinschaft, worin er nur als dieser Mensch durch sich und in sich hergestellt werden soll.

Und in solchem wesengemäßen Wohnen des Menschen als Menschen erfüllt sich das Menschen-τέλος beziehungsweise das Menschenwesen, welches zugleich als das τέλος des menschlichen Handelns gilt und das eigens auf das Wesen

des menschlichen Handelns angewiesen bleibt. Das Wesen des Menschen-handelns zeigt sich als das Vollbringen des Menschen-τέλος, und erst in ihm erreicht das Menschen-τέλος seine vollkommene Erfüllung. Das Wesen des Handelns als solches erfüllt sich gar nicht in irgendeinem Lebewesen, nicht einmal im Menschen überhaupt, sondern nur im Menschen des λόγος. Der λόγος kann das Wesen des Handelns im Menschen-handeln dadurch entfalten und erfüllen, dass er in Hinblick auf dessen Unterscheidung in sich und von sich selbst eben einen λόγος, einen Grund, zu geben vermag, welcher das Menschen-τέλος in die gegenwärtige Conception des λόγος führt. Durch den λόγος und im λόγος folgt das Menschenhandeln einer Architektonik des λόγος als solchen, genauer, einem Aufbau des vollkommenen Menschenwohnens im politischen Gemeinwesen. Dadurch wird die πόλις-ουσία oder „diese“ ἀρίστη πόλις im Sinne des zusammengesetzten und in sich vollkommenen Ganzen zur wissenschaftlichen Darstellung gebracht. Solches in der Conception gegenwärtig dargestellte Ganze betrifft die eigentümliche Aufgabe der ἐπιστήμη πολιτική.

Die ἐπιστήμη πολιτική greift allerdings vor allem auf das Handeln des Gesetzgebers sowie des Politikers zurück. Es sei hier noch einmal betont: Eben weil die εὐδαιμονία ἀνθρωπίνη sowohl für das Gemeinwesen als auch für den Einzelnen maßgebend ist, hat der Gesetzgeber oder der Politiker das Menschen-τέλος mit dem Theoretiker oder dem Philosophen gemeinsam. Dennoch ist der Erstere radikal von dem Letzteren zu unterscheiden: Auf der einen Seite soll sich der Eine im Wesentlichen auf das gemeinsame Gut (ἀγαθόν) und auf die Begründung des politischen Gemeinwesens in Gestalt der ἀρίστη πόλις richten, auf der anderen Seite bleibt aber der Andere in sich vollkommen und er erfüllt das Gute (ἀγαθόν) unmittelbar im Tätig-Sein (ἐνέργεια) der philosophischen θεωρία.

Für Aristoteles muss der Philosoph vor allem als ein πολίτης des vollkommenen politischen Gemeinwesens wirken und nur dann kann er in der θεωρία als ein das Menschen-τέλος verwirklichender Mensch gelten. Erst in der festbegründeten und wohlgebauten ἀρίστη πόλις bekommt seine Befreiung von den äußerlichen Gütern sowie seine σχολή für philosophische Tätigkeit eine durchsichtige Bestimmtheit. Im Rahmen der ἐπιστήμη πολιτική muss ein Mensch als solcher vornehmlich durch das Handeln des Gesetzgebers sowie des Politikers hervorgebracht werden. Denn der Gesetzgeber sowie der Politiker muss das Hervorbringen des

Philosophen und dessen Handeln im Horizont der philosophischen θεωρία von Anfang bis Ende als notwendig für die absolute Begründung der ἀρίστη πόλις im Auge behalten. Der philosophisch Handelnde ist für die ἀρίστη πόλις von eminenter Bedeutung: 1. Eben bei ihm, dem vorzüglichen πολίτης eines vollkommenen politischen Gemeinwesens, wird das in der rein philosophischen θεωρία verwirklichte Menschen-τέλος anschaulich und überzeugend gemacht. 2. Er ist derjenige Mensch im vollkommenen Sinne, den der Gesetzgeber und der Politiker durch die Begründung der ἀρίστη πόλις eigens hervorzubringen erstreben soll. 3. κατὰ ἀρετήν und κατὰ δύναμιν ist er selbst gesetzgebend für die ἀρίστη πόλις und deren πολῖται.³⁰¹ Als in sich tätiger und so handelnder wendet er das maßgebliche Prinzip für die Architektonik des politischen Gemeinwesens an, auch wenn er von den äußerlichen Tätigkeiten und Gütern überhaupt unberührt bleibt.

Wohlgemerkt: Obwohl der Philosoph sich mit der reinsten θεωρία begnügen wie auch sich an ihr erfreuen kann, muss er als ein Mensch immer Rücksicht auf die äußerlichen Güter nehmen, sonst σχολῆ γὰρ ἂν ὁ θεὸς ἔχοι καλῶς καὶ πᾶς ὁ κόσμος, οἷς οὐκ εἰσὶν ἐξωτερικαὶ πράξεις παρὰ τὰς οἰκείας τὰς αὐτῶν.³⁰² Obwohl der Philosoph notwendigerweise an die äußerlichen Güter gebunden bleibt, muss er im sich geschlossenen, aber vollkommenen theoretischen Tätig-Sein die εὐδαιμονία berühren und sie realisieren können. Die Tätigkeit des Philosophen, genauer die θεωρία des νοῦς des schon von sich selbst unterschiedenen Menschen wird bei Aristoteles von Grund auf für das höchste Handeln (πρᾶξις) des Menschen als Menschen gehalten, durch welches das Menschenwesen sich in der Vollkommenheit entfalten kann und so κατ' αὐτόν das Wohnen im Menschen-τέλος, in der εὐδαιμονία des Menschen als Menschen realisieren kann: ἀλλ' εἰ ταῦτα λέγεται καλῶς καὶ τὴν εὐδαιμονίαν εὐπραγίαν θετέον, καὶ κοινῆ πάσης πόλεως ἂν εἴη καὶ καθ' ἕκαστον ἄριστος βίος ὁ πρακτικός. ἀλλὰ τὸν πρακτικὸν οὐκ ἀναγκαῖον εἶναι πρὸς ἑτέρους, καθάπερ οἴονταί τινες, οὐδὲ τὰς διανοίας εἶναι μόνας ταύτας πρακτικάς, τὰς τῶν ἀποβαινόντων χάριν γιγνομένας ἐκ τοῦ πράττειν, ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον τὰς αὐτοτελεῖς καὶ τὰς αὐτῶν ἔνεκεν θεωρίας καὶ διανοήσεις· ἢ γὰρ εὐπραξία τέλος, ὥστε καὶ

³⁰¹ Ebd. Pol. 1325b10-14.: διὸ κἂν ἄλλος τις ἢ κρείττων κατ' ἀρετήν καὶ κατὰ δύναμιν τὴν πρακτικὴν τῶν ἀρίστων, τούτῳ καλὸν ἀκολουθεῖν καὶ τούτῳ πείθεσθαι δίκαιον. δεῖ δ' οὐ μόνον ἀρετὴν ἀλλὰ δύναμιν ὑπάρχειν, καθ' ἣν ἔσται πρακτικός. (vergleiche auch 1284a3ff. und 1284b28ff.)

³⁰² Ebd. Pol. 1325b28f.

