MARTIN HEIDEGGER

GESAMTAUSGABE

IV. ABTEILUNG: HINWEISE UND AUFZEICHNUNGEN

BAND 83

SEMINARE

PLATON – ARISTOTELES – AUGUSTINUS

VITTORIO KLOSTERMANN

FRANKFURT AM MAIN

MARTIN HEIDEGGER

SEMINARE
PLATON – ARISTOTELES – AUGUSTINUS



VITTORIO KLOSTERMANN
FRANKFURT AM MAIN

Seminare und Übungen
Sommersemester 1928, Wintersemester 1930/31, Sommersemester 1932, Sommersemester 1944, Wintersemester 1950/51, Sommersemester 1951, Wintersemester 1951/52
Aufzeichnungen und Protokolle
Herausgegeben von Mark Michalski

© Vittorio Klostermann GmbH · Frankfurt am Main · 2012
Alle Rechte vorbehalten, insbesondere die des Nachdrucks und der Übersetzung. Ohne Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, dieses Werk oder Teile in einem photomechanischen oder sonstigen Reproduktionsverfahren oder unter Verwendung elektronischer Systeme zu verarbeiten, zu vervielfältigen und zu verbreiten.
Satz: Mirjam Loch, Frankfurt am Main
Druck: Wilhelm & Adam, Heusenstamm
Gedruckt auf Alster Werkdruck der Firma Geese, Hamburg, alterungsbeständig ISO 9706 und PEFC-zertifiziert. Printed in Germany
ISBN 978-3-465-03763-7 kt · ISBN 978-3-465-03764-4 Ln

INHALT

ERSTER TEIL

ARISTOTELES, PHYSIK Γ 1–3
Übungen im Sommersemester 1928

1. Aristoteles, »Physik« 3
2. Physik 3
3. Physik Γ 1 4
4. Das διχῶς ὑπάρχειν 5
5. Bewegung – Temporalität 5
6. Möglichkeit 5
7. ἐνέργεια 5
8. Bewegung 6
9. Welt – In-der-Welt-sein 6
10. Physik Γ 1, 201 a 34 sqq. 6
11. [Physik Γ 1, 201 b 5 sqq.] 7
12. ἐνέργεια ἀτελής 7
13. Dauer und Ruhe 9
14. Vorhandenheit und Ruhe 9
15. [Ruhendes und Ruhe] 10
16. Un-bewegtheit und Bewegungslosigkeit 10
17. Physik Γ 2 11
18. ἀόριστον der κίνησις 11
19. Analyse der Bewegung 13
20. Bewegtheit als Leitfaden zur ontologischen Interpretation des Vorhandenen 14
21. Bewegung und ihre fundamentalontologische Funktionalisierung. [Der] transzendentale Begriff der Bewegung 21

22. [Der] transzendentale Begriff der Bewegtheit. Möglichkeit des ekstatischen Seins zu Bewegtsein und zur absoluten Bewegtheit 17
23. Fertigkeit (ἔργον, ἐνέργεια) und Bewegung 17
24. Ontologisches Debitum 19
25. Gibt es eine absolute Bewegung? 19
26. Aristoteles – »Ontologie« 20
27. ἐνεργεῖν 20
28. Physik Γ 3 20
29. Sein und Wahrheit 21

ZWEITER TEIL

PLATON, PARMENIDES
Übungen im Wintersemester 1930/31

DIE ΥΠΟΘΕΣΙΣ IN DER ΓΥΜΝΑΣΙΑ. ΓΥΜΝΑΣΙΑ IM GANZEN, IHRE VORBEREITUNG, GANG UND ZIEL UND »ERGEBNIS«

1. Plato, »Parmenides« 25
2. Das Problem 26
3. Die Ähnlichkeit 27
4. εἰ πολλά ἐστι (τὰ ὄντα) 27
5. ἕν – πολλά 28
6. Γυμνασία (135 c sqq.) 28
7. Die γυμνασία 31
8. Aufheben der Erschütterung 32
9. Die Grundfrage der γυμνασία 32
10. Die ὑπόθεσις als entfaltete (vorläufig!) 34
11. Plato, Parmenides 156: τὸ ἐξαίφνης 34
12. [Die Benennlichkeit] 35
13. ἔχειν 35
14. [Anhaben und das Angehabte] 35

15. μέθεξις und κοινωνία 35
16. Plato, »Parmenides« 36
17. Hegel 36
18. [Literaturhinweis] 37

DRITTER TEIL

AUGUSTINUS, CONFESSIONES XI (DE TEMPORE)
Übungen im Wintersemester 1930/31

I. [EINLEITUNG – DIE ZEIT BEI ARISTOTELES]

1. De tempore – Einleitung 41
2. Aristoteles: Zeit 42

II. [INTERPRETATION DER KAPITEL 14–30]

3. Confessiones XI 14 44
4. Die drei Grunderfahrungen über die Zeit bzw. über unser Wissen von ihr 45
5. [Zu Kapitel 15] 47
6. Übergang von Kapitel 16 zu Kapitel 17 ff. 47
7. [Zu den Kapiteln 16–18] 49
8. Beispiel 50
9. »Erinnerung« 50
10. Memoria als Vergegenwärtigung (Augustinus, [Confessiones] X) 53
11. Augustinus: memoria, memini 53
12. [Confessiones] XI, Kapitel 20 [–22] 53
13. Kapitel 20/21 55
14. Kapitel 20 55
15. Die fragende Haltung 56
16. Beilage zu S. 10 57

17. Kapitel 23 58
18. Zu Kapitel 23: »dies« 59
19. [Fortsetzung: Kapitel 23] 60
20. Distentio – Schluß von Kapitel 23 60
21. Kapitel 24 60
22. Tempus metior (tempus, quod – tempus, quo – tempus, in quo metimur) 61
23. [Kapitel 24–26] 61
24. Kapitel 24 63
25. Kapitel 24 63
26. Das Jetzt und das »in der Zeit« 66
27. Kapitel 25 66
28. Kapitel 26 66
29. Kapitel 27 67
30. [Zu Kapitel 27] 67
31. Kapitel 27 und 28 67
32. [Zu den Kapiteln 27–29] 68
33. Dis-tentio 68
34. Distentio 69
35. [Exsistentia] 69

III. [GANG, ERGEBNIS, ZUSAMMENHANG UND BEDEUTUNG DER BETRACHTUNG AUGUSTINS ÜBER DIE ZEIT]

A. [Gang]

36. [Die noch zu gehenden Schritte der Interpretation] 70
37. Gang 70

B. [Ergebnis]

38. Ergebnis 72
39. Ergebnis 72

40. Die Art der Frage: quid est homo? 73
41. Ergebnis 73
42. Ergebnis 74
43. Zweiter Gang (zu Ergebnis) 74
44. Zweiter Gang 74
45. Affectio animi 75

C. [Zusammenhang]

46. Zusammenhang 76
47. [Zusammenhang] 76
48. Confessio 76
49. Confessio 76
50. Confessio 77
51. Bereich der confessio 77
52. [Confessio] 77
53. Confessio 78
54. Confessio 78

D. [Bedeutung]

55. Zeitproblem 79
56. Schluß 80
57. Schluß 80

[BEILAGEN]

58. »Confessiones« – tempus 81
59. Augustinus: esse – vivere 81
60. Zeit 82
61. Augustinus 82

VIERTER TEIL

PLATONS PHAIDROS
Übungen im Sommersemester 1932

I. [GRUNDPROBLEM UND AUFRISS DES GESPRÄCHS. METHODE DER INTERPRETATION]

1. »Phaidros«: Umkreis dessen abstecken, wovon gehandelt . 85
2. »Phaidros«: ἐρωτικὸς λόγος 85
3. »Phaidros« 86
4. »Phaidros« 86
5. »Phaidros« 86
6. »Phaidros«: Der grobe Aufriß des Gespräches 86
7. Zur Methode der Interpretation des »Phaidros« 87
8. »Phaidros« (Methode) 87

II. [INTERPRETATION DER KAPITEL 40–42 (Phaidr. 258 d 1–260 d 2)]

9. »Phaidros«, II. [Teil] 88
10. [Χάρις] 88
11. Phaidros, 258 d 1–264 e 3 (Kapitel 40–47) 89
12. [Λογογράφος] 90
13. Kapitel 40 und 41 90
14. Kapitel 42 91
15. δόξα 92

III. [FREIE INTERPRETATION DES ΤΡΟΠΟΣ ΤΟΥ ΚΑΛΩΣ ΛΕΓΕΙΝ ALS ΤΕΧΝΗ]

16. Grundsätzliches über den τρόπος τοῦ καλῶς λέγειν und τέχνη (Beilage zu Phaidros, Kapitel 40–47) 93

17. Homer – τέχνη (Ilias Γ 59 sqq.) 95
18. [Worin besteht τέχνη?] 95
19. τέχνη 96
20. τέχνη 96
21. Das Wie des Verhaltens 96
22. Verhalten 97
23. »Verhalten« 97
24. Die Frage nach dem Wie und dessen Wesen 97
25. [Weise und Weisen] 98

IV. [INTERPRETATION DER KAPITEL 43–49 (Phaidr. 260 d 3–266 b 2)]

26. [Die Wandlung des καλῶς zum ἔντεχνον] 99
27. Zu Phaidros, Kapitel 43 und 44 99
28. Kapitel 43 und 44: Übergang zu τέχνη, ἔντεχνον, ἄτεχνον. 100
a) Kapitel 43 100
b) Kapitel 44 101
29. Zu Kapitel 43f. 102
30. Platos Stellung zur Rhetorik im »Gorgias« und »Phaidros« 104
31. »Gorgias« 105
32. [Rhetorik im »Gorgias«] 105
33. »Gorgias« 105
34. [Πειθώ und πιθανόν] 105
35. Rhetorik 106
36. Die Rede 106
37. »ψυχαγωγία« 106
38. τέχνη τῶν λόγων 107
39. λέγειν 107
40. [Λόγος] 107
41. [Λόγος und Erscheinung] 108
42. Sprache und Wahrheit 108
43. Kapitel 45 109

44. Kapitel 46 109
45. Kapitel 47 110
46. [Kapitel 48–49] 111
a) Kapitel 48 111
b) Kapitel 48 [–49] 111
c) Kapitel 49 112

V. [INTERPRETATION DER SOKRATESREDEN (Phaidr. 237 b 2–257 b 6)]

47. Erste und zweite Rede 114
48. Wesens-erfassung 115
49. »Phaidros« – Grundsätzliches 115
50. Wesenserkenntnis 116
51. Sokrates 116
52. Erste Sokratesrede 116
53. δόξα 118
54. [Ἔρως und ἐπιθυμία] 118
55. οὐσία 118
56. [Ἐλεύθερος ἔρως] 118
57. [ἐκ θεῶν] 118
58. Zweite Sokratesrede 119
59. Allgemeines zur zweiten Sokratesrede 119
60. Seele 120
61. »Phaidros« – zweite Sokratesrede 120
62. Zweite Sokratesrede 121
a) Über Kapitel 22 und 23 121
b) Kapitel 24 121
63. ψυχή – ζωή – κίνησις 122
64. Leben und Bewegung 123
65. »Tod-losigkeit«, ἀ-θανασία – θάνατος 123
66. Tod – ἀπ-αλλαγή (Weg-täuschung) 123
67. Zweideutigkeit des Todesbegriffes 124
68. Kapitel 25 124

69. Kapitel 26 126
70. Kapitel 27 127
71. Kapitel 28 und 29 127
72. [Zum ἕν im »Parmenides«] 129
73. Der zweite Entwurf der Seele 129
74. Kapitel 30 130
75. Kapitel 31 130
76. Kapitel 32 131
77. Kapitel 33 131
78. Kapitel 34–39 131

VI. [INTERPRETATION DER KAPITEL 50–62 (Phaidr. 266 b 3–277 c 7)]

79. Übergang von Kapitel 40–50 zu Kapitel 50–58 133
80. Kapitel 50 134
81. Kapitel 51 135
82. Kapitel 52 135
83. Kapitel 53 136
84. Kapitel 54 137
85. [Das ὅλον] 138
86. [Ontische und ontologische Erfahrung des Seienden] ... 138
87. Kapitel 55 139
88. Kapitel 54[–55] 140
89. Kapitel 56 140
90. Kapitel 57 141
91. [Rhetorik und Wahrheit] 141
92. τὸ εἰκός 141
93. εἰκός (ἔοικα) 141
94. Kapitel 58 142
95. Kapitel 59 142
96. [Kapitel 60–61] 143
97. σπουδή – παιδιά 143
98. Kapitel 62 143

99. [Die Ent-stehung des Lesers] 143
100. [Gründung des λόγος im ἔρως] 143

[BEILAGEN]

101. Die eigentliche Bedeutung der Worte 144
102. [Athener] 144
103. [Plinius über die Skulptur] 144
104. [Will Plato eine Grundlegung der Rhetorik?] 145
105. [»Sprach-philosophie«] 145
106. ἔρως – Sein 145
107. σοφὸς λέγειν 146
108. [Λόγος qua διάλεκτος] 146
109. [Was das ist, was im »Philosophieren« zu nehmen ist] . 146
110. »Symposion« – »Phaidros« 146
111. »Symposion« 147
112. Plato – Rhetorik 147
113. Gegen Plato 147
114. Dialektik – Rhetorik 147
115. [Λόγος] 148
116. [Rede] 148
117. [Material zur »Phaidros«-Interpretation] 148

FÜNFTER TEIL

ARISTOTELES, METAPHYSIK Γ UND Z
Übungen im Sommersemester 1944

1. Aristoteles, »Metaphysik« 151
2. [Ἐπιστήμη ἐπιζητουμένη] 151
3. [Ἐπιστήμη ἐπιζητουμένη] 151
4. τὸ ὂν ᾗ ὄν 152
5. Aristoteles, Metaphysik Δ 1 152
6. [Ἀρχή] 152

7. στοιχεῖον (Metaphysik Δ 3) 153
8. Metaphysik Γ 2 155
9. [Metaphysik Γ 2] 155
10. [Ὁμωνύμως, συνωνύμως und ἀνάλογον] 155
11. Aristoteles, Metaphysik Γ 2 156
12. [Zur Etymologie von χωρίζεσθαι] 156
13. χώρα 157
14. Zu Metaphysik Z 1–4. Über τὸ τί ἐστιν (nicht bloß »Was-sein«) 157
15. [Das τί ἐστιν und das ὅτι ἐστίν] 159
16. [Ὅτι und ὅ τι] 159
17. τὸ ζῷον 160
18. τί τὸ ὄν; τίς ἡ οὐσία; 160
19. Metaphysik Z 2 161
20. τὸ σῶμα 162
21. τὸ ἐόν 162
22. [Metaphysik] 162
23. τὸ ζητούμενον 163
24. τὸ ζητούμενον (Metaphysik – die Unterscheidung) 163
25. ens – esse 164
26. [»Seinsfrage« und Ἀλήθεια] 164
27. [Οὐσία – ὑπ-άρχειν – φαίνεσθαι – μονάς – πέρας] 164
28. [Zur Etymologie von μονάς] 165
29. ἀίδια 165
30. Ob und wie wiederum und erst recht die beständige Anwesung 166
31. [Ὑποκείμενον πρῶτον] 167
32. [Metaphysik] Z 3 167
33. Zur Bestimmung der οὐσία als ὑποκείμενον (Metaphysik Z 3) 168
34. [Aufbau des Kapitels Z 3] 169
35. [Met. Z 3,] 1029 a 20–27 170
36. Der λόγος als Aussage der Entwurfsbereich für die Bestimmung der Seiendheit des Seienden – τὸ ὑποκείμενον πρῶτον 171

37. Der λόγος als Aussage der Entwurfsbereich für die οὐσία 171
38. [Das Schwerste im Verstehen des aristotelischen Denkens] 171

SECHSTER TEIL

ÜBUNGEN IM LESEN: ÜBER DIE KAUSALITÄT
Übungen im Wintersemester 1950/51
ÜBUNGEN IM LESEN: ARISTOTELES, PHYSIK B 1, Γ 1–3
Übungen im Sommersemester 1951

I. ÜBER DIE KAUSALITÄT UND ÜBER DAS KAUSALITÄTSPRINZIP

1. Über die Kausalität 175
2. Kausalität 175
3. [Die Verschiedenheit von Grund und Ursache] 176
4. [Aufgabe: Schritt zurück!] 176
5. [Zur Etymologie von ratio] 176
6. [Praevalenz und ἀρχή] 177
7. »Kausalität« 177
8. [Einleitung, Anlaß ...] 177
9. »Kausalität« 178
10. »Kausalität« 178
11. Fragen 179
12. Die Frage nach der Kausalität 179
13. Das Prinzip der Kausalität 180
14. »Kausalitätsprinzip« 180
15. Prinzip der Kausalität 180
16. Das Prinzip der Kausalität 180
17. [Simplikios] 181

18. [Vier Ursachen] 181
19. Kausalität 182

II. [KLÄRUNG DES TRANSZENDENTALEN AM BEISPIEL UNSERER BEZIEHUNG AUF BUCH, TISCH UND STUHL]

20. [Das Transzendentale] 183
21. [Das Buch als Gegenstand] 184
22. [Das Buch auf dem Tisch] 184
23. [Das Buch] 184
24. [Der Stuhl] 185
25. [Buch] 185
26. [Das Buch – der Stuhl] 185
27. [Sein (des Seienden)] 186
28. Kant 186
29. [Das Buch auf dem Tisch] 187
30. [Das Buch als Gegenstand – das Transzendentale] 187
31. [Ἄξίωμα] 188
32. 14.XII.[1950] 188
33. 14.XII. statt 21.XII.[1950] 189
34. Das Gestell – Anwesendes und Gegenstand 190
35. [ὑποκείσθω] 191
36. Das als, qua, ᾗ 191
37. Übung: transzendental 191
38. [Transzendental erkennend] 191
39. Kausalgesetz und Physik 192
40. Heisenbergs Formel des Kausalgesetzes 193
41. [Das »transzendental«] 193
42. 25.I.[1951] 193

III. ÜBERSETZUNG

43. [Διωρισμένων δὲ τούτων ...] ... 195
44. Φυσικά – μαθηματικά ... 195
45. [Phys. B 1, 192 b 8–11] ... 195
46. Τὰ φύσει ὄντα ... 196
47. [Übersetzung aus Physik A 2 und B 1–3] ... 197

IV. [DIE ΓΕΝΕΣΙΣ.] ΦΥΣΙΣ ALS ΠΡΩΤΗ ΑΙΤΙΑ

48. [Alles in Wechselbeziehung] ... 198
49. [Ἡ γένεσις: ἀγωγὴ εἰς οὐσίαν] ... 198
50. [Ἡ γένεσις: ἀγωγὴ εἰς οὐσίαν] ... 198
51. [Ἀρχή – γένεσις] ... 199
52. Φύσις als αἰτία ... 199
53. Φύσις als ἀρχή, αἰτία ... 199
54. [Ver-An-Lassung] ... 199
55. [Das An-Lassen] ... 200
56. Αἰτία und Kausalität ... 200
57. [Das in sich vierfache Ver-an-lassen] ... 200
58. [Das vierfältige An-lassen] ... 200
59. [Das vierfältige An-lassen] ... 200
60. Αἴτιον ... 201
61. [Αἰτία – Μοῖρα] ... 201
62. [Αἴτιον] ... 201
63. Βουλεύω ... 201
64. Ποιεῖν, »fertigen« ... 201
65. [Das Wo-hin-durch der μεταβολή] ... 202
66. Αἴτιον – αἰτία ... 202
67. Δι' αἰτίας ... 203
68. Κίνησις ... 203
69. [Das von ihm her Aufgehende] ... 203

V. ANSATZ UND ENTWURF UND ANLASS DER FRAGE NACH DER AITIA

70. [Διὰ τί für ἐπιστήμη – αἰτίαι der ὄντα] 204
71. [Εἰδέναι und τὸ διὰ τί] 204
72. [Die Art des Ansatzes des ἐπισκεπτέον περὶ τῶν αἰτίων] . . . 204
73. [Αἰτία als An-lassen einer μεταβολή] 204

VI. »KAUSALITÄT«

74. S. S. [19]51 205
75. »Kausalität« 206
76. Εἶναι – αἰτία 207
77. [Κίνησις von εἶναι her] 208
78. [Μεταβολή – ἐκστατικόν] 208
79. [Τὸ αἴτιον] 208
80. Weg 209
81. Φύσις – »Physik« 209
82. [Metaphysik als Materialismus, als Idealismus] 209

VII. ARISTOTELES, PHYSIK B 1

83. Phys. B 1[, 192 b 8 sq.] 210
84. [Kriterium] 211
85. Wahrnehmung und Mit-Teilung, Wahr-nehmen – ἀληθές 212
86. Fugen 212
87. [Τὰ ὄντα ᾗ ὄντα ταῦτα – τὰ ὄντα ᾗ ὄντα] 213
88. [»Physik« des Aristoteles] 213
89. [Phys. B 1, 192 b 12 sq.] 213
90. Φύσις = Μοῖρα 214
91. [Φύσις: ἀρχὴ κινήσεως καὶ στάσεως] 214
92. [Ἀρχή: τὸ πρῶτον ὅθεν] 215

93. [Φύσις ἦ ἀρχή] 215
94. Metaphysik E 1–2 215
95. [Φύσις als οὐσία] 215
96. Φύσις 216

VIII. [ZUR KAUSALITÄT BEI LEIBNIZ]

97. Leibniz, 24 Thesen 217

IX. »DIE GESCHICHTE DES SEINS«

98. [Europa] 220
99. Die Geschichte des Seins 220
100. Geschick des Seyns 221
101. »Das Seiende« 221
102. Das Geschick ins Anwesen 222
103. [Europa] 222
104. [Allgemeine Ontologie und Fundamentalontologie] 222

[BEILAGEN]

105. [Ἀληθεσία] 223
106. Das frühe Denken 223
107. Ἀλήθεια – Φύσις – αἴτιον (Ver-an-Lassung) 223

ANHANG I

PROTOKOLLE ZU ›ARISTOTELES, PHYSIK Γ 1–3‹ Übungen im Sommersemester 1928

1. Protokoll vom 14.5.1928 – Toni Rübesamen
Über Aristoteles, Physik Γ 1, 200 b 227
2. Protokoll vom 21.5.1928 – Simon Moser
Über Aristoteles, Physik Γ 1, 201 a 3–18 230
3. Protokoll vom 4.6.1928 – Paul Jacoby
Über das Referat: Der Begriff der κίνησις bei Plato im Dialog »Sophistes« 237
4. Protokoll vom 11.6.1928 – Liselotte Richter 240
5. Protokoll vom 18.6.1928 – Liselotte Richter 244
6. Protokoll vom 25.6.1928 – Ernst Fuchs 245
7. Protokoll vom 2.7.1928 – Richard Haug 249
8. Protokoll vom 9.7.1928 – Wilhelm Weischedel 252
9. Protokoll vom 16.7.1928 – Hans Reiner 257
10. Protokoll vom 23.7.1928 – Liselotte Richter 261

ANHANG II

PROTOKOLLE ZU ›AUGUSTINUS, CONFESSIONES XI (DE TEMPORE)‹ Übungen im Wintersemester 1930/31

1. Protokoll – Ulrich von Loeßl 267
2. Protokoll – Heinz Lehmann 269
3. Protokoll – Otti Cordier 272
4. Protokoll – Robert Oertel 275
5. Protokoll – Albert Leyendecker 278
6. Protokoll – Eberhard Hasper 281
7. Protokoll – Gertrud Philipson 285

8. Protokoll – Gerhard Stallmann 286
9. Protokoll – Balduin Noll 290
10. Protokoll – Erich Hassinger 295
11. Protokoll – Werner Heidinger 297
12. Protokoll – Rita Schmitz 301
13. Protokoll – Heinz L. Matzat 305

ANHANG III

PROTOKOLLE ZU ›PLATONS PHAIDROS‹
Übungen im Sommersemester 1932

1. Protokoll vom 11.5.1932 – Balduin Noll 313
2. Protokoll vom 25.5.1932 – Heinz L. Matzat 319
3. Protokoll vom 1.6.1932 – Franz Anton Doll 327
4. Protokoll vom 8.6.1932 – Ulrich Steffen 330
5. Protokoll vom 15.6.1932 335
6. Protokoll vom 22.6.1932 – Hilde Matt 341
7. Protokoll vom 6.7.1932 – Ulrich von Loeßl 347
8. Protokoll vom 13.7.1932 352
9. Protokoll vom 20.7.1932 – Alfred Schmitz 365
10. Protokoll vom 27.7.1932 369

ANHANG IV

PROTOKOLLE ZU ›ARISTOTELES, METAPHYSIK Γ UND Z‹
Übungen im Sommersemester 1944

1. Protokoll vom 20.4.1944 377
2. Protokoll vom 27.4.1944 – Walter Biemel 383
3. Protokoll vom 4.5.1944 388

4. Protokoll vom 11.5.1944 394
Nachtrag vom 18.5.1944 400
5. Protokoll vom 18.5.1944 401
6. Protokoll vom 25.5.1944 408
7. Protokoll vom 8.6.1944 414
8. Protokoll vom 15.6.1944 – A. Guggenberger 418
9. Protokoll vom 29.6.1944 435
10. Protokoll vom 6.7.1944 438
11. Protokoll vom 13. und 20.7.1944 455
12. Protokoll vom 28.7.1944 466

ANHANG V

PROTOKOLLE ZU ›ÜBUNGEN IM LESEN: ÜBER DIE KAUSALITÄT‹ im Wintersemester 1950/51 (von Ernst Tugendhat)

1. Protokoll vom 9.11.1950 473
2. Protokoll vom 23.11.1950 475
3. Protokoll vom 7.12.1950 477
4. Protokoll vom 14.12.1950 480
5. Protokoll vom 25.1.1951 484
6. Protokoll vom 1.2.1951 489
7. Protokoll vom 8.2.1951 493
8. Protokoll vom 22.2.1951 498

ANHANG VI

PROTOKOLLE ZU ›ÜBUNGEN IM LESEN: ARISTOTELES, PHYSIK B 1, Γ 1–3‹ im Sommersemester 1951 (von Ernst Tugendhat)

1. Protokoll vom 18.4.1951 505
2. Protokoll vom 25.4.1951 511
3. Protokoll vom 9.5.1951 513
4. Protokoll vom 23.5.1951 517
5. Protokoll vom 6.6.1951 523
6. Protokoll vom 20.6.1951 528
7. Protokoll vom 27.6.1951 532
8. Protokoll vom 4.7.1951 541

ANHANG VII

PROTOKOLLE ZU ›ÜBUNGEN IM LESEN: ARISTOTELES, PHYSIK Γ UND METAPHYSIK Θ 10‹ im Wintersemester 1951/52 (von verschiedenen Studenten)

1. Protokoll vom 28.11.1951 – Ernst Tugendhat 555
Ergänzungen vom 5.12.1951 – Ernst Tugendhat 561
2. Protokoll vom 5.12.1951 – Ernst Nolte 563
3. Protokoll vom 12.12.1951 – Gerhart Schmidt 567
4. Protokoll vom 19.12.1951 – Helmut Lange 571
5. Protokoll vom 9. oder 16.1.1952 – Wolfgang Weigand 575
6. Protokoll vom 23.1.1952 – Helmut Kluge 582
Nachträge vom 6.2.1952 – Helmut Kluge 586
7. Protokoll vom 6.2.1952 – Rainer Marten 587

8. Protokoll (Nachbericht) vom 13.2.1952 – Rainer Marten 592
9. Protokoll vom 20.2.1952 – Hartmut Buchner 593
10. Protokoll vom 27.2.1952 – Heribert Boeder, Hartmut Buchner 599

ANHANG VIII

PROTOKOLLE ZU ›ÜBUNGEN IM LESEN: ARISTOTELES, PHYSIK Γ UND METAPHYSIK Θ 10‹ im Wintersemester 1951/52 (von Ernst Tugendhat)

1. Protokoll vom 28.11.1951 609
2. Protokoll vom 5.12.1951 615
3. Protokoll vom 12.12.1951 619
4. Protokoll vom 19.12.1951 624
5. Protokoll vom 9. oder 16.1.1952 629
6. Protokoll vom 23.1.1952 636
7. Protokoll vom 6.2.1952 642
8. Protokoll vom 13.2.1952 649
9. Protokoll vom 20.2.1952 654
10. Protokoll vom 27.2.1952 659

Nachwort des Herausgebers 665

ERSTER TEIL

ARISTOTELES, PHYSIK Γ 1–3

Übungen im Sommersemester 1928

1. Aristoteles, »Physik«

»Physik«: φύσει ὄν, »das von ihm selbst her Vorhandene«.

Wie ist eine »Natur« überhaupt möglich? Kant: *Natur* das An-sich-Seiende überhaupt, nicht nur »physisch«-materielle Natur.

Prinzipien der φύσει ὄντα, aber zuerst, was da für diese ὄντα *wesentlicher Seinscharakter*, wo die grundsätzliche Betrachtung anzusetzen hat, Grundphänomen. Κίνησις: Dieses Phänomen als solches, und durch die Interpretation dieses Grundphänomens zu den Prinzipien. Nicht Prinzipien irgendwelcher Art und von [ihnen][1] aus u. a. κίνησις erklären.

Hauptschritte der antiken Ontologie: 1. Erzählung über Seiendes, 2. Beschreibung, 3. Verstehen (Parmenides), 4. methodisches Fragen nach dem Begriff, 5. Exposition der Seinsproblematik – Sein überhaupt, Seiendes im Ganzen.

Ἡ περὶ φύσεως ἐπιστήμη (ἐν μέρει – λεγομένη!). Hier schon?

Jedenfalls das, was *den Umkreis der* ἀρχαί angeht.

Doppelseitig: 1. von der ontischen »Physik« her, für diese; 2. in Richtung der grundsätzlichen Frage nach dem Sein überhaupt.

Ad 1. *Definition* (Treffer – Aufnahme a) der philosophischen Besinnung – Galilei, b) des natürlichen Gegenstandsbewußtseins).

Ad 2. Auf dem Wege zur thematischen Ontologie.

2. Physik

In welcher Weise zugleich, noch ungeklärt. *Ontik* gesucht und Ontologie unentbehrlich. Gegenüber beiden hilflos und schwankend. Zunächst Übergewicht der Entwicklung zur Ontologie, wenn auch sehr langsam und unbestimmt.

[1] Erg. d. Hg.

3. Physik Γ 1

Φύσει: Zu dessen Sein Antriebcharakter zu Umschlag von sich her.

Φύσις als *ἀρχὴ κινήσεως*:[2] nicht ontisch, die Natur als Ontisches, sondern ontologisch, Wie des Seins. Ἀρχή-Forschung hier: Natur in ihrem ontologischen Wesen aufhellen.

Ἀρχὴ κινήσεως: Von wo ... ausgeht! Heißt? Nicht selbst ein *Stück* des Seienden, an dem die Bewegung anfängt, sondern woraus als Bedingungen der Möglichkeit von Bewegung überhaupt diese ihrem Wesen nach entspringt, innere Bedingungen für Bewegung überhaupt.

Bewegung überhaupt – was darin liegt:

1. ἐμφαίνεται,[3] was »sich darin mitzeigt«,

2. im Begreifen der Bewegung mitbegreifen, unter anderem mitansprechen: Grenzen-losigkeit,

3. *ἀδύνατον* κίνησιν εἶναι *ἄνευ* ..., Bedingung der Möglichkeit für Bewegung: τόπος, κενόν, χρόνος.[4]

Bewegungsverständnis überhaupt Voraussetzung für *ontische*, sinnliche Erfahrung, nicht aber *diese* umgekehrt für Bewegungserfassung. Das *ständig* Bleibende, Un-veränderte, ἀεί, »Ruhe« im Gegenteil ontologisch nur auf Grund der *Bewegung* zu fassen. *Bewegung als Grundkategorie und Zeitlichkeit.*

Ἐντελέχεια: [die][5] Fertigkeit (Zukunft) eines Hergangs (Gewesenheit) in sich enthalten (Gegenwart) – *Zeitlichkeit.*

[2] Aristotelis Physica. Recensuit Carolus Prantl. Leipzig 1879, Γ 1, 200 b 12.

[3] Phys. Γ 1, 200 b 17.

[4] Phys. Γ 1, 200 b 20 sq.: ἄνευ τόπου καὶ κενοῦ καὶ χρόνου κίνησιν ἀδύνατον εἶναι.

[5] Erg. d. Hg.

4. Das διχῶς ὑπάρχειν

Jede Kategorie privative Modifikation in sich!
διηρημένου δὲ ...[6]

5. Bewegung – Temporalität

Jede Kategorie διχῶς, jede Kategorie *δύναμις – ἐνέργεια*.

Bewegung: Anwesenheit des »kann« in seinem »es kann«, als Können.

Anwesenheit aber dimensional. In welchem Sinne? Nur in der Ekstase der Gegenwärtigung als *voller*; und zwar die horizontale-urtranszendentale Grundstruktur.

»Bewegtheit« und Welt! »Ruhe« – »bewegungsfrei«!

Bewegtheit – Welt – Zeitlichkeit!

6. Möglichkeit

I. Ermöglichung: 1. innere Ermöglichung, 2. Gewährung, Zulassung,

II. Vermögen: 3. zu *er*wirken – das Zugelassene, 4. das, was *von sich aus be*-wirk-bar ist, was *Eignung zu ... mit sich führt*!

7. ἐνέργεια

πρότερον δυνάμει. In welchem Sinn?

[6] Phys. Γ 1, 201 a 9.

8. Bewegung

Anders-sein, Wechsel (Aus-wechslung, Ersatz, vgl. bei Verwandlung), Änderung, Veränderung, Verwandlung.

9. Welt – In-der-Welt-sein

Darin *wesenhaft Bewegtheit*, Mannigfaltigkeit, Zerstreutheit – die *Urgeschichte* von Welt, *zu ihrer Weltlichkeit gehörig*!

Erlebnis des *abnehmenden* »Noch-Könnens-Spielraums« – Erlebnis des Noch-alles-Könnens, d. h. der Spielraum wird noch nicht verstanden.

Das In-der-Welt-sein *nicht uneigentlich*!

10. Physik Γ 1, 201 a 34 sqq.

Bewegung am *δύνασθαι* eines ὑποκείμενον, *nicht dieses als solches* – οὐ ταὐτόν[7] (lediglich negativ!): *ὑποκείμενον* und *δύναμις, δυνατόν*, [das][8] Beweg*bare*, *Werdbare*. Vergleich: χρῶμα – ὁρατόν,[9] [das][10] »*Sichtbare*«.

D. h. Seiendes, Vorhandenes und: in eine Möglichkeit hineinragen – schon als Seiendes so genommen! Wo ist diese »Möglichkeit« selbst am Seienden, so wie es primär schon genommen wird? Das ὑποκείμενον eine Beschneidung: als zuvor »fertig«, brauchbar, *herstellungsunbedürftig* oder gerade »fertig«, als *eben hergestellt*! – das *Worüber* (λόγος).

Hier beide, *ὑποκείμενον* und *δυνατόν*, eine *ἐντελέχεια*, *»Wirklichkeit«* des Wirklichen und Möglichen (nicht »unwirklich«, keine *reine Möglichkeit*)? Nein, denn *beides »wirklich«*. »Bewegung«

[7] Phys. Γ 1, 201 b 3 sq.
[8] Erg. d. Hg.
[9] Phys. Γ 1, 201 b 4: οὐδὲ χρῶμα ταὐτὸν καὶ ὁρατόν.
[10] Erg. d. Hg.

gerade eine Weise der *Wirklichkeit*! Die ἐντελέχεια des ὑποκείμενον nur Grenzfall der ἐντελέχεια des δυνατόν. Was heißt hier *Grenzfall*? Warum dieser scheinbar das Erste? *»Ruhe«*, Ansetzen beim Festen!

»Fertigkeit«: 1. οἰκία,[11] 2. das pure vorhandene Holz als solches – das »zwischen« beiden! (Bewandtnis), »Welt«. Erst durch Vorhabe von »Bauen« bzw. *Geeignetheit* rückt das Vorhandene in einen *dimensionalen Zusammenhang*: *es* → *als*, *dazu*. D. h. es steht schon darin!

11. [Physik Γ 1, 201 b 5 sqq.]

Wenn das Baubare im Fertigsein ist, dann wird es doch gerade *nicht* mehr gebaut. Wie kann Aristoteles so etwas sagen? Aber: Im *Baubarsein anwesend*, wenn dieses sich als solches präsentiert. *Diese Präsenz* des Baubaren in seinem Baubar*sein* ist das Gebautwerden. D. h. die *Bewegung*, das Bewegtsein, besagt ontologisch: *Anwesenheit* eines Geeigneten in seiner Eignung zu …

Die Eignung des Holzes *zeigt* sich im Verwendetwerden. Das Verwenden aber gebraucht es, setzt es in *Bewegung*, *»legt Hand an«* – »zu-handen«. Aber noch zu scheiden: das Selbst-Gebrauchen, Hantieren und das *Zu-sehen dabei*!

12. ἐνέργεια ἀτελής[12]

Vgl. S. 9 ff.[13]

Ἐντελής (wenn nichts fehlt, vollendet, in gutem Zustand, *brauchbar*!):

a) Das schon zuvor Vorhandene, Fertige, Herstellungsunbedürftige, schon Hergestellte – οὔπω κινεῖται.

[11] Phys. Γ 1, 201 b 11.
[12] Phys. Γ 2, 201 b 31 sq.: ἐνέργεια μέν τις εἶναι δοκεῖ, ἀτελὴς δέ.
[13] Siehe unten Nr. 18 ff.

b) Das nunmehr (nach Herstellung) Fertige, das Hergestellte als solches – οὐκέτι κινεῖται (rein ontisch! Was besagt das metaphysisch?).

c) Beide, als Fertige, wiederum entdeckbar als *geeignet zu* ...! Ἀνά-, πάλιν κινητόν.

Τελευτᾶν: Τέλος: »Ende« eines Vollzugs, [einer][14] Verhaltung; Vollendung, »Ausgang«. Τελευτή: wann und wo etwas aufhört! Πέρας: »Aufhören«.

Grenze einer Verhaltung immer *das, worauf ausgerichtet*!

Fertigkeit des Unvollendeten.

Rückweisung auf ...! *Mitaufnehmen in sich.*

Ganzheit – Synthesischarakter.

NB: Während πέρας mitvorhanden ist, *»Stück«.*

Entsprechend: Un-fertigkeit nicht ein bloßes isoliertes »Stadium«, sondern »Stadium« im echten Sinne, dazu Durch-gang gehört. *Die Durchgängigkeit als solche!* Umschlag!

Un-fertigkeit, Unvollendung das Primäre! Darin aber schon gesetzt: zuvor Vorhandenes, das *zunächst* Fertige und *daher* (!) *Brauchbare* (!), und darin schon *Mögliches*, der *Verfertigende*!

Alles hat den Charakter einer ursprünglichen metaphysischen »Vorläufigkeit« des Daseins – »zweideutig«, d. h. es zeigt sich in der vorlaufenden Transzendenz *Übergewicht*, *Überschuß* des Gewollten, *Welt*. Un-genügen und *Sich-begnügen*: Jedes »unmittelbare« Ansetzen bei ..., Ausgehen von ... ist existenzial gesehen ein bestimmtes Sich-begnügen mit ...! Sich-begnügen und die Negativität.

Verfertigung: *Zerstreutheit an* ..., Geworfenheit (Gewesenheit); *ausgeliefert an* ..., Bedürftigkeit (Umwillen, Zukunft); *Gegenwärtigen*!

Die ursprüngliche Dimensionalität für die Possibilitas eines solchen *Da-seins*! Aber diese *Bewandtnis* der *Brauchbarkeit*, Dienlichkeit zu ... nur *eine*, sie *setzt selbst »Welt« voraus*!

[14] Erg. d. Hg.

Nur was ekstatisch bewegt ist, kann mit einem Fertig bzw. qua fertig genommenen »Anfangen« und in Fertigkeit überhaupt *die* Wirklichkeit sehen.

13. Dauer und Ruhe

»Relativer Hintergrund von Unveränderlichkeit«. Auch eine Bewegung kann dauern, immerfort, Windmühle z. B. Dauern: *»relativ weniger rasch* sich ändernd«, immer noch, zuvor schon!

Ontisch setzt Veränderung etwas voraus, *was* sich ändert. Aber nichts darüber gesagt, über dieses »was«. Dieses kann ein Ruhendes sein, muß es sogar. Also Ruhe *das Erste*? Nein! Erstes Erfaßtes gerade Bewegung und dann Bewegtes, darin Ruhe. Gerade in der Voraussetzung des *sich* verändernden *Selbigen* – ὑποκείμενον – relative Ruhe.

Ontologisch aber gerade Erfassen von Ruhigkeit, ὑποκείμενον, auf Verstehen von Bewegtheit gegründet.

1. Ontisch zugrunde liegen: von einem Ontischen zum andern, *Vorhandensein* (zuvor Straße, dann Auto);

2. ontisch zuerst bemerkt werden;

3. ontologisches Verständnis und dessen Fundierungsverhältnisse.

14. Vorhandenheit und Ruhe

Auch Bewegtes ist *vorhanden*. Vorhandenes ist in Ruhe *oder* in Bewegung, d. h. zu Vorhandenheit gehört *Bewegtheit* und Bewegtheit ist ein Modus der *ἐνέργεια*, d. h. *Anwesenheit*.

Der transzendentale Begriff von *Anwesenheit* – Bewegung in ihrer fundamentalontologischen (transzendentalen) Funktion – und seine immanenten transzendentalen Voraussetzungen: *Temporalität* (ontologisch, vgl. transzendentale Bewegung 2[15]).

[15] Siehe unten Nr. 21.

Was liegt im *Erfahren*, »Enthüllen« von Ruhendem, d. h. im Sein zu Beweglichem im möglichen ekstatischen Mitsein mit ihm? *Abblendung* der perfekt[alen][16] und futuralen ekstatisch-temporalen Horizonte (*vergessend-ungewärtigend*) – eine temporale Modifikation von Zeitlichkeit, weil *Gegenwärtigung*, und zwar *verloren an* ...! Darin *sogar noch das Vergessen* von »Ruhe«, d. h. des *möglichen Bewegtseins* in der *Bewegungsgrenze*. Besser: Wenn ruhend, dann eben noch die *vollen Horizonte*. In welcher Weise? Wenn aber Ruhe noch übersehend!!

15. [Ruhendes und Ruhe]

Ruhendes – Erfahrung von Ruhendem.

Ruhe – Verstehen von Ruhe.

16. Un-bewegtheit und Bewegungslosigkeit

Was sich nicht bewegen kann, [ist][17] dessen Bewegungslosigkeit *Ruhe*?

Zweideutig:

a) Was sich gerade *jetzt* nicht bewegen kann, aber »an sich« bewegen *könnte* und *gehindert* – gebunden – ist an Bewegung. Dessen Bewegungslosigkeit in der Tat Ruhe.

b) Was sich seinem Wesen nach überhaupt nicht bewegen kann und überhaupt am Nichtbewegen nicht einmal gehindert werden kann, das kann auch nicht ruhen.

[16] Erg. d. Hg.
[17] Erg. d. Hg.

17. Physik Γ 2

ὧν [ἑτερότης – ἀνισότης – μὴ ὄν] οὐδὲν ἀναγκαῖον κινεῖσθαι.[18] »Es ist nicht notwendig, daß, was so bestimmt ist, in seinem Sein auch schon den Charakter des Bewegten hat.« Diese γένη sind kein Geschlecht, dem *Bewegung* als solche entstammt. D. h. Bewegung ist nicht im Wesen gefaßt, wenn gesagt wird, sie sei Übergang von Anderssein zu Anderssein, von Selbigkeit zu Anderssein usf. (ἑτερότης *formal*: Anderssein, Möglichsein, Nicht-so-sein, Un--sein).

Aber auch nicht [hat][19] diese *privativ formalen Sinn*: *mehr Ausgang* bzw. Ziel von Bewegung. Ebensowenig wie Selbigkeit, Gleichheit *Sosein* (Unmangel). Die »Anfänge« dieser privativen Reihe sind nicht greifbar, d. h. *vorhanden*, ὄν, d. h. *bleibend*.

Ἑτερότης und *ἑτεροίωσις*.[20]

Interpretation zu Ende führen. Wesen von Bewegung überhaupt: Wie kategorial zu bestimmen? Welches Grundphänomen? »Un-Charakter«. Δύναμίς τις. Ἐνέργεια ἀτελής – ἐντελής.

Interpretation des Wesens der Bewegung und die grundsätzliche metaphysische Bedeutung. *Seinsbegriff*: οὐσία kommt ans Licht! *Voraussetzung* für dieses ontologische Verstehen *von Bewegung*: *transzendentale Bewegtheit*, Zeitlichkeit, Temporalität.

18. ἀόριστον der κίνησις

Das in Bewegung Befindliche, *sich Bewegende und seine Bewegung*: etwas Un-bestimmtes. Diese »Un-bestimmtheit« des Bewegten als solchen hat ihren Grund in der *Bestimmtheit* des Wesens der Bewegung.

Der *Un-Charakter*! Nicht »Nichts«. Der Charakter des »Ja, aber anders«, »Allerdings, und doch nicht«, »So, und doch nicht« (vgl.

[18] Phys. Γ 2, 201 b 20 sq.
[19] Erg. d. Hg.
[20] Vgl. Phys. Δ 9, 217 b 26.

S. 2–3[21]). D.h. was einen solchen Charakter zeigt, auch durch einen solchen Begriff zu fassen, *dieser* selbst also un-bestimmend, d.h. gerade dieses »Un-« *ausdrückend*, nicht unbestimmt, sondern in und auf Grund seiner spezifischen Bestimmtheit das »Un-« ausdrückend!

Ἐνέργεια genügt hier nicht! Also besagt ἐνέργεια *actus*, *Bewegtheit*? Gerade *nicht*, sondern etwas, was ontologisch noch modifikabel und determinabel: ἀτελές. Sie ist *qua* ἐνέργεια auf ein ganz bestimmtes δυνατόν *bezogen. Inwiefern?*

Vgl. S. 10 ff. und 13 ff.[22]

Die rechte ontologische Fassung der Bewegung verlangt ein Doppeltes:

1. daß überhaupt gegenüber den formal-ontologischen privativen Kategorien δύναμις und ἐνέργεια gesehen werden,

2. daß Bewegung ἐνέργεια ist, und zwar bezüglich eines ganz *bestimmten* δυνατόν (unbestimmter τρόπος dieses δύναμις-ἐνέργεια-Bezugs). *Eignung zu ... als solche* muß sich bekunden, dann *Er--eignung*. In der Er-eignung *zeigt sich*, wird anwesend die Eignung zu ... als solche. Ereignung ist Bewegung, also ist Bewegung Anwesenheit des Geeigneten zu ... in seiner Eignung! Eignung zu ... als solche, d.h. *im Zu-Gang auf Wozu*, zu ... auf ... ist *Übergang*!

Mithin wesentlich: 1. ἐνέργεια, Anwesenheit von [...]* aus οὐσία, aber diese nicht genügend, weil eben nicht von *Fertigem* (!), sondern *Unfertigkeit*, *hier* mithin *δύναμις*.

Mit anderen Worten: Δύναμις-Begriff muß primär gefaßt werden als der positive Titel für das *Un-hafte*! Dann aber springt in die Augen die *Direktion auf Fertigkeit*, und daher erst δύναμις – ἐνέργεια das Wesentliche, und zwar in dieser bestimmten Determination der δύναμις.

Δύναμις ᾗ δύναμις.

[21] Siehe oben Nr. 12.

[22] Siehe unten Nr. 18 und 19.

* [Ein unleserliches Wort.]

Geeignetes immer erfahren von den Älteren, aber *nicht* gefragt nach dem Phänomen des *Geeigneten in seiner Eignung zu* ..., hinsichtlich seiner (??) *Anwesenheit, »Bekundung«*. Umgekehrt: Durch diese Interpretation, die absolut griechisch bleibt, kommt erst der latent führende Seinsbegriff παρουσία an den Tag.

Ἐνέργεια demnach nicht *Fertigkeit*, sondern *Vorhandenheit, Antreffbarkeit*. Entwurf auf ἔργον, *τέλειον*, d. h. *»Werden zu ...«, »Werden«* (»Sein« »ist« »Werden«) – Hegel!

Vgl. Bewegung in ihrer fundamentalontologischen Funktion: Bewegung als Selbst-ständig des Seienden in seiner Eignung zu ... und hinsichtlich dieser.

1. *a ist anders als b – Anders-sein!* Hier doch auch Übergang von a zu b! Μεταβολή! Also Anderssein doch auch schon Bewegung!

NB: Aber Übergang nur im Erfassen von *Andersseiendem* in seinem Anderssein. Aber nicht dieses selbst im Übergang! *Im Gegenteil.*

2. a tritt an die Stelle von b, wird mit b ausgewechselt.

19. Analyse der Bewegung

Vgl. S. 10. [23]

Κίνησις: ἐνέργεια, ἐν ἔργῳ εἶναι – *ἔργον*. Ἐνέργεια, und zwar der δύναμις ᾗ δύναμις, *Anwesenheit*, begründet eine universale bzw. die erste artikulierende Fassung von *οὐσία* (Zeit – Gegenwart), weil auch »noch nicht« (Zukunft) und »vordem« (Vergangenheit)! Und Ausarbeitung dieses Horizontes ergibt *Bewegtheit*. Sie – ἐνέργεια und δύναμις – enthüllen sich damit selbst in ihrer Wurzel (Zeitlichkeit).

NB: Ἐνέργεια also nicht »Wirken«, actus, Bewegtes bewegende Kraft! Weder ἐνέργεια noch δύναμις isoliert, sondern *jene für diese als solche*. Dadurch der Un-charakter, Übergang!

[23] Siehe oben Nr. 18.

20. Bewegtheit als Leitfaden zur ontologischen Interpretation des Vorhandenen

Nicht dadurch, daß ich sage: ἐνέργεια ἀτελής – ἐντελής, sondern dadurch, daß ἐνέργεια Titel für »Bewegung«, aber so, daß sie sich selbst als in *Bewegtheit* gründend herausstellt. Her-stellen im weiten Sinne (vgl. S. 16[24]). Damit zusammen *τέλος*! Als Grund! Vgl. unten.

Aber meist bleibt nun schon die Interpretation des Seienden als Wirklichen ontologisch an der Oberfläche:

a) zunächst, weil nicht einmal mehr Wirklichkeit mit ἐνέργεια ausdrücklich zusammengenommen wird und diesem Zusammenhang nachgefragt wird;

b) weil man die Interpretation des Seins gerade auf *Unabhängigkeit*, relativ auf Erkennen qua Erfassen, interpretiert. Man meint damit dies An-sich zu treffen und ist am weitesten von einer Interpretation gerade des Seins selbst entfernt.

Destruktion und Aufweis der Veräußerlichung des Problems.

1. Ansatz: Man nimmt Dinge an sich, indifferent, eben »Ding«, und dann gleich gestürzt auf leere Frage: An-sich, ohne zunächst zuzusehen, wie das Sein überhaupt zu bestimmen ist, wie und auf welchem Grunde es verstanden wird, was in diesem Seinsverständnis an Vor-habe schon liegt.

2. (Vgl. S. 3:[25]) Nicht gesehen an dem Seienden das »nicht mehr« (vielmehr schon), das »noch nicht«, der *Un-Charakter*, gemäß dem es schon, jedes Seiende, in einen Horizont kommt. (Man kann hier nicht das »Ästhetische« anführen, weil eben gerade die *Wirklichkeit* des Kunstwerkes Problem ist bzw. das schon *wirklich* ist, was nun rein ästhetisch betrachtet wird.)

Das primäre schlichte Erfahren ein *bedürftiges Sich-begnügen-mit* ... aus einem *primären Überschuß* an Gewolltem: *»Lassen wir es dabei!«* Gerade hierin zeigt *es*, das Seiende, sein *An-sich*. In diesem *»Lassen wir es dabei!«* (nicht isolierter ontischer Akt, son-

[24] Siehe unten Nr. 20, S. 15 f.
[25] Siehe oben Nr. 12.

dern ontologisch wesenhaft): auf sich *beruhen* lassen, es *in Ruhe* lassen.

Auf-sich-beruhen-Lassen: Grundweise des Begegnenlassens. In-Ruhe-Lassen: Hierin das Ruhende als *Zuhandenes anwesend.*

Anwesen: Ein bloß betrachtendes Subjekt, pures Anschauen, Als-vorhanden-Haben vermöchte gerade nicht, das An-sich-Sein eines Stuhls, Zeugs überhaupt, zu erfassen. Also *ursprüngliches* Ent-gegen-kommen des Daseins notwendig. Dazu aber Voraussetzung: Transzendenz.

In-Ruhe-Lassen: behaltendes Gewärtigen.

Dabei aber *Ruhe-Charakter* ontologisch vergessen, selbst diesen nicht, geschweige denn seine transzendentale Voraussetzung, gewärtigend behalten. Für die vulgäre Frage nach An-sich all diese Horizonte abgeblendet, d. h. aus dem ontischen Verfallen an ... wird ein kurzer Augenaufschlag ästhetisch verstärkt und man fällt in den Irrtum zu meinen: Damit, daß ich philosophisch möglichst wenig Vorbereitung treffe, also im Philosophieren möglichst naiv bin, d. h. im Grunde noch ontisch – das Un- der Transzendenz und dieses unverstanden –, durch diese Unmittelbarkeit des Nichtphilosophen gewännen wir das *An-sich*, das sich uns »unmittelbar« gibt.

1. Irrige Meinung: Da, wo ich am wenigsten dazu tue, da das An-sich am ehesten.

2. Frage, ob das bei Ästhetischem der Fall ist,

3. ob nicht gerade das Gegenteil und »Wirkliches« an sich schon vorausgesetzt. Gerade im Ent-lassungs-Charakter die Möglichkeit, das An-sich zu erfahren.

Man sieht nicht, daß die Sachlage umgekehrt ist, daß die Aufhellung des ursprünglichen Sinnes des *An-sich-Seins* gerade die Enthüllung eines reichen transzendentalen Horizontes verlangt. D. h. wir stoßen auf *Zeitlichkeit* und *Transzendenz*, mit anderen Worten auf *Bewegtheit*, davon die Bewegung im aristotelischen Sinne nur ein Ableger ist.

In welcher Bewegtheit gründet ἐνέργεια, *»Im-Werke-Sein«*? Was liegt im Verständnis von so etwas? »Im Werk« transzendental:

»in« der *Ekstatik* der *Zeitlichkeit*. Herstellen *weit genug* – als Existieren! – und transzendental zu fassen. Wie dann – als ποίησις, πρᾶξις, τέλος – eine transzendentale Funktionalisierung der Zeitlichkeit.

21. Bewegung und ihre fundamentalontologische Funktionalisierung. [Der] transzendentale Begriff der Bewegung

Ἐνέργεια – ἔργον – ποίησις: das »Im-Werk-Sein« – das »Als-Werk-Sein« (ἔργον).

I. Herstellen. (Wohl zu beachten: Nicht heißt das, alles Seiende und überhaupt Seiendes als ontisch Hergestelltes erklären, sondern gerade für Verstehen des Seins des Unherstellbaren ebenfalls diese Ontologie des herstellenden Seins bei ..., die Transzendenz des Daseins in der spezifischen und konzentrierten Konkretion des Herstellens. Diese gerade verhaftet und gefestigt und zugleich variiert durch Logos.) Tun, Vollbringen, Handeln.

1. Deren *ekstatisch-horizontaler* Gehalt. Das darin liegende Seinsverständnis: a) wie solches sich ausweitet, b) »besser«, wie es noch keine Grenze kennt, sich als solches *noch nicht* einschränkt, c) der Entlassungscharakter im *Her-stellen* (S. S. 27, S. 204 ff.[26]).

2. Die innere *Möglichkeit* desselben. Demnach »Ursprung« das Seinsverständnis, wonach Sein ἐνέργεια (actus).

II. Die Ausformungen dieses Seinsbegriffes:

1. Das Vorhandene, *Bleibende*, *»Anwesenheit«*.

2. Das Gegenwärtigende mit *Bezug auf ἀεί, βίος θεωρητικός* – Anwesenheit, *»Gegenwart«*.

3. Daher Vorhandenheit *Index* der antiken Ontologie! Und zwar auch hier.

[26] Vgl. M. Heidegger, Die Grundprobleme der Phänomenologie. Marburger Vorlesung Sommersemester 1927. Gesamtausgabe Band 24. Hrsg. v. F.-W. v. Herrmann. Frankfurt a. M. 1975, S. 148 ff. Anm. d. Hg.: Die von Heidegger genannte Seitenzahl bezieht sich auf die maschinenschriftliche Abschrift der Vorlesungsmitschrift von Simon Moser.

Nun zeigt sich das Merkwürdige, wenn man diesen ontologischen Ansatz radikalisiert, daß eben auch δυνάμει ὄν *und* ἐνέργεια und ihre möglichen Beziehungen gründen

1. in den verschiedenen von da diktierten Erfahrungen von Ruhendem, Fertigem, ἐντελές und dgl.,

2. in der alles umgreifenden und begründenden ekstatisch-horizontalen Einheit der Zeitlichkeit, die es ist, die auf »Übergang« im Innerweltlichen *isoliert* werden kann. Dieser *Horizont* einig genommen aus der Temporalität.

Grundfrage: Welche temporale, d. h. auf Ermöglichung des bestimmten antiken Seinsverständnisses zielende Funktionalisierung der Zeitlichkeit zeigt sich in der aristotelischen Metaphysik der ἐνέργεια?

22. [Der] transzendentale Begriff der Bewegtheit. Möglichkeit des ekstatischen Seins zu Bewegtsein und zur absoluten Bewegtheit

Übergang, Voraussetzung: ekstatisch-horizontale Einheit. Diese Grundbewegtheit Voraussetzung für die Möglichkeit jeder Enthüllung von *Bewegtem*. Diese *Bewegtheit* Voraus-Versetzung auch, um ein *Ruhendes* zu fassen, relativ worauf Bewegung gemessen wird.

Transzendentale Bewegtheit: Enthülltheit von Bewegtem. Was darin schon liegt – was Bewegungsmessung voraussetzt.

23. Fertigkeit (ἔργον, ἐνέργεια) und Bewegung

Das Fertige wird aus der Bewegung entlassen, der Bewegung des Herstellens, die es, [das][27] »Werk«, selbst in Bewegung brachte.

Das Fertige »ruht« als Nicht-mehr des Hergestelltwerdens, aber gerade zugleich als *Noch-nicht* des Gebrauchtwerdens, bzw. kann

[27] Erg. d. Hg.

gerade sein Fertigsein die Ruhe im zweiten Sinn verbergen. Z. B. ein *Steg* über einen Bach (oder eine *moderne Brücke*, z. B. auch ästhetisch![28]): Er soll *»halten«*, a) nicht *nach*geben (Bewegung), b) dauerhaft sein. Also gerade der Steg ist wirklich, was und wie er ist, indem er »hält«. Dieses *Halten finden* wir an ihm im Darübergehen. Aber Voraussetzung dafür, daß wir überhaupt dergleichen verstehen und ein An-sich in dieser Weise *erfahren*!

Ontisch aus der bestimmten Bewegung entlassen werden, heißt gerade ontologisch: wesenhaft im Horizont von Bewegtheit stehen.

Wenn aber so transzendentaler Horizont der Bewegtheit *universal*, muß dann nicht auch das *Bewegungslose* von Bewegtheit her transzendental interpretiert werden? *Das Bewegungslose hat überhaupt keinen Bezug zu Bewegung?* Vorsicht!

1. Das *Unbewegte* ist Privation (defizient bzw. Debitum) des Bewegtseins eines *Bewegten*, d. h. es *ist* ein Bewegtes. Das Unbewegliche *ist* selbst ein Bewegtes, Bewegbares. *Un-bewegung* qua Ruhe *ist* Bewegung, ein Modus von Bewegtsein.

2. Das Bewegungslose ist kein Un-bewegtes, d. h. überhaupt kein Bewegtes. Bewegungslosigkeit ist kein *Modus* von Bewegtsein, sondern überhaupt kein Bewegtsein, weder so noch so, überhaupt kein Modus. Dem *Bewegungslosen* fehlt nicht etwas, was es haben sollte und könnte.

Gleichwohl ist Bewegungslosigkeit doch transzendental auf Bewegtheit bezogen. Aber wie?

Kann man sagen: 1. Un-bewegung ist ontische Privation von In-Bewegung-Sein? 2. Bewegungslosigkeit ist *ontologische Privation* von Temporalität (Bewegtheit überhaupt)? Aber inwiefern Privation? Dieses Fehlen mit Bezug auf welches debitum? Auf das Debitum, das im Dasein liegt, daß es qua frei existierendes Zeitlichkeit alles Seienden *wesenhaft aus Bewegtheit verstehen* soll. Sein heißt Temporalität, *Bewegtheit*. Sofern dieses Debitum für das Seinsverständnis besteht, ist gerade die Möglichkeit gege-

[28] Anm. d. Hg.: Das Wort »ästhetisch« findet sich am linken Rand des Blattes unterstrichen wiederholt.

ben, von ihm aus und in ihm solches zu enthüllen, was wesenhaft *nicht* […]* den Charakter von Sein hat im Sinne des *In-Bewegung-Seins*. Dabei aber nach Voraussetzung: Möglichkeit des Verständnisses von *»Nicht«*, denn nur so die *transzendentale Privation. Steresis* (≠ der aristotelischen) – steretisch.

Scharf trennen: Sein heißt Temporalität (Bewegtheit), und: Seiendes *ist in Bewegung*. *In-Bewegung-Sein* ist selbst *ein bestimmtes Sein* und muß daher aus Bewegtheit (transzendentaler Bewegtheit) verstanden werden.

24. Ontologisches Debitum

Bewegtheit, Zeitlichkeit, Temporalität, Seinsverständnis.

Transzendentale Privation: das Sein dessen, was total anders ist.

Zahl, Raum, »Bestand«.

Apriori, »Wesen« – formale Ontologie.

25. Gibt es eine absolute Bewegung?

Was heißt das?

a) Ist ein Bewegtes in Bewegung ohne *Bezugs*-(Relations-) system?

b) Verlangt das *In-Bewegung-Sein* ein Bezugssystem? Oder nur die Messung des Bewegten und seiner Bewegung?

c) Aber so noch nicht alle Fragen erschöpft. Transzendentale Bewegtheit – *Zeitlichkeit*. Sie zeitigt sich nicht auf Grund der Relation zu …, sondern umgekehrt Grund *aller Relation*.

* [Zwei Wörter unleserlich.]

26. Aristoteles – »Ontologie«

Οὐσία (Temporalität), *ἐνέργεια* (als radikale Interpretation) – *transzendental-kinetisch.*

Κίνησις (regional-ontologisch), κίνησις (ontisch).

Möglichkeit und *Mögliches* nur, wo *Seinsverständnis* und d. h. wo Sein bei *Wirklichem.* Seinsverständnis aber *ἐνέργεια.*

Möglichkeit und *Endlichkeit.* Omnipotenz: nur *endliche* Interpretation von *Un-endlichkeit.*

27. ἐνεργεῖν

Δρᾶν, οἰκοδομεῖν. Herstellen seiner selbst. Es *ist* gerade fertig, *anwesend, im Vollzug. Vollzug* im *Modus der Anwesenheit, der Fertigkeit.* Inwiefern?

Ἐνέργεια: *Anwesenheit* von Fertigem. Κίνησις: *Anwesenheit* von Un-fertigem als solchem.

Vollzug, Handlung: ἐνέργεια, aber keine *κίνησις*, sondern πρᾶξις, aber hier doch *»κίνησις«* im *transzendentalen* Sinne.

28. Physik Γ 3

Bewegung überhaupt geklärt in Γ 1 und 2. Jetzt 1. das In-Bewegung-Sein des *Bewegenden*, 2. das In-Bewegung-Sein des *Bewegten, Bewegbaren.* Wo *Bewegung ontisch*, da auch immer in der Einheit ihrer selbst *Bewegendes und Bewegtes.*

Hier scharf zu sehen, wie die Grenze zwischen der ontischen Frage nach dem Beweger und *seinem Bewegen* sich scheidet von der ontologischen nach der *Einheit* eines Bewegungszusammenhangs.

29. Sein und Wahrheit

Vgl. S. S. 27[29] – »Sein und Zeit«.

Wenn wir vom Sein des Seienden handeln, dann Seiendes je schon in einer möglichen *Bekundung* seiend. Mit anderen Worten: Zum Seienden gehört *Bekundlichkeit* seines Seins. Mit welchem Recht sagen wir das? Weil »Sein an sich« durch *Wahrheit* bestimmt ist. Sein an sich *gibt sich* nur, es *ist* nicht und nie. *Bekundlichkeit des Seins* aber steht bei der *Möglichkeit* der Enthüllbarkeit von Sein und Seiendem, bei der *Möglichkeit des Welteingangs*. Was sich da bekundet, ist das Seiende je an ihm selbst, aber in verschiedenen Stufen der *Welteingänglichkeit* (vgl. Scheler, »Daseinsrelativität«[30]). Weil es Sein nur *gibt*, wird jedes Seiende irgendwelcher Art, wie immer es »gedacht« und genommen sein mag, auch wenn *»genommen als« nicht* zugänglich, schon mit diesem Moment der *Bekundlichkeit* gesetzt. Diese *Bekundlichkeit* besagt: Es *kann eingehen* in eine Welt, muß es aber nicht. Ob und wie es eingeht, ist Sache des *Seins des Daseins*. Bekundlichkeit ist *Welteingänglichkeit*.

Also nicht um Erfaßbarkeit handelt es sich und nicht um die Unabhängigkeit von diesem! Auch was nicht erfaßt ist, kann schon *Welteingang* haben! Dieser muß möglichst *radikal* und *universal* existenziell gefaßt werden! Anders aber überhaupt keine Seinsproblematik möglich (Idealismus!).

Transzendenz: das ursprünglichste Entgegenkommen gegenüber ..., die innere Möglichkeit für dgl.

Weil Dasein faktisch metontologisch abhängig vom Seienden, »Natur« (vgl. Goethe, Natur). Mitten »in« der Natur sind wir ihr *fremd*! Entgegen-kommen nicht im Erfassen erst, sondern *auf Grund* der *Geworfenheit* in ... Dieses ist Voraussetzung, damit

[29] Vgl. M. Heidegger, Die Grundprobleme der Phänomenologie, S. 304ff.

[30] Vgl. M. Scheler, Die Formen des Wissens und die Bildung. Bonn 1925, S. 36 (= Gesammelte Werke Band 9: Späte Schriften. Hrsg. v. M. S. Frings. Bern, München 1976, S. 117). Ders., Idealismus – Realismus. In: Philosophischer Anzeiger 2, 1927/28, S. 269ff. (= Gesammelte Werke Band 9, S. 196ff.).

Seiendes Welteingang wird, d. h. es muß Welt geben. Nur sofern es Welt gibt, d. h. sofern Dasein existiert, kann das Seiende, wovon Dasein getragen ist und was *es selbst ist und schafft*, sich *als Seiendes* in seinem Sein bekunden! Vorweg müssen wir mit Welt entgegengekommen sein, damit Seiendes *sich aufmacht*, als Seiendes sich zu *bekunden*. Dieses Entgegenkommen nicht unser Verdienst, sondern der *Dienst*, die ursprüngliche *transzendentale Abhängigkeit* von Welt, ist die Voraussetzung dafür, daß Un-abhängiges sich als solches bekundet. *Freiheit!*

ZWEITER TEIL

PLATON, PARMENIDES

Übungen im Wintersemester 1930/31

DIE ΥΠΟΘΕΣΙΣ IN DER ΓΥΜΝΑΣΙΑ. ΓΥΜΝΑΣΙΑ IM GANZEN, IHRE VORBEREITUNG, GANG UND ZIEL UND »ERGEBNIS«

1. Plato, »Parmenides«

Zeno: οὐκ ἔστι πολλά (127 e 12 sq.).[1] »Es sind keine Vielen«. Die Vielen als Viele *sind* nicht. Die Vielheit macht *nicht* das »Sein« aus am Seienden (μὴ πολλὰ [εἶναι][2]).

ἡ ὑπόθεσις (128 d 5): οἱ τὰ πολλὰ λέγοντες,[3] »die, die die vielen Dinge [qua viele] als das Seiende ansprechen«.

Parmenides: ἓν [...] εἶναι τὸ πᾶν (128 a 8 sq.). »Das Ganze [das Seiende *als solches*] ist eines.« Einheit macht das »Sein« aus.

»Sein« = Was-Sein, und das Was-Sein ermöglicht das Sein qua »Vorhandenheit«, als τὸ ὅ ἐστιν.

Warum wird das Sein von diesen »abstrakten« Bestimmungen her gefaßt? Sind es abstrakte? Und was heißt das? Oder was ist gemeint mit Einheit und Vielheit? Einheit und Vielheit müssen gerade bestehen, daß das Seiende *solches*, d. h. Seiendes *sein* kann. Warum »auch« Vielheit? Weil die Nichtung zum Sein gehört. Einheit *und* Vielheit – kein Nebeneinander, sondern als »Sein« – nicht Seiendes – bestehen sie als sie selbst in sich *selbst*.

NB. Für die alltägliche Meinung ist das Viele und es kann doch nicht geleugnet werden, daß die Vielen sind (τὰ πολλὰ καλούμενα, ἐγώ – σύ, τὰ ἄλλα, vgl. 129 a 2 sqq.); aber das Problem ist, ob die Vielheit der Vielen als solche denn Sein ausmache, d. h. ob in dem, was der gemeine Verstand zunächst und zumeist und ausschließlich als das Seiende nimmt, nun daran das Sein vorfindlich sei,

[1] Platonis opera. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit I. Burnet. Tom. I–V. Oxford 1900–1907, Parm. 127 e 12 sq.

[2] Anm. d. Hg.: Heidegger notiert ἔστιν statt εἶναι, bezieht sich aber wohl auf Parm. 128 b 3 sq.: τὸ οὖν τὸν μὲν ἓν φάναι, τὸν δὲ μὴ πολλά, καὶ οὕτως ...

[3] Parm. 128 d 2 sq.: ἀντιλέγει δὴ οὖν τοῦτο τὸ γράμμα πρὸς τοὺς τὰ πολλὰ λέγοντας.

ebenso direkt wie das Seiende. (Über das Sein ist nichts gesagt, weder dadurch, daß Viele sind, noch [dadurch],[4] daß *das Eine ist.*)

Ebenso: ἅπερ ἂν πάντες ὁμολογοῖμεν (129 d 6), »worüber wir auch einig sind«, ist dieses, daß die Hölzer, Steine (Bereich der *ὁρώμενα*), in sich jedes Vieles ist, mannigfaltig und jedes zugleich *eins* und nicht zwei. NB. Hier gehen zugleich zugestandene Mannigfaltigkeit, -fachheit und Mehrzahl und Einzahl und Einfachheit *durcheinander*!

Daß Einheit als solche in sich Vielheit ist und umgekehrt, d. h. daß das *Wassein überhaupt* als solches, d. h. das Sein, gebrochen, Bruch ist (nur weil »Bruch«, *deshalb Widerspruch*, vgl. Seinsfrage, Zerklüftung, 1[5]), das ist für Sokrates nicht unmöglich und abzuweisen, sondern *τέρας* und Gegenstand eines *θαυμάζεσθαι*. Das der Frage eigentlich Würdige ist daher das »Sein« als solches.

Grundsätzlich spricht es Sokrates aus: *Problem* ist *nicht*, daß ontisch Eins ist und Vieles ist, daß viele Dinge zugleich einhaft sind und das Eine Seiende vielhaft, sondern daß *Einheit und Vielheit* »identisch« sind.

2. Das Problem

1. αὐτὰ τὰ ὅμοια, die »ähnlichen« Seienden *als solche* werden zu »unähnlichen«, ἀνόμοια γιγνόμενα – τέρας (129 b 1 sq.).

2. ὃ ἔστιν ἕν, αὐτὸ τοῦτο πολλά (129 b 7).

3. τὰ γένη τε καὶ εἴδη ἐν αὑτοῖς [...] τἀναντία ταῦτα πάθη πάσχοντα (129 c 2 sq.).

4. ἕν – πλῆθος, ὁμοιότης – ἀνομοιότης, στάσις – κίνησις (καὶ πάντα τοιαῦτα εἴδη), ἐν ἑαυτοῖς δυνάμενα συγκεράννυσθαι καὶ διακρίνεσθαι.[6]

[4] Erg. d. Hg.

[5] Vgl. M. Heidegger, Die Seinsfrage. Erscheint in GA 73.

[6] Parm. 129 d 8–e 3: ὁμοιότητά τε καὶ ἀνομοιότητα καὶ πλῆθος καὶ τὸ ἓν καὶ στάσιν καὶ κίνησιν καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα, εἶτα ἐν ἑαυτοῖς ταῦτα δυνάμενα συγκεράννυσθαι καὶ διακρίνεσθαι.

Kein Problem und selbstverständlich, daß ein Seiendes verschiedene und entgegengesetzte Eigenschaften hat (in verschiedenen Hinsichten).

Wunderbar; daß Seinsbestimmungen als solche in sich das Gegenteilige ertragen und tragen, *in sich* also in Zusammenhang stehen mit Gegenteiligem und daher *einfach* sich dahin unterscheiden lassen.

αὐτὰ [...] ἐν ἑαυτοῖς.[7]

Das Erste: ἐν τοῖς ὁρωμένοις,[8] sichtbaren, erfahrbaren, zugänglichen Seienden.

Das Zweite: ἐν τοῖς λογισμῷ λαμβανομένοις[9] (ἐν αὐτοῖς τοῖς εἴδεσι[10]).

3. Die Ähnlichkeit

Ist dem Ähnlichen *nicht ähnlich* und ist doch *das Ähnliche*. Wie und was »ist« *sie selbst*? Vgl. die *Größe*: ist selbst *nicht groß*.

4. εἰ πολλά ἐστι (τὰ ὄντα)

(Entsprechend bezüglich des ἕν.)

1. Wenn das Seiende als solches in viele Seiende zerfällt (Vielfalt), wenn diese Zerfallenheit zum Sein des Seienden gehört.

2. Wenn Vielfältiges *ist*: a) Wenn solches »ist« neben Einfältigem, wenn (*ob*?) es solches überhaupt gibt? b) Wenn das, was ist, als *seiend* vielfältig ist. Offenbar ist das die Bedeutung der ὑπόθεσις, denn nur sie entspricht dem leitenden Problem τί τὸ ὄν. (a) ist nur *Korollar*! Und doch ist es immer mitgedacht. Am Ende beides nicht klar geschieden. Warum nicht? *Was* und *daß*, und

[7] Parm. 129 d 7–e 2.
[8] Parm. 130 a 1.
[9] Parm. 130 a 2.
[10] Parm. 129 e 6.

zwar bezüglich des Seienden als solchen (Sein), wo das Sein doch nicht »ist«, oder *ὄντως ὄν*, als solches aber gerade über das übliche Sein hinaustreibt. Zeitigung, *Wesen.*

5. ἕν – πολλά

Dreifach im Ganzen des Dialoges:

1. die *innere Mannigfaltigkeit* des ἕν, seine σήματα, die μέγιστα γένη, deren κοινωνία,

2. die Mannigfaltigkeit der εἴδη in den verschiedenen Sachhaltigkeiten, εἶδος von Haar nicht gleich κοινωνία mit ἑτερότης oder ἰσότης, ὅλον und dgl.,

3. die Mannigfaltigkeit der ἕκαστα, als zu je einem der vielen εἴδη gehörig.

So schon gezeigt, daß Frage des Zeno, εἰ πολλά, selbst vieldeutig und so gar nicht in Angriff zu nehmen.

6. Γυμνασία (135 c sqq.)

Das Gespräch führt schließlich bis zur *Erschütterung der Philosophie als solcher*, aber so, daß dabei wirkliche Fragen aufgetaucht sind (vgl. Γυμνασία 2 ff.[11]), die alle *sich sammeln* auf die eine Leitfrage: τί τὸ ὄν; »Was ist das Seiende?«

Richtungen der vergeblichen Beantwortung: 1. ὄν ist ἕν, 2. ὄν ist εἶδος (δύναμις τοῦ διαλέγεσθαι,[12] φιλοσοφία,[13] διόψεσθαι τὸ ἀληθές, 136 c 5). *Diese Fragen verkoppelt*: ἕν-Charakter des εἶδος, εἶδος-Charakter des ἕν.

Wir interpretieren: Gefragt ist nach der *Transzendenz*, ohne daß sie als solche gesehen wäre. Das Beunruhigende die *onto-logische Differenz* als *logisch-eidetische. Gesucht*: *die vorausenthüllte Selbigkeit als solche in ihrer Möglichkeit.* Die vorausenthüllte

[11] Siehe unten S. 29 (»Aus dieser Erschütterung ...«) ff.

[12] Parm. 135 c 1 sq.: τὴν τοῦ διαλέγεσθαι δύναμιν.

[13] Parm. 135 c 5: Τί οὖν ποιήσεις φιλοσοφίας πέρι;

Selbigkeit als solche in ihrer Möglichkeit bezogen auf *Behalten. Behaltnis* und Zeitlichkeit. Behaltnis und Verhältnis. Οὐσία – μεταβολή. Beständige Anwesenheit, Verfügbarkeit, Verständlichkeit, Verständigung.

Nur so: *Erfahrungen* von Seiendem als solchem, d. h. Verhalten zu Seiendem, *Offenbarkeit*, Mit-teilbarkeit – δύναμις τοῦ διαλέγεσθαι (τί τὸ ὄν; – überhaupt und jeweils ontisch im Einzelnen).

Aus dieser Erschütterung der Philosophie überhaupt weiß Sokrates keinen Ausweg.

Kurzer Rückblick, *wie* es zur Erschütterung des Philosophierens *kommt* (dabei *zurückstellen Situationsfragen*, achten auf Umgrenzung und Ausrichtung der Sachprobleme).

(Abweisung und doch zugleich Vor-weisung:)

1. (Zeno:) Die einleitende ὑπόθεσις: εἰ πολλά ἐστι τὰ ὄντα,[14] *nicht* die zentrale Ansetzung und Entfaltung der *Leitfrage*, nämlich der nach dem *ὄν* qua »bestimmt« als ἕν, sondern nur *βοήθειά τις*[15] zu εἰ ἕν ἐστιν τὸ ὄν, zu τί τὸ ὄν!

2. (Sokrates:) 129 sqq.: Die Aufrollung der *Seinsfrage* als εἶδος-Problem, und zwar εἶδος als αὐτό καθ' αὑτό[16] für die *μετάληψις*.[17]

a) Μεταλαμβάνειν τινός = γίγνεσθαι τοῦτο.[18] Ein Das-und-das-Sein ist *Beisichhabe* des *einen* εἶδος. Die vielen Einzelnen haben bei sich das Eine. *Dieses klar.*

(Vorweisung:)

b) (Sokrates voreilig:) *Dagegen*: τέρας,[19] θαυμαστῶς,[20] wenn gezeigt würde bezüglich εἶδος: *wie es* qua ἕν (ταὐτόν) zu anderem (Gegenteiligem) wird, z. B. geradezu (129 b 7), wie das, was in sich ἕν, selbst πολλά wird, und zwar *εἶδος-haft*. Daß *diese γένεσις* (μεταβολή, dritte ὑπόθεσις) das Sein ausmacht, dgl. mußte gezeigt werden, indem schon festgehalten wird der χωρισμός, die

[14] Parm. 127 e 1 sq.
[15] Parm. 128 c 6.
[16] Parm. 129 d 7 sq.: αὐτά καθ' αὑτά τὰ εἴδη.
[17] Parm. 131 a 5.
[18] Parm. 129 a 4 sq.: τὰ [...] μεταλαμβάνοντα [...] γίγνεσθαι ταύτῃ.
[19] Parm. 129 b 2.
[20] Parm. 129 e 3.

Eigenständigkeit der εἴδη. Und all das auf dem Wege des λογισμῷ λαβεῖν.[21]

3. (Parmenides – Sokrates:) Sodann wird, nach dieser rück- und vorgreifenden Darlegung des εἶδος-Problems, von Parmenides die *Weite* der εἶδος-Auslegung des Seienden umgrenzt: a) ὅμοιον[22] z. B. – Beziehungen, b) δίκαιον[23] z. B. – Zwecke, Regel, Maße, c) ἄνθρωπος, πῦρ[24] z. B. – Vorhandenes, »Natur« im Großen und Wesentlichen, d) θρίξ[25] z. B. – Belangloses. Die Εἶδος-haftigkeit von (d) fraglich, zumal wenn das Seiende nach alltäglich gebrauchten Maßstäben *abgeschätzt* wird, was freilich nicht sein soll (vgl. 130 e). (Vorweisung: Seiendes nicht nach landläufig-nächster Perspektive nehmen, sondern *im Ganzen*!)

4. (Parmenides – Sokrates:) *Wie steht es also mit dem ὄν-Problem als εἶδος-Problem im Ganzen?* Besteht die Charakteristik des Sokrates zu Recht, wonach die *einfache μετάληψις* keiner Frage mehr bedürftig? *Parmenides* erschüttert gerade die μετάληψις in vier Aporien, und zwar auf dem Wege, daß er (wieder), dem Zuge des Gesprächs gemäß, das *ἕν*-Problem in den Vordergrund stellt und eben jetzt in bezug auf εἶδος: ἕν-Charakter der des εἶδος (bzw. umgekehrt).

(Vorweisung:) In dieser Form kommt jetzt die *eigentliche ὑπόθεσις des Parmenides (schon)* zur Sprache: εἰ τὸ ὂν (εἶδος) ἕν ἐστιν.[26] Aber die Frage hängt sich fest in dem Suchen nach dem, wie das ἕν in seiner Möglichkeit zu erklären sei (*ohne* daß gerade erst einmal die ὑπόθεσις *ausgefragt* wird).

Diese Erklärungsversuche der Art und der Möglichkeit des ἕν-Charakters des εἶδος (1. ὅλον,[27] 2. ἰδέα,[28] 3. παράδειγμα[29]) *schei-*

[21] Parm. 135 e 3: ἃ μάλιστά τις ἂν λόγῳ λάβοι.
[22] Parm. 130 b 4: αὐτὴ ὁμοιότης χωρὶς ἧς ἡμεῖς ὁμοιότητος ἔχομεν.
[23] Parm. 130 b 7 sq.: δικαίου τι εἶδος.
[24] Parm. 130 c 2: αὐτό τι εἶδος ἀνθρώπου ἢ πυρός.
[25] Parm. 130 c 6.
[26] Parm. 131 b 5 sq.: εἰ [...] ἕκαστον τῶν εἰδῶν ἓν [...] εἴη.
[27] Parm. 131 b 9.
[28] Vgl. Parm. 132 b 3 sqq.
[29] Parm. 132 d 2: παραδείγματα.

tern, *aber* so, daß: 1. positiv u. a. die Transzendenz sichtbar wird, 2. die einfache μετάληψις durch und durch fragwürdig, 3. der εἶδος-Charakter des ἕν *überhaupt* fraglich – εἶδος ἄγνωστον[30] (vierte Aporie). Also von Grund aus neu zu bestimmen. *Die ständige Nivellierung auf das Vorhandene.*

So ist dem *ἕν-Charakter des ὄν* (εἶδος) nicht beizukommen. Εἶδος-Problem in der Gestalt der einfachen μετάληψις versagt. Also die ὑπόθεσις *weit* aufzunehmen, und zwar so, daß sie erstmals *aus-gesagt* wird. (Ὄν, ἕν, εἶδος orientiert auf μεταβολή – ἐξαίφνης.) Die ὑπόθεσις in der Durchführung als γυμνασία. [Je][31] nachdem, *wie* sie entfaltet wird, *was* sie dabei zu sehen bietet, wird das Εἶδος-hafte erneut in seiner Bewegtheit – κοινωνία, δύναμις κοινωνίας – offenbar.

Die *ὑπόθεσις* selbst bzw. Weise eines ausdrücklichen auslegenden Vollzuges bekundet sich als die Transzendenz. Die γυμνασία *nicht* eine Probe und vorläufige, draußen bleibende Einübung für anderes, sondern *selbst Philosophieren* – übernehmendes.

7. Die γυμνασία

Die »Übung«: Was gilt es einzuüben? Logische Regeln? Weder »Logik« noch Regeln, nichts zu üben schulmäßig. Sondern der Vorstoß in das Problem des Seins: Dafür die *rechte Haltung* [zu][32] gewinnen und innere Sehweise auszubilden. Darin jedes Verhalten jedes Schrittes zu vollziehen. Gegenüber dem universal-vulgären Drauflos- und Darüber-weg-Reden. Mit der dreifachen ὑπόθεσις *nicht getan*! Aber diese Übungen des Vorstoßens nicht für sich, sondern das Vormachen eines Enthüllens, d. h. was da *zu Gesicht kommt.*

[30] Parm. 134 b 14: Ἄγνωστον ἄρα ἡμῖν καὶ αὐτὸ τὸ καλὸν ...
[31] Erg. d. Hg.
[32] Erg. d. Hg.

8. Aufheben der Erschütterung

Die *Einheitlichkeit des Dialoges* so sehr da, daß *gar nicht* die Frage auftauchen sollte, wie »zwei Teile« zu verbinden seien. Einmal genug, nur den einheitlichen Text in seinem Fortgang, und weg all das, was Interpretationen hineingetragen, *eingeteilt* und damit zerrissen haben und dann erst auf Grund der Zerstörung es als ein ernsthaftes Problem ausgaben, wie der angebliche zweite Teil mit dem ersten *zusammenhängt. Daher auch nicht* als Entdeckung auszugeben die Einsicht, daß *beide* Teile wirklich zusammenhängen, sondern überhaupt sich nicht einlassen auf solche Deutungen. Daher aber: *positive Helle und Leitfaden.* Das Philosophieren Platos *nicht* nach Vorstellungen von *Professoren*!

Der allgemeine Charakter der ὑπόθεσις überhaupt. Ὑπόθεσις und ontische »Annahme«.

Der Charakter der folgenden ὑπόθεσις. Die üblichen Einleitungen und Künsteleien mit »Antinomien« usf. beiseite lassen. Der innere Zusammenhang aus dem sachlichen Problem.

Die neun Stadien der ὑπόθεσις (nach III nur drei mit (a) und (b), also insgesamt sechs). Das *dritte* Stadium als *eigentümlichstes. Angel* des Ganzen. Hier kommt das schon von Sokrates angezeigte Problem ins Zentrum!

9. Die Grundfrage der γυμνασία

Tí τὸ ὄν; »Was ist das Seiende?« Austragen und Aushalten der Seinsfrage: Was ist das Seiende als solches? Diese Frage *als Frage* ist das eigentliche *Ja-Sagen* zum Seienden als solchen. Im Fragen den Boden erst nehmen, dieses: daß das Seiende *ist*, eigentlich, erstlich und letztlich aushalten. Wie die Frage ausbilden? Woher die Antwort nehmen? Warum muß eine *vorläufige* (zweideutig: a) vor-laufend, b) nicht endgültig, einfach damit fertig, c) sondern zurücklaufend) gegeben werden? Weil es auf das Seiende *als solches* geht, d. h. *nur es selbst als Ganzes befragt, nicht* dieses und

jenes *als* jenes und dieses. Es bleibt »nur« das Seiende selbst, dieses *Eine* und Selbige, dieses *ἕν*! Notwendig der erste An- und Vor-lauf und seitdem immer irgendwie *henadisch*, *monadisch*. *Einzigkeit* des Seienden im Ganzen, *Selbigkeit* des Seienden als solchen, *Ein-heit* des Seienden als solchen im Ganzen qua Grundcharakter seines Seins. Das *All-Einige*: 1. das Ganze, 2. allein, 3. in sich selbig.

Fragen: Also notwendig *über es hinaus* und doch *auf es gerade zurück*. »Hinaus« die Notwendigkeit des *Entwurfes*, und zwar des *ausholenden* und in sich *einholenden*, über- und wieder-holenden. Das *Entworfene*, d. h. das *Woraufhin*-entworfen zum Unterschied von dem, *was* in den Entwurf gestellt. *Wo hinaus* und wie zurück? Ἕν – und *was* dieses Was als Was des Seienden *sei*.

Wenn so verstanden ist, daß es gilt erst mal, Parmenides wirklich *wiederholend*, das ἕν auszusagen, dann muß die »vorläufige« Antwort: τὸ ὂν ἕν ἐστιν, in die Form kommen: Es ist das ὄν, wenn es ἕν ist. Bzw. wenn τὸ ὂν ἕν ist, was ist dann das Sein? Auf das *ἕν* und um es geht es, wenn es um das Sein geht. Also nicht vom *einzelnen* Seienden her und so nach dessen Einheit (εἶδος, γένος) zu fragen oder gar ἐπέκεινα, sondern einfach das Seiende als solches, d. h. qua ἕν aushalten, den *Vorlauf ergreifend* als Antwort und diese Antwort als Antwort *für* das Seiende als solches: Wenn ἕν, was dann mit dem ὄν.

In ἐξαίφνης eigentliche ἕνωσις des ἕν und damit aller Gänze.

Wenn das Sein in sich *verhältnishaft* (nichtig) ist, dann ist es *in sich πολλά*. Dann besteht aber der Unterschied – qua χωρισμός – ἕν (εἶδος) und πολλὰ ὄντα gar nicht, sondern der zwischen *πολλά und πολλά*. Was soll das heißen? Nichts Geringeres als: Das Seiende darf nicht und kann nie als *Seiendes* an sich dem Sein gegenübergestellt werden, es ist qua πολλά schon ἕν. D. h. das ganze Problem der ontologischen Differenz, des Unterschiedes von Sein und Seiendem, ist neu zu bestimmen, d. h. *einmal als Frage aufzunehmen*! Aber wie? Spielt dabei auch *εἶδος* eine Rolle? *Wo* ist überhaupt die Dimension für diesen Unterschied? Μεταβολή – ἐξαίφνης.

10. Die ὑπόθεσις als entfaltete (vorläufig!)

Wenn das ἓν ὂν ἓν ἐστιν, dann ist *es* nicht das und das, dann gehört zu seinem *Sein* das *Nichtsein*. Wenn es also in seinem Sein *nicht ist*, nichtig ist, dann *ist* es gerade das und das. Wenn das ὄν also in seinem Sein *ist und nicht ist*, wenn es *so ist*, dann *umschlägig*. Wenn es aber so *ist*, dann ist es so seinem Wesen nach *zugleich nicht*, d. h. es »*ist*« auch *der Schein*. Zum Sein gehört Wahrheit und Unwahrheit.

11. Plato, Parmenides 156: τὸ ἐξαίφνης

Ein Kuriosum, verzeichnet als ein *spielerischer Beitrag Platos zum Problem der Zeit* aus der ungeschriebenen Vorstellung – [...]* auf eine Zeitbestimmung.

Dagegen! Bzw. von all dem nicht reden, auch nicht von der entscheidenden Frage, der innere Beweis *dieses Werkes*. Nicht begriffen. Zusammenhang – alles Verlorenheit und doch dieser [...]** selbst problematisch. Da und weg.

Dadurch mitten hinaus. Besser mitten hinein in den längsten Augenblick eines Aktes des verdecktesten *Philosophierens*. Wenn das, dann aus sich in seinem ganzen wesentlichen Gehalt uns nahekommen. Wie immer in echter Philosophie, vom Ärmlichsten und Abgegriffenen immer nur *ein* Schritt (*Wendung*) ins Wesentliche. Gesetzt, jedes Ding des Abgegriffenen hat seine verborgene *große Kehre*, die wir sollten nehmen, weil zu schnell vom einen zum andern.

Über die *Plötzlichkeit* (Plötzlichkeit und »Augenblick« nicht darstellen).