πρᾶξις τις. μάλιστα δὲ καὶ πράττειν λέγομεν κυρίως καὶ τῶν ἑξωτερικῶν πράξεων τοὺς ταῖς διανοίαις ἀρχιτέκτονας.³⁰³

Aber die Begründung der ἀρίστη πόλις betrifft im Wesentlichen das im Menschengemeinwesen gesetzgebende und herrschende Handeln des Gesetzgebers und des Politikers. Sofern der Gesetzgeber oder der Politiker als Philosoph bezeichnet werden kann, so ist er eben in Hinblick auf die ἐπιστήμη πολιτική ein περὶ πολιτείας φιλόσοφος.³⁰⁴ Ganz verschieden von demjenigen, der sich allein der νοῦς-θεωρία widmet, muss sich dieser politische Philosoph zu den äußerlichen Gütern, sozusagen zu der anderen Seite der Grundlage (ὑπόθεσις) – weil nicht bloß κατ' εὐχὴν – für die Begründung der ἀρίστη πόλις verhalten: οὐ γὰρ οἶόν τε πολιτείαν γενέσθαι τὴν ἀρίστην ἄνευ συμμετρου χορηγίας. διὸ δεῖ πολλὰ προϋποθεθεῖσθαι κατάρπερ εὐχομένους, εἶναι μέντοι μηθὲν τούτων ἀδύνατον· λέγω δὲ οἶον περὶ τε πλήθους πολιτῶν καὶ χώρας. ὥσπερ γὰρ καὶ τοῖς ἄλλοις δημιουργοῖς, οἶον ὑφάντη καὶ ναυπηγῶ, δεῖ τὴν ὕλην ὑπαρχειν ἐπιστηδεῖαν οὖσαν πρὸς τὴν ἐργασίαν (ὅσῳ γὰρ ἂν αὕτη τυγχάνη παρεσκευασμένη βέλτιον, ἀνάγκη καὶ τὸ γιννόμενον ὑπὸ τῆς τέχνης εἶναι κάλλιον), οὕτω καὶ τῷ πολιτικῷ καὶ τῷ νομοθέτῃ δεῖ τὴν οἰκείαν ὕλην ὑπάρχειν ἐπιστηδεῖως ἔχουσιν.³⁰⁵

Um zu erinnern: Die εὐδαιμονία des Gemeinwesens soll mit derjenigen des Einzelnen identisch sein. Hinsichtlich der grundlegenden Unterscheidung des Menschen unterscheidet sich das Gute für den Menschen nach dem Äußerlichen, dem Körperlichen und dem Seelischen. Nur um des seelischen Wohls willen werden die äußerlichen sowie die körperlichen Güter in die Begründung der ἀρίστη πόλις einbezogen. Die Stellung solcher Güter in der ἀρίστη πόλις lässt aber sofort erkennen: 1. Sie betreffen die Naturanlage für den Einzelnen und für das Menschenzusammenleben. Aber sie sollen nicht einfach durch die φύσις oder die τυχὴ oder gar durch den θεός den Menschen gegeben, sondern sie sollen eher durch die τέχνη, im Hinblick auf das Menschen-τέλος erst durch das Handeln μετ' ἀρετῆς erneut eingerichtet werden. 2. Es handelt sich hier um die κτήσις und die Beziehung, in erster Linie um das Herrschaftsverhältnis zwischen den πολῖται, und deshalb muss sich die politische Einrichtung vor allem auf die ἡθικὰ ἀρεταί, auf die δικαιοσύνη

³⁰³ Ebd. Pol. 1325b14-23.

³⁰⁴ Ebd. Pol. 1329a40.

³⁰⁵ Ebd. Pol. 1325b37-1326a5.

und auf die διανοητική ἀρετή φρόνησις beziehen. Dazu dient die φιλία unter den πολῖται, vor allem diejenige zwischen den Herrschenden. Daraufhin wird die Einrichtung des χώρα und des πλήθος πολιτῶν konkret thematisch. Welche ἀρίστη πόλις ist es?

Erstens: als eine wohlgeordnete (εὐνομεῖσθαι) kann sie sich nicht vom πολυάνθρωπος besitzen lassen. τοῦτο δὲ δῆλον καὶ διὰ τῆς τῶν λόγων πίστεως. ὅ τε γὰρ νόμος τάξις τίς ἐστὶ, καὶ τὴν εὐνομίαν ἀναγκαῖον εὐταξίαν εἶναι, ὁ δὲ λίαν ὑπερβάλλων ἀριθμὸς οὐ δύναται μετέχειν τάξεως· θείας γὰρ δὴ τοῦτο δυνάμεως ἔργον, ἥτις καὶ τότε συνέχει τὸ πᾶν· ἐπεὶ τό γε καλὸν ἐν πλήθει καὶ μεγέθει εἴωθε γίνεσθαι. διὸ καὶ πόλιν ἢ μετὰ μεγέθους ὁ λεχθεὶς ὄρος ὑπάρχει, ταύτην εἶναι καλλίστην ἀναγκαῖον.³⁰⁶ Somit soll die πόλις mit der bestimmten Größe hinsichtlich des πλήθος weder zu groß noch zu klein sein und nicht ins Unbegrenzte (ἀόριστον) gehen, sondern sich eher in einer αὐταρκεία befinden und sich innerhalb des ὄρος beschränken: δίο πρώτην μὲν εἶναι πόλιν ἀναγκαῖον τὴν ἐκ τοσούτου πλήθους ὃ πρῶτον πλήθος αὐταρκες πρὸς τὸ εὐζῆν ἐστὶ κατὰ τὴν πολιτικὴν κοινωνίαν.³⁰⁷ Diese ist vor allem auf die Herrschenden angewiesen: εἰσὶ γὰρ αἱ πράξεις τῆς πόλεως τῶν μὲν ἀρχόντων τῶν δ' ἀρχομένων, ἄρχοντος δ' ἐπίταξις καὶ κρίσις ἔργον· πρὸς δὲ τὸ κρίνειν περὶ τῶν δικαίων καὶ πρὸς τὸ τὰς ἀρχὰς διανέμεν κατ' ἀξίαν ἀναγκαῖον γνωρίζειν ἀλλήλους, ποιοῖ τινές εἰσι, τοὺς πολίτας, ὡς ὅπου τοῦτο μὴ συμβαίνει γίνεσθαι, φαύλως ἀνάγκη γίνεσθαι τὰ περὶ τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς κρίσεις. περὶ ἀμφοτέρα γὰρ οὐ δίκαιον αὐτοσχεδιάζειν, ὅπερ ἐν τῇ πολυανθρωπίᾳ τῇ λίαν ὑπάρχει φανερώς. ἔτι δὲ ξένοις καὶ μετοίκους ῥάδιον μεταλαμβάνειν τῆς πολιτείας.³⁰⁸ Schluss: δῆλον τοίνυν ὡς οὗτός ἐστι πόλεως ὄρος ἀριστος, ἢ μεγίστη τοῦ πλήθους ὑπερβολὴ πρὸς αὐάρκειαν ζωῆς εὐσύνοπτος.³⁰⁹

Dementsprechend muss sich die χώρα als die αὐταρκεστάτην bewahren: τοιαύτην δ' ἀναγκαῖον εἶναι τὴν παντοφόρον· πλήθει δὲ καὶ μεγέθει τοσαύτην

³⁰⁶ Ebd. Pol. 1326a29-35. Das darauf Folgende lautet weiter: ἀλλ' ἐστὶ τι καὶ πόλεως μεγέθους μέτρον, ὡσπερ καὶ τῶν ἄλλων πάντων, ζώων φυτῶν ὀργάνων· καὶ γὰρ τούτων ἕκαστον οὔτε λίαν μικρὸν οὔτε κατὰ μέγεθος ὑπερβάλλον ἔξει τὴν αὐτοῦ δύναμιν, ἀλλ' ὅτε μὲν ὅλως ἐστερημένον ἐστὶ τῆς φύσεως ὅτε δὲ φαύλως ἔχον, οἷον πλοῖον σπιθαμιαῖον μὲν οὐκ ἐστὶ πλοῖον ὅλως, οὐδὲ δυοῖν σταδίοις, εἰς δὲ τὸ μέγεθος ἔλθον ὅτε μὲν διὰ σμικρότητα φαύλην ποιήσει τὴν ναυτιλίαν, ὅτε δὲ διὰ τὴν ὑπερβολήν. (1326a35-1326b2)

³⁰⁷ Ebd. Pol. 1326b7-9.

³⁰⁸ Ebd. Pol. 1326b12-21.

³⁰⁹ Ebd. Pol. 1326b23f.

ὥστε δύνασθαι τοὺς οἰκοῦντας ζῆν σχολάζοντας ἐλευθερίως ἅμα καὶ σωφρόνως.³¹⁰ Deren ὅρος muss auch festgehalten werden. Was hier betont sei, ist dies: zum einen sollen das Lebensmaterial (ῥύλη) oder die äußerlichen Güter für das Handeln κατ' ἀρετήν des πολίτης ausreichend zur Verfügung stehen – dadurch kann die χώρα die σχολή garantieren, zum anderen aber muss sie den eigenen Schutz oder die Erhaltung, aber nicht die Eroberung der anderen χωραί möglich machen. Aristoteles hat die αὐτάρκεια der ἀρίστη πόλις in Hinblick auf die χώρα und das πλῆθος ausführlich behandelt. Hier braucht es nicht mehr wiederholt zu werden; es gilt nur festzuhalten: Was die Begründung der ἀρίστη πόλις betrifft, ist sie im Wesentlichen eine πόλις-οὐσία, die durch den λόγος und im λόγος begriffen und gegenwärtig dargestellt wird, nicht wie sie bloß auf irgendeine Weise „ist“, vielmehr wie sie dem Menschen-τέλος gemäß sein soll, und zwar wie sie eben in Hinblick auf das politische Handeln des Gesetzgebers sowie des Politikers als „Diese“ erfüllt werden soll. In diesem Sinne ist die ἀρίστη πόλις eine durchsichtig Zusammengesetzte, weil durchdachte. Sie beruht auf dem in sich geschlossenen und vollkommenen λόγος-Ganzen.

Mit der festen Begründung der ἀρίστη πόλις stellt sich in Hinblick auf den Bezug des τέλος auf die πράξις³¹¹ erneut die Frage nach der Hervorbringung des Menschen als Menschen: Wie sollte in dieser vollkommenen ἀρίστη πόλις der Mensch als Mensch hergestellt werden, um das εὖ ζῆν und die εὐδαιμονία in dieser πόλις eben durch sein Handeln und in seinem Handeln κατ' ἀρετήν zu vollbringen, damit die ἀρίστη πόλις als „Diese“ nicht bloß κατ' εὐχὴν möglich bleibt, sondern im Grunde κατ' ἀρετήν und κατὰ δύναμιν des Handelnden als erfüllbar und schon erfüllt zum Vorschein kommt? Mit dieser Frage geht Aristoteles ausdrücklich von der ἀρίστη πόλις auf den einzelnen πολίτης über. Darauf muss der Gesetzgebende besonders achten: Welcher Mensch sollte im politischen Menschengemeinwesen hervorgebracht werden? Nicht nur ein εὐλεύθερος, auch nicht nur ein πολίτης, sondern vor allem κατ' ἀρετήν ein σπουδαῖος, denn ὧ διὰ τὴν ἀρετήν [τὰ] ἀγαθὰ ἔστι τὰ ἀπλῶς ἀγαθὰ, δῆλον δ' ὅτι καὶ τὰς χρήσεις ἀναγκαῖον

³¹⁰ Ebd. Pol. 1326b28-32.

³¹¹ Ebd. Pol. 1331b26-29: ἐπεὶ δὲ δύ' ἔστι ἐν οἷς γίγνεται τὸ εὖ πᾶσι, τούτοις δ' ἔστιν ἓν μὲν ἐν τῷ τὸν σκοπὸν κείσθαι καὶ τὸ τέλος τῶν πράξεων ὀρθῶς, ἓν δὲ τὰς πρὸς τὸ τέλος φερούσας πράξεις εὐρίσκειν.

σπουδαίας καὶ καλὰς εἶναι ταύτας ἀπλῶς.³¹² τὸ δὲ σπουδαίαν εἶναι τὴν πόλιν οὐκέτι τύχης ἔργον ἀλλ' ἐπιστήμης καὶ προαιρέσεως. ἀλλὰ μὲν σπουδαίαν γε πόλις ἐστὶ τῷ τοὺς πολίτας τοὺς μετέχοντας τῆς πολιτείας εἶναι σπουδαίους· ἡμῖν δὲ πάντες οἰπολίται μετέχουσι τῆς πολιτείας. τουτ' ἄρα σκεπτόεν, πῶς ἀνὴρ γίγνεται σπουδαῖος.³¹³

Die eigentümliche Aufgabe des Gesetzgebenden ist nämlich die Herstellung des σπουδαῖος im besten politischen Gemeinwesen. Und dies kann nur durch die Naturanlage (φύσις), die Angewöhnung (ἔθος) und letztlich den λόγος erfüllt werden, die alle schon im Besonderen den Menschen als Menschen, und zwar als einen σπουδαῖος geprägt haben. Aber danach müssen sich diese drei im Einklang unter einander befinden und darunter soll der λόγος als der Entscheidende geltend gemacht werden. Dies deshalb, weil, wie Aristoteles wiederholt ausdrücklich betont hat, diese drei besonders auf die Unterscheidung des Menschen zurückgreifen sollen, eben wie sich der Mensch als Einzelner (ἕκαστος) in sich und von sich selbst unterscheiden lässt: 1. erstens durch die Unterscheidung der ψυχή vom σῶμα, 2. zweitens durch die Unterscheidung des λόγον ἔχον vom ἄλογον und zwar vom πᾶθος, und damit des νοῦς von der ὀρεξίς.

Daraufhin wird die Aufgabe des νομοθέτης in ihrer letzten Konkretion deutlicher: Der σπουδαῖος soll als der ἀριστὸς ἀνὴρ in der ἀρίστη πολιτεία hergestellt werden und dessen Herstellung besteht geradezu in der παιδεία, welche aber nur durch γένεσις zur vollendeten Reife und Fruchtbarkeit des Menschen als eines im Gemeinwesen lebenden Menschen (πειπαιδευμένος) gelangen kann. Für die ausreifende und fruchtbar werdende Formung des Menschen (παιδεία) sind die Naturanlage (φύσις), die Angewöhnung (ἔθος) und letztlich vor allem der λόγος dienlich, so dass sie sich zueinander verhalten können: ἡ γένεσις ἀπ' ἀρχῆς ἐστὶ, καὶ τὸ τέλος ἀπὸ τινος ἀρχῆς <ἀρχὴν> ἄλλου τέλους, ὁ δὲ λόγος ἡμῖν καὶ ὁ νοῦς τῆς φύσεως τέλος, ὥστε πρὸς τούτους τὴν γένεσιν καὶ τὴν τῶν ἔθῶν δεῖ παρασκευάζειν μελέτην.³¹⁴ Dadurch kommt die grundlegende Unterscheidung des Menschen in sich und von sich selbst in den Blick: πρῶτον μὲν τοῦ σώματος τὴν ἐπιμέλειαν ἀναγκαῖον εἶναι προτέραν ἢ τὴν τῆς ψυχῆς, ἔπειτα τὴν τῆς

³¹² Ebd. Pol. 1332a22ff.

³¹³ Ebd. Pol. 1332a31-36. τύχης ἔργον nämlich κατα' εὐχὴν.

³¹⁴ Ebd. Pol. 1334b13-16.

ὀρέξεως, ἕνεκα μέντοι τοῦ νοῦ τὴν τῆς ὀρέξεως, τὴν δὲ τοῦ σώματος τῆς ψυχῆς.³¹⁵

Um noch einmal zu betonen: τῶ νομοθέτῃ μάλιστα πραγματευτέον περὶ τὴν τῶν νέων παιδείαν, denn ἐν ταῖς πόλεσιν οὐ γιγνόμενον τοῦτο βλάπτει τὰς πολιτείας.³¹⁶ Die παιδεία τῶν νέων muss sich aber grundsätzlich nach dem Einzelnen richten, weil das ἦθος des Einzelnen, welches sich aufgrund der sich auf ihn versammelnden φύσις, ἔθος, und λόγος ausprägt, nicht nur das ἦθος τῆς πολιτείας ἐκάστης charakterisieren kann, sondern auch die πολιτεία aufbewahren (φυλάττειν) und von vornherein einrichten (καθίστησις) kann. Die Bearbeitung und Einübung des einzelnen ἦθος soll aber als προπαιδεύεσθαι und προεθίζεσθαι auf die πράξις τῆς ἀρετῆς hin gemacht werden, weil die ἀρετὴ τῆς πράξεως sich durch das wohlgeformte ἦθος verwirklichen wie auszeichnen lässt. Die παιδεία als solche betrifft jeden Einzelnen und für alle Einzelnen ist sie dieselbe, und deshalb gehört sie zum Gemeinwesen und bleibt nicht als Privatsache. Dies deshalb, weil jeder Einzelne nur als ein ἕκαστος τῆς πόλεως und zwar als ein μέρος τῆς ὅλης geltend gemacht werden soll.³¹⁷ Dies ist von größter Bedeutung für den νομοθέτην, weil die παιδεία als solche zum vermittelnden Bezugspunkt des politischen Gemeinwesens mit allen ihm zugehörigen Einzelheiten, genauer der πόλις mit deren πολίτης wird, ferner weil eben mit ihr die Herstellung der ἀρίστη πόλις sowie des ἀριστοῦ πολίτης von Grund aus verwirklicht werden kann.