* [Ein unleserliches Wort.]
** [Ein unleserliches Wort.]

12. [Die Benennlichkeit]

Was *benannt* ist, in seinem Was benannt, also jegliches von seinem *Was* her, für jetzt die Benennung, *Benennlichkeit von allem.*

ἐπωνυμίαν ἴσχειν = γίγνεσθαι τοῦτο.[33]

13. ἔχειν

Vgl. Sophistes-Vorlesung, S. 347.[34]

»Anhaben«, »tragen«, *bei-sich* im *Selbst*, so daß das Gehabte an ihm selbst da ist.

14. [Anhaben und das Angehabte]

Anhaben und das Angehabte, doch an sich, an *seinem* Platz.

Bei dem Ersten auch die ἕξις verständlich wie ἔχειν als *Verhalten zu* ...

»Vorstellend« Warnungen der Regeln, sich *vorgeben lassend* – nicht gleichzeitig gegen Regel überhaupt.

15. μέθεξις und κοινωνία

Inwiefern erhellt durch die κοινωνία Problem der μέθεξις? Problem erst seine wirkliche Gestalt. Was wird anders? Die Weise der *Habe*. Dialektisch? Sagt nicht viel.

Vgl. Wandel und Begründung der vollen ὑπόθεσις. Die ὑπόθεσις-Wahrheit und die Wahrheit der Philosophie.

[33] Vgl. Phaid. 92 d–93 b.

[34] Vgl. M. Heidegger, Platon: Sophistes. Marburger Vorlesung Wintersemester 1924/25. Gesamtausgabe Band 19. Hrsg. v. I. Schüßler. Frankfurt a. M. 1992, S. 519. Anm. d. Hg.: Die von Heidegger genannte Seitenzahl bezieht sich auf die maschinenschriftliche Abschrift der Vorlesungsmitschrift von Simon Moser.

Δύναμις κοινωνίας. Δέχεσθαι συμφωνεῖν.

Übungen des Stimmens. Zusammenstimmen können. *Gestimmtheit.*

16. Plato, »Parmenides«

Vgl. Hegel, »[Vorlesungen über die][35] Geschichte der Philosophie«.

Beachte die Bemerkung über das »nichtphilosophische Denken« und den ersten Schritt zur Philosophie bezüglich *Einheit und Vielheit* (Jenaer Logik, S. 138).[36]

17. Hegel

»Welches vollendetere und für sich stehende Dokument und System des ächten Skepticismus könnten wir finden, als in der platonischen Philosophie den Parmenides? welcher das ganze Gebiet jenes Wissens durch Verstandesbegriffe umfaßt und zerstört?« (Hegel, »Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie«, 1802, XVI, 85 [I 230],[37] vgl. »Phänomenologie des Geistes«, Vorrede, II 56 f.[38]).

Vgl. ebenda noch ausführlicher über diesen Dialog. Vgl. *Ficinus.*

Hier Beginn mit dem *absoluten Nichts.* Dieser Dialog führt im höchsten und eigentlichen Sinne zu Nichts, aber nur weil er das grandiose Werk ist, *wie* er es ist.

»Das Erste der Philosophie aber ist, das *absolute* Nichts zu erkennen« (Hegel, I 133).[39]

[35] Erg. d. Hg.

[36] G. W. F. Hegel, Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie. Sämtliche Werke. Hrsg. von G. Lasson. Band XVIIIa. Leipzig 1923, S. 138.

[37] G. W. F. Hegel, Verhältniß des Skepticismus zur Philosophie. In: Sämtliche Werke. Hrsg. v. H. Glockner. Erster Band: Aufsätze aus dem kritischen Journal der Philosophie und andere Schriften aus der Jenenser Zeit. Stuttgart 1927, S. 230.

[38] Vgl. G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes. Sämtliche Werke. Hrsg. v. H. Glockner. Zweiter Band. Stuttgart 1927, S. 64 f.

[39] G. W. F. Hegel, Glauben und Wissen. In: Sämtliche Werke. Hrsg. v. H. Glockner. Erster Band, S. 409.

18. [Literaturhinweis]

Lewinsohn, Willi, Gegensatz und Verneinung. Studien zu Plato und Aristoteles. Berlin (philos. [Diss.][40]) 1910.

[40] Erg. d. Hg.

DRITTER TEIL

AUGUSTINUS, CONFESSIONES XI (DE TEMPORE)

Übungen im Wintersemester 1930/31

I. [EINLEITUNG – DIE ZEIT BEI ARISTOTELES]

1. De tempore – Einleitung

Thema in der äußeren Begrenzung – [Confessiones][1] XI 14–30 – verfolgen [nach][2] dem üblichen Verfahren. Auffassung der »Confessiones«: *Selbstbiographie* mit angehängten *Betrachtungen* über den Schöpfungsbericht (Genesis). Vgl. Augustinus, Retractationes, Buch II, Kapitel 6: [Confessiones][3] I–X: »de me«, XI–XIII: »de Scripturis sanctis«.[4]

Thema-Begrenzung willkürlich, zusammenhanglos. Versuchen, in den Gehalt einzudringen, von da

1. am ehesten Aufschluß über den Zusammenhang,
2. ja vielleicht erst das eigentliche Verständnis für das Werk.

Text des Werkes.[5]

Ausgaben der Werke: Erasmus,[6] Louvain,[7] Mauriner,[8] Migne,[9] CSEL (Wien).[10]

Augustins Schriften: *verschiedener literarischer Charakter.*

»Confessiones« (400):

accusare – laudare
me – te
miserias meas – misericordias tuas
amo – quaero.

[1] Erg. d. Hg.
[2] Erg. d. Hg.
[3] Erg. d. Hg.
[4] S. Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi Retractationum libri duo. In: PL (siehe unten Fußn. 9) 32, Sp. 632.
[5] Anm. d. Hg.: Heidegger benutzte für dieses Seminar die folgende Ausgabe, von der sich auch ein Handexemplar in seinem Nachlass befindet: S. Aureli Augustini Confessionum libri tredecim. Ex recognitione P. Knöll. Leipzig 1898. Hervorhebungen in den Zitaten stammen stets von Heidegger selbst.
[6] Basel 1528–1529.
[7] Antwerpen 1576–1577.
[8] Paris 1679–1700.
[9] Patrologiae Cursus Completus, Series Latina, accurante J.-P. Migne (= PL), Bde. 32–47, Paris 1861–1862.
[10] Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (= CSEL), Wien 1887 ff.

Das Thema inhaltlich: »Zeit«.

Die bahnbrechenden Untersuchungen: Aristoteles – Augustinus – Kant.

Die drei Perspektiven.

1. Aristoteles, »Physik« (vgl. S. S. 27, S. 483 ff.[11]).

2. Kant, »Kritik der reinen Vernunft«.

2. Aristoteles: Zeit

Physik Γ: φύσις [...] ἀρχὴ κινήσεως.[12] Deshalb unserer μέθοδος περὶ φύσεως: δεῖ μὴ λανθάνειν τί ἐστι κίνησις.[13] Κίνησις aber ... τῶν ἐφεξῆς.[14] Ἐμφαίνεται ἄπειρον,[15] πρὸς δὲ τούτοις ἄνευ τόπου καὶ κενοῦ καὶ χρόνου κίνησιν ἀδύνατον εἶναι,[16] σκεπτέον [...] περὶ ἑκάστου τούτων.[17]

Δ 10–14: πρῶτον [...] διαπορῆσαι [...], πότερον τῶν ὄντων ἐστὶν ἢ τῶν μὴ ὄντων, εἶτα τίς ἡ φύσις αὐτοῦ.[18]

οὔτε κίνησις οὔτ' ἄνευ κινήσεως.[19]

τί τῆς κινήσεως;[20] μέτρον κινήσεως,[21] ᾗ ἀριθμὸν ἔχει.[22]

τοῦτο γάρ ἐστιν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον.[23]

Ἀριθμός – ἀριθμεῖν – μετρεῖν.

[11] Vgl. M. Heidegger, Die Grundprobleme der Phänomenologie, S. 329 ff. Anm. d. Hg.: Die von Heidegger genannte Seitenzahl bezieht sich auf die maschinenschriftliche Abschrift der Vorlesungsmitschrift von Simon Moser.

[12] Aristotelis Physica. Recensuit C. Prantl. Leipzig 1879, Γ 1, 200 b 12.

[13] Phys. Γ 1, 200 b 13 sq.

[14] Phys. Γ 1, 200 b 15 sq.: διορισαμένοις δὲ περὶ κινήσεως πειρατέον τὸν αὐτὸν ἐπελθεῖν τρόπον περὶ τῶν ἐφεξῆς.

[15] Phys. Γ 1, 200 b 17 sq.: τὸ δ' ἄπειρον ἐμφαίνεται πρῶτον ἐν τῷ συνεχεῖ.

[16] Phys. Γ 1, 200 b 20 sq.

[17] Phys. Γ 1, 200 b 23 sq.

[18] Phys. Δ 10, 217 b 30 sqq.

[19] Phys. Δ 11, 219 a 1.

[20] Phys. Δ 11, 219 a 3.

[21] Phys. Δ 12, 220 b 32 sq.

[22] Phys. Δ 11, 219 b 3.

[23] Phys. Δ 11, 219 b 1 sq.

τὸ ἐν χρόνῳ εἶναι τὸ μετρεῖσθαι τῷ χρόνῳ.[24]

[πῶς [...] ἔχει ὁ χρόνος πρὸς τὴν ψυχήν;][25] [ἀδύνατον εἶναι χρόνον ψυχῆς μὴ οὔσης.][26]

Negativ nur die Art. Zeit in der Seele – Überlieferung. Gleichwohl Zeit – *wo*?

Aristoteles' Abhandlung: Grundcharakter.

Augustinus: ohne Bezug, gerade die *letzte Frage*!

[24] Phys. Δ 12, 221 a 4 sq.
[25] Phys. Δ 14, 223 a 16 sq. Im Ms. gestrichen.
[26] Phys. Δ 14, 223 a 26. Im Ms. gestrichen.

3. Confessiones XI 14

»quid est enim tempus?«[27]

Zunächst aus dem vorangehenden und umgreifenden Zusammenhang abschneiden. Die *Schwierigkeit der Antwort* und doch zugleich die *Bekanntheit* und *Vertrautheit* dessen, wovon gesprochen wird.

Wie vertraut? Sprache: von der Zeit *sprechen*:

1. ausdrücklich (»jetzt«, »dann«, »damals«, »zuvor«, »nachher«, »soeben«, »sogleich«, »heute«, »gestern«, »morgen«),

2. unausdrücklich: a) »ist«, »war«, »gewesen«, b) Zeitwörter überhaupt.

Aber auch *schweigend*: mit der Zeit rechnen, Zeit haben, sich Zeit lassen, *Zeit verschwenden*, *Zeit verlieren* – woher haben wir sie, um sie zu verlieren? –, *sich Zeit nehmen*.

Die bekannte Formel: *Was sie nicht meint! Was positiv u.a. in ihr vorliegt.*

Wie immer: »fidenter tamen dico scire me ...«.[28] *Hier beginnt die Untersuchung*. In Kapitel 14 und 15 stützt [sie][29] sich 1. auf *drei* Grunderfahrungen über die Zeit (erst in der Interpretation weiter [?] herausschälen), 2. auf eine selbstverständliche Vorstellung von Sein, 3. Zeit als *»Zeitraum«*, »Zeitpunkt« (gemessene Zeit). Vgl. S. 4.[30]

[27] Conf. XI 14, 17; Knöll, S. 249.
[28] Conf. XI 14, 17; Knöll, S. 250.
[29] Erg. d. Hg.
[30] Siehe unten S. 46.

4. Die drei Grunderfahrungen über die Zeit bzw. über unser Wissen von ihr

1. »Ich weiß«, scio (Kapitel 14): ohne *Vergehendes* keine *Vergangenheit, vergangene Zeit.* Entsprechend: *Entstehendes – Bestehendes.*

2. dicimus longum (breve tempus) esse, und zwar nur de praeterito et futuro.[31]

3. »datum [...] tibi est sentire moras atque metiri«.[32]

Die Untersuchung in Kapitel 14.

Die nächste Schwierigkeit: iam non (praeteritum), nondum (futurum).[33] Und praesens: 1. si semper = aeternitas, 2. si non semper (ut tempus sit), *transit.*[34] *Tempus esse* – quia tendit non esse,[35] *»nicht sein«.*

Kapitel 15: Et tamen: longum *est.*[36] Wir *messen* die Zeit, also muß sie doch *sein.* Die Zeit vor hundert Jahren – die Zeit nach hundert [Jahren],[37] sie *ist* lang? Nein, sie ist lang *gewesen* bzw. wird sein, d. h. eine lange Zeit »fuit« bzw. [»erit«].[38]

a) Wann war sie nun lang? Als vergangene? Kann eine vergangene Zeit lang sein? Kann praeteritum tempus lang sein? Oder als *noch nicht vergangene?* Lang war sie, als sie und sofern sie praesens war.

b) »utrum praesens tempus possit esse longum«.[39]

c) Schluß des Kapitels: »An futurum?«[40]

[31] Conf. XI 15, 18; Knöll, S. 250: dicimus longum tempus et breve tempus neque hoc nisi de praeterito aut futuro dicimus.

[32] Conf. XI 15, 19; Knöll, S. 251.

[33] Conf. XI 14, 17; Knöll, S. 250: praeteritum iam non est et futurum nondum est.

[34] Ebd.: praesens autem si semper esset praesens [...], non iam esset tempus, sed aeternitas. si ergo praesens, ut tempus sit, ideo fit, quia in praeteritum transit ...

[35] Ebd.: ut scilicet non vere dicamus tempus esse, nisi quia tendit non esse.

[36] Conf. XI 15, 18; Knöll, S. 250: Et tamen dicimus longum tempus.

[37] Erg. d. Hg.

[38] Erg. d. Hg.

[39] Conf. XI 15, 19; Knöll, S. 251.

[40] Conf. XI 15, 20; Knöll, S. 252.

Ergebnis: Alle drei Zeiten können es *nicht*, und zwar aus verschiedenen Gründen. Vergangenheit und Zukunft: nicht lang/kurz, *weil sie nicht sind.* Gegenwart: Sie ist, aber gerade, *wenn* sie ist, in dem, *wie* sie ist, keine Weite.

Die drei Zeiten *sind nicht lang und kurz*, sie lassen keine Länge zu, 1. weil sie überhaupt nicht sind, 2. wenn sie sind, keine Weite. – Hier halten!

Wie geht Augustinus vor? Nicht gleich eine Wesensbestimmung, freie Spekulation, sondern erst sie *zu fassen suchen*, und dieses *immer wieder* – das *»tamen« metimur.* (Warum können wir das? Warum müssen wir das? Und was heißt das *für uns? Was ist der Mensch?*)

Was ist die Zeit? Wie *begegnet* sie uns? Die Weise, gemäß der uns *zunächst und ständig* die Zeit begegnet, ist das *Messen, Schätzen, Rechnen.* Daß wir das tun, ist eine *Grunderfahrung.* Wir berufen uns auf diese *»Tatsache«*, daß wir die Zeit messen und *daß* sie uns darin begegnet. Denn *das* muß sie doch, wenn wir *sie* messen. *Also* muß die gemessene und meßbare Zeit *sein.*

Sehen wir zu: Wie steht es mit dem Vorhandensein der meßbaren und gemessenen Zeit? Und da zeigt sich: Das Gemessene *ist* nicht (Vergangenheit, Zukunft), und was *ist*, kann nicht gemessen werden (Gegenwart).

Wenn die Zeit gemessen ist, also *das und das* ist, dann *ist* sie, muß sie sein. *Sein* kann sie nur *als gegenwärtige.* Und so sehr nun das obige Resultat gegen die Meßbarkeit einer (der) seienden Zeit spricht: Wir *vernehmen* Intervalle (vgl. S. 5[41]) und wir *messen*, trotz der argumentativen Unmöglichkeit, die *vorbeigehenden Zeiten, also die gegenwärtigen.*

Ergebnis: Vorrang des praesens – darauf kommt alles an, *wenn* über die Zeit aus der Begegnung im Messen etwas ausgemacht werden soll (vgl. S. 6[42]).

Kapitel 16: »sentimus intervalla«.[43]

[41] Siehe unten zu Kapitel 16.

[42] Siehe unten S. 47 f.

[43] Conf. XI 16, 21; Knöll, S. 252.

Sentire: »empfinden«, »spüren«, »fühlen«, »wahr-nehmen«, »vernehmen«, »hin-nehmen«, sich geben lassen, unmittelbar so und so »finden«.

Zeitspanne *selbst gegeben*. Zeit-sinne? »Sinne«, *Sinnesorgane*!

Wie lange, wieviel Zeit etwas braucht im Unterschied zu etwas anderem.

»praetereuntia«:[44] *vorbei-*, vor uns *vorbei*gehend.

5. [Zu Kapitel 15]

Es *ist* eine lange Zeit, die seit hundert Jahren, die in hundert Jahren. Wir sagen ja auch nicht »ist«, sondern »fuit«, »erit«.

Doch: Als was, *wie »war«* die vergangene Zeit lang? War sie lang als vergangene oder *gegenwärtige*? Offenbar *diese*. Kann *eine gegenwärtige Zeit lang* sein? Ein Beispiel dafür: Eine lange gegenwärtige Zeit: *100 Jahre*. Können denn 100 Jahre *überhaupt* gegenwärtig sein?

6. Übergang von Kapitel 16 zu Kapitel 17ff.

Doch: Ist denn das *Messen* und Gemessenheit die *einzige* und gar *entscheidende* Weise der Zeitbegegnung und damit der Frage des Vorhandenseins und Wasseins der Zeit, d. h. ihrer Präsenz und des Präsenzproblems?

So schlüssig die obigen Beweise sein mögen: *Gegen* das *Nichtsein* von Vergangenheit und Zukunft [gilt][45]: *Sie sind eben doch.*

1. Wir haben das gelernt von Jugend auf und lehren es der Jugend heute noch.

2. Vor allem aber: Wir gehen doch faktisch auf die Vergangenheit zurück und in die Zukunft hinaus, wir sprechen aus ihnen her mit Berufung auf sie, wenn wir a) »erzählen«, narrare (recole-

[44] Ebd.

[45] Erg. d. Hg.

re, Wiederaufnahme), b) »voraussagen«, praedicere, »vorausüberlegen«, praemeditari.

»*sunt* ergo«.[46]

Neue Grunderfahrung in Kapitel 17. Neu! Inwiefern? Nur anders – was dann anders? Nicht mehr das *Messen* der Zeit, sondern daß *wir* uns *zur Vergangenheit als seiender verhalten.* Später: *Ubi*, »wo« ist das Vergangene? In occulto, »im Verborgenen«. Was *verbirgt und birgt* das Vergangene und Zukünftige?

Daher: *»Quaero«* (Kapitel 17). Ein *neues Fragen* bereitet sich vor, und zwar, Kapitel 18: »Laß mich mehr/*weitergreifend* fragen [...] und so, daß ich dabei in der *Blickrichtung* des Fragens nicht verwirrt werde«[47] – das in den Blick bekommen und festhalten, was *eigentlich gefragt* werden muß, um recht nach der Zeit zu fragen. Inwiefern neue Blickrichtung und tieferes Fragen? Weil nicht das Nächste bloß und dieses mit Argumentationen, sondern entscheidend Grunderfahrungen – sie festhalten und das, was sich darin gibt.

Festhalten (in bezug auf Früheres): *Sie sind.* Also nicht gleich wegargumentieren, sondern: Wenn *sie sind* (was Erzählen usf. zeigt), *wo* sind sie? »si [...] sunt [...], *ubi* sint.«[48] Das *Wo* – wovon? Der Vergangenheit und Zukunft. Genauer: des Vergangenen und Zukünftigen.

»Vergangenheit« zweideutig: 1. das Vergangene selbst, *was in* der Vergangenheit liegt, 2. das Vergangensein. Wonach Frage ist (das Vergangensein ist ja nicht vergangen!).

Bei Messen beides, Gemessenes und Maßstab, anwesend: das eine mit dem anderen abschreiten. Jetzt auch wieder auf *praesens*, aber dieses jetzt *imago*, causa, signum. Imaginari.

Wie vorgehen bei der *Klärung*? Vorstellen – *Intentionalität.* Vgl. Beilage »Erinnerung«.[49] Vorstellen und Gegenstand. Beides für sich und zusammen. Wie *ansetzen? Grundanblick?*

[46] Conf. XI 17, 22; Knöll, S. 253.
[47] Conf. XI 18, 23.
[48] Conf. XI 18, 23; Knöll, S. 253.
[49] Siehe unten S. 50–52.

Eine Verhaltungsweise, Akt neben anderen? Oder *ursprünglicher*? In welchem Sinn? Vorstellen – Vergegenwärtigen. Erinnerung – Behalten.

Über den Text hinausgehen! *Intentionalität – Transzendenz!* Wozu? *Wesen des Menschen! Warum* in der Philosophie die Frage nach ihm? *Wie* gefragt?

Dagegen Augustinus' Problem – *confessiones!* Esse, nosse, amare.

7. [Zu den Kapiteln 16–18]

Aber kann etwa eine gegenwärtige, jetzige Zeit lang sein? Da kein spatium, also ... Und doch: »sentimus intervalla [...] et conparamus« (Kapitel 16).[50] *Aber wie das?*

»Quaero«:[51] Auf der einen Seite Faktum des Zeitvergleiches, Schätzung – Messung, also müssen [die Zeiten][52] doch sein. Anderer[seits][53] *sind* praeteritum und futurum *nicht* und praesens – das ist – kein meßbares [...]* sein. Oder: »ex [...] occulto [...] in [...] occultum«.[54]

»Sine me [...] *amplius quaerere«*[55] – *»ubi* sint«:[56] »ubicumque« – wo sie sind, dort nur qua »praesentia«.[57]

Immer wieder vorgetrieben wurde ein Fragen nach der Zeit, da sie doch sein muß, wenn wir (sie ständig messen) mit ihr rechnen, und immer wieder ins Leere-Verfließende greifen. Und doch kein fruchtloses Hin und Her von Versuch und Versagen, sondern unversehens ein Näherkommen dem Wesen. Inwiefern? Der umhersuchende Blick wird umgelenkt von dem immer erneut

[50] Conf. XI 16, 21; Knöll, S. 252.
[51] Conf. XI 17, 22; Knöll, S. 253.
[52] Erg. d. Hg.
[53] Erg. d. Hg.
* [Ein Wortbestandteil unleserlich.]
[54] Conf. XI 17, 22; Knöll, S. 253.
[55] Conf. XI 18, 23; Knöll, S. 253.
[56] Ebd.
[57] Ebd.

angeschauten Scheinen. Nicht mehr das Innerzeitige, sondern den Zeitcharakter als solchen. »non res ipsae« (Kapitel 18)[58] werden wiedergebracht. Memoria, ebenso *praemeditatio*: est praesens, actio autem, quam praemeditamur ...[59]

8. Beispiel

»*intueor* auroram«.[60]

»praeterita [...] vera narrantur«:[61] imaginem intueri, non res ipsas.

Imaginor ortum:[62] *Bild* – nicht *Abbild*, sondern *Anblick*, species, εἶδος. Ich selbst bilde mir ein Bild, den *Anblick*, aber das Erblickbare ist ein *Rückblick* bzw. ein Vorblick.

Rückblick: das Behalten der Erinnerung.

Vorblickend.

Vergangenheit als solche *ist* da in x und y [?] als Behalten. *Zukunft ist.*

9. »Erinnerung«

(Beilage zu S. 8 a.[63])

An eine Wanderung – ich erinnere mich: nicht nur der *ich* die Erinnerung habe, sondern (1.) *ich mich*, ich bin *mit* das Erinnerte, und zwar nicht nur beiläufig (Hütte), sondern ich bin notwendig *mit* erinnert. Und zwar *wie?* Hütte, Quelle, *ich selbst* nebeneinander vorhanden?! *Nein*, sondern (2.) *mein Dabei-(gewesen-)sein*, daß

[58] Ebd.

[59] Conf. XI 18, 23; Knöll, S. 253 f.: illud sane scio [...] praemeditationem esse praesentem, actionem autem, quam praemeditabamur, nondum esse, quia futura est.

[60] Conf. XI 18, 24; Knöll, S. 254.

[61] Conf. XI 18, 23; Knöll, S. 253.

[62] Conf. XI 18, 24; Knöll, S. 254: ortum ipsum nisi animo imaginarer.

[63] Siehe oben S. 48.

der andere mir begegnet, ich mich, als umgegangen damit, *Womit* meines Umgegangenseins.

(3.) *Mich in meinem Gewesensein*: keine bloße Ver-gegenwärtigung, wobei das Vergegenwärtigte lediglich mit dem Zeitcharakter des *»ehemals«* versehen wäre. Etwa: Ich stelle mir ein Haus vor als früher, *ehemals* blau gestrichen – keine Erinnerung. Sondern das Gewesensein betrifft mich, das Dabei-gewesen-sein, und erst von da und nur so *das Haus die Gewesenheit.* Denn an sich *»ist* es ja«, kann jedenfalls noch vorhanden sein, und doch *in Gewesenheit*, in meiner Dabei-Gewesenheit.

Eine Art der Ver-gegenwärtigung (Weise des Blickens), nicht ein einfaches Gegenwärtigen, sondern Ver-gegenwärtigen, *in die Gegenwart nehmen* und *behalten.* Memoria in welchem Sinne? Sich-Erinnern als Sich-Versetzen zu dem Gewesenen selbst. »Versetzen« – Hinaus-aus ...? Nein! Ich bin schon draußen! Weise der *Transzendenz.*

Imagines, »Bilder« – *species, »Anblick«.* Meinen: eine Weise des *Rückblicks.* Der *Anblick*: das Erinnerte selbst. Aber es *nicht leibhaftig* vor mir. Das *auch möglich*, beim Anblick dieses Katheders an Vorlesungen in *früheren Semestern. Dabeigewesensein* – dieses »nur *vor-gestellt*« (nicht als sei Vorstellung dann vorhanden!). *Selbst Gemeintes*, aber *nicht als gegenwärtig jetzt Vorhandenseiendes.* Selbst Gemeintes, nicht freilich ein *Abbild* von etwas, kein *Abbild- und Nachbildbewußtsein.* Hier *Wie und Wesen der Nachbildung.*

»quae [imagines, res] in animo velut vestigia per sensus praetereundo fixerunt«.[64] »imaginem [...] in praesenti tempore intueor«.[65] Der *Anblick* ist jetzt noch vorhanden, ist jetzt in meinem Gedächtnis.

Ganz schief, wenn *in meinem Gedächtnis* verstanden als das Erinnerte, denn imago ist nicht das, worauf ich erinnernd bezogen bin.

[64] Conf. XI 18, 23; Knöll, S. 253.
[65] Ebd.

Richtig, wenn der Anblick das, was sich in Erinnerung *bildet*, welches Gebilde aber nicht als solches gemeint ist, sondern *Anblick bildend* meine ich das Gewesene selbst als solches, nicht das *vorhandene Anwesende.*

Augustinus faßt das *praesens* als *Anwesendes von/über* – imago, signum –, nicht als eine *Weise der Gegenwärtigung. »ex praesentibus«:*[66] *Damit das Vergangensein und Künftigsein gar nicht gefaßt*, sondern nur *zurück*geschoben, nur vorhandenes Mittel eingeschoben! Nicht ohne Grund, aber auch nicht triftig.

Ebenso bei Vorhersagen bzw. *Erwartung.* Auch hier auf das Vorhandensein eines anwesenden *signum*, von dem aus das *Noch-nicht.* »Noch nicht«: die Vorhandenheitsaussage über das Künftige, aber nicht die Künftigkeit, das *Kommenwerden* als solches.

Bezüglich *praenuntiare*, »vorhersagen«: »Es *wird eintreffen.*«

Begriff des »Eindruckes«.

Ortus solis: Weise ihres Anwesendseins. Das könnte ich nicht vorhersehen, wenn ich mir davon nicht ein Bild machte – *vor-bilden.* Das *Erwartete*, das *zu Erwartende* im *Bilde.* Weder Morgenröte noch der vorhandene Anblick *Vorwegnahme* – im Erwarten selbst.

Erinnerung und Erwartung sind re- und pro-duktiv *bildend*, und zwar nicht willkürlich.

Sinne → Sinnesdaten → Sinnlichkeit → Intentionalität → *Transzendenz.* »Eindrücke«! Dagegen alles versperrt und verscheucht durch *Vermögenslehre – Nebeneinander* und *Nacheinander. Ding, Leib, Seele, Geist.*

[66] Conf. XI 18, 24; Knöll, S. 254.

10. Memoria als Vergegenwärtigung (Augustinus, [Confessiones][67] X)

Vgl. De trinitate, Buch X, Kapitel 11.

Nicht geschieden damit: Erinnern – Behalten.

Alles – Vergangenes als solches, Künftiges als solches und Anwesendes als solches – in *eine* Anwesenheit zusammen- und überführen. In welche *Anwesenheit*? *»quasi praesentia«* (S. 201 unten[68]). Welche *Gegenwärtigung*? *Imagines*. »Einbildungskraft«: nicht *res ipsas* herbei *zwingen*.

Besser: ein *Sichversetzen* und dabei sich gerade nicht verlieren, sondern erst recht bei *sich* bleiben, *sich* ganz haben (vgl. X 8, S. 201). »Sich«, weil das Selbst die Zeit ist?

11. Augustinus: memoria, memini

I 6: S. 5, Ende / S. 6, Anfang.[69]

S. 8, tenebrae oblivionis,[70] S. 9, S. 10.

12. [Confessiones][71] XI, Kapitel 20 [– 22][72]

Imago, »Ab-bild«, signum → »praesens de ...«[73] – *zweideutig*.

Praesens: 1. ein *Anwesendes*, 2. ein *Gegenwärtigendes*.

Entsprechend »de«: 1. was mit auf anderes Anwesendes hin-

[67] Erg. d. Hg.

[68] Vgl. Conf. X 8, 14; Knöll, S. 201.

[69] Conf. I 6, 8; Knöll, S. 6 f.: nam ista mea non memini. et ecce paulatim sentiebam, ubi essem, et voluntates meas volebam ostendere eis, per quos implerentur, et non poteram, quia illae intus erant, foris autem illi nec ullo suo sensu valebant introire.

[70] Conf. I 7, 12; Knöll, S. 9: quantum enim adtinet ad oblivionis meae tenebras.

[71] Erg. d. Hg.

[72] Erg. d. Hg.

[73] Conf. XI 20, 26; Knöll, S. 255.

west, nur Anwesung gibt *für* ein Verhalten; 2. was in sich weisend und *beibringend* ist.

1. Das Anwesende, das bezogen [ist][74] wird auf ..., Anlaß gibt zu Bezogenwerden auf ...;

2. das, was Gegenwärtig-Sein heißt – *Sichbeziehen* (Intentionalität, Bilden).

[Das][75] vorhanden-anwesende Wesen der *Gegenwärtigung*.

1. Gegenwärtigung, 2. Vergegenwärtigung: a) Erinnern, b) Vorwegnehmen.

Entsprechend doppelt »in anima«: 1. in der Seele vorhanden, 2. Weise des Seele-Seins.

Also *nicht* zu sagen: Es sind drei: die vergangene, zukünftige, gegenwärtige, sondern die Zeiten *sind* [dreifältig][76] das *Gegenwärtige von ..., dreifach anwesend, dreifach auf Anwesendes bezogen*! Das Erste uneigentliche Redeweise, hat als mißbräuchliche [?] ihr Recht, wenn die eigentliche geklärt.

In Kapitel 20 erstmals Boden gewonnen: inwiefern die Zeiten *sind* und zugleich *was* sie als so seiende sind – *memoria, expectatio, contuitus*. Und sogleich auf das Ansatzproblem »metiri praetereuntia« (Kapitel 16) zurück. Vgl. S. 10 a.[77]

Kapitel 21: Wiederholung des Problems und erneute Betonung der Grunderfahrung: »scio, quia metimur«.[78] Frage: »in quo ergo *spatio* metimur tempus praeteriens?«[79] Jetzt vielleicht, nach Kapitel 17–20, *neue Möglichkeit*, die Frage zu beantworten!

Kapitel 22: Neue Aussprache *der* Grunderfahrung schlechthin, nicht mit Bezug auf Zeit-Bezug, sondern jetzt hinsichtlich meiner selbst als Fragenden: »Sine me [...] quaerere«,[80] d. h. laß mich ein wirklicher Fragender sein – »suscepi cognoscere«[81] (»*Exarsit*

[74] Im Ms. gestrichen.
[75] Erg. d. Hg.
[76] Im Ms. gestrichen.
[77] Siehe unten S. 55.
[78] Conf. XI 21, 27; Knöll, S. 255.
[79] Conf. XI 21, 27; Knöll, S. 256.
[80] Conf. XI 18, 23; Knöll, S. 253.
[81] Conf. XI 22, 28; Knöll, S. 256.

animus meus nosse«[82]) – *appetere veritatem* rei propter se ipsam. *Amare: »da quod amo: amo enim«*,[83] »gib mir das, was ich liebe«, gib mir das zu wissen – *als Offenbares* (nicht, damit ich nicht mehr zu lieben brauche, sondern gerade das amandum!). Ex-tentio! Kapitel 29 und 30.

Esse, nosse, amare: De civitate Dei XI, Kapitel 26 ff.

Vgl. Beilage zu S. 10.[84]

13. Kapitel 20/21

In Kapitel 22 erstmals Boden. Die Zeiten *sind*. Jetzt Aussicht, die schwebende Frage: Was wird gemessen?, aufzunehmen. Bei dieser Frage Problem: *spatium*. Jetzt nicht nur *praesens* ein *ens*, sondern auch praeteritum und futurum ens, und zwar praesens, und zwar *praesens de* ... In diesem de die Möglichkeit des *spatium*, d. h. spatium gerade *im* Bezug und *als* Bezug des praesens *zu* den beiden anderen.

Verweisung auf *distentio*.

Jetzt Höhepunkt der Schwierigkeit und entsprechend tiefste Grunderfahrung ausgesprochen: *amo*.

14. Kapitel 20

Es zeigt sich ein *Bleibendes*, und das ist die Zeit (die Zeit ist *da*), und zwar gerade in ihrer Dreifachheit *Vergangenheit-Gegenwart-Zukunft*.

Aber was ist das nun? Wie ist *das Vergangene* da? Als Behaltenes im Behalten. Das Vergangene ist vergangen, aber das ist ja gar nicht die Zeit, sondern das Innerzeitige. Je jetzige Zeit die *vergehende* Zeit. Das Vergangene ist vergangen, d. h. in seiner Ver-

[82] Ebd.
[83] Conf. XI 22, 28; Knöll, S. 256.
[84] Siehe unten S. 57 f.

gangenheit da. Und *wie ist sie da? Im Behalten.* Die Zeit *ist* als [Behalten],[85] ja jetzt erst die Zeit selbst – weder immer noch das *in* der Zeit Seiende, *das Vergangene.* Die Vergangenheit ist aufbehalten im Behalten. Das Zukünftige ist noch nicht, aber die Zukunft ist schon da, indem wir ihrer gewärtig sind *im Erwarten.* Das Gegenwärtige, in der Gegenwart Seiende, ist nicht das eigentlich Gegenwärtige, sondern das ist die *Gegenwart* als solche, die vor dem je gegenwärtigen Seienden steht, dieses als ein solches begegnen *läßt.*

Als *Frage*! Diese drei *sind.* Sind sie die Zeit? Und was ist diese dann? Womit die Fragehinsichten *einhalten*?

Sie alle drei sind *praesens de* ... (Kapitel 20). Vgl. S. γ:[86] Was ist es, was wir messen, wenn wir die Zeit messen?

Was messen wir? Mit aufgenommen [in][87] Kapitel 21, was in Kapitel 16: die alte *Schwierigkeit.* Übermächtig dieser alltägliche *Anblick der Zeit*, die wir messen – die *ständige Unbeständigkeit* und *unbeständige Beständigkeit.*

15. Die fragende Haltung

Ein *quaerere*, nicht adfirmare (Kapitel 17).[88] *Ein ständiges Anrufen Gottes:* »amplius quaerere« (Kapitel 18),[89] daß nicht Verirrung ein solches Wagnis, in diesem abgründigen Wesen zu fragen.

»da quod amo: *amo enim*, et hoc tu dedisti.«[90]

Amo: *volo ut sis, »daß du seist«, der du bist*: Gott Gott sein lassen, das Seiende das Seiende sein lassen, das es ist. *»Liebe«* – Wesen der Liebe.

Amor amoris tui.[91]

[85] Erg. d. Hg.
[86] Siehe den nächsten Absatz.
[87] Erg. d. Hg.
[88] Conf. XI 17, 22; Knöll, S. 253: Quaero, pater, non adfirmo.
[89] Conf. XI 18, 23; Knöll, S. 253.
[90] Conf. XI 22, 28; Knöll, S. 256.
[91] Conf. XI 1, 1; Knöll, S. 239: amore amoris tui facio istuc.

16. Beilage zu S. 10[92]

Civitas sancta: est – videt – amat.[93]

Est: subsistens modificatur – in aeternitate Dei viget.

Videt: contemplans inlustratur – in veritate Dei lucet.

Amat: inhaerens iucundatur – in bonitate Dei gaudet (Kapitel 24, Ende).[94]

»Tria etiam sunt, quae in unoquoque homine *artifice* spectantur, ut aliquid efficiat: natura, doctrina, usus« (Kapitel 25).[95]

Kapitel 26: »Et *nos* quidem *in nobis* [...] imaginem Dei, hoc est illius summae trinitatis, agnoscimus. Nam et sumus et nos esse novimus et id esse ac nosse diligimus. In his autem tribus, quae dixi, nulla nos falsitas veri similis turbat. Non [...] ullo sensu corporis tangimus [...]; sed sine ulla phantasiarum vel phantasmatum imaginatione ludificatoria mihi esse me idque nosse et amare certissimum est.«[96]

Keine Skepsis hier möglich, weil keine Täuschung.

»Neque enim fallor amare me, cum in his quae amo non fallar; quamquam etsi illa falsa essent, falsa me amare verum esset.«[97]

Amatur

1. *esse:* »vi quadam naturali ipsum esse iucundum est«;[98]
   semper eligere esse quam omnino non esse;[99]
   natura refugit non esse;[100]

[92] Siehe oben S. 54f.

[93] Sancti Aurelii Augustini Episcopi De civitate Dei libri XII. Ex recensione B. Dombart quartum recognovit A Kalb. Leipzig 1928. XI 24: Inde est civitatis sanctae [...] origo et informatio et beatitudo. [...] est, videt, amat.

[94] De civ. Dei XI 24: subsistens modificatur, contemplans inlustratur, inhaerens iucundatur; est, videt, amat; in aeternitate Dei viget, in veritate Dei lucet, in bonitate Dei gaudet.

[95] De civ. Dei XI 25.

[96] De civ. Dei XI 26.

[97] Ebd.

[98] De civ. Dei XI 27.

[99] Ebd.: semper eligerent esse quam omnino non esse.

[100] Ebd.: Unde enim mori metuunt [...], nisi quia satis apparet quam refugiat natura non esse?

animalia, planta;
esse conservare;[101]
essentiam custodire.[102]

2. nosse: »lamentari quisque sana mente mavult quam laetari in amentia.«[103]

Aber

3. »de amore autem, quo [1 und 2] amantur, utrum *et ipse amor ametur*, non dictum est. *Amatur autem.*«[104]

17. Kapitel 23

Vgl. S. 12 a.[105]

Jetzt ausgehend von einer Lehrmeinung, was die Zeit sei: »*Solis* [...] *motus*«![106] (Zeit: spatium, distentio!) Oder nicht vielmehr: »omnium corporum motus«?[107] *Warum*, *wenn* Zeit = Bewegung, nur Bewegung eines *bestimmten* Körpers? *Keine* Zeit, wenn etwa die Himmelslichter still ständen und nur das Rad eines Töpfers sich bewegte? Und können wir darnach nicht Zeiträume messen?

Doch *ich* behaupte damit *nicht*: der circuitus rotulae = dies. Ebensowenig jener, daß, wenn sol stillstände, keine Zeit sei.

Vis, natura temporis, quo metimur corporum motus.[108]

(Vgl. Aristoteles: χρόνος κινήσεώς τι,[109] ἀριθμός,[110] μέτρον[111]).

Scheide zwischen *motus* und *mora*!

[101] Ebd.: quo [...] esse conservent.
[102] Ebd.: ut essentiam suam [...] custodiant.
[103] Ebd.
[104] De civ. Dei XI 28.
[105] Siehe unten Nr. 22.
[106] Conf. XI 23, 29; Knöll, S. 257.
[107] Ebd.
[108] Conf. XI 23, 30; Knöll, S. 257: Ego scire cupio vim naturamque temporis, quo metimur corporum motus.
[109] Phys. Γ 11, 219 a 9: κινήσεώς τί ἐστιν ὁ χρόνος.
[110] Phys. Γ 11, 219 b 5.
[111] Phys. Γ 12, 220 b 32.

Was ist der Tag? *»motus* [*cursus*] *ipse«* oder *»mora ipsa«* (motus illius) oder beides?[112]

1. Wenn der Lauf selbst, das Durchlaufen als solches der Tag wäre, dann wäre auch *eine Stunde* ein Tag, vorausgesetzt, die Sonne legte die Strecke in dieser Spanne zurück und es käme nicht auf das »Wie-lange« an.

2. Wenn die Dauer selbst der Tag, so wäre es kein Tag, wenn mora motus *una hora* und die Sonne 24 Mal umliefe.

3. Wenn beides …

18. Zu Kapitel 23: »dies«

»Dies« nächstes Zeit*maß*: »Maß«, womit wir die Zeit messen, oder selbst »Zeit« (-Raum), *womit* wir messen?

Tag: eine Bewegung oder Dauer einer Bewegung oder beides? *Aporie!*

Wenn [1.][113] *»Umlauf«* (cursus) = Tag, dann wäre Tag, wenn dieser Umlauf z. B. *in einer Stunde* durchgeführt (Tag = Stunde – *was* vollbracht wird – Dauer gleichgültig).

Wenn [2.][114] *Dauer*, die *verbraucht* wird, der Tag und diese soviel wie eine Stunde, dann wäre das *kein Tag*, sondern die Sonne müßte in einem Tag (um ihn auszumachen) 24 Mal umlaufen (Tag = 24 Umläufe).

Wenn [3.][115] *beides*, dann wäre (2) kein Tag, wenn in *einer* Stunde – was nach (1) –, und wäre kein Tag, wenn die Sonne stillstände und soviel Zeit verginge, als sie zum Umlauf *braucht* – was nach (2).

[112] Conf. XI 23, 30; Knöll, S. 257 f.
[113] Erg. d. Hg.
[114] Erg. d. Hg.
[115] Erg. d. Hg.

19. [Fortsetzung: Kapitel 23]

Nicht quid dies, sondern quid *tempus*, *quo* metimur. Vgl. S. 12 a.[116]

»sol stabat, [...] tempus ibat«.[117] Pugna *braucht* Zeitraum zu ihrer Durchführung und Vollendung, sie für sich nimmt dergleichen in Anspruch. Ob die Sonne stillsteht oder geht, ist gleichgültig, denn auch wenn sie stillsteht, steht *nicht die Zeit* still, wird nicht etwa keine Zeit *verbraucht*.

Zeit brauchen und verbrauchen – dieses Brauchen, wie zeigt es sich? Die Schlacht ist *auseinandergestreckt* (nicht nur räumlich).

Schlacht: vgl. *distentio* – militärischer Ausdruck: Truppen da und dort zerstreut einsetzen, *verteilt*, *verteilt sich! Schlacht verteilt sich in sich auf sich selbst – distentio quaedam.*[118] »sed video?«[119] Der distentionale Charakter der Zeit. *Tensio* – was ist sie?

20. Distentio – Schluß von Kapitel 23

Neu – bisher noch nicht! In welchem Zusammenhang aufgetaucht? Bei Unterscheidung von Bewegung und Zeit, genauer: bei der Unterscheidung von dem Bewegten, an dem ich Zeit messe, und dieser selbst.

Sonne stehen lassen, ausschalten – auch dann noch und gerade ein Auseinander, gespannt – *eigene Dauer. Diese* nicht *Abfolge von Bewegtem*, sondern *in sich erstreckt*, dahin- und aus*gestreckt*.

21. Kapitel 24

Phänomen der *Datierung* und die Festpunkte *des Messens*. Erstrekkung *von-bis*.

[116] Siehe unten Nr. 22.
[117] Conf. XI 23, 30; Knöll, S. 258.
[118] Ebd.: video igitur quandam esse distentionem.
[119] Ebd.

22. Tempus metior (tempus, quod – tempus, quo – tempus, in quo metimur)

Kapitel 15: »sentire moras atque metiri«.[120]

Kapitel 16: »sentimus intervalla«,[121] comparare, metimur praetereuntia, longiora et breviora.

Kapitel 21: vgl. Kapitel 16, »in aliquo spatio« (S. 256 oben),[122] *ex – per – in. »In quo* [...] *spatio metimur tempus praeteriens?«*[123] All dieses gesagt, um zu wissen: *quid tempus?*

Kapitel 23: Neuer Ansatz. Überlieferte Meinung: tempus = motus. Zeit? Neu abgehoben tempus, quo gegen motus, [quem].[124] Welches [ist eine][125] *taugliche* Charakteristik der Zeit? Tempus, *quo* metimur: motus zwar das Gemessene, aber gleichwohl nicht die Zeit. *Tempus selbst spatium.* Zeit jetzt nicht so sehr das Gemessene, sondern *Maß*, und dieses deshalb, um auszumachen das Worin, Medium des Messens.

Kapitel 24: Nicht, was messe ich, sondern *wie* – mit der Zeit, in welcher Weise? *»ex quo* [...] incipit, *donec* desinat«.[126] *»Videre«:* mein Sehen, *Fühlen*, »nostra dimensio«![127]

23. [Kapitel 24–26]

Kapitel 24: »tempore metior«, »mit / durch die Zeit messe ich«, »corporis motum«, *»quamdiu«*, das *»Wie-lange«*, d. h. *»ex quo* [...] incipit, *donec* desinat«, *»von-bis«*.[128]

[120] Conf. XI 15, 19; Knöll, S. 251.
[121] Conf. XI 16, 21; Knöll, S. 252.
[122] Conf. XI 21, 27; Knöll, S. 256.
[123] Ebd.
[124] Korr. d. Hg. für »quod«.
[125] Erg. d. Hg.
[126] Conf. XI 24, 31; Knöll, S. 258.
[127] Conf. XI 24, 31; Knöll, S. 259.
[128] Conf. XI 24, 31; Knöll, S. 258f.

Ich brauche Haltepunkte (warum?). Sie sind gegeben mit Anfang und Ende der vorhandenen Bewegung. Wenn diese aber nicht faßbar, sondern eine *ständige Abfolge* und *Andauern* (einfaches), kann ich dann messen? Wie das Von-bis festmachen?

$\leftarrow\uparrow\rightarrow \quad \leftarrow\uparrow\rightarrow$

Haltepunkte und *Datierung*: *von dann bis dann. Jetzt*, da – *dann*, wenn – *damals*, als. Von jetzt bis zu jetzt. Jederzeit *kann* (»muß«) ich datieren mit Hilfe *des Anfanges* meines Verfolgens und Hinsehens auf die Bewegung: *jetzt, da ich* anfange zu verfolgen (ἀριθμός). (Wesensmotive [?] der Datierung, Art der faktischen). Diese Datierung auch da im obigen Fall, wo der Anfang der Bewegung selbst *datiert*. Das *primäre* Datum nur ausgedrückt durch das zunächst sich aufdrängende, *gegenständliche*!

Was heißt das nun, das *Von-bis*? Diese erstreckte Verteilung *in ihrer Datierung* gehört primär zu mir! Das »von« und das »bis« nicht dinglich als Anfang und Ende, sondern in sich *ekstatisch, distentional*.

Diese Ansetzung des *Von-bis* ist in sich *dimensio* – nostra, *»unser* ›Aus‹-messen«, und es ist nicht nur nicht gebunden an Bemerken des wirklichen Anfangens der Bewegung und ihres wirklichen Aufhörens. Sie kann ein bloßes Fortdauern ausmessen und *deshalb* auch ein *Ruhen. Nur das ruht, was sich bewegen kann.* Eine Zahl ist nicht in Bewegung, sie ruht aber auch nicht. Dann »nicht in Bewegung« zweideutig.

Kapitel 25: Grundstellung: Ich weiß nicht, wonach ich fragen soll – die Fraglichkeit meiner selbst, des *Versagens meiner Leuchte.*

»in tempore [...] de tempore«:[129] aber es etwas, *quo* metior – *metior tempore!*

Kapitel 26: Tempore metior *als confessio*: metior tempora.[130] Nimmt beide Perspektiven der Zeitmessung – Zeit = Gemessenes und Zeit = Maß – zusammen in eines! Problem!

[129] Conf. XI 25, 32; Knöll, S. 259.

[130] Conf. XI 26, 33; Knöll, S. 260: confessione veridica metiri me tempora.

24. Kapitel 24

Ergebnis: »non ergo tempus corporis motus.« (Ende)[131] Ablösung der Zeit als das, »wodurch« wir messen. *Aber wohin mit ihr?*

»nostra dimensio«:[132] *unser* das Fest-machen und Festlegen eines *Von-bis*, und zwar qua *Von-dann-bis-dann* – ein »Inzwischen« ein *Während*.

Festmachen des *Von-bis* (das Während ein *Während-dessen*): »von« als *»von jetzt«* ein *»von jetzt, da ... bis dann, wenn ...«*.

Nostra dimensio: 1. *unser* Durch- und Ausmessen – Währen--lassen, 2. unsere eigene *Auseinandergestrecktheit*.

Ich messe *»mit der Zeit«* (durch die Zeit) – was? *Die Zeit*. Daher Kapitel 26 Anfang.

25. Kapitel 24

Tempus non corporis motus,[133] und zwar durch Analyse dessen, *wie* wir die Bewegung eines Körpers messen. Dabei zeigt sich, daß wir *etwas anderes* messen.

These: *Zeit* das, *womit* ich messe die Bewegung. Was messen wir? *Das Wie-lange des Bewegtseins*. Angabe eines *Wieviel*. Messen: conprehendere, »schätzen«, existimare – beides *»nostra dimensio«*.[134]

Wir müssen das Wie-lange des Bewegtseins, das *Währen*, messen, ausrechnen, eine Strecke abschreiten mit Maßstab. *Festpunkte:* Anfang der Bewegung, Ende – *termini*. Anfang: *wo* angefangen wird, wann angefangen wird. Da fängt der Körper an und bewegt sich bis da. *Da:* in dem Augenblick, *jetzt*. *Jetzt*, da der Körper diesen Ort verläßt.

[131] Conf. XI 24, 31, Knöll, S. 259.
[132] Ebd.
[133] Conf. XI 24, 31; Knöll, S. 259: non ergo tempus corporis motus.
[134] Ebd.

Das ex quo ..., donec ..., ex quo ..., cum ... *zweideutig*: *örtlich – zeitlich*, *loca – tempora*. Wenn *ich beides* nicht sehe, kann ich nicht messen, kann [ich][135] das Quantum nicht angeben, nur schätzen: lang – kurz. Und zwar auch da terminus: *»ex quo* videre incipio«,[136] *»seitdem ich ihn verfolge«*. Dieses »seitdem«: seit dem *»jetzt«*, *jetzt*, da *ich anfange*. *Mein Anfangen* in diesem Jetzt (*örtliche Datierung, ichliche Datierung*), *wo bleibt das? »Behalten«*: jetzt, da – damals, als – dann, wenn. Jetzt, da der Körper sich zu bewegen anhebt: Auch dieses Jetzt ein »seitdem«, und zwar das »seitdem ich ihn verfolge«, nur daß *dieses* zusammenfällt mit dem Beginn der *Bewegung*. *Gleichzeitiger Einsatz beider verbürgt nur* die Möglichkeit des Messens der ganzen Dauer. *Aber nicht:* bei Messen der ganzen Dauer nur *örtliche* Termini, beim Schätzen eines Ab-schnittes *ichliche* Termini. Sondern örtliche Datierung ist immer ichlich, weil die *Datierung als solche* ichlich. Aber z. B.: »am nächsten Sonntag« – ichlich? *Dann, wenn?* Bei Schätzung eines Abschnittes *nur ichlich*.

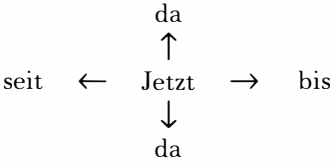
Wie das Wesen der Datierung: »Zusammenhang« der »ichlichen« und örtlichen! Transzendenz. Jetzt, da ich das linke Bein vorstelle – seitdem, bis jetzt, wo ich es zurückziehe.

Uhr: Bewegung eines Körpers (»Zeiger«). *Schatten!* Worin da Zeit ablesen? Weil *Orte* schon als Zeitpunkte markiert.

Ex quo ..., donec ..., das »von ... bis ...«, da – dort, *jetzt – dann* (kommendes Jetzt).

»Jetzt«: vgl. S. 13 c 5.[137]

Das Jetzt:



[135] Erg. d. Hg.
[136] Conf. XI 24, 31; Knöll, S. 259.
[137] Siehe unten Nr. 26.

Von jetzt, da ..., bis dann, wenn ...

Nur weil das Jetzt ein »jetzt, da« ist, datierbar und *datierungsbedürftig*, *deshalb* ist es brauchbar und notwendig als *Von-wo-aus*. Warum aber *datierungsbedürftig*?

Ich könnte gar nicht sagen: »*von* jetzt bis ...«, wenn »jetzt« nicht in sich den *Bezug auf* »da«, auf mögliches *»von wo«* überhaupt [hätte].[138] Denn »von jetzt« heißt im Grunde: *von jetzt, da* ... – ein »neutrales Jetzt« gibt es nicht. *Täuschung*, denn immer, und wenn nur durch die eigentümliche *jetzige Ausgesprochenheit* und *Verlautbarung*, datiert.

Was heißt *Zeit angeben*? Welche Zeit es ist, *zu* welcher Zeit – zur Zeit, als ..., »in« der Zeit, *als* ... Das *»in«* ist *nicht nur die Erstreckung der Dauer*, sondern das Innere der Geöffnetheit ihres ekstatischen Wesens. Zeit immer angegeben, angebbar, *angabebedürftig*, und zwar wesenhaft. Zumal *ausgesprochene* Zeit (vgl. »Sein und Zeit«, S. 408, unten): Liegt das erst am Ausspruch »jetzt«, *hinausgesprochen* aus z. B. *Gegenteiligem* von [...]*?

Das *Von-bis* als Inzwischen, *Während-dessen* – wessen? Das *»Während«* ist das *ursprünglichere Von-bis*. Von ihm und aus ihm entspringt erst das *Festmachen* auf *bestimmte* Punkte. *Der Bezug darauf überhaupt* aber gehört zum Während als *Während-dessen*.

Daß dieses *Während* oft nicht bestimmt werden kann – in seinem *Wie-lange* –, sagt *nichts* darüber, daß der Angebbarkeitsbezug nicht zu ihm gehörte.

Das *Während* und das *Währen-lassen*. *Währen-lassen* und *distentio*!

[138] Erg. d. Hg.

* [Ein unleserliches Wort.]

26. Das Jetzt und das »in der Zeit«

1. Angegeben (datiert), obzwar unbestimmten *Angegebenheitsbezuges.*
2. Gespannt im Während des Währenlassens.
3. Öffentlich, im Miteinander ausgesprochen.
4. Bewandtnischarakter: Zeit zu ..., Unzeit für ...

27. Kapitel 25

Kapitel 25: »Ich weiß nicht einmal, was ich nicht weiß«,[139] d. h. ich bringe nicht einmal die *Fragen* recht *zusammen* – was das ist, *wonach* ich fragen soll. *Wo* einsetzen? Zeit ungreifbar, vielgestaltig.

Metior in tempore tempus tempore de tempore dicens: »*Ich* messe *in* der Zeit *die* Zeit *durch* die Zeit, *über* die Zeit redend.«

Wie *stehe ich da* zur Zeit bzw. *diese zu mir*?

28. Kapitel 26

(Ich messe ein Währen mit einem Während, in einem mir gehörenden *Während* – ich *»messe«*?)

Was messe ich? Tempora praetereuntia,[140] Vorbeigehen, Vor-*übergehen*, *Übergang*, vgl. Kapitel 16. Jetzt aber: *Lied, Verse, Füße, Silben*, und zwar in ihrem *Währen*, genauer: als zusammengesetzte *Dauern* in ihrer *Dehnung*. Aber *Gedehntheit* – gehört sie *an sich* zu diesen Vorgängen? Sie ist doch verschieden *ausdehnbar*; *zusammenziehbar*.

NB: Kürzerer Vers – *längere Dauer*; längerer Vers – *kürzere Dauer*. Woran liegt es? An *meinem* Hersingen, und das Hersingen

[139] Conf. XI 25, 32; Knöll, S. 259: ei mihi, qui nescio saltem quid nesciam!
[140] Conf. XI 26, 33; Knöll, S. 260: praetereuntia tempora.

ist das *Vorbei-gehen-lassen*, der *Vorbeigang* dessen, *womit* ich messe bzw. was steht in seiner Dauer im Grunde *bei mir*.

Der *Vorbeigang als distentionaler*: nicht mehr das frühere *vorhandene Vorbeigehen*, das *praeter*; sondern von mir her *mitbestimmt*. Vgl. Kapitel 27: dort überhaupt kein Vorbeigang mehr.

29. Kapitel 27

Was besagt das *»praeter«*? Ein solches im *Währen* und das *Währen* als *»inzwischen«*.

30. [Zu Kapitel 27]

Memorierte Zeit: Eine Richtung der *Erstreckung*, »Seite«.

»Affectio«: Zweideutigkeit: *vorhandener Zustand – Vergegenwärtigtes.*

»Stille«: *»gedehnt sein« – »sogleich«*, »soeben«.

31. Kapitel 27 und 28

Praeterire als vorhandenes »geht vorbei«, »Vorbeigehen«.

Transire, peragere, traicere: Über-geben in der Erstrecktheit, in welcher *habenden Übergabe* gerade zum Teil die Erstrecktheit besteht – ein Gang als gebend-nehmender, haltend-behaltender.

Distentio, distendere, *distinere*: *auseinanderhaltend behalten*, sich haltend.

Expectatio als solche *tenditur in* totum,[141] sich öffnend ver-nehmen.

[141] Conf. XI 28, 38; Knöll, S. 264: in totum expectatio mea tenditur.

32. [Zu den Kapiteln 27–29]

Was messe ich? Affectionem manentem,[142] das Begegnende *als solches* in seinem *Bleiben*. Es bleibt als das Behaltene. Das Behaltene eines Behaltens *messe ich*. Entweder ist das nun die Zeit oder ich messe überhaupt nicht die Zeit, wenn ich Zeit messe.

Distentio – extentio: extentus [in id][143] *quod ante est*.[144]

Eine Möglichkeit der Zeit: *Sammlung* auf das Eine (ante) ist »Ausgestrecktheit«, *intentio*. *Nicht zerstreut sein – Zerstreuung* verdeckt, verstellt und *liefert aus* der varietas. Sammlung ist *extentio*, als diese *intentio*.

Uneigentliches Erwarten: Nachlaufen, sich verlaufen. Vergessen.

Messen und Zerstreutheit. Messen und die *zerstreute* Art der Sammlung. Zerstreuung in sich einig, kein Auseinanderlaufen, sondern gestreckt und so gerade die Einheit der sich verlierenden Verlorenheit.

Beim Messen bewege ich mich für *»Rechnen«*.

Stattdessen *Sammlung – Bereitschaft – amo – Grundstimmung*.

Dagegen *Langeweile*.

33. Dis-tentio

Distentio: distendo, »auseinanderstrecken«.

Auseinandergehaltenheit: Grund der Möglichkeit der Zerstreuung ebenso wie der Sammlung. Je in einem dieser Natur bzw. einer Indifferenz.

Auseinandergehaltenheit und Verhaltenheit.

Verhaltenheit und Verhalten.

»quis *tenet* …?«[145]

[142] Conf. XI 27, 36; Knöll, S. 262: affectionem, quam res praetereuntes in te faciunt et […] manet.

[143] Erg. d. Hg.

[144] Conf. XI 29, 39; Knöll, S. 264: in ea quae ante sunt […] extentus.

[145] Conf. XI 11, 13; Knöll, S. 248: quis tenebit …?

34. Distentio

Aus-dehnung – *Ausgestrecktheit.*

35. [Exsistentia]

Exsistentia, ἔκστασις – distentia.[146]

[146] Anm. d. Hg.: Der letzte Begriff wurde von Heidegger offensichtlich in Angleichung an exsistentia (sic!) gebildet.

III. [GANG, ERGEBNIS, ZUSAMMENHANG UND BEDEUTUNG DER BETRACHTUNG AUGUSTINS ÜBER DIE ZEIT]

A. [Gang]

36. [Die noch zu gehenden Schritte der Interpretation]

[A.][147] Der Gang der Betrachtung.

[B.][148] Das Ergebnis: Weise des Exsistierens. *Praesens* als *Wie*, Augenblick der Zeitigung. Was *sie* ist und das zugehörige Suchen nach ihr – Wie! *Gestalt und Komposition*. Quis tenet ..., ut *stet*?[149] »da quod amo«.[150] Weise des Existierens. Wie ist das Wesen wesentlich.

[C.][151] Der Zusammenhang der Betrachtung mit dem Ganzen des Werkes (erst von da verstehen und umgekehrt).

[D.][152] Die *grundsätzliche* Bedeutung der augustinischen Erkenntnis des Wesens der Zeit. *Das Wesentliche aber immer in sich schon das Augenblickliche.*

37. Gang

Zwei Gänge:

Erster Gang (– Kapitel 20 incl.): Die Zeit *ist*.

Ruhepunkt, auslösend Unruhe [in den Kapiteln][153] 21–22. Nun die Frage: Was messen wir, [wenn][154] wir die Zeit messen? Was ist

[147] Erg. d. Hg.
[148] Erg. d. Hg.
[149] Conf. XI 11, 13; Knöll, S. 248: quis tenebit cor hominis, ut stet ...?
[150] Conf. XI 22, 28; Knöll, S. 256.
[151] Erg. d. Hg.
[152] Erg. d. Hg.
[153] Erg. d. Hg.
[154] Erg. d. Hg.

sie, wenn sie das Gemessene ist und *als dieses* ist? Wenn [wir sie][155] messen, dann doch tempus in aliquo *spatio*.

Zweiter Gang (Kapitel 23–) beginnt wieder elementar, ja noch elementarer: Zeit – das sind die bewegten Himmelskörper, ihre Bewegung (Kapitel 23). Vgl. Aristoteles: Körper nicht die Zeit, auch ihre Bewegung nicht die Zeit – Zeit selbst.

Jedesmal: *res* in tempore, dann tempus selbst. S. II.[156]

In 1: daß Zeit *ist*, und zwar [...]* ist es der memoria – expectatio – contuitus.

In 2: Was wir messen, ist gedehnt, und dieses Gedehne [...]** im Geiste, und dieses ist so andres als die in (1) gefundene [Zeit].[157]

[155] Erg. d. Hg.
[156] Siehe unten Nr. 42.
* [Ein unleserliches Wort.]
** [Ein unleserliches Wort.]
[157] Erg. d. Hg.

B. [Ergebnis]

38. Ergebnis

Nicht mehr geradezu vorfindlich *in mir durchlaufend*, sondern *ich selbst*, der Eine, ist die Zeit. Wenn aber dieses, dann mein Selbst – es ist die Art meines Seins, nämlich das *Leben. Vita als esse* bei Augustin. Quid est tempus und quid est homo?

Das Ergebnis: nicht nur, was die Zeit ist, sondern daß das, was die Zeit ist, gerade das Wesen *meines Seins* ist.

Was ist die Zeit? Die *Antwort* auf diese Frage ist das »Offenbarmachen« *meiner selbst*, *patefacere* – dieses aber Bekenntnis!

39. Ergebnis

[Vgl. Conf. XI 28, 38 und 29, 39; Knöll,][158] S. 264.

1. Zerstreutes Sicherstrecken – *dreifacheins.*

2. Dieses aber dreifache Möglichkeit. Vergessen das Vergängliche – vergessen, auf was Vorbeigehenlassen. Und das heißt: Nicht das »Nacheinander« [...]* nur ablesend, auch nicht die bloße Dauer.

3. Sich auf sich zurückholen – das »dis-«, die *Zerstreuung* der Erstreckung. Distentio als Grundcharakter der *vita*: *actionis distenditur vita!*[159]

4. Aufgeben [?], aber dadurch gerade die *Erstreckung* in sich zu einer *einfach einen* übergegangen [?] – als *extentio* hinaus über: »in ea quae *ante*«[160] (»te ante omnia tempora aeternum«[161]) – *confluo*[162] – »stabo«.[163] Das *sistere* – ex: Wesen der Existenz des Menschen. »hoc in tota vita«[164] – Wesen des Menschen.

[158] Erg. d. Hg.
* [Ein unleserliches Wort.]
[159] Conf. XI 28, 38; Knöll, S. 264: distenditur vita huius actionis meae.
[160] Conf. XI 29, 39; Knöll, S. 264.
[161] Conf. XI 30, 40; Knöll, S. 265.
[162] Conf. XI 29, 39; Knöll, S. 265: donec in te confluam.
[163] Conf. XI 30, 40; Knöll, S. 265.
[164] Conf. XI 28, 38; Knöll, S. 264.

5. Wesen des Menschen, von da aus *distentio*: dreifache Möglichkeit.

6. Sammlung auf das in sich einfache *Einzige*: *ex*tentio – *intentio* – confluxus in te – solidabor et stabo[165] – ex-tentus – sistere – ex-sistere. *Ex-sistenz* des Menschen: nicht *zeitlich*, weil *in der Zeit*, sondern weil *die Zeit selbst* sein *Wesen*! – 1500 Jahre und doch nie weiter erläutert die Oberflächlichkeit, mit der man es genügen läßt, statt *auszuschöpfen*.

7. Aus dem Wesen der Zeit verständlich, warum wir sie messen müssen.

Quid est homo? Übergang zu (3): quaestio factus sum mihi.[166]

40. Die Art der Frage: quid est homo?

Nicht wo er stehe, sondern wie es mit ihm steht.

So denn die ganze Betrachtung ihrem Charakter nach getragen und geführt von der Grundhaltung der confessio.

Das *quaerere* aus dem quaestio factus sum mihi.

41. Ergebnis

Zeit: *distentio*. Sie zeigt die Möglichkeit der *extentio*: dann Vergessen und nicht Nachlauschen [?] und nicht Erhoffen. [...]* nur aus dieser dis[tentio][167] *zurückholen* und *ex*, *»hinaus über« das Vorgreifen* [?], und dieses in te.

Zurück – daher Zeit *die Möglichkeit* des *Stehens* und des Haltes, wo *sich das gibt*, quod *amo*.

[165] Conf. XI 30, 40; Knöll, S. 265: stabo atque solidabor.

[166] Vgl. Conf. X, 33, 50; Knöll, S. 225: mihi quaestio factus sum.

* [Ein unleserliches Wort.]

[167] Erg. d. Hg.

42. Ergebnis

Aus dem neuen Verständnis des Wesens der Zeit (abheben gegen das Vorhanden-sein-lassen einer abfließenden Jetztfolge) nicht nur klar, daß *Zeit da ist*, daß wir wirklich die Zeit messen, sondern *warum* wir *messen müssen*, nicht nur *was* wir messen, sondern *daß* wir messen. Denn *was ist das*? Behalten – Gegenwärtigen – Vorwegnehmen!

43. Zweiter Gang (zu Ergebnis)

Jetzt bei etwas, in was wir schon kamen.

Die *Zweideutigkeit.*

Die Vergangenheit: das Vergangene (Seiende) und das *Vergangensein als solches.*

Zeit: das in der Zeit Seiende – das *Zeitsein selbst.*

Diese *Zweideutigkeit* durchläuft Augustinus, ohne [sich][168] selbst weiter über sie zu wundern. Aber sie *ist* eine notwendige und herrscht und beherrscht die primäre Bedeutung der Sprache. Auch da, wo wir anderes meinen, schiebt sich das Ontische unter.

Daher schwer, die Zeit als solche zu sehen!

44. Zweiter Gang

Das Vorübergehende messen wir, *das Vergehende* messen wir (Kapitel 16), *das Vergehen* messen wir (Kapitel 21), »metitur [...], cum praeterit«,[169] »während des Vergehens«, in einem *Während*, in einer anwesenden *Gedehntheit.*

Unde – qua – quo.[170]

»in quo [...] spatio metimur tempus *praeteriens*?«[171]

[168] Erg. d. Hg.

[169] Conf. XI 21, 27; Knöll, S. 255.

[170] Ebd.: sed unde et qua et quo praeterit, cum metitur?

[171] Conf. XI 21, 27; Knöll, S. 256.

Das »lange«, diu und breve, ist »mora temporis«,[172] »An-halten«, *»Dauern«* (wie lange etwas *anhält*, das *Anhalten*). Dauer ein *»Verweilen«*, das *Währen*, während dessen sie *vergeht* (finitum praeteriens). Was ist das praeterire?

Kapitel 27: sich *aus*dehnen in so etwas wie *Gedehntheit*. Das aber nicht die *Gegenwart*, und darum messen wir ein *»Zwischen«*, *intervallum* a termino usque ad ..., also *terminis*.[173]

Messen: Maßstab anlegen. Wie lange Dauer – mit Beginn – bei *finitum praeteriens* (finitum spatium). *Beide* in ihrem bestimmten vorhandenen Vergangensein, nur da ein *Behalten*.

Es ist das – »affectionem, quam res praetereuntes [...] faciunt«[174] – das *Wie-ich-angegangen-werde* im wahrnehmenden Verfolg der vergehenden Dinge, *wie* ich mich dabei befinde, *behaltend* ein *Behaltenes*, die *Präsenz der Behaltenheit*, das *»Da« – die drei bilden* gerade *Währen*. Die *affectio* ist die »Zeit«, das *Behalten* ist *Anhaltenlassen*. *Anhaltenlassen:* In-dem-Dastehen-Haben und -Halten.

45. Affectio animi

I 9, S. 10: wichtig (vgl. S. 9: »sensa cordis mei«[175]).

[172] Conf. XI 25, 32; Knöll, S. 259.

[173] Conf. XI 27, 34; Knöll, S. 261: intervallum metimur ab aliquo initio usque ad aliquem finem. [...] metimur [...] tempora, [...] nec ea, quae terminos non habent.

[174] Conf. XI 27, 36; Knöll, S. 262.

[175] Conf. I 8, 13; Knöll, S. 9.

C. [Zusammenhang]

46. Zusammenhang

Zusammenhang, so, daß jetzt gezeigt wird der Gang der Betrachtung in eins mit ihrem Ergebnis. Hat in sich den Charakter der *confessio*. [Daß sie][176] wie confessio ist nicht nur, sondern daß die confessio in dieser confessio ihre eigentliche Tiefe und in dieser Tiefe gerade ihre weiteste Weite gewonnen.

47. [Zusammenhang]

Das quaerere als »bitten«: »da quod amo«,[177] gerade im entscheidenden Haltepunkt des Unterwegs, Kapitel 22, S. 256.

Quid est homo? Quaestio mihi factus sum.[178] Amo.

48. Confessio

Jetzt erst, aus diesem Verständnis von (1) und (2), die *wirkliche* Antwort auf die *eigentliche Frage* nach der Zeit, und diese Frage lautet: *»quis tenebit …?«* (Kapitel 11, S. 248)[179]

Wie wir nach dem Menschen fragen müssen!

49. Confessio

Frage: *quis tenet?*[180]

Und jetzt »stabo […] *in te*«.[181]

[176] Erg. d. Hg.

[177] Conf. XI 22, 28; Knöll, S. 256.

[178] Conf. X 33, 50; Knöll, S. 225: mihi quaestio factus sum.

[179] Conf. XI 11, 13; Knöll, S. 248: quis tenebit cor hominis, ut stet et videat, quomodo stans dictet futura et praeterita tempora nec futura nec praeterita aeternitas?

[180] Ebd.: quis tenebit …?

[181] Conf. XI 30, 40; Knöll, S. 265. Anm. d. Hg.: Auf demselben Blatt findet sich, vom anderen Blattende her begonnen, die Notiz: das praeterire.

50. Confessio

Nicht Ergießungen zwischendurch, sondern daß das Ganze als Confessio *geschieht.*

Ich messe die Zeit. Kapitel 26, Anfang.

Vgl. Kapitel 25: »in einem ich bekenne [...], ich weiß nicht, was die [Zeit][182] ist, und zumal damit bekenne ich [...], daß ich das *in der Zeit* sage und schon lange Zeit jetzt darüber spreche«.

»metior et quid metiar nescio«.[183]

Χρόνος – *μέτρον.* In dieser Ausgangsstellung das aristotelische Zeitverständnis aufgenommen. Durch dieses die Ausgangsstellung erfüllt und begrifflich schon geklärt.

51. Bereich der confessio

Nicht eine biographische Selbstdarstellung, untermischt mit Gebeten. Sondern Bekennen: *patefacere*[184] – sich selbst, und die Selbstbesinnung: das Wesen des Menschen, wie es mit ihm steht, wo er steht.

52. [Confessio]

Die entscheidenden Stellen der ausdrücklichen Confessio in den beiden Gängen!

[182] Erg. d. Hg.
[183] Conf. XI 26, 33; Knöll, S. 260.
[184] Conf. XI 1, 1; Knöll, S. 239: patefacimus.

53. Confessio

Patefacere miserias nostras – misericordias tuas (Kapitel 1).[185]

Confitetur anima: tempora metior et quid metiar nescio.[186]

Nicht wissen: »[Ich][187] weiß nicht einmal, was ich nicht weiß [was ich fragen soll]«, »nescio saltem quid nesciam«.[188]

Sine me quaerere, amplius *quaerere*.[189] Nonne homo sum et quaestio mihi factus sum.[190]

Quaerere: »fragen«, etwas »suchen«, »erbitten«, »bitten«, »sehnen« – erbitten die Unverborgenheit, Wahrheit.

Ist die *Zeit*betrachtung in sich ein Bitten? Nach-der-Zeit-Fragen die *Möglichkeit* des *gesammelten Sichhinausstreckens* zum Einen, Ewigen, der die Liebe selbst ist (amor amoris tui). Kapitel 2, S. 241, Kapitel 22, S. 256 – entscheidendes Kapitel.

Amo: Kapitel 1: »amore amoris tui facio istuc«.[191] *Volo ut sis:* Seinlassen des Seienden gibt mir *das* Seiende, das ist, das *eigentlich* ist.

54. Confessio

»*adtende*, ubi albescet veritas.«[192] Ad-, nicht *dis*tende!

[185] Conf. XI 1, 1; Knöll, S. 239: patefacimus [...] miserias nostras et misericordias tuas.

[186] Conf. XI 26, 33; Knöll, S. 260: confitetur anima mea [...] metiri me tempora [...] metior et quid metiar nescio.

[187] Erg. d. Hg.

[188] Conf. XI 25, 32; Knöll, S. 259.

[189] Conf. XI 18, 23; Knöll, S. 253: Sine me [...] amplius quaerere.

[190] Conf. X 33, 50; Knöll, S. 225: mihi quaestio factus sum.

[191] Conf. XI 1, 1; Knöll, S. 239.

[192] Conf. XI 27, 34; Knöll, S. 261.

D. [Bedeutung]

55. Zeitproblem

Jederzeit ist Zeit – aber ist das Jederzeit notwendig? Nein! Es ist nur, wenn Zeit ist, die Zeit gibt erst das *Wann*! Und so kann gar nicht gefragt werden: Wann entstand die Zeit? Die Zeit selbst verbietet solches Fragen. Jederzeit schon immer *ist* die Zeit geschaffen und doch nicht coaeternum, *»gleichewig«* (Kapitel 14).[193]

Was liegt in diesem abgründigen Wesen der Zeit? (Hier Zeit *nur* sogar als Innerzeitigkeit.)

Ist die Zeit? Was und wie ist sie? Zu ihr gehört doch das *Noch-nicht-* und *Nicht-mehr*-Sein. Ist dieses auch oder ist es nicht? Ständiges Kreisen um Wesen des *Seins*. Sein: *praesens esse*, *aeternitas*. Oder für uns Sein gerade nicht *praesens* im Sinne der aeternitas? Für uns praesens nur *zeitlich* und daher auch die Präsenz der Ewigkeit nur aus der Zeit.

Gerade *futura und praeterita das Beunruhigende*, um so mehr, als auch praesentia schließlich *zerbröckelt* bis auf eine Spitze *des Augenblicks*. (Ewigkeit der *ständige* Augenblick, nicht das bloße *Fortdauern*!) Und *Augenblick ohne* Zukunft und Gewesenheit, nicht weil weggestoßen, sondern mit ihm als *Nichtentlassene* einbehalten! Vgl. Kapitel 19: »[Deo] futurum quicquam non est«.[194]

Wir *messen die Zeiten*, Zeit. *Grunderfahrung* – und *was* messen wir?

Messen (≠ Zählen): vergleichen, Maßstab anlegen. Verschiedene Arten des Messens: *Ein- und Abteilen* und vergleichen.

Wie futurum und praeteritum *nicht* sind und die *Gegenwart* kein *spatium*, das wird *zunächst* gezeigt. Und zwischendurch ein *Schritt ins Positive*: *memoria – contuitus – expectatio* (Kapitel 20).

Dann wieder zurück zur Frage des *Messens*. Was liegt darin? Warum messen wir? Warum muß die Zeit gemessen werden? Was

[193] Conf. XI 14, 17; Knöll, S. 249: nulla tempora tibi coaeterna sunt.
[194] Conf. XI 19, 25; Knöll, S. 254.

heißt, sie bleibt ungemessen? Warum wird uns die Zeit *lang und kurz*?

Messen und *Zerstreutheit – Endlichkeit*. Messen: eine Art Gegenwärtigen, sich einer Sache versichern – »Sammlung«.

56. Schluß

Wesenserkenntnis.

Das *si quis*.

Anwesung für das Verstehen.

Wesen nur, wenn wesentlich wird Sammlung, und zwar aus der *Lesung selbst*; zurück aus der Vielfältigkeit durch sie und dem *Hin und Zurück*, *was* gesagt und wie es [gesagt][195] werden muß, zurück in die Einfachheit und Ruhe der *Sammlung* und verschweigen.

Und so die Vorlesung[196] nur eine rohe Anleitung zur stillen Lesung, in der sich jenes Schweigen, je schweigende Verhaltenheit des Hingebens zuträgt, in dessen *Verschwiegenheit* das *Wort* zu uns spricht.

57. Schluß

Wesen der Zeit (lange Zeit, Kurzweil).

Wesenserkenntnis – Wesensschau.

Wesentlich werden lassen das Wesentliche – weder alt noch neu.

Im Wesen kein Fortschritt. Fortschritt nur ein wesentlicher, das Wesentliche kehrt wieder als dasselbe, oder aber es bleibt aus. Er bleibt aus, solange wir uns am Wesen des Seienden versehen, und wir versehen uns dann, solange wir im Philosophieren nicht die

[195] Erg. d. Hg.

[196] Anm. d. Hg.: Dies bezieht sich vermutlich auf Heideggers Beuroner Augustinus-Vortrag vom 26.10.1930 (erscheint in GA 80).

Grundstimmung walten lassen und meinen, Philosophieren sei das Geschäft eines entfesselten und wesenlosen Scharfsinns.

Diese Grundstimmung des Philosophierens aus dem Wesen des Menschen: Seinlassen, *fragende Gelassenheit*, gesammelte Verhaltenheit des Herzens, die nicht umhergetrieben wird durch das magere [?] Gefrage und immer schon fertige Gerede.

Der eigentliche Sinn des oft zitierten Wortes, mit dem Augustinus seine Betrachtung über die Zeit einleitet!

[BEILAGEN]

58. »Confessiones« – tempus

Tempus in den übrigen Büchern:

I 6 (S. 5), S. 6/7.[197]

Frage nach der Zeit ausdrücklich schon *I 6*, Ende.[198]

S. 9: *Geschichtlichkeit*.[199]

Zeitrichtung von *infantia zu pueritia*! »*quo* [...] *abiit* [infantia]?« (S. 9).[200]

59. Augustinus: esse – vivere

Deus – summum esse – non mutari (I 6).[201]

[197] Conf. I 6; Knöll, S. 5 ff.
[198] Conf. I 6, 10; Knöll, S. 7: *quid est hoc?*
[199] Conf. I 8, 13; Knöll, S. 9.
[200] Ebd.
[201] Conf. I 6, 10; Knöll, S. 7: summus enim es et non mutaris.

60. Zeit

Das vergängliche Vergehen oder das ständige Vergehen.

61. Augustinus

Holl, Augustins innere Entwicklung, Abhdlg. d. preuß. Akad. d. Wiss., Jahrg. 1922, philos.-hist. Kl.[202]

Zepf, Augustins Confessiones, Heidelberger Abhandlungen zur Philos. u. ihrer Geschichte, 1926.[203]

Billicsich, Studien zu den Bekenntnissen d. Hl. Augustinus, Theol. Studien d. Österr. Leo-Gesellschaft, Wien 1929.[204]

[202] K. Holl, Augustins innere Entwicklung (= Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Jahrgang 1922, phil.-hist. Klasse, Nr. 4). Berlin 1923.

[203] M. Zepf, Augustins Confessiones (= Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, Heft 9). Tübingen 1926.

[204] F. Billicsich, Studien zu den Bekenntnissen des Heiligen Augustinus (= Theologische Studien der Österreichischen Leo-Gesellschaft 30). Wien 1929.

VIERTER TEIL

PLATONS PHAIDROS

Übungen im Sommersemester 1932

I. [GRUNDPROBLEM UND AUFRISS DES GESPRÄCHS. METHODE DER INTERPRETATION]

1. »Phaidros«: Umkreis dessen abstecken, wovon gehandelt

Ἐρωτικὸς λόγος: ἔρως – λόγος (vgl. 261), λέγειν, γράφειν.

Wie von beiden: »dialektisch«. *Τέχνη* überhaupt – τέχνη und λόγος, τέχνη γεγραμμένη. Dialektik – *λόγος – Sprache – Wahrheit.*

Das Geschreibe und das Lesen. Aufkommen und Wesen und Unwissen der *»Literatur«.*

Rede – Schreiben. *Das lebendig Werdende in die Seele schreiben.*

2. »Phaidros«: ἐρωτικὸς λόγος

227 c 4: οὐκ οἶδ' ὅντινα *τρόπον.*[1] Vgl. 258 d 7.

Zweideutig: Rede *über* ἔρως – Rede *aus* ἔρως (vgl. 266 b 3), das erotische Reden, *das wesenhafte Reden*, *Sammlung* auf das Wesen des Seins.

Τρόπος betrifft nicht *nur* und zuerst das *Technische*, sondern das ganze existenzielle Wie, und dafür gerade ἔρως (φιλοσοφία) entscheidend.

Was zuerst nur Gegenstand u.a. in beliebigem Reden, wird der *Grund-zustand* für jegliches eigentliche echte Reden. Damit Wesen des λόγος = ἔρως verwandelt und so Mensch – *φιλοσοφία.*

Ἔρως = Seinsstrebnis (vgl. »Theaitetos«, W.S. 31/32).[2]

[1] Phaidr. 227 c 4: ὁ γάρ τοι λόγος ἦν [...] οὐκ οἶδ' ὅντινα τρόπον ἐρωτικός.

[2] Vgl. M. Heidegger, Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet. Freiburger Vorlesung Wintersemester 1931/32. Gesamtausgabe Band 34. Hrsg. v. H. Mörchen. Frankfurt a. M. 1988, S. 214 ff.

3. »Phaidros«

Von Rede, Sagen, Schreiben zu Wort und Sprache. *Διαλέγεσθαι*

4. »Phaidros«

Grundproblem: Wesen des Wortes – Macht und Ohnmacht. Worte – Sprache – Existenz – Dasein – Sein. Im besondern: Wesen des Geschriebenen – Literatur. Schriften und Lesen und Schreiben. Wesen des In-die-Seele-Schreibens als eigentliches »Reden«. Zugleich als Befruchten und Pflanzen. *Ἔρως: Zeugen.* Das Wort und sein *Zeugnis* (sein Zeugen). Daher: Wesen der τέχνη: *μετ' ἐπιστήμης.*[3]

Διαλέγεσθαι: Notwehr *gegen* das Gesagte und Gerede, Aussage – für das »Seiende«, und das als *ἀγαθόν* (καλόν, θεός, *μανία*, ἔρως) – *φρόνησις.*

5. »Phaidros«

Ἐρωτικὸς λόγος qua λόγος, λογογράφος: »Sophistes«, »Gorgias« gegen Rhetorik; qua ἔρως: »Lysis«, »Symposion«.

6. »Phaidros«: Der grobe Aufriß des Gespräches

Klar: »zwei Teile« I und II.

I. Drei *λόγοι* ἐρωτικοί, II. *τρόπος des καλῶς λέγειν* (γράφειν). Äußerlich.

Darnach in (I) Vorgabe des Untersuchungs- und Vergleichsmaterials, (II) die Untersuchung darüber. Aber (I) mehr und (II) weniger (die Untersuchung wird gar nicht ernsthaft durchgeführt!). Also überhaupt die Scheidung von (I) und (II) so gar nicht

[3] Phaidr. 276 e 7.

anzusetzen?! Weshalb denn in (I) gerade *ἐρωτικοὶ* λόγοι und nicht etwa δικανικοί? Ja überhaupt beliebige? (I) *nicht nur* Unterlage als Vor-lage worüber, sondern Unterlage als Grund der Möglichkeit.

7. Zur Methode der Interpretation des »Phaidros«

Vom »methodischen« Ziel eines: die »Reden« und das Ganze stillschweigend auflockern und durchleuchten. Zunächst nur beiläufig auf Reden eingehen, für die Erörterung natürlich kennen und fortgesetzt das Verständnis vertiefen. Jeder für sich.

Das *ganze Gespräch* konzentriert sich so, bei aller Weitschichtigkeit und Mannigfaltigkeit, auf ganz wenige wesentliche Probleme.

8. »Phaidros« (Methode)

Eine vorläufige »Kenntnis« des ganzen Gespräches.

Beginnen 257, Ende der zweiten Sokratesrede, und dann zunächst II. Teil.

Zunächst: *Begründung* – weshalb *Τίς* [...] *τρόπος*;[4]

a) ἡ δομή – Rhetorik, b) τέττιγες! Sokrates (ἔρως!). Kapitel 39–42[5] (excl.).

Untersuchung des τρόπος bezüglich Lysiasrede, Kapitel 45–48 [excl.][6] (262 c 5–264 e 3).

[4] Phaidr. 258 d 7.

[5] Phaidr. 257 b 7–260 d 2. – Anm. d. Hg.: Die Kapitelangaben in Heideggers Aufzeichnungen zu diesem Seminar beziehen sich auf die Gliederung der deutschen Übersetzung der Werke Platons durch Friedrich Schleiermacher. Wo Heidegger bei solchen Kapitelangaben die entsprechende Stephanus-Zählung nicht selbst notiert hat, wurde sie vom Hg. in Fußnote ergänzt.

[6] Erg. d. Hg.

II. [INTERPRETATION DER KAPITEL 40–42 (Phaidr. 258 d 1–260 d 2)]

9. »Phaidros«, II. [Teil][7]

Τίς οὖν ὁ *τρόπος* τοῦ καλῶς τε καὶ μὴ γράφειν; (258 d 7)

Warum darüber verhandeln?

a) Weil λόγος höchstes Vergnügen,

b) weil wir reden müssen, nicht *ruhen dürfen* – metaphysische Notwendigkeit des »existierenden Menschen« (vgl. 273 e 6 sqq.: *Zikaden*) –, weil sich entscheidet, wo und wie wir stehen zu Rede! *Nicht schlafen*, sondern *»wachen«*, wach *bleiben* und *sein*, wachen *über* ..., *Wächter*!

ὑπάρχειν δεῖ [...] τὴν [...] διάνοιαν εἰδυῖαν τὸ ἀληθὲς ὧν ἂν ἐρεῖν πέρι μέλλῃ (259 e 4 sqq.). Eine ganz bestimmte Stufung der Bedingungen der Möglichkeit. Zuunterst – tragend und führend – Unverborgenheit von dem, worüber die Rede. Diese Unverborgenheit als schon gewußte, *gehabte*. Diese Habe muß schon διάνοια durchherrschen und *eignen*! Solche διάνοια die des λέγων.

273 e 9 sqq.: τρόπος als *χαρίζεσθαι* [vgl. 274 b 9] [...] δεσπόταις ἀγαθοῖς τε καὶ ἐξ ἀγαθῶν. Τὸ ἀγαθόν: Ermächtigung. Und dann [?] das (ἰδέαι) εἴδη – *συνάγειν und διαιρεῖν* – und *καιρός (nicht isoliert Methodenproblem herauslösen)*, und dieses *χαρίζεσθαι* im Ursprung [?] mit ἔρως. Nicht »moralisch«, sondern *metaphysisch*. Und zugleich die ganze Verhandlung *περίοδος* μακρά.[8]

10. [Χάρις]

Χάρις – χαρίζεσθαι.[9]

[7] Erg. d. Hg.

[8] Phaidr. 274 a 2: εἰ μακρὰ ἡ περίοδος.

[9] Vgl. Phaidr. 274 b 9.

11. Phaidros, 258 d 1–264 e 3 (Kapitel 40–47)

Daß Reden geschrieben und gesagt werden, ist in Ordnung, sogar praktisch zuweilen notwendig (Verteidigungsrede), außer Frage. Wohl aber fragwürdig das *Wie*. Also Leitfrage: *Τίς* [...] *ὁ τρόπος* τοῦ καλῶς τε καὶ μή.[10]

(Zunächst: Das Wie unbekannt! Auf welchem Wege zu finden? Nur aus dem *Was*, Wesen des λέγειν? Welches Was? »Hat« wesenhaft ein Wie, Wie-beschaffen, Wie-*Verhalten*. Weise – *Gewiesen* – Anweisung – Gesetzgebung, Regeln – Verhalten (Spielraum) – Verstehen! Auf welchem Wege das *Was* umgrenzen? Blick worauf: λόγος – ψυχή – τέχνη – ἀλήθεια – ὄν. Das *Was* auch nur durch Maß und Gesetz-gebung! Ἔντεχνον! Τέχνη als Gesetz! *Sicherheit* des *wissenden Verfahrens*.)

A. *Was liegt in dieser Frage?*

1. Was gehört zu einer gut verfaßten Rede? (Worin besteht das *καλῶς*?)

2. Auf *welche Weise* wird die gute Verfassung bestimmt und umgrenzt?

3. *Wessen Aufgabe* ist diese Umgrenzung und damit Unterweisung im Reden? (Bei wem steht sie?). Ῥητορική als »τέχνη«.

4. Ist ῥητορική eine τέχνη, in welcher Weise und was gehört zu dieser als Grund? (*Διαλέγεσθαι*)

5. Was ist das διαλέγεσθαι? Ὑπόληψις – σύνταξις.

Nach diesen Richtungen wird die Leitfrage entfaltet. Die Frage hat zum *Thema*: *eine Methode* und deren »Wesen«.

B. Welches ist nun die *Methode dieser* Methodenerörterung? (Dialektisch – psychagogisch). *Zu beachten*: wie Sokrates den Phaidros zusehends an das Thema zwingt und immer wieder von natürlichen Ab- und Auswegen zurückholt. Den Zickzackweg im Zusammenhang des Fortganges der sachlichen Erörterung verfolgen, vgl. unten.