Solche παιδεία soll die menschliche ψυχὴ treffen. Und im Vergleich mit allen anderen (γραμματική, γραφική, und γυμναστική), die in gewissem Maße der ἀρετῇ dienen, trifft nur die μουσική die παιδεία der ἀρετῇ, weil allein sie sich auf die σχολή bezieht. τὸ δὲ σχολάζειν ἔχειν αὐτὸ δοκεῖ τὴν ἡδονὴν καὶ τὴν εὐδαιμονίαν καὶ τὸ ζῆν μακαρίως. τοῦτο δ' οὐ τοῖς ἀσχολοῦσιν ὑπάρχει ἀλλὰ τοῖς σχολάζουσιν· ὁ μὲν γὰρ ἀσχολῶν ἕνεκα τινος ἀσχολεῖ τέλος ὡς οὐχ ὑπάρχοντος, ἡ δ' δαιμονία τέλος ἐστίν, ἣν οὐ ματὰ λύπης ἀλλὰ μετ' ἡδονῆς οἴονται πάντες εἶναι. ταύτην μέντοι τὴν ἡδονὴν οὐκέτι τὴν αὐτὴν τιθέασιν, ἀλλὰ καθ' ἑαυτοὺς ἕκαστος καὶ τὴν ἕξιν τὴν αὐτῶν, ὁ δ' ἄριστος τὴν ἀρίστην καὶ τὴν ἀπὸ τῶν καλλίστων. ὥστε φανερόν ὅτι δεῖ καὶ πρὸς τὴν ἐν τῇ διαγωγῇ σχολὴν μανθάνειν ἅττα καὶ παιδεύεσθαι, καὶ ταῦτα μὲν τὰ παιδεύματα καὶ

³¹⁵ Ebd. Pol. 1334b25-28.

³¹⁶ Ebd. Pol. 1337a10-12.

³¹⁷ Siehe ebd. Pol. 1337a14-32.

ταύτας τὰς μαθήσεις ἑαυτῶν εἶναι χάριν, τὰς δὲ πρὸς τὴν ἀσχολίαν ὡς ἀναγκαίας καὶ χάριν ἄλλων. διὸ καὶ τὴν μουσικὴν οἱ πρότερον εἰς παιδείαν ἔταξαν οὐχ ὡς ἀναγκαῖον (οὐδὲν γὰρ ἔχει τοιοῦτον), οὐδ' ὡς χρήσιμον (ὥσπερ τὰ γράμματα πρὸς χρηματισμὸν καὶ πρὸς οἰκονομίαν καὶ πρὸς μάθησιν καὶ πρὸς πολιτικὰς πράξεις πολλὰς, δοκεῖ δὲ καὶ γραφικὴ χρήσιμος εἶναι πρὸς τὸ κρίνειν τὰ τῶν τεχνιτῶν ἔργα κάλλιον), οὐδ' αὖ καθάπερ ἡ γυμναστικὴ πρὸς ὑγίειαν καὶ ἀλκὴν (οὐδέτερον γὰρ τούτων ὀρώμεν γιγνόμενον ἐκ τῆς μουσικῆς): λείπεται τοίνυν πρὸς τὴν ἐν τῇ σχολῇ διαγωγὴν, εἰς ὅπερ καὶ φαίνονται παράγοντες αὐτῇ. ἦν γὰρ οἶονταί διαγωγὴν εἶναι τῶν ἐλευθέρων, ἐν ταύτῃ τάτουσιν.³¹⁸ Hier greift Aristoteles erfreulicherweise auf Homer zurück und das macht den Hinweis darauf sehr merkwürdig, dass die in der musikalischen Tätigkeit erfüllte εὐδαιμονία μετ' ἡδονῆς des Menschen als ἐλεύθερος im Wesentlichen an die Stiftung der Musen gebunden bleibt.³¹⁹

Wenn die ψυχὴ oder das ἦθος περὶ ψυχὴν in solcher παιδείᾳ beeinflusst ausgebildet werden soll, muss die παιδεία eben auf den ῥυθμός sowie die ἀρμονία der in sich und von sich selbst radikal unterschiedenen ψυχὴ treffen,³²⁰ weil nur durch die παιδεία und in der παιδείᾳ die ἡδονὴ den Menschen als Menschen erreichen kann. Auffallend ist, dass die ἀρετὴ von Grund auf an den ῥυθμός sowie an die ἀρμονία der ψυχὴ gebunden ist. Für Aristoteles entspricht in der παιδείᾳ nur die μουσικὴ dem ῥυθμός sowie der ἀρμονία und zwar der ἡδονῇ innerhalb der ψυχὴ; eine μουσικὴ als solche, welche wiederum die Vollendung auf die εὐδαιμονία hin abgestimmt begleitet und der Bildung der ἀρετὴ dienlich bleibt. Aber welche Musik? Denn in Hinblick auf die Unterscheidung des Menschen beziehungsweise dessen ψυχὴ ist schon die Musik radikal unterschieden: τὰ μὲν ἠθικὰ τὰ δὲ πρακτικὰ τὰ δ'

³¹⁸ Ebd. Pol. 1338a1-23. Dazu schon in 1334a11-1334b5. Da hat Aristoteles den Bezug der σχολῆ auf das ἀγαθός und zwar die ἀρετὴ erläutert. Hier griff er merkwürdigerweise auf Pindar (Olympia 2, 68ff.) und Hesiod (Op. 170ff.) zurück und sagte: Die Besten handeln mit ἀρετὴ und genießen alle Glückseligkeiten und sie sind ὥσπερ οἱ ποιηταὶ φασιν, ἐν μακάρρων νήσοις· μάλιστα γὰρ οὗτοι δεήσονται φιλοσοφίας καὶ σωφροσύνης καὶ δικαιοσύνης, ὅσῳ μᾶλλον σχολάζουσιν ἐν ἀφθονίᾳ τῶν τοιούτων ἀγαθῶν. (1334a31-34)

³¹⁹ Ebd. Pol. 1338a24-30: διόπερ Ὅμηρος οὕτως ἐποίησεν· ἀλλ' οἷο ἴμεν ἐστιϛ̄ καλεῖν ἐπὶ δαῖτα θαλεῖν, καὶ οὕτω προειπὼν ἑτέρους τινὰς „οἱ καλέουσιν ἀοιδόν“ φησίν, „ὅ κεν τέρπησιν ἄπατας“. καὶ ἐν ἄλλοις δὲ φησιν <ὅ> Ὀδυσσεὺς ταύτην ἀρίστην εἶναι διαγωγὴν, ὅταν εὐφραίνεμένων τῶν ἀνθρώπων „δαιτυμόνες δ' ἀνὰ δώματ' ἀκουάζωνται ἀοιδοῦ ἤμενοι ἐξείης“. Dazu vergleiche Homer, Odyssee, 9, 5-7.

³²⁰ Siehe insbesondere ebd. Pol. 1340b5-19. Es sei hier noch einmal an Archilochos erinnert: γίγνωσκε δ' οἷος ῥυσμὸς ἀνθρώπους ἔχει. (Diehl, Frag. 67a7)

ἐνθουσιαστικᾶ.³²¹ Offenbar sind alle in gewissem Maße und auf verschiedene Weise an der ἄρμονία orientiert und ihr dienlich, dennoch entspricht der Veranlassung und Hervorbringung der ἄρμονία durch die παιδεία einzig und allein die ἠθικὴ μουσική, wie Aristoteles selbst genauer betont, nur die δωριστί, für welche die Begrenzungen (ὄρους) darin bestehen: τό τε μέσον καὶ τὸ δυνατόν καὶ τὸ πρέπον.³²² Dadurch ist die ἄρμονία für jeden Einzelnen erreichbar und so ist die παιδεία als solche produktiv und fruchtbar geworden. Und die Produktivität der durch die ἠθικὴ μουσική geförderten παιδεία besagt nicht nur die Hervorbringung der ἄρμονία des Menschen, sondern mehr noch die Herstellung des Menschen als Menschen, wie er eben in bestimmter Weise auf das Menschen-τέλος anspricht und der Menschen-φύσις entspricht. Dies bezieht sich eben auf die πράξις.