[10] Phaidr. 258 d 7.

12. [Λογογράφος]

Λογογράφος (vgl. 257 c 6): »Redenschreiber«, Redenbeschaffer über alles Mögliche. Gericht, Volksversammlung, Prunk- und Lobrede, Liebesrede, Briefe. D. h. λόγος in der Alltäglichkeit bestimmen und beherrschen. Und mit dieser Rede selbst – des Daseins, *βίος*. Das *»daß«* dieses γράφειν *nicht* zu tadeln, vielleicht eine faktisch notwendige Einrichtung. Aber das *Wie* entscheidend!

13. Kapitel 40 und 41[11]

Ausgang der Untersuchung, Lage und Stimmung, *Grundstellung* dabei. *Innere Vor-bereitung!* Οὐρανός – λόγος. Nach dem τρόπος τοῦ λέγειν ist gefragt.

Sokrates: *Wo* nachfragen? ἐξετάσαι,[12] »ausholen« alle, die je geschrieben haben in irgendwelcher Form, Redner und Dichter und Schriftsteller. Nachsehen, wie die es machen und worauf es ihnen ankommt (vgl. aber Kapitel 42![13]). Blindes Nachlaufen, Sklave, statt vorauslaufender *Gesetzgebung*. (Und doch! Plato im Irrtum! Er verstand die Dichter nicht und übersprang *Thukydides*.)

Phaidros hält diesen Weg für selbstverständlich – gar nicht erst erörtern. Er hört nur, ob sie beide überhaupt *sollen*, und das vollends das eigentliche und vornehme Vergnügen, reinste Freude und Zeit des Lebens.

Sokrates: Gewiß, Zeit jedenfalls ist zur Verfügung. *Aber: Wir sind nicht unbeobachtet.* Nicht gleichgültig, wie wir sie verbringen. Wir *stehen unter einer Forderung*. Ausnahme: nicht οἱ πολλοί.

Οἱ τέττιγες, *»die Grillen«*.[14] (Was soll der Hinweis darauf?) Vgl.

[11] Phaidr. 258 d 1–259 d 9.

[12] Phaidr. 258 d 8.

[13] Phaidr. 259 e 1–260 d 2.

[14] Anm. d. Hg.: Korrekt ist nur die oben S. 88 von Heidegger selbst nach Schleiermacher gewählte und auch in den Protokollen wiedergegebene Übersetzung von τέττιγες als »Zikaden«. Grillen singen im Gegensatz zu den Zikaden mittags nicht.

Symp. 191 b 7: εἰς γῆν γεννᾶν, εἰς γῆν *τίκτειν*,[15] »in die Erde zeugen«. In der Mittagssonne die höchste Kunst des Gesanges. Ohne Speise und Trank, nicht an das Stoffliche gebunden. Fröhlich dem Tod entgegensingt. Von *ditonischen* zu *apollinischen*.

Nicht gleichgültig, welche Muse wir ehren! Und wir müssen »reden« – nicht aus Vergnügen, sondern um der höchsten Muse würdig zu sein. Οὐρανός – (ἰδέαι) – λόγος. Über den *λόγος λέγειν*, über »*Reden reden*«, und zwar *τί ἐστι* ὁ τρόπος (*ἰδέα* – οὐρανός), und dieses auf dem Wege des διαλέγεσθαι (höchster λόγος). Nur *redend* bringen wir uns zum τί ἐστιν des τρόπος. Diese Rede die höchste, das *διαλέγεσθαι*. Also mit der Absicht unter der Forderung der höchsten Muse!

14. Kapitel 42[16]

Sokrates beginnt die σκέψις des τρόπος, aber er läßt sich gar nicht ein auf das ἐξετάσαι (vgl. 264 e 8: hier περὶ λόγων σκοπεῖν, 270 c 7[17], auch ζητεῖν: 261 e 6, 265 a 6[18]): a) weder auf Meinungen anderer, b) noch auf Herausstellung irgendwelcher Eigenschaften an den vorher gelesenen und gehaltenen Reden. Diese kommen erst zur Sprache, *nachdem* der *»Maßstab«* festgelegt: Kapitel 45[19] und, ausgearbeitet, Kapitel 46,[20] genauer Kapitel 47.[21]

Vielmehr sogleich Vorgriff auf: *τί ὑπάρχειν δεῖ*, nämlich τὸ ἀληθὲς εἰδυῖα διάνοια.[22] Darin schon unentfaltet mitgesetzt das διαλέγεσθαι: ὑπόληψις (ἔν τι), σύνταξις. Zunächst die Grundbedin-

[15] Symp. 191 b 7 sqq.: καὶ ἐγέννων καὶ ἔτικτον οὐκ εἰς ἀλλήλους ἀλλ' εἰς γῆν, ὥσπερ οἱ τέττιγες.

[16] Phaidr. 259 e 1–260 d 2.

[17] Phaidr. 270 c 7: τὸν λόγον ἐξετάζοντα σκοπεῖν.

[18] Phaidr. 261 e 6: Τῇδε δοκῶ ζητοῦσιν φανεῖσθαι. 265 a 5 sq.: ὃ μέντοι ἐζήτουν ἐστὶν αὐτὸ τοῦτο.

[19] Phaidr. 262 c 5–263 a 1.

[20] Phaidr. 263 a 2–e 5.

[21] Phaidr. 263 e 6–264 e 3.

[22] Phaidr. 259 e 4 sq.: Ἆρ' οὖν οὐχ ὑπάρχειν δεῖ [...] τὴν τοῦ λέγοντος διάνοιαν εἰδυῖαν τὸ ἀληθές.

gung dafür, daß τέχνη – von der noch nicht die Rede – ἔντεχνος sein kann.

Aber Phaidros geht nicht mit ein auf die Sache, sondern beruft sich auf abweichende Meinungen anderer, auf das Hörensagen, darnach wesentlich *μανθάνειν τὰ δόξαντα* und τὸ *πείθειν (»überredende Zurede«)* ἐκ τούτων.[23] Frage dadurch zugleich verschoben.

Doch Sokrates läßt sich ein Stück weit darauf ein, aber nur, um ihm das *Unehrliche* klar zu machen und doch weiter zu führen. Sokrates weist zunächst, durch Eingehen auf die Einstellung des Phaidros, auf praktischen Erfolg durch ein *massives Beispiel* (dieses aber für später sachlich wichtig). *Ὄνος*-Beispiel (zugleich wichtig für ὅμοιον – ἀνόμοιον). Krieg – Pferd: Sokrates und Phaidros wissen beide nicht, was ein Pferd ist. Sokrates weiß soviel, was Phaidros für ein Pferd hält: jenes zahme Tier, das die längsten Ohren hat. Ὄνος ὡς ἵππος. Dazu Kriegführung: Pferd und seine Verwendung genau kennen, nur so *zu*reden zum Esel. Κακὸν ὡς ἀγαθόν. Ποῖος καρπός;[24]

Phaidros: worauf es abgesehen ist im praktischen Erfolg.

Sokrates: was die innere Möglichkeit des καλῶς λέγειν trägt.

15. δόξα

τὰ τῷ ὄντι δίκαια [...] τὰ δόξαντ' ἂν πλήθει (Phaidr. 260 a 1 sq.).

τὰ ὄντως ἀγαθά ἢ καλά [...] ὅσα δόξει.[25]

Genesis des παρὰ δοξάζειν, ἀπάτη (262 b).[26]

[23] Phaidr. 259 e 7–260 a 4: οὐκ εἶναι ἀνάγκην [...] τὰ τῷ ὄντι δίκαια μανθάνειν ἀλλὰ τὰ δόξαντ' ἂν πλήθει [...]· ἐκ γὰρ τούτων εἶναι τὸ πείθειν.

[24] Phaidr. 260 c 6–d 1: ὁ ῥητορικὸς [...] μὴ περὶ ὄνου σκιᾶς ὡς ἵππου τὸν ἔπαινον ποιούμενος, ἀλλὰ περὶ κακοῦ ὡς ἀγαθοῦ [...], ποῖόν τιν' ἂν οἴει μετὰ ταῦτα τὴν ῥητορικὴν καρπὸν [...] θερίζειν;

[25] Phaidr. 260 a 3.

[26] Phaidr. 262 b 2: τοῖς παρὰ τὰ ὄντα δοξάζουσι καὶ ἀπατωμένοις.

III. [FREIE INTERPRETATION DES ΤΡΟΠΟΣ ΤΟΥ ΚΑΛΩΣ ΛΕΓΕΙΝ ALS ΤΕΧΝΗ]

16. Grundsätzliches über den τρόπος τοῦ καλῶς λέγειν und τέχνη (Beilage zu Phaidros, Kapitel 40–47[27]*)*

Leitfrage: Was gehört dazu, daß eine Rede καλῶς (λεγόμενος)? Antwort: Der λόγος ist καλός, wenn ἔντεχνος.[28] Also: καλῶς *nicht* bestimmt durch Angabe von Merkmalen der ausgesprochenen Rede. Diese allenfalls nur Folgebestimmungen von etwas anderm. Vielmehr: καλῶς als ἔντεχνον, τέχνῃ, »mit/aus τέχνη«, und τέχνη selbst als ἀληθεύειν. Jetzt καλῶς (ἀγαθῶς) durch ἔντεχνον, früher (»Gorgias«) τέχνη durch *ἀγαθόν*. Mithin: nicht Beschreibung des καλόν, sondern *Wesen* des *καλῶς eines λέγειν*.

Warum führte das auf τέχνη? (Der Sache nach! Eine weitere Frage: Wie kommt das *Gespräch* zu diesem ἔντεχνον?) Καλῶς allgemein ein πῶς, »Wie«. Das Wie:

1. Quale, ποιόν, »wie beschaffen« etwas, welche Eigenschaften daran vorliegen, welche Eigenschaften es birgt. Ein Ding, farbig; der Unterlage beraubt, *fällt* es.

2. Quale eines Verhaltens. Verhalten zu ... (Wozu und *die Weisung*, betrachten – bearbeiten). Das Wozu offenbar. Das Offenbare gibt mit Anweisung. Das Verhalten *sucht sich* anzuweisen auf und zu ..., trägt in sich Anweisung, und diese hat *ihre* Weise, aus Weisung als solcher und Wozu, das bestimmt. *Die Weisung*: Weisung, Richtung, Spielraum, *treffen – verfehlen*. Was so in sich gewiesen ist und werden kann und so oder so (undeutlich!) – Spielraum, *Weise*.

Verhalten: sich anweisend zu ..., Weisung *weist sich*. *Sich* verstehen *zu* ... und *sich* verstehen *auf* ... Darin wesenhaft: Offenbarkeit des *Wozu* und der Weise der *Weisung* – Auskenntnis.

[27] Phaidr. 258 d 1–264 e 3.

[28] Phaidr. 262 c 5 sqq.: Βούλει [...] ἰδεῖν τι ὧν φαμεν ἀτέχνων τε καὶ ἐντέχνων εἶναι;

Vor-weisung: Grundweise aller Weisung des ἀληθεύειν – »Auslegung« im ursprünglichen Sinne.

Das *Wie* als Weise des *Sich*auskennens (regional – *universal*) in der Weisung (*als τέχνη*). *Existenz*: Ek-statisch offenbar zu ... und somit sich ohne *Reflexion*. Das Wie ist τρόπος, »Wendung«, »Richtung«, »Weise«. Das Wie ist an und aus τέχνη bestimmt. Καλῶς des λέγειν: *ἔντεχνον* (des ἀληθεύειν, διαλέγεσθαι). *Jedes Verhalten* [hat][29] seine *τέχνη*. Oder nur ποίησις? Τέχνη nicht nur eines unter anderem.

Τέχνη betrifft eine Kenntnis, Erkenntnis, »Wissen«, Sichauskennen in ... [Sie kommt][30] in die *Nähe* von *»geschickt«*, Geschicktheit, Fertigkeit, *Fertigmachenkönnen* (τεκεῖν, *»hervor-bringen«*), erzeugen können ein Zeug = Erzeugnis, und so »eingeübt«, »dressiert« – aber doch davon verschieden.

Zur Wortgeschichte:

1. Homer, Ilias Γ 61.

2. Herodot B 53: οὗτοι δέ [Homer und Hesiod] εἰσι οἱ ποιήσαντες θεογονίην Ἕλλησι καὶ τοῖσι θεοῖσι τὰς ἐπωνυμίας δόντες καὶ τιμάς τε καὶ τέχνας διελόντες καὶ εἴδεα αὐτῶν σημήναντες.[31]

3. Plato, »Gorgias«.

4. Aristoteles, Met. A 1, Eth. Nic. Z 4: ἕξις τις μετὰ λόγου ἀληθοῦς ποιητική.[32] Nicht so die πρᾶξις, εὐπραξία. Ποίησις – *περὶ γένεσιν*[33] (ἐνδεχόμενα) – τὸ τεχνάζειν καὶ θεωρεῖν ὅπως ἂν γένηταί τι τῶν ἐνδεχομένων καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι, καὶ ὧν ἡ ἀρχὴ ἐν τῷ ποιοῦντι ἀλλὰ μὴ ἐν τῷ ποιουμένῳ[34] – ἕτερον τὸ τέλος[35].

Τέχνη τῶν λόγων (τέχνη: Weise der Weisung qua Sichauskennen in ...).

[29] Erg. d. Hg.

[30] Erg. d. Hg.

[31] Herodoti Historiae. Recognovit brevique adnotatione instruxit Carolus Hude. Editio tertia. Tomus prior. Oxford 1927, B 53, 2.

[32] Aristotelis Ethica Nicomachea. Recognovit F. Susemihl. Editio tertia. Curavit O. Apelt. Leipzig 1912, Z 4, 1140 a 21 sq.

[33] Eth. Nic. Z 4, 1140 a 11.

[34] Eth. Nic. Z 4, 1140 a 11–14.

[35] Eth. Nic. Z 4, 1140 b 6.

Λέγειν (δηλοῦν τι) τι *κατά τινος* (ἀλήθεια) *πρός* τινα (ψυχή).

1. Vorgriff auf ἀλήθεια, 2. Vorgriff auf ψυχαγωγία. Besser: Universalität des λόγος. Also: sich auskennen in ..., Offenbarkeit, ἀ-λήθεια, und zwar *τί* und ἄλλος – *ψυχή. Beide decken sich!* Nun aber all das: δηλοῦν – ἀλήθεια und sich selbst, *ψυχή*. Ἀληθεύειν τῆς ψυχῆς – μετὰ λόγου.

17. Homer – τέχνη (Ilias Γ 59 sqq.)

Die Heere einander gegenüber. Paris (Alexandros) fordert die Achaier zum Zweikampf heraus. Menelaos wie ein Löwe. Paris zieht sich zurück, taucht zurück in die Menge. Hektor sieht das und schilt ihn. Paris antwortet und eingangs rühmt er an Hektor: *ἀτάρβητος νόος*[36] (ταρβέω [...]*/α-: »gefaßt«, »sicher«), und *dieses* durch einen Vergleich mit πέλεκυς, »Beil«: ἀτειρής,[37] »nicht aufzureiben«, »unverwüstlich«, »nicht *mürbe* zu machen«. Treffsicherheit und Festigkeit des geschwungenen Beils. Sicher-heit des Treffens und Wissens der *Weise. Weise*: selbst wissende Art.

18. [Worin besteht τέχνη?]

Worin *besteht* τέχνη? Beherrschung des wissenden Verfahrens. *Nicht* einfach: geübt, gedrillt, dressiert. Sondern: das Verfahren in sein Wesen durchscheinend, d. h. Wie des Wissens, was zu diesem Verhalten gehört.

Τέχνη: Sicherheit des Verfahrens. Verfahren, aber wissend, verstehend. Weise des Wissens im Verhalten. Weise des Selbstverständnisses. Hier: sich selbst verstehen im Verhältnis zu anderen, also diese mitverstehen.

[36] Homeri Opera. Recognoverunt brevique adnotatione critica instruxerunt D. B. Munro et Th. W. Allen. Tomus I, Iliadis libros I–XII continens. Oxford 1902, Γ 63.

* [Zwei unleserliche Wörter.]

[37] Homer, Ilias Γ 60.

19. τέχνη

»Gorgias«, Aristoteles.

20. τέχνη

Pol. I, 342, Leg. XI, 921 b.

21. Das Wie des Verhaltens

Vgl. Stein – Hund – Mensch. Mensch: der sich Verhaltende (?), je nachdem. Jedenfalls, wesentlich: im *Verhältnis* zu ... Dieses »sich« sehen und das *Sichver-stehen auf* ... sieht sich *gewiesen an* ... und *angewiesen auf* ...

Das *Wozu*: offenbar! Ja – aber Gegen-stand?

Sicheinspielen auf ... Sich – Anweisung, *Weisung*, je eine *Weise*, ein *Gewiesenes*, *Wie*.

Woraus bestimmt sich das Wie?

Zum Verhalten als solchen gehört überhaupt eine *Gewiesenheit*: 1. woran, *Feld*, gewiesen an ..., angewiesen auf ..., *Hinsicht der Gewiesenheit*, 2. und eben die »Weise«. *Die wesensmäßige Gewiesenheit*. Dazu jeweils *Weisung* der *Weise*. Richtung – Spiel-raum – Leere. *Verfehlen* – Ab-kommen!

Die Weisung: λέγειν τι *κατά τινος* (ἀλήθεια) *πρός τινα* (ψυχή). *Λέγειν* als »Verhalten« je selbst »universal« und primär *weisend*! Μετὰ λόγου, διὰ τῶν λόγων *alles* Verhalten.

Weisung: *Leiten*, und zwar »wissendes« *um sich selbst* – Sicherheit. Im Verhalten schon die *Vorform von Haltung ohne* weitere ichliche Reflexion.

Das ganze Sichwissen *der Weisung als wissendes Weisen*, *τέχνη*, Sichver-stehen auf ...

22. Verhalten

Offenbarendes Sicheinspielen auf …, zu … *So – wie.* (Sich-) Ein--stimmen auf … […]*auftrag! Maßlos – sich ein Maß (»Weisung«) geben lassen. *Vor sich selbst Vor-sprung*, Sichvorhalten von Verbindlichkeit. *Weisung der Weise.*

Verhältnis […]**.

Offenbaren: Vorrang? Scheinbar, und doch nicht, sondern Offenbaren – ontisch, Verbindlich(sein)lassen – ontologisch.

23. »Verhalten«

Wille, Verstand und dgl. hinausgerissen aus einem *Grund*, *ins Leere gestellt.*

Wozu des Verhaltens (nicht etwa Zweck), Worauf-gerichtet, *Gegen-stand* – Rückzug, Ab-wendung.

Der Begriff des *Verhaltens* – die Gefahr einer *Neutralisierung* im Hinblick auf eine formale Struktur – *Intentionalität*! (*stehen lassen*).

Verhalt und *Verhaltung*. Verhaltung und *Haltung*. *Haltung* und (inneres) *Geschehnis.*

Zeit – Einbildungskraft! *Ursprung der Zeit.*

24. Die Frage nach dem Wie und dessen Wesen

Der τρόπος gesucht. Was ist da gesucht? Τρόπος: »Wendung« (also Richtung, Spielraum), *Weise*, immer vom Menschen, Verhalten, Denk- und Handlungs-, Ausdrucksweise.

Dieser hat selbst »Weisen«: καλῶς καὶ μή, sein »so oder so«. Die Weise hat ihr *Wie*, und zwar notwendig! Inwiefern? D. h. die Wei-

* [Ein Wortbestandteil unleserlich.]

** [Ein Wort unleserlich.]

se ist hier Weise von solchem, was anweisbar, was gewiesen werden kann und muß, was jeweils so oder so »sich« anweist.

Πῶς, Wie – *ποιόν*, quale, Beschaffenheit, *Eigenschaft*, *Vorhandenes*, was es an sich trägt. Bei *Verhalten* nicht nur um dieses wissend, sondern wissend-unwissend *bestimmen*. Das *Wie als Verhältnis. Verhalten*: Reden zu einem über etwas (Zureden). Weise da *abgesehen* im Verhalten als solchem des Worüber. Zu wem »über Seiendes«? Zu solchen, die selbst Stellung nehmen sollen. Welche Anweisungen?

25. [Weise und Weisen]

Weise = (synonym) »Art«.

Weisen: Richtung weisen, anweisen, *wissen machen einen in etwas* (genitivus) (unter-weisen).

Weisung – Befehl.

IV. [INTERPRETATION DER KAPITEL 43–49 (Phaidr. 260 d 3–266 b 2)]

26. [Die Wandlung des καλῶς zum ἔντεχνον]

Wir zeigten durch eine systematische Überlegung, *warum* das καλῶς zum ἔντεχνον sich wandeln *muß*, *nicht anders sein kann*: weil es sich um das Wie des λέγειν *als Verhalten handelt.*

Plato vollzieht einfach diese Wandlung 1. durch den Vorgriff: ῥητορική als *ψυχαγωγία*, 2. durch gleichzeitige *Weite, wesentliche Fassung von λόγος und τέχνη.*

a) Vertiefte Fassung des Beweises, b) als wesentlichstes Beweisstück des *Verhaltens* der ψυχή selbst, zeigt, *daß* es so ist.

27. Zu Phaidros, Kapitel 43 und 44[38]

Wesen des Wie (Weise, Weisung – τέχνη) eines Verhaltens.

Wie nun im Gespräch *der Weg zu τέχνη*? Hier doch keine Klärung von *πῶς* überhaupt und dgl., sondern Sokrates betont gegenüber der Übertreibung des Phaidros: *πείθειν, nicht ἀλήθεια* (was *Vorgriff*?), doch *ἀλήθεια, aber nicht hinreichend.* Also: ἀλήθεια nicht *ohne τέχνη.* Nachher aber: τέχνη nicht ohne ἀλήθεια. Denn was ist τέχνη des λέγειν: ἀντιλέγειν, ἀπάτη, ἀληθεύειν *τὸ τί.*

Aber ist *ῥητορική* denn τέχνη? Statt *ἄτεχνος τριβή*? Τέχνη-Charakter bestritten! *Plato selbst.* Was ist *sie* dann? *Vorgriff! Führung, Leitung, »Weisung«.*

[38] Phaidr. 260 d 3–262 c 4.

28. Kapitel 43 und 44: Übergang zu τέχνη, ἔντεχνον, ἄτεχνον

a) Kapitel 43[39]

Sokrates hatte einfach aus beispielmäßigen Konsequenzen den Phaidros überzeugt. Sokrates aber gibt selbst zu das Grobe dieses Verfahrens, es mißdeutet die *Absicht* der τέχνη τῶν λόγων. Und zugleich zurechtrücken die unbestimmte Rede des Phaidros. *Nicht*, daß es überhaupt nicht auf Wahrheit ankäme, sondern die natürlich zu kennen. Aber das genügt nicht: Trotz allem ohne ῥητορική kein πείθειν *τέχνῃ*[40] (»mit wissender Sicherheit«, vgl. [Homer,][41] Ilias Γ 59). Nicht einfach nur πείθειν wie Phaidros. *Ἀλήθεια notwendig vielleicht, aber gewiß nicht hinreichend.* Hier ἀλήθεια und τέχνη beides getrennt als verschiedene Bedingungen und τέχνη *unbestimmt*.

Phaidros stimmt auch hier gleich zu und ist für diese Selbstverteidigung der τέχνη.

Sokrates aber: Steht es denn so fest, daß ῥητορική τέχνη ist und nicht nur *ἄτεχνος τριβή*?[42] (ἐμπειρία, Gorgias,[43] Plato selbst) Vgl. 262 c 1 sqq.: Ohne ἀλήθεια, d. h. ohne ἀληθεύειν, ist die τέχνη ἄτεχνος. Vgl. Aristoteles, Eth. Nic. E.

Phaidros: diese Gegenreden ausholen auf τί und πῶς.[44]

Sokrates: *aber* mit Methoden und Vorgriff! D. h. *φιλοσοφεῖν* (allgemein, weit) ἱκανῶς.[45] Hier ἱκανός [...] λέγειν[46] *aber wieder Vorgriff*, vgl. oben ἀλήθεια. *Vorher*: ἀλήθεια nichts ohne τέχνη.

Leitfrage: Inwiefern τέχνη, d. h. was ist diese ῥητορικὴ τέχνη überhaupt?

[39] Phaidr. 260 d 3–262 c 3.
[40] Phaidr. 260 d 9.
[41] Erg. d. Hg.
[42] Phaidr. 260 e 4 sq.
[43] Gorg. 465 a 3.
[44] Phaidr. 261 a 2.
[45] Phaidr. 261 a 4: ἱκανῶς φιλοσοφήσῃ.
[46] Phaidr. 261 a 4 sq.

Das Entscheidende die *Worte* (und Zusammenhang mit ἀλήθεια, διαλέγεσθαι, ὄν), der λόγος, und *deshalb ψυχαγωγία*, weil ἄνθρωπος ζῷον λόγον ἔχον, ψυχὴ ἰδοῦσα: 1. *ψυχαγωγία* [...] *διὰ* [*»mittelst«* und *»hindurch«*] [τῶν] λόγων[47] – ψυχὴ ἰδοῦσα [...] ἀλήθειαν[48] – λόγος: *δηλοῦν*, 2. bei jeder Gelegenheit, 3. über jegliches Beredbare, ob groß oder klein, geistig oder gering.

Hier Orientierung dieser τέχνη (d. h. τέχνη nicht mehr *regional*, nicht nur als πρός τινα, sondern weil Reden universell) auf *das Ganze* des redenden *Daseins* und das Ganze seines Umkreises.

Phaidros biegt wieder ab, beruft sich auf Hörensagen. Darnach die τέχνη orientiert auf *Versammlungs- und Gerichtsrede*.

Sokrates sucht ihn zurechtzuweisen: Weißt du nur von diesen einzelnen Formen, Nestor, Odysseus, nicht auch Palamedes? Vgl. unten.

Phaidros versteht nichts. Sokrates: lassen wir das.

b) Kapitel 44[49]

Sokrates geht weit auf die Beschränkung ein: Gerichtsrede. Was geschieht da: ἀντιλέγειν[50] (ἀντιλογικὴ μία περὶ πάντα[51]). Und was geschieht hier τέχνη: ποιεῖν φανῆναι τὸ αὐτό (οὐ τὸ αὐτό).[52] Aber so in Volksversammlung. Ein »Sichzeigen«, »Erscheinen«, So-und-so-Leiten, und zwar Schein, Vor-machen. So ganz allgemein Zenon über das *Seiende* als solches, ἕν – πολλά.

Ἀντιλογική – μία τις περὶ πάντα.[53] Darin *Möglichkeiten*: 1. selbst alles Mögliche mit allem Möglichen in eins zu setzen, 2. andre, die das tun, und also verborgen, ans Licht zu bringen. – Verbergen und zugleich aufdecken (ἀληθεύειν).

[47] Phaidr. 261 a 8.

[48] Phaidr. 249 b 6.

[49] Phaidr. 261 c 4–262 c 4.

[50] Phaidr. 261 c 5: οὐκ ἀντιλέγουσιν μέντοι;

[51] Phaidr. 261 d 10 sqq.: ἡ ἀντιλογικὴ [...] περὶ πάντα τὰ λεγόμενα μία τις τέχνη.

[52] Phaidr. 261 c 10 sq.: Οὐκοῦν ὁ τέχνῃ τοῦτο δρῶν ποιήσει φανῆναι τὸ αὐτὸ τοῖς αὐτοῖς τοτὲ μὲν δίκαιον, ὅταν δὲ βούληται, ἄδικον;

[53] Siehe oben Fußnote 51.

Universale *ἀπάτη*! Ψεῦδος – ἀλήθεια. Phaidros versteht nicht, er muß auf ζήτησις verwiesen werden! Was zur *Möglichkeit* des Täuschens gehört! Wie dadurch die Ausrichtung des τεχνικός[54] bestimmt. *Διειδέναι* ὁμοιότητα καὶ ἀνομοιότητα![55] Vgl. »Parmenides« und »Sophistes«. Vgl. *ὄνος-Beispiel*.[56]

Ἀλήθειαν γνῶναι: τὸ τί ἐστιν τῶν ὄντων.

Also die τέχνη universal auf *ἀληθεύειν* zurückgeführt, vgl. oben S. 4.[57]

Wann also ist τέχνη ἔντεχνος? Vgl. Kapitel 42:[58] Einsatz *der σκέψις, Vorgriffe. Διάνοια εἰδυῖα τὸ ἀληθές*.[59] Hierdurch zugleich das *Wie* (καλῶς) vorausbestimmt. *Maßstab und Wesen!* Jetzt erst die *Möglichkeit*, wirkliche Reden zu *beurteilen*. Nicht mehr: Welche Mittel und Eigenschaften? Sondern: das *Grund-Wie*!

29. Zu Kapitel 43 f.[60]

Fraglich, ob ῥητορική τέχνη ist. Also Gegenmeinungen untersuchen? Nein, sondern *zuvor* ausmachen, *was sie überhaupt ist*. Denn vorher gar nicht zu entscheiden, ob sie überhaupt in den Bereich von τέχνη gehört. Beides wird offen gelassen: 1. was ῥητορική, 2. was τέχνη.

Also neuer Vorgriff – dieser enthält Antwort auf (1) und (2): *ῥητορικὴ* [...] *τέχνη* [*ist*] *ψυχαγωγία τις διὰ λόγων*,[61] »Sichauskennen im Reden ist *so etwas wie* [»Sichauskennen in«?] *Führung und Leitung* der Seele durch Reden«. Τέχνη (»Sichauskennen in ...«) als Führung, Leitung (Kennen derselben), *Weisung*! a) Diese geht hindurch durch Reden, b) geht auf Seele – heißt?

[54] Phaidr. 262 b 5.

[55] Phaidr. 262 a 6 sq.: τὴν ὁμοιότητα τῶν ὄντων καὶ ἀνομοιότητα ἀκριβῶς διειδέναι.

[56] Vgl. Phaidr. 260 b–c.

[57] Siehe oben S. 100 f.

[58] Phaidr. 259 e 1–260 d 2.

[59] Phaidr. 259 e 5: διάνοιαν εἰδυῖαν τὸ ἀληθές.

[60] Phaidr. 260 d 3–262 e 5.

[61] Phaidr. 261 a 7 sq.

Durch diesen Vorgriff wie von selbst bei *τέχνη*, aber diese *stillschweigend* erweitert über das zeughafte Herstellen, ein anderes *ποιεῖν*! (Ποίησις ἀληθείας/ἀπάτης.) Durch Vorgriff auf ψυχαγωγία (261 a 8) rückt λόγος (und sein πῶς) – *wohin?* – in *Dienst des Führens, Verfahrens* (*Ablauf abzustimmen*, selbst weisend, vgl. S. 4 b![62]). Das λέγειν selbst *verfahrenderweise*? Und welcher Weise dieses Grund erfahrend?

Wesentlich gefaßt a) das *πείθειν* ein *»Beeinflussen«*, b) λόγος: α. durch *alles Verhalten*, (β. als δηλοῦν) – λόγος = δι' οὗ ἀγωγή, c) als das Wort »Seele« – also τέχνη. Das Wie ein Wie des *Verfahrens*. *Grundakt* des Verfahrens: *λέγειν*, und die Grundart dieser Grundstruktur das ἀληθεύειν.

a) Es gilt Weisung zu vollziehen, also das *Wie* überhaupt hier ein *Wie des Weisens*. b) Dieses Weisen mit dem Werkzeug der Rede. c) Leiten der »Seele« Grundverhältnis zu ἀλήθεια und ὄν, also *verhaltend*. Leitung von *Verhalten*, und zwar Grundweise desselben *λόγος*.

Kapitel 44:[63] *Ποιεῖν φανῆναι*[64] (als τέχνη!), δοκεῖν,[65] *λέγειν* (οὕτως), ὥστε φαίνεσθαι.[66] Führung als *ἀπάτη*, besser: dieses als ein Führen und *Weisen*!

1. Λέγειν die Weise des Sichzeigenmachens des Seienden! Εἰς φῶς ἄγειν[67] (ἀλήθεια – nicht direkt). 2. In allem Wendbaren eine und dieselbe Weise.

Leitung, Führung des Verhaltens in seinem ihm jeweils zugehörigen offenbar machenden Sicheinspielen auf ...

Wie der Führende gemäß der Weise seines Weisens vorausgehen muß. *Das Voransein*. Die *Voraus*gewiesenheit im *λέγειν*. Im *Voraus* ein ἀκριβῶς διειδέναι.[68] Dieses *Voraus* beherrschen, dieses Vorauswissen haben und von da aus und kraft desselben Wei-

[62] Siehe unten S. 103 f. (»Wie der Führende ... Vgl. Kapitel 46!«)
[63] Phaidr. 261 c 4–262 e 5.
[64] Phaidr. 261 c 10: ποιήσει φανῆναι.
[65] Phaidr. 261 d 3.
[66] Phaidr. 261 d 6: λέγοντα [...], ὥστε φαίνεσθαι.
[67] Phaidr. 261 e 4.
[68] Phaidr. 262 a 7.

sens kennen, das ist eigentlich das Sichauskennen. D. h. die ganze Ermöglichung des Verfahrens der Führung liegt in diesem *Sichauskennen im Vor-wissen.*

Worin die ἀγωγή *eigentlich besteht*? Das Wie des λέγειν notwendig *dieses οἷος*.[69]

Vgl. 262 b 5 sqq.: Die Bedingung der Möglichkeit des τεχνικῶς ἄγειν, daß einer zuvor schon Bekanntschaft gemacht hat mit dem Wesen der Dinge.

Ἐγνωρικώς (ἐγνωρικὼς ὃ ἔστιν ἕκαστον,[70] ἐγνώρικα Perfekt [von][71] γνωρίζειν), und d. h. zugleich *Worüber* klar. Nicht nur das *Was* = τί der Sache, sondern auch da ἄγειν. Darüber: wie überhaupt im voraus jeweils die zusehenden Andern *dazu stehen*, ja stehen können! Vgl. Kapitel 46![72]

30. Platos Stellung zur Rhetorik im »Gorgias« und »Phaidros«

Im »Gorgias« keine τέχνη, sondern ἐμπειρία, im »Phaidros« τέχνη. Was hat sich geändert?

1. *Auffassung der τέχνη.* Inwiefern? Vgl. dafür Gorg. 465 a! Im »Gorgias« τέχνη durch ἀγαθόν, [im][73] »Phaidros« ἀγαθόν (καλόν) durch ἔντεχνον. a) Statt ἀγαθόν *ἀληθές*. Was liegt darin? Möglichkeit einer universalen Fassung der τέχνη. Bisher *regional*. b) Daß πείθειν *ἀληθεύειν* wird, folgt. Ψεῦδος – ἀπάτη – μὴ ὄν.

2. Ῥητορική *selbst universal*: *πάντα τὰ λεγόμενα* (261 e 1). Λόγοι: vgl. schon Gorg. 449/50, aber da auf Grund der engen regionalen Fassung der τέχνη zurückgewiesen. Möglichkeit einer universellen Grund-τέχνη gerade *durch* λόγος! *Ἀληθεύειν.*

3. Sein – Wahrheit – λόγος: radikaler jeweils in sich und in ihrem inneren Zusammenhang.

[69] Phaidr. 262 a 9.
[70] Phaidr. 262 b 7 sq.
[71] Erg. d. Hg.
[72] Phaidr. 263 a 2–e 5.
[73] Erg. d. Hg.

31. »Gorgias«

Ῥητορική: Περὶ λόγους (Gorg. 449 e 1). Jede τέχνη περὶ λόγους: ἰατρική usw. Reden.[74] Malerei »schweigend« – *Geometrie.*[75]

Ῥητορική nur ἐμπειρία.[76]

Τέχνη (μετὰ λόγου): τάξις, κόσμος – φύσις (vgl. Gorg. 504).

32. [Rhetorik im »Gorgias«]

Ῥητορική im »Gorgias«: εἴδωλον τέχνης![77]

33. »Gorgias«

447 c 1 sq.: τίς ἡ δύναμις τῆς τέχνης.

448 c, d 8 sqq., vgl. 471 d 3.

449 d 9: περὶ τί τῶν ὄντων ἐστὶν ἐπιστήμη [ῥητορική];

450 a 2: φρονεῖν καὶ λέγειν – λέγειν, καὶ φρονεῖν.[78]

453 a, 459 c.

34. [Πειθώ und πιθανόν]

Ἡ πειθώ, -οῦς: »die Überredung«. Ἡ ῥητορικὴ πειθοῦς δημιουργός.[79]

Πιθανόν: was leicht überzeugt, für sich *einnimmt*, täuscht – *täuschend ähnlich.*

[74] Gorg. 450 a 3: Καὶ ἡ ἰατρικὴ ἄρα [...] περὶ λόγους ἐστίν.

[75] Gorg. 450 c 9 sq.: διὰ σιγῆς, οἷον γραφική, d 4 sqq.: Ἕτεραι [...] διὰ λόγου πᾶν περαίνουσι, [...] οἷον [...] γεωμετρική.

[76] Gorg. 465 a 2 sq.: τέχνην δὲ αὐτην οὔ φημι εἶναι ἀλλ' ἐμπειρίαν.

[77] Gorg. 463 d 1 sq.: ἡ ῥητορικὴ [...] πολιτικῆς μορίου εἴδωλον.

[78] Gorg. 449 e 6.

[79] Gorg. 453 a 2: πειθοῦς δημιουργός ἐστιν ἡ ῥητορική.

35. Rhetorik

Τῆς πειθοῦς *δημιουργός*[80] – [...]*, Herrin, Schöpferin; ἐπιστήμη.

Dicendo persuadere: *finis*, aber nicht das Wesen der Rhetorik.

36. Die Rede

Ihre Gelegenheit im Alltag, »Gericht«. Gorg. 452 e. Ἀγορά, πόλεμος, συμπόσιον – γένος συμβουλευτικόν, γένος δικανικόν, γένος ἐπιδεικτικόν. Später: *Demokratie!* – da Hauptelement griechischen Lebens. [...]** vergl. mit »Presse«.

»Konkurrenz des Denkens, Wissens und Forschens« – gegen Poesie.

Ἐκκλησιάζειν – δικάζειν. Geltendmachen des εἰκός, »Plausiblen«, »Selbstverständlichen«.

Eigentlich ausgebildet [...]*** bei Aufkommen der Demokratie (Vertreibung der Tyrannen). Sizilien, 466 v. Chr.: Syrakus, *Korax*/Teisias.

37. »ψυχαγωγία«

Will Plato hier »Grundlegung der Psychologie«? *Nein*! Sondern: *λόγος, διαλέγεσθαι*. Doppelfunktion der »Psychologie«. »Thema« und Methode.

Das bringt diese Vorgriffe *auf Seele* und das, was jeweils diese vor-hat.

Führung (ἄγειν, πείθειν): *wann*, wohin, wie. *Πίστις* als Weise des Gestelltseins zum Seienden.

[80] Ebd.

* [Ein unleserliches Wort.]

** [Zwei unleserliche Wörter.]

*** [Ein unleserliches Wort.]

38. τέχνη τῶν λόγων

Weder »logische« Bedingungen noch psychologische, sondern das Ganze existenzial. Daß gerade nicht diese einzeln geschieden, sondern der innere Zusammenhang *daraus*. Worüber zu anderen reden, sie in eine bestimmte Stellung zu Seiendem, [ein bestimmtes][81] Verhalten, bringen.

Zwei Vorgriffe: εἰδυῖα ἀλήθειαν,[82] ψυχαγωγία[83] – Führung der Existenz. Zusammenhang: ἀλήθεια hier ganz weit, Offenbarkeit des *Seienden im Ganzen*, vgl. S. 4![84]

39. λέγειν

»Sammeln«, ankommen lassen auf ...! Gesetz – Satz gilt – Regeln.

Reden als »sagen«: »ich werde es ihm sagen«, die Meinung sagen, zurecht-weisen, vor-zeigen, was zu tun, vor-schreiben, befehlen.

Nicht das bloße Indifferente einer *Verlautbarung*!

40. [Λόγος]

Λόγος: »Rede«, »Sammlung«. Vgl. S. S. 31, Anfang.[85] Wie hier »Sprache« begegnet. Vgl. *λόγος* im »Sophistes«. Λόγος der Rhetorik.

Nicht, ob gut oder schlecht verfaßte Rede, sondern wie überhaupt *zur Rede* stehend – πρὸς Ἔρωτα μετὰ φιλοσοφίας.[86] Vgl. *Perikles*.

[81] Erg. d. Hg.

[82] Phaidr. 259 e 5: διάνοιαν εἰδυῖαν τὸ ἀληθές.

[83] Phaidr. 261 a 8.

[84] Siehe oben S. 100 f.

[85] Vgl. M. Heidegger, Aristoteles, Metaphysik Θ 1–3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft. Freiburger Vorlesung Sommersemester 1931. Gesamtausgabe Band 33. Hrsg. v. H. Hüni. Frankfurt a. M. 1981, S. 5.

[86] Phaidr. 257 b 3–6: ἐπὶ φιλοσοφίαν [...] τρέψον, ἵνα καὶ ὁ ἐραστὴς ὅδε [...] πρὸς Ἔρωτα μετὰ φιλοσόφων λόγων τὸν βίον ποιῆται.

Sinnverstehend »sich« aussprechen.

Wesen des *Menschen* – [...]*. Vgl. Sokrates' Frage nach Menschen [...]**. *Wesen des λόγος* verstehen. Zunächst äußerlich, »technisch«, ἔρως *ein* Thema vom technischen λόγος.

41. [Λόγος und Erscheinung]

Λόγος – ein Ding erscheint so, wie die Kunst des Redens es darstellt. Wie geht dieses Darstellen? Wie wird dadurch das Erscheinen gelenkt? Was heißt da »Erscheinen«? Was setzt es voraus?

Das bloß Zu-geredete und Hin-geredete des »Herum«-gesprochenen.

Sprechen und Erscheinung – Sprechen und Wahrheit.

42. Sprache und Wahrheit

Jedenfalls geht Sprache nicht auf thematische Aussage-Wahrheit. Sprache will nicht »belehren«, sondern *stimmen* im großen und tiefen Sinne. Vgl. Aristoteles über ῥητορική: *δύναμις*.[87] Das Aufbrechenlassen des *Erscheinens*, besser: *Erscheinen*-lassen der Dinge, sie »bilden«, ihnen das Bild, Anblick *frei geben*, d. h. schaffen!

»Sprache ist Rhetorik« (Nietzsche),[88] besser: *Dichtend*! Will δόξα, nicht ἐπιστήμη.

* [Ein unleserliches Wort.]

** [Drei unleserliche Wörter.]

[87] Vgl. Rhet. A 2, 1355 b 25.

[88] F. Nietzsche, Rhetorik (1874). In: Gesammelte Werke. Musarionausgabe. Fünfter Band: Vorlesungen 1872–1876. München 1922, S. 298.

43. Kapitel 45[89]

Vornehmen der παραδείγματα. Λόγος ἐρωτικός. Worüber: *ἔρως*, dessen *ἀλήθεια*. Zuerst Λυσίας: τί [...] *ἄτεχνον*.[90] Phaidros will loslegen! Aber ...

44. Kapitel 46[91]

Weitere und noch schärfere Vorleitung [?], methodische Ausarbeitung der inneren Forderungen des Wesens der τέχνη. D. h. jetzt τέχνη zweideutig: 1. universal – λόγος, 2. ῥητορική.

Wie beginnt Sokrates? Mit einer allgemeinen Unterscheidung: Wir sind über einiges *ein*stimmig und über einiges *un*stimmig. »Eisen«, »Silber« – *ὁμολογία*! »Gerecht«, »gut« – jeder bei sich, Viele unter sich. In welcher Richtung liegen die großen Möglichkeiten der ῥητορικὴ ἀπάτη?

I. *Zwei εἴδη*: 1. das Feld der Untäuschbarkeit, 2. das Feld der Täuschbarkeit – Richtungen im Felde der Grundweisung in aller Weisung (Vor). Wo ἀλήθεια und wo nicht? Was heißt hier εἴδη und εἶδος?

a) Diese überhaupt klar – methodisch – scheiden!

b) α. Welche χαρακτῆρες jeweils, β. wo die Menge *notwendig* irrt, wo nicht.

II. Das jeweilige Thema scharf einordnen – wohin? *Feld* der zu besprechenden [...]*– *Umkreis* und dazu zweitens *einzelnes* dahin Gehöriges.

Also *ἔρως*: Wie demnach anfangen? Ὑπολαβεῖν ἔν τι, συντάττειν πάντα πρὸς τοῦτο.[92]

[89] Phaidr. 262 c 5–263 a 1.

[90] Phaidr. 262 c 6. – Anm. d. Hg.: Heidegger folgt der Lesart der Handschriften B und T. Vgl. den kritischen Apparat in der Ausgabe von Burnet.

[91] Phaidr. 263 a 2–e 5.

* [Ein unleserliches Wort.]

[92] Phaidr. 263 d 8–e 1: ὑπολαβεῖν τὸν Ἔρωτα ἕν τι τῶν ὄντων [...] καὶ πρὸς τοῦτο ἤδη συνταξάμενος πάντα τὸν ὕστερον λόγον.

Feld der Täuschbarkeit und Untäuschbarkeit, d. h. wo ist ἀλήθεια verfügbar und wo nicht? Für den Einzelnen und die Vielen unter sich!

Τέχνη gründet in ἀληθεύειν. Dieses selbst in seiner konkreten methodischen Struktur gesehen aus Wesen des Menschen. Mit τέχνη – ἀλήθεια nicht in der List, sondern jeweils der Mensch im Grundbezug dazu.

Das *Kennzeichen* (untrügliches?) ist die Einstimmigkeit oder Unstimmigkeit. Einstimmigkeit, Einverständnis, Selbigkeit, *ἕν*.

I. *Συναγωγή* in »methodischer« Absicht – Grundriß der ἀλήθεια, Durchsichtigkeit.

II. *Διαίρεσις* – Aufriß und Eintragung [?] des jeweiligen Feldes des Begegnenden.

Wo *die Ausgangsstellung*? Zwischen beiden? *Heißt?*

Συνορᾶν nicht nachträgliches Sammeln, sondern *nur Weg* des *ἕν*.

Entwurf – [freilegen][93] aufbrechen – Horizont.

Aus-zeichnung der Bezüge – freilegen – ein Feld.

Worin gehört beides zusammen? Beides *ἀληθεύειν* [*τὸ ὄν*].[94]

45. Kapitel 47[95]

Jetzt erst die Rede des Λυσίας geprüft.

[93] Anm. d. Hg.: Im Ms. gestrichen.

[94] Anm. d. Hg.: Heidegger schreibt hier – grammatisch nicht korrekt – τοῦ ὄντος.

[95] Phaidr. 263 e 6–264 e 3.

46. [Kapitel 48–49][96]

a) Kapitel 48[97]

Προσῆκον,[98] »Zukommendes«, »Angehendes«.

Die zwei λόγοι des Sokrates *ἐναντίω*.[99]

b) Kapitel 48[–49][100]

Τί ἐστιν (ὁ ἔρως); ἕν τι (μανία), τὸ [...] ἄφρον τῆς διανοίας (265 e 4), παράνοια.[101]

Δύο εἴδη: ἀνθρωπίνη – *θεία*:[102] vierfach nach vier Göttern: μαντική, τελεστική, ποιητική, ἐρωτική (ἀρίστη).[103]

Nicht weiter verfolgt, was sie *in* seinem und *für* sein Wesen *in eins vermögen*, was zu wirken und was zu ertragen. Vgl. die Zusammenfassung 273 e. Sondern *Methodisches* das Entscheidende der ganzen Komposition.

Δύο εἴδη: αὐτοῖν τὴν δύναμιν [heißt?] τέχνῃ λαβεῖν.[104] *Tragweite* ihres Wesens im Wesen des λόγος überhaupt.

1. *Συναγωγή (εἰς ἓν καὶ ...)*: der einigende, auf Einheit hin zusammenblickende Entwurf, Grundriß der Durchsichtigkeit und der möglichen Zusammenstimmung. Gibt vor den *Spielraum* für das *ὀξέως αἰσθάνεσθαι* (263 c 4, 271 e[105]), also: Die höchste

[96] Phaidr. 264 e 4–266 b 2. – Anm. d. Hg.: Heidegger notiert hier »48–50/–266 d«, behandelt aber dann das Kapitel 50 erst nach der von ihm eingeschobenen Interpretation der beiden Sokratesreden.

[97] Phaidr. 264 e 4–265 c 4.

[98] Phaidr. 264 e 8.

[99] Phaidr. 265 a 2.

[100] Phaidr. 264 e 4–266 b 2.

[101] Phaidr. 266 a 2: τὸ τῆς παρανοίας.

[102] Phaidr. 265 a 9 sqq.: Μανίας δέ γε εἴδη δύο, τὴν μὲν ὑπὸ νοσημάτων ἀνθρωπίνων, τὴν δὲ ὑπό θείας ἐξαλλαγῆς τῶν εἰωθότων νομίμων γιγνομένην.

[103] Phaidr. 265 b 2–5: Τῆς δὲ θείας τεττάρων θεῶν τέτταρα μέρη διελόμενοι, μαντικὴν [...] τελεστικήν [...] ποιητικήν [...] ἐρωτικὴν [...] ἀρίστην.

[104] Phaidr. 265 d 1.

[105] Phaidr. 271 e 1: ὀξέως τῇ αἰσθήσει δύνασθαι ἑπακολουθεῖν.

Höhe des ἕν Begriff, Wesen und zugleich das jeweilige *Wirkliche als solches.*

2. *Διαίρεσις (... ἐπὶ πολλά):* dasselbe Feld nun gliedern, die eigentlichen Aufrißlinien sehen und ihnen nachgehen.

Ὅλον: a) νοῦς, b) ἱστορία (vgl. 244 c 8). *Λόγου δύναμις = ψυχαγωγία* (vgl. 271 c sqq.). Vgl. begr. λόγος (269 c 2 sqq.).

c) Kapitel 49[106]

ἀπό [vgl. 243 d] τοῦ ψέγειν [vgl. 249 d 8 sq.! *δεινόν*, 242 d 4!] πρὸς τὸ *ἐπαινεῖν* [vgl. 243 d 9] (Kapitel 49, 265 c 5 sq.): [Übergang von][107] I. zu II. [Sokratesrede].[108] Übergang durch welchen Beweis? (vgl. 245 b 7 sq.)

μεσημβρία ἵσταται (242 a 4).

Worin der *Übergang* besteht, worin er gründet? In der tieferen Wesenseinsicht. Und worin diese?

Beidemal *ψυχή*. Aber wie? 1. Ἐπιθυμία – δόξα, 2. μανία (ἔρως) – λόγος.

Ἔρως als *μανία θεία*. Er verlangt φύσις ψυχῆς (θείας τε καὶ [ἀνθρωπίνης][109]): τὸ πτερόν,[110] νομή,[111] d. h. τροφὴ ψυχῆς,[112] vgl. πρὸς δαῖτα, ἐπὶ θοίνην.[113]

D. h. in I. [Sokratesrede][114] noch nicht der *Sokrates* als solcher und damit auch nicht ἀλήθεια als solche und daher auch nicht δόξα als solche verstanden. II. [Sokratesrede][115] aber nur, wenn τολμᾶν τὸ ἀληθές, ὄντως ὄν, d. h. *Konstruktion*!

Unterschied: methodische Zahl der συν[αγωγή][116] – ἕν, der δι-

[106] Phaidr. 265 c 5–266 b 2.
[107] Erg. d. Hg.
[108] Erg. d. Hg.
[109] Erg. d. Hg. nach Phaidr. 245 c 2 sq.
[110] Phaidr. 246 d 6: ἡ πτεροῦ δύναμις.
[111] Phaidr. 248 b 7.
[112] Phaidr. 246 e 1 sq.: τούτοις δὴ τρέφεται.
[113] Phaidr. 247 a 8.
[114] Erg. d. Hg.
[115] Erg. d. Hg.
[116] Erg. d. Hg.

α[ίρεσις][117] – πολλά. Das ganze mögliche Feld des betreffenden Seienden in seinem Wesen: ἀθανασία, ἰδέα.[118]

[117] Erg. d. Hg.

[118] Phaidr. 246 a 3 sq.: Περὶ μὲν οὖν ἀθανασίας αὐτῆς ἱκανῶς· περὶ δὲ τῆς ἰδέας αὐτῆς ὧδε λεκτέον.

V. [INTERPRETATION DER SOKRATESREDEN (Phaidr. 237 b 2–257 b 6)]

47. Erste und zweite Rede

Vgl. Kapitel 49:[119] Übergang von ψέγειν zu ἐπαινεῖν,[120] verschiedene Stellung zu ἐπιθυμία (μανία), und [diese aus zwei][121] beidemal ein zweigestaltiges Verfahren: *συναγωγὴ εἰς ἕν – διαίρεσις.*

Περὶ ἔρωτος – Thema:

I. ἐπιθυμία τις,[122] *ἡμῶν ἐν ἑκάστῳ* δύο [...] ἰδέα ἄρχοντε καὶ ἄγοντε[123] – ψυχή als vorgegebener *menschlicher* Ort.

II. Zwiespältige Stellung über μανία: *μανία ἐκ θεῶν.* Daher *περὶ ψυχῆς* θείας τε καὶ ἀνθρωπίνης[124] (vgl. zweite Rede, S. 1, oben[125]) – ψυχή als Grundcharakter des Seins überhaupt.

In (I) das ἕν nur Rahmen und nächstliegender Ort, in (II) selbst ersehen und als Ursprung gezeigt, der entspringen läßt. Entsprechend *διαίρεσις* ursprünglicher verlegt [?] und verstanden, im *Herkunfts*blick vollzogen.

Also es genügt nicht, an vorgegebenen Stoffen formal auf ἕν und πολλά zu gliedern, sondern ἕν als Sein und, wenn möglich, Sein als solches *erfragen. Übergang* zu Seiendem und so Seinsmannigfaltigkeit (Problem [des][126] »Parmenides«).

Zweite Rede:

1. Sache: über *ἔρως* – eigentlich,
2. über ψυχή – ψυχαγωγία – (was = wie) τέχνη,
3. *Vorführen* des *eigentlichen* διαλέγεσθαι (λέγειν τέχνῃ),

[119] Phaidr. 265 c 4–266 b 2.
[120] Phaidr. 265 c 5 sq.
[121] Im Ms. gestrichen.
[122] Phaidr. 237 d 3.
[123] Phaidr. 237 d 6 sq.
[124] Phaidr. 245 c 2 sq.: ψυχῆς φύσεως πέρι θείας τε καὶ ἀνθρωπίνης.
[125] Siehe unten S. 121.
[126] Erg. d. Hg.

4. zuerst *Begründung* von Möglichkeit und Notwendigkeit desselben,

5. Begründung des Philosophierens an sich – λόγος ἐρωτικός.

48. Wesens-erfassung

Erste und zweite Sokratesrede. Erste doch auch »methodisch« »richtig«! (Inwiefern? Ἔρως – *ψυχή*, aber diese nur – wie? – *ἀνθρωπίνη*, und was heißt das? Μανία, θυμός *unter* der σωφροσύνη – δόξα.) *Und doch nicht das Wesen!* Nämlich nicht in seiner Wesentlichkeit. Diese noch höher und früher als das *gemeine* [?] *Was*, nächste Was, und von da auch das Un-wesen und so erst das volle Wesen. Wie das Wesen in seiner Wesentlichkeit fassen, ermächtigen, würdigen?

49. »Phaidros« – Grundsätzliches

Die innere Ausarbeitung der τέχνη zum δια-λέγεσθαι und das Problem der Wesenserkenntnis. Die Wesenserkenntnis nicht als isolierte Methode einer isolierten Disziplin, genaue »wissenschaftliche Philosophie«, sondern *Grundhaltung der Existenz*.

Wesenserkenntnis. Das τί ἐστιν – Was-Frage – als die nach ἀληθές. Hier ganz weit, nicht das isolierte, definitorisch abgehobene »Was«, sondern die ganze Offenbarkeit des ἕν – πολλά in Richtung des σύν *und* διά. Je gerade die volle Beherrschung des Hin und Her im *Zwischen*, nicht die abgelöste Verlagerung nach oben und die frei schwebende Vereinzelung nach unten und so χωρισμός.

50. Wesenserkenntnis

1 Welches Seinsverständnis in dem jeweiligen Wesensbegriff? Vgl. Was-sein, innere Möglichkeit, Grund der inneren Möglichkeit des Was-seins.

2. Welches der Zusammenhang dieser Seinsganzheit?
3. Weshalb der Fortgang vom einen zum andern?
4. Weshalb die gewöhnliche Vermischung?
5. Wie hier Wesentlichkeit ausgeschaltet?

51. Sokrates

229 e 6: γνῶναι ἐμαυτόν – ἀγνοεῖν τὰ ἀλλότρια.[127]

Ἐμαυτόν: ob »Tier«, »verwickeltes«, ob »göttlichen Geschikkes«.[128]

52. Erste Sokratesrede

Stimmung und Lage. Inhalt.

1. Maxime: über die μία ἀρχή des καλῶς *βουλεύσεσθαι*,[129] *σκέψις*,[130] nämlich εἰδέναι τὴν οὐσίαν,[131] und zwar nicht überhaupt geradewegs kennen, sondern *Wissen* um diese Kenntnis, und dieses im Miteinander: *Ein-verständnis*, *ὁμολογία*, im Einklang mit sich und Einklang mit anderen.[132] *Zuvor sich verständigen über das τί des περὶ οὗ.*

2. Λόγος προκείμενος,[133] wovon die Rede ist: ob man eher mit dem Verliebten oder nicht Verliebten in Freundschaft treten soll.

[127] Phaidr. 230 a 1: γελοῖον δή μοι φαίνεται τοῦτο ἔτι ἀγνοοῦντα τὰ ἀλλότρια σκοπεῖν.

[128] Vgl. Phaidr. 230 a 3–6.

[129] Phaidr. 237 b 7 sq.: μία ἀρχὴ τοῖς μέλλουσι καλῶς βουλεύσεσθαι.

[130] Phaidr. 237 c 4: ἐν ἀρχῇ τῆς σκέψεως.

[131] Phaidr. 237 c 1 sqq.: εἰδέναι δεῖ περὶ οὗ ἂν ᾖ ἡ βουλή [...] τὴν οὐσίαν.

[132] Vgl. Phaidr. 237 c 5.

[133] Phaidr. 237 c 7: ὁ λόγος πρόκειται.

a) Περὶ οὗ; Ἔρως: α. οἷον, β. ἣν ἔχει *δύναμιν*[134] (weshalb dieses?),

b) εἰς τοῦτο ἀποβλέποντες:[135] die Leitfrage, εἴτε ὠφελίαν εἴτε βλάβην *παρέχει*.[136]

Ad a: τί ἐστιν ὁ ἔρως: *ἐπιθυμία τις*[137] (jedem offenbar, ὁμολογία!). Ἐπί-, ein *»Hin-zu«*! Aber eben *ent-brennend*, nur *einfach-los zu* ... Θυμός: vgl. Kratylos 419 e 1 sq.: ἀπὸ τῆς θύσεως καὶ ζέσεως τῆς ψυχῆς. Θύω: »auflodern«, »aufflammen«, »aufsteigen«, *»daherfahren«*, *»toben«*, *»wüten«*, *»stürmen«*, »ent-brennen« zu, für (→). Drängendes Entbrennen (*Entbranntsein*), vor-drängen (ἄρχειν, ἄγειν). Drang – Gier?

Doch: καὶ μὴ ἐρῶντες *ἐπιθυμοῦσι* τῶν καλῶν.[138] Ἐπιθυμία für »ἔρως« notwendig, aber nicht hinreichend auszeichnend! τῷ [...] κρινοῦμεν;[139] Noch anders als ἐπιθυμία! *Wo* und *wie?* (Κριτήριον)

[Ad b:][140] δεῖ αὖ νοῆσαι ὅτι ἡμῶν ἐν ἑκάστῳ *δύο τινέ* ἐστον *ἰδέα ἄρχοντε καὶ ἄγοντε*,[141] »so etwas wie zwei herrschende und führende ›Erscheinungen‹« (vgl. »Theaitetos«):[142]

ἐπιθυμία	δόξα	
ἔμφυτος	ἐπίκτητος	– wie gemeint?
auf ἡδοναί	ἐφιεμένη τοῦ ἀρίστου	
ἀλόγως	λόγῳ	
ἄνευ λόγου	(μετά λόγου)	
ὕβρις	σωφροσύνη	je nach Vorrang und Herrschaft.

[134] Phaidr. 237 c 8 sq.: περὶ ἔρωτος οἷόν τ' ἔστι καὶ ἣν ἔχει δύναμιν.
[135] Phaidr. 237 d 1.
[136] Phaidr. 237 d 2 sq.
[137] Phaidr. 237 d 3.
[138] Phaidr. 237 d 4 sq.
[139] Phaidr. 237 d 5.
[140] Erg. d. Hg. statt »2)«.
[141] Phaidr. 237 d 6 sq.
[142] Zur folgenden Gegenüberstellung vgl. Phaidr. 237 d 7–238 a 2.

53. δόξα

»Phaidros«: δύο ἄρχοντε καὶ ἄγοντε ἰδέα:
1. ἐπιθυμία ἔμφυτος ἡδονῶν,
2. δόξα ἐπίκτητος, ἐφιεμένη τοῦ ἀρίστου.[143]

54. [Ἔρως und ἐπιθυμία]

Ἔρως ist ἐπιθυμία, aber nicht ἐπιθυμία ist schon ἔρως.
Μὴ ἐρῶν – zweideutig![144]

55. οὐσία

»Das vorhandene Verfügbare« (Phaidr. 240 a).
τέλος, »Ende« (241 d 3).

56. [Ἐλεύθερος ἔρως]

Ἐλεύθερος ἔρως, vgl. 243 c 8.

57. [ἐκ θεῶν]

ἐκ θεῶν[145] – hier fragen. Wesensfrage als Ursprungsfrage. *Inwieweit?*

Vgl. τολμητέον![146] Nicht die üblichen Maßstäbe der *Belegbarkeit*, des Ablesens am Vorfindlichen. *Erfragend zu erfinden!*

[143] Phaidr. 237 d 6–9: δύο [...] ἰδέα ἄρχοντε καὶ ἄγοντε [...], ἡ μὲν ἔμφυτος οὖσα ἐπιθυμία ἡδονῶν, ἄλλη δὲ ἐπίκτητος δόξα, ἐφιεμένη τοῦ ἀρίστου.

[144] Vgl. Phaidr. 237 d 3 sqq.

[145] Phaidr. 245 b 6.

[146] Phaidr. 247 c 4 sq.

58. Zweite Sokratesrede

Inwiefern da erst eigentlich? *Methode*: *συναγωγή und διαίρεσις*. Welches ἕν und wie ursprünglich? Und dementsprechend: Welches Feld *der ἰδέαι*? *Wozwischen* das *Hin und Her*. Also nicht nur überhaupt *formal* solches Verfahren – *τολμητέον*![147]

59. Allgemeines zur zweiten Sokratesrede

Die drei Wesenssätze über die Seele:

1. πᾶσα ψυχὴ ἀθάνατος[148]: eigentliches Sein, Bei-sich-sein.

2. πᾶσα ψυχὴ ἐπιμελεῖται παντὸς *ἀψύχου*[149]: Erscheinen und Erscheinen*des*, Sein – Seiendes usw., alles Seiende irgendwie bestimmend (κατά). *Seele und Seinsfrage*.

3. πᾶσα ψυχὴ τρέφεται[150]: Selbst-bezug, alles Seiende nährt sich vom Sein (ἀνά).

Ψυχή und φύσις – ὄν.

Was heißt da περὶ ψυχῆς? (Unterschied zu Aristoteles, vgl. De anima A: weder *als* σῶμα [κίνησις] noch ohne σῶμα. *Κίνησις*: ἐνέργεια, δύναμις.)

Was besagt dann *ψυχαγωγία*? Wohin ist damit διαλέγεσθαι gestellt?

Die Endlichkeit des Philosophierens! Und doch: die Grundfrage nach dem Sein durch τολμᾶν.[151] Aber welches?

»Sein« zuvor erhöht, um dann abgeleitet zu werden. Aber *welche* Erhöhung, *welcher Hang nach* ...? D. h. wie Mensch und Da-sein.

[147] Ebd.

[148] Phaidr. 245 c 5: Ψυχὴ πᾶσα ἀθάνατος.

[149] Phaidr. 246 b 6: ψυχὴ πᾶσα παντὸς ἐπιμελεῖται τοῦ ἀψύχου. – Anm. d. Hg.: An dieser Stelle entspräche πᾶσα ἡ ψυχή der Handschrift B, während Burnet mit ψυχὴ πᾶσα Simplicius folgt. Vgl. den kritischen Apparat in der Ausgabe von Burnet.

[150] Phaidr. 247 d 1 sq.: θεοῦ διάνοια νῷ [...] τρεφομένη.

[151] Phaidr. 247 c 4 sq.: τολμητέον.

Zweite Rede:

1. Die Sache: ἔρως – aus dem ἕν.

2. Das ἕν – qua ψυχή – Sein überhaupt alles Seienden.

3. Vorführung des eigentlichen λέγειν (διαλέγεσθαι).

4. Nicht nur Probe und Bewährung, sondern zugleich *Begründung* der Möglichkeit und Notwendigkeit der τέχνη τῶν λόγων, d. h.

5. entsprechende Begründung des φιλοσοφεῖν – λόγος ἐρωτικός.

Mensch: *Abfall vom Sein*, steht nicht draußen bei diesem, d. h. *nur* Herausstand, θεωρεῖν. Also weg und doch Behalt in gewisser Weise. Also notwendig Zu-eignung, Zugang. Weg – unterwegs.

Der Bereich *zu* ἕν – πολλά, οὐσία – εἴδη – πολλά, *σύν – διά*.

60. Seele

1. *Wie vorhanden?* Das eigentliche Vorhandensein. *Beständigkeit des Bewegtseins, Beständigkeit der Beweglichkeit.* »Streben« – ὄρεξις.

2. Sein-Verstehen. Teilhabe am ἀεί, οὐσία. Und in dieser: (1).

Zwei Wesenssätze:

1. Ψυχὴ πᾶσα ἀθάνατος (Kapitel 24[152]).

2. Ψυχὴ πᾶσα ἐπιμελεῖται *παντός* τοῦ ἀψύχου (Kapitel 25[153]),

Seele? 3. (Ψυχὴ πᾶσα) τρέφεται νῷ (Kapitel 27[154]).

[...]* *Πτερόν* – κουφίζεσθαι – *ἄνω*.[155]

61. »Phaidros« – zweite Sokratesrede

Die drei Wesenssätze über ψυχή, *Lebendigkeit* als solche: Wie hängen sie unter sich zusammen? Ist der erste der *grundlegende*? Inwiefern?

[152] Phaidr. 245 c 5–246 a 2, hier 245 c 5.

[153] Phaidr. 246 a 3–d 5, hier 246 b 6: ψυχὴ πᾶσα παντὸς ἐπιμελεῖται τοῦ ἀψύχου.

[154] Phaidr. 247 c 3–e 6, hier 247 d 1 sq.: θεοῦ διάνοια νῷ [...] τρεφομένη.

* [Zwei Wörter unleserlich.]

[155] Phaidr. 248 c 1 sq.: ἡ τε τοῦ πτεροῦ φύσις, ᾧ ψυχὴ κουφίζεται, τούτῳ τρέφεται.

Er gibt Ursprung überhaupt an und Wesen der Ursprünglichkeit. *Ἀεὶ ὄν*, und zwar als eigentliches und notwendig – *Bei-sich-selbst*. Das Bei-sich-selbst nicht qua ekstatischer *Selbstheit*, sondern zunächst *nicht auf ἄλλο*, in keiner Weise, und *das zugleich sua sponte*, Selbstgrund, ἀρχή. Und ἀεί, immer-*schon*-da, schlechthinnige Anwesenheit. Das höchste Wesen des »Seins« im *antiken* Sinne: *Anwesenheit*, *Un-hergestellt*, Selbst-Gegenwart, Selbst-Besitz.

62. Zweite Sokratesrede

a) Über Kapitel 22 und 23[156]

Siehe Protokoll S. S. 32.[157]

b) Kapitel 24[158]

Οὐσία τε καὶ λόγος ψυχῆς.[159] Vgl. Text: λόγος, ὄνομα – οὐσία.

Vgl. Schluß von Kapitel 23:[160] zunächst nicht verständlich, da ψυχῆς φύσις nicht verstanden, daß ψυχή nämlich die eigenste und höchste *φύσις überhaupt* (φύσις: 1. Wesen, 2. das Erscheinende, 3. das eigentliche und höchste Erscheinen, d. h. *Sein*!). *Seele*-Sein ist διαφερόντως *φύσει* εἶναι (vgl. Leg. X, 892 c).[161]

Hier: *Entwurf des Seins über Götter und anderes Seiendes* (dieselbe Aporie wie bei Aristoteles: πρώτη φιλοσοφία: ὂν ᾗ ὄν: τιμιώτατον, θεῖον – τὸ ὄν). Damit der getrennte und höchste Bereich, das eigentlichste *ἕν*. Und so die Vorzeichnung der Möglichkeiten der Entfaltungen – *ἰδέα*. Sein qua Erscheinen als solches. Ἰδέα: das Erscheinende in seiner Mannigfaltigkeit und *Geschichte*.

[156] Phaidr. 243 e 9–245 c 4.
[157] Siehe unten S. 348 f. und 354 f.
[158] Phaidr. 245 c 5–246 a 2.
[159] Phaidr. 245 e 3: ψυχῆς οὐσίαν τε καὶ λόγον.
[160] Phaidr. 245 b 1–c 4.
[161] Leg. X, 892 c 4 sq.: ψυχὴ [...] ὀρθότατα λέγοιτ' ἂν εἶναι διαφερόντως φύσει.

Das höchste Sein: οὐκ ἀπο-λεῖπον ἑαυτό[162] (ἕν!), was nicht weg von ihm, bleibend zusammen. Einheit des Zusammenhaltes von sich aus, »Eigen-tümlich«, und nur solches eigentlich zu anderen, Fremden. Entfremdung, *ἐπιμελεῖσθαι*.[163] Das nur, *wo von sich aus*, αὐτοκίνητον. Warum überhaupt *κίνησις*? Leben, *ζωή*, *ζῆν*, ζῷον – mit σῶμα so oder so ψυχαί. Οὐκ ἀπολεῖπον, αὐτοκίνητον, ἀγένητον, *ἀθάνατον*.[164]

Der erste Wesenssatz [kann][165] in der sprachlichen Fassung nicht das *ursprünglichste* Wesen und Gehalt geben, mit ἀθανασία zurück auf höchstes Sein. Ἀ-θάνατον nur von einem bekannten und wesentlichen Phänomen her.

Ursprünglichkeit: eigentliches Sein, sich in sich haltende Selbstgegenwart.

Vgl. νοῦ κίνησις.[166] Leg. 897 d sqq.: εἰκών daher eine Kugel auf der Drehbank.

63. ψυχή – ζωή – κίνησις

Ἔμψυχον: σῶμα, *ᾧ ἔνδοθεν αὐτῷ ἐξ αὐτοῦ τὸ κινεῖσθαι* – ἄψυχον (245 e).[167]

Ψυχή als *anima*: Prinzip des *Lebendigseins*.

Ψυχή: 1. bezüglich ἀ-θανασία Kapitel 24[168] (existentia?), 2. bezüglich ἰδέα Kapitel 25 ff.[169] (essentia?).

Ad 1. Das »daß« = wesenhaft *lebend* = *ἀεικίνητον*, *nie-sterbend*, im Wesen nicht, sich nicht aufgebend und verlassend, *un-sterblich*, und das, weil *Prinzip des Lebens als solchen*, *ἀρχή*.

[162] Phaidr. 245 c 8.
[163] Phaidr. 246 b 6: ψυχὴ πᾶσα παντὸς ἐπιμελεῖται τοῦ ἀψύχου.
[164] Phaidr. 246 a 1.
[165] Erg. d. 11g.
[166] Leg. X, 897 d 3.
[167] Phaidr. 245 e 4 sqq.: πᾶν γὰρ σῶμα, ᾧ μὲν ἔξωθεν τὸ κινεῖσθαι, ἄψυχον, ᾧ δὲ ἔνδοθεν αὐτῷ ἐξ αὐτοῦ, ἔμψυχον.
[168] Phaidr. 245 c 5–246 a 2.
[169] Phaidr. 246 a 2–249 d 3.

64. Leben und Bewegung

Von innen her sich selbst bewegen.

Tod – Sterben: entsprechendes Aussetzen solcher Bewegung – Sich-tot-Stellen.

Hier Bewegung absolutes Phänomen, im *An*-organischen immer *»relativ«*. Vgl. Ortsveränderung.

Spontane Bewegung ursprünglicher als tote. Bewegung überhaupt früher als *bewegliches* Ding.

Leben zuerst und *»tot«*, was sich als lebendig nicht bewegt.

65. »Tod-losigkeit«, ἀ-θανασία – θάνατος

ἡγούμεθά τι τὸν θάνατον εἶναι (Phaid. 64 c 2).

Ἀπαλλαγή,[170] (ab-) *Abgang* (weg *von* ... und *zu anderem*). Weg-geschafft das eine vom anderen: ψυχή – σῶμα. *Jedes für sich.*

ἀπολύων [...] τὴν ψυχὴν ἀπὸ τῆς τοῦ σώματος κοινωνίας.[171]

Ἀ-θανασία: ohne Tod sein. Im *Sterben* das *Tod-lose.* Leib = πλάνη[172] – [...]*.

Weg aus der κοινωνία τοῦ σώματος, *Seele sein*, d. h. das *Sein* (ἀεὶ ὄν, ἀ-θάνατον), Unverborgenheit *»haben«*. Vgl. Phaid. 79 d 6 sq.: φρόνησις.

66. Tod – ἀπ-αλλαγή (Weg-täuschung)

Weg, auseinander geschafft sein, jedes – Körper, Seele – *für sich.*

Dieses Für-sich-Sein: a) Leblosigkeit – *un*-beweg*lich*, b) Lebendigkeit – *immer*-beweglich, ἀδιάφθορον.[173]

[170] Vgl. Phaid. 64 c 5.
[171] Phaid. 65 a 1 sq.
[172] Vgl. Phaid. 79 c 7.
* [Ein unleserliches Wort.]
[173] Phaid. 106 e 7.

Σῶμα: a) Leben *behindernd*, Bewegtheit hemmend, b) zugleich be-lebbar, be-wegbar – *durch Tod ohne Tod.*

Sterben: zu Tode kommen. Philosophieren: *ein Sterben*, den *Tod* sterben, zum Leben kommen = »leben«. Seele dabei *zugleich* qua: *Sein verstehen*, *Teilhabe* an *οὐσία*, diese *Teilhabe* selbst. Vgl. Aristoteles: θεωρεῖν – ὄρεξις – *Seins-bezug*, nicht nur *Erkenn*barkeit [?], sondern *Beweg*lichkeit, vgl. κίνημα, μανία.

67. Zweideutigkeit des Todesbegriffes

1. Für-sich-Sein des σῶμα: *Totes.*

2. Für-sich-Sein der *ψυχή*: Leben.

Tot sein = 1. *nun eigentlich* leben, 2. überhaupt *nicht leben.*

Leben: von sich (aus) her in Bewegung sein – *wieder zweideutig.*

A-θανασία = *nur leben*, *Leben als Fahren* [?] – tot sein qua *gestorben.*

68. Kapitel 25[174]

Ἡ ἰδέα τῆς ψυχῆς: der *»Anblick«*, das »Erscheinen«. Wie nun die *φύσις*, das Erscheinen als solches, ein Erscheinendes ist. Die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen des Seienden, d. h. jetzt des *Lebenden*, Seele-Seienden, d. h. *εἴδη – Erscheinungsmannigfaltigkeit* (ἕν, Kapitel 24 – πολλά, Kapitel 25 sqq.).

Von ἰδέα her γένεσις, von γένεσις zu αἰτία ἀποβολῆς.[175]

Dieser *Anblick* nicht direkt, sondern εἰκών, »Bild«, für γένεσις vor allem! Vgl. Kapitel 34:[176] μῦθος,[177] Geschehen! Dieser μῦθος gleichsam als *Gegen*geschehen zu *Höhlengleichnis.*

Die Seele daher σύμφυτος δύναμις ὑποπτέρου ζεύγους τε καὶ

[174] Phaidr. 246 a 3–d 5.

[175] Phaidr. 246 d 4: αἰτίαν τῆς τῶν πτερῶν ἀποβολῆς.

[176] Phaidr. 253 c 7–e 5.

[177] Phaidr. 253 c 7: τοῦδε τοῦ μύθου.

ἡνιόχου.[178] Daher diese *Dreiteilung* nicht nur *quantitativ* anders als in I. [Sokratesrede][179] auch nicht nur *qualitativ*, sondern in *ganz anderem Zusammenhang*. D. h. die *Vorrangstellung* [?] *nicht* das Wesen von ψυχή.

Θεοὶ μέν – οἱ δ' ἄλλοι,[180] bei uns in besonderer Vordeutung [?].

Problem: Erscheinungsmannigfaltigkeit des *Lebenden, Seienden*, hier aber θνητόν – ἀθάνατον.[181] Φύσις – γένεσις – γένη – θεῶν γένος (246 d 7). Wie da sowohl solches als [auch][182] solches zur Erscheinung kommt. *Ursprung* dieser Scheidung. Frage nach γένεσις dieser. Das Ganze des Erscheinenden, *Lebenden* und von Leben Bestimmten. *Übergang*: ἄψυχον: *ἔξωθεν* κινούμενον,[183] aber doch κινούμενον.

Zweiter Wesenssatz: Das Sein je in seiner Weise auf Seiendes bezogen und es *besorgend*. Vgl. Leg. X, 896 e 8 sqq.: ἄγει μὲν δὴ [...] – »durch den ganzen Himmel hin«.[184]

Und so überhaupt *die Reise vorläufig* beschrieben: Διοικεῖν: τελέα ψυχή (246 b 7).[185] (Τέλειον betrifft *Seinsverständnis*!!) – *Κατ*οικίζεσθαι (herab), πτεροροῦσα, στερεοῦ τινος ἀντιλαβεῖσθαι, παγέν, δοκοῦν αὐτὸ αὑτὸ κινοῦν (δόξα: Ursprung?), σῶμα (θνητόν: Möglichkeit des Todes, ἀπαλλαγή)[186]: ἀτελείς (248 b 4). Auch σῶμα bei ἀθάνατον.[187] Frage nach der αἰτία ἀποβολῆς,[188] »Ausfall« (Mangel). [...]* Zurück bleiben und doch Bezug.

[178] Phaidr. 246 a 4 sq.: ἐοικέτω δὴ συμφύτῳ δυνάμει ὑποπτέρου ζεύγους τε καὶ ἡνιόχου.

[179] Erg. d. Hg.

[180] Phaidr. 246 a 7: θεῶν μὲν. b 1: τὸ δὲ τῶν ἄλλων.

[181] Phaidr. 246 b 5: θνητόν τε καὶ ἀθάνατον.

[182] Erg. d. Hg.

[183] Phaidr. 245 e 5: ᾧ μὲν ἔξωθεν τὸ κινεῖσθαι, ἄψυχον.

[184] Phaidr. 246 b 6 sq.: πάντα δὲ οὐρανόν.

[185] Phaidr. 246 b 7 sqq.: τελέα μὲν οὖν οὖσα [...] πάντα τὸν κόσμον διοικεῖ.

[186] Phaidr. 246 c 2–6: ἡ δὲ πτεροροῦσα φέρεται ἕως ἂν στερεοῦ τινος ἀντιλάβηται, οὗ κατοικισθεῖσα, σῶμα γήινον λαβοῦσα, αὐτὸ αὑτὸ δοκοῦν κινεῖν [...], ψυχὴ καὶ σῶμα παγέν, θνητόν τ' ἔσχεν ἐπωνυμίαν.

[187] Phaidr. 246 d 1: ἀθάνατόν τι ζῷον [...], ἔχον δὲ σῶμα.

[188] Phaidr. 246 d 3 sqq.: τὴν δὲ αἰτίαν τῆς τῶν πτερῶν ἀποβολῆς [...] λάβωμεν.

* [Ein unleserliches Wort.]

69. Kapitel 26[189]

Αἰτία ἀποβολῆς,[190] Frage nach δύναμις τοῦ πτεροῦ[191] überhaupt: »Hinauf heben«, μετεωρίζειν[192] (vgl. später), oben sich auffalten können. *Schwingen, Lebensschwung.* Περιφορά,[193] »Umschwung« des ganzen Alls und Himmels.

Im Ganzen Götter und die anderen Seienden. Zeus (ἅρμα,[194] vgl. »Leges«: *ἥλιος*, σῶμα – ψυχή, θεός[195]) und *die anderen* (vgl. 247 a 2): a) die übrigen Götter: οἱ μὲν *ἡγοῦνται*,[196] b) »die andern« (247 b 2 sq.), die Nichtgötter: οἱ δὲ ἕπονται.[197]

πρὸς δαῖτα,[198] hinaus auf τροφή – wesensnotwendig für ψυχή –, steil nach oben, *über die Himmelswölbung hinaus.* Αἱ μέν:[199] hinaustretend und dort draußen stehend, τόπος. Αἱ δέ:[200] innen bleibend, aber *hinaus sehend.* Metaphysischer *Ursprung* der *θεωρία*, der θέαι (Kapitel 25[201]). *Nur hinaus stehend (ex-sistent)*, aber nicht *draußen* selbst stehend.

Vgl. den Angriff von *Misch*: 1. daß ich die θεωρία herabsetze, 2. daß ich damit ein Grundstück der antiken Philosophie aufgebe oder gefährde.[202] *Gänzlich haltlos.*

Θεωρία ontologisch nichts schlechthin Eigen*ständiges*, und doch! Gründet in der *Ekstasis* (Transzendenz). Vgl. »Sein und Zeit«.[203]

[189] Phaidr. 246 d 6–247 c 2.
[190] Phaidr. 246 d 4 sq.: τὴν δὲ αἰτίαν τῆς τῶν πτερῶν ἀποβολῆς [...] λάβωμεν.
[191] Phaidr. 246 d 6: ἡ πτεροῦ δύναμις.
[192] Phaidr. 246 d 6 sq.: μετεωρίζουσα.
[193] Phaidr. 247 c 1.
[194] Phaidr. 247 e 5.
[195] Vgl. Leg. X, 898 d 9 sq.
[196] Phaidr. 247 a 2 sq.: τῶν δὲ ἄλλων ὅσοι ἐν τῷ τῶν δώδεκα ἀριθμῷ τεταγμένοι θεοὶ ἄρχοντες ἡγοῦνται.
[197] Phaidr. 247 a 6 sq.: ἕπεται δὲ ὁ ἀεὶ ἐθέλων τε καὶ δυνάμενος.
[198] Phaidr. 247 a 8.
[199] Phaidr. 247 b 6.
[200] Phaidr. 247 c 1.
[201] Phaidr. 246 a 3–d 5.
[202] Vgl. G. Misch, Lebensphilosophie und Phänomenologie, Bonn 1930, S. 251 ff.
[203] Vgl. M. Heidegger, Sein und Zeit, § 44.

70. Kapitel 27[204]

Das Draußenstehen am ὑπερουράνιος τόπος.[205] *τολμητέον!*[206] Kapitel 27: θεῶν βίος.[207] Hier beginnt erst getrennte Eigenbehandlung. Dagegen Kapitel 26 und 25:[208] beides, θεοί und ἄλλοι, die *ganze* Ursprungsmannigfaltigkeit.

Νοῦς μόνος – κυβερνήτης (ἰθύνειν) – *οὐσία ὄντως οὖσα*,[209] das *»seiend seiende Sein«*. Hier *γένος* τῆς τοῦ ἀληθοῦς ἐπιστήμης.[210] *Ἀ-λήθεια:* über jede *Verdeckung* durch Gewölbe hinaus, kein Untertauchen (247 e 3) in etwas, was dann umhüllt und verbirgt. Dieses Erblickte aber τροφή, das Blicken ein Speisen. Götter sowohl als [auch][211] die andern, ὅσῃ, *»soweit«* ἐπιμέλεια *τοῦ προσήκοντος*![212] Vgl. Kapitel 28: τροφή δοξαστή.[213] Vgl. erste Rede! Δόξα?

Was da geschaut, ohne γένεσις und kein »bald so und bald anders«, nichts von dem, was wir hier *das Seiende* nennen, das *gemeine Seinsverständnis* (vgl. »Parmenides«). Mit dieser Speise bei diesem [...]*, dann wieder zurück (Metaphysik der *Nahrung*, des *Ernährens*!).

71. Kapitel 28 und 29[214]

αἱ [...] ἄλλαι ψυχαί,[215] πᾶσαι [...] ἀτελεῖς τῆς τοῦ ὄντος θέας.[216] Nur *Hinausstehen* bzw. nicht einmal dieses, immer getaucht bleiben.

[204] Phaidr. 247 c 3–e 6.
[205] Phaidr. 247 c 3: ὑπερουράνιον τόπον.
[206] Phaidr. 247 c 4 sq.
[207] Phaidr. 248 a 1.
[208] Phaidr. 246 a 3–247 c 2.
[209] Phaidr. 247 c 7 sq.: οὐσία ὄντως οὖσα, ψυχῆς κυβερνήτῃ μόνῳ θεατὴ νῷ.
[210] Phaidr. 247 c 8: περὶ ἣν τῆς ἀληθοῦς ἐπιστήμης γένος.
[211] Erg. d. Hg.
[212] Phaidr. 247 d 2 sq.: ὅσῃ ἂν μέλῃ τὸ προσῆκον δέξασθαι.
[213] Phaidr. 248 b 5: τροφῇ δοξαστῇ χρῶνται.
* [Ein unleserliches Wort.]
[214] Phaidr. 248 a 1–249 d 3.
[215] Phaidr. 248 a 1.
[216] Phaidr. 248 b 4.

Genesis von Mensch und Tier überhaupt im Sinne eines Ausfallens der Schwingung, Nachlassen der Schwingung, Zurückbleiben, aber doch qua Schwingung, Ausschwingen nach ... – ὑποβρύχιαι, γλιχόμεναι[217] (μνήμη). Ursprung der μνήμη, vgl. Kapitel 30:[218] τεθέαται,[219] ἰδοῦσα.[220] (Imago Dei ohne Schöpfung und Erbsünde. »Christentum ist Platonismus für's ‚Volk'« [Nietzsche][221]).

ἀτελεῖς τῆς [...] θέας [...] τροφῇ δοξαστικῇ[222] – νομή.[223]

Verschiedene γενέσεις sterblicher Lebewesen je nach Seinsblick: Wo *gar keiner* – λήθη[224] –, nicht immer als ein *Tier*; wo doch auch schon *Offenbarkeit* in gewisser Weise; wo *πλεῖστα ἰδοῦσα*,[225] ein künftiger Philosoph, und entsprechend Möglichkeiten der *Existenz*.

Erst nach 10.000 Jahren Rückkehr, vorher keine Schwingen (ausgenommen die Knaben liebenden Philosophen im dritten Jahrtausend). Gericht, dann Wahl der zweiten Genesis. Jetzt Mensch zu Tier und umgekehrt, aber eine solche, die μήποτε ἰδοῦσα τὴν ἀλήθειαν.[226] [Diese][227] macht das *Menschsein* aus. Denn für den Menschen notwendig: λόγος, συνιέναι κατ' εἶδος[228] (διαίρεσις), ἐκ πολλῶν [...] αἰσθήσεων εἰς ἕν[229] (συναίρεσις). All das ist (metaphysische) *ἀνάμνησις*:[230] Wieder-vergegenwärtigung, wieder bedenken, behalten. *Hier Notwendigkeit und Wesen des Grundverfahrens aller τέχνη begründet.*

[217] Phaidr. 248 a 6 sq.
[218] Phaidr. 249 d 4–250 c 6.
[219] Phaidr. 249 e 5.
[220] Phaidr. 249 b 6.
[221] F. Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse. In: Nietzsche's Werke, Bd. VII, Leipzig 1910, S. 5.
[222] Phaidr. 248 b 4 sq.
[223] Phaidr. 248 b 7.
[224] Phaidr. 248 c 7: συντυχίᾳ χρησαμένη λήθης.
[225] Phaidr. 248 d 2: τὴν μὲν πλεῖστα ἰδοῦσαν.
[226] Phaidr. 249 b 5 sq.
[227] Erg. d. Hg.
[228] Phaidr. 249 b 7.
[229] Phaidr. 249 b 7 sq.
[230] Phaidr. 249 c 2.

Zugleich jetzt: die Auszeichnung des Philosophen vor den Andern: ὡς παρακινῶν,[231] *weg* für den gemeinen Blick, verrückt, und doch ἐνθουσιάζων,[232] θεῖος![233] So Möglichkeit und Notwendigkeit der μανία im Menschen gezeigt, der Mensch als möglicher μαινόμενος deduziert. Vgl. Kapitel 30, Anfang.[234] Jetzt klar, weshalb Kapitel 23 gesondert περὶ ψυχῆς.[235]

Wo die ausführliche Begründung von συναγωγή (συναίρεσις) und διαίρεσις auf *ἕν* zu, *εἶδος* qua ἕν. Vgl. Dialoge »Parmenides« und »Symposion«. Nicht γένεσις und ἕτερον – ἕτερον, Vielfachheit und Zerstreuung, sondern *αὐτὴ ἡ οὐσία* (vgl. Kapitel 27, 247 d–e).

72. [Zum ἕν im »Parmenides«]

Parm. 150.

Parmenides 149 d 1 sq.: Τὸ ἕν ἄρα μόνον ἐστὶν ἕν, καὶ δυὰς οὐκ ἂν εἴη. »Das Eins also ist allein als Eins, und eine Zwei ist nicht vorhanden.« (??) Stallbaum.[236]

III.

73. Der zweite Entwurf der Seele

Σύμφυτος δύναμις, τὸ πτερόν.[237] Heben – hinauf zu …, über … weg! Τροφή,[238] νομή.[239] Befiederung nur, wo rechte Nahrung, ἰδεῖν τὴν ἀλήθειαν,[240] φιλοσοφεῖν.

[231] Phaidr. 249 d 2.
[232] Phaidr. 249 d 2.
[233] Phaidr. 249 c 6.
[234] Phaidr. 249 d 4 sqq.
[235] Phaidr. 245 c 2 sq.: ψυχῆς φύσεως πέρι.
[236] Platonis Parmenides cum quattuor libris prolegomenorum et commentario perpetuo. Cura G. Stallbaumi. Leipzig 1848, S. 425.
[237] Phaidr. 246 a 6 sq.: ἐοικέτω δὴ συμφύτῳ δυνάμει ὑποπτέρου ζεύγους τε καὶ ἡνιόχου.
[238] Phaidr. 246 e 1 sq.: τούτοις δὴ τρέφεται.
[239] Phaidr. 248 b 7.
[240] Phaidr. 249 b 6: ἰδοῦσα τὴν ἀλήθειαν.

Ψυχὴ ἀνθρωπίνη[241] und *φιλοσοφεῖν*: ἀνάμνησις, ὑπεριδεῖν, *ἀνακύψασα*.[242]

74. Kapitel 30[243]

Μνήμη,[244] konstitutiv für Menschsein. *Seinsbehalt*: τεθεάμεναι τὰ ὄντα.[245] Μνῆμα aber durch *ἀναμιμνήσκειν*:[246] *wieder* von hier nach dort. (Warum? Weil sich nicht halten *kann* bei ... *Wie* bewahrt und gehalten?)