Wohlgemerkt: Erst durch Bezug auf die ἄρμονία tritt die κάθαρσις ein und hier hat Aristoteles sich ausdrücklich auf die Poetik bezogen.³²³ Gewöhnlich geht man trotz der unzureichenden Überlieferung davon aus, dass irgendwo und irgendwann die κάθαρσις von Aristoteles ausdrücklich und ausführlich behandelt worden ist. Solche Erwartung bleibt leider seit langem unerfüllt. Wahrscheinlich ist Aristoteles überhaupt nicht darauf eingegangen. Und diese Vermutung ist nicht ohne Grund. Schon die Bestimmungen über die Aneignung der ἄρμονία durch die den Menschen erzieherisch bildende ἠθικὴ μουσική lassen besonders erkennen: Was die jeweilige ἄρμονία des Einzelnen betrifft, kann überhaupt nicht als wissenschaftliche Sache gelten und in die Wissenschaft des λόγος einbezogen werden. Denn einerseits geht solche ἄρμονία wegen der unbegreiflichen Mannigfaltigkeiten ins Unendliche, andererseits aber, wie Aristoteles immer festgehalten hat, soll überhaupt nichts in der Wissenschaft ins Unbegrenzte und damit ins Unendliche geraten.

Ferner lässt sich der Zusammenhang zwischen der durch die den Menschen erzieherisch bildende ἠθικὴ μουσική hervorgebrachten κάθαρσις und derjenigen, die durch die dichterische Darstellung hervorgebracht wird, so verdeutlichen: 1. Erstens soll der Aufbau der musischen oder dichterischen Darstellung so gut geordnet werden, dass er die menschliche ψυχὴ und zwar deren Unterscheidung in sich und von sich selbst prägend ausbilden kann. 2. Zweitens bezieht sich die κάθαρσις, die immer von der ἄρμονία und ἡδονή begleitet wird, im

³²¹ Ebd. Pol. 1341b34.

³²² Ebd. Pol. 1342b34.

³²³ Ebd. Pol. 1341b39. Insbesondere 1342a5-28.

Wesentlichen auf die παθή, insbesondere auf den ἐλεός und den φοβερός, sei es κάθαρσις „der“ παθή (genitivus possessivus), sei es κάθαρσις „von der“ παθή (genitivus separativus). In beiden Fällen betrifft die κάθαρσις die Unterscheidung des Menschen in sich und von sich selbst, letztlich die Unterscheidung des λόγον ἔχον vom ἄλογον in der ψυχή. Der Mensch kann nicht bloß so verstanden werden, wie er bloß vorhanden ist, sondern es muss der Mensch sich in sich und von sich so unterscheiden, wie er von sich unterschieden sein soll, das heißt, wie er dem Menschen-τέλος gemäß mit dem Sich-Unterscheiden durch sich und in sich hervorgebracht werden soll. 3. Drittens kann nur in Hinblick auf die Unterscheidung des λόγον ἔχον vom ἄλογον in der ψυχή ein radikaler Unterschied für die κάθαρσις gemacht werden. Nämlich zum einen ist die κάθαρσις die Reinigung „der“ παθή, weil der λόγος sich immer noch zum ἄλογον und πάθος verhält, zum anderen ist die κάθαρσις die Reinigung „von der“ παθή, weil der λόγος bei sich anwesend bleibt; anwesend heißt hier aber: der λόγος verhält sich in sich und zu sich selbst, genauer, mit dem jeweils durch sich und in sich zum geschlossenen Ganzen vollbrachten λόγος-κόσμος. Im radikalsten Sinne bekommt nur aufgrund des κρῖναι λόγῳ mit λόγον διδοναι das ἄλογον dessen Bestimmtheit und dessen Stellung in den Wissenschaften.

Hier kennzeichnet die παιδεία den Übergang von der Politik zur Ethik. In ersten Linie wird die παιδεία eigens durch das gesetzgebende Handeln gefördert, um damit die εὐδαιμονία im Gemeinwesen sowie beim Einzelnen zu verwirklichen. Aber παιδεία als solche zielt eben darauf, dass der einzelne Mensch sich als ein Gebildeter letztlich durch sich und in sich ausprägen soll, und das heißt, der Gebildete soll μετ' ἄρετῆς und κατ' ἄρετήν handeln, damit er allein in Hinblick auf seine ἄρετή das Menschen-τέλος durch sein Handeln an sich und in seinem Handeln überhaupt vollbringen kann. Daraufhin wird die architektonische Ordnung der Politik und der Ethik in der praktischen Philosophie besonders verdeutlicht. Allein wie Aristoteles selbst behauptet und versichert, soll das Menschen-τέλος, die εὐδαιμονία sowohl für das Gemeinwesen als auch für den Einzelnen, nämlich für die Politik sowie für die Ethik als dasselbe, genauer als das selbe maßgebende Prinzip geltend gemacht werden.

Zunächst muss die Politik der Ethik vorangehen, weil jene im Rahmen der ἐπιστήμη πολιτική das gemeinsame Wohnen des Menschen unter den Menschen begründen und so den Menschen als Menschen in der ἀρίστη πόλις vor allem durch

das bedeutende Handeln des Gesetzgebers hervorbringen soll. Aber die Beziehung beider ist nicht einseitig, sondern wechselseitig, denn die Begründung der ἀρίστη πόλις beziehungsweise die Herstellung des Menschen als Menschen bleibt immer auf die Ethik bezogen und die Ethik lässt nicht nur das politisch begründende Prinzip an dem Menschen selbst ans Licht kommen, sondern behält auch immer die Rücksicht auf die Politik im Auge, denn nur derjenige Einzelne in einem besten politischen Gemeinwesen kann μετ' ἀρετῆς und κατ' ἀρετήν handeln und nur so kann sich die εὐδαιμονία durch sich und in sich erfüllen. Soweit die Politik.

Schluss

Bei dem Thema dieser Abhandlung „Aufbruch und Realisierung des λόγος – Die Tektonik im Anfang der Philosophie bei den Griechen und ihre Erfüllung im λόγος-κόσμος der Wissenschaften des Aristoteles“ geht es darum: Durch den Aufbruch des λόγος und dessen vollendende Realisierung soll der epochale Anfang der griechischen Philosophie und ihre Erfüllung im wissenschaftlichen λόγος-κόσμος des Aristoteles, zuletzt in seiner Poetik, durch eine Logos-Architektonik im vollkommenen und gegenwärtigen Wissens-Gefüge begründet und dargestellt werden. Darin soll die Philosophie jeweils als schon in sich vollbrachtes und zwar geschlossenes Ganzes des Gedachten mit radikalem Unterschied aufgezeigt werden, weil dessen ἀρχή und τέλος sich jeweils durch den λόγος und im λόγος die zutreffende Entfaltung und Vollendung gefunden werden kann.

Da diese Arbeit sich eigens an eine Architektonik des λόγος hält, stützt sie sich grundsätzlich auf die Boedersche Logotektonik. Sie unterscheidet epochalerweise die Epochen der Geschichte des abendländischen Denkens und diese Einsicht drängt sich bei den Unterscheidungen als solche auf: 1. Unterscheidung zwischen der σοφία und der φιλοσοφία, 2. Unterscheidung der Vernunft, zunächst in sich als natürliche Vernunft und mundane Vernunft, sodann von sich selbst als conceptuale Vernunft. Dies wird in der Philosophie nur dann konkret und durchsichtig, wenn diese Unterscheidung im Ganzen gemacht wird, und zwar wenn das Ganze, wie es ein Unterschiedenes ist, nach den rationes terminorum wohl geordnet und aufgebaut wird. Daraufhin werden der λόγος und seine Unterscheidung in sich und von sich selbst, oder das λόγον διδόναι im – mit Parmenides gesprochen – κρῖναι λόγῳ, entscheidend für das Begreifen des Anfangs beziehungsweise dessen Erfüllung der Philosophie bei den Griechen, weil der λόγος als solcher für das philosophische Wissen als begründend geltend gemacht wird.