Ὀλίγοι, »denen der Behalt gegenwärtig«,[247] [die][248] mit Wesensblick hiesiges Erblicktes sehen, *außer* sich kommen [?]. *Noch weniger* solche, die erblicken, was hier *ohne Glanz* und *kaum zu erblikken*. Εἰκών – εἰκασθέντα.[249] Σωφροσύνη, δικαιοσύνη (φρόνησις): *τίμια* τῇ ψυχῇ[250]. Dagegen κάλλος [...] λαμπρόν.[251]

75. Kapitel 31[252]

Ausgezeichnete Stellung von κάλλος: 1. ἐκφανέστατον,[253] »erscheinendste«, 2. ἐρασμιώτατον,[254] »liebenswerteste«. *Μοῖρα:*[255] »Zuteilung«, »Geschick« – Gefahr und Vorzug zugleich.

[241] Phaidr. 249 b 4: ἀνθρωπίνη ψυχή.

[242] Phaidr. 249 d 4–250 c 6.

[243] Phaidr. 249 c 1–4: τοῦτο δ' ἐστιν ἀνάμνησις ἐκείνων ἅ ποτ' εἶδεν ἡμῶν ἡ ψυχὴ [...] ὑπεριδοῦσα ἃ νῦν εἶναί φαμεν, καὶ ἀνακύψασα εἰς τὸ ὂν ὄντως.

[244] Phaidr. 250 a 5: τὸ τῆς μνήμης.

[245] Phaidr. 249 e 5: τεθέαται τὰ ὄντα.

[246] Anm. d. Hg.: So die Hs.! Möglicherweise meinte Heidegger gemäß Phaidr. 250 a 1–5: Μνήμη aber durch ἀναμιμνήσκεσθαι.

[247] Phaidr. 250 a 5: ὀλίγαι [...] αἷς τὸ τῆς μνήμης [...] πάρεστιν.

[248] Erg. d. Hg.

[249] Phaidr. 250 b 4 sq.: ἐπὶ τὰς εἰκόνας ἰόντες θεῶνται τὸ τοῦ εἰκασθέντος γένος.

[250] Phaidr. 250 b 1 sq.: δικαιοσύνης μὲν οὖν καὶ σωφροσύνης καὶ ὅσα ἄλλα τίμια ψυχαῖς.

[251] Phaidr. 250 b 5 sq.

[252] Phaidr. 250 c 7–251 b 7.

[253] Phaidr. 250 d 7.

[254] Phaidr. 250 e 1.

[255] Phaidr. 250 d 7: κάλλος μόνον ταύτην ἔσχε μοῖραν.

Mögliche Stellungen zu κάλλος: 1. ὁ [...] μὴ νεοτελής,[256] 2. ὁ [...] ἀρτιτελής.[257] Je verschiedenes σέβεσθαι:[258] Verehrung, Scheu , Preisen. Ad 2: Nahrung und Wachstum der Schwingen.

76. Kapitel 32[259]

Ὁ ἀρτιτελής und »Ursprung« des ἔρως im Menschen. Nähe und Ferne zu εἴδωλον,[260] Verwirrung, Sehnsucht, Hintansetzung von allem.

77. Kapitel 33[261]

Die mannigfaltigen Formen des ἔρως – *πρὸς τρόπου*,[262] je nach dem Gott, dem einer folgt. Ursprung der *προθυμία* und τελετή.[263] *Αἵρεσις*.[264]

Κάλλος *und θεωρεῖν*! Ἐρωτικὸς λόγος. Ästhetische Begründung der Philosophie?

78. Kapitel 34–39[265]

Ὠφελία und βλάβη[266] jetzt in einer ganz anderen Ebene und Absicht und Zielgebung. Liebe gründet jeweils in einer Vor-liebe, nur in ihrem Raum die Möglichkeit von *Gegen*-liebe. Der Gelieb-

[256] Phaidr. 250 e 1.
[257] Phaidr. 251 a 1 sq.
[258] Phaidr. 250 e 3 und 251 a 5: σέβεται.
[259] Phaidr. 251 c 1–252 c 2.
[260] Phaidr. 250 d 5.
[261] Phaidr. 252 c 3–253 c 6.
[262] Phaidr. 252 d 6.
[263] Phaidr. 253 c 2 sq.
[264] Phaidr. 253 c 6: ἁλίσκεται δὲ δὴ ὁ αἱρεθεῖς τοιῷδε τρόπῳ.
[265] Phaidr. 253 c 7–258 c 10.
[266] Vgl. Phaidr. 238 e 1 sq.

te Anlaß und Besiegtes zumal. Auch hier erst συναγωγή vor und für διαίρεσις – *des Liebenden und Geliebten.*

Vgl. jetzt Übergang von Kapitel 40–50 zu Kapitel 50–58.

VI. [INTERPRETATION DER KAPITEL 50–62 (Phaidr. 266 b 3–277 c 7)]

79. Übergang von Kapitel 40–50[267] *zu Kapitel 50–58*

Nach den gehaltenen Reden die Frage: τίς ὁ τρόπος ... (vgl. oben[268]) – Frage *nach dem Wesen des Wie von λέγειν überhaupt*, universal und grundsätzlich. Hieraus entspringt Frage nach der τέχνη. *Verwandlung des Begriffes.*

Bezüglich τέχνη τῶν λόγων (ῥητορική) zwei Vorgriffe: 1. εἰδέναι τὸ ἀληθές (vgl. 259 e 5), 2. ψυχαγωγία (261 a 8). Dabei das Ganze des λέγειν-Phänomens im Blick: λέγειν τι κατά τινος πρός τινα.

Bis zu Anfang von Kapitel 50 wird im auseinandergelegten διαλέγεσθαι der Grund des Wesens des τρόπος τῶν λόγων (Wesen der τέχνη überhaupt) erreicht.

NB: Weshalb auch Wesen der τέχνη überhaupt und nicht nur ῥητορική? Weil λέγειν ein Wesensmoment des menschlichen Verhaltens. Dieses immer νοεῖν, διανοεῖν, λέγειν, ἀληθεύειν. Vgl. Aristoteles: μετὰ λόγου.

Und doch bisher *nur* in Orientierung am *ersten Vorgriff* in das Grundwesen der τέχνη vorgedrungen, also einseitig; noch nicht behandelt τέχνη in Hinsicht auf das πρός τινα, d. h. das *Worauf-zu* eines Beibringens und Bearbeitens, d. h. die δύναμις, »Reichkraft« und »-weite« (vgl. unten S. 6;[269] daher auch noch nicht die Möglichkeit der vollen Konkretion). Aber wesensmäßig immer eine solche. Von *da* her je auch das »worüber« und »woran« bestimmt. (Hier auch der Leitfaden für Art der Verwendung der *Handgriffe*). Z. B. Schuhe *für Bauern*: *wie* diese Schuhe von dem her, was und wie der Bauer »ist« – »Auf den Leib schneiden«!

[267] Phaidr. 258 d 1–266 b 2.
[268] Siehe oben S. 88.
[269] Siehe unten S. 139 ff.

80. Kapitel 50[270]

Διαλεκτικοί:[271] die in συναγωγή und διαίρεσις sich bewegen. Das διαλέγεσθαι die eigentliche τέχνη τῶν λόγων. Wie sollen nun die *anderen* Genannten reden, die Rhetoren und von Rhetoren *Abgerichteten*? (Was bedeutet deren Tun und Treiben für das jetzt gesehene Wesen der τέχνη? Jetzt gefestigt ἀπὸ τοῦ διαλέγεσθαι, *eingebaut*.) D. h. wie steht es nunmehr mit der *τέχνη* ῥητορική (im üblichen Sinne)?

Vgl. oben Kapitel 46[272] die Ausschaltung des Weges des Aushorchens der faktischen *»Technik«* – ein ἀπολειφθέν und *ὅμως* τέχνη![273]

Phaidros versteht diese weittragende Frage und die Bedeutung des Gewonnenen nicht, sondern er nimmt διαλεκτικόν als eigenes εἶδος *gegenüber* ῥητορικόν[274] (wo es doch im Grunde τὸ ἕν für jede τέχνη – z. B. ῥητορική, ἰατρική, ποιητική – ausmacht).

Sokrates geht darauf ein, was also an der Rhetorik nach Abzug der διαλεκτική das eigentliche *τεχνικόν* ausmacht: τὸ λειπόμενον τῆς ῥητορικῆς (266 d 3 sq.). Freilich hat Sokrates dabei eine ganz andere Absicht als Phaidros, denn Phaidros denkt nur an die Handgriffe und technischen Regeln, die bisher noch gar nicht zur Sprache kamen. Sokrates [denkt][275] zwar *auch* daran, aber um sie in ihrer völligen Bedingtheit und Nachordnung an die rechte Wesensstelle im Wesen der τέχνη zu bringen. D. h. aber: Sokrates dagegen weiß: Es *steht noch aus* die Begründung des zweiten Vorgriffs: ψυχαγωγία, λείπεται das πρός τινα – noch ein wesentlicher »Ausstand«, ein ἀπολειφθέν, das freilich *auch* und *gerade nur* durch διαλέγεσθαι. Damit wird – zunächst auf scheinbar ganz anderem Wege – die grundlegende und umfassende Tragweite des διαλέγεσθαι gezeigt (nämlich vom φύσιν [...] δεικνύναι[276] her).

[270] Phaidr. 266 b 3–d 6.
[271] Phaidr. 266 c 1: διαλεκτικούς.
[272] Phaidr. 263 a 2–e 5.
[273] Phaidr. 266 d 1 sq.: ὃ τούτων ἀπολειφθὲν ὅμως τέχνῃ λαμβάνεται.
[274] Phaidr. 266 c 7 sq.
[275] Erg. d. Hg.
[276] Phaidr. 271 a 7 sq.

Vgl. Kapitel 58,[277] Abschluß. Und so zugleich die *vollständige* Auslegung des τρόπος του λέγειν erreicht.

81. Kapitel 51[278]

Phaidros beruft sich auf βιβλία,[279] Lehr- und Handbücher, und Sokrates bestärkt ihn nach dieser Richtung: τὰ *κομψά* τῆς τέχνης,[280] *»die Aufmachung«* (Feinheiten und Tricks und Mätzchen). All das betrifft nach Phaidros' unbelehrbarer Ansicht die λόγων τέχνη (vgl. 267 d 7 sq.). Phaidros verbindlich [?], und nun wird wacker aufgezählt, beide überbieten sich wechselseitig. Der Sache nach aber solches, *was auf Wirkung berechnet*, solches, was beiträgt, in andern etwas zu bewirken: ἡ *ῥώμη* τοῦ λόγου (vgl. 267 a 8), »Stoßkraft«. Und darauf will Sokrates hinaus.

Nämlich: Blick auf δύναμις lenken und damit auf das Phänomen des *πρός τινα*, *»Worauf-zu«*. Zunächst noch im Rahmen bleibend: Was bedeutet dieses Zeug alles für die τέχνη? Ist das nicht διεστηκός [...] ἤτριον,[281] beruhigend-fadenscheiniges »Gewebe«, »lose«?

82. Kapitel 52[282]

Sokrates bringt ein entsprechendes Beispiel aus der *»Heilkunst«* und anderen »Künsten«. Dabei abgehoben natürlich auf das προσφέρειν σώμασι,[283] ποεῖν.[284]

Τέχνη: das Herbringen von etwas *an etwas*, Bewerkstelligen, Ausrichten, Beibringen. Ebenso *ποιητική*: Handgriffe, Verse

[277] Phaidr. 273 d 2–274 b 5.
[278] Phaidr. 266 d 7–268 a 7.
[279] Phaidr. 266 d 5 sq.: τὰ γ' ἐν τοῖς βιβλίοις.
[280] Phaidr. 266 d 9.
[281] Phaidr. 268 a 6.
[282] Phaidr. 268 a 8–269 a 4.
[283] Phaidr. 268 a 10: σώμασι προσφέρειν.
[284] Phaidr. 268 b 2.

schmieden. Ebenso *ἁρμονική*: Saiten stimmen. Alles, was πρὸ ἁρμονίας, πρὸ τραγῳδίας, πρὸ ἰατρικῆς – ἀναγκαῖα μαθήματα, *ἀλλ' οὐ* τὰ ἁρμονικά, τὰ τραγικά, τὰ ἰατρικά.[285] Gegenüberstellung von *Macher* und *Könner*, wie Könner zu Macher sich stellt. Was ist das für ein Unterschied? Der zwischen Handgriffen und dem, *worauf es ankommt. Und was ist das?*

83. Kapitel 53[286]

Sokrates jetzt auch im Gebiet der ῥητορική – *Perikles*! Vgl. Kapitel 54![287]

οὐ χρὴ χαλεπαίνειν ἀλλὰ συγγιγνώσκειν.[288] Die rechte überlegene Stellung einnehmen gegen diese blinde ausschließliche Schätzung der *Mache*. Es handelt sich um *μὴ ἐπιστάμενοι διαλέγεσθαι*,[289] sie meinen, mit diesen Handgriffen sei *alles getan*. Dagegen *οὐδὲν ἔργον*,[290] »gar keine Sache«. Sowohl *ἕκαστα* [...] πιθανῶς λέγειν als auch *τὸ ὅλον* συνίστασθαι[291] bleibt dem Einzelnen überlassen – *sich selbst* beibringen! (Aber gerade *das ist* das Entscheidende!)

Gewiß notwendig das φύσει ὑπάρχειν ... εἶναι,[292] aber dazu gehört: προσλαβεῖν ἐπιστήμην τε καὶ μελέτην.[293] Ohne dieses ἀτελής.[294] Der Weg der Aneignung der τέχνη – *jedenfalls nicht* der der Rhetoren. Aber welcher dann? Hinweis auf *Perikles*.

[285] Phaidr. 268 e 5 sq.: τὰ γὰρ πρὸ ἁρμονίας ἀναγκαῖα μαθήματα ἐπίστασαι ἀλλ' οὐ τὰ ἁρμονικά.
[286] Phaidr. 269 a 5–e 3.
[287] Phaidr. 269 e 4–270 c 8.
[288] Phaidr. 269 b 5.
[289] Phaidr. 269 b 6.
[290] Phaidr. 269 c 3.
[291] Phaidr. 269 c 2 sq.
[292] Phaidr. 269 d 4: εἰ μέν σοι ὑπάρχει φύσει ῥητορικῷ εἶναι.
[293] Phaidr. 269 d 5: προσλαβὼν ἐπιστήμην τε καὶ μελέτην.
[294] Phaidr. 269 d 6.

84. Kapitel 54[295]

Alle μεγάλαι *τέχναι* προσδέονται τῆς *μετεωρολογίας φύσεως* πέρι,[296] »Reden von dem Hochgelegenen, Erhabenen, Himmel«. Φύσις: vgl. φύσις νοῦ, διανοίας.[297] Φύσις: »Aufgehen«, »Erscheinen«, *innerer Aufgang (des Wesens).* Das Erscheinen *von sich aus vorhanden*, von selbst, nicht erst *τέχνῃ*, θέσει. Das *Gegenüber* so betont, weil je *πρός τινα.* Was ist *τρόπος jeder* τέχνη ἤ τέχνη, die *Grundweise?* (Vgl. oben von τρόπος zu τέχνη.[298] Jetzt umgekehrt? D. h. nur die ursprüngliche Weise.)

Was verlangt τέχνη gerade in bezug auf jene Handgriffe? Wohin müssen diese Griffe umgebaut werden? In eine *Weisung*, und sichtige, vgl. unten: fast τυφλός.[299] Gewiesenheit auf ... und zu ... Daher notwendig [*διελέσθαι*] *φύσιν*[300] dessen, *wonach und worauf zu der Griff.* Z. B. σῶμα – ψυχή.[301] Φύσεις = εἴδη. Ἔμψυχον – ἄψυχον. Vgl. »Leges«: ψυχὴ *διαφερόντως φύσει ὄν.*[302] Diese *φύσις* (vgl. φύσις im »Parmenides« 139 d 2, e 9, 147 e 5, 153 b 8, 158 c 6, d 6, e 2; Parmenides selbst besonders Frg. 10 [Diels][303] u. a.) aber nicht ohne κατανοεῖν τὴν τοῦ ὅλου φύσιν.[304]

Ὅλον: 1. die umfassende, ursprünglichste φύσις, nämlich hier das »Sein« selbst,

2. damit das ἕν qua ἕν, ἑνότης,

3. damit alles und jedes im Wesen (270 d 1: περὶ ὁτουοῦν φύσεως).

[295] Phaidr. 269 e 4–c 8.

[296] Phaidr. 269 e 4 sq.: Πᾶσαι ὅσαι μεγάλαι τῶν τεχνῶν προσδέονται [...] μετεωρολογίας φύσεως πέρι.

[297] Phaidr. 270 a 5: φύσιν νοῦ τε καὶ διανοίας.

[298] Siehe oben S. 93 ff.

[299] Phaidr. 270 d 9 sq.: ὥσπερ τυφλοῦ.

[300] Phaidr. 270 b 4. – Anm. d. Hg.: Heidegger schreibt statt διελέσθαι, wohl irrtümlich, διαφέρεσθαι.

[301] Phaidr. 270 b 4 sq.: σώματος μὲν ἐν τῇ ἑτέρᾳ, ψυχῆς δὲ ἐν τῇ ἑτέρᾳ.

[302] Leg. X, 892 c 4 sq.: ψυχὴ [...] ὀρθότατα λέγοιτ' ἂν εἶναι διαφερόντως φύσει.

[303] Erg. d. Hg.

[304] Phaidr. 270 c 1 sq.: Ψυχῆς οὖν φύσιν [...] κατανοῆσαι οἴει δυνατὸν εἶναι ἄνευ τῆς τοῦ ὅλου φύσεως;

Besonders Wesenseinheit und Seinsganzheit (Seiendes im Ganzen), Seinseigentlichkeit (Problem – Aristoteles). Gesetzt, daß es auf λόγος ankommt, d. h. διαλέγεσθαι.

Phaidros beruft sich wieder nach seiner Art auf bestimmte Lehren und Meinungen und da fällt ihm ein, daß *Hippokrates* dgl. gesagt hat: Auch bei σῶμα *notwendig* τὴν τοῦ ὅλου φύσιν. (Dieses Diktum des Hippokrates nicht eine *ontische* Maxime: man muß die φύσις kennen – vor-ontologisch ohne weitere Begründung und Begründungsabsicht und -möglichkeit.) Gewiß, aber maßgebend der *λόγος*, nicht eine Lehrmeinung (für *Plato* – ganz anders ausgearbeiteter Durchblick, vgl. oben). *Λόγον ἐξετάζειν*,[305] nicht fremde Ansichten, τί *λέγει* λόγος.[306]

85. [Das ὅλον]

Ὄν – ἕν – ὅλον – φύσις.
Ἕν τι – ὅλον!

86. [Ontische und ontologische Erfahrung des Seienden]

Festhalten, wie Sokrates und Phaidros immer in zwei verschiedenen »Ebenen« sprechen, Phaidros immer wieder abgleitet und Sokrates ihn zurückholt. *Genauer*: wie das gewöhnliche Erfahren und Auslegen des Seienden hier ständig in ein anderes verwandelt wird. Ontisch – *ontologisch – »logisch« – Wesen*. Wie ontisch gebrauchte Worte und Begriffe eine Verwandlung und Begründung erfahren. Dazu gehört auch die Stelle über *Hippokrates*.[307] Beispiel des *Perikles*.[308]

[305] Phaidr. 270 c 7: τὸν λόγον ἐξετάζοντα.
[306] Phaidr. 270 c 9 sq.: τί ποτε λέγει [...] ὁ ἀληθὴς λόγος.
[307] Vgl. Phaidr. 270 c–d.
[308] Vgl. Phaidr. 269 e–270 a.

87. Kapitel 55[309]

Bezüglich *νοεῖν τὴν φύσιν*,[310] δεικνύναι τὴν φύσιν,[311] 1. ob a) ἁπλοῦν oder b) πολυειδές,[312] 2. wenn (a), τίς δύναμις πρὸς τί α) τοῦ ποιεῖν, β) τοῦ πάσχειν,[313] 3. wenn (b), dann α) ἀριθμεῖν εἴδη,[314] β) ἕκαστον wie bei (a): ob ὅμοιον oder nicht, wenn nicht, κατὰ τίνος;[315] Dieses Vorgehen allein macht sehend gegenüber Blinden, d. h. *gibt Wegweisung* für die Griffe, sonst nur zufälliges Tappen und Tasten.

Νοεῖν, also *οὐσία τῆς φύσεως* [φύσις wie εἶδος, ἰδέα in Kapitel 24/25[316]] *τούτου* [d. h. ψυχή] δεικνύναι *πρὸς ὃ* τοὺς λόγους προσφέρει.[317]

Wogegen die ganze Welt näher gerichtet! Das Worauf-zu.

Also ganz konkret: ψυχὴν ἰδεῖν, πότερον ἓν καὶ ὅμοιον [...] ἢ κατὰ σώματος μορφὴν πολυειδές.[318] Die ganze metaphysische Begründung 1. für die Sache (ψυχή in ihrer Abwandlung gemäß σῶμα), 2. für die Methode in der zweiten Sokratesrede (zweideutig die Bewertung [?] der Untersuchung über ψυχή).

Denn gerade die Untersuchung des ὅλον als solchen ist in sich Untersuchung der *ψυχή* und auf dieser erst gründet dann das *διαλέγεσθαι* [bezüglich][319] der ψυχὴ ἀνθρωπίνη und ihrer εἴδη.

Konkreter: die möglichen Weisen des Zusammenhanges von *Seele und λόγος*.

[309] Phaidr. 270 c 9–271 c 9.

[310] Phaidr. 270 c 10 sq.: διανοεῖσθαι περὶ ὁτουοῦν φύσεως.

[311] Phaidr. 271 a 7 sq.: φύσιν [...] δεικνύναι.

[312] Phaidr. 270 d 1.

[313] Phaidr. 270 d 3 sqq.: τὴν δύναμιν αὐτοῦ, τίνα πρὸς τί πέφυκεν εἰς τὸ δρᾶν ἔχον ἢ τίνα εἰς τὸ παθεῖν.

[314] Phaidr. 270 d 5 sq.: ἐὰν δὲ πλείω εἴδη ἔχῃ, ταῦτα ἀριθμησάμενον.

[315] Phaidr. 270 d 6 sq.: ἐφ' ἑκάστου, τῷ τί ποιεῖν αὐτὸ πέφυκεν ἢ τῷ τί παθεῖν.

[316] Phaidr. 244 c 5–246 d 5.

[317] Phaidr. 270 e 3 sq.: τὴν οὐσίαν δείξει ἀκριβῶς τῆς φύσεως τούτου πρὸς ὃ τοὺς λόγους προσοίσει.

[318] Phaidr. 271 a 6 sq.

[319] Erg. d. Hg.

88. Kapitel 54[–55][320]

Ψυχαγωγία: ψυχή – *φύσις* ψυχῆς, *φύσις* σώματος,[321] φύσις τοῦ ὄντος – *τί ἔστιν* – ἀλήθειαν.

Ἡ *τοῦ ὅλου* φύσις.[322] Ὅλον: *ἕν – πολλῶν*, *ἕν – πολλά*. Das *Wesen* des ἕν – πολλά → ὅλον.

Φύσις: das *Erscheinende als solches*, das *»Phänomen«*. Nicht notwendig ἔργῳ παροῦσα (272 a 2). *Οὐσία τῆς φύσεως* (270 e 3 sq.). *Φύσιν δεικνύναι*,[323] *ob ἕν oder πολυειδές*,[324] und wie das.

89. Kapitel 56[325]

Zurückgreifen jetzt auf zweiten Vorgriff ausdrücklich. Die *διαίρεσις* der εἴδη der ψυχή[326] und [der][327] λόγοι[328] und ihrer möglichen Bezüge im Entwurf. Vgl. *αἰτίαι*[329] in diesen Zuordnungen und γένη selbst. Aber nicht nur *θεωρεῖν*, sondern ὀξέως διαισθάνεσθαι.[330] Und schließlich προσλαβεῖν *καιρούς*.[331] Εὐκαιρία – ἀκαιρία.[332]

Für das πρός τινα die διαίρεσις wesentlich, aber eben nie *ohne ὅλον*, das in der zweiten Rede gegeben und zugleich so erst *διαίρεσις* in ihrer Möglichkeit begründet ist: die Berufsstände und Schichtung der Menschen.

Mit der Wendung zum πρός τινα nicht nur Vervollständigung, sondern jetzt erst die Möglichkeit der Vernehmung der Wesens-

[320] Phaidr. 269 e 4–271 c 9.

[321] Phaidr. 270 b 4 sq.: Ἐν ἀμφοτέραις δεῖ διελέσθαι φύσιν, σώματος μὲν ἐν τῇ ἑτέρα, ψυχῆς δὲ ἐν τῇ ἑτέρα.

[322] Phaidr. 270 c 2: τῆς τοῦ ὅλου φύσεως.

[323] Phaidr. 270 e 3 sq.: τὴν οὐσίαν δείξει ἀκριβῶς τῆς φύσεως.

[324] Phaidr. 270 d 1: ἁπλοῦν ἢ πολυειδές.

[325] Phaidr. 271 c 10–272 d 1.

[326] Phaidr. 271 d 1 sq.: εἰδέναι ψυχὴ ὅσα εἴδη ἔχει.

[327] Erg. d. Hg.

[328] Phaidr. 271 d 4: λόγων [...] εἴδη.

[329] Phaidr. 271 d 6: διὰ τήνδε τὴν αἰτίαν.

[330] Phaidr. 271 e 1: οξέως τῇ αἰσθήσει [...] ἐπακολουθεῖν. e 4: διαισθανόμενος.

[331] Phaidr. 272 a 4: προσλαβόντι καιρούς.

[332] Phaidr. 272 a 6 sq.: τὴν εὐκαιρίαν τε καὶ ἀκαιρίαν.

züge zur Konkretion. Hier also Verdichtung und Zuspitzung der Gesetzlichkeit des Wesensgefüges der τέχνη τῶν λόγων bis in den καιρός. Vgl. Eth. Nic. Z 8 (ἔσχατον).

Jetzt erst den ausgerichteten Spielraum für dies rechte Einfügen und Wendung der *Handgriffe*. Bedingung der Möglichkeit für diese. Vgl. oben S. 1.[333]

Kein leichter Weg, dieses Ganze sich anzueignen. Hilfe anderswoher.

90. Kapitel 57[334]

Weg und Beispiel des Teisias: daß es auf πείθειν allein ankomme, ja oft die Wahrheit gar nicht gesagt werden dürfe. Beispiel aus dieser *τέχνη* für das εἰκός: Setzt ἀλήθεια voraus.

91. [Rhetorik und Wahrheit]

Rhetorik und die Ausbildung, Um-bildung des Wesens der Wahrheit.

92. τὸ εἰκός

Das Wahr-scheinliche!

Πείθειν.

93. εἰκός (ἔοικα)

Was so aussieht wie (eigentlich und scheinbar), das Wahr-scheinliche, wie zu *erwarten* ist, das Billige, Schickliche.

[333] Siehe oben Nr. 79.

[334] Phaidr. 272 d 2–273 d 1.

94. Kapitel 58[335]

Zusammenfassung beider Vorgriffe für die τέχνη als nunmehr wesentlich begründeter im διαλέγεσθαι. Was zum τεχνικὸς λόγων πέρι[336] gehört. Hier auch ausdrücklich als *Möglichkeit des Menschen*, d. h. Hinweis auf Wesensursprung und Notwendigkeit des διαλέγεσθαι (aus der zweiten Rede).

Πολλὴ πραγματεία,[337] μακρὰ [...] περίοδος.[338] Μεγάλα[339] – *μετεωρίζειν*![340]

95. Kapitel 59[341]

Schicklichkeit oder Unschicklichkeit des *γράφειν*, d. h. zunächst τέχνη ἐν γράμμασιν,[342] *schriftliche* Anweisung! *Was es leistet! Welchen Wesens!* Durchdenken mit Bezug auf obigen ersten und zweiten Vorgriff, vom zweiten ausgehend.

Zunächst: μνημονικώτερον παρέχειν,[343] φάρμακον *μνήμης τε καὶ σοφίας*![344]

Ἐναντίον: λήθην παρέχειν μνήμης ἀμελετησίᾳ,[345] πίστις γραφῆς,[346] »Verlaß auf das Geschriebene«, *ὑπόμνησις* und nicht μνήμη,[347] Anweisung zum Behalt, *zu bedenken geben* (βιβλία, Kapitel 50/51[348]).

[335] Phaidr. 273 d 2–274 b 8.
[336] Phaidr. 273 e 3.
[337] Phaidr. 273 e 4 sq.: ταῦτα δὲ οὐ μή ποτε κτήσεται ἄνευ πολλῆς πραγματείας.
[338] Phaidr. 274 a 2.
[339] Phaidr. 274 a 3: μεγάλων γὰρ ἕνεκα περιιτέον.
[340] Phaidr. 246 d 6 sq.: μετεωρίζουσα.
[341] Phaidr. 274 b 9–275 c 4.
[342] Phaidr. 275 c 5: τέχνην [...] ἐν γράμμασι.
[343] Phaidr. 274 e 5 sq.: μνημονικωτέρους παρέξει.
[344] Phaidr. 274 e 6: μνήμης τε γὰρ καὶ σοφίας φάρμακον.
[345] Phaidr. 275 a 2 sq.: λήθην μὲν ἐν ψυχαῖς παρέξει μνήμης ἀμελετησίᾳ.
[346] Phaidr. 275 a 3: διὰ πίστιν γραφῆς.
[347] Phaidr. 275 a 5: οὔκουν μνήμης ἀλλὰ ὑπομνήσεως φάρμακον.
[348] Phaidr. 266 b 3–268 a 7.

96. [Kapitel 60–61[349]*]*

Schreiben und Schrift, nur wenn ein Offenbarmachen, wenn Schreiben in die Seele des Anderen *oder* aber nur als θησαυρίζεσθαι ὑπομνήματα, ἑαυτῷ bzw. μετιόντι.[350] Ψυχὴ προσήκουσα.[351]

97. σπουδή – παιδιά

Vgl. Symp. 197 e 6 sqq.: Agathon von seinem eigenen λόγος.

98. Kapitel 62[352]

Τὸ ἔντεχνον καὶ μὴ μετρίως δηλούμενον.[353]

Das *schöpferische innere Wort*, das wesentliche Selbstgespräch der Seele mit sich, zugleich *Helfer und Ankläger*.

99. [Die Ent-stehung des Lesers]

Die Ent-stehung des *Lesers*.

Der *Schriftsteller*; der nicht mehr an den mündlichen Vortrag denkt.

100. [Gründung des λόγος im ἔρως]

Im »Phaidros« wird über »Liebe« (ἔρως) geredet – *λόγος* – und der λόγος (verwandelt) in der Liebe (ἔρως) gegründet und so die Grundbewegung der Philosophie vorgeführt.

[349] Phaidr. 275 c 5–277 a 5.

[350] Phaidr. 276 d 3 sq.: ἑαυτῷ τε ὑπομνήματα θησαυριζόμενος [...] καὶ παντὶ τῷ ταὐτὸν ἴχνος μετιόντι.

[351] Phaidr. 276 e 6: λαβὼν ψυχὴν προσήκουσαν.

[352] Phaidr. 277 a 6–c 7.

[353] Phaidr. 277 b 2 sq.: τὸ μὲν οὖν ἔντεχνον καὶ μὴ δοκεῖ μοι δεδηλῶσθαι μετρίως.

In I. [Sokratesrede][354] über λόγος – ἔρως als Wirklichkeit, in II. [Sokratesrede][355] über ἔρως – λόγος als *Verwandlung* und inneres Gesetz.

Ποῖ: λόγος – πόθεν: ἔρως. Vgl. Anfang.[356]

[BEILAGEN]

101. Die eigentliche Bedeutung der Worte

Ἔτυμον – das »Wirkliche«, sachlich Festgestellte? Nein! Worte haben ihre *eigentliche* Bedeutung, aber das heißt nicht das Wesen Enthaltende im Sinne der theoretischen wissenschaftlichen Dingbetrachtung, sondern der ursprünglichen *Weltbildung*! Sie geben einen Hinweis nicht um einen Wissensgehalt, sondern in das Grundgeschehen des *Dichtens*, und d. h. des Angegangenwerdens von (Seiendem).

102. [Athener]

Athener aber φιλό-λογοι.

103. [Plinius über die Skulptur]

Plinius: »graeca simplicitas est nihil velare«.[357]

[354] Erg. d. Hg.
[355] Erg. d. Hg.
[356] Phaidr. 227 a 1: Ὦ φίλε Φαῖδρε, ποῖ δὴ καὶ πόθεν;
[357] Zitiert nach F. Nietzsche, Geschichte der griechischen Beredsamkeit. In: Gesammelte Werke. Musarionausgabe. Fünfter Band, S. 17.

104. [Will Plato eine Grundlegung der »Rhetorik«?]

Will Plato eine Grundlegung der »Rhetorik«? *Nein!* Sondern eine *Verwandlung*: *existenziale*!

105. [»Sprach-philosophie«]

»Sprach-philosophie« nimmt »Sprache« wie anderes Vorhandenes, das es gibt, und so die *Frage schon verfehlt.*

106. ἔρως – Sein

Ἰδεῖν – ἰδέες. Erstrebnis und dessen Seinsart.

Vgl. Symp. 200: Das Wonach des Strebens nicht gehabt. Das Strebende – nach καλόν – kann nicht *καλὸν εἶναι*.[358] Je nicht »gehabt«. Seiend nur, was an ihm *vorhanden hat* das *Sein*, *wonach gestrebt?* Vgl. παρεῖναι und ὁ ἔπειτα χρόνος.[359] Was für ein »Sein« das *Strebendsein*!? *Ἔνδεια τῶν ἀγαθῶν*.[360] Das Nichtschön*sein* (wo doch Streben nach …) ist das *Häßlichsein*? Vgl. Symp. 202 b 1!

Der ἔρως ein *μεταξύ τι*[361] zwischen *Schön- und Häßlichsein*, »Zwischensein«: a) dazwischen vorhanden sein, b) überhaupt kein Vorhanden-, sondern Zwischenhaftsein, anders sein!

Nicht θεός, sondern μεταξὺ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου (Symp. 202 d 11).

Δαίμων μέγας […] πᾶν τὸ δαιμόνιον μεταξύ.[362]

Ἑρμηνεῦον, »aus-legend«, διαπορθμεῦον,[363] »Über-setzer« – »Über-bringer«.

[358] Symp. 201 b 7.
[359] Vgl. Symp. 200 d.
[360] Symp. 201 c 5: τῶν ἀγαθῶν ἐνδεής.
[361] Symp. 202 b 4 sq.: ἀλλά τι μεταξύ.
[362] Symp. 202 d 13 sq.
[363] Symp. 202 e 3.

107. σοφὸς λέγειν

Symp. 182 b 1 sq.: ἐν Ἤλιδι μὲν γὰρ καὶ ἐν Βοιωτοῖς, καὶ οὐ μὴ σοφοὶ λέγειν.

Ἀδύνατοι λέγειν. Λέγειν als νόμον *τίθεσθαι*,[364] nicht das indifferente Sagen!

108. [Λόγος qua διάλεκτος]

Λόγος qua *διάλεκτος* und *ὁμιλία* μεταξὺ θεῶν καὶ ἀνθρώπων (vgl. Symp. 203 a 3). Grundsinn des *διαλέγεσθαι* περὶ τοῦ ὄντος!

109. [Was das ist, was im »Philosophieren« zu nehmen ist]

Was das ist, was im »Philosophieren« zu nehmen ist.

Τρόπος des λόγος. Ἀλήθεια und καιρός. Sein – Zeit.

Nüchterne Trunkenheit. *Μανία und Wachheit. Gestimmtheit.*

110. »Symposion« – »Phaidros«

»Symposion« »doppelt indirektes Gespräch«, »Phaidros« direktes »dramatisches« (Vahlen).[365]

[364] Symp. 181 e 3 sq.: νόμον [...] τίθενται.

[365] J. Vahlen, Über die Rede des Lysias in Platos Phaedrus [1903]. In: Ders., Gesammelte philologische Schriften. Zweiter Teil: Schriften der Berliner Zeit 1874–1911. Leipzig, Berlin 1923, S. 679 f.

111. »Symposion«

Λόγος ἐρωτικός: ἐγκωμιάζων, ἔπαινος. Vgl. Symp. 198 b sqq.

Vgl. 199 a 4: *τρόπος* τοῦ *ἐπαίνου*: 1. ἐγκωμιάζειν δοκεῖν[366] (τοῖς μὴ γιγνώσκουσιν[367]), 2. [ἐγκωμιάζειν] τοῖς [...] εἰδόσιν.[368]

112. Plato – Rhetorik

Von Plato die Rhetorik auch ἀλήθεια und ψυχαγωγία, πάθη. Dann eben Frage: Wie *ἀλήθεια*, da gefaßt bereits λόγος qua κατάφασις und ἀλήθεια = ὄν – ἰδέα.

Platos Versagen vor der »Kunst«. *Plastik und Tragödie! »Dichtung«.*

Trotz Eros, der auf *»Sachlichkeit«*, nicht mehr Sprache und Kunst, sondern *sachliche* Rede, »gelesene« Erfassung – rational!

113. Gegen Plato

Die Zweiteilung der Kritik am λόγος. Das Pöbelhafte der Dialektik – *sowohl als auch.* Die falsche Sachlichkeit.

Ἀλήθεια: Das Mittel, der Durchgang wird zum Ziel.

Unwahrheit erfolgt durch sein, Platos, *Unverborgenes:* ἰδέα – *»Sein«.*

114. Dialektik – Rhetorik

Δια-λέγεσθαι – τὸ [...] σαφὲς καὶ τὸ αὐτὸ αὑτῷ ὁμολογούμενον.[369]

Rhetorik, bisherige – nur *äußere* und »technische« Anweisungen, Regeln zufällig aufgegriffen und zusammengeschaltet [?].

[366] Symp. 198 e 4: ἐγκωμιάζειν δόξει.
[367] Symp. 199 a 1 sq.
[368] Symp. 199 a 2.
[369] Phaidr. 265 d 6 sq.

Weder Wesen des λόγος und dessen Worüber noch Wesen dessen, zu *dem* gesprochen als *ψυχή*.

Dialog – inneres Verständnis und Klärung des Verhaltens, des *Daseins* überhaupt.

Aber! Festgelegt! *Ἰδέα*! Ἀγαθόν.

115. [Λόγος]

Λόγος: »ἀλήθεια« – ὄντα, ὄντως ὄν.

Die »Wahrheit« durch das »Wahre« (ἰδέα, ἀγαθόν) erdrückt und dem Aussagen ausgeliefert. Der λόγος *moralisch* unter die »Idee« gesetzt als das, was *gebessert* und einem Ideal sich angleichen muß. Die Evidenz des Seienden wird *Schein*, da nicht mehr frei.

116. [Rede]

Rede (»λόγος«): sagen – schreiben → »denken« → »sehen« → »wollen« → antreibende Eingebung → Gestimmtheit → Da-sein (Sein).

117. [Material zur »Phaidros«-Interpretation][370]

Vgl. Protokoll dieser Übung. Ferner *kritisch* Hartmann, Akademievortrag über Plato, 1935.[371] Riezler, Traktat vom Schönen.[372]

[370] Anm. d. Hg.: Diese Notiz entstand vermutlich anlässlich der Vorbereitung der Nietzsche-Vorlesung vom Wintersemester 1936/37. Siehe unten das Nachwort des Herausgebers, S. 671.

[371] N. Hartmann, Das Problem des Apriorismus in der Platonischen Philosophie. In: Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Jahrgang 1935, Philosophisch-historische Klasse, Berlin 1935, S. 223–260 (= Kleinere Schriften, Bd. II: Abhandlungen zur Philosophie-Geschichte. Berlin 1957, S. 48–85).

[372] K. Riezler, Traktat vom Schönen. Zur Ontologie der Kunst (= Philosophische Abhandlungen, Bd. III). Frankfurt a. M. 1935.

FÜNFTER TEIL

ARISTOTELES, METAPHYSIK Γ UND Z

Übungen im Sommersemester 1944

1. Aristoteles, »Metaphysik«

Eine Zwiesprache – daß die Metaphysik nichts Vergangenes.
Was sie ist. Daß wir in ihr sind und wie.
Die Metaphysik gehört zur »Natur des Menschen« (Kant).
Der Mensch: *animal rationale.*
Das Unsinnliche, Übersinnliche.
Sinnliches und Nichtsinnliches, *αἰσθητόν – νοητόν.*
Kein Ausweichen in Vergangenes und Früheres.
Keine[1]

2. [Ἐπιστήμη ἐπιζητουμένη]

τὸ [. . .] ζητούμενον καὶ [. . .] ἀπορούμενον, *τί τὸ ὄν*, [. . .] τίς ἡ οὐσία,[2] *worin das Sein des eigentlich Seienden besteht.*

Ἡ ἐπιστήμη ἐπιζητουμένη,[3] *»das Wissen, nach dem gesucht wird«.*

Ἐπί τινος (aufweisen, dartun, reden): unser *»gemäß«, auf etwas zu* sich haltend *von diesem her.*

Wesenhaft gesucht, erfragt. Das Erfragte und das entsprechende Fragen.

3. [Ἐπιστήμη ἐπιζητουμένη]

Ἐπιζητουμένη (vgl. Met. B 1, 995 a 24).
Τὸ ὂν τὸ αἰεὶ ζητούμενον (vgl. Met. Z 1, 1028 b 2 sq.).
»[Das][4] *Fragwürdige«* – *ἐπιστήμη.*
Haus – das *Als-was.*

[1] Anm. d. Hg.: An dieser Stelle bricht die Aufzeichnung unvermittelt ab.
[2] Aristotle's Metaphysics. A Revised Text with Introduction and Commentary by W. D. Ross. Oxford 1924, Z 1, 1028 b 2 sqq.
[3] Met. B 1, 995 a 24 sq.: Ἀνάγκη πρὸς τὴν ἐπιζητουμένην ἐπιστήμην ἐπελθεῖν ἡμᾶς πρῶτον.
[4] Erg. d. Hg.

Endlosigkeit der Feststellung.
καὶ:[5] »und dann«, »und *damit*«.

4. τὸ ὂν ᾗ ὄν

Das ᾗ:[6] das Seiende *»im Hinblick auf …«*.

Inwiefern *Hinblick*? Wodurch möglich? Woher kommt er? Inwiefern läßt das Seiende ihn zu? Inwiefern gibt es ihn vor? Wohin geht der Hinblick? Welches *Blicken*? *In welchem Licht?*

ᾗ ὄν: *abgehoben gegen κατὰ συμβεβηκός*,[7] ist μὴ κατά συμβεβηκός, im Hinblick auf das, was »miteingetroffen ist«, was sich auch dabei, bei Seiendem, »miteingefunden hat«, was aber das Seiende nicht angeht als *das Seiende*.

ᾗ ὄν: was also sich nicht erst und sich nie erst auch einstellt und mit anwest, *sondern das Anwesen selbst*.

5. Aristoteles, Metaphysik Δ 1

Ἀρχή: der *»beherrschende Ausgang«*, *τὸ πρῶτον* […] *ὅθεν*.[8]

6. [Αρχή]

Ἀρχή, principium, »Anfang«, »Be-ginn«.

Be-ginnen – entginnen, schneiden, anschneiden (das Brot).

[5] Met. Γ 1, 1003 a 21 sq.: καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα.
[6] Met. Γ 1, 1003 a 21: Ἔστιν ἐπιστήμη τις ἣ θεωρεῖ τὸ ὂν ᾗ ὄν.
[7] Vgl. Met. Γ 1, 1003 a 24 sq.
[8] Met. Δ 1, 1013 a 18.

7. στοιχεῖον (Metaphysik Δ 3)

Στοῖχος: »Reihe«, das »Aufgereihte«, »nach- und nebeneinander Aufgestellte«, *»Aufeinanderfolgende«.*

[Στοχάζομαι]:[9] »zielen«, »ausblicken nach …«, »suchen«.

Στοιχεῖον: »Schatten«[10] der Sonnenuhr (Stab), der wanderndfortgehend mißt; »Buch-stabe« als *Element* der Silbe (nicht »Schriftzeichen«, γράμμα, sondern als Bestandstück); das, *woraus etwas zusammengesetzt ist und besteht* (Punkt, Linie, Fläche). Ποίησις – τέχνη – φύσις. *Buch-stab*: *staf*r, Runenzeichen,[11] aber jetzt *im »Buch«* verwendetes Schriftzeichen (nicht Buchenstab).

Στείχω: »steigen«, »wandern«, »gehen« – ἀκτὶς ἡλίου.

Aristoteles, *Metaphysik Δ 3:* στοιχεῖον *das, woraus etwas besteht, Bestandstück*, *ἀδιαίρετον* εἰς ἕτερον εἶδος,[12] das *letzte*, dessen Zerlegung dann nur noch *ὁμοειδῆ*[13] ergibt (Laut »a«: länger, kürzer, lauter, leiser) – διαιρεῖν εἰς εἶδος.

»Auseinander-nehmen«:

1. *physisch trennen, zerlegen in Gleichartiges,*
   a) *»zerstückeln«*, zertrennen, zerschneiden,
   b) z. B. Leibkörper in Glieder und Organe, *zergliedern* (kunstgerecht: die Glieder eines Opfertiers – wie? –, aus ὅλον);
2. *auseinanderlegen*, -setzen, aus-legen auf …, ausdeuten, ἦ, *erklären, zerlegen.*

Στοιχεῖον – διαίρεσις: Bestehen, Bestand, Bleiben, »Anwesen«.

Στοιχεῖον *das, woraus etwas besteht*, »das Bestehen« (»stillstehen«, »bleiben«, »dauern«). »Das Bestehen« (aus …):

[9] Anm. d. Hg.: Heidegger notiert irrtümlich στοχάζω. Mit στοῖχος, στοιχεῖον, στείχω steht στοχάζομαι in keinem etymologischen Zusammenhang.

[10] Anm. d. Hg.: Durch einen Doppelpfeil bezieht Heidegger das Wort »Schatten« auf den Ausdruck »nach- und nebeneinander Aufgestellte« in der ersten Zeile des Abschnitts.

[11] Vgl. Deutsches Wörterbuch von J. Grimm und W. Grimm. Zweiter Band. Leipzig 1860, Sp. 480.

[12] Met. Δ 3, 1014 a 27: ἀδιαιρέτου […] εἰς ἕτερον εἶδος.

[13] Met. Δ 3, 1014 a 30.

1. Teller aus Holz: Bestehen daraus, das *Woraus* der Herstellung im Sinne des dinghaft *Stofflichen* – *»aus«*.

2. Das Dreieck »aus« drei sich schneidenden Geraden: ein anderes Bestehen, nämlich es *besteht darin*. *Worin* z. B. Freiheit besteht, wo sie wohnt und ruht *(innan)*. Die Freiheit besteht »in« der »Selbstgesetzgebung«, Spontaneität – *»in«*.

3. Bestehen auf ... – *»auf«*.

4. Bestehen »bei ...«: kann »bestehen«, auskommen – bei dem geringen »Verdienst«, Kost.

5. Das *Ausstehen*: »Gefahren«, »Prüfung« – »überstehen«, bleiben.

Στοιχεῖον ist *ἀρχή-haft*, τὸ *πρῶτον ἐνυπάρχον*[14] (*ἐνυπάρχειν*): Das Bestandhafte, Bestand Ausmachende, Bestand Gebende (im weiten Sinne).

»Bestehen«:

1. Stehenbleiben, *stillstehen*, stecken, gerinnen, gefrieren. Die Mühle besteht (steht still), die Uhr. Still, am Ort, daheim bleiben (der Mensch).

2. Aushalten, ausdauern, *am Bestehenden festhalten*, *bestehen auf* ... – Beständigkeit, der Bestand (Baumbestand des Waldes, was an Bäumen vorhanden, anwesend).

Ὑπάρχειν: ὑπό, »darunter«, »unten« – »(von) unten anfangen«, [das][15] *Von-unten-herige*.

Ὑπάρχον: womit der Anfang gemacht werden kann und muß [?], *was im voraus schon anwesend*, *das Vor-liegende*, *ὑποκείμενον*.

Φωνή: »Verlautung«, *»Stimme«* (erheben), »Geschrei« – *Ruhe*, *»Ausspruch«*, *»Verlautbarung« im weiten Sinne*, die Art der Verlautbarung, »Mundart«.

Erst in der *Zerlegung* dann »Ton«, »Laut«, »Schall« im engeren und verengten Sinne, das »Phonetische«: 1. zerlegt in Schälle, psychologisch gar: *akustisches Datum*, 2. abgelöst von »Bedeutung«.

Φωνή – συλλαβή, das *»Zusammennehmen«* zweier Konsonanten (στ), Laute, *Sylbe*.

[14] Met. Δ 3, 1014 26 sq.: ἐξ οὗ σύγκειται πρώτου ἐνυπάρχοντος.

[15] Erg. d. Hg.

8. Metaphysik Γ 2

1. Hinsicht auf Mathematik – Plato, Akademie.
2. Vergleich mit Abgeleitetem.
3. Ἕν – πρὸς ἕν.[16]
4. Die Rolle der Wissenschaften – Einheit der *ἐπιστήμη*!

Das Sein: weder ein Seiendes *noch das Seiende im allgemeinen vorgestellt, ens rationis – Seyn.*

Ἀξίωμα: das »Dafürhalten«, »Würdigen«, das *Ansehen* von etwas *sehen lassen.* Das Ansehen: Wann etwas [in Ansehen][17] steht und als Höchstes, Erstes sich zeigt.

Δόξα: Axiom und Satz.

9. [Metaphysik Γ 2]

τὸ ὂν λέγεται πολλαχῶς,[18] d. h. οὐ καθ' ἕνα τρόπον.[19]

Das Seiende und das Seiend (das Sein).

Das *Gesunde – Gesundsein*: Ursachesein, Zeichensein, Zustandsein.

ἅπαν πρὸς μίαν ἀρχήν,[20] πρὸς ἓν *καὶ μίαν τινὰ φύσιν.*[21]

10. [Ὁμωνύμως, συνωνύμως und ἀνάλογον]

1. *Ὁμωνύμως*: Cat. 1 a 1 sq.: Ὁμώνυμα λέγεται ὧν ὄνομα μόνον κοινόν, ὁ δὲ κατὰ τοὔνομα λόγος τῆς οὐσίας ἕτερος.[22]

2. *Συνωνύμως*: συνώνυμα δὲ λέγεται, ὧν τό τε ὄνομα κοινὸν καὶ ὁ κατὰ τοὔνομα λόγος τῆς οὐσίας ὁ αὐτός.[23]

[16] Met. Γ 2, 1003 a 33.
[17] Erg. d. Hg.
[18] Met. Γ 2, 1003 b 5. Vgl. auch 1003 a 33 und Met. Z 1, 1028 a 10.
[19] Met. K 3, 1060 b 32 sq.: οὐ καθ' ἕνα λέγεται τρόπον.
[20] Met. Γ 2, 1003 b 5 sq.
[21] Met. Γ 2, 1003 a 33 sq.
[22] Aristotelis Opera. Edidit Academia Regia Borussica. Volumen primum: Aristoteles graece ex recensione I. Bekkeri. Volumen prius. Berlin 1831, Cat. 1 a 1 sq.
[23] Cat. 1 a 6 sq.

Zu 1: ζῷον ὅ τε ἄνθρωπος καὶ τὸ γεγραμμένον.[24] Ζῷον – *Schriftbild*.[25] Tor: Einfahrt und törichter Mensch. Hahn: männliches Huhn und Wasserhahn.

Zu 2: ὁ ἄνθρωπος – ὁ βοῦς,[26] »der Stier«, »das Rind«.

Ἀνάλογον: De an. B 1, 412 a 25 sq.: ἀνάλογον δ' ἡ μὲν ἐγρήγορσις τῷ *θεωρεῖν*, ὁ δ' ὕπνος τῷ ἔχειν καὶ μὴ ἐνεργεῖν.[27]

De an. 412 b 3 sq.: αἱ δὲ ῥίζαι τῷ στόματι ἀνάλογον· ἄμφω γὰρ ἕλκει τὴν τροφήν.

11. Aristoteles, Metaphysik Γ 2

Im allgemeinen Durchblick zeigt sich das Bemühen, die Möglichkeit und Notwendigkeit einer einzigen ἐπιστήμη zu zeigen, die vom ὂν ᾗ ὄν handelt.

Οὐσία: ἕν – πλῆθος,[28] »Einheit« – »Mannigfaltigkeit«, Andersheit, Verschiedenheit, Gegensätzlichkeit, Gleichheit, Selbigkeit.

Nicht Sache der Mathematik.

»Ontologie« – weder Name noch Sache im späteren Sinne.

Metaphysik: *das eigentliche und höchste Seiende in seinem Sein* – das Seiende überhaupt in seiner Seiendheit.

Οὐσία zuvor und dann »formale Ontologie«.

12. [Zur Etymologie von χωρίζεσθαι]

Ἡ χώρα, ὁ χῶρος → τόπος.

Χάω: »gähnen«, »klaffen«, »offen sein«.

»Das *Umgebende*«, »Umgegend«, »Gegend« – *was einräumt*,

[24] Cat. 1 a 2 sq.

[25] Anm. d. Hg.: Aristoteles bezieht sich mit γεγραμμένον auf ζῷον in der Bedeutung »Gemälde«.

[26] Cat. 1 a 8: ὅ τε ἄνθρωπος καὶ ὁ βοῦς.

[27] Aristotelis de anima libri III. Recognovit G. Biehl. Editio altera, curavit O. Apelt. Leipzig 1911, B 1, 412 a 25 sq.

[28] Vgl. Met. K 3, 1061 a 13.

[das][29] *Aufenthalt Gewährende*, das Dem-*entgegen* als das *Entgegnende-Gegenüber* (»freundlich gegen«).

Aber auch »der eingenommene Platz«: κατὰ χώραν καταλείπειν,[30] ὑπομένειν, »an seinem Ort lassen«, »ungestört anwesen lassen«.

Von wo her etwas anwest.

Χωρίζειν: »an einen Ort bringen«, je jedes, d. h. »sondern«, »absondern«, »trennen«, »scheiden«.

Χωριστός: »gesondert an seinem Ort«, nicht bloß das »Weg«, sondern das *Her* aus der *eigenen Umgebung*, »für sich«, *zu* dem Umgeben – aus der eigenen Gegend wesen.

13. χώρα

»Gegend«, das Gegnen, die offene Weite, offener Bereich (»keine Gegnet« haben: kein Schußfeld [Tirol]).

»In der Gegend des Feldberges«. »In der Gegend von Freiburg«. Himmelsgegend.

Das Gegnende: die zu-kommend sich öffnende umgebende Weite.

Das Ent-Gegnen: aus der eigenen Gegend her ent-kommend kommend und doch in ihr verbleiben. Das *Ent-kommen* nicht als Weg-weichen.

Bedenke das Verhältnis von *Gegend und Gegenstand.*

14. Zu Metaphysik Z 1–4. Über τὸ τί ἐστιν (nicht bloß »Was-sein«)

Τί τὸ ὄν; Vgl. Met. Z 1, Ende: τοῦτό ἐστι *τίς* ἡ *οὐσία*.[31] Τί τὸ ὄν; – nämlich ᾗ ἁπλῶς ὂν καὶ πρώτως ὄν.[32]

Was ist das Seiende in seiner Seiendheit? Was ist das von sich aus Anwesende in seiner Anwesenheit? Oder: Welches ist die Anwe-

[29] Erg. d. Hg.

[30] Herodot, Historiae III 135, 3: κατὰ χώρην [...] καταλείψειν.

[31] Met. Z 1, 1028 b 4.

[32] Met. Z 1, 1028 a 30 sq.: τὸ πρώτως ὂν καὶ οὐ τὶ ὂν ἀλλ' ὂν ἁπλῶς.

senheit? Oder: *Welches* ist *das* Anwesende, das Anwesenheit *eigentlich erfüllt*?

Τὸ πρώτως ὄν: »das im erstlichen Sinne Seiende« als solches. »Obzwar πρῶτον auch πολλαχῶς λέγεται, so ist gleichwohl die οὐσία nach aller und jeder hier möglichen Hinsicht des πρῶτον das πρώτως ὄν« (Met. Z 1, 1028 a 31 sq.). Die hier möglichen (oder überhaupt möglichen) Hinsichten des πρῶτον: λόγῳ – γνώσει – χρόνῳ.[33]

Λόγος: das Ansprechen von *etwas*, darin: das von sich her Anwesende – *nur dieses an-sprechbar und enthüllbar.*

Γνῶσις (etwas in seinem Was, *τὸ τί – ὅ τι):* das, *worauf das Erkennen geht*, worauf alles Kennbare zuletzt und das heißt im voraus stets zuerst bezogen bleibt. Das Am-ehesten-Erfahren und -Wissen liegt im Erblicken des *Was-seins (Et-was und sein Was).*

Χρόνος: Was im Nacheinander des Aufgehens und Werdens zuerst *anwest? Nein!* Sondern: was *zu jeder Zeit* zuerst *das Gesuchte* ist.

Sogar das so und so Beschaffene in seinem Beschaffensein z. B. wissen wir erst recht, wenn wir »Beschaffenheit« und Beschaffensein als Weise des Seins wissen.

Das τί ἐστιν, das Was- und Etwas-sein, so erstlich, daß es auch noch das Bestimmende ist für das, was auf das *Etwas-sein* wesenhaft gegründet und eigentlich *nicht* in der Weise des τί ἐστιν ist.

Τὸ τί – ὅ τι: das Et-was in seinem Was. »Etwas sein« – ali*quid* esse. Ein Mensch »ist« *etwas*, *»Jemand«*: in Ansehen stehen, etwas *bedeuten*, *aus eigenem Grund und Wesen sich zeigen.* Vgl. Z 3: τὸ τόδε τι,[34] *»das Etwas da/hier«.*

Τίς, τί: 1. quis, *quid* (fragend),
2. ein Gewisser, Jemand, *etwas*, aliquis: »Er ist *einer*«, ein Rechter, ein Gehöriger, ein Bedeutender.

Τὸ τί ἐστιν: »ein Etwas« – ein wirkliches Wesen, *»Etwas«* – ein *Unnennbares*, d. h. von sich aus aufgehend und entgegnend und doch sich verhüllend.

[33] Met. Z 1, 1028 a 32 sq.: καὶ λόγῳ καὶ γνώσει καὶ χρόνῳ.
[34] Met. Z 3, 1029 a 28.

Τὸ τί ἐστιν: *das Was-sein des Etwas, das Etwas in seinem Was.*

Z 2: »Es zeigt sich [Es scheint so, als …?] *am offenkundigsten* wohl [τὸ ὑπάρχειν, das von Grund aus ausgänglich Beschwerende [?] der *οὐσία*] die *οὐσία* an den *σώματα*, Körpern.«[35] Erde, Feuer, Wasser, Tiere – Pflanzen, *δαιμόνια* (Δ 8, 1017 b 12), *»göttlich Geschicktes«* (*seit Pindar*).

Das von *sich* her Aufgehende und *dabei* und dadurch gerade in sich *Verbleibende*, das Gegen-wärtige in einem wesentlichen Sinne: Warte, versus – *das Her-sich-Wendende.*

Von sich *her* wenden und darin verbleibend »auf-gehen« als in sich »zurückgehen«: »die Pflanze«, ζῷον (Standbilder), »der Mensch«.

15. [Das τί ἐστιν und das ὅτι ἐστίν]

Τὸ τί ἐστιν – »Was«. Τὸ ὅτι ἐστίν – »Daß«.

Deckt sich diese Unterscheidung mit der von *γένος* (Was, quid) und *τόδε τι* (Etwas, aliquid)? (»Jemand« *ist* »was«, bringt das Was zum Vorschein, etwas *bedeuten.*) Oder ist die vorgenannte weiter, so daß sie auch je von γένος und τόδε τι gilt?

Stufen, Weisen der *Anwesung.*

16. [Ὅτι und ὅ τι]

1. Τί ἐστιν; »Was ist« das Seiende?

2. Ὅτι ἐστίν.

Ὅ, τι und ὅτι *(explikativ).*

Ὅ τι (δή): »Was denn?« »Warum denn eigentlich?«

οὐδὲν ὅ τι οὐ ξυνέβη (Thukydides Γ 81)[36], »es war nichts, was sich nicht ereignete«.

[35] Met. Z 2, 1028 b 8 sq.

[36] Thucydidis Historiae. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit H. St. Jones. Apparatum criticum correxit et auxit J. E. Powell. Tomus prior. Oxford 1942, Γ 81, 5.

Ὅτι: *»weil«.*

δοκεῖ μοι, οἶμαι, ὁρᾶς, ὅτι ...

πάρειμι δ' ἄκων οὐχ ἑκοῦσιν, οἶδ' ὅτι,[37] »da bin ich, nicht willig vor Unwilligen, ich weiß, *daß* ...«.

17. τὸ ζῷον

Vgl. S. S. 43, Heraklitvorlesung über ζωή und φύσις.[38]

Ζάω, »leben« (eigentlich: »sehr-«, »stark-«, »hoch-«sein).

Zά-θεος, »hochheilig«, ζα-μενής, »sehr stark« – nur quantitativer Grad, oder?

»Sehr«: mehr als sonst, über-fließend, übergreifend, *aufgehend und bestehend.*

Ζῷα, *»Stand-bilder«*, Anblicke des In-sich-Stehenden, die uns anblicken und zublicken und *öffnen.*

18. τί τὸ ὄν; τίς ἡ οὐσία;

Was ist das Seiende (als solches)? – *Ὂν κοινότατον. Worin besteht es?* Worin ist die Seiendheit (das Sein) zu suchen? Das Sein – das Antwortende auf *πρώτη φιλοσοφία?*

Was ist *das* Seiende? Was: *Welches Seiende* erfüllt die Seiendheit eigentlich? Welches Seiende ist das Maßgebende, Höchste? – *Ὂν τιμιώτατον, τὸ θεῖον – ἐπιστήμη θεολογική.*

Die Frage zweideutig und als diese geblieben. Woher entspringt die Zweideutigkeit? Weshalb erhält und verfestigt sie sich? Was ergibt sich daraus für die »Seinsfrage«?

Vom Seienden aus auf das Sein entworfen! Vom Sein her

[37] Sophoclis Fabulae. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit A. C. Pearson. Oxford 1924, Antigone, V. 276.

[38] Vgl. M. Heidegger, Heraklit. Freiburger Vorlesung Sommersemester 1943 und Sommersemester 1944. Gesamtausgabe Band 55. Hrsg. v. M. S. Frings. 3. Aufl. Frankfurt a. M. 1994, S. 85 ff.

geschätzt das Seiende. Allda: Seiendes und Sein unterschieden. Der Unterschied selbst?

19. Metaphysik Z 2

Οὐσία:

1. das *von sich aus Anwesende*, Vor-liegende, *»Anwesen«*,

2. die *Anwesenheit*, vgl. Z 3.

»Es zeigt sich, daß die Seiendheit/Anwesenheit *am offenkundigsten hervorherrsche* in den ‚Körpern' [das aus sich und in sich Leibende, Lebende]«.[39]

Ob [es][40] dieses, was sich so am offenkundigsten als Seiendes zeigt, zu fragen.

a) Heißt das nur, daß hier am ehesten »zugänglich«, oder b) hier *das Sichzeigende* eben zugleich das Anwesende?

»Es zeigt sich aber einigen die Seiendheit in den πέρατα [Grenzen, wobei etwas *»aufhört«*, worin etwas *»aufgeht«*, worin es *sich aufmacht*, wovon es *umgeben*, worin *gegeben*, anwesend]«.[41] – *Πέρας und Anwesung.*

αἰσθητά:[42] μὴ ὄν, μεταβάλλον als solches. Αἴσθησις: die *nächste* Anwesenheit.

Außerdem – andere – und *eher noch* ἀίδια: τὰ εἴδη, τὰ μαθηματικά.[43] Die *Beständigkeit* des *Anwesens*, die *ständigste*, *»ungestörte«* [Anwesenheit].[44]

[39] Met. Z 2, 1028 b 8 sq.
[40] Erg. d. Hg.
[41] Met. Z 2, 1028 b 16.
[42] Met. Z 2, 1028 b 18.
[43] Vgl. Met. Z 2, 1028 b 19 sq.
[44] Erg. d. Hg.

20. τὸ σῶμα

Bei Homer nur »Leichnam«, *lebloser Leib* von Mensch und Tier (Aas). Seit Hesiod gerade der *lebendige Leib, das Leiben und Leben, das Leibende-Lebende.*

Leblose, unlebendige Natur, Körper (aber nicht geometrischer, τὸ στερεόν), z. B. λίθος, ein »Stein«, »Fels«.

Das *von sich aus »Beständige«*, a) aus sich Bestehende, b) Bleibende, → das Ganze (corpus) → Hauptsache und *Kern.*

Das Für-sich-und-von-sich-aus.

21. τὸ ἐόν

Nominal: *»das Seiende« selbst*, das, *was* ist – τὰ ὄντα.

Verbal: *»das Seiend«*, das *Sein* des Seienden – τὸ εἶναι.

Wie die Zweideutigkeit von ὄν: Seiendes (Sein), den Unterschied einschließt, ja in ihm beruht.

22. [Metaphysik]

Metaphysik: die auf Vergegenständlichung und letzte Anthropomorphie drängende Überschattung des Seins durch das *Seiende.*

Die *innere* Grenze der Metaphysik das in ihrem Fragen Ungefragte.

Ὂν ᾗ ὄν: ὄν *zweideutig.*

Das ᾗ: qua, »als«.

Die *Hinsicht: das Seiende* – nominal – qua das *Seiend* – verbal.

Der Hinblick darauf, »daß« es *ist* (nicht so sehr, *»daß«* es ist, sondern *ὅ τι als ὄν*).

Wohin geht der Hin-blick? Woher entspringt er?

23. τὸ ζητούμενον

Was *die griechische Benennung anzeigen* soll: Ursprung und Wesen der Metaphysik.

Die Frage: *»Was ist Metaphysik?« – abgesehen* jetzt von dem vereinzelten Versuch, die Frage zu stellen und *fragwürdig* zu machen.

Die Frage, was da im Sein und als das Sein geschieht (nicht die Metaphysik von der Metaphysik, nicht die »Logik« der Metaphysik). Aber noch: »Was ist …?« – das ist ja noch und gerade hier der Fragewurf des metaphysischen Denkens – τί ἐστιν; –, auf sie selbst zurück angewendet. Oder gibt es ein Fragen, das sich selbst unterwegs wandelt? Auf welchem Wege und wie ist da ein Unterwegs?

24. τὸ ζητούμενον (Metaphysik – die Unterscheidung)

Τί τὸ ὄν; τίς ἡ οὐσία; *(»Was ist das Seiende?«)*

Inwiefern diese Frage in sich und notwendig zweideutig ist.

a) Κοινόν des ὂν ᾗ ὄν. *Was* überhaupt *platonisch ausgelegt* – fragwürdig dann die Was-Frage.

b) Welches Seiende dem Wesen des Seins am ehesten entspricht. (Darin später: aus welchem Seienden selbst das Sein entspringt.)

c) *Weshalb diese Zweideutigkeit notwendig?* Weil vom Seienden her auf das Sein zu und von diesem aus nach dem Seienden gefragt wird, ohne daß die Unterscheidung, darin Seiendes und Sein wesen als die Unterscheidung, erkannt, erfahren und eigentlich gedacht wird. Das Fragen und Denken bleibt in diese unerkannte Unterscheidung *eingespannt* und deshalb ist nur die Möglichkeit, vom Seienden auf das Sein zu und vom Sein aus nach dem eigentlichen Seienden [zu fragen].[45] Doch welches Fragen waltet in diesem »Was ist …?«, »Welches ist …?«? Wie sollen wir es noch ursprünglicher aufhellen? Wie gegen anderes, Anfänglicheres absetzen?

[45] Erg. d. Hg.

d) In welche geschichtlichen Gestalten wird die Zweideutigkeit geschickt und wie wird von da aus die Metaphysik geprägt und in ihre Möglichkeiten und Bahnen und Entscheidungen gewiesen?

Schulmäßig: metaphysica generalis – theologia rationalis
Ontologie – eigentliche Metaphysik
transzendentale Logik – transzendentales Ideal

Hegels »Logik«: Inwiefern im *»Absoluten«* aufgehoben? *Beides in Einem.*

25. ens – esse

Deus est suum esse – ipsum esse subsistens – ens essentialiter.

Creatura habet esse – ens per participationem (μέθεξις).

26. [»Seinsfrage« und Ἀλήθεια]

»Seinsfrage« und *Ἀλήθεια.*

Ὂν ὡς *ἀληθές* – κυριώτατα ὄν.[46]

27. [Οὐσία – ὑπ-άρχειν – φαίνεσθαι – μονάς – πέρας]

[Metaphysik Z,][47] Kapitel 3: Was *ist* die *οὐσία*?

Übersetzen: »Seiendheit« zu blaß, zu schwankend, vieldeutig.

»Durchherrscht«, ὑπ-*άρχειν*,[48] *ἀρχή.*

Φαίνεσθαι, »Kommen«, »hervorleuchtet« (φύσις).

(Hegel: »Sichselbstsetzen«.[49])

[46] Met. Θ 10, 1051 b 1.
[47] Erg. d. Hg.
[48] Met. Z 2, 1028 b 8.
[49] Vgl. G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, S. 23.

Στιγμή, μονάς:[50] metaphysische »Punkte«, Monade, vis (perceptio – appetitio, strebendes Vor-stellen).

Πέρας.[51]

28. [Zur Etymologie von μονάς]

Μονάς: »einsam«, »einzeln«.

Μοναχός: »einsam«, »allein lebend«.

Ἡ μονή: »das Bleiben«, »der Aufenthalt«.[52]

29. ἀίδια

Tempus: mensura, ἀριθμός – (Zeit) messen, ἀριθμός.

Aevum: »Engel«,[53] »tota simul«.[54]

[50] Met. Z 2, 1028 b 17: στιγμὴ καὶ μονάς.

[51] Met. Z 2, 1028 b 16: τὰ τοῦ σώματος πέρατα. Vgl. Met. Δ 17.

[52] Anm. d. Hg.: Die vorliegende handschriftliche Notiz befindet sich auf der Rückseite des folgenden maschinenschriftlich verfassten Briefes einer Seminarteilnehmerin an Heidegger vom 8.7.1944:

»Sehr verehrter Herr Professor!

Wenn ich mich nicht irre, wollten Sie im letzten Seminar der Etymologie des Wortes Monos und Monade nachgehen. Ich wagte mich dabei nicht mit meinen geringen Sanskritkenntnissen hervor, möchte Sie aber doch darauf aufmerksam machen, dass es meiner Ansicht nach den gleichen Stamm hat wie मुच् *(munch)*, »losmachen«, »befreien« – und im religiösen Sinne: »in die Einheit zurückführen«. Der Rishi befreit den Schüler vom Irrtum der Zweiheit und führt ihn damit in die Einheit, das Brahman, zurück. Daher Muni, »der Weise«, »der Asket«, »der Mönch«. – Sicher wird Herr Dr. Giustiniani die etymologischen Zusammenhänge besser erklären können; aber dass es sich um dasselbe Wort handelt, erscheint mir ziemlich zweifellos.

Mit ergebenem Gruß Ihre Ilse Maria Spath.«

[53] Vgl. Pars Prima Summae Theologiae a quaestione L ad quaestionem CXIX. Sancti Thomae Aquinatis Opera Omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita. Tomus quintus. Rom 1889, Quaestio LIII, Articulus III.

[54] Anicii Manlii Severini Boethii Philosophiae Consolationis libri quinque, rec. G. Weinberger (= Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum vol. LXVII). Wien, Leipzig 1934, S. 122: Aeternitas [...] est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio.

Οὐκ ἐν ἑνὶ χρόνῳ,[55] »nicht in einem Wann und Wielange«.

Τὸ *τί ἦν* εἶναι – *ὑπό*.

Metaphysik Z 3, Ende, vgl. Physik A 1: καθ' ἕκαστον, τόδε τι, ἄτομον εἶδος.

[Metaphysik][56] Δ 6: ὑποκείμενον ἔσχατον,[57] *was* [...]*, ἡ μορφή und εἶδος.

30. Ob und wie wiederum und erst recht die beständige Anwesung

Metaphysik Z 3: λέγεται δ' ἡ οὐσία[58] – τὸ λεγόμενον – λόγος τῆς οὐσίας.

Was ist eigentlich angesprochen (worauf sammelt sich das Vernehmen [?] eigentlich), wenn *οὐσία* gedacht wird?

1. τὸ τί ἦν εἶναι:[59] a) τὸ εἶναι, »das [das *»was (etwas) war«*] Sein/Anwesen«, [b) τί ἦν,][60] *»was war«*, das *liegt zurück*, *geht vorauf*, das *Vor-herige* – vor-*her* α) qua zuvor, β) aus diesem Zuvor bereits her--wesend.

2. τὸ καθόλου:[61] »das, *was auf das Ganze zu west«* – ὅλον, ὅλως –, »Überhaupt«, die »*Haupt*-sache«.

3. γένος:[62] »Her-kunft«, das *»Von-woher«*, ankommend; das, was dahinter, hinter dem Erscheinenden steht und also stehend durch dieses hindurch scheint und also *scheinend* überhaupt den Schein gibt, worin das Erscheinende zum Vorschein kommt.

4. τὸ ὑποκείμενον, sub-*jectum*: καθ' οὗ τὰ ἄλλα λέγεται,[63] λεγόμενα.

[55] Parm. 156 c 2: μηδ' ἐν ἑνὶ χρόνῳ.
[56] Erg. d. Hg.
[57] Met. Δ 6, 1016 a 23: ἔσχατον ὑποκείμενον.
* [Fünf oder sechs unleserliche Wörter.]
[58] Met. Z 3, 1028 b 33.
[59] Met. Z 3, 1028 b 34.
[60] Erg. d. Hg.
[61] Ebd.
[62] Met. Z 3, 1028 b 35.
[63] Met. Z 3, 1028 b 36 sq.

Οὐσία – λόγος – ἀποφαίνεσθαι – δηλοῦν (λέγειν, »sammeln«, »versammeln« – der alethetische Charakter der Sammlung).

31. [Ὑποκείμενον πρῶτον]

Ὑποκείμενον πρῶτον: ὕλη, μορφή – σύνολον.[64]

32. [Metaphysik] Z 3

Met. Z 3, 1029 a 10 sqq.: Der erreichte Umriß des Wesens der οὐσία ist ungenügend.

»Es selbst nämlich dieses [*τὸ ὑποκείμενον πρῶτον* (καθ' αὑτό), τὸ ἔσχατον καθ' αὑτό] ist unoffenbar.«[65]

Inwiefern? Was ist daran verborgen?

Grund-lage – wofür? Für das »Sagen«, λόγος – für das »Erkennen«, γνῶσις – für das »Werden«, γένεσις.

Τὸ πρῶτον ist πολλαχῶς (vgl. Z 1) und damit die *Ordnung* und der Bereich des Verhältnisses *von Grundlage und Aufliegendem.*

1029 a 10 sqq.: »und überdies der Stoff kommt dabei als das eigentlich Anwesende heraus. Wenn nämlich *nicht dieser* die Anwesenheit ausmacht, was anderes sonst sie ausmachen soll, entzieht sich [dem Wesensblick, der λόγος-haft nach dem ὑποκείμενον πρῶτον fragt]. Ist ringsum weggenommen nämlich *alles andere* [εἶδος – *συμβεβηκός*, τὰ ἄλλα u.s.f.], *nicht zeigt sich danach etwas von einem von sich her Bleibenden.*«

1029 a 11–19: Gezeigt, inwiefern die ὕλη das letzte Übrige ist.

[64] Vgl. Met. Z 3, 1029 a 2–5.
[65] Met. Z 3, 1029 a 10.

33. Zur Bestimmung der οὐσία als ὑποκείμενον (Metaphysik Z 3)

Ἡ οὐσία: τὸ μὴ καθ' ὑποκειμένου [λεγόμενον] ἀλλὰ καθ' οὗ τὰ ἄλλα [λεγόμενα][66] – τὸ ὑποκείμενον καθ' αὑτό, *»das (von Grund aus) von sich her Hervor-herrschend-Vor-scheinende an ihm selbst«* – ὑπομένον,[67] »zu-vor, im voraus bleibend«.

Οὐσία, »Anwesenheit«. *Für wen? Wem west es an? Wo, in welchem Zeit-Raum* die Anwesung? Meint *»An-«* in Anwesen soviel wie »Gegen-« in »Gegenstand«?

1. Die Frage kommt nicht vor.

2. Es ist auch fraglich, ob sie, wenn sie aufträte, mit der eines geläufigen Subjekt-Objekts in Zusammenhang gebracht werden dürfte. (Subjectum, ὑποκείμενον – objectum, »Objekt«, »Gegenstand«.)

3. Gleichwohl ist sie, ohne gestellt zu sein, beantwortet, insofern οὐσία vom *λόγος* her, λέγειν, ἀποφαίνεσθαι, δηλοῦν. Weshalb dieses?

4. Heißt hier dann οὐσία soviel wie *Subjekt* für *»Prädikate«*? Nein, weil λόγος als *Grundwesen des Menschen* und λόγος der *Aussage* nicht dasselbe. *Οὐσία und der Mensch.*

5. *»Subjekt«*: a) als ὑποκείμενον qua οὐσία, b) als Aussage-Satz-Subjekt (Satzgegenstand – Satzaussage) – κατά-, ἀπόφασις, c) als ego cogito, d) als Subjektivität (Subjekt-Objekt im Wesen α) endlich, β) unendlich).

Aber klingt nicht durch das *Unter-liegen für die Grund-lage, worauf* anderes? *In der Tat, weil* eben schon λόγος qua ἀπόφανσις, ἀλήθεια *das andere* – das Hervor-Wesen! [...]* zuerst, Vor-lage.

ᾧ ὑπάρχει [τὰ ἄλλα] *πρώτῳ*,[68] »dem als dem Ersten [...] zukommt«. Ὑπάρχειν als *»zu*-kommen«? Besser: *»worin* als dem Ersten überhaupt ein Hervorkommen ist«, *mit* dem sie, *an* dem sie *»mitauftreten«*, συμβεβηκός.

[66] Met. Z 3, 1029 a 8 sq.
[67] Met. Z 3, 1029 a 12.
* [Ein unleserliches Wort.]
[68] Met. Z 3, 1029 a 15 sq.

Ὑπό τινι ἄρχειν: unter dem Einfluß von, d. h. *unter dem Erscheinen und Aufkommen von etwas*, im Erscheinen von etwas mit erscheinen.

Od. Σ 374: εἴκει δ' ὑπὸ βῶλος ἀρότρῳ,[69] *»nachgibt unter dem Pflug die Scholle«.*

Il. E 653, Λ 444: ὑπὸ δουρὶ δαμῆναι,[70] »unter dem Speer erliegen«.

Ὑφ' ᾧ ἄρχει τὰ ἄλλα: *»Dativ« – unterhalb* des Überdeckenden, Umschließenden, dem, als dem *»Unteren«*, Grund.

Ὑπάρχειν: *unter*-liegen und *mitauf*liegen, *vor-liegen – bereits* (oder eben *ständig* – das Ungeklärte). *Ἀληθές* – φύσις *und* das Darauf-zu des ἰδεῖν und ἀπόφανσις.

34. [Aufbau des Kapitels Z 3]

Οὐσία τύπῳ:[71] *τὸ ὑποκείμενον πρῶτον,*[72] *καθ' αὑτό – τὸ ἔσχατον καθ' αὑτό.*[73]

»Ungenügend«[74] die ὕλη:

1. *In sich noch »unoffenbar«, was das nun ist → Sein des ἄδηλον.*[75]

2. *Wenn* so, in dieser ungenügenden Bestimmung genommen, dann ergibt sich die ὕλη als τὸ ὑποκείμενον πρῶτον (1029 a 11–19).

3. *Das jedoch ist unmöglich* (gezeigt 1029 a 20–27).

4. *Also* ist *überhaupt die Bestimmung* der οὐσία als ὑποκείμενον πρῶτον *unzureichend* und zu ergänzen in das eigentliche Ganze ihres *Wesens* (1029 a 27 sqq.).

5. καὶ γὰρ τὸ χωριστὸν καὶ τὸ τόδε τι ὑπάρχειν δοκεῖ μάλιστα τῇ οὐσίᾳ.[76] »Auch nämlich das *aus der eigenen Gegend her Wesende*

[69] Homeri Opera. Recognoverunt brevique adnotatione critica instruxerunt D. B. Munro et Th. W. Allen. Tomus IV, Odysseae libros XIII–XXIV continens. Oxford 1908, Σ 374: εἴκοι δ' ὑπὸ βῶλος ἀρότρῳ.

[70] Homer, Ilias E 653, Λ 444: ὑπὸ δουρὶ δαμέντα.

[71] Met. Z 3, 1029 a 7 sq.: τύπῳ εἴρηται, τί ποτ' ἐστὶν ἡ οὐσία.

[72] Met. Z 3, 1029 a 1 sq.

[73] Met. Z 3, 1029 a 24.

[74] Met. Z 3, 1029 a 9.

[75] Met. Z 3, 1029 a 10.

[76] Met. Z 3, 1029 a 27 sq.

[χωριστόν] und das *Dies-da* / das *Jeweilige* / das Verweilende [τόδε τι] *zeigt sich* als am meisten und vor allem der *οὐσία* gehörig.«

Vgl. Categoriae 5.

Καθ' ἕκαστον, »im einzelnen«, »jeweilen«. *Ἑκάς*, ἑκάσ-, ἐκ-: »entfernt«, »fern«, »je für sich«.

6. Auch das erörtern von *αἰσθητά* her.[77]

7. *Μέθοδος!*[78]

35. [Met. Z 3,] 1029 a 20–27

Inwiefern die ὕλη unmöglich sein kann die *οὐσία* – inwiefern sie das vom ὑποκείμενον καθ' αὑτό »ist«. *Aber als dieses »ist« es gerade nicht und kann nicht »sein«. Das καθ' οὗ muß aber irgendwie sein.*

Ὕλη im umgrenzten Wesen »ist« gerade nicht – unansprechbar durch »Sein«. Aber als καθ' οὗ muß es doch sein – ein *Seiendes*, das *nicht als Seiend* ansprechbar.

Das *εἶναι das* (τὸ) *ἔσχατον καθ' αὑτό*. Warum ἕτερον, vor *jeder κατηγορία*? Weil es ja eben *καθ' οὗ*, *»in bezug worauf« die κατηγορία als eine solche überhaupt ist.*

1029 a 25 sq.: οὐδὲ δὴ αἱ ἀποφάσεις ... »Auch *nicht* also offenkundig können die *Absagen* [dem ἔσχατον καθ' αὑτό das Sein zusagen, da sie, sofern sie bestehen und sind, was sie sind, nur so [sind],[79] daß sie *von etwas weg* absagen].«

Dieses *Wovon-weg* aber?

»Denen, die von den καταφάσεις und ἀποφάσεις [d. h. vom λόγος als *ἀπόφανσις*] das ὑποκείμενον bestimmen wollen, stellt es sich ein, die ὕλη zur οὐσία zu machen.«[80]

Aber gerade dieses ἔσχατον καθ' αὑτό ist in seinem Sein unbestimmbar – das *Unseiende. Wie soll gerade dies das eigentlich Seiende sein?*

(Den Gedanken von der An- und Ab-wesung her durchdenken.)

[77] Vgl. Met. Z 3, 1029 a 33 sq.
[78] Vgl. Met. Z 3, 1029 b 3–12.
[79] Erg. d. Hg.
[80] Met. Z 3, 1029 a 26 sq.

36. Der λόγος als Aussage der Entwurfsbereich für die Bestimmung der Seiendheit des Seienden – τὸ ὑποκείμενον πρῶτον

Die *Zweideutigkeit im ὑποκείμενον* auch und gerade nur dann *durch den λόγος* als das *ἀποφαίνεσθαι*. [Das ἀποφαίνεσθαι][81] aber *κατάφασις* und *ἀπόφασις*.

Das *ἀπό*, *von dem her zeigend* – es *selbst* an ihm selbst. →

Aber im κατά *auf es zu – sammeln*. ←

Χωριστόν: das *»aus der Gegend Gegnende«*. Von da *Be*-gegnen von etwas. Was wird da *be*-gegnet? Be-gegnet wird das *νοεῖν*, »Ver--nehmen«, *λέγειν*. Vgl. *Parmenides*.

Τὸ τόδε τι, τὸ καθ' ἕκαστον (ἑκάς), »das *Jeweilige*«.

37. Der λόγος als Aussage der Entwurfsbereich für die οὐσία

Der λόγος [der Entwurfsbereich für die οὐσία],[82] denn von da die κατηγορίαι. Und doch *nicht er allein und in erster Linie*, sondern: *vgl. Θ 10: νοεῖν, θιγεῖν – αἴσθησίς* τις (*ἀλήθεια*, E 4), und zwar jetzt in bezug auf *αἰσθητά* – χωριστόν, τόδε τι.

Λόγος – νόος (ἀλήθεια), φύσις. *Ungeklärt und ungegründet.*

38. [Das Schwerste im Verstehen des aristotelischen Denkens]

Das *Schwerste* im Verstehen des aristotelischen Denkens liegt darin begründet, daß er nüchtern von einfachen Verhältnissen und Beziehungen und Beweisen handelt, daß wir Späteren daher eine vielfältige Menge von Meinungen und geläufigen Begriffen bereithaben, die wir unversehens und verständlich verwenden *ohne* die *einfache Ausweisung*.

[81] Erg. d. Hg.
[82] Erg. d. Hg.

SECHSTER TEIL

ÜBUNGEN IM LESEN: ÜBER DIE KAUSALITÄT

Übungen im Wintersemester 1950/51

ÜBUNGEN IM LESEN: ARISTOTELES: PHYSIK B 1, Γ 1–3

Übungen im Sommersemester 1951

I. ÜBER DIE KAUSALITÄT UND ÜBER DAS KAUSALITÄTSPRINZIP

1. Über die Kausalität

Causa: Ursache. Kausal: ursächlich. Kausalität: *Ursächlichkeit.*

Ursächlichkeit der Sache – *Ursache-Sein, Verursachtsein des Seienden.*

»nihil esse sine ratione *seu* nullum effectum esse absque causa«[1] (vgl. »quemadmodum«[2]).

Ens: effectum. Esse: efficere.

Etymologie von *Ur*sache (spätmittelhochdeutsch): *Grund zu* Streit und Anklage, *Anlaß zu* feindlichem Vorgehen. *»Sache«*: Streit, Streitfall (causa). Ur-, »er«: *»aus* [...] *her«, »von wo her«*, ὅθεν – *von woher* ein Vorgang im Gesichtskreis des Wirkens (actio).

Kausal: ursächlich. *Wirkendes – Bewirktes. Anwesendes* entborgen wie? Ποίησις.

Her-vor-»bringen«, An-bei-bringen, Auf-zusammen-stellen.

Ἀρχή – Ἀλήθεια.

2. Kausalität

Ein ganz ungefährer Hinweis auf das, worüber wir lesen.

Kausalität – weshalb diese?

Αἴτια: Physik B 3. Zusammenhang! → B 2 → B 1. »Metaphysik« (»Zitation«). Im Groben erst in vorläufiger Lesung!

A 2: κινούμενα,[3] »in Bewegung«.

[1] G. W. Leibniz, Primae veritates. In: Opuscules et Fragments inédits de Leibniz. Ed. par L. Couturat. Paris 1903, S. 519.

[2] Siehe unten Nr. 97, These 1: nihil fit sine ratione (quemadmodum etiam cur hoc potius existat quam aliud rationem esse oportet.)

[3] Aristotelis Physica. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. D. Ross. Oxford 1950, A 2, 185 a 13.

E 1, 225 a 34: πᾶσα κίνησις μεταβολή τις.

Δ 13, 222 b 16: μεταβολὴ [...] φύσει ἐκστατικόν. Vgl. Metaphysik Γ 8, Ende.

ἡμῖν δ' ὑποκείσθω ...[4] – »das *Transzendentale*«.

3. [Die Verschiedenheit von Grund und Ursache]

Die Verschiedenheit von Grund und Ursache. Die Verwischung der Verschiedenheit. Das Unentschiedene in deren Bestimmung. Die Verschiedenheit von Grund und Ursache und der Unterschied. Die Vergessenheit des Unterschiedes und die Verwischung der Verschiedenheit. Vgl. Leibniz, das »sive« bezüglich *ratio und causa*.[5]

4. [Aufgabe: Schritt zurück!]

Nicht Aufgabe, zwischen den beiden Begriffen [?] zu vermitteln (Bereich dafür?), *sondern* beides als metaphysisch und nur (1) [...]*, (2) die *Folge* von (1), und (1) schon Folge – Erfolge des *Vorrangs* des Anwesens.

Aufgabe: Schritt zurück!

Aufgabe als solche das *Aufgeben* der (Metaphysik), aber zugunsten des *Unterschiedes*.

5. [Zur Etymologie von ratio]

Reor, reri, *ratus* sum. Perfekt [von][6] Re-, PE-ω, »ich sage«.

Sich *sagen*: ich sage mir das so und so, ich *halte das für das*.

Ratio: das Dafür-halten, Wofür-gehalten, *woran man sich hält*.

[4] Phys. A 2, 185 a 12 sq.

[5] Siehe oben Nr. 1.

* [Ein unleserliches Wort.]

[6] Erg. d. Hg.

Reor, PE-ω (nicht ῥείω qua »fließen«), res, ῥῆμα, εἴρηκα, ῥῆσις.

Ἐρῶ, »ich werde sagen«, »ich werde verheißen«, »fest-setzen«.

Ῥῆμα: der in Rede stehende Gegenstand, Ding, Sache (Septuaginta, Neues Testament).

Ἐρωτάω, »fragen«!

6. [Praevalenz und ἀρχή]

Wie verhält sich das Prinzip der Praevalenz (Leibniz) (die Praevalenz als ἀρχή) zu griechisch *ἀρχή und αἴτιον und so überhaupt zum ἐόν der ἐόντα?*

Das An-wesende ist ankünfig, ankommend, *her-vor-kommend* (Los-lassen, An-lassen).

(inclinatio) – »perfectio«. Aber griechisch τέλος – ἔργον: in sich, aus sich ent-stehend und also *ständig*.

7. »Kausalität«

Ursache von …
Grund für …
Schuld an …
Anlaß zu …
Bedingung für …

8. [Einleitung, Anlaß …]

Einleitung,

Anlaß – qua Gelegenheit, qua *Ver-an-Lassung* (wo jedes Wort gewichtig, sprechend aus *Ἀλήθεια*, *οὐσία*) – Funke, Pulvermasse,

Er-setzen, Erstellen,

Ergänzen,

Anstoß,

Auslösung,
Reiz,
Enthemmung,
Anregen,
Erwecken.
(Der Grundriß der Wechsel*wirkungs*beziehungen.) *Wirken*. *Causalnexus*.

9. »Kausalität«

1. Durchgängige Determination der Abläufe,
2. mit Sicherheit vorausberechenbar,
3. gewirkte Wirkung,
4. »Effekt« im engeren Sinne: die vorausberechnete Leistung einer Maschine, eines *Apparates* (z. B. Photoapparat: Ist er die Ursache eines Lichtbildes?).

10. »Kausalität«

Jetzt wird es üblich, *gegen die Kausalität* zu sprechen, vermutlich unter der Nachwirkung der dabei kaum durchdachten Stellen in Nietzsches »Wille zur Macht«.

Aber: 1. Gegen die Kausalität, für das Akausale – das läßt das Entscheidende, das Wesen der Kausalität und ihren Bereich, immer noch ungeklärt.

2. Wesentlich erst die *Kausalität selbst*, d. h. αἰτία *bedenken*.

3. Dadurch gerade nicht zur bloßen Abschiebung, sondern in die *Verwindung*.

11. Fragen

1. Muß die ἀρχή (τῶν ὄντων) notwendig als αἴτιον entborgen werden?

2. Muß überhaupt ἐόν – ὄν notwendig in *Bereich* von ἀρχή gehören?

3. Ἐόν *als ἀληθές* – Ankunft, Anwesen, Aufgang, Her-stand – verlangt dieses alles.

4. Aber in Ἀληθές gerade die Λήθη aufgehoben, beseitigt dem Anschein nach und so vergessen.

5. In dieser Vergessenheit waltet die Vergessenheit der *διαφορά* von *ἐόν und ἐόντα.*

6. Die Herrschaft der Kausalität west aus der Vergessenheit des *Unterschieds.*

12. Die Frage nach der Kausalität

In der Natur: heutige Physik, Biologie (Erblehre).

In der Geschichte: Notwendigkeit – Freiheit, Prozesse und Planung, Ordnung, dialektischer Materialismus. Menschliche Freiheit – Spontanität.

In Glaubenslehre: Gott als causa prima universalis.

In der Philosophie: das Seiende als das *Wirkliche* – ausgesprochen, unausgesprochen ist »Kausalität« gedacht, mit *vorgestellt* – aber wie?

metaphysica inconcussa principia:
principium rationis sufficientis,
principium causalitatis,
principium finalitatis.
Encyclica Humani Generis, n. 29, Ende.[7]

[7] Papst Pius XII, Enzyklika »Humani Generis« vom 12.8.1950, Absatz 29: metaphysica inconcussa principia – rationis nempe sufficientis, causalitatis et finalitatis.

13. Das Prinzip der Kausalität

Kann nur dann »Prinzip« und gar ein principium inconcussum *metaphysicum* sein, wenn zuvor vor allem andern das Wesen der Kausalität hinreichend geklärt und in seiner Wesensherkunft bestimmt ist.

14. »Kausalitätsprinzip«

Was das heißen kann.
Prinzip – als »Grundsatz«, als *gründendes* Wesen (ratio).
Kausalität: causa efficiens, *im ontischen Sinne gemeint.*
Actus, *agere*, *actualitas – creare.*

15. Prinzip der Kausalität

1. Αἴτιον als ἀρχή,
2. ἀξίωμα? Physik H,
3. Kausalitätssatz und Satz vom Grunde (Leibniz),
4. Kausalität als Kategorie und zweite Analogie.

16. Das Prinzip der Kausalität

Prinzip, römisch principium. *Principium* steht zwischen ἀρχή und *Grundsatz* (Gesetz). Wie wird aus der ἀρχή aber das Prinzip, der *Grundsatz* (im kantischen Sinn)? Was bleibt in gewisser Weise durchgängig das Selbe? *Das Selbe bleibt*: Anwesen, *das waltet*, das Anwesende als solches (dies ereignet sich verborgener Weise in der Differenz).
Ἀρχή in der Weise des εἶδος (ὄντως ὄν), ὕλη (μὴ ὄν), *ὄντα.*
Εἶδος, ὕλη, σύνολον, *σύνθετον*, *ἔργον.*
Ποίησις, μεταβολή, κίνησις, γένεσις (λόγος).

Ἀρχή, principium, λόγος, *ratio*.

Ἀρχή (Aristoteles, Analytica posteriora, Buch A, Kapitel 1–2 und Kapitel 10): προ-υπάρχουσα γνῶσις,[8] προ-υπ-άρχειν, προγινωσκόμενα,[9] διχῶς ἀναγκαῖον.[10]

Bereits in Met. Δ 1 vom Wesen des Anfangs: ἀρχή – εἶναι (ὄν), γίγνεσθαι, γιγνώσκεσθαι.[11]

Ἀρχή von λαμβάνειν und δεικνύναι (ἀπόδειξις) her gesehen, von ἐπίστασθαι, γιγνώσκειν, εἰδέναι.

Ἀπόφανσις (ἓν καθ' ἑνός) – πρότασις ἄμεσος – κατάφασις – ἀπόφασις.

17. [Simplikios][12]

Simplikios, Neuplatoniker, Athenische Schule, 529 durch Edikt des Kaisers Justinian geschlossen, ausgewandert nach Persien.

18. [Vier Ursachen]

Kausalität betrifft die Ursache bzw. die Ursachen. Nach der Überlieferung in der Philosophiegeschichte *vier Ursachen*: causa materialis, formalis, efficiens, finalis. Rangordnung und Zusammenhang offen.

Die Rede war von causa exemplaris. Behauptung: Diese identisch mit causa formalis, diese sogar ihr Wesensgrund. Exemplaris – exemplar – exemplum – παράδειγμα. So charakterisiert Plato das εἶδος, d. h. Wesensgrund der *μορφή*, forma. Was heißt: *εἶδος ist*

[8] Aristotelis Organon graece. Ed. Th. Waitz. Pars posterior. Leipzig 1846. An. post. A 1, 71 a 1 sq.: ἐκ προϋπαρχούσης [...] γνώσεως.

[9] An. post. A 1, 71 a 6: διὰ προγινωσκομένων.

[10] An. post. A 1, 71 a 11: διχῶς δ' ἀναγκαῖον προγινώσκειν.

[11] Vgl. Met. Δ 1, 1013 a 18 sq.

[12] Anm. d. Hg.: Die Notiz zu Simplikios stand vermutlich im Zusammenhang mit Hinweisen Heideggers auf abweichende Lesarten bei dem Aristoteles-Kommentator. Siehe z. B. das Protokoll vom 25.1.1951 unten S. 486.

παράδειγμα? Die eigentlich griechische Denkweise – die spätere Umdeutung. Exemplar effectivum.

Formalis: »formal« (formalistisch, »leer«), während forma gerade die *Wesensfülle* meint. Vgl. noch *Kant* bei der Bestimmung des Naturbegriffes: Natur – formaliter und materialiter betrachtet.

Was haben wir jetzt getan? Wir versuchten zu *»lesen«*, nicht ein Geschriebenes erst und eine Schrift, sondern: lesen die Sache selbst.

19. Kausalität

Bericht über vorige Stunde.[15]

Wie Schwierigkeit [?] causa formalis – causa *exemplaris* (vgl. Thomas von Aquin).

Kausalität: Ursache-Sein: gewöhnlich *Ursache – Wirkung* (»Effekt«). Ursächlichkeit: im Wirkungszusammenhang, Wirkendes – Gewirktes, Seiendheit des Seienden aus und als *»Wirklichkeit«*. Wesen der »Ursache« aus der Natur des *Wirkens* – das *Wirken?*

Was Kausalität ist: 1. die Wesensherkunft aus αἰτία (αἴτιον), 2. wohin Kausalität, gesucht – zu οὐσία ἢ οὐσία, ἐόν der ἐόντα (Ποίησις).

Ur-Sache und Ur-Sachheit – Wesensbau der Ver-An-lassung.

Zunächst: Was über *αἰτία* gesagt – *Aristoteles* (platonische Philosophie). *Wo? »Physik« (»Metaphysik«)* → *φύσις* (φύσις und φύσις). Phys. B 1: τὰ *φύσει* ὄντα, B 2: τὰ *φυσικά* – τὰ μαθηματικά, A 2.

[15] Siehe unten S. 473ff. das Protokoll vom 9.11.1950.

II. [KLÄRUNG DES TRANSZENDENTALEN AM BEISPIEL UNSERER BEZIEHUNG AUF BUCH, TISCH UND STUHL]

20. [Das Transzendentale]

Das Transzendentale (nach Kants Definition, »Kritik der reinen Vernunft«, Einleitung A, B[14]).

Vorläufiges Beispiel: *das Buch* auf dem Tisch, *das Buch und der Stein* – wie (Körper-)Beschaffenheiten, *Qualitäten*.

Das Buch und der Stuhl.

Das Buch als Ding – die Ding-heit des Dinges. [(Ding/Welt) – Ereignis des Unterschiedes.]

Das Buch als *Gegenstand* der *jeweiligen Wahrnehmung. Wie* es *als Gegenstand* uns entgegensteht, was zu seinem Gegenstehen gehört, das der Gegenstand jetzt und hier »ist« – »hier«, an diesem Ort, *d. h. im »Raum«*.

Dieses nennend, haben wir schon auf das Gegenstehen selbst *geachtet*, wir beobachten nicht das Buch qua Buch, auch nicht den Gegenstand als diesen, sondern qua Gegenstand.

Der *Bereich* dessen, *worauf wir*, transzendental erkennend, *achten*. Der Bereich dessen, was wir schon vor-liegen lassen (ὑποκείμενον).

Ob »Bereich«? *Wie wir dazu und darin? Was ist in all dem be-achtet?*

Ἐπαγωγή und τὸ δι' αὑτὸ γνώριμον – τὸ φανερόν ≠ τὸ ἀφανές (vgl. Phys. B 1, 193 a 4 sqq.).

[14] Vgl. I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, A 11 f., B 25.

21. [Das Buch als Gegenstand][15]

Frage: Buch? Gegenstand für uns? Gegenstand zu anderem Gegenstand?

Gegen*stand* und *Gegen*stand! Gegen-einander-über: 1. offener Aufenthalt bei ..., 2. Wurzel und Erde – Blatt, Blick – Seinsverständnis, 3. ...

Das Verhältnis von uns zu Münster und Buch – wo und wie das Verhältnis west.

»Gegen«: ἀντι-κείμενον, (re-) ob-jectum.

»Ständig«, *stehend*, *gestellt*, συνεστῶτα[16] – her-vor-an-gebracht.

Stehend, gestellt, *praesentiert* in der *perceptio* des *ego cogito*.

22. [Das Buch auf dem Tisch]

Das Buch auf dem Tisch und der »Tisch«. Vgl. A. S. Eddington.[17]

Wie ist es, wenn wir diesem angeblich merkwürdigen Gemisch von Außenwelt, Einbildungskraft und ererbtem Naturtrieb [?] »lebewohl« sagen? Um in die wissenschaftliche Welt zu gelangen, das, was einzig wirklich da ist? Dann gelangen wir zu *Atombombe*.

»Das Gemisch« (gesehen [von][18] *der* Wissenschaft aus!).

23. [Das Buch]

Das Buch (Kehre) → Ding/Welt – Unterschied, Ereignis.

Das Vorliegende (Vor-stellen) als Gegenstand in seiner Gegenständigkeit (diese zurückweisend in das ego cogito), deren Bereich (wie wesend? – Subjektivität, das Bewußtsein), dessen Beziehung zu uns – das Ganze in seiner Gänze.

[15] Anm. d. Hg.: Oben auf dem Blatt findet sich die Notiz: *Kaes.* Gemeint ist damit wahrscheinlich der Seminarteilnehmer Werner Kaes.

[16] Phys. B 1, 192 b 13.

[17] Vgl. A. S. Eddington, Philosophie der Naturwissenschaft. Berlin 1949, S. 252 ff.

[18] Erg. d. Hg.

Das Vorliegende als Anwesendes in seinem Anwesen, *an*-her in *Unverborgenheit*, das *menschliche Stehen* in dieser – als *»Zeit«-haftes.*

Der Beginn: *Anwesen* (φύσις) des Anwesenden (δοκοῦντα).

Her-Vor-An-bringen, Währen, »Stehen« – »ständig«, ἀεί (Ἕν).

24. [Der Stuhl]

Der Stuhl (vgl. das Gemälde von van Gogh): Der *Stuhl ist, er* ist doch, das »ist«, das »Sein« eignet dem Stuhl. Ist es eine Eigenschaft am Stuhl (an dessen Was, τί)? *Ist* es überhaupt eine »Eigenschaft« im Sinne der *Beschaffenheit*, Qualität?

Der Stuhl ist: »ist« »anwesend« – »Anwesen«. *Wie?* Dieses *Anwesen des Stuhles* (Ding: Ding/Welt.)

25. [Buch]

Buch: die gewohnte Reflexion vom Vorliegenden auf uns, die Wahrnehmenden. Diese Reflexion stellt nichts *Psychisches*, nichts Bewußtseinsimmanentes vor, ist keine psychologische, innere Wahrnehmung. Wir bleiben am Vorliegenden und bleiben »draußen«.

26. [Das Buch – der Stuhl]

Das Buch – »der Stuhl« (van Gogh): in der Benutzung, im Verkauf (Handel, Markt), in der Verfertigung, (Kunst:) in der Beschreibung, in der malerischen Darstellung – als *Gegenstand* in seiner Gegenständlichkeit, *Stand*, stehend, Stellen, *ἀντι*-κείμενον! Gegenständlichkeit – Gegenständigkeit.

Gegenstand im und für Vor-stellen. Vorstellen etwas als etwas. Vorstellen einer Vorstellung (Kant). Urteilen, Satz.

Gegenständlichkeit des Gegenstandes.

Buch: Verrücken von seinem Platz, andere Stell-*Folge*. Das Erfolgen im *Wirken*. Regel des Verstellens, des Verteilens der Sätze.

Grundsatz und *Gegenständlichkeit*.

Grundsatz der Kausalität.

Das Buch *»ist«* – etwas, das »ist« – ein »Seiendes«. »Ist« ein ὄν?

Ein An-wesendes – an-bei-her-in die *Ἀλήθεια*, nicht zu uns qua »Subjekten«, sondern in die Ἀλήθεια, in die wir selber stehen.

27. [Sein (des Seienden)]

Sein (des Seienden)
als Gegenüber – Gegenständigkeit,
als *Umgreifendes*,
als Tun – *Wirken*.

28. Kant

Natur: formaliter betrachtet (adjective) – materialiter betrachtet (substantive). Vgl. »Kritik der reinen Vernunft«, B 446, Anmerkung; vgl. § 14 »Prolegomena« (»forma« – εἶδος).

Formaliter: »*Natur* ist das *Dasein* der Dinge, sofern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist.«[19] – *Anwesenheit* der Dinge als Erscheinungen.

Materialiter: der *Inbegriff* der Erscheinungen nach ihrem durchgängigen kausalen Zusammenhang.

[19] I. Kant, Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. In: Werke. Hrsg. von E. Cassirer. Band IV. Berlin 1922, S. 44.

29. [Das Buch auf dem Tisch]

Bericht über 2. Stunde, 23. XI.[20]

7. XII.: Sind noch Fragen zu stellen?

Das Buch auf dem Tisch hält uns fest. Das Buch selbst und das Buch als Gegenstand. Der Gegenstand in seiner Gegenständlichkeit.

Klärung dessen, was Kant mit dem Wort *»transzendental«* meint. Die Stellen aus der Einleitung zur »Kritik der reinen Vernunft«, *A und B.*

Nach Kant *ist* das Buch *als Seiendes in seinem Sein »Ding als Erscheinung«, »Gegenstand«.*

Das Buch: das Buch *als* Gegenstand (gewohnte Ver-gegenwärtigung – eigens: Reflexion). Der Gegenstand in seiner Gegenständigkeit (noch andere Hinsicht – worauf? wie?). Ausgedehnt, an einem Platz, ein »Körper« (schwer, dick) – »Buch«? Vgl. »Stuhl«.

Dieses Buch auf dem Tisch hier – »ruht«, »angekommen«, vor-liegend.

Jener *Stuhl* dort *an der Wand.*

Ein Stuhl in der *Vergegenwärtigung*: Bewegt [?] diese notwendig und nur der Stuhl als Gegenstand? Oder eigens der Stuhl in seiner Gegenwart als der Stuhl – Anwesenheit?

Ein Stuhl als Gegenstand in seiner Gegenständlichkeit (im kantischen Sinne).

Der Künstler van Gogh.

Einen Stuhl als *den Stuhl* – und was heißt das? *Welt/Ding.*

30. [Das Buch als Gegenstand – das Transzendentale]

In der vorigen Stunde gab es einen Aufenthalt. Wir haben uns mit dem vorliegenden Buch beschäftigt (das Buch auf dem Tisch) in der Absicht, »transzendental« zu klären.

[20] Siehe unten S. 475 ff. das Protokoll vom 23.11.1950.

Trifft diese Aussage den Tatbestand? *Ja und nein.* Ja – inwiefern? Buch? Nein – inwiefern? *Abschweifung.*

Mit dem Buch als Gegenstand unserer sinnlichen Wahrnehmung: Körper – »ausgedehnt«. Stein – »ausgedehnt« (der Stein auf dem Weg, in der Sonne).

In welcher Absicht das Buch 1. als Gegenstand und 2. dessen Gegenständlichkeit? Um das *»Transzendentale«* zu klären. Textstellen A und B.[21] Verhältnis beider.

Die *Sache*: zuerst zum Beispiel – vollziehen! Buch auf dem Tisch, Stein in der Sonne. Buch und Stuhl in der Stube an der Wand (Ding!).

31. [Ἀξίωμα]

Ἀξίωμα: *Achten, das Beachten der Gegenständlichkeit des Gegenstandes.*

1. *Aufmerken auf* das Buch.

2. Das *Buch in der Beziehung* zu uns (Abstand, Besitz).

3. Hierbei noch nicht *als Gegen*stand unseres Vorstellens. Dazu mich als *ego cogito, res cogitans.*

4. Der Gegen*stand* in seiner Ständigkeit, *Gestelltheit für* und *in dem Vorstellen.*

32. 14.XII.[1950]

1. Das »Transzendentale« (Kategorien, Grundsätze, *Kausalität*).

2. Vorweisung auf Phys. A 2: ἡμῖν δὲ …[22]

3. Thema: *Kausalität.* Aristoteles, Phys. B 3 → 2 → 1 → [A 2].[23]

Αἴτιον, αἰτία, ἀρχή – causa (ratio), principium – Ursache (Grund) – omnis effectus habet causam.

[21] Vgl. I. Kant, Kritik der reinen Vernunft A 11 f., B 25.

[22] Phys. A 2, 185 a 12.

[23] Erg. d. Hg.

Kausalität, Ursachheit, Ursache – Wirkung.

»Wirken«: erfolgen machen, »Erfolg« (Vorher – Nachher, Vorausberechnen), »Folge«. Vgl. Heisenbergs Formel.[24]

33. 14.XII. statt 21.XII.[1950][25]

Wir sind das vorige Mal an derselben Stelle stehengeblieben. Wir haben erneut versucht zu klären, was Kant mit dem Ausdruck »transzendental« benennt. Ist Ihnen jetzt klar, was Kant im Auge hat?

1. Ja! – Sind Sie [sich][26] dessen sicher? Etwas gemeint, Erkennen – also klar nur im Vollzug der Schritte. Prüfen wir! ...

Kann uns das Gemeinte überhaupt schon klar sein? *Nein*, denn etwas bleibt dunkel: a) das *Wohin* des *Über*gehens, b) was *dort* zu erkennen, vorzustellen ist – »Kategorien«, »Grundsätze«.

2. Nein! – Gut: Wo hängen Sie? Was ist unklar?

Was benennt Kant mit dem Ausdruck »transzendental«? *Eine Erkenntnis*. Wovon? Das *menschliche Erkenntniswesen*.

»Transzendental« – Versuch, diese Erkenntnis zu vollziehen, jetzt anhand von Kants Erklärung: Erkenntnis transzendental, [die sich][27] nicht sowohl auf Gegenstände [bezieht][28] – transzendental als Gegenstände, aber nicht auf diese –, sondern ...[29]

Also: »Kritik der reinen Vernunft« Erkenntnis-Theorie, *weil* Ontologie.

[24] Siehe unten Nr. 39 und 40.

[25] Anm. d. Hg.: Heidegger notiert irrtümlich: 15.XII. statt 22.XII. Siehe zur wohl korrekten Datierung der vierten Sitzung oben Nr. 32 und das Protokoll unten S. 480. Jedenfalls hat Heidegger die letzte Sitzung vor Weihnachten um eine Woche vorverlegt und ist somit in diesem Fall nicht dem von ihm zunächst vorgesehenen 14-tägigen Turnus gefolgt.

[26] Erg. d. Hg.

[27] Erg. d. Hg.

[28] Erg. d. Hg.

[29] Vgl. I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 25: »Ich nenne alle Erkenntis *transszendental*, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, sofern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt.«

Transzendental: betrifft die Gegenstände *als* Gegenstände, Gegenstand in seiner Gegenständlichkeit! Aber *diese*? Wohin *über*-gehend? Über die Gegenstände zur *Gegenständigkeit*. (Gegen-ständig: zu-gestellt *dem* »ich stelle vor« und für dieses und in diesem Vor-stellen. Vgl. S. δ.[30]) Diese aber weist in sich auf und in das vorstellende Ich (Selbstbewußtsein). Das Transzendentale betrifft das Zurückgehen auf das vorstellende Bewußtsein.

Dieses: das mansurum quid et inconcussum[31] (res cogitans) seit *Descartes*.

Transzendental, »*über*gehenderweise«: *über*gehen und über*gehen* – und doch *darauf* zurückkommen. Worauf? *Gegenstand in seiner Gegenständlichkeit* (gegenstehen, zu-gestellt).

*Über*gehen – *wohin? Bereich?* Gegenständlichkeit für ... – ein Bewußtsein (Vorstellungen).

Wesen des *Begreifens*, des *Urteilens*, des *Satzes*.

Welche? Transzendentale Kausalität. Grundsatz der Erzeugung (von etwas aus etwas). Kant, »Prolegomena«.

Transzendent: »über*steigend*«.

34. Das Gestell – Anwesendes und Gegenstand

Zum Gegenstand wird Anwesendes, *wenn* wir unser Vorstellen, das entgegenstehen läßt, *in Stellung bringen*.

Wann geschieht dies? Wenn wir selbst in unserem Wesen dahin bestellt werden.

Wann geschieht dieses und von woher? Da alles das Anwesende in seinem Anwesen betrifft (d. h. das Sein), kann dieses Bestellen nur aus dem Wesen des Seins kommen, da her, wie es west, nämlich als Stellendes, als *das Ge-Stell*.

[30] Siehe unten: »*Transzendental*, ›*über*gehenderweise‹ [...] Transzendent: ›über*steigend*‹.«

[31] R. Descartes, Meditationes de prima philosophia. Curavit A. Buchenau. Lipsiae 1913, Med. I [8]: si quid aliquando firmum et mansurum, Med. II [17]: quod certum sit et inconcussum.

35. [ὑποκείσθω]

ὑποκείσθω:[32] (schon) nieder-/»unter«-liegen, schon von sich her vor-liegen.

Κεῖσθαι, »liegen« – κείμενον.

Legen: zum Tragen bringen, liegen *lassen* – λέγειν.

36. Das »als«, qua, ᾗ

1. der *Ausschau*, ἐπαγωγή – Aristoteles,
2. der *ὑπόθεσις* – Plato,
3. der Erklärung und Begründung,
4. des *Ermöglichens.*

Das »als« der *»Reflexion«.*

Das »als« des *Ereignisses im Unterschied.*

37. Übung: transzendental

Das vorbildende *»als«* – *zu*bildend innerhalb des Vorstellens.

Das zurück- und eingehende »als« (eingehend in den *Unterschied* – Ding/Welt).

38. [Transzendental erkennend]

Transzendental erkennend (das Buch), *achten wir auf das Buch als* Gegenstand (»Gegenstand« zweideutig: gegenständig – gegengestellt), hinsichtlich dessen Gegenständlichkeit. Wir sehen vom Buch ab und doch nicht von ihm weg, sondern *hin auf es als Gegenstand* unseres Wahrnehmens.

Wir achten auf den Gegenstand, und zwar hinsichtlich seiner

[32] Phys. A 2, 185 a 12 sq.

Gegenständlichkeit: was der Gegenstand überhaupt als solcher ist, was im vorhinein zu dgl. gehört. Das Achten auf ... *geht über* das Buch *hinweg* (und übergeht es gleichwohl nicht) und *doch* in anderer Weise auf *es* ein – »transzendental«.

Transzendental erkennend:

Der Stein am Weg in der Sonne.

Wenn (jeweils) die Sonne scheint, *dann* (jedesmal) wird der Stein warm. *Reihenfolge*: »wenn – dann«.

Die Sonne erwärmt den Stein.

Jedesmal, *wenn* die Sonne scheint, *so* wird der Stein warm. *Infolge* von ... (Erfolg als Er-zeugung): »wenn – so«.

Kategorie der Kausalität, Grundsatz der Kausalität.

»Transzendental«, »*über*gehender*weise*« (zugleich ein gewisses Über*gehen*) – setzt Gegenständiges, setzt Anwesendes voraus.

»Transzendent«, »über*steigend*« (das jeweilige »dieses« *an ihm*).

Dieses Gehen (verstellend!) als *Eingehen* in einen *»Bereich«* (aber Eingehen *auf* ...) – oder wie sollen wir es nennen? Sind *wir* nicht schon in ihm? Wo sind wir? Eingelassen uns eigens einlassen.

Bei ὑποκείσθω: ὂν κινούμενον – τὸ φύσει ὄν und ὂν κινούμενον[33] (ὑπόθεσις! Plato).

39. Kausalgesetz und Physik

In einer wesentlichen Abhandlung von 1927 (d. N. v. [?]) sagt Heisenberg: »an der scharfen Formulierung des Kausalgesetzes: ›Wenn wir die Gegenwart [...] kennen, können wir die Zukunft berechnen‹, ist nicht der Nachsatz, sondern die *Voraussetzung falsch.* Wir können die *Gegenwart* in *allen* Bestimmungsstücken *prinzipiell nicht* kennenlernen.«[34]

[33] Vgl. Phys. A 2, 185 a 12 sq.

[34] W. Heisenberg, Über den anschaulichen Inhalt der quantentheoretischen Kinematik und Mechanik. In: Zeitschrift für Physik 43, 1927, S. 172–198, hier S. 197. Die Hervorhebungen stammen von Heidegger.

40. Heisenbergs Formel des Kausalgesetzes

Die physikalische:

1. wenn – dann;

2. Gegenwart – Zukunft, was anwesend – was kommen, eintreten wird;

3. betrifft näher Kennen und Vermögen der *Vorausberechnung*;

Prinzip des erkennenden und physikalisch forschenden Vorgehens.

41. [Das »transzendental«]

Das *»transzendental«* kennzeichnet nach Kant ein Erkennen, und zwar das Erkennen der »Erkenntnisart«[35] der menschlichen Erkenntnis in seiner Wesensmöglichkeit.

Erkennen des Erkennens (Erkenntnis-Theorie, »Psychologie«), aber dabei auf *»Erkenntnis«*, das Erkannte der Erkenntnis, Gegenstand in seiner Gegenständlichkeit.

Weil das Seiende qua Gegenstand schon vor-liegt (ὑποκείμενον), deshalb das Achten auf Sein des Seienden ein solches auf *Gegenständigkeit*, und diese qua subjekt[iver][36] repraesent[atio][37] (nicht ekstatisch).

42. 25.I.[1951]

Bis jetzt haben wir das Thema *Kausalität* nur am Rande gestreift. Die voraufgegangene Stunde hatte die Absicht, das Wesen des *Transzendentalen* (eine Abart des *Ontologischen*) bei Kant zu *klären* (nicht um eine bloße Kenntnis davon zu haben, sondern für Aufenthalt und Gang – das »ist«). Dabei in gewisser Weise den

[35] I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 25.
[36] Erg. d. Hg.
[37] Erg. d. Hg.

Wesensbezirk des Transzendentalen in den Blick gebracht. Was dazu gehört: *das Buch* (Ding/Welt).

Weshalb dies alles? Abwegig? Oder?

Ur-Sache: Von-woher der Sache, des Falles, der Angelegenheit, des Anwesenden und Vorliegenden.

Das Von-her-hin-zu, das Wo-hindurch, τὸ διὰ τί.

Das *Her-vor-an-bringen* des Anwesenden als Anwesenden, das *An-wesen-lassen* → *das Anwesen »und« das Anwesende.*

Das Transzendentale!

Gegen Ende der vorigen Stunde auf Aristoteles eingegangen. Aber auch jetzt noch nicht Kausalität, τὰ αἴτια, diese in Phys. B 3. Stattdessen: A 2, 185 a 12 sqq. – der Satz.

43. [Διωρισμένων δὲ τούτων …]

Διωρισμένων δὲ τούτων …[38] – B 2, B 1.

Διά – *ὁρίζειν* (*Horizont*, Grenze, das Gesichtsfeld): *»abgrenzen«*, »umgrenzen«, *»Grenzen nachziehen/nachzeichnen«*.

Πέρας: Ab-Grenzen zwischen …, »De-finition«, De-termination.

44. Φυσικά – μαθηματικά

Schief, verkehrt – schief gehen, vom geraden Gang abweichen, schwanken.

Schielen: schief blicken, in sich sehen, blicken.

Wie σιμόν, »gebogen-nasig«.[39]

45. [Phys. B 1, 192 b 8–11]

[…]* Natura – Leibniz.

Phys. B 1, 192 b 8–11: »Von dem/den Anwesenden [im Ganzen] ist das eine / sind die einen aus der φύσις (her), das andere jedoch durch *andere* Ursachen; von der φύσις her aber, sagen wir, wesen an sowohl die Tiere als auch ihre Glieder/Teile, ebenso auch die Pflanzen, desgleichen die einfachen der Körper wie Erde und Feuer und Wasser und Luft.«

Φύσις ist αἰτία (ruht *in* αἴτια).

Φύσει ὄντα nach A 2: *κινούμενα*.[40] Ἐόν, εἶναι: κίνησις.

[38] Phys. B 3, 194 b 16.

[39] Vgl. Phys. B 2, 193 b 36 sqq.

* [Drei unleserliche Wörter.]

[40] Phys. A 2, 185 a 13.

Das sagt aber nicht: Wesen des εἶναι aus κίνησις, sondern κίνησις als eigentliches εἶναι, und dieses für Plato: τὰ ὄντα: τὸ *μὴ* ὄν (Ποίησις), für Aristoteles: τὰ ὄντα: τὰ κινούμενα – σύνολον (Ποίησις).

Aristoteles *bestimmt* dieses *μή* eigens und nimmt es in das ὄν auf. Auch Aristoteles nimmt τὰ ὄντα als μὴ ὄν!

Dagegen der landläufige Unsinn: *Plato Idealist, Aristoteles Realist.*

46. Τὰ φύσει ὄντα

Phys. A 2, 185 a 12 sqq.: ἡμῖν δ' ὑποκείσθω τὰ φύσει ἢ πάντα ἢ ἔνια κινούμενα εἶναι· δῆλον δ' ἐκ τῆς ἐπαγωγῆς. »Uns aber soll (unverborgen) vorliegen/anwesen / Wir aber lassen im vorhinein anwesen das von der φύσις her [Anwesende], daß es entweder alles oder einiges [das Nicht-Ruhende und so selbst κινοῦν, vgl. Z, H] ›in‹ Bewegung / aus Bewegung Wesendes / sich in Bewegung setzend / *Bewegliches* / unterwegs sei; offenbar jedoch ist dies aus dem hinführenden Herbeibringen [des also Anwesenden in sein Anwesen].«

Wer bringt herbei? Das Anwesende sich selber uns, dann ἐπιστήμη – wir, die Menschen, und zwar als Menschen, λόγον ἔχοντες. Λέγειν – νοεῖν, vgl. Parmenides, Fragment 6 [Diels].[41] [...]*

Ἐπαγωγή (nicht *»Induktion«*): das *Gegenverhalten* die ἐπιστήμη. Petitio principii – petere principium. Ἐπαγωγή (←) und ἐπιστήμη (→), ἐπί (vgl. παρά). Ἐπαγωγή: »Hin-führen« zu ... im Sinne des Herbeibringens des *καθόλου*.

[41] Erg. d. Hg.

* [Ein unleserliches Wort.]

47. [Übersetzung aus Physik A 2 und B 1–3]

Übersetzung Physik B 3: »Nachdem durchgegrenzt nun dieses, ist die Hinsicht zu nehmen / Ausschau zu halten im Umkreis der Ur-Sachen, welche sowohl als auch wie viele der Anzahl nach es sind.«[42]

Übersetzung Physik B 2: »Da nun durchgegrenzt ist, auf wievielfache Weise die φύσις gesagt wird, ist danach zu betrachten, worin der Mathematiker sich vom Physiker unterscheidet.«[43]

Übersetzung Physik B 1: »Von dem / Innerhalb des Anwesenden [im Ganzen] west das eine an φύσει / aus der φύσις, das andere aber *durch andere Ursachen* hindurch.«[44]

Übersetzung A 2, 185 a 12 sqq. (ἡμῖν δ' ...): »Uns aber liege das von φύσις her Anwesende vor entweder alles oder einiges als Anwesendes ›in der Bewegung‹. Offenkundig aber ist dies aus der Hinführung her.«

[42] Phys. B 3, 194 b 16 sq.
[43] Phys. B 2, 193 b 22 sq.
[44] Phys. B 1, 192 b 8 sq.

IV. [DIE ΓΕΝΕΣΙΣ.]
ΦΥΣΙΣ ALS ΠΡΩΤΗ ΑΙΤΙΑ

48. [Alles in Wechselbeziehung]

Es wäre eine große Selbsttäuschung, wenn Sie meinten, da voraussichtlich Leibniz, Kant, Nietzsche nicht mehr behandelt werden, brauchen wir uns damit nicht abzugeben.

Vielmehr – *alles in Wechselbeziehung.*

49. [Ἡ γένεσις: ἀγωγὴ εἰς οὐσίαν]

ἡ γένεσις *ἀγωγὴ εἰς οὐσίαν* (Top. Z 2, 139 b 20).

Trotzdem Phys. E 2, Anfang: Κατ' οὐσίαν δ' οὐκ ἔστι κίνησις διὰ τὸ μηδὲν εἶναι οὐσίᾳ τῶν ὄντων *ἐναντίον*[45] (ἀπουσία!?).

Vgl. Γ 1, 200 b 33 sq.: μεταβάλλει γὰρ τὸ μεταβάλλον ἀεὶ ἢ κατ' οὐσίαν ἢ κατὰ ... (κατὰ τόνδε). Τὸ τόδε διχῶς: μορφή – στέρησις.[46]

50. [Ἡ γένεσις: ἀγωγὴ εἰς οὐσίαν*]*

ἡ γένεσις ἀγωγὴ εἰς οὐσίαν (Top. Z 2, 139 b 20).

Μεταβολὴ κατ' οὐσίαν (πρώτην),[47] »Anwesen« eines Anwesenden.

Ἡ [...] γένεσις ἕνεκα τῆς οὐσίας ἐστίν, ἀλλ' οὐχ ἡ οὐσία ἕνεκα τῆς γενέσεως (De part. an. A, 640 a 18 sq.).[48]

μεταβολὴ [...] πᾶσα φύσει ἐκστατικόν (Phys. Δ 13, 222 b 16) – πόθεν, ποῖ.

[45] Phys. E 2, 225 b 10 sq.

[46] Vgl. Phys. Γ 1, 201 a 3 sqq.

[47] Vgl. Phys. Γ 1, 200 b 33 sq.

[48] Aristotelis opera. Ed. Academia Borussica. Volumen primum: Aristoteles Graece ex recognitione I. Bekkeri. Volumen prius. Berlin 1831, De part. an. A, 640 a 18 sq.

51. [Ἀρχή – γένεσις]

Ἀρχή: das vor-waltende Von-wo-her.

Γένεσις: *μεταβολὴ κατ' οὐσίαν*,[49] »*Um*schlag, betreffend das Anwesende«, οὐκ ἐξ ὑποκειμένου, ἐκ τοῦ *μὴ ὄντος* – was noch nicht eigentlich anwest, aber gleich[wohl][50] nicht leere *Abwesenheit*.

52. Φύσις als αἰτία

Her-vor-an-kommen-lassen – Ver-An-lassung.[51]

Φύσει (ὄντα): κινούμενα, d. h. wesend in μεταβολή, im *Her-hin-An-bringen* (διὰ τί).

Die φύσει ὄντα [werden][52] zu erkannten – gesehen haben. Wann ist *gesehen haben*? Wenn dieses An-wesende *als solches*, d. h. als *Her-An-Kommend*, wenn *διὰ τί*.

53. Φύσις als ἀρχή, αἰτία

Eine unter anderen – die anderen aber werden gerade von der φύσις her in Abgrenzung gegen sie und durch Einbezug in sie entfaltet.

»Physik«: φυσικὴ ἐπιστήμη, ἡ περὶ τῆς φύσεως ἐπιστήμη.[53]

54. [Ver-An-Lassung]

Ver-*An*-Lassung und das An-lassen i. b. s. [?] als *Woher* des Ausweisens und Beherrschens des *Voll-bringens*. Ist der Anlaß im obigen Sinne ontisch, oder *auch* ontologisch? Oder?

[49] Vgl. Phys. Γ 1, 200 b 33 sq.

[50] Erg. d. Hg.

[51] Anm. d. Hg.: In der Hs. zeigen Pfeile von »*Φύσις*« auf »*Her-vor-an-kommen-lassen*« und von »*αἰτία*« auf »*Ver-an-lassung*«.

[52] Erg. d. Hg.

[53] Vgl. Phys. A 1, 184 a 14 sq.

55. [Das An-Lassen]

Das *An*-Lassen – darin das *Vor-waltend als Erstes, von woher* – der *μεταβολή*.

56. Αἰτία und Kausalität

Αἰτία betrifft die μεταβολή als solche. Κίνησις: εἶναι der φύσει ὄντα.

Nicht etwas ontischer »Ursache«, das bewirkt eine Wirkung.

57. [Das in sich vierfache Ver-an-lassen]

Im Anwesen des Anwesenden waltet als das Wesende das in sich vierfache Ver-an-lassen. *An-lassen* in vierfacher Bedeutung.

Zunächst im gewöhnlichen Sprachgebrauch.

58. [Das vierfältige An-lassen]

Das vierfältige *An*-lassen – Her-vor-her-An-bringen – Voll-bringen.

59. [Das vierfältige An-lassen]

Das vierfältige *An*-lassen im *Her-vor-an-weilen-lassen.*

Φύσις – Λόγος.

Αἰτεῖν, »bitten«, »verlangen« – *be-langen, belangend gelangen lassen.*

Αἴτιος, αἰτία.

60. Αἴτιον

An-lassen: an-: (ins An-wesen) hervor-gehen-lassen.

Αἰτία: die Ver-an-lassung, *nicht* als bloße Auslösung, sondern aus Hervor-an-*bringen* (Ποίησις).

61. [Αἰτία – Μοῖρα]

Αἰτία, »Schuld«. Alle *»Schuld«* haben die *Götter.*

Μοῖρα: »An-lassen«, »Zu-Teilen«, »Schicken«.

62. [Αἴτιον]

Αἴτιον: »Schuld«, »Sollen«, »Verpflichtung«.

Was die Schuld ist an ..., was *verlangt, daß* ...

Αἴτιος: »schuld an etwas«, etwas veranlassen (antun).

63. Βουλεύω

»Ratschlagen«, »überlegen«, »bedenken«, »denken auf ...«.

βουλεύσας,[54] »entschlossen zu ...«.

64. Ποιεῖν, »fertigen«

Fertig: Fartig, zur Abfuhr bereit, *bereit zu* ..., anwesend für ..., vollendet (friedfertig, bußfertig).

»Fertigen«, »bereit-stellen«, »her-stellen«.

Anweisend für ...

[54] Phys. B 3, 194 b 30.

65. [Das Wo-hin-durch der μεταβολή]

Das *Wo-hin-durch* der *μεταβολή* als solcher. *Wo-hin-durch* – das Her-Hin-An-bringen, das also (φύσει) *An-wesende als solches.*

Μεταβολή: μεταβαλλόμενον, μεταβάλλειν, μεταβάλλον, τὸ ποιοῦν[55] im weiten Sinne, Ποίησις.

66. Αἴτιον – αἰτία

Das Wesende am αἴτιον ist nicht das Bewirken, weder überhaupt noch im Sinne der ἀρχὴ κινήσεως, sondern das *Verschulden*, Beitragen zu ...

Die ἀρχὴ κινήσεως = *ἀρχὴ* [...] μεταβολῆς,[56] das, von wo aus der Aufbruch; das Her-, Hin-bringen des *Bringens*; das *Tragende im Bringen.*

Die anderen drei auch zur μεταβολή gehörig, aber diese selbst wie?

Her-vor-bringen – Ποίησις.

Τὰ αἴτια (Kausalität), »Ur-sachen«, betrifft die μεταβολή als solche, d. h. als μεταβολὴ κατ' οὐσίαν, als *οὐσία* – das *Anwesen* des Anwesenden.

Φύσις – πρᾶξις. *Οὐσία* als *ὄν* qua *σύνολον*, ἔργον.

Alles, was ist, west als seiendes in der *αἰτία* (Wesenheit der αἴτια). *Alles Anwesende west im Her-vor-an-Bringen.* Das ist nur die Sage des Anwesens des Anwesenden, *kein Grundsatz über das Anwesende und sein Vorstellen* und sagt anderes als: Alles Wirkliche ist bewirkt durch die wirkende Ursache.

[55] Vgl. Phys. B 3, 194 b 31 sq.
[56] Phys. B 3, 194 b 29.

67. Δι' αἰτίας

Wo-hin-durch, Von-wo-durch-und-wo-hin.

Durch: *An-Lassungen*, weil *An-wesendes*, und zwar φύσει: *Her--vor-an-Kommendes.*

Τὸ διὰ τί – *τὸ διὰ τῆς πρώτης αἰτίας.*[57]

68. Κίνησις

Μετα-βολή, her-vor-bringen – αἴτιον.

Betrifft An-kommendes, Anwesendes, an-während, an in Unverborgenheit, worin wir (u. G. [?]) stehen.

Her-vor-*bringen*: Her-(*bei-tragen*) (Ver-schulden), Her-bei-führen, Her-bei-Lassen, (Ver-)An-lassen.

69. [Das von ihm her Aufgehende]

Das *von ihm her Aufgehende* in die Anwesenheit.

Das nicht a) von ihm her, b) Aufgehende? (Vgl. B 1, 192 b 13) Überhaupt nicht? Nein! Denn jedes ὄν [ist][58] φύσις τις (Met. Γ 1).[59] Also, wenn nicht (a), so doch [...]* *aufgehend*, d. h. her-vor-an--kommend, sich einstellend und so *stehend* (nicht gehend, nicht umfallend), der Moment des Her-an-*währens.*

[57] Vgl. Phys. B 3, 194 b 19 sq.
[58] Erg. d. Hg.
[59] Vgl. Met. Γ 1, 1003 a 27.
* [Ein unleserliches Wort.]

V. ANSATZ UND ENTWURF UND ANLASS DER FRAGE NACH DER AITIA

70. [Διὰ τί für ἐπιστήμη – αἰτίαι der ὄντα]

Verhältnis von *διὰ τί* für *ἐπιστήμη* (νοεῖν), *αἰτίαι* der *ὄντα* (εἶναι).

τὸ γὰρ αὐτὸ …[60] – *»Ἀλήθεια«* qua (ἀρχή).

71. [Εἰδέναι und τὸ διὰ τί]

Inwiefern geht εἰδέναι, *»gesehen haben«* (Fιδ-), auf τὸ διὰ τί?

Ἐπιστήμη: davor – hier [vor][61] dem Aus-sehen – stehen.

Das *Aussehen* – παρά-δειγμα: das *»Sich-her-bei-Zeigende«*, An--wesende.

72. [Die Art des Ansatzes des ἐπισκεπτέον περὶ τῶν αἰτίων]

Die Art des Ansatzes des ἐπισκεπτέον περὶ τῶν αἰτίων[62] in Physik B 3 – *καὶ ἡμῖν* […] *ποιητέον*[63] –, wie überhaupt der Fragen nach αἴτιον.

Εἰδέναι – λαβεῖν τὸ διὰ τί,[64] »langen nach …«, »erlangen«.

Δέχεσθαι τὰ δοκοῦντα.

73. [Αἰτία als An-lassen einer μεταβολή]

Αἰτίαι nicht »kausal« als Ursachen für *Wirkungen*, Gewirktes, sondern das ontologische gedachte *An-lassen einer μεταβολή als solcher in ihrem Wesen.*

Μεταβολή: »Ποίησις«.

[60] Parmenides, fr. 3 (Diels):τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι.
[61] Erg. d. Hg.
[62] Phys. B 3, 194 b 16.
[63] Phys. B 3, 194 b 20 sq.
[64] Vgl. Phys. B 3, 194 b 18 sq.

VI. »KAUSALITÄT«

74. S. S. [19]51

Wir versuchen, die Erörterungen des vorigen Semesters weiterzuführen. Die Leitfrage ist die nach der *Kausalität*. Dieser Titel nennt das Ursache-Wirkungsverhältnis. Man spricht vom Kausalprinzip, vom Kausalgesetz im Hinblick auf *Naturvorgänge* (Gewachsenes, Wachstum), *Geschichtsverlauf* (Schicksal, Werke), *Willensfreiheit* (Handeln, Moral), *Gottesbeweise* (causa prima, Offenbarung), das Seiende überhaupt im *Ganzen* (nihil est sine ratione – esse entium est rationale!).

Wenn wir näher zusehen, alles über Kausalität Gemeinte und Gesagte dunkel, Wesensherkunft unbestimmt, mannigfaltiger geschichtlicher Wandel der Vorstellungen, kritiklos das Denken. Darum: *Kritik* – κρίνειν: ab-heben, herausheben, Maß.

Erörterung der Kausalität und Lesen der »Physik« des Aristoteles.

In der »Physik« zwar (B 3) die »vier Ursachen« zum ersten Mal aufgeführt, aber unser Hinweis darauf nicht, um *historisch* die Entstehung und »Entwicklung« der Vorstellungen und Begriffe von den »Ursachen« zu verfolgen, sondern es gilt: *den Wesensbereich zu bedenken*, innerhalb dessen solches west, was unter dem Namen »Kausalität« genannt wird. Um in diesen Wesensbereich zu gelangen, haben wir verschiedene Wege einzuschlagen – am Leitfaden eigens ausgewählter Sätze der »Physik«.

Zuletzt sind wir auf B 3 eingegangen, auf den *Beginn* des Kapitels, in dem Aristoteles die »vier Ursachen« aufführt. Jetzt gilt es den Wesensbereich deutlicher zu zeigen und zu versuchen, dahin einzugehen. Dazu auf den ersten Leitsatz zurückgehen.

Die »vier Ursachen« in der »Physik«.

Τὰ φύσει (ὄντα), »das von sich her Aufgehende«, κινούμενα, »in Bewegung«.[65]

[65] Vgl. Phys. A 2, 185 a 13.

Φύσις (B 1) – κίνησις (Γ 1–3) – τὰ ὄντα, ὄν.

Alles in ständigem Vorblick auf die Metaphysik und ihre Geschichte. Nicht um historisch die Aus- und Nachwirkung des antiken Denkens in Mittelalter und Neuzeit zu verfolgen, sondern um [als][66] Einziges zu bedenken, was das Wesen der »Kausalität« als Seynsgeschick angeht.

Aber daß wir die »Physik« des Aristoteles wählen, kennzeichnet doch unsere Stellungnahme zur Geschichte der Philosophie? Inwiefern? *Die »Physik« ist die Wasserscheide im Stromland des abendländischen Denkens.*

75. »Kausalität«

Warum erörtern wir überhaupt und gerade die »Kausalität«? Die *Ursächlichkeit* und Verursachung wird in einzelnen Wissenschaften erörtert: Physik, Biologie, Historie, Theologie. Die »Kausalitätsfrage« ist demnach wissenschaftlich aktuell. Aber wir bedenken die Kausalität nicht deshalb; so würden wir nur hinter den Wissenschaften her laufen. Wir fragen, wenn wir schon darauf merken: Weshalb und woher diese Aktualität der Kausalität in der Wissenschaft? Das liegt nicht an der Wissenschaft als solcher, sondern die Wissenschaft bleibt selbst bestimmt durch die Wesensweise des *Seienden*, *durch die Vorherrschaft der Kausalität* (*Wille, Ge-Stell*), das Seiende, Anwesende als *das Berechenbare* – was man be-rechnet, wodurch man rechnet, womit man rechnet, *worauf* man rechnet (dazu gehört auch »Gott« – »Sündenvergebung«, Ablaß), die *Vorausberechenbarkeit* (dazu gehört auch das *Unberechenbare*). »Kausalität« nach der physikalischen Definition (Heisenberg): »Wenn wir die Gegenwart [...] kennen, können wir die Zukunft [voraus]berechnen«.[67]

Das Anwesende (alles) vom *Be-rechnen* her bestimmt.

[66] Erg. d. Hg.

[67] W. Heisenberg, Über den anschaulichen Inhalt der quantentheoretischen Kinematik und Mechanik, S. 197.

Be-Rechnen: mit dem »Rechnen« an-gehen, im Bereich von Berechenbarkeit stehen (da auch und nur da das Unberechenbare).

Rechnen: »Rechnen mit .../auf ...«, *Aus*rechnen, *Ver-* und *Ab*rechnen.

Rechnen: indogermanisch *»reg-«* (»rek-«), *»sammeln«, »lesen«* (λέγειν, λόγος); althochdeutsch »rahha«: »Rede«, »Rechenschaft«, (res?) *»Sache«.*

Be-rechnen: (Be-sammeln), *Bei-stellen*, *Be-Stellen*, »Stellen« (das Ge-Stell).

Λόγος und Ge-Stell.

Die *Berechenbarkeit*: solches, worin sich das Anwesende von ihm her anbietet, an-west und so das menschliche Rechnen hervor- und beiruft.

Berechenbarkeit und Vor-gestelltheit. Vor-gestelltheit und Beständigkeit als *Wirklichkeit* des verursachenden Wirkens.

Die Gegenständlichkeit und das Sich-vor- und Sich-zu-Stellen.

(In der Frühe der Beginn des Seyns-Geschicks schon das Gegen--über von εἶναι und νοεῖν.)

76. Εἶναι – αἰτία

»Kausalität« bedenken, nicht weil wissenschaftlich aktuell. Diese Aktualität selber Folge des Vordringens des [Ge-Stelles]. Be-stellung, Beständigkeit, Be-rechnung.

Be-rechenbar: das, was im *Von-her* (διὰ τί) *an-west*. Dieses aber das *Geschick von An-wesen als solchem*. Damit: *Gegen-*(dem Menschen)*-über*; *unverborgen*.

Das *Von-her*; τὸ διὰ τί, μετα-βολή und das *»An-wesen«*. Der Beginn des Ereignisses als Geschichte des Seins – Ποίησις.

77. [Κίνησις von εἶναι her]

»Uns aber liege vor das von der φύσις her [Anwesende] als *in Bewegung*.«[68]

Κίνησις macht das Anwesen aus, κίνησις erfüllt An-wesen. *Deshalb:* κίνησις von εἶναι her. Und εἶναι als ἐνέργεια (ἔργον, τέλος, ποίησις, μεταβολή – κίνησις im weiten Sinne).

78. [Μεταβολή – ἐκστατικόν]

Μεταβολή – *ἐκστατικόν*.[69]

Μεταβολή und κινούμενα, »in Bewegung«.

Τὰ φύσει – *ἐκστατικά*.

Τὰ φύσει: *φύσις* als *πρώτη αἰτία – ἀρχή*.

Ἐπιστήμη *φυσική*, d. h. *ἡ περὶ τῆς φύσεως ἐπιστήμη* (Phys. A 1, Anfang).[70]

Εἰδέναι – *λαβεῖν*,[71] »nehmen«, »bringen«, »halten«.

Vierfalt der αἰτίαι – *σχεδόν*.[72]

Αἰτία hat nichts mit *»Wirken«* zu tun.

Ποίησις: Her-Stellen.

79. [Τὸ αἴτιον]

Τὸ αἴτιον: was … verschuldet, was beiträgt zu … – *»was«*?

[68] Phys. A 2, 185 a 12 sq.: ἡμῖν δ' ὑποκείσθω τὰ φύσει […] κινούμενα εἶναι.
[69] Vgl. Phys. Δ 13, 222 b 16.
[70] Vgl. Phys. A 1, 184 a 14 sq.
[71] Vgl. Phys. B 3, 194 b 18 sqq.
[72] Phys. B 3, 195 a 3.

80. Weg

A 2, 185 a 12 sq.: ἡμῖν δ' [...] τὰ φύσει ...
E 1, 225 a 34: ἐπεὶ δὲ πᾶσα κίνησις ...
Γ 1, 201: εἴδη τῆς κινήσεως.[73]
E 1, 224 b 35 sq., E 1, 224 b 7 sq.: ὄνομα μεταβολῆς.[74]
Δ 13, 222 b 16: μεταβολὴ δὲ πᾶσα ...
Γ 1, 200 b 32: οὐκ ἔστι [...] κίνησις παρὰ ...
B 1, 192 b 8: Τῶν ὄντων τὰ [...] φύσει (vgl. oben A 2).
B 3: Thema.

81. Φύσις – »Physik«

Wasserscheide.
Physik durchherrscht die Metaphysik.
Diese: Materialismus – Idealismus (Ποίησις).

82. [Metaphysik als Materialismus, als Idealismus]

Metaphysik als Materialismus, als Idealismus: ὕλη, μορφή – εἶδος.
Insofern ὄν qua φύσις τις und φύσις als Ποίησις, ist ὂν ᾗ ὄν: ποιούμενον.
Ὄν als *res*, Habe, Anwesendes.
Das *Reale der res*: forma – materia.
Materialismus, Idealismus sind in sich »Realismus«.

[73] Phys. Γ 1, 201 a 8 sq.: κινήσεως [...] εἴδη.
[74] Phys. E 1, 224 b 35 sq.: ἐπεὶ δὲ πᾶσα μεταβολή ἐστιν ἔκ τινος εἴς τι (δηλοῖ δὲ καὶ τοὔνομα [...]). Phys. E 1, 224 b 7 sq.: εἰς ὃ ἢ ἐξ οὗ κινεῖται, ὀνομάζεται ἡ μεταβολή.

VII. ARISTOTELES, PHYSIK B 1
(vgl. m. Abschr. 1938/39[75])

83. Phys. B 1[, 192 b 8 sq.]

Τῶν ὄντων

τὰ μὲν φύσει, von *ihr her* (vgl. A 2, 185 a 12 sq.: ἡμῖν δ' ὑποκείσθω τὰ φύσει [...] κινούμενα) – (διὰ φύσιν? *»durch* φύσις *hindurch«*) – φύσις ἢ αἰτία τις? *διὰ τήνδε τὴν αἰτίαν*,

τὰ δὲ δι' ἄλλας αἰτίας.[76]

Τὰ ὄντα: τὰ ὄντα διὰ ... (ἀρχή: τὸ πρῶτον ὅθεν).

Vgl. De an. Γ 8, 431 b 21: ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πώς [*wie?!*] ἐστι πάντα.

Vgl. [De an.][77] Γ 5.

Eth. Nic. VI.

Τῶν ὄντων, »vom Anwesenden«, τὰ μέν ..., τὰ δὲ ...: eine Ausgrenzung *(»das Eine ..., das Andere ...«)* – hinsichtlich? Das Anwesen? Inwiefern?

Die Hinsicht, in der τὰ ὄντα stehen, ist τὸ διὰ τί, »das Wo-hindurch«, »das *Von-wo*-her-*zu*-*hin*«, das »An-« (παρά) ihres Währens.

Φύσει (von sich her aufgehend) – μὴ φύσει (*nicht* so aufgehend, anders in die Unverborgenheit anwesend).

Von woher ist diese Hinsicht, die Aussicht und die Hinsichtnahme auf das Anwesende bestimmt?

Wie »das Anwesende« »aussieht«: *wie es sich zeigt*?

1. Wie das Anwesende als solches sich dar-legt (εἶναι).
2. Wie wer – der Mensch – *es* von sich aus ansieht (νοεῖν).
3. Beides aus Einem (Λ-Λήθεια).

[75] Anm. d. Hg.: Dieser Verweis bezieht sich auf die von Fritz Heidegger angefertigte maschinenschriftliche Abschrift von Martin Heideggers Manuskript »Vom Wesen und Begriff der Φύσις. Aristoteles, Physik B, 1«, veröffentlicht in: Wegmarken, GA 9, S. 239–301.

[76] Vgl. Phys. B 1, 192 b 8.

[77] Erg. d. Hg.

Wie verhält sich das διὰ τί zum εἰδέναι? Vgl. B 3, 194 b 18 sq.: εἰδέναι δ' οὐ πρότερον οἰόμεθα ἕκαστον πρὶν ἂν λάβωμεν τὸ διὰ τί περὶ ἕκαστον.

Λαβεῖν, »erlangen«.

Ist διὰ τί eine »Form« des Vernehmens oder vernimmt dieses zuvor schon das Wo-her-hin, das »durch« eines An-wesens?

84. [Kriterium]

Wiederholung der Stunde vom 25. IV.[78]

Τῶν ὄντων τὰ μέν [...], τὰ δὲ ...[79]

Die Unterscheidung und der leitende Hinblick (Kriterium).

Ein nicht ganz zureichendes Beispiel: Wir finden gerade hier die Mappe und das Buch verschieden in ihrem *Aussehen*. Bei der Unterscheidung – im Vollzug – achten wir nicht eigens auf das Aussehen und haben es doch irgendwie im Blick, denn wir unterscheiden danach das Aussehen von Mappe und Buch. Wie steht es mit dem Aussehen selbst? Das Sichzeigen, das Anwesen, das »Sein«, das »ist« von Mappe und Buch. Wo ist das »ist«? Die *Mappe – sie ist*. Aber das »ist« keine Eigenschaft (*Prädikat* – Kant). Das »ist« auch nicht zuerst »in uns« und dann der Mappe *(die ist)* introjiziert.

Irrgarten: Aussehen, Sein, »ist« und *unser* Bezug dazu. »Unser« – *wir? Bezug?* »Sein«, »Gegenüber« – *wir* selbst »sind«! Sein und ...

»Aussehen« als Kriterium in gewisser Weise den Dingen entnommen, doch nicht, wonach τὰ μέν – τὰ δέ unterschieden: *διά* – Text.

[78] Siehe unten S. 511 ff. das Protokoll vom 25.4.1951.

[79] Vgl. Phys. B 1, 192 b 8.

85. Wahrnehmung und Mit-Teilung, Wahr-nehmen – ἀληθές

Nicht vereinzelte Subjekte, Iche, darin jedes seinen Gegenstand vorstellt und dann von einem zum anderen die Vorstellungen transportiert, so daß sie schließlich überall vorkommen, sondern *mit-einander in dasselbe Aussehen geteilt* – jedes in diesem Aussehen verschiedene Aspekte.

Ποίησις (qua Ereignis des Unterschieds): inwiefern sich in ihrer τέχνη-Struktur der Bezug von *ἀρχή* (εἶδος), ὄν zum Menschenwesen *verbirgt*. Ποίησις einerseits vom Menschen her, andererseits gerade Wahrheit des Seyns.

86. Fugen

Τὰ ὄντα: τὰ μέν ..., τὰ δὲ ...[80] – διὰ τί: τέχνη, τύχη (Μοῖρα), προαίρεσις – ποίησις, πρᾶξις.

Τὸ ὂν ᾗ ὄν: τῶν ὄντων (vgl. Metaphysik E 2).

Τὸ ὄν – *πολλαχῶς*: κατὰ συμβεβηκός, ὡς ἀληθές, δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ, τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας.[81]

Αἰτία, αἴτιον – *αἰτέω* (ἰδέα – ἰδεῖν), »bitten«, »verlangen«, »erbitten« ([αἰτιάομαι,][82] »beschuldigen«), friedlich – feindlich. [Friedlich:][83] »zusprechen« – feindlich: »einklagen«, »belangen«, κατηγορεῖν.

Wie je ὄντα *als An-wesende vor-her*-kommen.

Αἰτέω, an-kommen-lassen – ὄν.

Woher des *Ver-langens*, Woher des Anfragens.

Wieso διά – wo-her. Διά – μετά.

[80] Vgl. Phys. B1, 192 b 8.
[81] Vgl. Met. E 2, 1026 a 33–b 2.
[82] Erg. d. Hg.
[83] Erg. d. Hg.

87. [Τὰ ὄντα ᾗ ὄντα ταῦτα – τὰ ὄντα ᾗ ὄντα]

I. Τὰ ὄντα ᾗ ὄντα ταῦτα: τὰ μέν ..., τὰ δὲ ...,
II. τὰ ὄντα ᾗ ὄντα – ᾗ ὄν.

88. [»Physik« des Aristoteles]

»Physik« des Aristoteles weder Physik im neuzeitlichen Sinn noch Ontologie der Natur, sondern *Φύσις* qua ἀρχή.

Er-weisen: Φύσις als *An-woher-wesen.*

Φύσις als οὐσία (πρώτη). Existentia entis existentis (realis).

89. [Phys. B 1, 192 b 12 sq.]

Τὰ ὄντα: τὰ φύσει ..., τὰ μὴ φύσει ... – φύσις leitend.

Τὰ φύσει συνιστάμενα (vgl. 193 a 36): *durch φύσις her sich zusammenbringen*, sich versammelnd, sich beisammen einstellend, zu-bei-sammen vor-liegen (ins Unverborgene). (Dabei) der φύσις anheimgegeben.

τὰ μὴ φύσει συνεστῶτα (192 b 12 sq.): *»nicht* (durch φύσις her) Zusammenstehendes«, Versammeltes, anderswoher *Eingestelltes*, *Vorgebrachtes.*

Ὂν συνιστάμενον: [das][84] *Zusammen-Gebrachte*, in das Beisammen her Vor-Gebrachte, Her-Vor-Bringung (Ποίησις).

Τῶν ὄντων τὰ μέν → φύσει, τὰ δέ → τέχνῃ, τύχῃ, προαιρέσει – *δι' αἰτίαν, ἀρχή.*

Wie gelangen τὰ ὄντα in die Wesensbeziehung auf αἰτία/ἀρχή?

Was heißt τὰ ὄντα? Das An-wesende.

Wie ist das An-wesende zu denken? *Her-an-während*, *her* in die Unverborgenheit, *in* (an) ihr *während.*

So ein *»Von«-wo-her* des Her-vor-kommens, -bringens.

[84] Erg. d. Hg.

(Vgl. Geschick des Seins, d. h. *Geschick des An-wesens*, darin alles schon entschieden). Ἀρχή →

τὸ διὰ τί [λαβεῖν] περὶ ἕκαστον (B 3, 194 b 19) – εἰδέναι.

Das διὰ τί muß sich im Anwesenden als solchen anbieten. Wie dieses? Was muß geschehen sein?

Anwesen als solches: (Φύσις – Λόγος – Μοῖρα – Ἕν).

An-wesen: Wohin an? »Her« in die *Unverborgenheit*. Und diese Unverborgenheit wo, wie? D. h. wofür an? Für den Menschen (ψυχή), *ζῷον λόγον ἔχον – ἀληθεύων*.

An-wesend zu ... An-wesendem.

Συνουσία (zusammen mit, versammelt auf *Anwesendes*).

90. Φύσις = Μοῖρα

In der Frühzeit und bei Thukydides noch. Vgl. Lehrs, Populäre Aufsätze, S. 216 ff.[85]

Als Er-teilen, Er-bringen: Her-vor-kommen-lassen – anderes zurückhalten, entziehen, vor-enthalten!

Vgl. meine Auslegung des Parmenides: »Holzwege«, Anaximander.[86]

Ἕν – Μοῖρα.

91. [Φύσις: ἀρχὴ κινήσεως καὶ στάσεως]

Φύσις: ἀρχὴ κινήσεως καὶ στάσεως.[87]

Ἔμφυτος – αὐτὴ αὑτῇ γενομένη – ὁρμὴ ἔμφυτος.[88]

[85] Vgl. K. Lehrs, Populäre Aufsätze aus dem Alterthum, vorzugsweise zur Ethik und Religion der Griechen. Leipzig 1875, S. 216 ff.

[86] Vgl. M. Heidegger, Der Spruch des Anaximander. In: Ders., Holzwege. Frankfurt a. M. 1950, S. 324 f.

[87] Vgl. Phys. B 1, 192 b 13 sq.

[88] Vgl. Phys. B 1, 192 b 18 sq.

92. [Ἀρχή: τὸ πρῶτον ὅθεν]

Ἀρχή: τὸ πρῶτον [...] ὅθεν ἢ ἔστιν [Anwesendes, Was] ἢ γίγνεται [Entstehen] ἢ γιγνώσκεται.[89]

Αἴτιον: τὸ πρῶτον ὅθεν γίγνεταί τι. Γένεσις: Her-vor-gehen in Anwesen *eines Anwesenden* (φύσει – τέχνῃ).

93. [Φύσις ᾗ ἀρχή]

Περὶ φύσεως: φύσις ᾗ ἀρχή, nämlich αἰτία, und zwar ᾗ ὁρμὴ ἔμφυτος.[90]

Nicht ἀρχαὶ τῆς φύσεως, aber ἀρχὴ *τῶν φύσει ὄντων.*

94. Metaphysik E 1–2

Τὸ *ὂν ἁπλῶς*,[91] »das *Seiend* einfach«, αὐτό – nicht τὰ ὄντα.

Die *Reluzenz* von ὄντα auf ὄν, von ὄντα auf ψυχή.

Reluzenz und Ἀλήθεια! *Ereignis der Wesung.*

95. [Φύσις als οὐσία]

Aristoteles zeigt die φύσις *als οὐσία* und bestimmt die φύσις als ἀρχὴ κινήσεως[92] und denkt so *die* οὐσία erfüllter. *Darum:* ἐόν selbst (φύσις τις)!

In der οὐσία κίνησις, d. h. ὄν qua *ἐνέργεια.*

[89] Met. Δ 1, 1013 a 18 sq.
[90] Vgl. Phys. B 1, 192 b 18.
[91] Met. E 1, 1025 b 9: περὶ ὄντος ἁπλῶς.
[92] Phys. Γ 1, 200 b 12.

96. Φύσις

Πρῶτον ὅθεν.[93] Φύσις ist *ὑποκείμενον* [...] τι καὶ *ἐν ὑποκειμένῳ* [...] ἀεί.[94]

Anwesend (verbal), und zwar *im* Anwesen von ihm her Anwesen – dies sein *Gehabe.*

Daher: *ἐν ἑαυτῇ ἔχον* ἀρχὴν ἑαυτῆς.

[93] Vgl. Met. Δ 1, 1013 a 18.

[94] Phys. B 1, 192 b 33 sq. Anm. d. Hg.: Heidegger liest, anders als Ross, kein Komma hinter τι. Siehe dazu unten S. 527 das Protokoll vom 6.6.1951.

VIII. [ZUR KAUSALITÄT BEI LEIBNIZ]

97. Leibniz, 24 Thesen[95]

»PHIL., VIII, 100–101 (4 p. in-4°).

(1) *Ratio* est in *Natura*,[96] cur *aliquid* potius *existat* quam *nihil*. Id consequens est magni illius principii,[97] quod nihil fit sine ratione <quemadmodum etiam[98] cur *hoc* potius existat quam *aliud rationem esse oportet*>.[99]

(2) Ea ratio debet esse *in* aliquo Ente Reali, seu *causa*. Nihil aliud enim *causa* est, quam *realis ratio*; neque veritates possibilitatum et *necessitatum* (seu negatarum in opposito possibilitatum) aliquid *efficerent* nisi possibilitates fundarentur in <re> *actu existente*.[100]

(3) Hoc autem Ens oportet *necessarium* esse, alioqui causa rursus extra ipsum quaerenda esset cur <ipsum> existat potius quam non existat, *contra* Hypothesin.[101] <Est scilicet *Ens illud ultima ratio Rerum*, et uno vocabulo *solet* appellari DEUS.>

(4) Est ergo *causa* cur Existentia *praevaleat* non-Existentiae, seu *Ens necessarium* est *Existentificans*.

(5) Sed quae causa facit ut aliquid existat, seu ut possibilitas exigat existentiam, facit etiam ut *omne possibile* habeat *conatum*[102]

[95] Anm. d. Hg.: Die Quelle zum Folgenden ist eine in dem Konvolut der handschriftlichen Aufzeichnungen Heideggers einliegende maschinenschriftliche Abschrift aus: Opuscules et Fragments inédits de Leibniz. Ed. par L. Couturat. Paris 1903, S. 533–535. Heideggers Unterstreichungen (die teilweise den Hervorhebungen bei Couturat entsprechen) werden durch Kursivdruck, seine hs. (Rand- und Interlinear-) Bemerkungen durch Fußnoten wiedergegeben.

[96] Bemerkung Heideggers: vgl. n. 10.

[97] Bemerkung Heideggers: Der Sache nach müßte es heißen: Inde sequitur magnum illud principium ... vgl. Hypothesis n. 3!

[98] Bemerkung Heideggers: gleichwie auch.

[99] Bemerkung Heideggers unleserlich.

[100] Bemerkung Heideggers: actu existens – ens realis.

[101] Bemerkung Heideggers: wie *begründet*.

[102] Bemerkung Heideggers: nisus.

ad Existentiam, cum ratio restrictionis ad certa possibilia in universali reperiri non possit.

(6) Itaque dici potest *Omne possibile Existiturire*, prout scilicet fundatur in Ente necessario actu existente, sine quo nulla est via qua possibile perveniret ad actum.

(7) Verum hinc non sequitur omnia possibilia existere: sequeretur sane si omnia possibilia essent compossibilia.

(8) Sed quia alia aliis incompatibilia sunt, sequitur quaedam possibilia non pervenire ad existendum, suntque alia aliis imcompatibilia, non tantum respectu ejusdem temporis, sed et in universum, quia in praesentibus futura involvuntur.

(9) Interim ex conflictu omnium possibilium existentiam exigentium hoc saltem sequitur, ut existat ea rerum series, per quam plurimum existit, seu series omnium possibilium maxima.

(10) Haec etiam Series sola est determinata, ut ex lineis recta, ex angulis rectus, ex figuris maxime capax, nempe circulus vel sphaera. Et uti videmus liquida *sponte naturae* colligi in guttas sphaericas, ita in natura <universi> series maxime capax existit.

(11) Existit ergo perfectissimum, cum nihil aliud *perfectio* sit, quam quantitas realitatis.

(12) Porro perfectio non in sola materia collocanda est, seu in replente tempus et spatium, cujus quocunque modo eadem fuisset quantitas, sed in forma seu varietate.

(13) Unde jam consequitur materiam non ubique sibi similem esse, sed per formas reddi dissimilarem, alioqui non tantum obtineretur varietatis quantum posset. Ut taceam quod alibi demonstravi, nulla alioqui diversa phaenomena esse extitura.

(14) Sequitur etiam eam praevaluisse seriem, per quam plurimum oriretur distinctae cogitabilitatis.

(15) Porro distincta cogitabilitas dat ordinem rei et pulchritudinem cogitanti. Est enim ordo nihil aliud quam relatio plurium distinctiva. Et confusio est, cum plura quidem adsunt, sed non est ratio quodvis a quovis distinguendi.

(16) Hinc tolluntur atomi, et in universum corpora in quibus nulla est ratio quamvis partem distinguendi a quavis.

(17) Sequiturque in universum, Mundum esse Κόσμον, plenum ornatus; seu ita factum ut maxime satisfaciat intelligenti.

(18) *Voluptas* enim intelligentis nihil aliud est quam perceptio pulchritudinis, ordinis, perfectionis. Et omnis dolor continet aliquid inordinati sed respective <ad percipientem>, cum absolute omnia sint ordinata.

(19) Itaque cum nobis aliqua displicent in serie rerum, id oritur ex defectu intellectionis. Neque enim possibile est, ut omnis Mens omnia distincte intelligat; et partes tantum alias prae aliis observantibus, non potest apparere Harmonia in toto.

(20) Ex his consequens est in Universo etiam justitiam observari, cum *justitia* nihil aliud sit, quam ordo seu perfectio circa Mentes.

(21) Et Mentium maxima habetur ratio, quia per ipsas quam maxima varietas in quam minimo spatio obtinetur.

(22) Et dici potest Mentes esse primarias Mundi unitates, proximaque simulacra Entis primi, quia distincte percipiunt necessarias veritates, id est rationes quae movere Ens primum, et universum formare debuerunt.

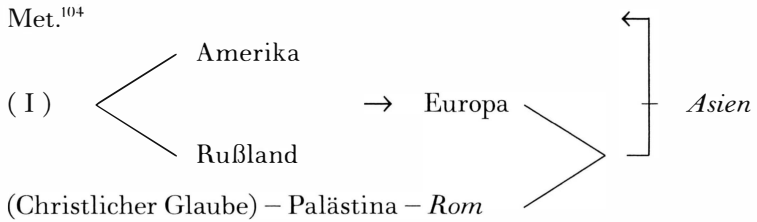
(23) Prima etiam causa summae est *Bonitatis*, nam dum quantum plurimum perfectionis producit in rebus, simul etiam quantum plurimum voluptatis mentibus largitur, cum *voluptas*[103] consistat in perceptione perceptionis.

(24) Usque adeo, ut mala ipsa serviant ad majus bonum, et quod dolores reperiuntur in Mentibus, necesse sit proficere ad majores voluptates.

[103] Bemerkung Heideggers: delectatio, ἡδονή.

IX. »DIE GESCHICHTE DES SEINS«
(das Geschick [Ereignis] ins Anwesen des Anwesenden – dieses im Vor-rang)

98. [Europa]



99. Die Geschichte des Seins

Dieser Name sagt: Das noch verborgene Ereignis des Unterschiedes *schickt ins Anwesen* das Anwesende (darin ereignet sich die Vergessenheit des Unterschiedes). Der Name sagt nicht: Es gibt »das Sein« für sich und dieses hat eine Geschichte – vielmehr, *daß überhaupt »Sein«* (und vordem Φύσις – Λόγος – Ἕν) *sich ereignet als Anwesen*: dieses ist das *Geschick*.

Mit der Verwindung der Metaphysik ist das Geschick des Seyns vollendet.

Das Geschick west aus dem Ereignis (ist dieses selber), aber *als Verweigerung des An-fangs*. Das Letze [?][105] im Ereignis ist der Anfang. Im Namen »Geschick des Seins« ist »des Seins« Genitivus objectivus, falls diese grammatische Kategorie hier überhaupt beigezogen werden darf – behelfsweise.

[104] Anm. d. Hg.: Im Ms. durchkreuzt (gestrichen?).

[105] Anm. d. Hg.: Zum Begriff »Letze« als Übersetzung für ἔσχατον vgl. M. Heidegger, Der Spruch des Anaximander. In: Holzwege, S. 301 f. Dort gebraucht Heidegger den Begriff allerdings feminin, weshalb die Entzifferung an vorliegender Stelle nicht ganz sicher ist.

100. Geschick des Seyns

In der Frühe schon das Gegen-einander-über von νοεῖν und εἶναι. Vgl.: ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πώς ἐστιν πάντα (De an. Γ 8 und 5).[106] Darin Verengung von εἶναι, *voeῖν gleichsam ausgeschlossen, wo doch in Ereignis gehörig. Zugleich* das *Gegen-über*: Φύσις – Λόγος – Ἕν, und damit das *An*-Wesen, und darin das *Her-vor*; und so Ἀλήθεια ohne Dimension, und so schließlich in die ψυχή genommen.

Damit zugleich mit Anwesendem *im* Anwesen bei heimatloser Ἀλήθεια. Die Vergessenheit des *Unterschiedes*. Der Unterschied ist *eigentlich nicht* »Differenz«, sondern der Unterschied für *Welt und Ding*. Darum kommt mein Versuch, von der Differenz allein auszugehen, ins Stocken, solange nicht das *Anfängliche* des Ereignisses eigens vorausgedacht.

Im Ereignis als Geschick des An-wesens ist alles schon entschieden.

101. »Das Seiende«

Das Anwesende wesend (seiend):

in der *Verursachung* – Bewirkung,

in der *Vergegenständlichung* – Subjektivität,

in der Verkoppelung beider bei einem Rest von *Anwesen*,

im Gestell, worin sich das Vorige ins Äußerste sammelt, das vorgezeichnet in der Ποίησις (Her-Vor-An-Bringung).

[106] De an. Γ 8, 431 b 21. Anm. d. Hg.: Heidegger folgt der Lesart der Handschriften E und L.

102. Das Geschick ins Anwesen

Das Anwesende als solches in der Unverborgenheit. Unverborgenheit als Richtigkeit des Vernehmens. »Entsprechung« qua »Angleichung«. Das *vor-stellende Aussagen.*

Das Anwesende: in der Verursachung, in der Vergegenständlichung.

103. [Europa]

Europa wird, insofern es sich *planetarisch* ausweitet, wurzellos von seinen eigenen Machtmitteln angefallen und so durch sich selbst, seine eigene Grenzenlosigkeit, zerstört. Der Rückschlag der Berechnung auf sie selbst.

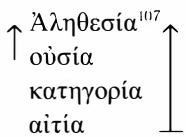
Worin west dieser Vorgang? Im Wesen des Seyns als der *Subjektität*, der zugrunde liegenden vor-stellenden Vorgestelltheit. Das *Auf-sich-zu*, das Menschentum im Weltalter der Subjektität. Die Gegenständlichkeit: das Sich-vor-und-sich-zu-Stellen (Wille).

104. [Allgemeine Ontologie und Fundamentalontologie]

Allgemeine Ontologie, πρώτη φιλοσοφία, und *Fundamentalontologie* (vgl. Rückgang). Was ist mit dem Titel »Ontologie« noch festgehalten? Die *Fundamentalontologie* macht die Ontologie als solche zum *Problem* und *darum selber keine Ontologie und keine Metaphysik mehr.*

[BEILAGEN]

105. [Ἀληθεσία]



106. Das frühe Denken

Von Vor-urteilen befreien (spätgriechisch-römischen, christlich-mittelalterlichen, neuzeitlichen),

1. nicht um bloß richtiger die Antike vorzustellen gegenüber anderen Vorstellungen,

2. nicht um das antike Denken zu erneuern.

3. Auch diese Befreiung eine Freigabe von uns her, aber doch Freigabe aus ihm selber. Wohin?

4. In die entsprechende Zwiesprache der Auseinandersetzung im Augenblick der Kehre (keine Vernehmung bloßer »Standpunkte«).

107. Ἀλήθεια – Φύσις – αἴτιον (Ver-an-Lassung)

Ver-an-Lassung (Λόγος). *Ἓν Πάντα.*

Aus[108] – *Los-Lassung in* (→) *Her-vor-an-bringen* (lesende Lege). *Her-vor-bringen*, dabei *vorwaltend* – ἀρχή. Inwiefern? Als eröffnende Lichtung für das Anwesende. *Darin*: Ver-an-Lassung – die

[107] Anm. d. Hg.: So die Hs.! Vermutlich soll die Bildung des Substantivs ἀλήθεια aus dem Stamm αληθεσ- und dem Suffix -ια (bei Ausfall des intervokalischen σ) augenfällig werden.

[108] Anm. d. Hg.: In der Hs. zeigt ein Pfeil von der Silbe »Ver-« des Wortes »Ver-an-Lassung« auf »Aus«.

Anlässe. Am Anwesenden die Hinsicht auf *her-*, *hin-*, *vor-*, *aus-*, auf Erbringen und *dessen* Woher nahegelegt.

Dagegen *die Kehre*: Ereignen in den *Unterschied als Enteignen in das Ver-Hältnis*. Darin das Vor-stellen und Sammeln verwunden, vereignet in das *Schonen*. Die *Frage des Unterschieds*.

Unterwegs in der Mitte der Ortschaft des sterblichen Wohnens.

Anmerkungen IX, S. 59.[109]

[109] Vgl. M. Heidegger, Anmerkungen IX. Erscheint in GA 98.

ANHANG I

PROTOKOLLE ZU ›ARISTOTELES, PHYSIK Γ 1–3‹ ÜBUNGEN IM SOMMERSEMESTER 1928

1. Protokoll vom 14.5.1928 – Toni Rübesamen

Über Aristoteles, Physik Γ 1, 200 b

ἡ φύσις μέν ἐστιν ἀρχὴ κινήσεως καὶ μεταβολῆς.[1] Es wurde gesagt, daß mit diesem Satz die κίνησις näher bestimmt sei, nämlich: Weil ohne Natur keine Bewegung möglich sei, sei Natur die notwendige Voraussetzung für Bewegung. Ἀρχή würde dann sagen: Die φύσις ist das Seiende, von dem die Bewegung ausgeht. Dagegen ist zu sagen: Zunächst ist der Wortbegriff der φύσις vorausgesetzt in B 1, 192 b 8 sqq. Aristoteles geht so vor, daß er Gebiete des Seienden sondert: τὰ φύσει ὄντα und τὰ τέχνῃ ὄντα, d. h. das »Vorhandene« (φύσις) und das »Zuhandene« (Werkzeug, τέχνη). Er sieht den Unterschied innerhalb des Gesamtgebiets des Seienden zwischen Naturdingen und Gebrauchsdingen. Die Naturdinge sind von sich aus so, wie sie sind, die Gebrauchsdinge sind irgendwie gemacht. Das φύσει ὄν ist das, was ἐν ἑαυτῷ ἀρχὴν ἔχει κινήσεως (192 b 13 sq.). Φύσις ist nicht das zugrundeliegende Seiende, auf Grund dessen Bewegung erst möglich ist. Φύσις ist eine Seinsweise, nicht ein Seiendes (φύσει ὄν), *eine* Seinsweise im Unterschied zu der hergestellter Gebrauchsdinge. Φύσις sind nicht die »Naturdinge selbst«, sondern φύσις ist eine Art und Weise der Seinsstruktur, also nicht ein *ontischer*; sondern ein *ontologischer* Begriff. ἡ φύσις μέν ἐστιν ἀρχὴ κινήσεως καὶ μεταβολῆς darf nicht so verstanden werden, als wollte Aristoteles sagen, φύσις ist ein Stück, von dem aus die Bewegung anfängt. Sondern »φύσις ist ἀρχὴ κινήσεως« besagt: »Natur« umgrenzt diejenige Struktur des Seins, zu der es gehört, daß das so Seiende von sich aus umschlägt. Gerade dasjenige, was als »Natur« vorausgesetzt ist, muß eine Art des Seins sein. »Bewegung« ist eine Art zu sein, nicht eine Eigenschaft, die an einem Seienden auftaucht. Das ist Voraussetzung für das Begreifen des ἀεὶ ὄν.

Zu διορισαμένοις ... (200 b 15 sq.): Der Sachzusammenhang

[1] Aristotelis Physica. Recensuit Carolus Prantl. Leipzig 1879, Γ 1, 200 b 12.

der Analyse der Bewegung selbst führt *notwendig* in diese Strukturen. Es zeigt sich, daß schon der Ansatz dieser ontologischen Untersuchung ein Eingehen auf das, was über τόπος, κενόν, χρόνος und ἄπειρον aussagbar ist, fordert.

Zu συνεχές und ἄπειρον (200 b 17 sqq.): Das συνεχές ist das »Stetige«, nämlich das, was sich von vornherein zusammenhält. Denn Bewegung ist nicht eine Summe abgesetzter Momentanzustände, sondern hat in sich ein Zusammenhalten. Daraus ergab sich im Mittelalter die Lehre vom ens creatum, aus dessen Vorhandensein man schloß, daß die Bewegung »kontinuierliche Schöpfung« sei, ein ständiges Neuwerden, nicht bestehend aus Momentanzuständen. Die Bewegung ist ein Kontinuierliches, es vollzieht sich in ihr bei dem sich Bewegenden ein bruchloser Übergang. Hierin zeigt sich mit der Charakter des Grenzenlosen. Obgleich ein bestimmtes Jetzt immer eine bestimmte Dauer hat, so hat es in seinem Übergang, in dem Noch-nicht und dem gerade Vergangenen, doch ansichtig den Charakter des ἄπειρον. Im Phänomen des Übergangs, in der Bewegung, zeigt sich Kontinuität, denn ich denke das ἄπειρον mit.

Zu πρὸς δὲ τούτοις ἄνευ τόπου καὶ κενοῦ καὶ χρόνου κίνησιν ἀδύνατον εἶναι (200 b 20 sq.): Aristoteles weist mit dieser Formel hin auf apriorische Zusammenhänge, die im Wesen der Bewegung selbst liegen. Ihre innere Möglichkeit, ihr Wesen soll sichtbar gemacht werden.

Mit dem ταῦτα (200 b 23) sind die fünf 200 b 20 sq. erwähnten Kategorien, nämlich τόπος, χρόνος, κενόν, ἄπειρον, ἀδιαίρετον gemeint.

περὶ ἑκάστου τούτων (200 b 23 sq.): Die ἕκαστα sind nicht »Einzelne«, sondern apriorische Wesensmomente der Bewegung überhaupt. Die Wesensschau ist nicht Intuition, sondern Aufgabe nüchterner, zentraler Untersuchungen.

Ἴδια[2] meint καθ' ἕκαστα. Κοινά[3] entspricht dem früher verwandten καθόλου.

[2] Phys. Γ 1, 200 b 24: περὶ τῶν ἰδίων.

[3] Phys. Γ 1, 200 b 24 sq.: περὶ τῶν κοινῶν.

Was zur Voraussetzung von Bewegung gehört, ist ἀρχή. Die ἀρχαί insgesamt ergeben den Begriff der φύσις als ἀρχή.

200 b 26 sqq. werden Arten und Weisen des Seins gegeben: Ein bestimmtes Etwas kann sein in der Weise der ἐντελέχεια oder in der der δύναμις oder in der der ἐντελέχεια und δύναμις. Für das ἐντελεχείᾳ μόνον Seiende mit Plato das ἀεὶ ὄν zu setzen, ist nicht möglich.

Das Sein des Seienden wird von Aristoteles auf vierfache Weise begriffen: als Möglichkeit- und Wirklichkeit-Sein, als Sein der Kategorien, als Wahrsein, als Zufälligkeit. Er hat offenbar bestimmte Voraussetzungen gehabt, die ihm ermöglichten, die Idee des Seins unter diesen vier Formen, deren Zusammenhang wir nicht genau kennen, zu fassen, denn er beginnt wie selbstverständlich die Analyse der Bewegung mit einem Hinweis auf die verschiedenen Arten des Seins.

Zu τοῦ δὲ πρός τι (200 b 28 sq.): Eine Kategorie wird festgehalten nach Aufzählung einiger, diese wird besonders erläutert. Damit ist angedeutet, daß Bewegung in einer besonderen Relation zum πρός τι steht.

Weiter sind πράγματα (200 b 33) als räumlich Seiende, als φύσει ὄντα zu verstehen, von denen *eine* Art des Seins die Bewegung ist. Diese gibt es nur im Bezirk der πράγματα. Ein Bewegungszusammenhang ist als solcher Relation zwischen Bewegtem und Beweger und besteht zwischen Dingen als räumlich Seienden. Das παρὰ τὰ πράγματα (200 b 32 sq.) richtet sich gegen Plato (Sophistes 254 sqq.). Es handelt sich um Bewegung als Struktur des Seienden. In-Bewegung-Sein ist eine Art zu sein. Das trennt sich noch nicht vom Sein der Bewegung, das An-sich-Sein der Idee ist. In-Bewegung-Sein und Sein der Bewegung, d. h. die Idee »Bewegung«, sind verschiedene bestimmte Begriffe. Von ihnen ist zu unterscheiden der Begriff der Bewegung als Art des Seins, als Seinsmodus. Diese Bewegung ist die Seinsart des Bewegten. Darum ist Vergegenwärtigung der verschiedenen Arten der Bewegung notwendig. Wenn die Bewegung ein κοινόν wäre, dann gäbe es ja doch ein παρά, eine Bewegung an sich. Hier sucht Aristoteles Plato

zu treffen mit Rücksicht auf seine allgemeine Kategorienlehre, daß nämlich über den Kategorien nur das Sein ist, weil Sein keine Gattung, kein γένος ist.[4] Es gibt nie kategorial gewissermaßen unbestimmte Bewegung überhaupt, Bewegung im allgemeinen, weil, wie wir sahen, das Sein ein κοινόν ist als πρὸς ἕν, nicht aber im Sinne des γένος.[5]

Es gibt kein πρᾶγμα, das nicht, sofern es ist, ein ποιόν oder ποσόν oder ein πού, also ein kategorial Bestimmtes, wäre. Gilt dasselbe auch von der Bewegung, die doch als πρός τι gleicherweise kategorial bestimmt ist? Wenn überhaupt Bewegung ist, dann ist sie in einem je so oder so bestimmten, kategorialen Sein. Es gibt kein Seiendes, das nicht irgendwie kategorial bestimmt wäre. Es dürfte demnach Bewegung eine Kategorie *neben* anderen sein, neben dem nämlich, was Aristoteles als κοινά bezeichnet, nicht aber, wie man anzunehmen geneigt war, eine Kategorie über allen anderen. Eine Kategorie, nicht ein πρᾶγμα wäre die Bewegung.

2. Protokoll vom 21.5.1928 – Simon Moser

Über Aristoteles, Physik Γ 1, 201 a 3–18

Der erste Satz (201 a 3–6) stellt in ganz knapper Form den inneren Aufbau der Kategorien dar, inwiefern die einzelne Kategorie in je zwei Strukturen aufspaltbar ist. Die Kategorie der οὐσία, des τόδε τι, d. h. des selbständigen »Dieses-da«, zerfällt in die beiden Momente μορφή und στέρησις. Unter μορφή versteht Aristoteles hier nicht die räumliche Gestalt, sondern all das, was als Wesensmerkmal die Diesheit konstituiert. Daß die μορφή den Gehalt der οὐσία bestimmt, ist verständlich. Aber die Frage ist, warum die στέρησις, die »Beraubung«, ein Moment des τόδε τι ist. Denn man möchte meinen, daß die Beraubung als Nichtsein gerade

[4] Vgl. Met. B 3, 998 b 14 sqq.
[5] Vgl. Met. Γ 2.

das Gegenteil der vorhandenen Substanz ist und daher nicht ihre Teilstruktur sein kann. Dieser Einwand würde aber die eigentümliche Bestimmtheit des hier verwandten στέρησις-Begriffes verkennen. Denn Beraubung bedeutet nicht das Nichtsein als absolutes Nichts, sondern das Nichtvorhandensein eines bestimmten Wesens an einem bestimmten Vorhandenen. Z. B. ist dieser Holzbalken hier noch der Form des Tisches beraubt. Also liegt in der στέρησις ein doppelter Bezug zum τόδε τι: 1. ist der zugrundeliegende Träger der Beraubung ein τόδε τι. 2. Das beraubte Dieses-da ist nicht im allgemeinen negativ bestimmt, sondern gerade eines individuell bestimmten Sachgehaltes beraubt. Diese immanente Tendenz der Beraubung auf den positiven Gehalt zu meinen wir im Ausdruck »noch nicht«, wenn wir sagen: »Dieser Holzbalken da ist noch nicht der Schreibtisch.« Die Bedeutung der στέρησις für das Problem des Werdens im allgemeinen hat Aristoteles in Physik A, siebtes und achtes Kapitel herausgearbeitet, indem er sie als eine ἀρχή der γένεσις faßt. Der Begriff der Beraubung hier in Γ 1 ist nicht derselbe wie der in Metaphysik Δ 22 auseinandergesetzte, insofern es sich dort um den Mangel einer Eigenschaft an einem Subjekt handelt, das diese Eigentümlichkeit seiner Natur nach haben müßte. Hier in unserem Fall verhält es sich aber nicht so, daß das Holzstück ein Tisch sein *müßte*. Nahe steht daher die στέρησις von Γ 1 dem kontradiktorischen Gegensatz, insofern wir vom Tisch sagen, daß er später vorhanden, jetzt aber nicht vorhanden sei. Aber sie ist nicht das Kontradiktorische, sofern es sich hier nicht einfach um den Begriff »Nicht-Tisch« handelt, der alles übrige außer dem Tisch meinen würde, sondern hier eben das bestimmte Stück Holz gemeint ist, das noch nicht Tisch ist. Hieraus ist schon irgendwie die grundsätzliche Bedeutung der στέρησις für das Problem des Werdens im besonderen und für das Problem der Negation im allgemeinen ersichtlich. Die formelhafte Kürze, mit der hier Aristoteles den inneren Aufbau der Kategorien behandelt, deutet darauf hin, daß er hier in einigen Thesen als Ergebnis das zusammenfaßt, was er anderswo in größerem Begründungszusammenhang entwickelt hatte.