Die Homerische σοφία, welche im Wesentlichen an den λόγος gebunden ist, wird für die Griechen eigens gestiftet – aber nicht vorausgesetzt. Der Anfang des Philosophierens mit dem λόγον διδόναι, einerseits hinsichtlich der φύσις, andererseits des κόσμος, lässt eine Anerkennungskrise des musischen Wissens ans Licht kommen. Mit dem epochal entscheidenden λόγον διδόναι im κρῖναι λόγῳ bei Parmenides tritt wiederum eine Überzeugungskrise des philosophischen Wissens

ein, und zwar eben in Hinblick auf die τέχνη des λόγος und das Verhältnis zwischen σῶμα und λόγος. Ἀλήθεια und πειθῶ werden nach Parmenides in der Philosophie der Griechen als zusammengebunden und zusammengehörig thematisch. Eben daraufhin stellt die Platonische Philosophie für sich eine ganz neue Aufgabe: den Menschen der Seele sich von einem Wissensgrund zu überzeugen. Dies wird bei Platon immer in Hinblick auf das λόγον διδόναι im κρῖναι λόγῳ begründet.

Erst bei Aristoteles gelangt das λόγον διδόναι im κρῖναι λόγῳ sowie das κρῖναι λόγῳ mit λόγον διδόναι zur Vollständigkeit. Nämlich in Hinblick auf das betreffende τέλος ist der unterscheidende und denkende λόγος von vornherein produktiv geworden und zwar so, dass der λόγος nach dem Prinzip des νοῦς das begründete Wissen zum wissenschaftlichen λόγος-κόσμος im Sinne des Ganzen, wo ein radikaler Unterschied eigens gemacht wird, vollbracht hat. Und so wird in Hinblick auf die Homerische Sophia und die Anfänge der Philosophie die epochale Stellung des Aristoteles als die Erfüllung dieser anfänglichen Epoche des abendländischen Denkens festgehalten. Die Aristotelische Philosophie ist nämlich eine Erfüllung und zwar eine solche, die in der Wissenschaftsordnung des λόγος sich findet. Sie wird in drei Schritten entfaltet und so vollbracht: 1. im produzierenden Unterscheiden des λόγος in sich und von sich selbst, 2. im Wissens-Gefüge des sachbezogenen und zur Sache gewordenen λόγος in der Ordnung als solchen: Rhetorik-Poetik, Politik-Ethik, und Physik-Theologie, 3. im Prinzip νοῦς-θεός mit Bezug auf die Theologie und letztlich auf die θεωρία der vollkommenen Himmelskreisbewegung.

Der νοῦς ποιητικός unterscheidet sich radikal vom νοῦς παθητικός. Dies gilt auch für den poetischen λόγος, der als eine τέχνη zwar produktiv im Verhältnis mit der ὕλη steht, aber in der Poetik eben von der οὐσία ἄνευ ὕλης handelt. Und deshalb gäbe es einerseits überhaupt keine κατηγορίαί τῆς ποιητικῆς, wenn sie nicht zuvor durch den λόγος begründet und im λόγος begriffen werden, andererseits aber werden diese Kategorien als die grundlegenden Bauzeuge für die Logos-Architektonik der Poetik geltend gemacht. Schon hieran ließ sich die Produktivität des sachbezogenen λόγος erkennen. Das kann an der Architektonik der Poetik nach den eigentümlichen Kategorien (Worin, Was und Wie) und ferner nach den rationes terminorum der Logotektonik (Maßgabe, Sache und Denken) begriffen und vergegenwärtigt werden. Der gegenwärtige Aufbau wird in drei Schritten dargestellt:

1. Poietisches Denken wird in der Begrenzung der Dichtung auf μίμησις erschlossen,
2. Die poietische Sache wird im εἶδος der Dichtung von Epos, Tragödie und Komödie konkretisiert, 3. Das poietisches Prinzip zeichnet sich als τέλος der Dichtung im sich geschlossenen Ganzen eines λόγος-κόσμος ab. Ganz im Unterschied zur ἱστορία, wie z.B bei Herodot, muss die τέχνη ποιητική zum Ganzen mit Unterschied zwischen Anfang, Mitte und Vollendung vollbracht werden – weil sie auf ein eigenes τέλος hin orientiert ist. Die Realisierung des λόγος im dichterischen Ganzen des λόγος-κόσμος ist für die ganze Architektonik der Aristotelischen Philosophie von entscheidender Bedeutung, denn der in der Dichtung produzierende λόγος lässt die Produktivität des λόγος durch sich und in sich unmittelbar zum Vorschein kommen. Aber die Logotektonik der Poetik selbst soll in einer anderen Arbeit behandelt werden.

Literaturverzeichnis

Textausgaben, Kommentare und Nachschlagwerke

- Aristoteles, *Aristotelis Opera*, I-II, Ex recensione I. Bekkeri ed. Academia Regia Borussica, Riemer, Berlin, 1831, W. De Gruyter, Berlin, 1960ff., und WBG, Darmstadt, 1960.
- , *Aristotelis Opera*, V, *Index Aristotelicus*, Bonitz, H., 1870, Editio Altera, Gigon, O., W. De Gruyter, 1961.
- , *Werke in deutscher Übersetzung*, hrsg. E. Grumach, H. Flashar, Ch. Rapp, Akademie Verlag, Berlin und WBG, Darmstadt, 1956ff..
- , *The Complete Works of Aristotle*, hrsg. J. Barnes, Princeton University Press, Princeton, 1984.
- , *Categoriae et Liber de Interpretatione*, Minio-Paluello, L., Oxford, 1949.
- , *Analytica Priora et Posteriora*, Ross, W. R., Minio-Paluello, L., Oxford, 1964.
- , *Topica et Sophistici Elenchi*, Ross, W. R., Oxford, 1963.
- , *Ars Rhetorica*, Ross, W. R., Oxford, 1963.
- , *Aristotelis Ars Rhetorica*, Kassel, R., de Gruyter, Berlin, 1976.
- , *De Arte Poetica*, Kassel, R., Oxford, 1964.
- , *Politica*, Ross, W. D., Oxford, 1957.
- , *Ethica Nicomachea*, Bywater, I., Oxford, 1959.
- , *Ethica Eudemia*, Walzer, R. R., Mingay, J. M., Oxford, 1991.
- , *Atheniensium Respublica*, Kenyon, F. G., Oxford, 1963.
- , *Physica*, Ross, W. D., Oxford, 1950.
- , *Metaphysica*, Werner, J., Oxford, 1963.
- , *De Caelo*, Allan, D. J., Oxford, 1955.
- , *De Anima*, Ross, W. D., Oxford, 1956.
- , *Fragmenta Selecta*, Ross, W. D., Oxford, 1955.
- Allen, T. W., *Monro, D. B., Homeri Opera*, 5vols., Oxford, 1902f. (ND).
- Ast., D. F., *Lexicon Platonicum sive Vocum Platoniarum Index*, Weidmann, Lipsiae, 1835, WBG, Darmstadt, 1956(ND).
- Bywater, I., *Aristotle on the Art of Poetry: a revised Text with critical Introduction, Translation and Commentary*, Oxford, 1909.
- Burnet, J., *Platonis Opera*, 5vols., Oxford, 1900ff.(ND).
- Bowra, C. M., *Pindari Carmina cum Fragmentis*, editio altera, Oxford, 1947(ND1980).
- Chantraine, P., *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque*, Klincksieck, Paris, 1983.
- Coxon, A. H., *The Fragments of Parmenides: a Critical Text with Introduction and Translation, the Ancient Testimonia and a Commentary*, revised and expanded by Richard Mckirahan, Parmenides, Les Vegas/Zurich/Athens, 2009.
- Diehl, E., *Anthologia Lyrica Graeca*, Fasc.1-3, Teubner, Lipsiae, 1949ff.
- Diels, H., Kranz, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3Bde., 7.Aufl., Weidmann, Berlin, 1954f.
- Diggle, J., *Euripidis Fabulae*, 3Vols, Oxford, 1984ff.