Die Doppelstruktur in den übrigen Stammbereichen nun unterscheidet sich grundsätzlich von der Doppelstruktur der οὐσία, weil es sich bei den übrigen Kategorien nicht um den Übergang vom »Nicht-dieses-da-Sein«, μὴ τόδε τι εἶναι, zum »Dieses-da-Sein«, τόδε τι εἶναι, sondern um den Übergang von einem positiven Glied eines konträren Gegensatzes zum andern positiven Glied handelt. Das heißt, das λευκόν und [das][6] μέλαν stehen als positive Gegensatzglieder in einem gemeinsamen Sachbereich. Ebenso Warm und Kalt, Oben und Unten. Innerhalb dieses Bereiches sind die einzelnen Farben nicht nebeneinander hingesetzte, selbständige Momente, sie stehen vielmehr in einem stetigen Fluß der ineinander übergehenden Farbschattierungen, die selbst eingespannt sind zwischen den zwei ἐναντία Hell und Dunkel, also zwischen den sich gleichsam feindlich gegenüberstehenden Endgliedern des Farbenkontinuums. Daher liegt in der Doppelstruktur der übrigen Kategorien das ontologische Problem des konträren Gegensatzes verborgen und im ganzen Absatz das Problem der Negation und des Gegensatzes überhaupt. Von der Gegensatzlehre hatte Aristoteles in weitem Umfang schon in Physik A, Kapitel 5–9 Gebrauch gemacht.

Im Hinblick auf die eben dargestellte Doppelstruktur der Kategorien kann nun auch Aristoteles 201 a 8 sq. sagen, daß es so viele Umschläge gibt, wie es Stämme des Seins gibt. Im fünften Buch der »Physik«, 224 b 35 sqq., wird auseinandergesetzt, daß jeder Umschlag die Struktur des ἔκ τινος εἴς τι hat. In diesem Charakter des »Von-etwas-her-auf-etwas-hin« kommt gerade das Moment des Übergangs zum Ausdruck. Die einzelnen Durchgangspunkte der Ortsbewegung z. B. sind nicht voneinander unabhängige Punkte der Punktmannigfaltigkeit einer Linie, sondern sind ein Von-diesem-Punkte-weg-auf-den-andern-Punkt-hinzu. Und indem wir das Stadium, das gerade jetzt durchlaufen wird, betrachten, haben wir zugleich in behaltender Weise gegenwärtig den vorhin durchlaufenen Ort als das Von-woher der Bewegung und sind

[6] Erg. d. Hg.

zugleich gewärtigend auf den in der Zukunft zu durchlaufenden Ort als das Wohin der Bewegung gerichtet. Das ἔκ τινος εἴς τι ist also ein ontologisches Strukturmoment der Bewegung, das wir deutsch vielleicht am besten mit dem Wort »Dehnung« bezeichnen.[7] Aristoteles gebraucht dafür auch den Terminus μέγεθος und drückt die ontologische Fundierung des Umschlages in der Dehnung kurz in der Formel aus: ἀκολουθεῖ τῷ μεγέθει ἡ κίνησις (Δ 11, 219 a 11 sq.). Die kategoriale Ermöglichung des ἔκ τινος εἴς τι liegt nun in der Doppelstruktur der Kategorien selbst. Denn in den ἐναντία, den Endgliedern der kategorialen Bereiche des ποιόν, ποσόν etc. liegt immanent der Hinweis auf die übrigen Variationen des Bereiches. Das heißt: Das Weiße ist ein mögliches Von-woher für das Graue und Schwarze und umgekehrt. Die Gegensätze der einzelnen Kategorien bedingen in dieser Weise das ἔκ τινος εἴς τι und konstituieren daher die Möglichkeit eines Spielraumes für jeglichen Umschlag, insofern es einen Spielraum für etwas nur dort gibt, wo es ein mögliches Von-woher und Wohin einer Dehnung gibt. Das innere Verhältnis der Kategorien stellt sich uns daher als ein eigentümliches Spannungsverhältnis dar, da zwischen den beiden Endgliedern der kategorialen Bereiche unbegrenzt viele Modifizierungen eines Überganges ausgespannt sind. Der kategoriale Ausdruck für dieses Spannungsverhältnis ist das πρός τι. Wir kommen damit zum eigentümlichen Ergebnis, daß eine bestimmte Kategorie notwendig ist, um den inneren Aufbau der übrigen Kategorien zu verdeutlichen. Im Ganzen des Absatzes ist also deutlich, warum die Zahl der Umschläge fundiert ist in der Doppelstruktur der Kategorien.

Der Definition der Bewegung schickt Aristoteles als unmittelbare Einleitung 201 a 9 sq. die Bemerkung voraus, daß jeder Stammbereich aufgespalten ist in die Strukturen der δύναμις und ἐνέργεια. Die Doppelstrukturen der Kategorien, die vorhin im Lichte des Gegensatzproblems aufgehellt wurden, zeigen sich in einer noch prinzipielleren Schicht des Seinsverständnisses als

[7] Randbemerkung Heideggers: das Hindurchhafte.

»Möglichkeit« und »Wirklichkeit«. Denn wenn wir z. B. sagen: »Dieser Holzbalken ist noch nicht der fertige Tisch«, so können wir den Ausdruck »noch nicht« nur deshalb verstehen, weil dieses Holz die positive Eignung dafür hat, daß daraus ein Tisch wird. Also verstehen wir den Ausdruck στέρησις im Bereiche des τόδε τι immer im Hinblick auf die δύναμις. Ebenso liegt es bei den übrigen Kategorien. Die wichtige Folgerung daraus ist die, daß die Seinsmodi der Wirklichkeit und Möglichkeit einerseits und der Seinsbereich der Kategorien andererseits nicht als zwei unabhängige Gebiete nebeneinanderliegen, sondern daß sie im engsten Zusammenhang stehen, insofern das Sein der δύναμις und ἐνέργεια den inneren Aufbau der Kategorien fundiert. Das ist um so wichtiger, als Aristoteles selbst zwar häufig die verschiedenen Seinsbereiche aufzählt, aber nirgends in den überlieferten Schriften den inneren Zusammenhang der vier Seinshorizonte thematisch erörtert.

Nachdem die Verflechtung der vier Kategorien οὐσία, ποιόν, ποσόν, τόπος, innerhalb deren sich ja jeder Umschlag befindet, mit der Struktur des Gegensatzes und der Seinsweise der δύναμις und ἐνέργεια klargelegt ist, kann die Defintion der Bewegung selbst interpretiert werden: ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ᾗ τοιοῦτον, κίνησίς ἐστιν (201 a 10 sq.), übersetzt: »Die ausgezeichnete Anwesenheit des der Bereitschaft nach Seienden hinsichtlich seiner bestimmten Bereitschaft, das und das zu werden, ...«. Der Ausdruck ἐντελέχεια besagt seinem Wortsinn nach das Sein eines Seienden, das sich in seiner Fertigkeit, Vollendetheit hält, wie der von ἐνέργεια: Sein eines Seienden, das im Fertigwerden begriffen ist. Beide Termini gebraucht Aristoteles häufig promiscue. Wir übersetzen δύναμις – ἐνέργεια heute meist mit »Möglichkeit« – »Wirklichkeit«. Wenn man Wirklichkeit dabei noch in ursprünglichem Zusammenhang mit »wirken« sieht, dann ist das richtig. Dagegen verstehen wir heute unter Möglichkeit das Nicht-Vorhandensein von etwas, dem aber das Vorhandensein nicht widerspricht, und unter Wirklichkeit das Vorhandensein selbst. Im Sprachgebrauch des Aristoteles ist Möglichkeit ein Modus des Vorhandenseins

selbst, weil nur ein Vorhandenes mit seinen tatsächlichen Eigenschaften fähig und brauchbar zur Herstellung eines anderen Dinges ist. Alle aristotelischen Grundbegriffe tragen einen ontischen und einen ontologischen Sinn in sich. Diese beiden Sinnrichtungen fließen aber meist in einer einzigen Bedeutung zusammen. Die ontische Bedeutung von δύναμις als faktischem Vermögen und von ἐνέργεια als faktischer Tätigkeit ersehen wir aus Metaphysik Δ 12, und die ontologische Bedeutung im Sinne von Dienlichsein und Wirklichsein als zweier Seinsmodi des Anwesendseins hat er in Metaphysik Θ auseinandergesetzt.

Anhand des Beispieles der οἰκοδόμησις, des »Hausbauens«, kann man sich die einzelnen Definitionselemente klarmachen. Was besagt

1. δυνάμει ὄν? An unserem Beispiel gesehen sind das die Ziegelsteine, die Holzbalken etc. Aber nicht bloß diese Dinge, die unmittelbar zum Hausbau verwendet werden, sondern auch die weiter zurückliegenden Materialien bis zum ungebrannten Ton in der Erde und zu den Bäumen im Wald. Der Eintritt der Brauchbarkeit knüpft sich nicht an ein bestimmtes Datum, z. B. an das Gefälltsein der Tanne im Walde, sondern die im Walde vorhandene Tanne selbst ist auf Grund ihrer Eigenschaften geeignet dafür, daß aus ihr die Balken des Dachstuhles werden. Nun kann die Tanne auch vom Sturm umgestürzt werden. Das ist ein bloß vorhandener Naturvorgang, wodurch der Baum zerstört wird. Die Redewendung »der Sturm hat die Tanne gefällt« ist daher ein abgeleiteter Ausdruck. Wenn z. B. der Zimmermann einen völlig wetterfesten Dachstuhl herstellen will, wählt er Lärchenholz, das auf der Schattenseite des Berges gewachsen ist, weil die hier ganz dicht liegenden Jahresringe dem Holz eine viel zähere Widerstandskraft verleihen. Wenn er so auf die Bäume im Wald mit ihren ganz bestimmten Eigenschaften zurückgreift, so sind sie für ihn letztes Material, das seiner Seinsart nach dem Bereich der sich selbst herstellenden Natur entstammt. Das besagt ja auch das »vor« im Terminus »*vor*-handen«. Die vorhandenen Naturdinge begegnen innerhalb der Welt des Handwerks nur als dienlich oder

brauchbar, nicht aber als materielle Körper, deren Strukturen und Gesetze rein um ihrer selbst willen Gegenstand der Naturwissenschaften sind. Daher hat z. B. die Dichte der Jahresringe, als ein eigentümliches Wachstumsphänomen in seinem Sein betrachtet, hier keine Bedeutung. Man darf also bei unserer Fragestellung nicht nach dem Verhältnis des Vorhandenen und Zuhandenen als zweier selbständiger Gebiete fragen, weil das Vorhandene als materieller Körper hier nur insofern begegnet, als es die Dienlichkeitsfunktion für etwas mit möglich macht. In diesem Sinn ist also das δυνάμει ὄν zu verstehen.

2. Was besagt ᾗ τοιοῦτον? Diese Anmerkung wehrt den Gedanken ab, daß es sich beim δυνάμει ὄν um ein bloß tatsächlich vorhandenes Ding handelt, z. B. beim Hausbau um einen Balken, der ungebraucht irgendwo auf dem Bauplatz liegt.[8] Denn dieser Baumstamm enthält zwar latent auch die Möglichkeiten in sich, daß aus ihm dieses oder jenes oder ein Drittes werde. Aber es fehlt ihm die bestimmte Direktion der Brauchbarkeit gerade zur Herstellung dieses Bestimmten. Diesen Tatbestand meint Aristoteles, wenn er sagt: οὐ γὰρ τὸ αὐτὸ τὸ χαλκῷ εἶναι καὶ δυνάμει τινὶ κινητῷ (201 a 31 sq.).

Als Aufgaben für ein tieferes Verständnis der Definition scheinen noch folgende Fragen wichtig zu sein:

1. Was besagt die Definition im ganzen genommen und was besagt innerhalb dieses Ganzen die ἐντελέχεια? Welchen Seinscharakter hat diese Wirklichkeit, diese ausgezeichnete Anwesenheit des Möglichen? Und inwiefern werden hier die ontologischen Strukturen der δύναμις und ἐνέργεια offenbar?

2. Wie läßt sich diese Definition, die offenbar anhand der τέχνη gewonnen ist, bei den φύσει ὄντα verdeutlichen?[9]

3. Wie realisiert sich das Wesen der Bewegung in der Ortsbewegung, wenn man davon absieht, daß für die φορά ein bestimmtes Wohin, nämlich das Oben und Unten als Platz für das Leichte und

[8] Randbemerkung Heideggers: vgl. Met. Θ, das ποτέ der δύναμις.

[9] Randbemerkung Heideggers: ἡ τέχνη μιμεῖται τὴν φύσιν! [Phys. B 2, 194 a 21 sq.].

Schwere vorgegeben ist? Wenn man also Bewegung im modernen Sinne versteht?

3. Protokoll vom 4.6.1928 – Paul Jacoby

Über das Referat: Der Begriff der κίνησις bei Plato im Dialog »Sophistes«

Die κίνησις und ihr Gegenphänomen, die στάσις, werden bei Plato im Dialog »Sophistes« unter die μέγιστα γένη τοῦ ὄντος neben ὄν, ταὐτόν und ἕτερον gestellt. Es sind dies die allgemeinsten Apriori-Bestimmungen des Seienden, denen universale Gegenwart in allem Seienden, der Charakter διὰ πάντων zukommt. Diese Einordnung der Bewegung und die darin sich anzeigende Auffassung selbst ergibt sich nicht aus einem schlichten Aufweis, der die drei anderen Bestimmungen formal am ὄν herausstellt. Auch steht sie in auffälligem Gegensatz zur Fassung bei Aristoteles, der die Bewegung von einer bestimmten Seinsregion, der φύσις, und Ruhe als ihren Grenzfall aufklärt. Den Grund zu dieser Verflechtung und in eins damit das, was Plato mit der κίνησις und στάσις eigentlich gemeint hat, gilt es zu entwickeln.

Die Veranlassung zum Ansatz dieser fünf μέγιστα γένη τοῦ ὄντος gibt die zentrale Frage im Dialog nach der Möglichkeit des Seins des Nichtseienden, die expliziert wird an der sophistischen Existenz als einem täuschenden Reden, einem μὴ ὄν. Diese Frage, ob das Seiende in gewisser Weise nicht sei und das Nichtseiende in gewissem Sinne sei, bedeutet gegenüber der vorplatonischen Philosophie, besonders dem Satze des Parmenides: οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆι εἶναι μὴ ἐόντα,[10] eine radikalere Fassung des Seinsbegriffes selbst. In diesem neuen Ansatz liegt eine merkwürdige »Verflechtung« (συμπλοκή) und »Gemeinsamkeit« (κοινωνία) von Sein und Nichtsein vor, die gegenüber einer einseitigen Bestimmung von

[10] Parmenides, Fr. 7 (Diels), 1.

Sein als Widerständigem (σῶμα) oder Idee zu einer neuen Definition führt: Sein ist selbst die δύναμις κοινωνίας εἴτ' εἰς τὸ ποιεῖν εἴτ' εἰς τὸ παθεῖν.[11] So geht die Frage auf die Möglichkeit der κοινωνία von ὄν und μὴ ὄν, die in einem universaleren Sinne als Frage nach der Möglichkeit der Verbindung von Seiendem überhaupt gestellt wird. Die dialektische Untersuchung darüber ist eben an jenen μέγιστα γένη durchzuführen, weil hiermit zugleich universell für alles Seiende der Nachweis geführt ist. Sie unterzieht den λόγος über diese γένη einer Erörterung. Damit ist grundsätzlich die Orientierung am λόγος als λόγος τινός deutlich.

Jedes Seiende ist zunächst ein Etwas, ὄν, res in scholastischer Terminologie, und zugleich als ungeteiltes mit sich selbst identisch, ταὐτόν. Im Hinblick auf ein anderes ist es aber selbst ein ἕτερον. Andererseits haben die Bestimmungen ὄν, ταὐτόν, ἕτερον je für sich noch ihre eigene Bedeutung, wenn man sie ihrer φύσις nach, an ihnen selbst betrachtet. Für diese Bestimmungen wird also die Einordnung unter die μέγιστα γένη einsichtig wie der Nachweis, daß sie einerseits miteinander verbindbar sind, andererseits aber nicht, je nachdem man sie auf eine Möglichkeit der κοινωνία oder καθ' αὑτό anspricht.

Doch auch κίνησις und στάσις sollen zu den μέγιστα γένη gehören. Für Plato gibt es weder die Scheidung des Seienden in bestimmte Seinsregionen noch eine Unterscheidung formaler und sachhaltiger Bestimmungen, so daß also κίνησις und στάσις in gleicher Weise wie ὄν, ταὐτόν und ἕτερον apriorisch-generelle Bestimmungen alles Seienden sein müssen. Eine Aufnahme von κίνησις und στάσις unter die γένη kann auch lediglich in dem historischen Anlaß ihrer Diskussion innerhalb der Seinsfrage sachlich kein ausreichendes Motiv finden. Auch führen die für den Gang des Aufweises im Dialog selbst wichtigen Unterscheidungen in der Richtung der Frage, was die κίνησις sei und warum sie unter den μέγιστα γένη τοῦ ὄντος stehe, nicht weiter. Denn die in bestimmter Hinsicht mögliche Verbindung von κίνησις und στάσις mit ὄν,

[11] Soph. 247 d 8 sq.: δύναμιν εἴτ' εἰς τὸ ποιεῖν [...] εἴτ' εἰς τὸ παθεῖν.

ταὐτόν und ἕτερον erklärt nichts für ihren Gattungscharakter. Der Dialog stellt nur fest, daß κίνησις und στάσις je für sich selbst identisch mit sich sind und so am ταὐτόν teilhaben, daß sie beide zueinander als ἐναντιώτατα [...] ἀλλήλοις (250 a 8 sq.) ἕτερον sind, an der Andersheit teilhaben, daß sie in gewissem Sinne beide sind, am Sein teilhaben, aber für sich je verschieden vom Sein sind. Bei Infragestellen ihres generellen Charakters wäre aber diese Verbindbarkeit noch immer nachzuweisen, da ὄν, ταὐτόν, ἕτερον dann immer schon als μέγιστα γένη in κίνησις und στάσις anwesend, mit ihnen verbindbar sein müßten.

Erst bei der Frage, ob κίνησις und στάσις selbst miteinander verbindbar sind, obwohl sie ihrer φύσις nach die größten Gegensätze ausmachen, kann man den Grund zu ihrer Einordnung in die μέγιστα γένη τοῦ ὄντος sehen. Die δύναμις κοινωνίας von κίνησις und στάσις wird am γιγνώσκειν, an der φρόνησις, ζωή, ψυχή entwickelt. Das γιγνώσκειν ist immer κίνησις, und zwar als γιγνώσκειν τι immer Bewegung auf das Seiende zu. Dieses ὄν ist in seinem ausgezeichneten Charakter ἀεὶ ὄν und als solches »Ruhe«, »Bestand« (στάσις). Im γιγνώσκειν, im λόγος, in der ψυχή und ζωή wird also das Mitsein von κίνησις und στάσις ermöglicht und damit die universelle Bindung der κίνησις an das ὄν deutlich. Es liegt vor eine Identität der Zusammengehörigkeit von Denken und Sein, die in dem Satze des Parmenides: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι,[12] schon angelegt war. Hier, bei der radikaleren Fassung des Seinsbegriffes selbst, ist κίνησις nicht schlechthin μὴ ὄν, sondern macht die Seinsart des Denkens aus und ist an die στάσις und das ὄν in der ursprünglichen Weise gebunden, daß Sein für die ψυχή nur begegnet, insofern sie auffaßt, bewegt.[13] So sind aber κίνησις und στάσις ursprünglich mit den drei anderen γένη verbunden und werden selbst als γένος gefaßt. Das Seiende ist hier schon von vornherein als λεγόμενον ὄν gefaßt. Die Korrelation mit der κίνησις liegt also immer schon im Seienden. Dieser Charakter des »immer schon« läßt die κίνησις wie auch die übrigen γένη zum γένος werden. Das zeigt sich auch in

[12] Parmenides, Fr. 3 (Diels).

[13] Vgl. Soph. 248 d–e.

der Bezeichnung der γένη als εἴδη, d. h. als das, was im reinen Vernehmen sich zeigt. Κίνησις und στάσις, je für sich betrachtet, ihrer φύσις nach, ἐναντιώτατα ἀλλήλοις, werden ontisch gesehen und sind hinsichtlich der Möglichkeit ihres Mitseins zwei seiende γένη unter den anderen μέγιστα γένη, als solche aber κοινὰ παρὰ τὰ πράγματα im Sinne der Teilhabe alles Seienden an ihnen.

So wird bei Plato die κίνησις und zugleich die στάσις vom Dasein her, von der ζωή, von der ψυχή als ὄρεξις sichtbar gemacht. Mit der Seele als Bewegung ist das ἀεὶ ὄν immer schon mit da, indem der λόγος immer schon ist λόγος τινός. Κίνησις und στάσις stehen insofern viel zentraler und ursprünglicher in der Explikation der höchsten Seinsbestimmungen als die übrigen formal einsichtigen γένη und zeigen an, daß das ganze Problem der Bestimmung des Seins am λόγος, an der ζωή, eben am Dasein aufgerollt wird. Es steht also hinter all diesen Phänomenen, die sich unter dem Titel κοινωνία ankündigen, das Problem der *Transzendenz*.

4. Protokoll vom 11.6.1928 – Liselotte Richter

Im Anschluß an das Protokoll ergab sich zunächst die Frage über die Korrelation von Denken und Sein. Nach dem Ausspruch des Parmenides: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι, ist Sein und Denken dasselbe im Sinne der *Zugehörigkeit*. Man hat versucht, das Verhältnis von Denken und Sein als eine Subjekt-Objekt-Korrelation zu fassen. Ist nun Sein ohne Subjekt denkbar, oder bedarf das Seiende, um zu sein, des Subjektes? Hierauf wurde entgegnet: Das Sein muß doch einen Sinn haben, es gibt Seiendes nur, wenn jemand es denkt. Man muß aber, wenn man vom »Seienden« spricht, sich der *Doppelbedeutung* dieses Begriffes bewußt sein. »Seiendes« bedeutet 1. es selbst, 2. ein solches, das als Seiendes verstanden ist. In diesem Sinne ist auch das Seinsverständnis doppeldeutig: Ist das Seiende im ersten Sinne gemeint, so kann es wohl sein, ohne daß es erfaßt wird; es erhält nicht erst das Sein durch das Erfassen. Im zweiten Sinne aber wird es durch das Erfassen

gerade als etwas Seiendes verstanden. Hieraus folgt, daß es wohl Seiendes geben kann[14] ohne Subjekt,[15] daß es aber kein Sein gibt ohne Seinsverständnis des Subjektes. Es wurde eingewandt, daß Seiendes doch immer als irgendwie Erkanntes zu fassen sei: In anderem Lichte sieht man z. B. die Welt als Seiendes vorkopernikanisch, kopernikanisch oder quantentheoretisch. Aber damit wird das Seiende als solches nicht getroffen, denn Seiendes ist nur charakterisiert durch die Möglichkeit des Angetroffenwerdens. Bei dieser metaphysischen Interpretation spielt der Deutlichkeitsgrad der Erkanntheit keine Rolle. Seiendes steht immer in der Möglichkeit des Antreffbarseins. Und diese Möglichkeit geht nicht verloren, wenn auch kein erkennendes Subjekt da ist.[16] Also ist nach der ersten Seinsbedeutung zu sagen: Seiendes kann als es selbst sein ohne Subjekt. Nach der zweiten Seinsbedeutung dagegen: Seinsverständnis ist zum Sein des Seienden nötig. Denn Seiendes zeigt sich nur auf dem Grunde des im Seinsverständnis erfaßten Seins. In diesem Sinne ist alle Ontologie Idealismus. Weil in dieser Hinsicht das Sein dasjenige ist, was das Seiende als solches ermöglicht oder sichtbar macht, nannte *Plato* es das ὄντως ὄν.

Warum ist nun die Aufklärung der inneren Möglichkeit des Seins das *Problem von Sein und Zeit*? Es wurde gesagt: Wenn die ursprüngliche Struktur des Daseins *Zeitlichkeit* ist, dann geht auch das Sein auf die *Zeit* zurück. Oder: Wenn Sein = οὐσία in der Antike als παρουσία, als »Gegenwärtigsein«, gefaßt wird, dann ist damit ein Rückgang auf die Zeit gegeben. Nun wäre zu untersuchen, was Zeit in der Antike bedeutet. Aristoteles bezeichnet als Grundelement der Zeit das νῦν, das gegenwärtige »Jetzt« als das μέσον zwischen dem Vergangenen und Zukünftigen. Er

[14] Randbemerkung Heideggers: ? »Sein«.

[15] Randbemerkung Heideggers: Dgl. fassen wir gerade im Lichte des Seinsverständnisses, und zwar so, daß wir dabei erkennen, daß das Seiende, das wir *so* erfahren, unabhängig von diesem sein kann; Sein und Sein-lassen.

[16] Randbemerkung Heideggers: Das wird gerade im »Sein« verstanden; von welchem Seienden das mit Recht und wie weit zu sagen ist bzw. wie das Seiende unabhängig *ist*, bleibt eine weitere Frage.

fixiert die Phase des »Jetzt« als das eigentliche »ist« zwischen dem Nicht-mehr-Sein und dem Noch-nicht-Sein. Auch hier ist aber bereits die Zeitlichkeit als Horizont für den οὐσία-Begriff angedeutet. Zwar kennt die Antike, wie der Ausspruch des Parmenides oder die Dialoge Platos zeigen, wohl als Basis der Seinsbetrachtung das Dasein, aber noch ist hier der Existenzbegriff nicht zureichend ontologisch interpretiert. Sein ist nur zu klären im Zusammenhang mit Seinsverständnis. Seinsverständnis aber gibt es nur, sofern ich selbst bin, nur, sofern es so etwas gibt wie menschliches Dasein. Aus dieser Verwurzelung des Seinsverständnisses im Dasein ergibt sich aber wieder die Notwendigkeit, das Dasein selbst aufzuklären. Das Wesen des Daseins liegt in seiner *Geschichtlichkeit*. Diese aber ist als Zeitlichkeit zu interpretieren. Wenn nun Seinsverständnis nur möglich ist auf Grund des Daseins, das Dasein selbst aber gründet in der Zeitlichkeit, so ergibt sich, daß das Sein aus der Zeitlichkeit heraus zu interpretieren ist.

Es handelt sich also um eine konkrete Interpretation des Daseins mit der Absicht, seine Eigentlichkeit, seine Verwurzelung in der Zeitlichkeit darzustellen. Warum aber bedarf es dazu einer Einführung solcher Phänomene wie *Tod*, *Gewissen* u.a.? Weil das Dasein nur ist, sofern ich existiere, der Weg einer Daseinsinterpretation also nur über mein eigenes exemplarisches, durch diese Phänomene gekennzeichnetes Dasein geht. Weshalb aber bedarf die Aufrollung dieses allgemeinsten philosophischen Problems einer so extrem individualistischen Seinsauffassung? Eine Beantwortung dieser Frage bietet sich uns in »Sein und Zeit«, S. 38: »Philosophie ist universale phänomenologische Ontologie, ausgehend von der Hermeneutik des Daseins, die als Analytik der *Existenz* das Ende des Leitfadens alles philosophischen Fragens dort festgemacht hat, woraus es *entspringt* und wohin es *zurückschlägt*.«[17] Die Aufrollung der allgemeinsten philosophischen Frage ist nur auf Grund des Einsatzes der eigenen Existenz

[17] M. Heidegger, Sein und Zeit. Halle 1927, S. 38.

möglich, denn das Dasein ist nicht vorhanden, sondern in einem stetigen Übergang von der Ganzheit des Seins gewonnen, das nur insofern ist, als es existiert. Nur das Wagnis eines solchen Einsatzes ermöglicht die Einsicht in die innere Notwendigkeit der Verklammerung des sachlichen Seinsproblems mit der eigenen Existenz. Der Begriff der Existenz ist jedoch rein metaphysisch gefaßt, also weder mit dem der anthropologischen [noch mit dem der][18] psychologischen oder ethischen Auffassung zu verwechseln, denn nicht eines dieser ontischen Gebiete steht zum Thema, sondern die ontologische Analyse der Existenz, die bestimmt ist durch das allgemeine Seinsproblem, dem die Zeitlichkeit vorgeordnet ist. Eine Klärung der Existenzfrage aus dem Horizont des allgemeinen Seinsproblems ist nur möglich auf Grund einer Konstruktion der allgemeinsten Form der Existenz aus ihrer radikalen Möglichkeit heraus. Eine Seinserklärung aus dem Begriff des Daseins ist kein Zirkel im Sinne einer logischen Deduktion, in der der Vordersatz zum Schlußsatz gemacht wird, sondern es handelt sich hier, um eine Bezeichnung Diltheys zu gebrauchen, um den notwendigen »Zirkel« der Hermeneutik,[19] der im Wesen des Verstehens liegt, das vorweg über sich hinaus zu dem dringt, wozu es dann nachher wieder zurückkommt.

Auch die Bewegungsanalyse des Aristoteles ist unter einem radikal metaphysischen Gesichtspunkt zu betrachten. Aus der dort gegebenen Interpretation der Bewegung sind zwei Grundauffassungen möglich:

1. Die Interpretation der Bewegung als *Verhältnis eines ontisch Bewegten zur Zeit.* Diese bringt die Innerzeitigkeit eines Bewegten als Seienden zum Ausdruck.

[18] Erg. d. Hg.

[19] W. Dilthey, Die Entstehung der Hermeneutik. In: Philosophische Abhandlungen. Christoph Sigwart zu seinem siebzigsten Geburtstage 28. März 1900 gewidmet. Tübingen 1900, S. 185 – 202, hier S. 201 [= Ders., Gesammelte Schriften. V. Band: Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Erste Hälfte: Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften. 8. Aufl. Stuttgart, Göttingen 1990, S. 317–331, hier S. 330].

2. Die Interpretation der Bewegung als eines *Seinscharakters aus der Zeit.* Diese Interpretation hebt die Zeitbestimmtheit der Bewegung als Bewegung hervor. Die Bewegung ist hier gefaßt als ein Seinscharakter aus der Zeitlichkeit heraus. Auf Grund dieser Verklammerung des Bewegungsproblems mit dem Seinsproblem ist das Vorhandene primär aus dem Begriff der Bewegung zu interpretieren als Bestand der Bewegungszustände, was wiederum auf eine letzte Verwurzelung des Bewegungsproblems in der Zeitlichkeit hinweist.

5. Protokoll vom 18.6.1928 – Liselotte Richter

Zum Abschluß der in der vorhergehenden Sitzung erörterten grundsätzlichen Fragen wurde das Wesen der philosophischen Grundhaltung charakterisiert. Wodurch ist die *existenzielle Funktion* des echten Philosophierens gekennzeichnet? Durch ein Sich-selbst-durchsichtig-Machen der eigenen Existenz des Philosophierenden dadurch, daß er sich selbst übernimmt. Diese *Selbstübernahme der eigenen Existenz* ist eine Möglichkeit des Daseins, die einen Entschluß aus der Freiheit heraus in sich schließt. Den Philosophen kennzeichnet der Glaube, das innere Vertrauen, daß die eigene Existenz sich selbst übernehmen kann. Dieser Glaube stellt sich hier dar als *Treue zu sich selbst.* Ein solches Übernehmen der eigenen Existenz verwirklicht sich in der Grundhaltung, daß ich mich nur aus meiner eigenen Freiheit heraus entscheide, jede Bindung von außen her ablehne und nur das ergreife, was ich aus mir selbst heraus verantworten kann. Gerade vom Philosophieren her kommt man zum Zugeständnis der inneren Freiheit auch des anderen Philosophierenden. Es schließt dies in sich einen Verzicht auf direktes Bestimmen des Anderen durch Überzeugen von außen her.[20] Das kennzeichnet gerade die philosophische Hal-

[20] Randbemerkung Heideggers: entsprechend Wesen der philosophischen Kritik und Auseinandersetzung; ihrer Notwendigkeit und Überflüssigkeit; das *unsichtbare Geschehen*, der esoterische Charakter der Philosophie.

tung im Unterschied von der des Offenbarungsglaubens, bei dem je schon eine Entscheidung vorliegt, die gläubig übernommen werden muß und zu deren Übernahme auch Andere überzeugt werden können.

6. Protokoll vom 25.6.1928 – Ernst Fuchs

Wir wandten uns wieder der Interpretation der Bewegung zu, wie sie von Aristoteles gefaßt wird. Bewegung sollte sein die ἐνέργεια des δυνατόν. Dies bedarf genauerer Fassung. Wenn ἐνέργεια besagen soll »Fertigsein« bzw. »Fertigkeit« und δυνατόν exemplifiziert wird am οἰκοδομητόν (201 b 8 sq.), dann ist Bewegung Fertigkeit eines Baubaren, nun aber nicht so, daß das Baubare nicht mehr baubar ist, weil es seine Verwendung im fertigen Haus, das dasteht, schon gefunden hat, sondern Bewegung ist die Fertigkeit des Baubaren *als* Baubaren, die sich zeigt in der im Bauen selber stattfindenden Verwendung *bis zum* fertigen Haus.

Nun ist gefragt nach der οὐσία der Bewegung, nämlich nach dem, was Bewegung eigentlich ist. Aristoteles tut dies mit Hilfe des Begriffs ἐντελέχεια in der Definition 201 a 10 sq. Wir unterschieden noch nicht zwischen den Begriffen ἐνέργεια und ἐντελέχεια, ließen uns aber aus dem Gebrauch des Begriffes ἐντελέχεια vorgeben den erfragten Sinn von οὐσία, sofern Aristoteles bei der Bestimmung der οὐσία als ἐντελέχεια Sein in Anspruch nimmt als *Anwesenheit*.

Das δυνατόν nun ist gefaßt *als* δυνατόν, nämlich jenes Baubare *als* Baubares. Dieses »als« wird von Aristoteles festgehalten in dem Terminus τὸ ᾗ ᾧδί (201 a 29), weil dieses »als« zur Bewegung wesensmäßig gehören soll. Dieses »als«, nämlich das δυνατόν *als* δυνατόν, das Mögliche in seiner Möglichkeit *als* etwas tritt heraus, wenn gesehen wird, daß das Mögliche in seiner Möglichkeit *als etwas* immer schon Möglichkeit *als zu etwas* ist. Jedes Mögliche hat seine Richtung auf …, indem es Eignung hat zu etwas. Jenes Erz[21]

[21] Vgl. Phys. Γ 1, 201 a 29 sqq.

ist vorhanden als Erzstück, das herumliegt und höchstens hinderlich ist, z. B. dem sich daran stoßenden Fußgänger. Ist dieser Fußgänger aber ein Bildhauer, so hebt er es vielleicht auf als geeignet zu einer Plakette. Das nun in Arbeit genommene Erzstück bekundet seine Eignung zu ..., ist präsent als Geeignetes zu ... Dies ist die Bewegtheit.

Sagten wir vorher, Bewegung ist die Fertigkeit eines δυνατόν als δυνατόν, so können wir nun genauer sagen: Bewegung ist die Anwesenheit eines Geeigneten in seiner Eignung zu etwas, und zwar hinsichtlich dieser, wie sie sich im Verwenden zeigt.

Jenes Erz, können wir nun sagen, ist also in verschiedener Weise *wirklich*. Wie verhält es sich mit dieser Schwierigkeit im Gebrauch des Begriffes ἐνέργεια? Aristoteles will 201 a 34 bis b 5 unterschieden wissen zwischen der Wirklichkeit des δυνάμει ὄν und der des ὑποκείμενον. Das ὑποκείμενον im Sinne des für sich Vorhandenen ist stets ein und dasselbe, etwa Blut. Anders steht es mit dem ὑποκείμενον als δυνατόν. Blut kann sich zeigen in seiner Eignung zum Gesund- oder Krankwerdenkönnen, was aber nicht ein und dasselbe sein kann. Das δυνατόν ist also gleichsam aufgespalten in seine ἐναντία. Mögliches als Möglichkeit zu etwas enthält seinem echten Begriffe nach in sich Mannigfaltigkeit, freilich nicht beliebige Vielheit. Darum, muß gesagt werden, *verweist* die Mannigfaltigkeit des δυνατόν als Eignung zu ... *zurück* auf ein und dasselbe Eine, aber eben darin ist die Wirklichkeit des Möglichen als Geeigneten zu ... im Unterschied von seiner Wirklichkeit als Vorhandensein sichtbar gemacht. Als ein und dasselbe Vorhandene ist es noch keineswegs anwesend in seiner Geeignetheit zu ...[22]

Die Anwesenheit in der Eignung zu ... ist aber die Bewegung. *Wie verhält sich nun die Wirklichkeit des Vorhandenen zur Wirklichkeit als Bewegung?* Wir fragen jetzt nach dem *ontologischen*

[22] Randbemerkung Heideggers: gibt es gegensatzlose Vorhandenheit? bzw. was sagt die *Indifferenz*? Nicht nichts, sondern unbestimmter Modus, der die Dinge einfach liegen und auf sich beruhen läßt [vier stenographierte Wörter unleserlich].

Zusammenhang zwischen ὑποκείμενον und δυνάμει ὄν.[23] Die Mannigfaltigkeit des δυνατόν verwies ja in sich zurück auf ein und dasselbe ὑποκείμενον. Das für sich Vorhandene kann aber das Gerichtetsein auf ... ursprünglich nicht hergeben. Wir fragen umgekehrt: Was ist der Modus des Vorhandenseins hinsichtlich seines Geeignetseins zu ...? Offenbar *die Ruhe*.[24] Dann aber, wenn diese ontologische Perspektive ausschlaggebend ist, wäre das Sein des δυνάμει ὄν gleichsam ein höheres als das des ὑποκείμενον! Οὐσία als Anwesenheit des ὑποκείμενον als Vorhandenen dürfte für Aristoteles nicht mehr den ersten Begriff von Sein ausmachen. Liegt hier ein Einbruch in die antike Ontologie vor?

Wir wurden an dieser Stelle der Interpretation aufmerksam gemacht auf die Eigenart der antiken Ontologie, die sich gerade auch in der Geschichte der abendländischen Philosophie bekundet. Das höchste Sein wird gegeben im νοῦς. Dem entspricht als höchster βίος der βίος θεωρητικός. Seine Vollzugsart ist das νοεῖν. Dieses wird gewonnen durch διανοεῖσθαι in σύνθεσις und διαίρεσις. Das ist aber nichts anderes als der Grundcharakter des λόγος. Λέγειν ist entdeckt als λέγειν τι κατά τινος. Das ὂν λεγόμενον ist eben dieses κατά τινος, das Worüber der Rede.[25] Dieses τινός ist das ὑποκείμενον jedes λόγος, das, was im vorhinein für jeden λόγος schon da ist. Diese formal-ontologische Kategorie des ὑποκείμενον indiziert es als material-ontologische für die Erfassung von Sein überhaupt.

Unsere Interpretation der »Physik« entdeckte das ὂν λεγόμενον im Sinne des ὂν ποιούμενον in der τέχνη. Τέχνη als Sichauskennen in etwas ist aber nur *ein* Modus der Erkenntnis, nämlich ihr in der Umsicht freiwerdender Modus. Wird nun das ὂν λεγόμενον lediglich hinsichtlich des λόγος, also auch abgelöst vom bestimmten ὂν ποιούμενον erfragt, dann gibt sich das ὂν κατά τινος als immer schon vorhandene Substanz. Die Substanz, gefaßt in dem, worüber

[23] Randbemerkung Heideggers: dessen sich im großen Ganzen (in seinem großen Ganzen) dann das Bewußtsein bemächtigt.

[24] Randbemerkung Heideggers: vgl. Sitzung vom 16.VII. [siehe unten S. 259].

[25] Randbemerkung Heideggers: vgl. Physik E 1, 225 a 6 sq.: λέγω δὲ ὑποκείμενον τὸ καταφάσει δηλούμενον.

die Rede geht, hindert das λέγειν und damit das in ihr vollzogene νοεῖν an der Aufklärung des Seinssinnes des Vorhandenen, weil nun λέγειν selbst als Erfassungsart des Seins nicht mehr diskutiert werden kann. Eben die in der allgemeinen Weite des Worüber der Rede vollzogene Sicherung dieser legt sie fest. Der λόγος selbst wird vorhandener. Das Ding an sich im Sinne des für sich Vorhandenen wird letztes Thema der abendländischen Metaphysik. Gemäß ihrem Frageansatz im λέγειν bringt es diese grundsätzlich nur zur Herausstellung des im λέγειν immer schon mitgegebenen Seins als vorhanden Anwesendseins, zumal wenn Sein definiert wird als An-und-für-sich-Sein. Faßt man aber das An-sich-Sein als Negation eines Gemachtseins der Dinge, so ist damit für die Aufhellung des metaphysischen Frageansatzes oder gar für die Gewinnung eines neuen nichts geleistet, was besonders gegen eine naive Interpretation Kants betont wurde.

Wir fuhren in der Interpretation fort mit der Frage: Was an *ontologischen Voraussetzungen* findet sich bzw. ist unausdrücklich mitgesetzt in der Bewegung selbst oder, anders gesagt, in der Bewegtheit als Modus der Wirklichkeit bei Aristoteles? Wie sucht Aristoteles die beiden Begriffe von Wirklichkeit zu kennzeichnen? Er sagt: ἥ τε κίνησις ἐνέργεια μέν τις εἶναι δοκεῖ, ἀτελὴς δέ (201 b 31 sq.). Ἀτελής ist das δυνατόν. Ἀτελής verweist auf τέλος. Wir suchten uns fürs erste den Unterschied von τέλος, τελευτή und τέλειον näherzubringen. Ein ὂν τέλειον ist »vollendet« in dem Sinne, daß es nichts gibt, was außerhalb von ihm zu ihm gehört. Τελευτή ist das »Ende«, wobei etwas aufhört, etwa an der Strecke das, wobei sie abbricht, umfaßt also gerade nicht die ganze Strecke, sondern nur etwas an ihr. Τέλος dagegen wird gebraucht im Sinne der »Vollendung«, des Abschlusses, wobei etwas in sich fertig ist, so daß die Vollendung das *ganze* in ihr zur Vollendung Gekommene benimmt und repräsentiert. So zeigt sich *bei* dem fertigen Haus, daß es *mit* dem Bauen nunmehr sein Bewenden hat. Das Haus repräsentiert als τέλος des Baus eben den ganzen Bau. Das Baubare als baubares Womit ist gerichtet auf das Haus als τέλος des Baus, wobei das Baubare als Baubares fertig ist. Darum wird κίνησις

von Aristoteles bezeichnet als ἀτελής, weil sie verwirklicht[26] ein solches, was seinem Wesen nach unvollendet, unterwegs ist, die Struktur hat des ἔκ τινος εἴς τι, des »Von-Zu«.[27]

Hatten wir bisher das Vorhandene als solches gefaßt als »Ruhe« in der Bewegung, so konnten wir nun genauer sagen: Es ruht als zur Ruhe gekommenes Vollendetes und als solches, das die Möglichkeit der Bewegung hat in neuem Gebrauch, wie der Balken im Straßengraben, der, um vorhanden zu sein, nicht der Richtung bedarf auf ein Anderes, sondern sein τέλος in sich selbst hat als ruhender Balken. In ihm sind daher beschlossen *neue* Möglichkeiten der Bewegung, etwa das Als-Bauholz-in-Gebrauch-genommen-Werden.[28] Ruhe besagt demnach: Das zur Ruhe Gekommene ruht im Sinne des noch nicht Bewegten.[29] Ruhe ist demnach vor- und rückwärts orientiert an Bewegung. Was besagt diese allgemeine Weite des Begriffs »Bewegung« hier und was schließt sie ein? Hat dagegen Aristoteles Bewegung im Blick innerhalb der jeweiligen Bewegtheit einer Mannigfaltigkeitsganzheit?

7. Protokoll vom 2.7.1928 – Richard Haug

Die Untersuchung beschäftigt sich zuerst damit, ob das Wesen des ὑποκείμενον als Vorhandenen schlechthin durch Bewegung bestimmt sein kann.

Das ruhende Seiende ist zu fassen als ein zur Ruhe gekommenes und der Möglichkeit der Bewegung offenstehendes. Die Ruhe ist so ein Nicht-mehr und ein Noch-nicht der Bewegung und daher von der Bewegung aus geklärt. Es gibt verschiedene Weisen der Bewegung. Der Bewegungsbegriff darf darum nicht

[26] Randbemerkung Heideggers: *im Werk hält* (201 b 31) und gerade so zu Werk bringen.

[27] Randbemerkung Heideggers: des μετά, »Über(-gang)«.

[28] Randbemerkung Heideggers: Herstellen eines Wagens, Schiffes, das dann auch fährt und fahren (sich bewegen) soll.

[29] Randbemerkung Heideggers: aber hier nicht einfach eine formal-iterative Anhäufung von δ. ς. δ. ς. [?].

auf die Bewegung im Hantieren verengt werden. Auch der Baum im Wald, der wächst, macht einen ständigen Bewegungsprozeß durch. Es gibt so auch nicht ein Stadium, das nicht grundsätzlich durch Bewegung bestimmt wäre. Das Erz im Berge ist ebenfalls als ruhend anzusprechen, selbst wenn die Bewegung durch menschliche Hantierung ausgeschlossen wird. Es ruht etwa in Beziehung auf ein Erdbeben, das es erschüttern kann und in Hinsicht auf die Lage eine Veränderung hervorruft.

Die Erörterung wendet sich der Aufklärung des Begriffs ὑποκείμενον zu. Das ὑποκείμενον als ontologische Bestimmung soll die Seinsart des für sich Seienden charakterisieren. Es weist auf das eigentlich Seiende. Aber es ist noch keine positive Interpretation der Seinsart. So ist das ὑποκείμενον einmal das, worüber ich etwas aussage. Weiter bedeutet es das, was den Eigenschaften zugrunde liegt. Andrerseits ist es gefaßt als Stoff, als Material für die menschliche τέχνη, das, wovon ich Gebrauch mache. So ist das ὑποκείμενον ein Verhältnisbegriff, der variabel und verschieden erfüllbar ist.

Nun wird der Text in Angriff genommen: Kapitel 2: Ὅτι δὲ καλῶς εἴρηται, δῆλον καὶ ἐξ ὧν οἱ ἄλλοι περὶ αὐτῆς λέγουσι (201 b 16 sq.). Aristoteles will seine Interpretation der Bewegung, die er im ersten Kapitel gegeben hat, dadurch bekräftigen, daß er untersucht, was οἱ ἄλλοι, die Philosophen vor ihm, über die Bewegung gesagt haben. Die Betrachtung der Geschichte der Philosophie erfolgt nicht aus einem antiquarischen Interesse. Das Äußere kümmert ihn gar nicht. Die Geschichte der Philosophie ist für ihn die Geschichte des möglichen Sehens und Übersehens. So muß diese Betrachtung den Gegenstand, über den die Alten philosophierten, mit im Auge haben. Die Betrachtung ist somit selbst philosophierend. Aristoteles zeigt, daß die Alten etwas Richtiges an der Bewegung gesehen haben, das sie aber voreilig in eine Theorie gezwängt und so nicht angemessen interpretiert haben. Was sie richtig gesehen haben, gilt es festzuhalten.

δῆλον δὲ σκοποῦσιν ὡς τιθέασιν αὐτὴν ἔνιοι, ἑτερότητα καὶ ἀνισότητα καὶ τὸ μὴ ὂν φάσκοντες εἶναι τὴν κίνησιν (201 b 19 sqq.).

Die Bestimmung der »Andersheit« ist nicht genügend, um das Wesen der Bewegung zu erfassen. Vom Anderssein her kann die Bewegung nicht hinreichend aufgehellt werden. Vielleicht gehört sie zur Bewegung, aber dieser Ursprung ist nicht wichtig genug, um die Bewegung aus sich hervorgehen zu lassen. Die Struktur der Bewegung ist die des ἔκ τινος εἴς τι. Darin liegt ebenso eine ταὐτότης wie eine ἑτερότης. Ich kann von der ταὐτότης oder der ἑτερότης her die Bewegung betrachten, aber ich komme nicht in die Dimension, wo ich die Bewegung verständlich mache.

αἴτιον δὲ τοῦ εἰς ταῦτα τιθέναι ὅτι ἀόριστόν τι δοκεῖ εἶναι ἡ κίνησις (201 b 24 sq.). Aber es ist doch ein Motiv in der Bewegung selbst, die Verschiedenheit zur Aufklärung der Bewegung heranzuziehen. Die Philosophen sehen den Übergangscharakter in der Bewegung, der sie beunruhigte. Bei der Bewegung ist das Ding stets ein anderes. Sie sahen, daß das Anfangsstadium der Bewegung ein anderes ist als das Endstadium. Aber das Phänomen der Bewegung, das im Vollzug liegt, ist eben dadurch nicht geklärt, denn es ist dazwischen drin. Das ἕτερον ist eine formal-ontologische Bestimmung.[30] Das ἕτερον kommt jedem Etwas als Etwas zu. Jedes Etwas als Etwas ist verschieden von einem Andern. Ich kann es z. B. auch von Zahl und Raum, d. h. von Bewegungslosem aussagen. Das Bewegungslose ist vom Unbewegten dadurch unterschieden, daß es grundsätzlich der Bewegung unzugänglich ist. Es kann nicht ruhen. Was eingeklemmt ist, ist unbewegt, aber nicht bewegungslos. Denn wenn überhaupt keine Bewegung der Möglichkeit nach vorhanden wäre, wäre keine Hemmung möglich. Bewegungsloses kann nicht ein Hindernis haben. Die Verschiedenheit kommt also jedem möglichen Etwas zu. Als formal-ontologischer Charakter kann sie einen material-ontologischen Charakter, wie es die Bewegung ist, nicht aufklären. Simplicius interpretiert ἑτερότης mit ἑτεροίωσις.[31] Welche Bedeutung hat

[30] Vgl. Met. Γ 2.

[31] Simplicii in Aristotelis Physicorum libros quattuor priores commentaria. Consilio et auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussicae ed. H. Diels (= Commentaria in Aristotelem graeca, vol. IX). Berlin 1882, S. 430 ff.

das, und was ist der Unterschied von ἑτεροίωσις und ἀλλοίωσις? Ἑτεροίωσις läßt sich mit »Änderung«, ἀλλοίωσις mit »Veränderung« übersetzen. Veränderung meint, daß der sich verändernde Gegenstand stets seine Selbigkeit behält; z. B. eine Person bleibt immer dieselbe, so sehr sie sich auch verändert. Bleibendes wird hier bestimmt. Bei der Änderung wird von dieser Selbigkeit abgesehen. Doch hat die Änderung noch inhaltlich bestimmte Dimensionen der Möglichkeiten; z. B. eine Färbung kann in eine andere übergehen, während beim Wechsel gar nicht weiter Zusammengehöriges aufeinanderfolgen kann.

8. Protokoll vom 9.7.1928 – Wilhelm Weischedel

Die Sitzung führte zu Anfang die Besprechung des zweiten Kapitels von Buch Γ der »Physik« fort, um im ferneren auf Grund unserer bisherigen Analyse des Phänomens der Bewegung drei Probleme als Richtlinien einer weiteren Interpretation herauszustellen.

Die Frage, inwieweit die Interpretation der Bewegung durch die *Alten* hinreichend ist, wird von Aristoteles gestellt in der Absicht, *das* Moment von der Bewegung in den Blick zu bekommen, das die Alten zu ihren Definitionen geführt hat. Es ist (nach 201 b 24) das ἀόριστον. Was besagt *ἀόριστον*? Es ist nicht der in der Bewegung liegende Übergang. Denn hätten die Alten diesen als Übergang gesehen, so wären sie nicht zu ihren Definitionen gekommen. Was ἀόριστον besagt, tritt heraus, wenn wir die extremste unter den drei Bewegungsdefinitionen der Alten, Bewegung als *μὴ ὄν*, ins Auge fassen. Wie kann Sichbewegen als »Nichtsein« bezeichnet werden? Offenbar ist doch das in Bewegung Befindliche nicht schlechthin ein Nichtseiendes oder Unwirkliches. Es hat ein Sein, aber dieses sein Sein ist in jedem Jetzt ein anderes. Deshalb ist das Bewegte ein ὄν und doch ein μή, sein Sein hat den Charakter der Einschränkung, ist zurückgenommene Zugabe. Diese eigentümliche *Unbestimmtheit* im Sein des sich Bewegenden ist das Moment des ἀόριστον.

Die Frage ist nun, wie unter Berücksichtigung dieses phänomenalen Charakters die Bewegung *ontologisch zu bestimmen* ist, und zwar erwächst dem Problem daher seine Schwierigkeit, daß die gesuchte Kategorie die positive Eignung haben muß, die Unbestimmtheit nicht zu beseitigen, sondern als Unbestimmtheit zu fassen.

Das Zurückgreifen auf bestimmte Schemata der Erfassung des Seins, womit die Alten das Problem zu lösen versuchten, weist Aristoteles als nicht ausreichend zurück. Zwar hält auch er an der Unbestimmtheit als wesentlichem Moment an der Bewegung fest, aber er schlägt einen anderen Weg ein, um dieser Unbestimmtheit habhaft zu werden, nämlich über den Begriff der *δύναμις*. Bewegung ist ein *Seins*modus. Das allgemeine Problem ist also, ein Bewegtes, sofern es in Bewegung ist, hinsichtlich dieses seines Seins zu fassen. Speziell ist jetzt zu fragen: Wie vermag der Begriff der δύναμις dazu beizutragen, das besondere Sein, das der Titel Bewegung meint, aufzuklären.

Im Ausgang von der Bewegung als ποίησις in der τέχνη hatten wir δύναμις als *Eignung zu* ... gefaßt. Die spezifische Bewegung, die der Eignung korrespondiert, ist das *Ereignis*. Und zwar ereignet sich dann etwas, wenn ein Geeignetes von sich aus diese seine Eignung als solche bekundet. Das Sichereignen nennt Aristoteles *ἐνέργεια*. Aber ist es überhaupt nötig, den Begriff der ἐνέργεια einzuführen? Liegt nicht in dem *ἢ* des δυνάμει ὂν ἢ δυνάμει schon das Sichbekunden als ...? Und ist damit nicht auch der Charakter der ἐνέργεια schon in dem δυνάμει ἢ δυνάμει vorweggenommen? Das ist in gewisser Weise richtig. Sofern ἐνέργεια die im Sichbewegenden liegende Bekundung ist, ist sie nichts Neues über das ἢ hinaus, sondern ein Ausdruck für den Seinsmodus dieses »als«. Trotzdem ist für die vollständige Bestimmung der Struktur der Bewegung der Begriff der ἐνέργεια gefordert. Denn durch diese wird der Seinscharakter der Bekundung verdeutlicht. Das, was sich in seiner Eignung zu ... bekundet, hat in diesem »zu ...« schon den *Hinblick auf ein ἔργον*, ein mögliches Fertiges. Um dieses Hinblicks willen ist die Bekundung gleich ἐνέργεια, ist Sich-

ereignen gleich Im-Werke-Sein. Sofern das ἔργον ein Vorhandenes ist und ἐνέργεια seinen Seinscharakter bezeichnet, ist ἐνέργεια ein Modus der οὐσία. Genügte es da nicht, von der οὐσία des δυνάμει ὄν ᾗ δυνάμει zu sprechen? Aber ἐνέργεια ist nicht οὐσία schlechthin, sondern als dieser bestimmte Modus der οὐσία auf die Unbestimmtheit zugeschnitten.

Wie kann nun von der ἐνέργεια her der Seinscharakter des δυνάμει ὄν ᾗ δυνάμει aufgeklärt werden? Ἐνέργεια ist ein Modus der οὐσία. Οὐσία ist, wie vorläufig undiskutiert festgestellt wird, gleich *Anwesenheit*. Sofern die Eignung zu ... ontologisch immer schon eine Direktion auf ein ἔργον hat, also auf ein Seiendes, das einmal anwesend sein wird, wird der Seinscharakter, der im fertigen ἔργον schon mitgesehen ist, nämlich Anwesenheit, in das Verständnis des δυνάμει ὄν ᾗ δυνάμει hineingenommen. Damit gilt dann: Wenn etwas in seiner Eignung zu ... (δυνάμει ὄν) hinsichtlich dieser (ᾗ δυνάμει) sich bekundet, ist diese Bekundung das Im-Werke-Sein des sich Bekundenden (ἐνέργεια) und damit Anwesenheit des δυνάμει ὄν ᾗ δυνάμει. Die Analyse der Bewegung und die Interpretation der Unbestimmtheit geschehen also im Hinblick auf den Begriff »Anwesenheit«.

Eine *methodische* Frage ist noch zu erörtern, nämlich, ob dieses Verstehen des Seins des δυνάμει ὄν ᾗ δυνάμει vom Sein des ἔργον her berechtigt ist. Denn das δυνάμει ὄν ist doch gerade dadurch in seinem Sein bestimmt, daß es *noch nicht* das ἔργον ist. Trotzdem ist diese Übernahme unter zwei Voraussetzungen möglich: Es handelt sich 1. nicht um das ἔργον als Fertiges, sondern um seine Seinsart als Fertigsein; 2. dieses Fertigsein bedeutet soviel wie Anwesenheit.[32] Der Widersinn der traditionellen Übersetzung der aristotelischen Bewegungsdefinition: »Wirklichkeit des Möglichen, sofern es möglich ist«, liegt also an einer falschen Fassung des Begriffs ἐνέργεια. Die Voraussetzung, an der unsere ganze Interpretation hängt, ist die, daß ἐνέργεια und Sein überhaupt für Aristoteles soviel wie *Anwesenheit* bedeutet. Aristoteles führt

[32] Randbemerkung Heideggers: in welcher besonderen Weise aber?

damit nicht einen neuen Seinsbegriff ein, sondern versucht, den überkommenen Seinsbegriff als Anwesenheit für das Verständnis des Seins des Bewegten, der φύσει ὄντα, deutlich zu machen.[33] Es ist nun unsere Aufgabe, diese Interpretation des Seins als Anwesenheit zu rechtfertigen. Anwesenheit hat aber offenbar in sich eine Beziehung auf *Zeit*, ihre Analyse wird daher nur möglich sein im Horizont einer Interpretation der Zeit. Dann sind auch δύναμις und ἐνέργεια in ihrem innersten Kern nur verständlich zu machen aus der Zeit; und damit ist problematisch der *Zeitcharakter* von δύναμις und ἐνέργεια.

Nach Herausstellung dieses Problems wird die Struktur der Bewegung noch in einer anderen Richtung verdeutlicht. Unter Aufnahme der in der vorigen Stunde versuchten Ableitung verschiedener Formen der Bewegung voneinander wird die Frage erörtert, weshalb die ἑτερότης nicht ausreicht, Bewegung als Bewegung zu charakterisieren. Liegt denn nicht in dem Satz: A ist anders als B, so wie in jeder Relation, ein Übergang von A zu B, also Bewegung? Aber dieser Übergang liegt nicht in der Relation als Relation, sondern in der *Relationserfassung qua Erfassung*. Diese geht von A zu B über. Dem scheint zu widersprechen, daß Aristoteles selbst eine Beziehung der Bewegung zur Kategorie des πρός τι aufzeigt, nämlich daß jedes κινητικόν κινητικόν eines κινητόν ist.[34] Aber mit einer solchen Relation zwischen *Bewegendem* und *Bewegtem* ist noch nicht *Bewegung* als Relation gegeben, denn die Relate der Bewegung sind schon für sich allein genommen durch Bewegung bestimmt. Bewegung selbst ist nicht eine Relation, und damit ist deutlich, daß Anderssein als Relation einen anderen ontologischen Charakter hat als Bewegung.

Aus unserer bisherigen Analyse der Bewegung ergeben sich zwei Probleme, deren Behandlung Aufgabe der nächsten Stunden sein soll.

[33] Randbemerkung Heideggers: der Seinsbegriff selbst damit *ursprünglicher*, ohne zwar die eigene Ursprungsdimension und deren Problematik zu sehen und gar *als* Problem *zu begreifen*.

[34] Vgl. Phys. Γ 1, 200 b 28 sqq.

1. Indem unsere bisherigen Ausführungen zu zeigen versuchten, wie Aristoteles die Bewegung als eine bestimmte Seinsart von Seiendem faßt, war die Explikation der Bewegung ein *ontologisches* Problem. Wie aber verhält sich ein solches *ontologisches Verstehen* von Bewegung zum *ontischen Erfassen* bestimmter Bewegungen? Etwa zur Herausstellung von Bewegungsgesetzen? Hat der Physiker, der bestimmte Bewegungen untersucht, überhaupt eine Beziehung zu unseren Bemühungen? Die Beziehung liegt in einer *gemeinsamen Basis*. Denn nach irgendeinem Bewegungsgesetz zu fragen wie überhaupt ein in Bewegung Befindliches ins Auge zu fassen, ist nur möglich, wenn ich in gewisser Weise schon verstehe, was Bewegung heißt. Und diese Voraussetzung eines gewissen Vorverständnisses von Bewegung ist auch gerade das, wovon die ontologische Interpretation der Bewegung ausgeht. Die ontische Erfahrung des Bewegten wie die ontologische Interpretation der Bewegung gründet also in einem *primären Verständnis von Bewegung*. Nun muß weiter gefragt werden, *unter welchen Voraussetzungen* dieses Verständnis der Bewegung selbst steht, wie es innerlich möglich ist. Als Leitfaden der Diskussion wird folgende These formuliert: *Das Verstehen von Bewegung hat darin seine innere Möglichkeit, daß es selbst, wie Verstehen von Sein überhaupt, den Charakter der Bewegung hat.* Das Verstehen ist so selbst eine Bewegung, vielleicht die Urbewegung. Die Möglichkeit der ontologischen Erfassung von Bewegung gründete dann nicht in einem Ruhenden, etwa einem zeitlosen Ich, das über den Wechsel erhaben wäre, sondern in einem solchen, das selbst primär bewegt ist. Und nun ist weiter zu fragen nach dem *Charakter* dieser ursprünglichen Bewegtheit im Verstehen im Unterschied von dem in Bewegung Befindlichen, wie es der vulgäre Verstand kennt.

Als Zwischenfrage wird noch das Problem gestellt: Die aristotelische Bestimmung der Bewegung von der δύναμις her gründet, soweit die Ortsbewegung gemeint ist, in der antiken Theorie vom *τόπος*. Heute dagegen ist diese Theorie gefallen. Fällt damit auch die aristotelische Definition in bezug auf die Ortsbewegung?

[2.][35] Noch eine weitere Schwierigkeit ergibt sich aus dem Bisherigen. Bei der ontologischen Charakteristik der Bewegung haben wir davon Gebrauch gemacht, daß sich das Geeignete in seiner Eignung *bekundet*. Wird nun nicht durch den Titel »Bekundung« das Sein des Bewegten verfehlt und Bewegung gerade nur in ihrer Gegenständlichkeit, das Bewegte, wie es sich mir zeigt, erfaßt? Sofern dieses Problem bei der Erfassung von jeder Art von Sein gilt, ist es ein allgemeines Problem der Metaphysik und als solches dann zu diskutieren.

Die heraustretenden Probleme sind also folgende: 1. die *Zeitbeziehung* von δύναμις und ἐνέργεια, 2. Rückführung der inneren Möglichkeit des Bewegungsverständnisses auf eine *ursprüngliche Bewegtheit* und Charakter dieser *Urbewegung*. Zwischenfrage: Möglichkeit der Aufrechterhaltung der aristotelischen Definition der Bewegung bei Hinfälligkeit des antiken Ortsbegriffs. 3. Die Berechtigung des Begriffs »Bekundung« in einer ontologischen Interpretation.

9. Protokoll vom 16.7.1928 – Hans Reiner

Unsere Bemühung war ausgerichtet auf eine Begründung der in der vergangenen Sitzung aufgestellten These, daß Verstehen von Bewegung als das ontologische Fundament für Erfahrung von Bewegtem nur möglich ist, wenn dieses, ja sogar, wenn das Verstehen von Sein überhaupt selbst den Charakter der Bewegung hat. Wir vergegenwärtigten uns zunächst nochmals die für diese These in Frage kommenden Haupttermini in ihrem inneren Zusammenhang. Das Sein wird bei Aristoteles verstanden als οὐσία. Eine genauere Artikulation derselben ist ἐνέργεια, eine bestimmte ἐνέργεια die κίνησις als Seinsart, also ontologisch verstanden. Von dieser zu unterscheiden ist die κίνησις in ontischem Verständnis, also das Bewegtseiende in seiner Bewegtheit. Unsere These lautet

[35] Erg. d. Hg.

also nun: Unser Verständnis nicht nur von κίνησις, sondern auch von ἐνέργεια und οὐσία gründet in einer *ursprünglichen κίνησις*, einer *absoluten Bewegung*!

Zur näheren Interpretation der These wurde nun zunächst dieser Begriff der absoluten Bewegung negativ abgesetzt nach der nächstliegenden, nämlich der physikalischen Verstehensweise dieses Terminus hin. Physikalisch verstanden scheint Bewegung immer eine *Relation* einzuschließen auf ein *anderes neben* dem zunächst als sich bewegend ins Auge Gefaßten, mit Bezug worauf sich das Letztere bewegt. Indes kann man auch physikalisch von absoluter Bewegung sprechen, wenn die Grenzen des Raumes mit denen des Systems zusammenfallen. Hier ergibt sich also eine erste mögliche Verstehensweise der Rede von absoluter Bewegung: nämlich eben als das In-Bewegung-Sein selbst eines in irgendeiner Weise Bewegten, mag auch diese Bewegung nur relativ meßbar sein. Diese Bezeichnung von Bewegung als absolut besagt aber nun nichts über das *Wesen* des Bewegtseins überhaupt, sondern sie erfolgt nur eben im Hinblick auf die Relativität der Bewegung hinsichtlich ihrer Meßbarkeit. Und ebenso besagt diese *Relativität* nichts über das Wesen der Bewegung.

Wir schalteten daher diese ganze Fragedimension aus und suchten in neuer Bemühung zu unserem eigentlichen Problem, dem des Vorliegens einer als absolut zu bezeichnenden Bewegung im Verstehen von Bewegung und von Sein überhaupt, zu gelangen. Wir nahmen nunmehr unsern Ausgang von dem durchschnittlichen *heutigen* Seinsverständnis, wie es sich in dem *Begriff der Wirklichkeit* darstellt. Dieser wird zugleich auch heute gewöhnlich als Entsprechung des aristotelischen Begriffs der ἐνέργεια verwendet, die ja bei Aristoteles ebenfalls eine genauere Artikulation des *Seins* darstellt. Wirklichkeit wird heute verstanden als das »Ansichsein« des eigenständig Vorhandenen. Ein innerer Zusammenhang des damit Gemeinten mit dem, woraus bei Aristoteles der Begriff der ἐνέργεια erwachsen ist, nämlich mit κίνησις und οὐσία, besteht aber heute nicht mehr, da der Begriff ganz aus dem Horizont der heutigen erkenntnistheoretischen Dis-

kussion heraus verstanden wird. So besagt Wirklichkeit primär: *Unabhängigkeit vom erkennenden Subjekt.* Im Vordergrund steht also dabei der Gesichtspunkt der Beziehung zu einem erfassenden Subjekt. Und das Problem des »Ansichseins« wird orientiert auf die *Erfassung* im Sinne des *theoretischen* Erfassens. Dies hat nun verhängnisvolle Folgen für die Interpretation des *Seins* des Ansichseienden. Die Frage, wie denn dieses Sein selbst näher zu bestimmen sei, wird nämlich über der andern nach der Unabhängigkeit völlig versäumt. Wird dieser Frage nachgegangen, so eröffnet sich für das Problem des Ansichseins von vornherein eine ganz andere Dimension.

Am Beispiel eines Stuhles suchten wir nun das Ansichsein eines Ansichseienden – also seine *existentia*, während wir uns die essentia auszuschalten bemühten – näher zu fassen. Wir gelangten dabei als zu einem ersten, nächstliegenden und selbstverständlichen Charakter, der allerdings gerade wegen dieser Selbstverständlichkeit außerordentlich leicht übersehen wird, zu dem der *Ruhe.* Der vor mir stehende, an sich vorhandene Stuhl *ruht.*[36] Hierin liegt aber sofort auch ein Zweites: Indem der Stuhl als ruhender verstanden wird, wird er zugleich auch verstanden als *bewegbar.* Beide Charaktere, der der Ruhe und der der Bewegung, sind daher im Zusammenhang miteinander näher zu explizieren. Von der Ruhe ausgehend ist zu sagen: Offenbar ruht der Stuhl in einem zweifachen Sinne. Einmal im Hinblick auf einen möglichen *Gebrauch*, dem er eben im Augenblick nicht dient. Andererseits kann Ruhe, vom Stuhl ausgesagt, aber auch meinen: Er ist als dieses bestimmte Gebrauchsding *fertig hergestellt* und es hat damit sein Bewenden. Der Stuhl ruht also, sagten wir, in doppelter Weise: Er ist *nicht mehr* in Bewegung in bezug auf die Herstellung, und er ist *noch nicht* in Bewegung in bezug auf den Gebrauch. Genauer genommen kommt allerdings für den Bezug auf den Gebrauch neben dem »noch nicht« ebenfalls noch ein »nicht mehr« in Frage, denn ein Stuhl ist ja meist nicht neu, sondern schon gebraucht. Er

[36] Randbemerkung Heideggers: er steht da, vgl. oben 25.VI. [siehe oben S. 247].

ruht also nach einem vergangenen und vor einem bevorstehenden Gebrauch. Andererseits kann auch zu dem *Nicht-mehr*-in-der-Bewegung-der-Herstellung-Sein ein *Noch-nicht*-in-der-Bewegung-der-*Wieder*herstellung-Sein kommen im Hinblick auf eine etwa nötig werdende Reparatur. Dennoch kommt der Bewegung im Sinne der Herstellung vor der des Gebrauchs eine gewisse Priorität zu. Denn beide Bewegungsarten stehen insofern in einem Fundierungszusammenhang zueinander, als die Bewegung der Herstellung die des Gebrauchs erst möglich macht.

Indes erhebt sich gegen diese unsere Auffassung des Gebrauchs als Bewegung ein Einwand: Indem ich auf dem fertigen Stuhl sitze, ihn also gebrauche, *ruht* er doch gerade *auch*, insofern ich ihn gebrauche, nicht nur insofern er fertig ist! Gegenüber diesem Einwand wird zunächst auf die Bewegung der *Abnützung* hingewiesen. Vor allem aber ist darauf zu sagen: *Ruhe ist selbst ein Modus der Bewegung*. Genauer genommen haben wir so *drei* Redeweisen von Ruhe: Der Stuhl ruht 1. als fertiger, 2. er ruht als dem Gebrauch dienlicher, aber im Augenblick nicht gebrauchter, 3. er ruht gerade, insofern und indem er gebraucht wird! Ruhe im ersten und zweiten Sinne sind *defiziente Modi* zweier verschiedener Arten von Bewegung, Ruhe im dritten Sinne dagegen ein *positiver Modus* der zweiten dieser Bewegungsarten, nämlich der des Gebrauchs. Es gibt innerhalb der Bewegung des Gebrauchs neben diesem Modus der Ruhe auch den einer Bewegung im prägnanten Sinne: den der Bewegung etwa eines gerade in Gebrauch befindlichen Messers oder Hammers.

Der positive Modus der Ruhe des Stuhles, die Ruhe des aktuellen Gebrauchs, bedarf aber nun weiterer Klärung. Sie läßt sich zunächst näher charakterisieren als *Stützen* und als *Stehen*. Was besagt dies Stehen? Wie unterscheidet es sich von *meinem* Stehen? Indem *ich* stehe, »spüre« ich den Fußboden. Er ist mir, indem ich darauf stehe oder auch mich auf ihm gehend bewege, *enthüllt*, ich nehme ihn als Fußboden oder etwa als Sand, Felsen, Gras oder derartiges wahr. Vom Stuhl ist zunächst *negativ* zu sagen, daß solch ein Enthülltsein des Untergrundes für ihn *nicht* vorliegt.

Entsprechend muß dann auch die Ruhe des Stuhles als Stützen oder Tragen in der Herausarbeitung des Unterschieds vom Tragen oder Stützen, das menschlichem *Dasein* zukommt, näher zu fassen versucht werden.

Indes genügt die Herausarbeitung dieser Unterschiede nicht. Dahinter steht dann vielmehr noch die Frage des *Einheitsgrundes* dieser verschiedenen Seinsarten, der es ermöglicht, daß auf die verschiedenen Seinsweisen doch dieselben Termini Anwendung finden. Eine weitere Frage stellt sich uns dahin, worauf es denn beruht, daß wir von all dem nichts zu sehen pflegen, was sich da zeigt am Seienden. Und ferner ist aufzuweisen, daß das, was sich so zeigt, nicht unsere »Auffassung« der Dinge, etwa des Stuhles, ist, sondern ihr natürlicher Sinn. Daß sich im Gebrauch von etwas, das scheinbar eine sehr subjektive Beziehung ist, das »Ansich« in einer viel elementareren Weise bekundet als in dem vermeintlichen »bloßen Erfassen«, wo ich völlig desinteressiert bin. Hier ist der wichtigen Einsicht von der möglichen Relativität des Vorhandenseins der Dinge in verschiedenen *Stufen* der möglichen Enthüllung durch das Dasein (Scheler) Rechnung zu tragen.

Indes wird vor oder neben diesen am Schluß der Sitzung vorblickend aufgeworfenen Fragen die nach der »ursprünglichen absoluten Bewegung«, d. h. der Bewegung des Daseins selbst, der die Bemühung der Sitzung letztlich galt, zu Ende zu führen sein.

10. Protokoll vom 23.7.1928 – Liselotte Richter

Wie bereits in der vorhergehenden Seminarsitzung festgestellt wurde, gehört es zur charakteristischen Seinsart der Dinge, daß sie in Bewegung sind bzw. ruhen. Wir sagen dies aber nicht ausdrücklich, sondern nehmen ein Ding, z. B. einen Stuhl, zunächst als an sich seiendes Vorhandenes oder Zuhandenes und erst auf Grund dessen kommen wir zu der Aussage: »Er ruht«. In welcher Weise wird nun der Ruhe-Charakter der Dinge im Umgang mit Seiendem verstanden ohne ausdrückliche Aussage? D. h. in wel-

cher Weise ist er im unthematischen Verstehen dessen, was sich uns anbietet, offenbar?

Wir lassen die Dinge *sein*, d. h. auf sich beruhen. Das ist die Grundart, in der wir den Ruhe-Charakter der Dinge verstehen und als offenbar präsent haben, als eine ontologische Aussage, die gilt von allem Seienden, das sich in seinem An-sich-Sein bekundet. Dieses Auf-sich-beruhen-Lassen ist nun in Zusammenhang zu bringen mit der Grundart des Existierens. Nehmen wir an, es gäbe ein Wesen, das sich rein schauend verhielte, das analog einem photographischen Apparat sähe. Kann ein solches bloß blickendes Wesen das An-sich-Sein des angeschauten Dinges erfassen? Nein, es fehlt ihm die innere Voraussetzung für die Möglichkeit der Erfahrung eines Zeugs. Ein bloß anschauender Intellekt wie z. B. der göttliche intuitus kann das An-sich-Sein eines Zeugs als ein Noch-nicht im Hinblick auf seine Brauchbarkeit nicht erfassen, d. h. seine Struktur des »um zu« ist ihm nicht zugänglich. Denn um das An-sich-Sein eines Zeugs zu sehen, ist ein Bedürfen, nicht bloß ein reines Schauen, vorausgesetzt, ein Gewolltes im weitesten Sinne. Nur so ist das Beruhen-Lassen in bezug auf ein anderes möglich. Hieraus wird deutlich, daß es ein Grundirrtum ist, zu meinen, daß die Dinge durch ein rein praktisches abstandsloses Verhalten gegen sie subjektiv gefärbt werden müßten und nur durch das reine ästhetische Schauen in ihrem An-sich-Sein erfaßt werden könnten. Gerade umgekehrt verhält es sich: Ästhetisches Anschauen setzt jeweils schon das Erfassen des An-sich-Seins voraus. Und im Auf-sich-beruhen-Lassen der Dinge zeigt sich die Wirklichkeit *des* Seienden, das an sich ist. Gerade das An-sich-Sein kann, um durch ein Dasein enthüllt zu werden, für dieses Dasein sehr viel voraussetzen. Nicht durch bloßes Anschauen, sondern nur im Wirken mit den Dingen entdecke ich ihr An-sich-Sein.

Nun bleibt noch die Aufgabe, den Zusammenhang des An-sich-Seins der Wirklichkeit mit der Bewegung zu verdeutlichen. Wenn der Versuch gemacht wurde, das Verstehen des Seins im weitesten Sinne zurückzuführen auf Dasein, das sich bewegt, so bezog sich das nur auf Seiendes als Bewegtes bzw. Unbewegtes.

Wie verhält es sich aber, wenn wir das Sein eines Bewegungslosen verstehen sollen? Raum oder Zahl z. B. sind nicht unbewegt, sondern bewegungslos. Jedoch muß ihnen zugesprochen werden, daß sie *sind*, d. h. ihre Sachhaltigkeit und ihren eigenen modus existendi besitzen. Wenn es also Bewegungsloses gibt, muß dann nicht gerade zur Erfassung seines ontologischen Fundamentes das Subjekt ebenfalls in der Seinsverfassung der Bewegungslosigkeit sein, da, wie seit langem in der Metaphysik gilt, Gleiches nur von Gleichem erkannt werden kann? Zur Klärung dieser Frage ist zunächst eine Scheidung nötig zwischen Unbewegtem und Bewegungslosem in ihrem Verhältnis zur Bewegung. Unbewegtes verhält sich zur Bewegung als ein Bewegbares, ist also seinem Wesen nach innerhalb der Bewegung, befindet sich nur faktisch gerade in Ruhe. Unbewegtes ist im Hinblick auf Bewegtes eine Privation, da es als Bewegbares in bezug auf die Bewegung als sein »Debitum« einen Mangel darstellt. Bewegungsloses dagegen ist als Unbewegbares überhaupt nicht innerhalb der Bewegung, es ist also in seinem Verhältnis zu Bewegtem als Negation aufzufassen. Ist nun aber der Versuch, Raum- und Zahlverhältnisse durch Bewegungslosigkeit und Außerzeitigkeit zu kennzeichnen, nicht gerade eine Bestimmung in Rückgang auf Bewegung? Es muß untersucht werden, ob in der Tat das Sein des Bewegungslosen ohne Rückgang auf Bewegung zu interpretieren ist oder als Bewegungsloses nur in anderer Weise mit Bewegung etwas zu tun hat als Unbewegtes. Es ist zu beachten, daß Unbewegtheit einen Unterschied innerhalb der Seinsregion des als Bewegung Bestimmten bedeutet im Gegensatz zu Bewegungslosem, das eine regionale Scheidung angibt. Der Charakter der Privation, der im Unbewegtsein zum Ausdruck kommt, bedeutet einen Unterschied innerhalb von [in][37] Bewegung Seiendem, ist also eine ontische Aussage über den Unterschied jeweils feststellbarer Bewegungszustände. Das Bewegungslose aber ist zu fassen als eine vorontologische Aussage im Sinne einer regionalen Zuweisung. Es wird

[37] Erg. d. Hg.

fraglich, ob die Aussage der Bewegungslosigkeit ohne weiteres als bloße Negation anzusehen ist oder ob hier nicht auch eine Privation vorliegt. So wie wir z. B. das Unbewegt-Sein als eine *ontische* Privation in bezug auf sein Debitum Bewegung ansehen, könnten wir das Bewegungslos-Sein als eine *ontologische* Privation fassen, ohne daß wir das Debitum kennen, in bezug worauf dieses eine Privation ist. Wäre dieses Debitum nachgewiesen, dann könnte sichtbar werden, daß auch das Verständnis des Bewegungslos-Seienden auf Bewegung hin orientiert ist.

Wenn Bewegungslosigkeit eine Privation, d. h. ein Mangeln-Können in bezug auf ein anderes ist, was ist dann dieses andere und inwiefern liegt hier ein Debitum vor?

ANHANG II

PROTOKOLLE
ZU
›AUGUSTINUS, CONFESSIONES XI (DE TEMPORE)‹
ÜBUNGEN IM WINTERSEMESTER 1930/31

1. Protokoll – Ulrich von Loeßl

Die *Frage nach der Zeit*: quid est tempus?, deren Behandlung bei *Augustin* Gegenstand unserer Betrachtungen sein soll, wird vor Augustin von *Aristoteles* in seiner »Physik« ausdrücklich untersucht. Zum Wesen der φύσις gehört die Bewegung in einem weiten Sinne. Die Bewegung fordert als Bedingungen ihrer Möglichkeit Ort, Leerheit und die *Zeit*,[1] in der das Früher und Später, das Vor und Nach ist. Die Zeit ist *das Gezählte an der Bewegung*,[2] die durch eine Folge unterschiedlicher Jetzte begrenzt wird. Da das Zählen eine Tätigkeit der Seele ist, kann die Zeit *nicht sein ohne Seele*.[3] Mit dem Ergebnis seiner wissenschaftlichen Untersuchung tritt Aristoteles der elementaren Weltbetrachtung entgegen, welche die Zeit in Gestirnen oder der Bewegung von Gestirnen und ihrer Sphären erblickte.

Aristoteles behandelt die Zeit in der »Physik«, er behandelt sie, sofern sie zum Wesen der φύσις gehört. Der Zusammenhang, in welchem ein Problem untersucht und seine Lösung versucht wird, ist wichtig für die Art der Fragestellung und für den Gehalt der Antwort. Doch soll hier noch nicht auf Grund einer eingehenderen Betrachtung des Ortes, an welchem das Zeitproblem untersucht wird, auf die Art seiner Behandlung geschlossen werden, sondern umgekehrt soll versucht werden, von ihr her in den Charakter des ganzen Werkes einen Einblick zu gewinnen. Offen bleiben soll aber bei unserer Interpretation der Zeitabhandlung der Durchblick auf die Zusammenhänge, die sich aus ihrer Stellung in den »Confessiones« ergeben. Auf die Bedeutung des Titels mögen die Worte hinweisen: »Affectum ergo nostrum patefacimus in te confidendo tibi miserias nostras et ›misericordias tuas super nos‹.« (XI 1; Knöll, S. 239)

Die Folge seiner »Confessiones« führt Augustin zu einer Auseinandersetzung mit der Darstellung, welche die Heilige Schrift

[1] Vgl. Aristotelis Physica. Recensuit Carolus Prantl. Leipzig 1879, Γ 1, 200 b 20 sq.
[2] Vgl. Phys. Δ 11, 219 b 1 sq.
[3] Vgl. Phys. Δ 14, 223 a 25 sq.

von der Erschaffung der Welt gibt. In diesem Zusammenhang können sich Zweifel darüber erheben, was Gott vor der Erschaffung der Welt tat. Die »Leerheit«, vanitas,[4] einer solchen Frage ergibt sich aus der Überlegung, daß die Zeit selbst von Gott bei der Schöpfung der Welt erschaffen wurde, so daß erst von da an zeitliche Verhältnisse möglich sind; die Welt ist erschaffen worden mit der Zeit, nicht in der Zeit. Gott selbst ist nicht in der Zeit, denn sein Attribut ist die Ewigkeit, und Zeiten sind nicht ewig, weil zu ihnen gehört, daß sie vorübergehen.

Was aber ist die Zeit? Augustin beginnt mit der Feststellung der Schwierigkeit, welche der Versuch mit sich bringt, das Wesen der Zeit erschöpfend zu umgrenzen. Es ist der Zeit eigentümlich, im alltäglichen Gespräch das Vertrauteste und Bekannteste zu sein, während sie einer ausdrücklichen Erklärung Schwierigkeiten macht.

Doch gibt es *Grunderfahrungen* über die Zeit, auf welche sich eine Untersuchung stützen kann. Einmal ist *gewiß*, daß es ohne Vergehendes keine Vergangenheit, ohne Entstehendes keine Zukunft und ohne Bestehendes keine Gegenwart gäbe. Hieraus scheint zu folgen, daß drei Arten von Zeit sind: Vergangenheit, Zukunft und Gegenwart. *Sind* sie? Die Vergangenheit ist bereits vorüber, sie ist nicht mehr. Die Zukunft soll erst kommen, sie ist noch nicht. Es bleibt nur die Gegenwart. Wäre die Gegenwart immer, so würde sie keine Zeit sein, sondern Ewigkeit; sie muß, um Zeit zu sein, aufhören zu sein und in die Vergangenheit übergehen. Es folgt also: Zwei Arten der Zeit sind *nicht*, die eine *nicht mehr*, die andere *noch nicht*, und ein eigentümliches Sein hat die dritte, die nur insofern ist, als sie danach strebt, nicht zu sein.

Dennoch – das ist eine zweite Grunderfahrung – sprechen wir von kurzer und langer Zeit und wir sprechen davon nur, wenn es sich um vergangene oder zukünftige Zeiten handelt. Wie aber kann lang oder kurz sein, was nicht *ist*? Es scheint sich um eine Willkür der Sprache zu handeln und richtiger heißen zu müs-

[4] Vgl. Conf. XI 11, 13; Knöll, S. 247.

sen: Die Zeit »ist lang gewesen« oder »wird lang sein«. Das ist eine Ausflucht; denn gerade weil sie gewesen ist oder sein wird, ist die Zeit nicht mehr oder noch nicht. Nur die Gegenwart ist; die vergangene Zeit *hatte* also Sein, als sie gegenwärtig war, und die zukünftige *wird* Sein *haben*, wenn sie gegenwärtig sein wird. Man sollte daher sagen. »Damals, als jene Zeit gegenwärtig war, ist sie lang gewesen«, oder: »Wenn jene Zeit gegenwärtig sein wird, wird sie lang sein.«

Der Seele ist es nämlich gegeben – sagt eine dritte Grunderfahrung –, die Zeitdauer, die Weile, zu empfinden und zu messen. Aber kann die gegenwärtige Zeit lang sein? Bei genauerem Zusehen wird deutlich, daß die gegenwärtige Zeit gar keine Ausdehnung besitzt, die gemessen werden könnte. Das 15. Kapitel beschäftigt sich damit zu untersuchen, welche Zeit lang sein könnte; denn die Grunderfahrungen bestehen, daß wir von kurzer und langer Zeit sprechen und daß wir die Weile empfinden und messen. Was aber nicht ist, kann nicht empfunden oder gemessen werden. Da Zukunft und Vergangenheit nicht sind, die Gegenwart keine Ausdehnung hat, scheint zu folgen, daß keine Zeit lang sein kann.

2. Protokoll – Heinz Lehmann

Suchen wir nach der Basis, nach der Stütze der ganzen Zeitdiskussion, die wir bis jetzt verfolgt haben, so ergibt sich: Der Grund und der Anlaß seines Forschens nach der Zeit ist bisher für Augustin die überall im täglichen Umgang und Gebrauch anzutreffende Tatsache, daß wir Zeit messen. Nicht mit dem Chronometer in der Hand, sondern wir sagen etwa: »Das Nichtstun hat jetzt die längste Zeit gedauert.« Wir richten uns auf das Skilaufen ein, weil in kurzem Schnee fallen muß. Wir wissen um lange und kurze Zeiten, wir fühlen das Ausmaß der Intervalle. So treffen wir die Zeit an, vor aller Reflexion über das, was sie bedeutet. Wir begegnen ihr zweifellos; und darum *ist* die Zeit. Aber schon der erste Schritt zur Reflexion über die Zeit, das einfache Denken daran, daß

Zeit Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft besagt, trägt uns so weit, daß in diesem Schritt die Zeit verschwindet. Wir bilden keine Theorien, wir sehen nur genauer zu, und da stellt sich heraus: Gerade das, was wir so unbekümmert gemessen haben, das, was uns überhaupt auf den Gedanken gebracht hat, daß Zeit ist, nämlich Vergangenheit und Zukunft, hat kein Sein. Wir sagen: 100 Jahre aus der Vergangenheit, das »ist eine lange Zeit«. Wir sagen ebenso: 100 Jahre in der Zukunft, das »ist eine lange Zeit«. Aber das sagen wir nur so. Im Grunde meinen wir ja: 100 Jahre *waren* eine lange Zeit, und: 100 Jahre *werden* eine lange Zeit *sein*. Und wir müssen das so meinen, daß diese 100 Jahre lang waren und lang sein werden immer nur als *gerade vergehende* Zeit, als *Gegenwart* in Vergangenheit und Zukunft. Denn die leitende Voraussetzung ist für Augustin immer: Ens gleich praesens. Nur was gegenwärtig ist, hat Sein. Also: »longum fuit illud praesens tempus.« (XI 15, 18; Knöll, S. 251). Das Präsens war lang. Nehmen wir uns ein langes Präsens vor, z. B. 100 Jahre. Können denn 100 Jahre überhaupt lang sein? Von 100 Jahren ist nur ein Jahr, die übrigen 99 waren oder werden sein. Ein Jahr? Davon ist nur ein Monat, elf haben kein Sein. Von einem Monat ist wieder nur ein Tag, die anderen sind nichts in Vergangenheit oder Zukunft. Und so geht es fort mit Stunden, Minuten und Sekunden. Die Gegenwart vergeht uns unter der Hand, sobald wir versuchen, an ihr entlang zu gehen. Das Nichtseiende, Vergangenheit und Zukunft, wird immer größer. Für die Gegenwart bleibt immer weniger übrig, schließlich nur das Allerwinzigste, was unmeßbar klein ist, weil man es nicht mehr teilen kann. »Die Gegenwart hat kein spatium« (XI 15, 20), sie hat keine »Ausdehnung«, das heißt: Sie bleibt nicht. Was wirklich übrig bleibt für die Gegenwart, ist das Nichtbleibende, das nicht die geringste Beständigkeit seiner Anwesenheit hat. Dieses minutissimum[5] bietet keinen Anhalt zur Einteilung, daher kann man Gegenwart nicht messen.

[5] Conf. XI 15, 20; Knöll, S. 252: quod in nullas iam vel minutissimas momentorum partes dividi possit.

Unsere Erörterung der Zeit hat ein vernichtendes Ergebnis: Was wir zu messen meinen, ist nicht – was ist, kann nicht gemessen werden. Aber trotzdem, wenn sich auch etwas Negatives ergeben hat, wenn wir auch so gefunden haben, daß es mit der Zeit nichts ist, muß man sich doch auf die alltägliche, umgängige, praktische Gewißheit berufen, daß wir Zwischenzeiten fühlen und sie vergleichen können. Wir fühlen das Verstreichen, die verstrichene Zeit, das Inzwischen. Wir *fühlen* die Zeit, wir *empfinden* sie – was heißt das? Auf welche Art nehmen wir sie also wahr? Aber eben, da wir Zeit *fühlen*, können wir nicht explizieren, wie wir zu ihr kommen. Gefühl ist unmittelbares Verhalten, unmittelbares Vernehmen, kein absuchendes Herumgehen. Wir fühlen das Spannen der Zeit, es kommt uns unmittelbar zu. Wir schätzen Zeit ab im unmittelbaren Begegnenlassen. Aber wir schätzen und messen Zeit im *Vorbei*: »sed praetereuntia metimur tempora.« (XI 16, 21; Knöll, S. 252) Praeteriens, das heißt: anwesend und im Anwesendsein zugleich vergehend.