- Düring, I., Aristotle's *Protrepticus*, Acta Universitatis Gothoburgensis, Göteborg, 1961. Deutsche Ausgabe: *Der Protreptikos des Aristoteles*, Klostermann, Frankfurt, 1969.
- Eigler, G., hrsg. *Platon: Werke in Acht Bände, Griechisch-Deutsch, WBG*, 1971ff.
- Flashar, H., u.a. neu hrsg. *Überwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Schwabe&Co AG; Basel/Stuttgart, 19ff.
- Freese, J. H., *Aristotle The „Art“ of Rhetoric*, Harvard/Heinemann, 1926(ND1982).
- Frisk, H., *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, Carl Winter, Heidelberg 1973.
- Gigon, O., *Aristoteles Nikomachische Ethik*, Artemis, Zürich, 1967.
- , *Aristoteles Politik*, 2.aufl., Artemis, Zürich/Stuttgart, 1971.
- Hicks, R. D., *Aristotle: De Anima*, with Translation, Introduction and Notes, Cambridge, 1907.
- Hofmann, J. B., *Etymologisches Wörterbuch des Griechischen*, 2.Aufl., Oldenbourg, München, 1950, WBG, Darmstadt, 1971(ND).
- Hude, C., *Herodoti Historiae*, edition tertia, Oxford, 1927.
- Kirk, G. S., *Heraclitus: the Cosmic Fragments*. Cambridge, 1954.
- Kirk, G. S., Raven, J. E., und Schofield, *The Presocratic Philosophers: a Critical History with a Selection of Texts*, M., 2. Aufl. Cambridge, 1983.
- Liddell&Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford, 1996.
- Lloyd-Jones, H., Wilson, N. G., *Sophoclis Fabulae*, Oxford, 1990.
- Lucas, D. W., *Aristotle Poetics: Introduction, Commentary and Appendixes*, Oxford, 1968.
- Nauck, A., *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, 2.Auflg. Teubner, Lipsiae, 1889, mit supplementum adiecit Bruno Snell, Georg Olms, Hildesheim/Zürich/New York, 1983(ND).
- Neschke, ADA. B., *Die Poetik des Aristoteles*, 2Bde., Klostermann, Frankfurt, 1980.
- Page, D., *Aeschyli Septem Quae Supersunt Tragoedias*, Oxford, 1972.
- Rackham, H., *Aristotle Nicomachean Ethics*, Harvard, 1934(ND1990).
- , *Aristotle politics*, 1932(ND1990).
- Ross, W., D., *Aristotle's Prior and Posterior Analytics: a revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford, 1949.
- , *Aristotle's Metaphysics: a revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford, 1924 (ND 1997).
- , *Aristotle' Physics: a revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford, 1936 (ND1979).
- Schneeweiß, G., *Aristoteles Protreptikos Hinführung zur Philosophie*, WBG, Darmstadt, 2005.
- Schütrumpf, E., *Aristoteles, Politik*, Meiner, Hanbrugg, 2012.
- , *Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung*, Bd.9/I-IV, Akademie, Berlin, 1991-2005.
- Seidl, H., hrsg. *Aristoteles: Über die Seele*, Meiner, Hamburg, 1995.
- Solmsen, F., ed. *Hesiodi Theogonia Opera et Dies Scvsvm*; Merkelbach, R., West, M. L., ed., *Fragmenta Selecta*, Oxford, editio tertia, Oxford, 1990.
- Snell, B., u.a., *Lexikon des Frühgriechischen Epos*, V&R, Göttingen, 1955ff.
- Wartelle, A., *Lexique de la >>Rhétorique<< d' Aristote*, Société, Paris, 1982.
- , *Lexique de la >>Poétique<< d' Aristote*, Société, Paris, 1985.
- West, M. L., *Iambi et Elegi Graeci ante Alexandrum Cantati*, Editio Altera, Oxford, 1997(ND).
- Wissowa, G., u.a., *Paulys Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*, Druckenmüller, 1893ff.

Philosophische und philologische Bezugsliteraturen

- Bassenge, F., „Das τὸ ἐνὶ εἶναι, τὸ ἀγαθὸν εἶναι etc. und Das τὸ τί ἦν εἶναι bei Aristoteles“, in *Philologus*, Bd. 104, 1960, S.14-47, S.201-222.
- Boeder, H., *Grund und Gegenwart als Frageziel der früh-griechischen Philosophie*, Nijhoff, Den Haag, 1962.
- , *Das Bauzeug der Geschichte*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1994.
 - , *Topologie der Metaphysik*, Alber, Freiburg/München, 1980.
 - , *Das Vernunft-Gefüge der Moderne*, Alber, Freiburg/München, 1988.
 - , *Seditions: Heidegger and the Limit of Modernity*, ed. Brainard. M., State University Press, Albany, 1997.
 - , *Die Installationen der Submoderne: zur Tektonik der heutigen Philosophie*, K&N, Würzburg, 2006.
 - , *Parmenides Entgegen*, unveröffentlichte Vorlesungen, WS1998/1999.
 - , *Aristoteles und Homer*, unveröffentlichte Vorlesungen, WS2000/2001.
 - , *Logotektonik der Sophia und Philosophie in der ersten Epoche der Geschichte des Abendlands*, unveröffentlichtes Vorlesungsprotokoll, 2009/2010.
 - , unveröffentlichtes „Interviewgespräch 2012“, ed. Huang Shuishi und Xie Xiaochuan.
 - , „Der frühgriechischen Wortgebrauch von Logos und Aletheia“, *Archiv für Begriffsgeschichte*, Bd.4, Bonn, 1959, S.82-112. ND. in *Das Bauzeug der Geschichte*, S.1-35.
 - , „Unterscheidung der Vernunft“, in *Osnabrücker Philosophische Schriften: Aufgaben der Philosophie heute*, ed. Regenbogen, A., u.a. 1989, S.10-20.
 - , „Die Unterscheidung des ersten Anfangs der Philosophie – unserem Freunde Gregor Maurach zu Ehren“, in *Abhandlungen der Braunschweigischen Wissenschaftlichen Gesellschaft*, Bd. XLVII, 1996, Göttingen, 1997, S.279-291.
 - , „Das Wahrheits-Thema in der Ersten Epoche der Philosophie“, *Sapientia*, LVIII, 2003, S.5-22.
- Bröcker, W., *Aristoteles*, 4. Aufl., Klostermann, Frankfurt, 1974.
- Burnet, J., *Early Greek Philosophy*, 4. Aufl. London, 1930 (ND 1975).
- Düring, I., *Aristoteles: Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Carl Winter, Heidelberg, 1966.
- , *Aristoteles*, in: *Paulys Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*, Supplementband XI, Wissowa, G., Kröll, W., und Mittelhaus, K., u.a. hrsg. Ziegler, K., Druckenmüller, Stuttgart, 1968, S.159-336.
- Flashar, H., *Aristoteles: Lehrer des Abendlandes*, 2.Aufl., C.H.Beck, München, 2013.
- , *Aristoteles*, in: „Überwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie“: *Die Philosophie der Antike*, B.3, neu hrsg. Schwabe&Co AG; Basel/Stuttgart, 1983, S.175-457.
- Fuhrmann, M., *Einführung der Dichtungstheorie der Antike*, 2.Aufl., WBG, Stuttgart, 1992.
- , *Aristoteles Poetik*, Griechisch-Deutsch, Reclam, 1999(ND).
- Gadamer, H-G., ed. *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker*, WBG, Darmstadt, 1968.
- Guthrie, W. K. C., *A History of Greek Philosophy*, Vol.I, Cambridge, 1962 (ND1977).
- Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, *Gesammelte Werke*, Bd.9, hrsg. Bonsiepen, W., Heede, R., Meiner, Hamburg 1980.
- , *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*(1830), hrsg., Bonsiepen, W., Lucas, H-Ch, und Ramel, U., Meiner Hamburg, 1992.