Und jetzt, im Kapitel 17, fängt Augustin noch einmal an mit der Frage nach der Zeit. Wir lernen als Kinder und lehren selbst als Erwachsene gerade das Gegenteil unserer Feststellung, wir lernen und lehren als gewiß: Es sind drei Zeiten. Und es soll jetzt von neuem untersucht werden, was es mit der Zeit auf sich hat. Es bleibt auch nicht mehr die alte Grundlage, das Messen der Zeit. Wir nehmen eine neue Basis unseres Fragens, die Tatsache, daß wir Vergangenes *erzählen* und Zukünftiges *voraussagen*. Wir erzählen, wie Vergangenes gewesen ist, wir sagen, wie Zukünftiges sein wird. Wir erzählen wirklichen Sachverhalt, setzen uns in direkte Beziehung zur Vergangenheit und Zukunft. Da können wir doch Vergangenheit und Zukunft nicht einfach abtun. Aber Augustin *behauptet* jetzt nichts über die Zeit trotz seiner Beweise. »Quaero [...], non adfirmo.« (XI 17, 22; Knöll, S. 253) Er fragt. Er sucht die Zeit neu anzublicken. Er will weiter umgreifend an die Zeit heran. »Sine me [...], amplius quaerere« (XI 18, 23; Knöll, S. 253). »Laß mich den Horizont meines Fragens erweitern!« Und laß mich nicht in die Irre gehen auf diesem größeren Feld mei-

ner Suche, »non conturbetur intentio mea« (ebd.). Tiefer, sicherer, energischer soll im folgenden zur Zeit vorgegangen werden.

3. Protokoll – Otti Cordier

Augustin ist einen Schritt weitergegangen, vom Messen zum Erzählen und Verkünden, denn beim Messen hatte sich ergeben, daß das Gemessene, zusammengedrängt auf den einen, einzigen, wirklich seienden Augenblick, da nicht meßbar ist. Können wir durch das Erzählen einen neuen Boden gewinnen, von dem aus wir der Zeit, die uns so unter den Händen zerronnen, näher kommen? Wir erzählen von Vergangenem und überlegen die Zukunft voraus. Das ist uns wie das Messen ein selbstverständliches Verhalten, darin wir uns fortwährend und notwendig bewegen. In beiden Verhaltungsweisen haben wir offenbar auch mit der Zeit zu tun. Wenn wir aber das Neue, Andere am Erzählen, das uns doch weiterbringen soll, zu fassen versuchen, so können wir nicht sagen: »Wir messen etwas außer uns, wir erzählen aber etwas, das in uns ist«, denn wir erzählen doch ständig von äußeren Dingen, von denen wir bestimmt wissen, daß wir sie in ihrer Gegenständlichkeit nicht in uns tragen. Und wenn wir messen, ist die Zeit auch nicht so ganz außerhalb, sondern wir gehen irgendwie mit ihr. Scheinbar ist aber das Messen ausdrücklicher auf die Zeit als solche gerichtet, denn es hat sie als Thema, während das Erzählen im Zurückversetzen in die Vergangenheit gar nicht direkt bezogen ist auf die Zeit, sondern auf das Vergangene, Geschehene als ein Innerzeitliches. Also könnte uns doch das Messen viel schneller und unmittelbarer zur Zeit hinführen als dieses neue Verhalten, dessen Eigentümlichkeit wir noch gar nicht kennen? Von dem bestimmten, innerzeitlichen Geschehen wollen wir nichts wissen, wir wollen an die Zeit heran. Wie ist sie nun da? Läßt sich durch den Wandel des Blickes Tieferes von ihr aussagen?

Die Zeit ist nicht in dem, was wir erzählen, in der großen Kirche oder in den vielen alten Häusern oder in den Straßen, in denen

wir gingen, aber sie gehört mit dazu, sowie wir davon erzählen. Wir erzählen das alles als ein »es war«. Das hat einen doppelten Sinn. Einmal wissen wir: Das Ganze des Erzählten ist vorbei, Vergangenheit, die hinter uns liegt. Dann aber sehen wir klar in dem Ganzen des Vergangenen selbst die einzelnen Abschnitte des Zeitverlaufs. Wir stehen im Erzählen unmittelbar der Vergangenheit selbst gegenüber, ohne daß uns dies besonders bewußt würde oder daß wir darüber reflektierten. Das ist fast eher beim Messen der Fall. Das Messen führt uns nicht in solcher Weise vor die Vergangenheit hin. Wenn wir z. B. sagen: »Es ist jetzt schon vierzehn Tage her, seit wir alle diese Überlegungen anstellten«, dann sind wir auf das Jetzt eingestellt und sehen vom jetzigen Augenblick der Gegenwart aus das Vergangene sich weit und weiter erstrekken und wissen davon nur: Es ist vorbei, es ist nicht mehr. Im Erzählen aber stehen wir gerade davor.

Haben wir durch das Klarwerden der zweifachen Bedeutung der Vergangenheit – 1. als Vergangenheit im Ganzen und 2. als wieder gegliederter, unterteilter Ablauf – einen neuen Ansatz gewonnen zu dem Unterschied des Messens und Erzählens und zu der Bestimmung der Zeit? Wir können jetzt aussagen: Messen ist eigentlich ein Standpunkt, der im Erzählen mitenthalten ist, denn wir erzählen in dem Nacheinander sogar eine Reihe von Zeitmessungen. Der Unterschied: Messen faßt die Zeit thematisch, Erzählen aber nicht, da ein Innerzeitliches erzählt wird, wäre dann auch aufgehoben? Es bliebe gar kein Unterschied? Kommen wir aber nicht im Erzählen der Zeit doch noch viel lebendiger näher? Erzählen ist Verhalten zur Vergangenheit. Wieder stoßen wir auf eine Doppelbedeutung des Wortes: Einmal steckt darin praeteritum, Vergangenheit als ganz weiter Ausdruck für Vergangen-Sein als Gewesen-Sein, dann aber meint es auch die Geschehnisse, das vergangene Seiende. Augustin richtet sich gerade auf das Vergangen-Sein als solches und fragt: Wo ist das Vergangene? Wo ist das Zukünftige? Aus welchem Dunkel heraus wird die Gegenwart geboren von der Zukunft, in welches Dunkel sinkt sie zurück, wenn sie Vergangenheit wird? Hier erscheint

die Zeit selbst wie eine dunkle Weite, aus der das jeweilige Jetzt auftaucht und von der es zugleich schon, verschwindend, wieder aufgefangen und umfangen wird. Diesen ursprünglichen Blick in *die* Zeiten, die wir gerade als nicht-seiende bestimmten, gibt uns das Messen nicht. Wir wissen jetzt von ihnen jedenfalls, daß sie sind ein ubi, ein »Dort-wo«, das aber nicht räumlich ist.

Wo und als was Vergangenheit und Zukunft sein mögen, wenn sie überhaupt sind, können sie nur sein als Gegenwärtige. Sowie das Problem der Vergangenheit als solcher aufleuchtete, wird es schon wieder gleichsam überstrahlt von der Grundfrage nach dem Seienden am Vergangenen, dem praesens. Das Vergangene ist deshalb seiend, weil es wirklich war. Das Straßburger Münster, von dem ich erzähle, ist wahr und vorhanden, ich erfinde es nicht. Es ist eine Tatsache und als solche ein Seiendes. Also müßten wir eigentlich diese Dinge selbst, die wir erzählen, aus dem Gedächtnis heraufholen und in ihrer ganzen Wirklichkeit wieder hinstellen und aufbauen? Aber wir bringen gerade nicht die »res ipsae«, sondern »verba concepta ex imaginibus earum« (XI 18, 23; Knöll, S. 253), »Worte, konzipiert aus ihren Bildern«. Was geschieht da, wenn wir erzählend Worte hervorbringen? Worte können wir nehmen in dreifachem Sinn: 1. als Laut- oder Schriftbild, wozu aber schon immer eine Abstraktion nötig ist; 2. als die Bedeutung der Sache und 3. als diese Bedeutung, sofern sie bezogen ist auf die seiende Wirklichkeit des Gegenstandes. Wir sehen am Wort immer schon das, was es bedeutet, was wir dabei verstehen. Verstehen wir aber, wenn wir erzählen, Bilder? Wir meinen doch gerade die Dinge selbst: Das Münster, die Rose, die Fenster. Ob wir das deutlich mit allen Einzelheiten vor uns haben oder nur im Umriß, das tut nichts dabei. Wir meinen sie selbst, wie sie jetzt noch da sind. Oder doch nicht? Wollen wir nicht vielmehr ein Vergangenes erzählen, das mit ihnen im Zusammenhang steht? Eigentlich berichten wir ja Erlebnisse, die wir da hatten an dem Tag, als wir dort waren, in dieser ganz bestimmten Stimmung. Ich erinnere, ich steige hinab in mich selbst und erzähle von mir, aber nicht von irgendwelchen psychischen Gedanken oder Vorgängen, sondern von meinem

Dort-gewesen-Sein bei diesen Dingen. Ich erinnere mich – mich, der nur ist, sofern er *bei etwas* ist. Und das heißt auch schon dieses Wort: »Er-Innern«.

4. Protokoll – Robert Oertel

Der Versuch Augustins, aus der unmittelbaren Erfahrungstatsache, daß wir die Zeit messen, zu einer Einsicht über die Art ihres Seins zu gelangen, führte zu einem völlig negativen Ergebnis. Wir sahen, daß er deshalb die Fragestellung ganz neu orientierte und nicht mehr vom Messen, sondern vom Erzählen der Vergangenheit aus zu einer Lösung vorzudringen suchte. Wir bestimmten den Charakter des Erzählens dahin, daß es stets die Beziehung des Erzählers selbst auf den Gegenstand der Erzählung in sich schließt, und zwar nicht nur im gegenwärtigen Akt des Erzählens, sondern bereits in jener Vergangenheit, die in der Erzählung mitenthalten ist. Der Erzählende meint Vergangenes und zugleich sich selbst mit als einen, der dort und damals dabeigewesen ist. Nur wenn diese Kennzeichen vorhanden sind, darf von »Erzählen« im strengen Sinne gesprochen werden. So bestimmt, erweist sich aber das narrare als ein Verfahren, Vergangenes in die Gegenwart zurückzurufen. Bietet es damit vielleicht eine Möglichkeit, dem Vergangenen eine Art von gegenwärtigem Sein zu verleihen? Nur auf diese Weise könnte die vergangene Zeit überhaupt sein, denn Augustins Grundvoraussetzung ist noch immer: ens = praesens.

Zu suchen ist also nach irgendeinem Gegenwärtigen, das als Gegenwärtiges einen Bezug auf Vergangenes hat. Im Erzählen muß ein solches enthalten sein, denn der Akt des Erzählens, zu dessen Charakter der Bezug auf das Vergangene gehört, ist gegenwärtig. Augustin versucht die Lösung folgendermaßen: Es sind die *imagines* der vergangenen Dinge, die im Gedächtnis noch vorhanden sind und durch die beim Erzählen vermittels der Sprache das Vergangene in der Gegenwart reproduziert wird. Zur Interpretation des Begriffs der imagines fragten wir einmal, welcher

Art die Beziehung des Erzählenden auf die in seiner Erinnerung gegenwärtigen imagines sei, zum anderen, wie die imagines ihrerseits sich zu den vergangenen Dingen selbst verhalten.

Wir unterschieden zunächst den *Gegenstand* der Erinnerung, d. h. die ganze vergangene Sache selbst, vom *Inhalt* der Erinnerung. Diesen Inhalt bilden niemals die Dinge selbst, sondern nur »Abbilder« von ihnen, gebildet aus einzelnen Kennzeichen, die der Erzähler »damals« bemerkt hat und die ihm »jetzt« noch »gegenwärtig sind«, wie wir zu sagen pflegen. Und doch bezieht der Erzähler sich niemals auf diese Abbilder, eben jene imagines, sondern durch sie hindurch auf die vergangenen Dinge selbst.

Um uns über diese merkwürdige indirekte Beziehung Klarheit zu verschaffen, untersuchten wir einen anderen, doch ähnlich gelagerten Fall: unser Verhältnis zu einem wirklich vorhandenen *Bild* und zu dessen Gegenstand. Eine mechanisch hergestellte Photographie, die keinen anderen Zweck hat als den, uns zu belehren über das Aussehen eines Bauwerks, einer Landschaft, eines Menschen, ist der klarste Fall eines Abbilds oder, wie wir in der Sprache des täglichen Lebens zu sagen pflegen, sie ist eine Abbildung, etwa als Illustration in einem Buch. Auch von Künstlerhand gemalte Bilder, etwa Bildnisse bestimmter Personen, können als bloße Abbildungen betrachtet werden, die etwas über den anschaulichen Charakter jener bestimmten Gegenstände aussagen. Wir erfahren daraus etwas über die dargestellten Dinge, auch wenn wir vorher nichts von ihnen wußten. Wenn wir von einem Gemälde nur seine Funktion als Abbild gelten lassen, beziehen wir uns durch dieses Abbild hindurch auf den dargestellten Gegenstand. Nehmen wir das Bild aber als Kunstwerk, so ist die Art unseres Bezogenseins auf das Bild und seinen Gegenstand eine andere, ebenso das Verhältnis des Bildes selbst zu seinem Gegenstand. Wir wählten als markantes Beispiel ein Bild, bei dem der Bezug als Abbild (im Sinne der Abbildung eines einmaligen, wirklich vorhandenen Gegenstandes) bewußt unterbunden ist, etwa ein Gemälde mit dem Titel »Der Bauer«, das nicht das Bildnis eines bestimmten Bauern sein will, sondern eine Darstel-

lung *des* Bauern schlechthin. Auch dieses Bild hat einen Gegenstand, aber er ist nicht in Wirklichkeit vorhanden. Es kann also nicht als Abbild betrachtet werden, dessen Gegenstand unabhängig davon in der Wirklichkeit vorhanden war oder noch ist. Und doch »sagt« dieses Bild uns etwas, »meint« es einen bestimmten Bedeutungsgehalt. Das Bild selbst ist es, das uns »einen Anblick verschafft«. Diese Fähigkeit, etwas »zur Anschauung zu bringen«, uns »einen Anblick zu verschaffen«, ist der primäre Charakter des Begriffes »Bild«, ganz abgesehen davon, ob es sich dabei zugleich um die Abbildung eines bestimmten Dinges handelt.

Uns zur *Erinnerung* zurückwendend, fanden wir, daß es auch deren primäre Produktivität ist, uns »einen Anblick zu verschaffen«. Es ist das Vergangene, welches in der Erinnerung gemeint ist und damit zu einem Anblick wird. Die Funktion der Erinnerung, damit des Erzählens, ist also eine ganz ähnliche wie die des Bildes: Beide machen uns etwas »anschaulich«. Damit ersparten wir uns die Entscheidung darüber, ob Augustins Begriff imago besser mit »Bild« oder mit »Abbild« zu übersetzen sei. Die imagines des Vergangenen, wie die signa des Zukünftigen, sind nicht als ein Drittes zwischen dem Erzähler und seinem Gegenstand irgendwo vorhanden, sondern Augustin führte diese Termini nur ein, um das merkwürdig doppeldeutige Verhältnis zu umschreiben, das er in Kapitel 20 noch kürzer formuliert, wenn er sagt: »praesens de praeteritis memoria« (XI 20, 26; Knöll, S. 255). Was also in Wahrheit allein gegenwärtig ist, sind die Akte des Erinnerns und Voraussehens selbst. Deren spezifischer Charakter ist gerade das »Gegenwärtigmachen«, die »Vergegenwärtigung«. Im Sicherinnern wird ein »Bild« geschaffen, nicht als ein Abbild einer vergangenen Sache, sondern als ihr »Anblick« selbst. Das Erinnern ist also kein »Bildbewußtsein« im Sinne des Abbildbewußtseins.

5. Protokoll – Albert Leyendecker

Die Grunderfahrung, daß wir Vergangenes und Zukünftiges erzählen, nicht mehr Seiendes und noch nicht Seiendes als Erzählbares aber sein muß, d. h. also gegenwärtig [sein muß],[6] treibt Augustinus zu der Fragestellung: Wie kann Vergangenes gegenwärtig sein oder wie kann das Gegenwärtige Vergangenes bzw. Zukünftiges enthalten? Durch diese Fragestellung wurden imagines und signa eingeführt. Ob imagines als Anblick verschaffend oder als Abbild bei Augustinus gefaßt [sind],[7] ist vorerst noch problematisch. Doch gewiß ist, daß die imagines, da sie in Entsprechung zu signa gesetzt sind, vorhanden sind und als solche hindeuten auf ein Enthaltensein. Das Vorhandensein ist also charakterisiert durch den Bezug auf etwas, d. h. ist eine praesens *de* ..., und zwar de praeteritis memoria bzw. [de praesentibus][8] contuitus und [de futuris][9] expectatio. Somit sind die imagines nicht nur etwas Vorhandenes und als Erinnern – das doch ein Verhalten ist – kein Bild, sondern Anblick verschaffend, und zwar derart, daß im Herausstellen des Verhalten-Habens-zu ..., meiner in meinem Dabeigewesensein, ein Vergegenwärtigen liegt. Praesens de ... also gleich Vergegenwärtigung. Eine Doppelung liegt dennoch in dem praesens de ...: einmal hinweisende Anwesenheit, sodann das Verhalten selbst als vergegenwärtigend.

Wir sahen: Im Erinnern stellen wir das Vergangen*sein* des Vergangenen heraus, d. h. wir vergegenwärtigen das Vergangene auf Grund des Vergangen*seins*. Im Wort »Vergangensein« steckt schon die Doppelung der Zeiten, die des Gehaltenseins der einen in der anderen. Analog zu dem umfassenden Verhältnis von Vergangenheit und Gegenwart ist das von Zukunft und Gegenwart. Beide, Vergangenheit und Zukunft, sind in der Gegenwart, der Seinsweise der Seele, gefaßt. Nur in diesem Sinne der dreifachen

[6] Erg. d. Hg.
[7] Erg. d. Hg.
[8] Erg. d. Hg. nach XI 20, 26; Knöll, S. 255.
[9] Erg. d. Hg. nach XI 20, 26; Knöll, S. 255.

Fassung ist die Rede von »drei Zeiten« berechtigt. So das Ergebnis von Kapitel 20, mit [dem][10] der Grund und Boden für die weitere Auseinandersetzung gelegt ist. Eine gewisse Festigkeit und Sicherheit ist gewonnen und somit ein erneutes Aufschnellen des Leitproblems möglich.

Fest steht, daß wir die Zeit messen und daß wir sie im Vorübergang messen. Wie dieses möglich sei, war bisher fraglich, da dem Gegenwärtigen spatium, dem Vergangenen und Zukünftigen Sein fehlte. Nun ergab sich aber, daß Vergangenes bzw. Zukünftiges doch *ist*, und zwar in dem Vergangen*sein*, in dem Festgehaltensein durch die seelische Seinsweise, die Gegenwart. Doch dieses Sein der Zeiten entbehrt ja des spatii; es ist die letzte Fassung, die nicht mehr zu messende, ist selbst Maßstab. Oder birgt sich etwa die umfassende Zeit der Zeiten, spatium, bei dem, was sie ermöglicht? Und noch einmal dringt die sich steigernde Frage durch: Wie – »in welchem Zeitraum messen wir die Zeit, da sie vorüber zieht?« (XI 21, 27)

Nun heißt es: »da quod amo [...]. da, pater« (XI 22, 28; Knöll, S. 256). Nicht mehr »Quaero, pater«, wie Anfang [des Kapitels][11] 17, auch nicht »Sine me [...] amplius quaerere«, wie [in Kapitel][12] 18. Keine Bitte mehr um Erweiterung der Fragestellung, sondern: »da, quod amo: amo enim«. Amo und Zeit – welcher Zusammenhang besteht da? Amo, »ich liebe«, bin bezogen auf ..., ich bin beschaffen als ens creatum. So der Grundzug meines Seins, die erste Grunderfahrung des Menschen. Dem entspricht der ἔρως-Gedanke bei *Plato*: Das Seiende als ein Unterwegssein zu etwas. Bei Augustinus: ein auf dem Wege Sein, den du uns gewiesen »durch Christus, durch den du uns gesucht hast, die wir dich nicht suchten, gesucht, auf daß nun wir dich suchen.« (XI 2, 4) Da, quod amo! Gib, was ich im Grunde eigentlich liebe, dich, Gott, dich als absolute Gegenwart, als Ewigkeit! Entwirre mir das Rätsel, verdränge mir die Dunkelheit ganz, aus der du mich auf-

[10] Erg. d. Hg.
[11] Erg. d. Hg.
[12] Erg. d. Hg.

geschreckt, der du mir Richtung gabst zum Licht, das mir zuvor nicht brannte.

Die Bedeutung von amare, das Problem des Menschen, erörtert Augustinus auch in seinem Werk »De Trinitate«. Für ihn ist der Mensch imago Dei, »Ebenbild Gottes«. So bestimmt er in »De civitate Dei«, Buch XI, Kapitel 26, den Menschen als seienden, erkennenden und liebenden, und genauer in deren gegenseitiger Durchdringung. Er sagt dort: »et sumus et nos esse novimus et id esse ac nosse diligimus«.[13] Und das ist das absolute Wissen, in dem wir keiner Täuschung preisgegeben sind. *Descartes*, der auch um esse und nosse weiß, verlegt das Gewisse in das cogitare, das zwar alle Verhaltungsweisen aufschließt, sie aber nicht trägt, wie die Liebe bei Augustinus. So ist Descartes nur auf das Wissen und auf die Gewißheit orientiert, Augustinus auf den ganzen Menschen. Inwiefern wird nun das esse und nosse geliebt, d. h. wie wird denn alles von der Liebe getragen? Und was wird eigentlich in dem esse und nosse geliebt?

Gott liebt das Wesen des Menschen, das bonum ist. Darum schafft er ihn. Was ich eigentlich liebe, wäre demnach die Liebe Gottes. Doch was heißt das: Gott liebt den Menschen? Ist das auch ein Lieben im Sinne des Bezogen-auf ...? Auch ein Wachsen an der Liebe? Und zwar der Liebe zu uns Menschen? Wird Gott durch uns? Er als der Vollkommenste, folgt er uns, die wir unvollkommen sind und als solche dem Vollkommenen vorausgehen müssen, ihm das Kommen leicht machen müssen? Tragen wir die Sehnsucht, die Liebe in uns, durch sie das Unvollkommene, uns, zu verzehren, auf daß das Vollkommene, Gott, sei? Da, quod amo. Gib dich mir, auf daß ich ganz du bin. Luzifer glaubte nicht ganz du zu sein und ward darum verdammt. Ist es auch uns eigen, wie du zu werden? Wirst du wirklich nur durch unseren Tod? Auf Letztes und Tiefstes weist das amo enim, auf das Grundfaktum der Existenz. Da, quod amo, das, was ich eigentlich liebe, wenn ich die Zeit zu erkennen suche.

[13] De civ. Dei XI 26.

6. Protokoll – Eberhard Hasper

Im Bemühen, das Wesen der Zeit zu erfassen, ist Augustin bisher folgenden Weg gegangen: Die genaue Betrachtung der drei Grunderfahrungen der Zeit hatte erwiesen, daß das, was wir zu messen glauben, nicht ist, und was ist, nicht gemessen werden kann, weil es ein Allerkleinstes, Unteilbares ist, welches als momentane Gegenwart zwischen Ende der Zukunft und Beginn der Vergangenheit eingeschlossen liegt. Dieses negative Ergebnis führte aber zu der Erkenntnis, daß das Wesen der Zeit nicht erfaßt werden kann, wenn man sie aus der Erzählung zu isolieren versucht, oder positiv ausgedrückt: daß sie wesentlich mit dem Erzählenden verbunden ist. Denn so unmittelbar die Untersuchung unserer Zeitmaße der Zeit selbst zu Leibe zu rücken schien, das dort Gewonnene hat mit der gefühlten und erlebten Zeit, die an der Erzählung ihr Wesen treibt, gar nichts zu tun. Und gerade diese manifestissima et usitatissima gilt es zu erfassen. Wohl steht alles, was wir »vergangen« nennen, vom Gegenwärtigen aus gesehen als ein abgeschlossenes Ganzes vor Augen, der Erzähler hantiert aber mit dem Vergangenen ganz anders, er greift in das Nachgegenwärtige willkürlich ordnend oder umgestaltend ein: Er gliedert es eigenwillig, schildert Vergangenes wie Gegenwärtiges oder erwirbt Vergangenem Gegenwartslebendigkeit. Vor allem aber: Er berichtet das Vergangene als ein Erlebnis, wobei der Zeitcharakter des Erzählten, das tempus der Erzählung nicht die Gegenstände angibt, um die die Erinnerung spielt, sondern *gewesen* ist das Erlebnis mit seiner Abstimmung des Ich auf den Gegenstand. Nicht also das Ich ist vergangen und nicht der Gegenstand, sondern das Ich *und* der Gegenstand in ihrem Erlebenszusammenhang.

Solches Erzählen ist, wie im Verlaufe der imago-Diskussion klar wurde, bedingt durch die produktive Erinnerung. Sich-er--innern aber ist ein Sich-seines-Innern-bewußt-Werden, nicht in der Bewegung gegen gegenwärtige Gegenstände, wie das in der Handlung geschieht, sondern in dem Vergegenwärtigen gehabter

Erlebnisse. Sich an etwas erinnern heißt: sich selbst anhand eines gewesenen Erlebnisses zu neuer Selbstbestätigung verinnern. Die Nötigung zur dauernden Selbstbestätigung, die aus der eigentümlichen Seinsart des Menschen hervorgeht, erzwingt ein ständiges Sich-Verhalten zu etwas in der Stimmung oder energischer in der Handlung. Erinnern ist auch ein Sich-Verhalten zu etwas, nämlich ein nochmaliges, gleiches Sich-Verhalten eines Bestimmten zu einem Bestimmten wie im ersten Begegnen. Dadurch aber, daß das Erinnern eine Art des Sich-Verhaltens zu etwas ist, ist es auch zugleich eine Art der Selbstbestätigung als Ich, d. h. das Ich verschafft sich im Sich-erinnern genau wie in jeder gegenwärtigen Handlung oder Stimmung eine Präsens- gleich Ens-Bestätigung, nur in anderer Art. Deshalb wird hieraus klar, daß der Gebrauch der drei Tempora: Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft, nur die dreifache Fassung der menschlichen Seinsbestätigung ist. In seinen beiden Möglichkeiten, sich sich selbst zu bestätigen und sich auszuhandeln, ist das Subjekt der Vergangenheit gegenüber auf die Selbstbestätigung an einem gehabten Erlebnis beschränkt, während es in der Gegenwart an den Gegenständen alle beide Möglichkeiten erfüllen kann.

In diesen Gedankengängen ist die Zeit, die in der Erzählung auftritt, also auf ein ex uno zurückgeführt, das dem praeterire des ersten Teiles der Untersuchung scheinbar widersprechend gegenübersteht. Die natürliche Aufgabe ist nun, dieser Polarität auf den Grund zu gehen.

Augustin beginnt diesen Versuch mit einem Hinweis auf *Plato*, der im »Timaios« eine Lösung versucht hat. Dort sagt Plato: Gott, der die Welt erschuf zu seinem Abbild, beschloß »ein bewegtes Abbild der Ewigkeit«[14] herzustellen. Er schuf dieses Abbild der Ewigkeit als das, was wir Zeit nennen, d. h. der Ewigkeit in Gott entspricht die Zeit in der Welt, dem Bleibenden entspricht das Gehende, dem Einfältigen das Vielfältige. Es gleicht nicht, sondern es entspricht, wir dürfen also niemals Zeit und

[14] Tim. 37 d 5.

Ewigkeit identifizieren; das wäre ebenso unsinnig, wie wenn wir z. B. das Gelb auf einem Gemälde mit der Sonne, die dadurch abgebildet ist, identifizieren wollten und etwa dies Gemälde in eine finstere Kammer hängen würden, damit die hell werde. (Die vom Referenten eingesetzten Vergleiche sind insofern unbrauchbar, als sie den wesentlichen Unterschied, nämlich die Endlichkeit der Zeit und die Unendlichkeit der Ewigkeit, nicht demonstrieren. Sie sind trotzdem beibehalten, weil sie diese Andersartigkeit, deren Vorhandensein verdeutlicht werden soll, durch ihre drastische Sinnfälligkeit handgreiflicher machen und damit ihren Zweck: der gefühlsmäßigen Verschwisterung von Zeit und Ewigkeit entgegenzutreten, ganz erfüllen.) Das Einfache erscheint dadurch, daß ein ihm irdisch Entsprechendes geschaffen wird, ganz anders, es kann nicht wieder ein Einfaches sein, sondern es entsteht etwas ganz anderes, nämlich das Vielfache, d. h. das Abbild ist dem Urbild so fremd wie z. B. ein Elefant einer Fahnenstange. Dementsprechend heißt es auch bei Plato: Der Schöpfer läßt Tag, Monat, Jahr entstehen, d. h. er schafft sie ganz neu, nicht etwa: er verkleinert die Ewigkeit oder zerhackt sie, so daß die Tage Teile der *Ewigkeit* wären, sondern Tag und Nacht und Monat und Jahr sind immer nur Teile der *Zeit*. Ebenso alle uns gebräuchlichen Tempora sind nur Eigenheiten der Zeit, die als etwas ganz und gar Irdisches erschaffen worden ist und gar nichts mit Gott und erst recht nichts mit Ewigkeit zu tun hat. Allerdings zersplittert nach Plato die irdische Welt, weil sie eben irdische ist, alles Eine in Vieles, aber auch diese Gesetzlichkeit darf uns nach Plato nicht zu Überbrückungsversuchen verleiten. Ewigkeit verhält sich zu Zeit nicht etwa wie Eis zu Wasser und nicht einmal wie Sonne zu warmer Stein, sondern vergleichsweise wie Berg zu Mehl; es ist also für Ewigkeit etwas ganz anderes eingesetzt, wie für Berg Getreide, nur muß das Eingesetzte, weil die Welt eine irdische ist, eben vielfältig, gespalten, zersplittert, zermahlen sein. So ist auch alles Werden und Wachsen, die Bewegung ebenso wie die Möglichkeit, von einem als von einem Vergangenen, Gegenwärtigen und Zukünf-

tigen zu sprechen, etwas durchaus Irdisches, was unmöglich auf das Ewige übertragen werden kann. Die drei Tempora dienen in gleicher Weise wie die Zeit selbst nur zur Nachahmung und bleiben dem Nachgeahmten so fremd, wie das Fliegen, das wir durch Heben und Senken der Arme nachahmen, dem Flug eines Adlers fremd bleibt.

Nur am Ende seiner Überlegung steigt Plato doch ein Zweifel auf, dem er aber an dieser Stelle nicht nachgehen will. Er denkt dort daran, daß wir zum Vergangenen sagen: »Es *ist* gewesen«, vom Gegenwärtigen sprechen wir als von dem »Seienden« und vom Zukünftigen als von dem Werdenden, von dem in Zukunft »Seienden«. Darin liegt doch, daß auch Vergangenes und Zukünftiges ein Sein besitzt, genau wie das gegenwärtige Sein selbst. Plato erwähnt sogar, daß wir auch vom »Nicht-Seienden« sprechen, das demnach doch auch zum Sein gerechnet werden müsse oder in ihm enthalten sei. Wie gesagt, an dieser Stelle lehnt Plato die Diskussion über diese Frage ab mit dem Hinweis auf die wahrscheinlich ungenaue Bezeichnung dieser Dinge.[15] Im »Sophistes« kommt er dem Problem näher und erkennt, daß das μὴ ὄν auch ein ὄν ist, ebenso wie er darauf hinführt, daß Ewigkeit doch ein Zeitproblem ist.

Augustin jedoch nimmt Anstoß an der Behauptung, daß die Zeit zusammen mit den Gestirnen geschaffen und mit ihnen verknüpft sei: Augustin sieht, daß beides nicht unbedingt zusammengehört. Gestirne und Zeit sind nicht dasselbe. Vielleicht hat aber Bewegung der Gestirne mit Zeit zu tun? Das eher. Warum aber dann gerade Bewegung der Gestirne? Genau so gut doch Bewegung einer Töpferscheibe, und wie Bewegung einer Töpferscheibe, so auch Bewegung jedes anderen Gegenstandes. Hier wird zum ersten Mal die eigentümliche Dehnbarkeit der Zeit offenbar, jenes commune wird deutlich, welches es mit sich bringt, daß man sie überall antrifft. Hiermit ist die Zeit abgelöst von den Dingen, noch aber nicht scharf genug erfaßt, denn jenes commune hat sie

[15] Vgl. Tim. 38 b 1–5.

gemeinsam mit der Bewegung. So ergibt sich also zum ersten Mal das Problem, ob Zeit überhaupt nicht vielleicht Bewegung überhaupt ist.

7. Protokoll – Gertrud Philipson

Um das Wesen der Zeit zu ergründen, ging Augustin von der Tatsache aus, daß wir die Zeit messen. Die Besprechung dieser menschlichen Grunderfahrung führte nur in tiefere Verwicklung, aber zu keiner Klärung des Problems. Da er hier den Weg nicht weiter sieht, betritt er einen neuen. Bisher behandelte er die Zeit als das Gemessene und fragte: *Was* an der Zeit messe ich? Jetzt führt er die Zeit als Maß ein und fragt: *Wie* messe ich, *womit*? Dieser neue Weg ist nicht beliebig oder nur ergänzend, sondern er fußt auf der gleichen Orientierung wie der bisherige Teil. Auch hier ist das Messen das Entscheidende, aber die Zeit nimmt eine andere Stelle ein. Es heißt nicht mehr tempus, *quod* metimur, sondern tempus, *quo* metimur.

Um das Problem zu entfalten, muß ein zu Messendes gesucht werden. Das war bis jetzt die Zeit. Würde sie *nun auch* als Gemessenes genommen, so ergäbe sich die Verbindung, daß die Zeit in einer Betrachtung gleichzeitig Maß und Gemessenes wäre, [eine Verbindung],[16] die aber zu kompliziert ist, um jetzt schon geklärt werden zu können. Es muß ein Gemessenes ohne Zeitcharakter gefunden werden. Da kommt ihm die überlieferte Zeittheorie zu Hilfe, die sagt, Zeit sei gleich Bewegung der Himmelskörper. Die Richtigkeit dieser Lehre lehnt er von vornherein ab und meint, mit der gleichen Berechtigung die These aufstellen zu können, Zeit sei gleich der Bewegung aller Körper. Denn wenn das richtig wäre, die Himmelskörper stillständen und nur eine Töpferscheibe sich drehte, so wären ihre Kreise gleich der Zeit. Die Unsinnigkeit dieses Satzes braucht nicht erst bewiesen zu werden.

[16] Erg. d. Hg.

Wenn also die Bewegung der Körper nicht *gleich* der Zeit ist, so hat sie doch irgendetwas mit der Zeit zu tun; sie ist nämlich das, was *mit* der Zeit gemessen wird. Damit ist nun ein zu Messendes gefunden, das nicht die Zeit ist, nämlich die *Bewegung*, und zwar die Bewegung aller Körper und schließlich jede Art von Bewegung: das Wandern der Sonne, die Drehung der Töpferscheibe und das Sprechen von Worten. Am Geringfügigsten wie am Größten will Augustin das Wesen der Zeit erkennen: »Ego scire cupio vim naturamque temporis« (XI 23, 30; Knöll, S. 257). Er sucht also δύναμις und φύσις der Zeit zu finden, ihre »Fähigkeit«, etwas zu bewirken, und ihre »natürliche Beschaffenheit«.

Noch einmal will er das Falsche der alten These, Zeit sei gleich Bewegung der Himmelskörper, begründen und führt eine Erzählung der Bibel als autoritativen Beweis an. Damit Josua bei hellem Tage seine Schlacht siegreich zu Ende kämpfen kann, läßt Gott Sonne und Mond stillstehen. So standen die Himmelskörper und die Zeit ging trotzdem weiter. Nie und nimmer ist also die Bewegung der Himmelskörper gleich der Zeit.

Wohl aber ergibt sich für Augustin aus dem Verhältnis von der Zeit als Maß und der Bewegung als Gemessenem, daß bei der Zeit so etwas wie eine *distentio* ist. Aber erst undeutlich fühlt er sie und spricht seinen Gedanken nur vorsichtig aus. Um ein Klarwerden bittet er Gott, der die Ewigkeit und das Licht ist. Denn er weiß, daß dieser, seinem Wesensgehalt nach, ihm das Dunkel, das über der Zeit liegt, erhellen kann.

8. Protokoll – Gerhard Stallmann

Die Frage nach dem Wesen der Zeit war bei der Untersuchung: Wie messen wir die vorübergehende Zeit?, im Kapitel 21 stehen geblieben. Die Zeit, wie sie aus der Zukunft durch die Gegenwart in die Vergangenheit vorübergeht, erwies sich als nicht meßbar; denn die Zukunft, das ex quo, ist noch nicht, die Gegenwart, das per quod, bietet kein spatium zum Messen und die Vergangenheit,

das in quod, ist nicht mehr. Die Frage bleibt also noch ungelöst: Wie messen wir die vorübergehende Zeit, da wir sie doch messen? Wie sie durch Zukunft, Gegenwart und Vergangenheit hindurchgeht, ist sie nicht meßbar, haben wir gesehen. Etwas anderes muß gefunden werden, worin wir sie messen können. Ein neuer Raum, eine neue Dimension muß sich zeigen, die die Möglichkeit bietet, innerhalb ihrer die Zeit zu messen.

Bevor aber Augustin an die Lösung dieser Frage herangeht, versucht er, ob nicht aus dem Wesen der Zeit als Maß Klarheit in das Zeitproblem zu bringen sei, wobei er jetzt als das Gemessene die Bewegung einführt. Er nimmt also ein konkretes Zeitmaß, wie wir es stets gebrauchen, den Tag, ob etwa in seinem Wesen die Lösung des Zeitproblems enthalten sei, und seine Frage ist jetzt: Was ist der Tag? Man redet von Tagen in zweierlei Hinsicht: einmal, indem man darunter, im Gegensatz zur Nacht, die Dauer der Helle oder die Zeit, während der die Sonne über der Erde ist – »mora solis super terram« (XI 23, 30; Knöll, S. 257) –, versteht; und das andere Mal, indem man ihn als die Dauer von einem Sonnenaufgang bis zum nächsten nimmt. So, das erste Mal, wenn wir sagen: »Tagsüber tun wir dies und das«, oder: »Bei Tage ist der Verkehr in den Straßen größer als bei Nacht.« Und das andere Mal, wenn wir sagen: »Seit vierzehn Tagen läuft der Semesterbetrieb wieder«, oder: »In acht Tagen wird dies oder jenes geschehen«. Es gibt auch noch eine dritte Möglichkeit, den Tag zu verstehen, die Augustin hier aber nicht erwähnt. Man redet nämlich auch vom Tag, indem man sich nur darauf bezieht, daß es am Tag hell ist, und nicht die Dauer der Helle dabei im Auge hat. So etwa, wenn wir vom Bergmann sagen, er arbeite »unter Tage«, oder in den Ausdrücken »etwas zutage fördern« und »es tagt«. Diese Bedeutung hat für die Antike eine große Rolle gespielt, indem sie im Tag mit seiner Helle die Ermöglichung der Sichtbarkeit hat, weil die Helle διαφανές, »durchlässig«, sei, und in Analogie hierzu begriff *Plato* überhaupt jedes Erkennen als durch das Licht der Sonne der Idee des Guten ermöglicht. Diese Verbindung zeigt sich auch in den griechischen Ausdrücken θεωρεῖν und θεωρία und

im lateinischen speculari, und seitdem sind Licht und Erkenntnis dann durch die ganze Antike und das Mittelalter hindurch in enger Verbindung geblieben.

Augustin aber geht hier auf diese Möglichkeit, den Tag zu verstehen, nicht ein, weil für ihn ja das Wesen des Tages, sofern er Zeitmaß ist, von Interesse ist, und so nimmt er jetzt den Tag als die Dauer von einem Sonnenaufgang bis zum nächsten und fragt: Was ist dieser Tag? Ist er die Bewegung der Sonne selbst oder die Dauer selbst dieser Bewegung oder ist er beides? Jede dieser drei Annahmen wird nun untersucht, indem aus ihr die Folgerungen gezogen werden. Zunächst die erste: Ist der Tag der Umlauf der Sonne? Liegt sein Wesen wirklich in der Ortsveränderung dieses Himmelskörpers? Angenommen, es wäre so, was wäre dann ein Tag? Dann wäre auch dann ein Tag, fährt Augustin fort, wenn der Umlauf der Sonne in einer Stunde vollendet wäre. Aber indem er dies sagt, rechnet er ja schon wieder mit einer Dauer des Umlaufs, die doch ausgeschaltet bleiben sollte. Außerdem bleibt es für Augustin auch hier unausgesprochene Voraussetzung, daß zu einem Tag 24 Stunden gehören und so ein Tag von einer Stunde gar kein Tag ist. Betrachten wir also diese erste Annahme mit ihren Konsequenzen, so sehen wir schon hier, daß wir, um überhaupt mit dem Umlauf der Sonne Zeit messen zu können – denn Tag ist doch Zeitmaß –, ihm immer schon etwas beilegen müssen, was Zeitcharakter hat.

Wie werden sich nun die Folgerungen der zweiten Annahme darstellen? Der Tag ist jetzt die Dauer eines Umlaufs. Eine Stunde kann jetzt kein Tag sein, denn für Augustin bleibt auch hier der Tag gleich 24 Stunden, so daß er weiterfolgert, die Sonne müßte dann ihren Umlauf 24 mal vollenden, und der Tag wäre nicht die Dauer eines Umlaufs, sondern die von 24 Umläufen. Denn nach der ersten Annahme war ja ein Umlauf gleich einer Stunde und deren Ergebnis gilt auch hier weiter. Als dritte Möglichkeit nimmt Augustin nun an, beides sei der Tag, der Umlauf und die Dauer. Was ergibt sich nun als Tag? Ein Tag wäre nicht dann, wenn die Sonne innerhalb einer Stunde ihren Umlauf vollendete,

denn wie sollte dann die Dauer von 24 Stunden ein Tag sein? Aber auch nicht dann, wenn 24 Stunden verflössen, ohne daß sich die Sonne bewegte, denn auch ein Umlauf der Sonne soll ja zugleich Tag sein. Es läßt sich also gar nicht sagen, was dann der Tag wäre, und so fährt Augustin denn fort: »non itaque nunc quaeram, quid sit illud, quod vocatur dies, sed quid sit tempus« (XI 23, 30; Knöll, S. 258). Wir haben gesehen, warum er nicht durchkommt: Was ein Zeitmaß sei, läßt sich nicht bestimmen, ohne das Wesen der Zeit erkannt zu haben, und auch das wechselhafte Wesen des Tages gibt uns deshalb keinen Aufschluß über die Zeit, weder über sie als Maß noch als gemessene noch als Vereinigung beider.

Von neuem fragt also Augustin: Was ist die Zeit, mit der wir die Bewegung der Sonne messen, so daß wir sagen können, sie habe 12 Stunden weniger gebraucht, wenn dies der Fall ist, oder beide Umläufe vergleichen können und sagen, der eine habe doppelt so lange gedauert wie der andere, oder dieser nur die Hälfte der Zeit? Die Bewegung der Himmelskörper ist es nicht; das zeigt jene Schlacht, während der die Sonne stillstand, damit sie zu Ende gekämpft werden konnte. Während die Sonne stillstand, war doch auch Zeit da. Aber wie und warum war sie da? Nicht deswegen, weil eine Schlacht war, sondern weil diese als durchgeführte und zu Ende gekämpfte Zeit brauchte. »per suum [...] spatium temporis, quod ei sufficeret, illa pugna gesta atque finita est.« (XI 23, 30; Knöll, S. 258) »Durch ihren Zeitraum hindurch, der ihr genügte, wurde sie durchgeführt und beendet.« Weil die Schlacht, wie überhaupt alles Geschehen, so ist, daß es Zeit braucht, und weil es überhaupt so etwas gibt, das Zeit braucht, deswegen ist die Bewegung der Sonne nicht die Zeit. Alles Geschehen ist so, daß es sich verteilt auf Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft und daß es sich irgendwie erstreckt, auseinander-streckt und spannt (distenditur). So sagt deswegen Augustin: »video igitur quandam esse distentionem [tempus].« (Ebd.) »Ich sehe, daß die Zeit eine gewisse Erstrekkung ist.« Und dieser Begriff der distentio ist es, was Augustin hier gewinnt und der ihn später in Kapitel 26 weiterführen soll, den er aber deswegen vorläufig noch mit aller Vorsicht einführt.

9. Protokoll – Balduin Noll

Im Zuge der verstehenden Auslegung dessen, was in der Frage: Was ist die Zeit?, im Blick gehalten ist, haben wir im Begriff der distentio einen Ansatz zu einer Lösung gewonnen. Dieser Begriff soll den Doppelcharakter der Zeit als Maß und Gemessenes verständlich machen. Vermag er diese Schlüsselstellung auszuweisen, dann kommt ihm eine Tragweite zu, die sich auf das Ganze der Zeit bezieht. Unsere Aufgabe ist es deshalb, den Gedankengang der Untersuchung nachzuvollziehen, um zu sehen, wie dieser Begriff der distentio aus ihr herauswächst und dann in der weiteren Analyse des Problems festgehalten und in den Blick gestellt ist.

Gefragt ist nach der Zeit, sofern sie Maß ist. Im vorliegenden Problemansatz ist diese Frage orientiert an der ältesten überlieferten Zeittheorie, nach der die Bewegung der Sonne die Zeit ist. Die Sonne ist das Zeitmaß, wir richten uns mit dem Zeitmaß nach der Sonne. Mit dem Problem des Tages, wo wir die Zeit als Maßstab verwandt fanden, konnte Augustinus, so sahen wir, nicht durchkommen, solange das Wesen der Zeit nicht geklärt ist. Denn im Tag ist Zeitmaß und gemessene Zeit verkoppelt, was es gerade aufzulösen gilt. Daraus entspringt die Anweisung, die Zeit als Maß rein für sich in ihrem Maßcharakter zu fassen. Dazu wird erfordert, sie von der Bewegung der Sonne abzulösen.

Wie führt Augustinus dieses Auseinandernehmen von Maß und Bewegung durch, wobei dann so etwas sichtbar wird wie distentio? Er läßt die Bewegung aufhören, die Sonne stillstehen. Die Bewegung ist damit ausgeschaltet für die Frage nach der Zeit. Durch die Ausschaltung der Bewegung der Sonne bleibt gleichwohl die Schlacht. Hält man die Ausgangsthese, wonach die Sonne das Zeitmaß ist, fest, so entfiele mit der Ausschaltung der Bewegung der Sonne nunmehr für uns die Möglichkeit, an ihr die Dauer der Schlacht zu messen. Aber gerade durch die Abblendung dieser angesetzten Theorie wird das Phänomen der distentio sichtbar: Die Schlacht bleibt und mit ihr Zeit. Die Schlacht, dieses

Geschehnis, erscheint in einer eigentümlichen Erstreckung bzw. die Schlacht ist Schlacht in der Erstreckung, sie verteilt sich darin in sich selbst. Von außen gesehen ist sie eine Abfolge von Geschehnissen, die aber alle Schlacht sind. Und mit ihr bleibt auch Zeit. Damit ist nicht gesagt, daß die Schlacht als Zeit genommen würde, nicht, daß sie selbst Zeit ist, vielmehr, daß sie als durchgeführte und zu Ende gebrachte Zeit braucht. Die Schlacht braucht ihre Zeit. Freilich ist damit auch noch nichts über die Zeit selbst gesagt. Wir ersehen daraus noch nicht, *wie* die Zeit distentio ist. Entscheidend ist vorerst überhaupt, *daß* Zeit da ist. Ursprünglich ist Sonne gleich Zeit, die Sonne wird ausgeschaltet, Zeit bleibt.

Wir streiften hier im Zusammenhang der Ausschaltung der Sonnenbewegung eine Frage, ohne uns indes näher auf sie einzulassen: Hat Augustinus durch die Ausschaltung der Bewegung der Sonne damit faktisch die Bewegung ausgeschaltet, wenn nämlich Stillstand nur ein Modus der Bewegung ist? Ruhen kann nur ein Bewegtes, d. h. Ruhe ist nur ein Grenzfall der Bewegung. Nur was sich überhaupt nicht bewegen kann, kann auch nicht ruhen. Wird daher etwas in seinem Stillstand angesetzt, so ist damit nicht die Bewegung ausgeschaltet. Wir wollten uns durch eine Ausschaltung der Bewegung der Sonne frei machen von ihr als Trägerin der Zeit, insofern das wegbleiben sollte, was gemeinhin für Zeit gehalten wird, nämlich Zeit als Bewegung der Sonne. Wir sahen nun aber, daß wir durch ihren Stillstand nicht die Bewegung ausgeschaltet haben, und sahen überdies, daß Zeit bleibt. Welche innere Schwierigkeit gegebenenfalls hieraus erwächst, dem sind wir nicht nachgegangen.

Versuchen wir die Bestimmung der distentio, soweit sie in ihrem vorläufigen Charakter am Beispiel der Schlacht gewonnen wurde, allgemein zu fassen: Geschehnisse sind in sich selbst erstreckt, sie sind Auseinandergestrecktes, das trotz seines Verteilt-Zerstreutseins nicht auseinanderfällt. Als solche brauchen sie durch den Gehalt ihres Geschehens selbst für ihren Ablauf oder ihre Erledigung Zeit, sie nehmen Zeit in Anspruch. Was aber Zeit in Anspruch nimmt, ist *in* der Zeit. Problem ist deshalb: Wie

zeigt sich hier, wenn wir das In-der-Zeit-Sein eines Geschehnisses betrachten, eine distentio?

Zunächst müssen wir aber klären, was das Hereinbringen des In-der-Zeit-Seins eines jeden Geschehnisses für den leitenden Problemzusammenhang bedeutet. Wenn jeder Körper nur in der Zeit bewegt wird, so besagt das negativ, daß die Zeit nicht die Bewegung eines Körpers ist. Was dagegen positiv? *Aristoteles* bereits setzte ἐν χρόνῳ εἶναι = χρόνῳ μετρεῖσθαι: Das In-der-Zeit-Sein ist dasselbe wie durch die Zeit gemessen werden.[17] Wir sahen: Durch die Herausstellung des In-der-Zeit-Seins bleibt als Fragestellung die Zeit als Maß festgehalten.

Im Rahmen der sich durchhaltenden Problematik der Zeit als Maß fragen wir nun aber, was das neue Phänomen der distentio, von dem wir noch nicht wissen, wohin es gehört, für die Fortführung des leitenden Gedankenganges zu bedeuten vermag. Wie steckt es im Problemgehalt der folgenden Untersuchung darin?

Gefragt ist: Was ist die Zeit, sofern ich mit ihr ein Bewegtes in seiner Bewegung messe? Gefragt ist nach tempus als Maß der Bewegung. Zeit ist das, womit ich messe, und zwar messe ich durch sie die Dauer einer Bewegung von ihrem Anfang bis zu ihrem Ende. Die Dauer also ist das zu Messende. Zum Messen nun ist ein Maßstab erforderlich. Das Messen selbst besteht in dem ausmessenden Anlegen des Maßstabes an das zu Messende. Damit das Anlegen des Maßstabes an das zu Messende möglich ist, muß es Abschnittscharakter haben. Wissen will man, wie oft der Maßstab in dem zu Messenden enthalten ist. Das Anlegen des Maßstabes fängt also irgendwo an und hört irgendwo auf. Voraussetzung ist für ein Messen dabei, daß Anfang und Ende, die ganze zu messende Strecke gesehen wird in der Möglichkeit eines gerichteten Durchlaufens. Charakteristisch ist der Gang oder die Richtung des Ganges, insofern der Anfang auf das Ende gerichtet, [auf es][18] hin gerichtet ist.

[17] Phys. Δ 12, 221 a 4 sq.: ἔστι τῇ κινήσει τὸ ἐν χρόνῳ εἶναι τὸ μετρεῖσθαι τῷ χρόνῳ.

[18] Erg. d. Hg.

In welchem Sinne sprechen wir hier von Anfang? Auf dieses Problem stoßen wir im konkreten Fragen nach dem Messen einer Bewegung durch die Zeit. Die Erörterung hierüber gewann erst nach einem sophistischen Umweg den entscheidenden Gesichtspunkt. Sie bewegte sich in etwa folgendem Gedankengang: Das Messen geschieht mittels eines Maßstabes, der an das zu Messende angelegt wird. Ich muß also den Maßstab in dem Punkt anlegen, wobei die Bewegung anfängt. Wenn ich z. B. die Bewegung einer Kugel messe von da bis dort hin, so nehme ich den Maßstab und lege ihn in dem Punkt an, wobei die Bewegung anfängt. Anfang ist das Wobei (es anfängt). Dieser Ansatz indes, den Punkt, bei dem etwas anfängt, als Anfang der Bewegung zu nehmen, war sophistisch, weil der Anfang der Bewegung in dem In-Bewegung-Kommen, in dem Übergang von [der][19] Ruhe zur Bewegung besteht. Erst wenn das vorliegt, ist auch ein Anfangs*punkt* gegeben. Das Phänomen des Anfangs einer Bewegung setzt also Ruhe voraus, und solange daher etwas ruht, fängt keine Bewegung an; fängt sie aber an, dann ist der Übergang von der Ruhe zur Bewegung Ortsveränderung. Das In-Bewegung-Kommende wechselt seinen Ort. Der Anfang der Bewegung ist somit Aufhören des Stillstandes.

Wir nahmen »Anfang« noch in einer anderen Bedeutung, insofern wir darunter den Übergang vom Nichtsein zum Sein verstanden. Hierbei ist es möglich, daß etwas anfängt, *ohne* daß es vorher geruht hat. Als mit der Erschaffung der Welt etwas anfing, war es ein Übergang vom Nichtsein zum Sein. Auch beim Anfang in diesem absoluten Sinne muß ein Anfangendes da sein, wenn etwas im Übergang anfängt. Dieses setzen wir hierbei voraus als Bewegung im Sinne des Entstehens.

Wir fragen nach dem Wesen des Anfangs, weil er in einem innersten Zusammenhang mit dem Problem der Zeit als Maß steht. Wenn wir sagen: »Es fängt an sich zu bewegen«, so liegt in diesem Phänomen des Übergangs von [der][20] Ruhe zur Bewegung,

[19] Erg. d. Hg.
[20] Erg. d. Hg.

daß Übergang selbst ein Charakter des Anfangs ist. Im Übergang liegt Erstreckung, es liegt darin das Von-zu. Diese Struktur des Von-zu ist dem Anfang wesentlich. Der Anfang ist nicht einfach der Punkt – das Wo, Hier, Da – als das für sich Vorhandene, »wobei« es anfängt, sondern »von wo aus« es anfängt. In diesem Von-wo-aus liegt ein Erstreckungscharakter, das Von-bis. »Der Anfang ist Übergang« heißt deshalb nicht, daß der Anfang das Übergehende ist, sondern daß er in sich selbst auf ein Ende hin orientiert ist. Diese Orientierung auf ein Ende hin, die im Übergang von ... zu ... liegt, enthält den Erstreckungscharakter des Von-bis in sich. Mit zwei Punkten, die nicht in der Relation stehen, Anfang und Ende zu sein, ist die Struktur des Von-bis noch nicht gegeben.

Zum Messen nun gehört dieses Von-bis. Wir können eine Bewegung nur messen, wenn wir die Haltepunkte des Von-wo-aus und Bis-wohin haben. In bezug auf die Bewegung selbst ist damit noch keineswegs erfordert, daß die Erstreckung bereits bestimmt sein müßte; es ist gleichgültig, *welche* Strecke eine Bewegung durchläuft. Beim Messen handelt es sich nicht darum, daß wir hier und dort einen Haltepunkt haben, sondern daß der Einsatzpunkt des Messens schon in sich den Charakter des Von-wo-aus und der Fußpunkt des Messens schon den Charakter des Bis-dahin hat. Es gehört deshalb zum Messen immer dieser Charakter des ex quo ... donec ... Das Messen, das in dem ausmessenden Anlegen des Maßstabes an das zu Messende besteht, durchläuft dabei, mit seinem Maßstab mitgehend, das zu Messende. In solchem Messen bewegen wir uns in einer Dimension. Der dimensionale, distentionale Charakter des Messens schließt in sich das Von-bis. Der innere Zusammenhang des ex quo ... donec ... mit der distentio ist damit gegeben.

Was gewinnen wir aus dieser Untersuchung über das Wesen des Anfangs und Endes im Zusammenhang mit dem Messen für unser Problem des Messens der Bewegung durch die Zeit? Wie ist die Problematik weitergetrieben, wie steht sie im Blick? Wir fragten oben: Wie zeigt sich, wenn wir das In-der-Zeit-Sein eines

Geschehnisses betrachten, hier eine distentio? Wir sahen: In-der-Zeit-Sein ist gleich Durch-die-Zeit-gemessen-Werden. Wenn eine Bewegung als Geschehnis in der Zeit ist, dann messen wir, wenn wir die Bewegung *durch* die Zeit messen, die *Dauer* dieser Bewegung. Wenn also die Dauer das zu Messende ist, dann messen wir in der Dauer die Zeit selbst. *Als* Dauer aber ist die Zeit eingespannt in die Struktur des Von-bis. Hier zeigt sich die distentio. Sie ist die Dimension, die wir Zeit messend mit dem Zeit-Maßstab durchlaufen.

Nachdem nunmehr sichtbar geworden ist, wie die distentio dem Problemgehalt der Frage nach der Zeit eingelagert ist, verfolgen wir, wie von Augustinus der Faden der Untersuchung weitergesponnen wird. Wenn es heißt: Ich messe die Dauer der Bewegung von dem Anfang dieser Bewegung bis zu ihrem Ende, dann ist dabei der Gedanke zunächst der, daß ich eine Bewegung nur messen kann, wenn ich sie als ganze zu fassen bekomme im Von-woaus-bis-wohin. Wenn sich aber das Messen in eine bereits bestehende Bewegung einschaltet und ebenso ausschaltet, dann ist zwar nur ein Messen für die Dauer der Beobachtung möglich, aber damit ist zugleich gesagt, daß es für das Messen einer Bewegung nicht notwendig ist, daß der Einsatz- und Fußpunkt der Bewegung sich mit dem Einsatz- und Fußpunkt des Messens deckt. Es besteht vielmehr die Möglichkeit, daß das Messen einer Dauer für sich noch andere Haltepunkte gewinnt, die nicht notwendig aus dem faktischen Anfang einer Bewegung bzw. ihrem Aufhören genommen werden müssen.

10. Protokoll – Erich Hassinger

Die Zeit als Maß, das quid est tempus, *quo* metimur, ist das neue Problem, das im Kapitel 23 aufgerollt wurde. Entgegen einer bestehenden Theorie hat sich für Augustin ergeben, daß die Zeit und die Bewegung eines Körpers etwas Verschiedenes sind. Diese Fragerichtung wird in Kapitel 24 beibehalten, und das besondere

Thema dieses Abschnittes ist mit folgendem Satz gegeben: »cum enim movetur corpus, tempore metior, quamdiu moveatur, ex quo moveri incipit, donec desinat.« (XI 24, 31; Knöll, S. 258) Die Einführung der Termini ex quo ... donec ..., über die wir uns in verschiedener Hinsicht noch keine Klarheit verschaffen konnten, zeigt, worauf es Augustin bei dieser Untersuchung ankommt, nämlich festzustellen, was zu einer wirklichen Zeitmessung gehört.

Es erweist sich bald, daß der Begriff »Zeitmessung« in einem engeren und einem weiteren Sinne verwendet wird. Sind nämlich die Fixpunkte des Messens nicht der Beginn und das Aufhören der Bewegung selbst, sondern Beginn und Aufhören *meines* Sehens der Körperbewegung, sind die Termini also ichliche oder, wie Augustin es formuliert, handelt es sich um »ex quo videre incipio« im Gegensatz zu »ex quo moveri incipit [corpus]« (XI 24, 31; Knöll, S. 258 f.), dann bestimmt mein langes bzw. kurzes Verfolgen der Bewegung die Dauer der Bewegung als lang bzw. kurz. Ich vermag aber nicht zu sagen, *wie* lange sie dauert, es bleibt bei einem bloßen »Schätzen« der Zeit, dem *existimare*.[21] Zeit*messung* im engeren Sinne, die Bestimmung des Wieviel mit Maßzahlen, das *conprehendere*, erfordert noch etwas anderes. Augustin hatte bisher, wenn er sich auf die Grunderfahrung, daß wir die Zeit messen, berief, das metiri stets im weiteren und engeren Sinne genommen, und für das Gesamtproblem, die Frage nach dem, quid est tempus, ist der Unterschied von existimare und conprehendere auch nicht wesentlich, da in beiden Fällen die Zeit als Maß und Gemessenes erscheint.

Trotzdem ist die Unterscheidung an dieser Stelle nicht ohne Bedeutung. Es war die Frage aufgeworfen worden, warum Augustin bei der Erörterung des Problems der Zeitmessung nicht das Hilfsmittel, das wir dafür verwenden, die *Uhr*, heranzieht. Wir sahen aber, daß Augustin keineswegs von der Uhr ganz absieht. Denn nachdem er festgestellt hat, unter welchen Bedingungen

[21] Conf. XI 24, 31; Knöll, S. 259: si quid aliud nostra dimensio sive conprehenderit sive existimaverit.

man lediglich zu einer Zeit*schätzung* kommt, fährt er fort: »Wenn wir aber die Punkte notieren konnten, sowohl den, von dem der sich bewegende Körper oder seine Teile, wenn er sich gleichsam im Kreise bewegt, ausgehen, als auch den, zu dem er gelangt, so können wir das Wieviel an Zeit bestimmen, aus dem heraus die Bewegung des Körpers oder Körperteils vom einen zum andern Punkt vollendet worden ist.« (XI 24, 31) Daß dies die *Defintion der Uhr* sei, kann insofern bestritten werden, als Augustin nicht sagt, daß die Bewegung in der in sich geschlossenen Bahn eine sich gleichmäßig wiederholende ist. Daß ihm aber irgendeine Art von Zeitmessung bei dieser Definition vorschwebte, muß schon darum angenommen werden, da wir uns gar nicht mit Zeitmessung beschäftigen können, ohne daß dabei der philosophische Begriff der Uhr mithineingenommen wird.

Was ergibt sich nun aus den Untersuchungen dieses Kapitels über die Bedingungen einer Zeitmessung für die Hauptfrage Augustins, das quid est tempus? Es hat sich lediglich erwiesen, daß die Zeit etwas anderes ist als die Bewegung des Körpers, den wir für die Zeitmessung in Anspruch nehmen. Und Augustin bekennt von neuem: »Et confiteor tibi, domine, ignorare me adhuc, quid sit tempus« (XI 25, 32; Knöll, S. 259).

11. Protokoll – Werner Heidinger

Das Ergebnis von Kapitel 24 ist, negativ ausgedrückt: »non ergo tempus corporis motus.« (XI 24, 31; Knöll, S. 259) Das bedeutet positiv und wird in Kapitel 25 durch das »ipsum diu non esse diu nisi mora temporis« (XI 25, 32; Knöll, S. 259) so bestätigt: Die Zeit ist abgelöst von der Bewegung der Körper (wobei Ruhe, als Korrelat der Bewegung, für unsere Betrachtung dieselbe Bedeutung hat wie Bewegung). Die Zeit ist also irgendetwas anderes, muß in einem anderen Zusammenhang untergebracht werden. Aber doch liegt schon in Kapitel 24 auch das, was sich nach neuem Ausholen zum Ergebnis entfalten soll: das *ex quo ... donec ...* Und dieses ex

quo ... donec ... umgreift die mora, das durch die ganze bisherige Untersuchung gesuchte spatium, und damit die Zeit. Sofern nun dieses Von-bis nicht die Bewegung selbst ist und auch die Zeit nicht Bewegung ist, d. h. also: Bewegung nicht das tertium comparationis sein kann, das das Von-bis und die Zeit zusammenhält – unter welchem anderen Gesichtswinkel sonst lassen sie sich zusammenführen?

Kapitel 25 bedeutet ein neues und letztes Ausholen zur Beantwortung dieser Frage. Ein Ausholen gewissermaßen mit demselben Hammer, mit der (auch in dem dreifachen praesens de ... enthaltenen) *Grunderfahrung*: Ich weiß, daß ich die Zeit *messe* bzw. schätze. Ein Ausholen auch mit der gleichen *Bewegung*: mit der Frage des Kapitels 16: quid ergo metior (an praetereuntia tempora, non praeterita ...)?, und mit der Frage des Kapitels 21: »in quo ergo spatio metimur tempus praeteriens?« (XI 21, 27; Knöll, S. 256) Aber indem jetzt diese beiden Fragen bewußt und absichtlich auseinandergehalten und zugleich einander gegenübergestellt werden als Frage nach der Zeit, *die gemessen wird*, und Frage nach der Zeit, *in der gemessen wird*, hat sich der Boden selbst inzwischen unter dem Fragenden verschoben, und dadurch trifft er sozusagen mit gleichem Hammer und mit gleicher Bewegung auf verändertem Boden auf ein Neues. *Vorher* nämlich hatten das non iam und das nondum, beide nicht seiend, von beiden Seiten her das Jetzt zusammengedrückt zu einem Punkt, der zwar *ist*, aber zugleich hatten sie damit das *spatium* zunichte gemacht, nach dem doch eben gesucht wurde, das spatium, in quo metimur tempus praeteriens. *Jetzt* aber, im Intervall zwischen ex quo und donec, haben wir etwas, das *sowohl* ein spatium umgreift (indem es nämlich »*inzwischen* ist«), *als auch* ein Sein begreift (indem es nämlich »inzwischen *ist*«). Und dieses drängt nach beiden Seiten Vergangenheit und Zukunft von sich weg und auseinander, und zwar als *distentio* und kraft dieser seiner eigenen distentio, kraft seiner *Zusammen*gewobenheit, die zugleich *Auseinander*gestrecktheit ist, kraft seiner *In*haltlichkeit, die zugleich *Aus*gedehntheit ist. *Was* dieser Inhalt des Von-bis ist, darüber ist hier

noch nichts gesagt, wenn auch zweierlei klar wird: 1. Er kann nicht in dem liegen, was *dieses* oder *jenes spezielle* Ausgedehnte als spezielles kennzeichnet, sondern er muß in dem liegen, was für *alles* Ausgedehnte als Ausgedehntes Beziehungsmittelpunkt ist. 2. Er muß etwas sein, was das Seiende in *Verhältnis* zueinander setzt (da ja das »von« selbst von dem »bis« selbst durch sich selbst nichts weiß). Das Von-bis ist also bis jetzt noch nirgends festgemacht, noch wird es, außerhalb eines weiteren Zusammenhangs, nur für sich betrachtet. Und als Ergebnis dieser Betrachtung wird lediglich festgestellt: Wenn das Vorbeigehen im »inzwischen« es ist, was wie ein Keil Vergangenheit und Zukunft auseinandertreibt, dann kann es nur sein Charakter als der einer *Ausdehnung* bzw. eines Ausg*edehnten* bzw. eines *sich* Aus*dehnenden* sein, der diese Funktion eines Keiles versieht.

Zwei Fragen erheben sich daraus und führen in das Problem weiter hinein: 1. *Wer* oder *was* ist in diesem Sinne die bei allem *Wechsel* ihrer jeweiligen Ausgedehntheit und Erstreckung doch einheitliche, stetige und sich selbst bleibende distentio? 2. *Wer* oder *was* ist so souverän, daß es je nach seinem eigenen Zustand (z. B. je nach dem Grad, in dem es – »erwartend«, expectans – sich mit der Erfahrung, die sich als anders erweist, in Widerspruch setzt) den »gleichen« Vorgang einmal als langen, einmal als kurzen an sich vorübergehen, vorbeigehen läßt oder die »gleiche« Silbe willkürlich einmal als »correptius«, einmal als »productius« formt? (XI 26, 33; Knöll, S. 260) Diese beiden Fragen weisen durch sich selbst schon [in][22] eine ganz bestimmte Richtung, in die das ex quo ... donec ... gehört: indem sie sich nämlich als identisch erweisen mit den Fragen nach der Zeit als dem, *was* ich messe, und nach der Zeit als dem, *womit* ich messe.

Während Augustinus in Kapitel 25 nicht nur zu der (sokratischen) confessio gekommen war, die Erkenntnis nicht zu besitzen, sondern weiter noch gesteht, fast an der dialektischen Grundschwierigkeit der *Frage nach der Erkenntnis* zu verzweifeln, weist

[22] Erg. d. Hg.

umgekehrt hier schon die Frage selbst den Weg zur Antwort. Dieser Weg lag schon in der Doppeldeutigkeit des »nostra dimensio« (XI 24, 31; Knöll, S. 259), die sich dann erweist, wenn man es nicht nur als »unser Messen« (*der* Zeit), sondern auch, mit schärferer Subjektivierung durch das »nostra«, als »die Ausdehnung unserer selbst« (als *die* Zeit) auslegt. So ergibt sich in dem bisherigen Ergebnis, von dem wir ausgegangen waren: metior temp*us* temp*ore in* tempore *de* tempore dicens, ein Hinweis auf das Ich, das hier gegenüber dem wiederholten tempus usw. im meti*or* versteckt liegt. Aber nur durch den scheinbaren Umweg: »nihil esse aliud tempus quam *distentionem*« (XI 26, 33; Knöll, S. 260), ist es möglich, die Verknüpfung mit dem Ich zu finden: »et mirum, si non ipsius animi« (ebd.).

Von hier wird sich auch die Antwort ergeben auf zwei Fragen, die am Anfang der letzten Übung aufgeworfen wurden. Die erste Frage betraf die Schätzung der Zeit, die zweite die Messung der Zeit durch die Uhr.

1. Ich finde bei der Schätzung keinen *Maßstab*, da der Zustand selbst, nach der Möglichkeit, Gewohnheit usw., durch seine Qualifizierung als Lust- oder Unlustgefühl, die Schätzung bestimmt. Woher nehme ich hier den Maßstab für das Lang oder Kurz? Da die Schätzung doch immer an etwas orientiert ist, *was* da *ist*, und trotz der Verschiedenheit der Schätzung jedes Ding »*seine* Zeit hat« (d. h. *seine* Zeit »beansprucht«), kann die Schätzung in dieser Hinsicht nicht als willkürlich angesehen werden.

2. Bietet die Uhr als Faktum der Zeittheorie ein neues Problem oder fällt nicht vielmehr die Funktion der Uhr (die Zeit zu messen, festzulegen, zu unterscheiden im Miteinandersein der Menschen) zusammen mit dem Grundfaktum des *Zeithabens*, d. h. des Existierens im Sinne eines Sich*verhaltens* zu einer Welt? Dieses Existieren bedeutet gewissermaßen: »*in einer* Uhr existieren« – ein Bild, das ebenfalls so zu verstehen ist, daß damit die Zeit der Seele des Menschen zugesprochen wird.

12. Protokoll – Rita Schmitz

Nachdem Augustin in Kapitel 23 und 24 an der Bewegung gezeigt hat, daß in einer noch ungeklärten Weise in der Zeit selbst ein ex quo ..., donec ... und damit so etwas wie eine distentio liegt, daß jedoch die vorschnelle Zurückführung auf die Körperbewegung diesen distentionalen Charakter der Zeit nicht zu erhellen vermag, stellt er in Kapitel 25 von neuem die Frage: quid est tempus?, und beginnt dann mit Kapitel 26 in die Dimension vorzudringen, in der er die Lösung seines Zeitproblems finden will.

Kapitel 26 schließt mit der Frage: »quid ergo metior? an praetereuntia tempora, non praeterita?« (XI 26, 33; Knöll, S. 260) Und es könnte scheinen, als ginge Augustin damit wieder auf *den* Stand des Problems zurück, den er bereits mit Kapitel 16 erreichte und mit Kapitel 22 wieder verließ, um der Frage nach dem Verhältnis von Zeit und Bewegung nachzugehen. In Wirklichkeit aber führt Kapitel 26 zwei wesentliche Schritte weiter. Es wird gezeigt, daß auch und gerade bei bewußter Unterscheidung der beiden Formen, in denen Zeit beim Messen vorkommt – als Maß und als Gemessenes – die Zusammengehörigkeit beider insofern bestehen bleibt, als das, *was* ich messe, und das, *womit* ich messe, aufeinander abgestimmt sein müssen, so daß, wenn das *Maß* Problem wird, auch das *Gemessene* eine neue Bestimmung erfährt. Stelle ich nun die Frage nach dem Zeit*maß*, so wird deutlich, daß ich gerade bei der ursprünglichsten Weise des Messens (bzw. Schätzens) der Zeit – wenn ich nämlich die Zeit, die ein Geschehen beansprucht, lang oder kurz nenne – keine »certa mensura« (ebd.) erlange, da es z. B. – obgleich ich die Quantität der langen Silbe als das Doppelte der kurzen ansetze und damit jene durch diese messe – in meiner Macht steht, die kürzere Silbe im Sprechen beliebig zu verlängern und die längere zu verkürzen. Damit zeigt sich deutlicher der Charakter der Zeit als eine distentio, besser: als ein *distendere*, das in gewissem Sinne von mir, von meinem Verhalten abhängt: »inde mihi visum est nihil esse aliud tempus quam distentionem: sed cuius rei, nescio, et mirum, si non ipsius animi.« (Ebd.) Diese neue Einsicht

in einen Zusammenhang zwischen distentio, tendere und animus sucht Augustin zu klären, indem er sie den Ergebnissen der bisherigen Untersuchung gegenüberstellt, in der doppelten Orientierung, die sich aus dem Charakter des Messens ergab: Ist die eigentümliche Dimension, die sich in der distentio zeigt, so geartet, daß sie ein spatium für das Messen hergibt? Oder wie ist die distentio zu fassen und in welchem Verhältnis steht sie zu dem spatium? Andererseits: Wenn sich die distentio als die Dimension erweist, in der das Messen von Zeit möglich ist, in welchem Modus der Zeit haben wir sie zu suchen? Sie kann weder dem praesens angehören, dessen Ausdehnungslosigkeit sich jedem Messen verschließt, noch kann sie im Nicht-mehr-Sein des prateritum oder im Noch-nicht-Sein des futurum liegen, da sie uns als ein wirklich Seiendes begegnete. Es kann sich also bei der distentio der Zeit nur um jene eigene Art Gegenwärtigkeit handeln, die Augustin als *praeterire* bezeichnete. So mündet Kapitel 26 notwendig in die Frage aus Kapitel 16: »quid ergo metior? an praetereuntia tempora, non praeterita?«, und damit die Frage nach der Dimension, in der Zeit, animus und distentio zusammengehören, in die Forderung einer neuen Interpretation des praeterire auf Grund der Einsicht in den distentionalen Charakter der Zeit: Was tue ich, wenn ich die tempora praetereuntia messe, und was geschieht überhaupt im praeterire der Zeit?

In loser Orientierung an Kapitel 27 stellen wir fest: Praeterire meint nicht ein einfaches »Vorbeigehen« der Zeiten am Geiste, der, gleichsam selbst unbeteiligt, dem ankommenden und im Nu seines Gegenwärtigseins wieder abgehenden Jetzt zuschaute – so gefaßt unterschiede sich das tempus praeteriens wenig von der Reihe unterschiedsloser, untereinander unverbundener Jetzt-Punkte, die das praesens ausmachen. Sondern: Sofern das tendere zum Wesen der Zeit gehört und die distentio eine distentio animi ist, besagt praeterire: »vorübergehen« so, daß sich im Vorübergang der Zeit ein eigentümlicher Übergang vollzieht, bei dem *ich selbst mitbeteiligt* bin, indem ich durch das tendere erst die Dimension für diesen Übergang und damit die distentio der Zeit schaffe. *Wie* dies geschieht, mag vorausgreifend ein Satz aus Kapitel 28 erläu-

tern, in dem es vom animus heißt: »nam et expectat et adtendit et meminit, ut id quod expectat per id quod adtendit transeat in id quod meminerit.« (XI 28, 37; Knöll, S. 263) Die Gliederung der Zeit in praeteritum, praesens und futurum erweist sich damit als gegründet in einer Gegliedertheit des tendere, das als expectatio das Noch-nicht-jetzt im Sogleich erwartet, als contuitus oder adtentio das gegenwärtige Jetzt anschaut und das Nicht-mehr-jetzt im Soeben als memoria behält. In dieser Spanne zwischen Erwarten und Behalten, in der das tendere »distenditur [...] in memoriam [...] et in expectationem« (XI 28, 38; Knöll, S. 264), ist die Dimension des tempus praeteriens gegeben, in der das gegenwärtige Jetzt aus der Zukünftigkeit des Sogleich in die Gewesenheit des Soeben übergehen und sich zugleich als selbiges durchhalten kann. So sehr aber auch das Jetzt selbst in sich die Möglichkeit des Übergehens und Durchhaltens bieten muß, so sehr ist dieses tendere und tenere seinem Wesen nach actio animi. Während aber das tenere der memoria angehört, zeigt sich im tendere ein eigentümlicher Bezug zur attentio, der sich vielleicht dahin auslegen läßt, daß das tendere selbst den Charakter des Gegenwärtigens hat. Damit erst wäre die Möglichkeit gegeben, die Weise, wie praesens, praeteritum und futurum in der Seele sind, als ein *praesens de* praesentibus, praeteritis, futuris zu begreifen.

Im Eingang zu Kapitel 27 erfährt dieser Charakter des tendere als attentio eine weitere, für Augustin wesentliche Bestimmung. Diese confessio, die formal den voraufgegangenen gleicht, soll hier, wo das eigentliche Zeitverständnis Augustins zum Durchbruch kommt, vordeutend auf Kapitel 29 zum Ausdruck bringen, daß ein wahrhaftes Verstehen des Wesens der *Zeit* für Augustin nur möglich ist auf dem Grunde der Einsicht in das Wesen der *Ewigkeit*, wobei es hier noch nicht zur Entscheidung steht, ob Augustin etwa die Ewigkeit selbst als nunc stans und damit aus der Zeit heraus begreift. Diese Gerichtetheit auf die Ewigkeit, die Augustin in Kapitel 29 extentio in ea quae ante sunt[23] nennt, kommt

[23] Conf. XI 29, 39; Knöll, S. 264: in ea quae ante sunt [...] extentus.

hier zum Ausdruck als »adtende, ubi albescet *veritas*« (XI 27, 34; Knöll, S. 261). Das ist nur möglich, weil Wahrheit für Augustin – wie für die Antike ἀλήθεια – nicht eine Eigenschaft des Satzes, der Aussage, sondern die Seinsweise und Erkenntnisart des ὄν ἀληθές selbst bedeutet, nur dann kann und muß veritas für Augustin das Sein Gottes als des einzigen wahrhaft Seienden bezeichnen. Sofern das »adtende, ubi albescet veritas« besagt: Hinblicken auf das, was im Lichte des wahrhaft Seienden aufleuchtet, kommt im »adtende« der Anschauungscharakter der attentio zum Ausdruck, der es ermöglicht, daß Augustin attentio fortan in der Funktion von contuitus gebraucht.

Die genauere Interpretation der ersten beiden Abschnitte des 27. Kapitels zeigt ferner, daß Augustin die Untersuchung des Zusammenhangs von praterire und distentio hier so führt, daß er die Orientierung am Messen zunächst noch beibehält und die vertiefte Auffassung des praeterire erst allmählich, in zwei Stufen gleichsam, einführt. An dem Beispiel des Messens eines ausgehaltenen Tones zeigt Augustin, daß das tempus praeteriens – selbst wenn ich das praeterire bereits als Vor-übergehen verstehe – so wenig wie das praesens die Möglichkeit des Messens bietet, solange ich dieses Übergehen *nur* als ein tendere in aliquod spatium auffasse. Denn um die Länge eines Tones messen zu können, genügt mir nicht ein spatium überhaupt, ich brauche vielmehr das ganz *bestimmte* spatium: das Intervall des ex quo ..., donec ..., brauche die Dauer zwischen dem Anfang und dem Ende. Der Ton in seinem Vorübergehen aber hat keine termini, weder Anfang noch Ende – sein Anfang ist bereits vorbei, sobald er zu tönen angefangen hat, und sein Ende habe ich erst, wenn er zuende ist, dann aber ist er vergangen, *ist* nicht mehr. Wie könnte er dann noch gemessen werden? So gibt Augustin dem Problem noch kurz vor der Lösung seine schärfere Zuspitzung: »nec futura ergo nec praeterita nec praesentia nec praetereuntia tempora metimur et metimur tamen tempora.« (XI 27, 34; Knöll, S. 261)

Diese Lösung bringt auch der zweite Abschnitt noch nicht, obgleich er schon weiter in die neue Dimension vordringt: Augu-

stin weist hier nur auf, daß ich, um einen Vers messen zu können, der mir als eine Folge von langen und kurzen Silben gegeben ist, ein *tenere* brauche, ein »Halten« und »Behalten« der vorübergehenden Silben, in welchem erst ein Spielraum für das Vergleichen und Messen der gegenwärtigen mit der gewesenen Silbe oder mehrerer gewesener untereinander gebildet wird. Aber er zeigt nur die Notwendigkeit, nicht die Möglichkeit eines solchen tenere, und die Wendung, die er der Untersuchung zuletzt gibt: »non ergo ipsas, quae iam non sunt, sed aliquid in memoria mea metior, quod infixum manet« (XI 27, 35; Knöll, S. 262), kann aus dem Voraufgegangenen allein nicht mehr verstanden werden, sondern bedarf der fortschreitenden, das Wesen des tenere und der memoria erhellenden Interpretation.

13. Protokoll – Heinz L. Matzat

Das Leitproblem des Kapitels 27 betraf die Umwendung des distentionalen Charakters der Zeit auf das Vorbeigehen von Zeit. Geführt wurde die Untersuchung aus dem Problem des Zeitmessens heraus bis zu dem Punkt, da sich ergeben hat: »aliquid in memoria mea metior, quod infixum manet« (XI 27, 35; Knöll, S. 262). In dieser Bestimmung findet sich der enge Zusammenhang zu Kapitel 26, in dem Augustin sagt: »inde mihi visum est nihil esse aliud tempus quam distentionem: sed cuius rei, nescio, et mirum, si non ipsius animi.« (XI 26, 33; Knöll, S. 260) Aus dem Zusammenhang erhebt sich die Frage: Wie ist in der Ableitung der distentio animi in Kapitel 26 bereits der Hinweis auf eine mögliche Lösung des Leitproblems in Kapitel 27 angelegt?

Die Ableitung der Zeit als distentio animi in Kapitel 26 geschah durch den Gegensatz des productius – correptius beim Erklingenlassen einer Silbe oder eines Tones: Ich lasse einen Ton oder eine Silbe erklingen. Diese bedarf eines spatium an Zeit, d. h. die mir beim Aussprechen der Silbe darin begegnende Zeit ist eine distentio, besitzt distentionalen Charakter, der sich in dem ex quo ...,

donec ... bereits näher bestimmt hat. Ich kann nun die Silbe länger und kürzer aussprechen. Also ist diese distentio nicht in ihrer jeweiligen Dauer an die Silbe geknüpft und in ihrem Wesen verankert, sondern sie ist jeweils bestimmt durch das Ich, das die Silbe ausspricht. Dieses Ich ist bei Augustin gefaßt als der animus. Wenn diese distentio in ihrer jeweiligen Dauer des ex quo ..., donec ... nicht der Silbe zukommt, so muß sie vom animus her zu bestimmen sein. Wie steht diese distentio zum animus? Aus Kapitel 20 ergab sich, daß dem Ich die Dreiheit der Zeitbezogenheit zukommt in seinem jeweiligen praesens de ... als Erwarten, Gegenwärtighalten und Behalten. Erwarten, Gegenwärtighalten und Behalten machen in ihrer Dreiheit das Wesen des animus aus. Als Bezogenheiten des Geistes sind sie in jedem Jetzt gegenwärtig und machen in sich die Gespanntheit des animus vom Sogleich im Jetzt zum Soeben aus. Der animus ist eingespannt im Jetzt zwischen das Sogleich und das Soeben, die er beide in seiner Bezogenheit zu ihnen vergegenwärtigt. Diese Gespanntheit des Erwartens, Haltens und Behaltens ist die distentio, und sie kommt allein dem Geiste zu, wie sich ergab.

In dieser Orientierung schreitet Augustin weiter zur Lösung in Kapitel 27: »aliquid in memoria mea metior, quod infixum manet« (XI 27, 35; Knöll, S. 262), und sogleich schärfer und klarer: »In te, anime meus, tempora mea metior.« (XI 27, 36; Knöll, S. 262) Das »In te« ist zuschärfst betont und bezieht sich auf animus in der Gespanntheit seiner distentio im dreifachen Bezuge zu Erwarten, Halten und Behalten. Noch eines bleibt zu klären übrig. Es heißt einmal: »in memoria mea metior«, dann: »In te, anime meus, tempora mea metior.« Was ist also hier mit *memoria* gemeint und in welchen Bezug ist sie zu dem animus gesetzt? Memoria hat bei Augustin eine doppelte Bedeutung. Im engeren Sinne war sie definiert als praesens de praeteritis, als eine im Jetzt vorgängige Bezogenheit zum Vergangenen. Dies kann hier nicht gemeint sein, denn sie enthält nur eine Richtung der Erstreckung der distentio als Gespanntheit des animus, nämlich die Beziehung zum Soeben. Memoria ist ein Behalten von ... Dieses Behalten ist

in sich zugleich ein Dahalten des Nicht-mehr und des Noch-nicht. Das Behalten behält im Jetzt das Soeben und das Sogleich und schafft als solches den Spielraum für die distentio. Die memoria ist also das Aufeinander-eingespielt-Sein der drei Zeitbezüge des animus, des Erwartens, des Dahaltens und des Behaltens. Als dieser Spielraum der drei Bezogenheiten macht die memoria das Wesen des animus aus. Von dieser Fassung der memoria aus bestimmt sich das »In te, anime« als der Verweis auf die innere Möglichkeit der Zeitmessung überhaupt in der Dimension der memoria als dem Spielraum, der überhaupt so etwas wie eine distentio, ein Gespannt-Sein des Geistes zwischen das Soeben und das Sogleich möglich macht. So wiederholt Augustin den Satz, hinweisend auf seine tiefe Bedeutsamkeit: »in te, inquam, tempora metior.« (Ebd.)

Diese ganz neu gewonnene Dimension für das Messen von Zeit gilt es nun in Zusammenhang zu bringen mit den bereits gewonnenen Resultaten der früheren Kapitel. »affectionem, quam res praetereuntes in te faciunt et, cum illae praeterierint, manet, ipsam metior praesentem« (ebd.). Diese affectiones hatten sich in Kapitel 18 ergeben als imagines rerum, »quae in animo velut vestigia per sensus pratereundo fixerunt« (XI 18, 23; Knöll, S. 253). Schon in Kapitel 18 waren diese imagines in Beziehung gesetzt zu einer memoria praeteriti und einer praemeditatio futuri. Die Blickrichung dieses Kapitels wies auf das praesens de ... in Kapitel 20, und somit war das Wesen der memoria im weitesten Sinne, wie sie sich für uns bestimmt hat, bereits angekündigt.

Durch die Interpretation des »in te« gilt es, den Zusammenhang der affectiones mit der vorübergehenden Zeit enger zu bestimmen und klarer herauszustellen. Die einzelnen Jetzte gehen vorüber und prägen »in te«, d. h. im animus, eine affectio, und diese bleibt, bleibt behalten. Der animus ist im Bezug auf das Vorübergehen der einzelnen Jetzte als solcher ein Behalten, d. h. eine memoria im weitesten Sinne. Als solche ist er in sich ein Vergegenwärtigen des Nicht-mehr und des Noch-nicht im Dahalten beider. In diesem Bezuge ist das Vergangene als Vergangenes und das Zukünftige als Zukünftiges irgendwie als Gegenwärtiges in

jedem einzelnen Jetzt der vorübergehenden Zeit. Vergangenheit und Zukunft erhalten, sofern sie eine affectio animi ausmachen, einen Präsenscharakter. Durch die affectio also wird die distentio ermöglicht, die wiederum die Dimension für das Zeitmessen abgibt. Durch das Vermögen der affectio hält der Geist den distentionalen Charakter der Zeit gegen das dauernde Entgleiten der einzelnen Jetzte. Auf diese Dreiheit der Bezogenheit des Geistes in der affectio ist das »ipsa« orientiert, wenn Augustin im folgenden sagt: »ergo aut ipsa sunt tempora, aut non tempora metior.« (XI 27, 36; Knöll, S. 262 f.) Hiermit ist also die Antwort auf die Frage nach der Zeit und den Zeiten gegeben, und zwar auf Grund der inneren Möglichkeit der Zeitmessung.

Wie aber haben wir bisher Zeit gemessen? Wir ließen einen Ton erklingen und maßen oder schätzten sein spatium, das sich zwischen dem ex quo ... und dem donec ... spannte. Wir fanden das ex quo ..., donec ... als eine distentio unseres Geistes selbst. »Wie aber ist es, wenn wir eine Stille messen?« »quid cum metimur silentia [...]?« (XI 27, 36; Knöll, S. 263) Eine Stille oder eine Pause beginnt doch mit dem donec ... und endet mit dem ex quo ... irgend zweier Töne. Dazwischen liegt sie als Leere. Wie nun, wenn wir diese Leere messen wollen? Augustin deutet die Antwort auf diese Frage mit ihr selbst an: »nonne cogitationem tendimus ad mensuram vocis, quasi sonaret [...]?« (Ebd.) Wenn wir eine Stille messen, so ist es nötig, die Leere zwischen dem donec ... und dem ex quo ... zu erfüllen, und zwar durch das Maß. Im Maß wird die Gespanntheit des animus hergestellt und in die Leere der Stille hineingehalten und bis zu ihrer Erfüllung durchgehalten. Als Maß ist zunächst der Ton festgehalten als Träger des ex quo ..., donec ... Der Ton aber erklingt nicht, er wird bloß gedacht. Wenn auch die Stimme schweigt, so erfüllen wir durch ihn in Gedanken die Stille, so als ob er wirklich erklänge. Was heißt aber hier »in Gedanken«? »In Gedanken« heißt: im Behalten. Das Behalten ist dabei in seiner dreifachen Bezogenheit die memoria im weitesten Sinne, die das Wesen des animus ausmacht. Wie kann aber die memoria die Dimension selbst für das Messen einer Stille abgeben?

Die Lösung dieser Frage ist gegeben und durchgeführt durch das peragere, wenn Augustin im weiteren sagt: »nam et voce atque ore cessante peragimus cogitando carmina et versus« (ebd.). Dieses peragere wird später wieder aufgenommen im perducere und sogar verschärft im traicere. Der Schwerpunkt liegt dabei im per-. Was also meint dieses peragere? Das peragere als Funktion der memoria im Behalten von ... meint das Überführen von einem Noch-nicht durch ein Jetzt in ein Nicht-mehr, so zwar, daß das Noch-nicht und das Nicht-mehr zugleich im Jetzt als Erwarten und Behalten zugegen sind. Dabei ist nicht nur ein bestimmtes konkretes Überführen gemeint, sondern das Überführen als Funktion der memoria macht zugleich ihr Wesen aus. Die memoria in der Dreiheit ihres vergegenwärtigenden Bezuges ist in sich selbst ein Überführen als ein Ständig-aufeinander-eingespielt-Sein der Dreiheit. In diesem Bezug kommt es der memoria gar nicht darauf an, ob ein Ton sich dehnt oder eine Stille. Für das Wesen der memoria ist die Stille keine Leere schlechthin, sondern eine leere Dauer. Als Dauer aber ist sie dem peragere unterworfen, das als ein ständiges Überwerfen des Sogleich durch das Jetzt ins Soeben das Wesen der memoria ausmacht. In diesem die Dreiheit umgreifenden peragere ist die Dimension für das Messen jedweder Dauer, sei sie erfüllt oder leer, gegeben. Das peragere ist eben das, was den im vorigen bestimmten Spielraum der memoria erfüllt in einem Abspielenlassen der vorübergehenden Jetzte in der dreifachen Bezogenheit des Behaltens.