- , Grundlinien der Philosophie des Rechts, Gesammelte Werke 14,1, hrsg. Grotzsch, K. und Weisser-Lohmann, E., Meiner, Hamburg, 1999.
- , Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Vorlesungen, Bd.6-9, hrsg. Garniron, P.; Jaeschke, W., Meiner, Hamburg, 1986ff.
- Heidegger, M., Vorträge und Aufsätze, Gesamtausgabe Bd.7, Klostermann, Frankfurt, 2000.
- , Identität und Differenz, Gesamtausgabe Bd.11, Klostermann, Frankfurt, 2006.
- , Parmenides: Freiburger Vorlesung Wintersemester 1942/43, Gesamtausgabe Bd.54, Klostermann, 1982.
- , Aus der Erfahrung des Denkens (1910-1976), Gesamtausgabe Bd.13, Klostermann, 1983.
- , Wegmarken, Gesamtausgabe Bd. 9, Klostermann, Frankfurt, 1967.
- , Zur Sache des Denkens, Niemeyer, Tübingen, 1969.
- , „Zur Frage nach der Bestimmung der Sache des Denkens“, Erker, St. Gallen 1984, auch in Reden und Andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910-1976), Gesamtausgabe, Klostermann, Frankfurt, 2000.
- Hellwig, A., Untersuchungen zur Theorie der Rhetorik bei Platon und Aristoteles, Hypomnemata 38, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, 1973.
- Kern W., „Eine Übersetzung Hegels zu De Anima III, 4-5“, Hegel-Studien, Bd.1, Bouvier, Bonn, 1961, S.49-88.
- Mourelatos, Alexander. P. D., The Route of Parmenides: a Study of Word, Image, and Argument in the Fragments, Yale University Press, New Haven&London, 1970.
- , ed., The Pre-Socratics: A Collection of Critical Essays, Anchor, New York, 1974.
- Oehler, K., Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles: ein Beitrag zur Erforschung der Geschichte des Bewusstseinsproblems in der Antike, 2.Aufl., Meiner, Hamburg, 1985.
- , Der Unbewegte Beweger des Aristoteles, Klostermann, Frankfurt, 1984.
- Owen, G. E. L., „Eleatic Questions“, The Classical Quarterly, Bd.10, 1960, S.84-102.
- Palmer, J., Parmenides and Presocratic Philosophy, Oxford, 2009.
- Rausch, H., Theoria: Von ihrer sakralen zu philosophischen Bedeutung, Wilhelm Fink, München, 1982.
- Regenbogen, A., Thürnau, D. hrsg.: Aufgaben der Philosophie heute, Osnabrücker Philosophische Schriften, Osnabrück, 1989.
- Ross, W. D., Aristotle, 5.Aufl, Methuen, London, 1949 (ND. 1971).
- Ueberweg, F., Praechter, K., Grundriss der Geschichte der Philosophie, erster Teil: Die Philosophie des Altertums, 13.Aufl., Mittler&Sohn, Tübingen, 1953.
- von Kutschera, F., Platons Philosophie, 3Bde., mentis, Paderbon, 2002.
- Zeller, E., Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, 7.Aufl., Olms, Hildesheim, 1963.

Danksagung

An erster Stelle gilt mein herzlichster Dank meinem verehrten Lehrer Professor Dr. Heribert Boeder (1928-2013). Er ist mir viel mehr als nur Betreuer meiner Dissertation und meines akademischen Werdeganges gewesen. In seinem Hause durfte ich mich wie in seine Familie aufgenommen fühlen. Ganz wesentlich hat dazu auch seine liebenswerte Gattin Anita Boeder (1931-2013) beigetragen, die nicht nur einem überaus gastfreundlichen Haushalt vorstand, sondern als langjährige Lebensgefährtin ihres Mannes auch dessen wohl aufmerksamste und kenntnisreichste Schülerin gewesen ist. Beider rasch aufeinander folgender Tod hat darum auch eine nicht zu schließende Lücke im gesellschaftlichen Leben Osnabrücks hinterlassen. Beider liebenswürdige Sorge um meine Person und meine philosophische Bildung wird mir dauernd in lebendiger Erinnerung bleiben.

Freundliche Unterstützung habe ich zudem aus dem Kreis der Boeder-Schüler in Osnabrück erfahren. Besonders gedankt sei hierbei Herrn Dr. Ludwig v. Bar, seiner lieben Gattin Frau Dr. Stephanie v. Bar, Herrn Dr. Marcus Brainard, und Frau Dr. Ulrike Kuhlmann. Mit von Bars habe bei Heribert Boeder zu Hause unvergessliche schöne Zeit verbracht. Für meine Dissertation hat Frau Kuhlmann auch in der letzten Phase sprachliche Vorschläge gegeben.

Nach Professor Boeders Tod im Dezember 2013 haben Professor Dr. Dr. Claus-Artur Scheier (Technische Universität Braunschweig), Frau Dr. Melanie Obraz, und besonders auch Professor. Dr. Arnim Regenbogen die Betreuung meiner vor dem Abschluss stehenden Dissertation übernommen. Vor allem hat mich Professor Regenbogen in dieser entscheidenden Phase meiner Promotion tatkräftig und selbstlos unterstützt und mir Rückhalt und Trost über den schmerzlichen Verlust meines Lehrers gegeben. Professor Scheier ist selbst Boeders Schüler und seine Unterstützung ist mir wichtig und bedeutungsvoll. Ihnen allen sei herzlich gedankt. Dafür, dass ich mich seit Anfang 2014 mit Professor. Dr. Wulf Eckart Voß über meine Arbeit gedanklich austauschen durfte, danke ich ihn von Herzen. Herrn Dr. Konrad Liebmann bin ich für seine ständige Bereitschaft, mir jedwede Hilfe zu kommen zu lassen, und für sein anhaltendes Interesse am Fortgang meiner Arbeit ebenfalls zum Dank verpflichtet.

Bereits in China hat mich Frau Professor Dr. Dai Hui, jetzt Universität Jiaotong in Shanghai und selbst Schülerin von Heribert Boeder, mit dem Denken ihres großen Lehrers und seiner Logotektonik bekannt gemacht und mir so den Weg nach Osnabrück und zum abendländischen Denken gewiesen. Ihr sei deshalb von Herzen gedankt. Großen Dank schulde ich auch Herrn Professor Zhang Qiqun, Beijing Universität; er hat mich nicht nur zum Studium in Deutschland ermutigt, sondern es mir durch die wohlwollende Befürwortung meines Stipendienantrags überhaupt erst ermöglicht. An das gemeinsame Philosophieren im Hause Boeder und an die enge Zusammenarbeit mit meinem Studienfreund aus Nanjing, Herrn Xie Xiaochuan, werde ich mich immer mit großer Freude erinnern. Die geistvollen Debatten mit ihm über die Philosophie der Neuzeit in Sinne der letzten geschichtlichen Epoche bleiben mir unvergesslich. Dank empfinde ich auch über das Kolleg an der Universität Münster bei Professor Dr. Christian Pietsch, mit dessen freundlicher Zustimmung ich für drei Semester an dem griechischen Lektüre-Kurs zu Homer teilnehmen durfte. Ohne ihn wäre mir die griechische Geisteswelt verschlossen geblieben.

Zum Schluss, aber keineswegs zuletzt, möchte ich meinen Dank an das Chinese Scholarship Council richten, das mir mit einem großzügigen Stipendium für vier Jahre das Studium in Deutschland erst ermöglicht hat. Auch dem DAAD danke ich für die mir gewährte dreimonatige Studienabschlusshilfe.

Osnabrück, den 15.09.2014

Huang Shuishi

Erklärung über die Eigenständigkeit der erbrachten wissenschaftlichen Leistung

Ich erkläre hiermit, dass ich die vorliegende Arbeit ohne unzulässige Hilfe Dritter und ohne Benutzung anderer als der angegebenen Hilfsmittel angefertigt habe. Die aus anderen Quellen direkt oder indirekt übernommenen Daten und Konzepte sind unter Angabe der Quelle gekennzeichnet.

Weitere Personen waren an der inhaltlichen materiellen Erstellung der vorliegenden Arbeit nicht beteiligt. Insbesondere habe ich hierfür nicht die entgeltliche Hilfe von Vermittlungs- bzw. Beratungsdiensten (Promotionsberater oder andere Personen) in Anspruch genommen. Niemand hat von mir unmittelbar oder mittelbar geldwerte Leistungen für Arbeiten erhalten, die im Zusammenhang mit dem Inhalt der vorgelegten Dissertation stehen.

Die Arbeit wurde bisher weder im In- noch im Ausland in gleicher oder ähnlicher Form einer anderen Prüfungsbehörde vorgelegt.

Osnabrück, 28.09.2014

(Ort, Datum)

Huang Shuishi

(Unterschrift)