Noch eine weitere Beleuchtung erfährt das peragere cogitando, wenn Augustin im weiteren sagt: »dum praesens intentio futurum in praeteritum traicit« (ebd.). Die peractio wird hier als ein Überwurf gefaßt, der durch die praesens intentio erfolgt. Praesens intentio also, ein Im-Jetzt-Gerichtetsein-auf ... ist als das Wesen der cogitatio gesetzt, und dieses Gerichtetsein-auf ... vollzieht in sich den Überwurf vom Sogleich ins Soeben. Die cogitatio als Funktion des animus ist in sich ein Überwerfen-von ... im Gerichtetsein-auf ..., d. h. indem sie sich auf das Sogleich, das Jetzt und das Soeben richtet, führt das Sogleich über das Jetzt ins

Soeben über. Somit ist also das Vorbeigehen von Zeit als ein Überwerfen der intentio im Spielraum der memoria gefaßt und damit in das Wesen des animus begriffen.

Zusammenfassend und rückblickend können wir also sagen: Die cogitatio als eine praesens intentio ist zugleich eine distentio als Spielraum für die peractio, das Überwerfen, das ihr wesentlich zukommt. Als distentio ist die intentio in der Dreiheit des praesens de ...: memoria, contuitus und expectatio zugleich. Die praesens intentio wird über das nondum, nunc und non iam zur distentio, oder anders gesagt: Das praesens wird durch die Überführung der intentio zum praesens de ... zu einem distentionalen. Damit ist die letzte Stufe der Rückführung des distentionalen Charakters der Zeit auf das Vorbeigehen von Zeit gewonnen, und zwar im Wesen der peractio als Funktion des animus.

Zur Beleuchtung der memoria als Behalten von ... bemerken wir über den Rahmen der augustinischen Fragestellung hinaus: Das Behalten in seiner dreifachen Bezogenheit ist zugleich mit dem erinnernden Behalten ein vergessendes Behalten. Das Vergessen liegt bereits im Wesen des Behaltens als ein Modus des Behaltens selbst.

ANHANG III

PROTOKOLLE ZU ›PLATONS PHAIDROS' ÜBUNGEN IM SOMMERSEMESTER 1932‹

1. Protokoll vom 11.5.1932 – Balduin Noll

Der Einsatzpunkt unserer Betrachtung ist in Kapitel 40 (258 d 1–259 b 2)[1] die Frage des Sokrates nach dem τρόπος τοῦ καλῶς τε καὶ μὴ γράφειν [λέγειν][2] (258 d 7). Diese Frage ist das Thema der ganzen nachfolgenden Untersuchung. Wir haben, um bei dieser Frage mit einem Verständnis des inneren Zusammenhanges, aus dem sie erwächst, einsetzen zu können, den ganzen Dialog auf ein *Grundthema* befragt. Dieses Thema des Dialogs ist der *λόγος ἐρωτικός*. Plato will das Wesen des λόγος entwickeln und findet, daß sein Wesen der λόγος ἐρωτικός in einem ganz bestimmten Sinne ist. Die Zweideutigkeit, die scheinbar in das Grundthema [dadurch][3] hineinkommt, daß auch drei λόγοι ἐρωτικοί [im Sinne von λόγος περὶ τοῦ ἔρωτος][4] gehalten werden, soll gerade den Blick freimachen für die Einsicht, daß das Wesen *jedes* λόγος der »λόγος ἐρωτικός« ist. Soweit die λόγοι ἐρωτικοί gehalten werden, geschieht es in der einzigen Absicht, den ganzen Bezirk sichtbar zu machen, aus dem das Wesen des echten λόγος erwächst.

Was hat der λόγος mit dem ἔρως zu tun? Wenn ich zu einem anderen rede, suche ich ihn zu etwas zu bestimmen. Ich will ihn dabei durch Rede überzeugen. Plato bezeichnet dieses Bemühen als eine ψυχαγωγία (261 a 8), eine »Seelenführung«. Die Menschen sollen in ihrem Verhalten zu den Dingen geführt werden durch das Reden. Führung bedeutet hier, daß das, worüber geredet wird, so vorgeführt wird, daß zwingende Einsicht in die Sache den Hörenden so überzeugt, daß *er* dann auch dazu steht. Wenn solche seelenleitende Rede einen anderen von etwas überzeugt, so zeugt sie in dessen Seele hinein. Plato spricht hier von einem »Pflanzen«: In den anderen wird »ein Same

[1] Anm. d. Hg.: Die Kapitelangaben beziehen sich wie im Falle der Aufzeichnungen Heideggers zu diesem Seminar auf die Gliederung der deutschen Übersetzung der Werke Platons durch Friedrich Schleiermacher. Die jeweils in Klammern angefügte Stephanus-Zählung wurde vom Hg. ergänzt.

[2] Erg. Heideggers gemäß Phaidr. 258 d 4 sq.: τὸ μὴ καλῶς λέγειν τε καὶ γράφειν.

[3] Erg. d. Hg.

[4] Erg. Heideggers.

hineingelegt«.[5] Hier ist der Zusammenhang des λόγος mit dem ἔρως offenbar. Die fortzeugende Kraft echter Rede verlangt eine Besinnung auf das, was ihr diese Kraft verleiht, um ermessen und bestimmen zu können, worin das Wesen eines echten Redens und damit auch Schreibens liegt. Was also ist die Weise eines καλῶς γράφειν?

Diese thematische Frage steht jetzt a limine in einer Blickrichtung, die das Wesen des Redens aus dem lebendigen Verhältnis von Mensch zu Mensch verstehen will. Sofern dieses Verhältnis seinerseits erst ermöglicht wird durch das Grundverhältnis, das die Seele zum Seienden hat, erzwingt das Problem einer Wesensbestimmung echten Redens seine Hinterlegung und Festmachung bereits in einer Schicht, wo es sich in allgemeinster und umfassendster Bedeutung um ein ursprüngliches Bereden und Beschreiben von Seiendem [überhaupt][6] handelt. Und weil Sokrates die Notwendigkeit eines Rückganges in diese Hinterschicht sieht, wo die Grundlegung [des Verhältnisses][7] der Seele zum Seienden in Frage steht, kann er Phaidros den Vorschlag machen, einen Beliebigen darüber ἐξετάσαι (258 d 8), »auszuholen«, was zu einer »Rede« gehört. Das Nächstliegende wäre, daß Sokrates vorschlüge, für die Untersuchung auf eine der gehaltenen Reden zurückzugreifen. Aber dadurch könnte der Anschein erweckt werden, als ließe sich auch nur an ihr oder ihnen die Weise echten Redens und Schreibens entdecken. Einer solchen Auffassung soll nicht von vorneherein ein Riegel vorgeschoben werden. Sokrates hält jede sprachliche Gestaltung, sei es daß man eine beliebige Dichtung oder Prosa wählt, für geeignet, um daran die Untersuchung vorzunehmen. Das ganze Problem erfährt dadurch eine Ausweitung, wenn für die Untersuchung des τρόπος eines καλῶς λέγειν *jede* sprachliche Gestalt herangezogen werden kann, die freilich nur von solchen Leuten stammen soll, die auch eine innere Vertrautheit mit dieser Art des Redens haben.

[5] Phaidr. 276 e 6 sq.: φυτεύῃ τε καὶ σπείρῃ μετ' ἐπιστήμης λόγους.
[6] Erg. Heideggers.
[7] Erg. d. Hg.

Phaidros, der begeistert von dem Vorschlag des Sokrates, aber ebenso blind für die eigentliche Orientierung ist, die der Untersuchung gegeben werden soll, meint, ein solches Beginnen, nämlich Reden über Reden zu halten, mache das Leben recht eigentlich erst lebenswert. Daraus spricht die »Mentalität« eines schöngeistigen Müßiggängers, der in seiner Existenz keinem eigentlichen Sinne seines Daseins verhaftet ist. Für ihn wird deshalb das καλῶς zumindest eines Beiklanges ins »Ästhetische« nicht entbehren, im Gegensatz zu Sokrates, für den es hier in der gleichen Bedeutung wie das ἀγαθόν steht und dasjenige bezeichnet, was die innere Tauglichkeit des Wesens [besitzt],[8] entsprechend der Bedeutung, die die Wortverbindung καλός κ' ἀγαθός im Griechischen hat. Mit einem in solcher geistigen Grundhaltung sich bewegenden Menschen ist es unmöglich, eine Wesensbetrachtung wie die beabsichtigte durchzuführen. Sokrates sieht sich deshalb gedrängt, seinen Vorschlag vorerst zurückzustellen; er muß versuchen, seinen Gesprächspartner in eine andere Einstellung gegenüber dem Gegenstand der Untersuchung zu bringen.

Das Gleichnis von den Zikaden soll dartun, daß zu einer Betrachtung, die zu der Erkenntnis des Wesens einer Sache führen soll, ein Aufschwung des ganzen Menschen gehört, ohne den seine Seele nicht auf eine entdeckerische Funktion im Sein des Seienden freigegeben ist. Sokrates macht Phaidros darauf aufmerksam, daß sie unter einer Forderung stehen und daß über sie etwas entschieden wird, je nachdem sie auf dem schöngeistig-genießerischen Niveau eines Phaidros redend schlafen oder durch echt philosophischen Aufschwung in eigentlichem Sinne [wachend][9] reden.

Inwiefern gibt Sokrates durch das Beispiel der Zikaden eine schärfere Kennzeichnung der Lage, in der sie sich mit ihrer beabsichtigten Untersuchung befinden? Die Zikaden entwickeln am Mittag die höchste Kraft des Gesanges. Zur selben Zeit, wo die Hitze der Mittagssonne die Menschen am schlaffsten und schläf-

[8] Korr. Heideggers für »hat«.
[9] Erg. Heideggers.

rigsten macht, sind die Zikaden am wachsten; sie sind der Sonne verbundene Wesen. Zudem bedürfen sie nicht der Speise und des Trankes, d. h. sie sind unabhängig vom Stoff, von der Erde. Sie singen am kräftigsten am Mittag, in der Helle, losgelöst von der Erde, nur im Licht lebend. So lebend singen sie sich auch in den Tod, der für sie nichts bedeutet. Die Zikaden werden hier als die reinen Wesen des Lichts, der Losgelöstheit von der Erde vorgeführt. Im »Symposion« spricht Plato von den Zikaden als den Wesen, die τίκτειν εἰς γῆν.[10] Als erdgeborene Wesen, der Erde zugehörig, erscheinen sie in einem Gegensatz zu der Kennzeichnung in unserem Dialog. Nimmt man beide Charakterisierungen zusammen, so ergibt sich, daß die Zikade im Mythos die Rolle des Übergangs von der Erde zum Licht spielt.

Welchem Zwang nun unterstellen nach dem Mythos die Zikaden den Menschen? Nach ihrem Tod melden die Zikaden den Musen, welchen Gott jeder Mensch zu dem seinigen gemacht hat. Welches Verhältnis der Mensch zu einem Gott oder einer Muse hat, kommt durch sie ans Licht, aber auch, wenn er nur ein Verhältnis zu einem Götzen hat. So unterstellen die Zikaden im Gewissen den Menschen einem Zwang, indem sie das Auge sind, das darüber wacht, wie er sich in seinem Dasein hält [einer *gelichtet* ist].[11]

Je nach der Verschiedenheit der Kräfte und Möglichkeiten des einzelnen Menschen muß es auch Rangunterschiede unter den Musen geben, die den verschiedenen Möglichkeiten, in denen die Menschen ihr Bestes an Göttliches binden, angepaßt sind. Zwei Musen, Kalliope und Urania, gibt es, denen die Zikaden Kunde von solchen Menschen bringen, die in der Philosophie leben. Diese beiden Musen haben die schönste Stimme περί τε οὐρανὸν καὶ λόγους (259 d 6). Der οὐρανός ist der Ort, wo die Seele die Ideen schaut. Im Bilde ist also der οὐρανός gleich den Ideen. Die φωνὴ σημαντική, die »verlautbarende Stimme« dieser Musen ist ein λόγος, d. h. ein διαλέγεσθαι über Ideen. Wenn Sokrates und

[10] Symp. 191 c 1: ἔτικτον [...] εἰς γῆν.
[11] Erg. Heideggers.

Phaidros vorhaben, über das καλῶς λέγειν zu reden, dann reden sie, indem sie über den τρόπος reden, über das τί ἐστιν, d. h. eine ἰδέα. Um aber über eine Idee reden zu können, müssen sie sich gewissermaßen unter die Augen und die Wachsamkeit der höchsten Musen stellen. Im Bewußtsein ihrer Verpflichtung, weil die Wachsamkeit der Zikaden um die Mittagszeit die höchste Kraft entwickelt, müssen sie sich in dem τρόπος ihres διαλέγεσθαι unter die höchste Helle stellen, um den τρόπος τοῦ καλῶς λέγειν erforschen zu können. Jetzt ist die innere Vorbereitung geschaffen über die Grundhaltung, in der sie sich bewegen müssen, um ein Thema wie das vorgenommene behandeln zu können.

Aber durch den Mythos von den Grillen[12] hat sich der Aspekt gewandelt. Der Gegenstand der Untersuchung ist gleichsam auf eine höhere Ebene gehoben und verlangt, in neuer Weise an ihn heranzutreten. Wenn jetzt Sokrates den Faden der eigentlichen Untersuchung wieder aufnimmt, so handelt es sich auch für ihn nicht mehr darum, ἐξετάσαι, andere »auszuholen«, sondern um σκέψασθαι (259 e 1), die Sachen selbst zu enthüllen. Sokrates kommt daher auf seinen ersten Vorschlag nicht mehr zurück, sondern dringt auf eine eigene, selbständige Untersuchung. Die Frage, mit der er diese einleitet, gibt der ganzen folgenden Betrachtung ihre leitende Hinsicht, mehr sogar, es wird bereits hier dasjenige, was sich erst eigentlich im Verlauf der ganzen Untersuchung herausstellt, vorweggenommen. Sokrates fragt, ob nicht müsse ὑπάρχειν [...] τοῖς [...] καλῶς ῥηθησομένοις τὴν τοῦ λέγοντος διάνοιαν εἰδυῖαν τὸ ἀληθές (259 e 4 sq.). Phaidros bleibt der tiefere Sinn dieser Frage verborgen; er kann nicht ohne weiteres fassen, wie die διάνοια τοῦ λέγοντος im entbergenden Grundbezug der Seele zum Seienden steht.

Indem Plato das Resultat der künftigen Untersuchung an ihre Spitze stellt, dessen eigentlicher Sinn hier aber noch unenthüllt bleibt, kann er methodisch so vorgehen, daß er gegen seine These Gegenmeinungen ins Feld führt, wobei dann schrittweise, indem

[12] Siehe oben S. 90, Fußn. 14.

diese widerlegt und ad absurdum geführt werden, seine eigene These durchlichtet und ihr tieferer Sinn enthüllt wird.

Die erste derartige Gegenmeinung, die Phaidros vertritt, haben wir noch geprüft. Phaidros erwidert auf die Leitfrage des Sokrates, daß es bei der Rede auf πείθειν (260 a 4), »Überreden«, ankommt, nicht auf Wahrheit, d. h. er antwortet im Hinblick auf das, wo*mit* man *mit* der Rede Erfolg hat. Zum Erfolg aber genügt, sich in der Rede auf die δόξα der Menge einzustellen. Aus dieser Antwort geht hervor, daß Phaidros die Frage des Sokrates, die auf das *innere* Wesen des λόγος zielt, gar nicht verstanden hat. Außerstande, sich auf den Boden von Sokrates zu stellen, zieht er das Problem auf eine andere Ebene der Diskussion. Sokrates geht darauf ein, freilich nur in der gekennzeichneten Absicht, das Unmögliche einer solchen Einstellung, die das Reden nur an der δόξα und dem πείθειν orientieren will, ans Licht zu ziehen.

Welches ist der Tatbestand in dem Beispiel vom Esel, mit dem Sokrates Phaidros einen Schrecken vor seiner eigenen Auffassung einjagt? Phaidros hat eine δόξα über das Pferd; er ist der Ansicht, es sei dasjenige Tier, was die längsten Ohren hat. Sokrates weiß damit, daß Phaidros sich *nicht* im klaren darüber ist, was ein Pferd ist; und er weiß ferner damit, daß Phaidros den Esel für das Pferd hält. Die Ähnlichkeit, die zwischen Pferd und Esel besteht, macht es Sokrates leicht, Phaidros täuschen und ihm schmackhaft machen zu können, sich einen Esel, den er Pferd nennt, zu kaufen. Der Esel ist hinsichtlich Ähnlichkeit fast dasselbe wie ein Pferd, und weil er das ist, können ihm bei der beabsichtigten Täuschung alle die Vorteile zugesprochen werden, die eigentlich dem Pferd zukommen.

Die Geschichte vom Esel wird von Plato deshalb so ausführlich vorgeführt, weil es sich hierbei um das konkrete Beispiel für eine Täuschung handelt. Bei dieser ist die Kenntnis der Unterschiede des ὅμοιον und ἀνόμοιον die Voraussetzung dafür, daß man täuschen kann, und zwar muß der Täuschende sich notwendig in der Nähe des ὅμοιον bewegen, wenn seiner Täuschung eine wirkliche Durchschlagskraft eigen sein soll. Um das aber zu können, muß er über eine echte Kenntnis des Seienden verfügen. Diese Kenntnis

steht dabei im Blickpunkt. Und so soll mit dem Beispiel gezeigt werden, wie lächerlich eine Redekunst ist, die nur Überredungskunst sein will, und wohin eine solche in ihren faktischen, realen Auswirkungen führen muß, die glaubt, einer wahrhaften Kenntnis der Unverborgenheit des Seienden überhoben sein zu können.

2. Protokoll vom 25.5.1932 – Heinz-L. Matzat

Es war der Sinn unsrer bisherigen Bemühungen, uns mit dem Gang unserer Textstelle vertraut zu machen. Denn allein das Mitgehen mit der inneren Bewegung des Zwiegesprächs zwischen Sokrates und Phaidros setzt uns in den Stand, weiter zu fragen nach dem eigentlichen Gehalt dieser Unterredung. Wenden wir uns nun diesem zu und treten wir damit gleichsam in eine zweite, tieferliegende Schicht der Interpretation, so bleibt es auch weiterhin notwendige Voraussetzung, den Gang und die Bewegung des Dialogs ständig gegenwärtig zu haben. In solcher Haltung allein dürfen wir es nunmehr wagen, uns von dem strengen Gang des Textes zu befreien und zu versuchen, in freier Interpretation den philosophischen Gehalt uns näher zu bringen.

In dieser Orientierung greifen wir nun in einem zweiten Anlauf die thematische Leitfrage auf: »Welches ist der τρόπος des καλῶς καὶ μὴ λέγειν?« Um in den Gehalt dieser thematischen Frage einzudringen, fragen wir nun in bezug auf unsere Textstelle enger: Welche Antwort hat der Text auf diese Frage, und welches Ergebnis bietet er? Drei Antworten sind auf diese Frage gegeben und auch inhaltlich richtig, jedoch eine nur entspricht dem Rahmen unserer Orientierung.

Die erste Antwort verlegte den τρόπος des καλῶς λέγειν in das ἀληθές. Sie faßte nur den von Plato angezeigten Horizont, ohne tiefer zu führen. Sie sagt uns Selbstverständliches.

Die zweite Antwort hatte den Text nach Resultaten abgesucht und referierte jene in zwei Punkten. Sie begnügte sich, das aufzuzeigen, was zu dem καλῶς λέγειν beiläufig gehört, d. h. Eigen-

schaften aufzuweisen. Sie verfehlte damit die Leitfrage, die auf das gerichtet ist, was der τρόπος τοῦ καλῶς λέγειν ist, und nicht [auf das],[13] was dazu [u. a. auch][14] gehört, sei es als Folge oder wie immer. Insofern fiel sie in denselben Fehler, den Phaidros ständig begeht, wenn er die Was-Frage des Sokrates, d. h. die Frage nach dem Wesen mißversteht und in seiner Antwort auf das Niveau des bloß Dazugehörigen abdreht.

Das Fehlgreifen dieser beiden Antworten aber hat nun einmal die Eigenheit der gestellten Frage erhellt und zugleich den Blick freigemacht auf ihr Ziel hin. Das, *als was* das καλῶς λέγειν gefaßt ist, ist das ἔντεχνον. Die Untersuchung, die auf Seite 258 d 4 mit der Frage nach der Weise des καλῶς καὶ μὴ γράφειν eingeleitet wird, wird auf Seite 262 c 5 aufgegriffen und weitergeführt in der Weise des Nachforschens nach dem ἄτεχνόν τε καὶ ἔντεχνον (262 c 6)[15] als den Weisen einer Rede, die dem καλῶς καὶ μή entsprechen. Die Frage nach dem τρόπος des καλῶς λέγειν verwandelt sich in die Frage nach dem τρόπος des ἔντεχνον. Sie verweist auf das Phänomen der τέχνη.

Was aber bedeutet das für unsere Leitfrage und die Weise, wie sie im weiteren entfaltet ist und zur Auflösung kommt?

Wir nahmen das erste Ergebnis der Untersuchung der Frage: »Was ist der τρόπος τοῦ καλῶς λέγειν?« vorweg und fanden: Der τρόπος des καλῶς λέγειν ist das ἔντεχνον. Ἔντεχνον bezeichnet dabei die Weise der Beschaffenheit, gemäß der eine Rede gut ist. Dieses Resultat wirft auf die Leitfrage selbst ein eigentümliches Licht. Nicht gefragt ist demgemäß nach dem καλῶς λέγειν als Reden, d. h. nach der Rede als Rede, sondern nach dem τρόπος, d. h. nach dem allgemeinen Charakter des Beschaffenseins von so etwas wie Rede. Die Weise der Rede als Weise steht also im Blickfeld der Untersuchung.

[13] Erg. d. Hg.

[14] Erg. Heideggers.

[15] Anm. d. Hg.: Heidegger bzw. der Protokollant folgt hier den Handschriften, während Burnet in seinen Text eine Konjektur von Heindorf aufgenommen hat: ἀτέχνων τε καὶ ἐντέχνων. Vgl. den kritischen Apparat zu dieser Stelle.

Inwiefern ist aber nun gerade die τέχνη das, was bei der Frage nach der Weise der Beschaffenheit einer Rede in den Blick kommt?

Soll die τέχνη das Phänomen sein, welches den Bezirk der gesamten Leitfrage aufzunehmen vermag, dann wird vorausgesetzt, daß τέχνη in einem ganz universalen Sinn gefaßt ist. Vergleichen wir dazu die Problemstellung des »Gorgias«, innerhalb der die τέχνη als eine bestimmte Verhaltungsweise neben einer andern, der ἐμπειρία, auftritt und in der die Rhetorik gerade nicht als eine τέχνη, sondern als eine ἐμπειρία ausgelegt ist,[16] so bemerken wir den Unterschied. Einmal ist nunmehr die τέχνη selbst in den Kern der Problematik gerückt und zum zweiten umfaßt sie universal die ganze Breite jener Stufe menschlichen Verhaltens, die vorher in τέχνη und ἐμπειρία gespalten war.

Doch immer noch reden wir von τέχνη, ohne eigentlich zu wissen, was wir mit diesem Wort verstehen sollen. Durch einen Blick in die Geschichte des griechischen Wortes τέχνη und seiner Bedeutungen versuchen wir uns seinen Sinn nahezubringen. In welchem Sinn wird also τέχνη gebraucht? Τέχνη ist verwandt mit dem Verbum τεκνόω, »erzeugen«; und zwar ist dieses Erzeugen zu nehmen im Sinne von »Hervorbringen«, d. h. ein Erzeugen, aus dem ein Erzeugnis hervorgeht, welches dann irgendein Zeug ist. Τέχνη ist dann die Verhaltungsweise, die zu diesem Erzeugen gehört; es meint also etwa das, was wir »Handwerk« nennen, ohne jedoch die enge Bedeutung dieses deutschen Wortes zu besitzen. Um aber die Weite und den spezifischen Gehalt des Wortes in seiner ursprünglichen Bedeutung fassen zu können, betrachten wir eine für die Wortbedeutung charakteristische Stelle aus Homer, Ilias Γ 59 sqq. Die Gesinnung des Hektor wird hier verglichen mit einer unverwüstlichen Axt, geschwungen von der Hand eines Mannes, der mit τέχνη Schiffe behaut. Τέχνη ist also die zugehörige Bestimmung zu dem Verhalten eines Mannes, der Schiffe behaut. Was aber ist nun das Tertium comparationis an jenem

[16] Vgl. Gorg. 465 a 2 sq.

Vergleich? Die Gesinnung wird mit einer Axt verglichen; aber mehr noch: Sie ist wie eine *mit τέχνη* geschwungene Axt, d. h. so wie die Axt mit Sicherheit geschwungen und in die sichere Stelle hineingeschlagen wird, so ist auch die Gesinnung des Hektor da, wo sie am Werke ist. Sicherheit der Gesinnung, das meint die Sicherheit in dem, was sich gehören muß. Und dieser Charakter der Sicherheit, der hier den Vergleich erst trägt, ist der spezifische Charakter des Wortes τέχνη. Τέχνη meint also nicht ein bloßes Können oder ein Tun oder Hantieren, sondern es meint gerade die Sicherheit des Sichauskennens in diesem Tun. Τέχνη ist also ein Erkenntnisbegriff, der allerdings als solcher in dem werkhaften Tun wurzelt und in ihm beheimatet bleibt. Es meint soviel wie ein *Sichauskennen in* einer Sache. Als ein derartiger Erkenntnisbegriff hat sich τέχνη nun durchgehalten bis zu Plato, durch welchen er in unserm Dialog seine größte Ausweitung erfährt. Schon bei Aristoteles tritt wieder eine rückläufige Bewegung und eine Verengerung des Begriffes ein. Τέχνη als menschliches Verhalten tritt bei Aristoteles auf im Bezirk der Frage nach der ἕξις des ἀληθεύειν, nach den Weisen, in welchen die Seele Seiendes offenbar werden läßt. Die Verhaltungen, in denen Seiendes offenbar wird, sind ἐπιστήμη, τέχνη, φρόνησις, σοφία und νοῦς. Das zur Verhaltung der τέχνη zugehörige Tun ist die ποίησις. Diese wird abgegrenzt gegen die ἐπιστήμη;[17] und zwar ist die ἐπιστήμη bestimmt als solches, was auf ein ἀεὶ ὄν geht, dagegen die ποίησις als das, was auf ein ἐνδεχόμενον ἄλλως abzielt, auf solches, was eben nicht immer ist, was auch »anders sein kann«.[18] Τέχνη als eingebaut in die ποίησις zielt also immer auf das Offenbarmachen eines einzigen Bezirkes des Seienden ab, nämlich des herstellbaren Seienden, d. h. alles dessen, was irgendwie gemacht ist. Diese Verengerung wollen wir vergleichsweise im Auge behalten, wenn wir im weiteren dazu schreiten, die ganz weite Bedeutung, die die τέχνη im Dialog annimmt, zu betrachten.

Wie aber ist es möglich, daß die τέχνη eine solch universale

[17] Anmerkung Heideggers: nicht nur dagegen!

[18] Vgl. Eth. Nic. 1139 b 15 sqq.

Bedeutung übernehmen kann? Was heißt es und was geht vor sich, daß sich die Frage nach dem καλῶς λέγειν umformt zu der Frage nach dem ἔντεχνον? Damit taucht verschärft die oben gestellte Frage auf: Inwiefern ist gerade die τέχνη das, was bei der Frage nach der Weise der Beschaffenheit einer Rede in den Blick kommt?

In freier Überlegung suchen wir nachzuvollziehen, inwiefern zu dem Wesen des [τρόπος τοῦ][19] καλῶς λέγειν als einer *Weise* des λόγος schon so etwas wie τέχνη gehört.

Καλός ist eine Bestimmung von Seiendem, die in den Horizont des Wie-Beschaffenseins des Seienden gehört. Καλός ist also ein solches, was zur Beschaffenheit eines Dinges gehört, zu seinem ποιόν. Unter der Beschaffenheit von Dingen verstehen wir auch ihre Eigenschaften. Wenn uns also das καλός in den Bezirk von Beschaffenheiten, Eigenschaften verweist, so müssen wir diesen Bezirk weiter abschreiten, um das ἔντεχνον bzw. die τέχνη in den Blick zu bekommen.

Welche Möglichkeiten des Beschaffenseins gibt es aber für die Dinge? Wir wählen zwei Beispiele: Ein materielles Ding hat die Eigenschaft der Schwerkraft; eine Rede hat gemäß unserem Dialog die Eigenschaft des καλῶς, d. h. schön zu sein. Welches ist der Unterschied des jeweiligen Beschaffenseins in beiden Beispielen?

Die Eigenschaft der Schwerkraft eignet dem materiellen Ding notwendig; es fällt zu Boden, weil es »muß«. Jedoch bei einer Rede kann das καλός da sein, nur schwach da sein oder fehlen, oder aber es kann in sein Gegenteil umschlagen, d. h. die Rede kann schlecht sein. Woran aber hängt dieser Unterschied? Er hängt daran, daß wir es im ersten Fall mit einem materiellen Ding, im zweiten mit einem Verhalten des Menschen zu tun haben. An dem Verhalten des Menschen aber liegt es, daß für die Weisen des καλῶς ein solcher Spielraum vorgegeben ist. Die Art der Beschaffenheit, d. h. die Art des ποιόν ist also je [nachdem][20] grundsätzlich verschieden, ob das ποιόν einem vorhandenen, materiellen Ding

[19] Erg. Heideggers.
[20] Erg. d. Hg.

als Eigenschaft oder aber einem Verhalten des Menschen zugehört.

Was aber macht das eigentümliche Wesen eines Verhaltens aus, so daß dieses für seine Beschaffenheit einen solchen Spielraum freigeben kann? Was ist denn ein Verhalten?

Wiederum wählen wir Beispiele. Ein Buch fällt auf den Tisch; es berührt also den Tisch und steht somit in irgendeinem »Verhältnis« zu ihm. Oder aber ein Hund frißt einen Knochen und hat da[mit][21] ein bestimmtes »Verhältnis« zu seiner Beute. Welches ist hier der Unterschied?

Zunächst ist es doch der, daß der Hund seinen Knochen sieht, riecht und beim Verzehren Wohlgeschmack empfindet, während das Buch nichts von alledem gegenüber dem Tisch hat, sondern sowohl gegen [ihn][22] wie alles andere »stumpf« ist. Der Hund hat also von sich aus ein Verhältnis zu seiner Beute; er ist auf sie gerichtet, und das setzt voraus, daß sie sich vorerst bei ihm gemeldet hat und zwar in diesem Fall durch die Sinnesorgane der Augen, des Geruchs und des Geschmacks. Das Verhältnis des Hundes zu seinem Futter besteht darin, daß der Hund den Knochen meint aufgrund der Hinnahme einer Meldung. Wie aber ist es mit dem Verhältnis des Buches zum Tisch? Verhält sich denn das Buch zum Tisch? Um ein Verhältnis zu haben, müßte das Buch sich verhalten können, d. h. es müßte den Tisch meinen können. Dazu wiederum müßte der Tisch vernommen sein, d. h. das Buch müßte fähig sein, Meldung entgegenzunehmen, und das heißt wiederum: Der Tisch müßte für das Buch gegeben sein. Offenbar kann davon nicht die Rede sein. Das Buch kann also nie [ein][23] Verhältnis haben zum Tisch, und wir dürfen streng genommen auch nicht sagen, es stehe oder sei in einem Verhältnis zum Tisch, wenn es auf ihm liegt. Auch reden wir streng genommen zu Unrecht, wenn wir sagen, das Buch berühre den Tisch. Wenn auch der Abstand des Buches vom Tisch gleich Null wäre, was

[21] Erg. d. Hg.
[22] Erg. d. Hg.
[23] Erg. d. Hg.

faktisch freilich unmöglich ist, könnte das Buch nie den Tisch berühren, denn das Berühren selbst ist nur aufgrund der Hinnahme von Meldung möglich. Dagegen ist es wohl möglich, daß wir im Gehen den Boden berühren, obschon unsere Schuhe uns von dem direkten Kontakt mit der Erde abschließen, sofern wir nämlich den Boden durch die Sohlen spüren und deutlich seine Beschaffenheit, ob er fest oder weich sei, vernehmen können. Dieses Hinnehmen von Meldung also ist das, was Berühren wesenhaft konstituiert.

Was hat uns nun dieses Beispiel verdeutlicht? Wir sehen: Ein Verhalten unterscheidet sich [dadurch][24] von sonstigem vorhandenen Seienden, daß es in sich verhältnishaft ist in der Weise, daß es sich je im Horizont des Hinnehmens von Meldung auf das Gemeldete hin bezieht. Das aber meint, daß ein Verhalten als solches immer schon in einem Horizont der Offenbarkeit in ganz weitem Sinne steht, denn Verhalten offenbart in je spezifischer Weise das, wozu es sich als dem Gemeldeten verhält.

Noch aber sind wir nicht eingetreten in den Bereich des Verhaltens, dessen zugehöriges ποιόν uns in das Feld des Phänomens der τέχνη führen kann. Wiederum müssen wir weiter einschränken, und so greifen wir wieder zum Beispiel. Wir nehmen wieder das betrachtete Beispiel des Hundes, der seine Beute verzehrt, und dazu zum Vergleich einen Menschen, der in den Anblick einer Landschaft versunken ist. Worin haben die Beispiele Ähnlichkeit und worin unterscheiden sie sich?

Ohne Zweifel kommen die beiden Beispiele gerade in dem überein, was wir bisher ein Verhalten nannten, nämlich sie haben gemeinsam ein Verhältnis zu einem »Gegebenen«, das sich je aufgrund der Hinnahme von Meldung auf das Gemeldete bezieht. Andrerseits aber ist dieser Bezug selbst grundverschieden, und das macht den Unterschied an jener äußeren Ähnlichkeit aus. Dem Hund ist etwas gegeben, nämlich seine Beute, die er auffrißt. Der Mensch hat auch sein Gegebenes, nämlich die Landschaft,

[24] Erg. d. Hg.

in deren Anblick er sich vertieft. Wollen wir tiefer in das Wesen beider Verhaltungen eindringen, so versagt unser Verständnis nunmehr vollkommen bei dem Beispiel des Hundes. Wir müssen uns mit dem Konstatieren der Gier des Tieres begnügen. Wie aber liegt es bei dem Menschen? Er sieht Berge und Täler, Wälder und Matten, Häuser und Menschen. Alles, was er da sieht und was ihn umfängt und ihn in seiner Schau gefangennimmt, ist von ihm schon je verstanden in seiner spezifischen Weise zu sein. Als Seiendes also ist jenes ihm schon je gegeben, d. h. als Seiendes hat er sich jenes schon je ausgelegt. Und wäre er noch so befangen und bezaubert von der Weite des Blickes um ihn, immer schon wäre er in den Bann gezogen von dem, was um ihn *ist* und mit dessen Sein er schon irgendwie vertraut ist. Immer schon nimmt er das vor sich *als* Landschaft, jenes einzelne *als* Baum, *als* Strand, *als* Tier, *als* Mensch, d. h. als ein bestimmtes Seiendes in seinem spezifischen Sein. Und wie steht es mit dem Hunde? Wir vermögen nicht mitzuverstehen, *als was* ihm das Seine gegeben ist. Seine Welt – falls wir jenes so nennen dürfen – bleibt uns verschlossen. Und so können wir nur nichtwissend jenes andre von dem unsrigen scheiden. Wir folgten ihm im Mitverstehen bis zu dem Hinnehmen des Sichmeldenden, und hier bleiben wir stecken. Hat damit der Hund schon ein Verhalten? Wahrscheinlich ein dem Wesen nach verschiedenes als das des Menschen, und es bleibt nun eine Frage der Terminologie, ob wir dem Hunde ein Verhalten absprechen oder zusprechen wollen. Wir nehmen also nunmehr willkürlich terminologisch den Ausdruck »Verhalten« als das Verhältnis, das der Mensch zum Seienden hat; jenes aber, was den Bezirk des Vernehmbaren bei dem Hunde ausmacht, wollen wir, weil wir ihm nur bis zum Hinnehmen des Gegebenen folgen konnten, »Benommenheit« und sein Verhältnis zu seinem Gegebenen »Benehmen« nennen. Benommenheit und Benehmen meint dabei lediglich, daß das Tier in irgendeiner ungeklärten Weise von seinem Genommenen benommen ist und daß diese Benommenheit verschieden ist von dem, was wir menschliches *Verhalten* zum Seienden nannten. Nunmehr also haben wir das Verhalten wieder einen Schritt wei-

ter bestimmt: Es ist das auf Hinnahme von Meldung gründende Sichbeziehen auf Seiendes als dieses Seiende.

Von dieser Bestimmung aus greifen wir nun wiederum die Frage nach der Möglichkeit des »Wie« menschlichen Verhaltens auf, d. h. die Frage nach seinem ποιόν, um dadurch das Phänomen der τέχνη in den Blick zu bringen. Wir fragen in drei Etappen weiter: 1. Wodurch ist das Wie eines Verhaltens in seinem Beschaffenheitscharakter verschieden von der Beschaffenheit eines vorhandenen Dinges? 2. Inwiefern liegt in der Richtung dieser Verhaltungsweise und ihrem zugehörigen ποιόν das Phänomen der τέχνη? 3. Warum kann das καλῶς λέγειν als ein ἔντεχνον gefaßt werden?

3. Protokoll vom 1.6.1932 – Franz Anton Doll

Ausgangspunkt unsrer Betrachtung war die Frage gewesen, welcher der τρόπος, die »Weise«, des Recht-Redens sei. Dabei war nicht nach dem Inhaltlichen dieser Bestimmung, d. h. nicht danach gefragt worden, was eine Rede zum καλὸς λόγος macht, sondern vielmehr nach dem allgemeinen Beschaffenheitscharakter des καλῶς. Wir sahen dann weiter, daß Plato statt vom καλῶς später vom ἔντεχνον sprechen ließ; es muß also irgendwo das καλῶς dem ἔντεχνον gleichgesetzt worden sein; wie dies innerhalb des Dialogs geschieht, haben wir vorerst noch nicht zu betrachten. In freier systematischer Untersuchung wollen wir erst betrachten, wie das καλῶς sich in ein ἔντεχνον verwandeln mußte.

Um nun das Wie einer solchen Eigenschaft wie [des][25] ἔντεχνον klarzumachen, gilt es zuvor die Seinsweise des Trägers dieser Beschaffenheit zu erkennen; denn mit der Seinsart eines Seienden wird zugleich auch der allgemeine Charakter seiner Eigenschaften bestimmt. Verschiedene Seiende sind auch verschieden beschaffen. Eine Blume z. B. ist ganz anders schön, als ein Buch etwa schön ist. Das Inhaltliche einer Eigenschaft hat somit für

[25] Erg. d. Hg.

uns jetzt keine Bedeutung. Auch inhaltlich gleiche Eigenschaften können in ihrem Wie voneinander abweichen, wenn die Seinsweisen ihrer Träger verschieden sind. Was nun unsre Frage nach der τέχνη angeht, haben wir also zu prüfen, welcher der Beschaffenheitscharakter dessen ist, worüber ἔντεχνον ausgesagt wird. Dieses, das λέγειν, ist uns bekannt als ein menschliches Verhalten. Wie hängt nun dieses Verhalten mit der τέχνη zusammen? Warum ist die Seinsart des Menschen, die eben durch das Verhalten gegeben ist, notwendig durch τέχνη bestimmt?

Zur Entscheidung dieser Fragen ist jetzt das Verhalten selbst näher zu prüfen. Wir sahen im Verhalten eine Beziehung. Beziehung zu etwas kann das Tier wie der Mensch haben. Allein das Tier ist vom Seienden nur benommen, der Mensch hat darüber hinaus die Beziehung zum Seienden als zu einem Seienden. Ein Beziehung-Haben solcher Art nennen wir Verhalten, wodurch das Sein des Menschen von dem des Tieres abgehoben wird.

Formal betrachtet hat jede Beziehung zwei Glieder: das, was sich bezieht, und das, wozu dieses sich bezieht. Wie sehe ich als Mensch nun eine Beziehung? Betrachte ich z. B. einen Hund, etwa wie er einen Knochen frißt, so sehe ich nicht, wie ein Ausgedehntes (Hund) Bewegungen macht, und ein andres Ausgedehntes, das davor liegt (Knochen), kleiner wird. Nein, ich sehe vielmehr: Der Hund frißt einen Knochen. Obgleich ich selbst nicht fresse, weiß ich doch, was Fressen ist, ohne dazu eine Reflexion anzustellen. Wie ich nun wirklich das Benehmen eines Tieres sehe, ist hier nicht zu untersuchen. Methodisch ist nur zu beachten, daß ich beim menschlichen Verhalten selbst in der Beziehung darinstekke, die Beziehung bin. Auch wenn ich das Verhalten eines andern Menschen betrachte, verhalte ich mich mit, bin also wiederum selbst in der Beziehung. Der andre und ich verhalten uns dann zu einem Seienden als demselben. Indem wir uns nun verhalten, stehen wir so in einem Verhältnis, daß das Wozu uns in dieser Bezogenheit als ein Seiendes gegeben ist. Seiendes wird für uns erst seiend in solcher Beziehung. Als Gegenstand braucht uns dieses Seiende dabei nicht gegeben zu sein. Gleichwohl können wir das

Beziehungsglied zum Gegenstand machen, indem wir uns davon abheben, es von uns wegstellen, uns entgegenstellen. Im gewöhnlichen spontanen Verhalten tun wir dies nicht. Der Schuhmacher, der an einem Schuh arbeitet, ist auf mannigfache Beziehungsglieder gerichtet, er hat keines davon als Gegenstand. Erst wenn er ein Seiendes, etwa den fertigen Schuh, von sich wegstellt, gewinnt er den Abstand, durch den für ihn etwas zum Gegenstand wird. Der Schuh aber wird nicht etwa dadurch Gegenstand, daß er fertig wird, sondern nur deshalb, weil sich der Schuhmacher von ihm wegstellt, sich entgegenstellt. Die Seinsweise eines Seienden wird also mit seiner Vergegenständlichung nicht geändert.

Gehe ich bei der Betrachtung eines Verhaltens nun der Beziehung nach, lasse ich mich leiten, von ihr ziehen, so sehe ich mich auf etwas hingewiesen, sehe mich hingewiesen auch ohne Selbstreflexion. Das So oder So eines Verhaltens kann ich aber frei von mir aus anweisen. Ich habe die Möglichkeit zu einer Weisung, ich kann von mir aus das Wie des Verhaltens anweisen, es bleibt mir Spielraum, es zu »wenden«, griechisch τρέπειν. Dieses durch meine Weisung bestimmte Wie des Verhaltens ist dann sein τρόπος, seine »Weise«. Soll ich nun ein Verhalten recht anweisen, so muß ich dieses Weisen ausdrücklich als solches wissen, ich muß wissen, was zur rechten Weisung gehört. Dieses Wissen ist die τέχνη. Das Wie, die Weise eines Verhaltens ist also bestimmt durch Vorhandensein oder Nichtvorhandensein dieser τέχνη. Damit ist das πῶς eines λέγειν notwendig durch das ἔντεχνον bestimmt, weil eben λέγειν ein menschliches Verhalten ist. Damit ist auf diesem systematischen Wege nachgewiesen, daß und warum sich das καλῶς in ein ἔντεχνον verwandeln mußte.

Im folgenden wird jetzt zu zeigen sein, wie es im Dialog vom τρόπος-Ansatz ab zur Diskussion über die τέχνη gekommen war. Sokrates hatte als Leitmotiv gleichsam gefordert, das ἀληθές (259 e 5) müsse zugrunde liegen, wenn ein λόγος καλός werden solle. Wir sahen, Phaidros leugnet das und bringt dazwischen, was er so über das Thema gehört hatte, nämlich daß das πείθειν (260 a 4) genüge zu einem καλὸς λόγος. Sokrates geht zunächst auf den

Einwurf ein und führt die Phaidros-Ansicht mit zwei drastischen Beispielen derart ad absurdum, daß Phaidros zwar nicht überzeugt wird, aber nachgibt. Nun macht Sokrates von sich aus den Vorschlag, zu untersuchen, ob etwa Reden eine selbständige τέχνη sei und die ἀλήθεια erst der τέχνη bedürfe, um wirksam werden zu können.[26] Wir werden also zu fragen haben: Ist ἀλήθεια auf τέχνη angewiesen, oder macht umgekehrt ἀλήθεια erst eine τέχνη zur τέχνη?

4. Protokoll vom 8.6.1932 – Ulrich Steffen

Ehe wir von der systematischen Überlegung wieder zur Interpretation des Textes selbst zurückkehren, verdeutlichen wir uns den Sinn dieser Überlegung und ihr Verhältnis zum Dialog. Bisher war gezeigt, inwiefern das καλῶς als ein Wie notwendig den Charakter der τέχνη hat, wie bei dem Ausgang vom πῶς, der Frage nach dem Beschaffensein zwangsläufig τέχνη heraussprungt. Dies wurde dadurch klar, daß λέγειν als Verhalten bestimmt ist durch ein Hingewiesensein, das die Möglichkeit einer Weisung konstituiert; das Sichverstehen auf diese ist τέχνη. Plato selbst dagegen sagt nur, *daß* das καλῶς den Beschaffenheitscharakter des ἔντεχνον hat. Wenn wir die Notwendigkeit dieses Daß erläuterten, so geschah es, um frei vom Gang des Dialogs den Raum zu bestimmen, innerhalb dessen sich das Gespräch bewegt. Unsere Frage lautet jetzt: Wie erweist sich im Lauf des Gesprächs das καλῶς als ἔντεχνον? Wir hatten gesehen, wie Phaidros auf die Frage des Sokrates, ob τοῖς εὖ καὶ καλῶς ῥηθησομένοις (259 e 4 sq.) die Kenntnis der Wahrheit zugrunde liegen müsse, von einer ganz anderen Diskussionsebene aus antwortet. Sokrates fragt vom Wesen der Rede aus, Phaidros antwortet, wie sie wirkt, vom πείθειν (260 a 4) her. Aber Sokrates geht zunächst darauf ein und stellt einfach in einem Beispiel, das implizit die folgende theoretische Über-

[26] Vgl. Phaidr. 260 e 2 sqq.

legung über das ὅμοιον und ἀνόμοιον vorausnimmt, den Erfolg einer δόξα-Rede hin; vor den Konsequenzen, ohne daß sie ihm einsichtig werden, schreckt Phaidros zurück. Dagegen läßt nun Sokrates die Rhetorik sich verteidigen: Die Kenntnis der Wahrheit sich zu verschaffen, hindere sie niemanden, nur das bleibe fest bestehen: Ohne τέχνη nützt die Wahrheit nichts.[27] Hier wird die τέχνη zuerst eingeführt. Die προσίοντες λόγοι, die Sokrates zu hören glaubt, stellen aber überhaupt in Frage, ob sie eine τέχνη sei und nicht vielmehr eine ἄτεχνος τριβή (260 e 5). Diese ablehnende Stellung zur Rhetorik ist Platos eigene im »Gorgias«, wo sie als bloße ἐμπειρία gekennzeichnet wird, näher bestimmt als Teil der κολακεία (»Schmeichelei«),[28] die, unter die δικαιοσύνη getaucht, sie verfälscht und aus ihr die Rhetorik macht. Phaidros meint wieder wie am Anfang, man müsse diese λόγοι »untersuchen« (ἐξετάσαι),[29] man müsse untersuchen, was andere Leute über das καλῶς gesagt haben. Damit beweist er, daß er noch nicht erfaßt hat, was es heißt: sich um das Wesen der Dinge kümmern (φιλοσοφεῖν hier in diesem allgemeinen Sinne); ohne dies φιλοσοφεῖν »ist er auch nicht imstande, über irgendetwas zu reden« (261 a 4 sq.). Diese prinzipielle Bemerkung hält ihm Sokrates vor, ohne weiter auf die Einwände der λόγοι einzugehen. Phaidros soll jetzt Rede und Antwort stehen, d. h. Sokrates will nicht weiter den Standpunkt des »Gorgias« explizieren, sondern er will Phaidros dazu bringen, daß er ursprünglich die Fragen sieht und Antworten zu geben versucht.

Sokrates stellt zunächst eine Bestimmung der ῥητορικὴ τέχνη hin: ψυχαγωγία τις διὰ λόγων (261 a 8). Nachdem er gesagt hatte, die Rhetorik sei keine τέχνη, erwarteten wir eigentlich, daß aufgewiesen würde, was τέχνη ist und daß die Rhetorik ihr nicht entspricht. Aber Plato geht überhaupt nicht auf die Bestimmung von τέχνη ein. Damit scheint schon von vornherein ihr τέχνη-Charakter angenommen zu sein. Nun mag zwar in der Bestim-

[27] Vgl. Phaidr. 260 d 3 sqq.
[28] Vgl. Gorg. 466 a 6.
[29] Phaidr. 261 a 2: δεῦρο αὐτοὺς παράγων ἐξέταζε τί καὶ πῶς λέγουσιν.

mung als ψυχαγωγία implizit schon liegen, daß Rhetorik die Möglichkeit hat, τέχνη zu werden, aber diese Bestimmung selbst ist nicht gegeben *auf Grund* dieser Voraussetzung, sondern: Zur Entscheidung dieser Frage muß philosophisch untersucht werden, d. h. muß man sich ursprünglich vor den Blick bringen, was denn eigentlich Rhetorik ist.

Was ist sie nun? Sie wird jetzt nicht gefaßt nach besonderen und ausgezeichneten Verrichtungen, sondern in und nach ihrem Wesen; dabei ergibt sich eine grundsätzliche Erweiterung, zunächst in bezug auf den Inhalt. Phaidros vertritt die übliche Meinung, wenn er die Rede beschränkt auf Gericht vor allem und Volksversammlung. Vom Wesen der Rede her gesehen ist aber der Inhalt nicht beschränkt, sondern sie kann sich beziehen auf Wichtiges und Unwichtiges, in Privatgesprächen oder öffentlichen Reden. Zugleich ergibt sich damit etwas Weiteres: Das λέγειν ist weder beschränkt in bezug auf den Inhalt noch auf die λογογράφοι, sondern ist eine menschliche Angelegenheit überhaupt, gehört wesentlich zum menschlichen Verhalten (platonisch: zur ψυχή); denn das λέγειν kann nur die Seele führen, wenn die Seele die Möglichkeit hat, sich führen zu lassen, d. h. wenn sie auf das λέγειν anspricht, selbst ihrem Wesen nach ein λέγειν ist. Ein Vergleich mit der 260 a gegebenen Bestimmung der Aufgabe der Rhetorik, dem πείθειν, soll dies näher verdeutlichen. Es ist die übliche Art, die Rhetorik zu fassen (sie ist πειθοῦς δημιουργός für Gorgias). Damit ist eine gewisse Art des Wirkens, Beeinflussens, Mitziehens bezeichnet. Plato also stellt dem keine andere Definition gegenüber, sondern es wird nur das, was schon im πείθειν liegt, auf sein Wesen hin angesehen. Ψυχαγωγία διὰ λόγων, d. i. eine ἀγωγή, eine »Führung«, διά: Die Reden sind Mittel und Wege, »durch« die hindurch die Führung geht. Und zwar ist der Geführte die ψυχή. Wie bestimmt Plato sie? Sie ist ein Verhältnis zum Seienden, zur Wahrheit; ihr Wesen besteht darin, daß sie die Ideen sieht. Dann bedeutet das Leiten der Seele, den anderen dahin bringen, daß er im »Miteinanderreden« (διαλέγεσθαι) auf das Seiende blickt, sich »hindurchredet« zum Seienden; denn das διά im δια-λέγεσθαι

scheint nicht nur auf das Miteinander zu gehen, sondern auch das Reden als Mittel zum Durchgang zur Wahrheit zu bezeichnen. Die Rede soll bewirken, daß das Verhalten des anderen wirklich ein Verhalten zu Seiendem wird. Damit ist zugleich die Aufgabe des λόγος gekennzeichnet: ἔστιν τοιοῦτον δι' οὗ ἀγωγή τις τῆς ψυχῆς. Der λόγος also ist ein Weg, ein Hindurch zum Zweck einer Führung. Diese Führung selbst hat den Charakter eines Verfahrens, sie ist eine Weise, die Weisung gibt. Damit ist der Zusammenhang gegeben zwischen λόγος einerseits und Verfahren, Weisung, d. h. τέχνη andrerseits; λόγος ist seinem Wesen nach, d. h. schon nach der Definition ausgerichtet auf τέχνη.

Aber Phaidros versteht noch nicht, er wehrt sich gegen die allgemeine Bestimmung der Rede und der Rhetorik. Auch hier wieder ist der Grund der, daß er sich nicht das Phänomen vor den inneren Blick bringt, daß er nicht philosophiert, sondern daß er sich nur auf das einläßt, was er gehört hat. Sokrates sagt, Phaidros habe wohl von der τέχνη des Nestor und Odysseus gehört, aber nicht von der des Palamedes.[30] Was will er damit andeuten? Palamedes ist Zenon, der Philosoph: Du hast zwar allerhand gehört, aber das Prinzipielle, das Wesentliche hast du beiseite gelassen. Der Philosoph spricht davon, was überhaupt Gegenstand der Rede sein kann.

Aber Phaidros versteht das nicht und so geht Sokrates näher darauf ein. Seine Absicht ist, ihn dahin zu bringen, daß er sich frei von allen Meinungen darüber einfach fragt: Was ist das denn eigentlich – Reden? Was geschieht da, wenn der eine gegen den anderen redet? Was wollen sie eigentlich, wenn sie gegeneinander reden? ὁ τέχνη τοῦτο δρῶν *ποιήσει φανῆναι* τὸ αὐτὸ τοῖς αὐτοῖς τοτὲ μὲν δίκαιον, ὅταν δὲ βούληται, ἄδικον (261 c 10 sq.). Sie wollen also, zunächst vom Gegenstand abgesehen, ποιεῖν φανῆναι, eine ποίησις des φανῆναι, und zwar διὰ λόγων. Die ποίησις, deren Werkzeug also die λόγοι sind, will das »Erscheinen« von etwas, und zwar von Gegensätzlichem über dasselbe, d. h. von δόξα und ἀλήθεια. Wie

[30] Vgl. Phaidr. 261 b 6 sqq.

ist demnach ihr Ziel gegenüber dem Hörer? Das Verhältnis des Hörers zum Seienden, seine ψυχή soll durch die λόγοι Weisung empfangen, daß ihm das Seiende als solches erscheint, er es auf diese oder jene Weise sieht. Das Reden ist eine »Weisung« oder eine »Weise« (τρόπος), in der und durch die der andere in seinem Verhältnis zum Seienden in der oder jener Weise gewiesen wird, daß es ihm so oder so offenbar wird. Wenn man so auf das Wesen der Rede sieht, ist der Gegenstand und [sind][31] die Umstände nicht beschränkt, sondern über πᾶν [...] τῶν δυνατῶν (261 e 3) kann man reden und das in öffentlichen und Privatgesprächen: Überall ist das Reden von der jetzt bestimmten Art. Phaidros kann wieder nicht mit und so beginnt Sokrates eine genauere Analyse der Rede, und zwar für den Fall, daß man eine ψευδὴς δόξα zum Ziel hat. Die ποίησις ist hier eine *ἀπάτη* (261 e 6). Ihre Untersuchung hat nicht den Zweck, *eine* bestimmte Weise des Redens nun besonders vorzuführen, sondern es soll gezeigt werden, wie selbst bei dieser Art des λόγος, dem Täuschen, das Wissen der ἀλήθεια notwendig ist, und zwar gerade zur wirksamen Täuschung.

Wo stehen wir nun? In diesem Gang des Gesprächs ist erreicht: die Umkehrung des Satzes, von dem der Ausgang genommen war 260 d 9. Dort vermied es die Rhetorik in ihrer Verteidigung, irgendeinen wesentlichen Zusammenhang zwischen dem Wissen der Wahrheit und der τέχνη zuzugestehen, und gab dieses nur als *Zugabe* zur τέχνη frei. Jetzt dagegen ist nachgewiesen, daß die Kenntnis der Wahrheit überhaupt Voraussetzung für die τέχνη ist, daß selbst beim Täuschen das Wissen der ἀλήθεια verlangt ist, gerade um erfolgreich täuschen zu können. Jetzt ist belegt, was zu Anfang im Vorgriff hingestellt war: Ἆρ' οὖν οὐχ ὑπάρχειν δεῖ τοῖς εὖ γε καὶ καλῶς ῥηθησομένοις τὴν διάνοιαν [...] εἰδυῖαν τὸ ἀληθές (259 e 4 sq.). Denn 262 b 5 sqq. wird von der ἀπάτη her formuliert, einer kann mit τέχνη nur ἀπάγειν vom Seienden zu seinem Gegenteil, wenn der Redende ἐγνωρικώς ist (Perfekt!), wenn er schon im voraus Kenntnis genommen hat vom Wesen der Dinge, die er zu

[31] Erg. d. Hg.

besprechen hat. Die Zusammengehörigkeit und der innere Bezug von λόγος, τέχνη und ψυχή ist so sichtbar geworden. Für das καλῶς-Reden ist man angewiesen auf die Beherrschung einer τέχνη. Es ist keine inhaltliche Bestimmung des Redens gegeben in einer Aufzählung von Eigenschaften, sondern nur gesagt: Das καλῶς ist ein ἔντεχνον, eine τέχνη, die zusammenhängt mit der Kenntnis der ἀλήθεια.

Damit ist ein Gesichtspunkt gegeben, unter dem man eine Rede kritisch betrachten muß, und jetzt kann man zu Beispielen übergehen. Phaidros stimmt diesem Plan freudig zu. Er liest den Anfang der Lysiasrede vor und Sokrates schaltet eine Untersuchung ein über die ἀμφισβητήσιμα und μὴ ἀμφισβητήσιμα. Wie ist hier der Zusammenhang mit dem Vorigen? Vorher war das Ergebnis: Zur τέχνη gehört das Wissen um das τί ἐστιν, um das Wesen der Dinge. Dazu gehört nicht nur zu wissen, was sie sind und in welchen Zusammenhängen sie stehen, sondern auch, wie sich die Geführten verhalten können zu den zu besprechenden Dingen; konkret gesprochen: bei welchen Dingen das πλανᾶσθαι (263 b 9) am leichtesten geschieht, bei welchen am schwersten. Es ist also eine Zusatzerläuterung zum ἐγνωρικώς in der Hinsicht, daß man, um die Geführten richtig leiten zu können, ihre möglichen Stellungnahmen erforscht. Aber das, was Plato über die ἀπάτη sagt, bedarf noch einer Untersuchung im einzelnen.

5. Protokoll vom 15.6.1932

Wir hatten die Erörterungen, die Sokrates unmittelbar nach Verlesen des Anfangs der Lysiasrede beginnt, zunächst so in den Blick gefaßt, als werde jetzt ein weiteres ἔντεχνον, das zum καλῶς λέγειν gehöre, herausgearbeitet. Als werde festgestellt, daß der Redner auch darüber Klarheit haben müsse, wie seine Hörer sich zum Sachverhalt verhielten, den er in seiner Rede darlege, nachdem vorher gezeigt war, daß der Redner selbst den Sachverhalt durchschaut haben müsse. Noch bevor wir aber dann in der vorigen

Stunde zur Interpretation dieses Stückes übergingen, machten wir uns klar, daß wir damit den Sinn dieser Erörterungen noch nicht voll erfaßt haben könnten. Sie stehen in einem Zusammenhange mit den Reden des ersten Teils des Dialogs und deren Gehalt sollen sie uns näher bringen. Diese Reden besser zu verstehen ist indirekt mit unsere Aufgabe, wenn wir uns jetzt dem zuwenden, was Sokrates mit seiner Frage zur Diskussion stellt. Diese Frage des Sokrates aber, so sehen wir ferner, kommt ganz unvermittelt. Wir sind aus dem, was vorausging, gar nicht vorbereitet, sie zu verstehen, und sie scheint in der Allgemeinheit, in der sie Sokrates stellt, auch einen weiteren Zusammenhang nach vorn zu eröffnen. Was Sokrates mit ihr im Blick hat, hat noch weitere Bedeutung, als es der unmittelbare Zusammenhang zu verstehen gibt, und wir werden uns bemühen müssen, den weiteren Zusammenhang, der sich in den Beziehungen nach vorn und nach rückwärts kundtut, zu erfassen.

Was ist es nun, was jetzt zur Sprache kommt? Sokrates weist auf den allgemeinen Sachverhalt hin, daß wir einige Dinge als dieselben meinen können, bei andern dagegen in Zwietracht stehen. Daß dieses aber so ist, das ist παντὶ δῆλον (263 a 2), darüber können wir nicht streiten. Damit sichert sich Sokrates sogleich den Boden für seine weiteren Erörterungen, die gerade die sichere Gegebenheit einer jeden Sache in Frage stellen wollen, und er kann jetzt ruhig an diesen Sachverhalt näher herantreten. Über einiges also verhalten wir uns ὁμονοητικῶς (263 a 3). Wir meinen bei dem Hören seines Namens alle dasselbe, so expliziert es Sokrates näher. Damit aber meint er zugleich, wir können das, was wir so als dasselbe meinen, ohne weiteres auch als dasselbe greifen und fassen, wie wir es meinen. Und zwar scheint dieses, nach den Beispielen zu schließen, die Sokrates vorbringt, vor allem bei den Dingen der Fall zu sein, die wir sinnlich wahrnehmen können. Bei dieser Art von Dingen können wir eines vom andern unterscheiden. Wir wissen, wo das eine beginnt und das andere aufhört; wir kennen die Grenzen eines jeden. Wir alle meinen, wenn wir die Worte »Eisen« oder »Silber« hören, dassel-

be und laufen nicht Gefahr, nach dem Eisen zu fassen, wenn wir Silber ergreifen wollen.

Anders aber ist es beim δίκαιον und ἀγαθόν. Bei diesen Worten meinen wir ganz und gar nicht dasselbe. Der eine hält dieses für gut oder gerecht, der andere jenes, das in einer ganz anderen Richtung liegt, vielleicht sogar in einer entgegengesetzten (ἄλλος ἄλλῃ φέρεται, 263 a 9 sq.). Beim Hören dieser Worte »wird der eine hierhin, der andere dorthin gewiesen«. So geraten wir miteinander in Streit, weil niemand einen Anhalt hat, an dem er das, was er meint, wirklich als δίκαιον oder ἀγαθόν ausweisen könnte. Darin aber zeigt sich, daß wir selbst für uns selbst auch nicht wirklich wissen, was δίκαιον oder ἀγαθόν sei, und so kann Sokrates hinzusetzen: »Wir sind auch bei uns selbst nicht darüber einig« (263 a 10). Auch einem jeden für sich kann es passieren, daß er bald hierhin, bald dorthin gewiesen wird, wenn er fassen will, was er unter diesen Worten zu verstehen meinte, und daß er so in einen Streit mit sich selber gerät. Darin liegt nun der Hinweis darauf, daß der Mensch überhaupt so ist, daß er sich Seiendes durch Sprache zu verstehen gibt, und daß andererseits deren Wesen und Bedeutung nicht allein darin liegt, daß wir durch sie *einander* etwas zu verstehen geben, sondern auch *uns selbst.*

Damit haben wir nun einen Punkt gewonnen, von dem aus wir einen Ausblick tun können auf den weiteren Zusammenhang, in den die Frage des Sokrates hineinführt. Diese Unstimmigkeit, die wir bei einigen Worten vorfinden, können wir als ein Kennzeichen dafür nehmen, wie uns überhaupt das ἀληθές gegeben ist. Um dieses aber drehte sich das Gespräch im Vorigen, wo die Notwendigkeit der Kenntnis des wahren Sachverhalts für den Redner erwiesen wurde. Der Redner muß, so zeigte es sich, um den Hörer zu *dem* Blick auf die Sache zu führen, den *er* will, selbst diese genau erkannt haben. Jetzt erfahren wir, welch verschiedene Abwandlungen unser Verhältnis zum ἀληθές, in dem wir schon immer stehen, annehmen kann. Das geschieht, um zu klären, wie der Redner seiner Aufgabe gerecht werden könne. Welche Arten der Weisung sich für eine τέχνη ῥητορική aus diesem

unserm immer schon bestehenden Verhältnis zum ἀληθές ergeben und welche Strukturen demgemäß eine solche τέχνη haben müsse, das soll jetzt herausgearbeitet werden. Aber auch dieser Zusammenhang ist gleichsam nur eine obere Schicht der Probleme, auf Grund deren diese Erörterungen hier angestellt werden. Hinter dieser Frage, wie der Redner den Hörer zum wahren Sachverhalt führen könne, steht die Frage, wie wir überhaupt des ἀληθές teilhaftig werden können; die Frage nach der τέχνη ῥητορική ist die nach der Methode des Philosophierens, wie sie dann nachher in der διαίρεσις und συναγωγή gefunden wird. Aus den Worten des Sokrates 266 b können wir es ersehen, daß es die Leidenschaft des Philosophen für die Methode ist, die eigentlich hinter diesen Erörterungen steht, wenn es dort heißt: Τούτων δὴ ἔγωγε αὐτός τε ἐραστής, ὦ Φαῖδρε, τῶν διαιρέσεων καὶ συναγωγῶν, ἵνα οἷός τε ᾖ λέγειν τε καὶ φρονεῖν (266 b 3 sqq.).

Diese Frage nach der τέχνη des Philosophierens wird hier nun in diesen Untersuchungen über die τέχνη ῥητορική erörtert. Und so fragt Sokrates jetzt: Wo sind wir täuschbarer, bei jenem, wo wir übereinstimmen, oder da, wo wir umherirren? Dieser Unterschied also, den er soeben festgestellt hatte, soll jetzt vom Täuschen aus, das hier ähnlich wie bei den vorigen Erörterungen als Beispiel fungiert, für ein Führen der Seele, wie es die Rhetorik vollzieht, in den Blick gefaßt werden. Aber nachdem darauf schnell die Antwort gefunden ist, biegt Sokrates wieder ein und fragt von seinem ersten weiten Ansatz aus weiter. So werden jetzt nicht aus der Anwort Folgerungen gezogen für die τέχνη ῥητορική, sondern Sokrates fragt: »Muß der, der vorhat, der Weisung nachzugeben, wie sie die Rhetorik gibt [so weit müssen wir hier τέχνη ῥητορική fassen], muß der nicht zuerst auf einem Wege dieses voneinander geschieden haben?« (263 b 6 sq.) Dieses ταῦτα ὁδῷ διηρῆσθαι (263 b 7) wird nun expliziert durch das, was auf das καὶ folgt; und zwar wird das ταῦτα als ἑκάτερον εἶδος bestimmt.[32] Dieser muß die zwiefache Art und Weise des menschlichen Verhaltens zum

[32] Phaidr. 263 b 7 sq.: καὶ εἰληφέναι τινὰ χαρακτῆρα ἑκατέρου τοῦ εἴδους.

ἀληθές wie zwei εἴδη begriffen haben, d. h. wie zwei klar geschiedene Felder, deren Grenzen er mit einem Blick klar erkennt. Das ὁδῷ διηρῆσθαι sodann wird bestimmt als das Ergriffenhaben einer Eigentümlichkeit der beiden Felder. Er muß nicht nur überhaupt diese beiden voneinander unterscheiden können, sondern muß sie unter sicherer Führung der Kenntnis eines χαρακτήρ vorher immer schon geschieden haben. Entkleiden wir einmal diese Forderung der Vororientierung ihres Deckmantels, unter dem sie hier auftritt, als eine Forderung für die τέχνη ῥητορική, so ergibt sich: Der Philosoph muß sich im voraus schon klar sein über das, was er versteht, und das, was er überhaupt verstehen kann, über sein Verhältnis zum ἀληθές, in dem er schon immer steht, bevor er an eine Frage herangeht.

Zu dieser Forderung aber tritt nun die andere. Es bedarf der Fähigkeit, das Einzelne »scharf zu erfassen« (ὀξέως αἰσθάνεσθαι, 263 c 4), um sehen zu können, zu welchen von beiden εἴδη es gehöre. Diese selbe Forderung expliziert Plato später einmal an dem Beispiel des Arztes. Dieser muß nicht nur wissen, mit welchen Mitteln er eine bestimmte Wirkung hervorbringen kann, sondern muß auch im Krankheitsfall genau beurteilen können, welches Mittel jeweils nötig sei, um eine bestimmte Wirkung hervorzubringen. Auf diese Urteilskraft kommt es an, und eigentlich sind es drei Fähigkeiten, die Plato hier verlangt und die *Kant* Verstand, Sinnlichkeit und Urteilskraft nennt. Es bedarf hier des Vorblicks auf die beiden εἴδη, des scharfen Wahrnehmens des Einzelnen und der richtigen Zuordnung des ἕκαστον zum richtigen εἶδος.

Nachdem nun diese Grunderfordernisse gefunden sind, geht Sokrates wieder an die Reden heran, um zu sehen, ob man jenen Genüge getan habe. Wie steht es nun mit dem, über das man redete? Daß der ἔρως eines von jenen ist, über die Uneinigkeit herrscht, das zeigt klar der Streit, der über seinen Nutzen und seine Schädlichkeit herrscht, wie Phaidros in seiner Antwort sagt. Während man aber darüber streitet, unterläßt man die Frage nach dem, was der ἔρως sei. Daß das aber das Erste sei, was festgestellt werden müsse, wenn etwas strittig ist, das ist für Sokrates eine Selbstver-

ständlichkeit. Denn wie soll man etwa über Nutzen und Schaden einer Sache reden können, solange man nicht weiß, was sie ist? So fragt Sokrates denn sogleich, ob er den ἔρως umgrenzt habe (ὡρισάμην, 263 d 2). Als nun Phaidros diese Frage bejaht, nimmt Sokrates dies nicht als sein eigenes Verdienst in Anspruch, sondern schiebt es auf die Götter des Orts und der Mittagsstunde. So hatte er schon 238 c–d diese als die Ursache seiner ungewöhnlichen Beredsamkeit angegeben und so hatte er auch zu Anfang der Erörterungen diese als eine Forderung der Zikaden hingestellt.

Das Wesentliche an der Frage, die Sokrates dann nach dem λόγος des Lysias stellt – der wahrscheinlich wirklich von Lysias, dem auch uns sonst bekannten Redner, stammt –, ist nun das, daß in ihr das ὁρίζεσθαι näher bestimmt wird. Es ist ein ὑπολαβεῖν [...] ἕν τι (263 d 8). *Ein Bestimmtes* muß als Grundlage genommen werden. Diese muß im Vorgriff gehalten werden und im Hinblick auf es muß alles Weitere eingeordnet werden. Der Redner, der es im Blick hat, zwingt auch seine Hörer, dies zu ergreifen. Diese Haltung muß der Redner von vornherein mitbringen; und nicht nur bei ihm, sondern in jedem Reden und auch im philosophischen διαλέγεσθαι kommt es darauf an, den Blick auf das eine zugrunde Liegende festzuhalten.

Mit dieser Bestimmung des ὁρίζεσθαι hat man nun wirklich Handhaben, mit denen man eine Rede beurteilen kann. Die Lysiasrede zeigt, daß sie nicht nach Anweisung dieser τέχνη gebaut ist. Das Wesentliche, die Bestimmung des ἔρως, hat ihr Verfasser fortgelassen. Er fängt an, als sei das alles schon vorausgegangen und als bestehe darüber bei dem Hörer Klarheit (ἐπίστασαι, 263 e 6). Wenn aber das vorausgehende Erfassen des Wesens der Sache fehlt, dann kann auch das Folgende keine innere Ordnung haben, denn die ergibt sich eben in dem συντάττεσθαι auf das Eine hin. So erscheint die Rede des Lysias χύδην [...] βεβλῆσθαι (264 b 3), wie »ausgegossen dahingeworfen zu sein« und nichts von der Ordnung des Aufbaus zu kennen, die eine Rede, so wie ein lebendiger Organismus, haben muß. Auf dieses Beispiel des Organismus wollen wir später noch einmal eingehen.

Sokrates wendet sich nun von der Lysiasrede ab. Er vermutet in den andern beiden Reden noch etwas zu finden, das einem, der wirklich etwas vom Reden zu verstehen wünsche, von Nutzen sein könne. Sehen wir diese beiden Reden an, so finden wir, die erste tat schon dem ἔντεχνον, das man jetzt herausgearbeitet hat, Genüge. Aber sie verfehlte noch das Wesen des ἔρως und es muß weiter gesucht werden, was zur Wesenserfassung gehöre.

6. Protokoll vom 22.6.1932 – Hilde Matt

Wir stehen im Zusammenhang der Aufgabe, das innere Wesen der τέχνη herauszustellen. Dessen Verständnis bedeutet letztlich zugleich ein Klären der Frage: Was ist für Plato die philosophische Erkenntnis, eigentliche Erkenntnis überhaupt, d. h. Erkenntnis des Eigentlichen, des Wesens. Es hieße jedoch den inneren Gang des Dialogs verkennen, wollte man aus den Erörterungen, die auf die drei Reden folgen, lediglich eine Theorie der Wesenserkenntnis herausschälen, isoliert vom übrigen Gehalt des Dialogs. Denn gerade im inneren, konkreten Zusammenhang mit den vorangegangenen Reden läßt Plato die Struktur der Wesenserkenntnis herausspringen. Nachdem die Lysiasrede als Beispiel gedient hat für einen λόγος, dem τέχνη fehlt, wendet sich Sokrates [im][33] Kapitel 48 (264 e 4–265 c 4), 264 e 7, den beiden von ihm gehaltenen Reden zu mit der Bemerkung, sie enthielten etwas, das προσῆκον ἰδεῖν (264 e 8) sei für diejenigen, die über Reden Betrachtungen anstellen wollen. Und auf Phaidros' Frage, was er damit meine, entgegnet Sokrates 265 a 2: Ἐναντίω που ἤστην, sie seien »einander entgegen«, und zwar zunächst und selbst für einen Phaidros ganz in die Augen springend in bezug auf das inhaltliche Ergebnis. Die eine behauptete nämlich, man müsse dem Nichtliebenden, die andere, man solle dem Liebenden gefällig sein. Als Phaidros das bestätigt: Καὶ μάλ' ἀνδρικῶς (265 a 4), entgegnet Sokrates in

[33] Erg. d. Hg.

scheinbar bloßer Wortassoziation, sich rein äußerlich an das Wort ἀνδρικῶς anlehnend: »Ich glaubte, du würdest sagen, μανικῶς, auf wahnsinnige Weise« (265 a 5). Und ebenso äußerlich scheint der Zusammenhang, wenn Sokrates die Gelegenheit benützt, um zusammenfassend an das zu erinnern, was früher über μανία gesagt wurde. War doch in der ersten Rede von μανία gar nicht die Rede, sondern nur von etwas, was eventuell so bezeichnet werden könnte. Oder hat dieses Einschiebsel hier doch einen tieferen Sinn und welchen? Wenn wir 265 b 5 daran erinnert werden, daß in der zweiten Sokratesrede vom ἔρως als der vierten Art der göttlichen μανία gehandelt wird, liegt die Frage nahe, ob und in welcher Weise nicht eben der ἔρως das letztlich Ermöglichende dafür ist, daß diese beiden Reden μανικῶς gegeneinanderstehen. Diese Frage läßt sich freilich erst aus dem noch zu gewinnenden Blick auf das Wesen und den inneren Zusammenhang von τέχνη – λόγος – ἔρως entscheiden.

Nach diesem in seiner Bedeutung für den Zusammenhang des Gesprächs nicht ohne weiteres verständlichen Exkurs über μανία greift Sokrates ganz unvermittelt die Frage nach dem ἐναντίον wieder auf. Es wird nun genauer gefaßt als ἀπὸ τοῦ ψέγειν πρὸς τὸ ἐπαινεῖν [...] μεταβῆναι (265 c 5 sq.), als Übergang vom Tadel zum Lob des ἔρως. Damit wird nicht etwa, wie es zunächst scheinen könnte, eine mehr formale Spezialfrage angeschnitten. Auch liegt das Schwergewicht hier nicht darauf, daß die beiden Reden zwei Standpunkte, die ἐναντίω sind, versuchten und sich deshalb unversöhnlich und unvereinbar gegenüberstehen, sondern gerade auf dem, was beide Reden verbindet, auf dem μεταβῆναι, dem »Übergang«. Ein Übergang zwischen Entgegengesetztem weist auf eine höhere Einheit hin, auf einen durchlaufenden Faden, der, vom einen zum anderen führend, beide umspannt. Als Phaidros nicht gleich versteht, erklärt Sokrates, »das andere«, τὰ μὲν ἄλλα (265 c 8), erscheine ihm kindische Spielerei. Dagegen wäre es »nicht reizlos – οὐκ ἄχαρι [d. h. darauf dürfte es ankommen] –, wenn jemand mit τέχνη erfassen könnte τὴν δύναμιν – das Vermögen, das Wesen, die Tragkraft – τούτων δέ τινων ἐκ τύχης ῥηθέντων

δυοῖν εἰδοῖν – der beiden εἴδη dieser zufällig gehaltenen Reden [d. h. die ihnen zu Grunde liegen und in ihnen zum Vorschein kommen].« (265 c 9 sq.) Plato will nicht etwa nur an der konkreten Form der beiden Reden zeigen, wie man auf zwei verschiedene Weisen über den ἔρως reden kann, sondern er will zwei Gestalten des λέγειν überhaupt, zwei εἴδη des λόγος in einem wesentlichen Sinne zeigen am Beispiel dieser zwei »zufällig«, ἐκ τύχης, gehaltenen Reden. Das Vermögen dieser εἴδη gilt es mit τέχνη zu erfassen. Der λόγος hat selbst den Beschaffenheitscharakter der τέχνη. Das Wesen der beiden εἴδη des λέγειν mit τέχνη erfassen heißt deshalb: sie so mit dem richtigen Verfahren erfassen, daß sie dabei zugleich als Wesensstücke der letzten inneren Verfassung der τέχνη selbst herausspringen.

Das Wort εἶδος entbehrt hier einer festen begrifflichen Prägung. Es ist so unvermittelt in der ganzen Weite seiner Bedeutung schillernd eingefügt, daß wir uns über die Frage des Phaidros nicht wundern, welche εἴδη Sokrates denn meine. Da nennt Sokrates die beiden εἴδη. Zum ersten: Εἰς μίαν τε ἰδέαν συνορῶντα ἄγειν τὰ πολλαχῇ διεσπαρμένα (265 d 3 sq.), »auf eine einzige Idee zusammenschauend machen das vielfach Zerstreute«, d. h. es zurückversammeln auf das Eine. Wenn dieses συνάγειν wiederholt als ein ὁρίζεσθαι gefaßt ist, so wird daran deutlich, daß es sich um ein unterscheidendes Sehen handelt, das den Gegenstand in der Geschlossenheit der Einheit gegen alles andere abgrenzt. Ebenso unvermittelt und in ebenso allgemeiner Bedeutung wie vorhin εἶδος gebraucht Sokrates jetzt das Wort ἰδέα, das keineswegs im besonderen und genau festgelegten Sinn einer Ideenlehre verstanden werden darf. Auf den Sinn von ἰδέα wirft jedoch einiges Licht das, was Sokrates erläuternd nur beispielsweise hinzufügt: »damit man, ein jedes umgrenzend – ἕκαστον ὁριζόμενος –, offenbar mache, über was man jeweils belehren will. So wie jetzt über den ἔρως, nachdem umgrenzt worden war, was er sei – ὃ ἔστιν ὁρισθέν –, gut oder schlecht gesprochen wurde.« (265 d 4 sqq.) Das Eine, worauf alles andere hingerichtet sein muß, ist demnach das Wassein des Gegenstandes, über den man

redet, und was ihn zu dem macht, was er ist, ist eben sein Wesen. In der Tat wird das συνάγειν in beiden Sokratesreden vollzogen, wie nachher noch gezeigt werden wird. Gleich zu Beginn der ersten Rede wird sogar ausdrücklich verlangt als »μία ἀρχή für die, die sich καλῶς beraten wollen« (237 b 7): εἰδέναι δεῖ περὶ οὗ ἂν ᾖ ἡ βουλή (237 c 1), »man muß wissen, worüber man des Rats pflegt.« Durch das Abgestimmtsein des Ganzen auf die μία ἰδέα vom Wesen »erhält die Rede Deutlichkeit und Einstimmigkeit mit sich selbst«, τὸ αὐτό αὑτῷ ὁμολογούμενον (265 d 6 sq.), d. h. 1. Übereinstimmung aller einzelnen Schritte im Gang der Rede untereinander in der Richtung auf die μία ἰδέα, 2. zugleich innere Einstimmigkeit und Sicherheit des Redners mit sich selbst über den Gegenstand. Ohne diese doppelte Einstimmigkeit mit sich selbst gibt es nicht bloß keine tiefer gegründete Einstimmigkeit mit anderen, sondern sie ist die vorzügliche Weise, in der uns Seiendes offenbar ist.

Die Wichtigkeit des vorgängigen συνάγειν für das Zustandekommen irgendwelcher Einstimmigkeit ist schon am Anfang der ersten Sokratesrede betont. Von denen, die es versäumen, wird dort gesagt: οὔτε γὰρ ἑαυτοῖς οὔτε ἀλλήλοις ὁμολογοῦσιν (237 c 5). Ganz deutlich wird dieser Zusammenhang in Kapitel 46 (263 a 2–e 5). Damit Einstimmigkeit zustande kommt, bedarf es einer Möglichkeit der Ausweisung des Gesagten. Da, wo die Ausweisung nicht unmittelbar an der sinnlichen Anschauung geschehen kann, wo die Menge deshalb schwankt, muß sie im Blick aufs Wesen sich vollziehen, an dem ἕν τι, das es gilt »im voraus zu ergreifen«, ὑπολαβεῖν (263 d 8), »und mit ihm alles Folgende zusammenzuordnen«, συντάσσειν.[34] Zugleich leuchtet in der Gewiesenheit durch das Wesen die τέχνη-Struktur des λόγος auf. Fanden sich so im ganzen bisherigen Gang des Dialogs immer schon Hinweise auf die Notwendigkeit der vorgängigen Wesensbestimmung, so wird eben jetzt bei der Herausarbeitung der beiden εἴδη vollends

[34] Phaidr. 263 e 1 sq.: καὶ πρὸς τοῦτο ἤδη συνταξάμενος πάντα τὸν ὕστερον λόγον.

klar, wie sehr das συνάγειν in einer ganz ursprünglichen Wesenstiefe des λόγος wurzelt.

Diesem συνορῶντα ἄγειν ist das zweite εἶδος zugeordnet: Τὸ πάλιν κατ' εἴδη δύνασθαι διατέμνειν κατ' ἄρθρα ᾗ πέφυκεν (265 e 1 sq.). Auch hier eine Art unterscheidenden Sehens, aber nicht ein zusammenschließendes Abgrenzen gegen außen, gegen alles andere, sondern ein Auseinanderlaufen des Blicks innerhalb der gefügten Einheit, ein Beherrschen all ihrer Fugen und Glieder. Dem συνάγειν entspricht ein διατέμνειν. Dieses hat κατ' εἴδη zu geschehen. Hier zeigt sich die ganze Schwierigkeit des εἶδος-Begriffs. Es sind hier offenbar nicht die beiden εἴδη des λέγειν gemeint, von denen bisher die Rede war. Eigentlich unübersetzbar, hat der Ausdruck κατ' εἴδη etwa den Sinn: entsprechend der Art des betreffenden Gegenstands, und deutet so in die gleiche Richtung wie das anschaulichere κατ' ἄρθρα ᾗ πέφυκεν. Das Zerlegen darf eben kein gewalttätiges und willkürliches Zerreißen sein nach dem Beispiel eines schlechten Rockes, sondern ein Zerlegen, das der durch die Natur, d. i. das Wesen der Sache selbst, vorgegebenen Gliederung folgt.

Συνάγειν – διατέμνειν, diese beiden εἴδη sind zwar auch ἐναντίω, doch in einer ganz anderen und viel wesentlicheren Schicht als vorhin die beiden Reden. Sie decken sich auch nicht einmal äußerlich mit den zwei Reden. Sondern beide εἴδη kommen beiden Reden zu, nur gerade im Ineinandergreifen beider εἴδη wird das ἐναντίον in den Ergebnissen erst ermöglicht. Das wird klar an dem Beispiel, das Sokrates 265 e 3 sq. für beide εἴδη gibt. Er stellt fest: »Beide Reden faßten das Unvernünftige des Denkens, τὸ μὲν ἄφρον τῆς διανοίας, auf gemeinsame Weise als ein εἶδος auf.« Damit vollzogen sie das συνάγειν. Die erste Rede faßte das ἄφρον als ἐπιθυμία ἡδονῶν in Abgrenzung gegen die δόξα, ἐφιεμένη τοῦ ἀρίστου (237 d 8), d. i. σωφροσύνη (237 e 3). Die zweite Rede bestimmte das ἄφρον als μανία. Beide Bestimmungen sind, da es sich um ein εἶδος handelt, das in der Seele gewachsen ist, gegründet in einer Besinnung auf das Wesen der Seele überhaupt. So werden in der ersten Rede ἐπιθυμία und δόξα gefaßt als die δύο [...]

ἰδέα ἄρχοντε καὶ ἄγοντε (237 d 6 sq.), die in jedem von uns sind. Die Seele ist also hier in zwei herrschende und wirkende Kräfte geteilt. Dem steht in der zweiten Rede eine Dreiteilung gegenüber im Bilde des Rossegespanns und seines Lenkers, das 246 a 3 sqq. und ein zweites Mal 253 c 7 sqq. durchgeführt ist. Die beiden Rosse entsprechen dabei ungefähr den zwei Seelenkräften der ersten Rede. Das eine davon ist, wie es 253 d 6 sq. heißt, τιμῆς ἐραστὴς μετὰ σωφροσύνης τε καὶ αἰδοῦς, καὶ ἀληθινῆς δόξης ἑταῖρος. Das zweite dagegen wird 253 e 3 als ὕβρεως καὶ ἀλαζονείας ἑταῖρος bezeichnet. Ihnen gegenüber steht der Lenker, der 247 c 8 als νοῦς, »Vernunft«, vorgestellt wird.[35] Durch das Hinzukommen eines dritten Elements wird jedoch auch die Stellung der beiden anderen wesentlich geändert. Beide Rosse fallen jetzt in den Bereich des ἄφρον, das dadurch ein ganz anderes wird. Das eine εἶδος »ἄφρον« wird nun in beiden Reden zergliedert. Doch unter dem gleichen Wort ἄφρον birgt sich sachlich je etwas Verschiedenes. Wie das möglich ist, veranschaulicht 266 a 1 sq. das Beispiel des Körpers, an dem »Doppeltes und Gleichnamiges, Rechtes und Linkes sich befindet«. Der rechte Arm und der linke Arm tragen z. B. [beide][36] den Namen »Arm« und sind dennoch voneinander verschieden. So hat auch das εἶδος »ἄφρον« zwei Seiten. Die linke Seite ist ἐπιθυμία. Diese schnitt sich die erste Rede ab und »zerlegte sie immer wieder, bis sie darin sozusagen eine linkische Liebe fand, die sie mit Recht tadelte« (266 a 4 sqq.). Der ἐπιθυμία entgegengesetzt liegt rechts und schon außerhalb des Feldes des ἄφρον δόξα. Als μανία gefaßt, umgreift das ἄφρον dagegen sowohl die linke wie die rechte Seite des Phänomens. Ihr steht der Lenker gegenüber. Innerhalb der μανία schnitt sich die zweite Rede die rechte Seite ab und fand dort den göttlichen ἔρως und pries ihn als den Quell unserer höchsten Güter. Freilich dürfen diese Entsprechungen nicht streng gefaßt werden, denn während in der ersten Rede der ἔρως wesentlich als ein neben anderen der Seele innewohnender Trieb gefaßt ist, läßt die zweite Rede sein inner-

[35] Phaidr. 247 c 7 sq.: ψυχῆς κυβερνήτῃ [...] νῷ.

[36] Erg. Heideggers.

stes Wesen gerade als ein Grundgeschehen fassen, das die ganze Seele betrifft.

Es hat sich gezeigt, daß beide Reden den Weg der Wesenserkenntnis gehen, beide das συνάγειν und διατέμνειν oder, wie es stattdessen 266 b 4 heißt, συναγωγή und διαίρεσις[37] vollziehen. Die Bestandstücke des διαλέγεσθαι sind da. Dennoch verfehlt die erste Rede das Wesen des ἔρως. Woran liegt das? Man könnte zunächst einen Teil der Schuld darauf schieben, daß das συνάγειν in der ersten Rede gar nicht das Ganze des Phänomens erfaßt, das man immer schon im Blick haben muß, um sinnvoll zerlegen zu können. Stattdessen wird in der ersten Rede von vornherein nur die linke Seite gesehen und verselbständigt, nicht in einem zerlegenden Überschauen des Ganzen, sondern in einem Abschneiden des Blicks für die andere Seite, das so zur Einseitigkeit führen muß. Doch muß man dann weiterfragen: Aus welcher Haltung heraus konnte das hier geschehen? Die Frage bleibt: Worin besteht die eigentliche Struktur der Wesenserkenntnis? Verfehlte die erste Rede vielleicht eben deshalb das Wesen des ἔρως, weil ihr der ἔρως fehlte? Inwiefern macht nur der ἔρως den λόγος zu einem richtigen διαλέγεσθαι, und inwiefern kommt auch umgekehrt nur im διαλέγεσθαι der ἔρως zur vollen Verwirklichung seiner selbst?

7. Protokoll vom 6.7.1932 – Ulrich von Loeßl

Συναγωγή und διαίρεσις, »Zusammenfassen« und »Zerlegen«, haben sich als Grunderfordernisse der rechten Rede und der rechten Erkenntnis herausgestellt. Die Gliederung des ganzen Werkes und der Fortgang des Gesprächs im einzelnen weisen darauf hin, daß man die Bemerkungen im zweiten Teil über die Methode der Wesenserkenntnis nicht isoliert betrachten soll, sondern in dem Zusammenhang, welcher insbesondere in den λόγοι ἐρωτικοί des

[37] Phaidr. 266 b 3 sq.: ἔγωγε αὐτός τε ἐραστής [...] τῶν διαιρέσεων καὶ συναγωγῶν.

ersten Teils aufgezeigt wird. Im Dialog wird ausdrücklich darauf hingewiesen, daß aus den beiden Reden des Sokrates, zumal ihrem Verhältnis zueinander, die δύναμις, das »Vermögen«, dieser beiden Momente der Wesenserkenntnis deutlich werden kann.[38] Schon die erste Rede des Sokrates verfährt genau nach den Regeln, welche für den Aufbau einer guten Rede im Fortgang des Gesprächs angegeben wurden. Aber trotz ihrer formalen Richtigkeit verfehlt sie das Wesen des Gegenstandes. Wir wollen uns nun den Aufbau der zweiten Rede vergegenwärtigen, gesetzt, daß sie den Eros in rechter Weise bestimmt, und sehen, wie die zweite Rede im Unterschied zur ersten angesetzt ist, wie sie συναγωγή und διαίρεσις enthält.

Beide Reden behandeln zunächst den allgemeinen Bereich, welchem der Eros zugeordnet ist, das ἄφρον τῆς ψυχῆς. Der später gegebenen Vorschrift entsprechend wird in den ersten und verschiedenen Erscheinungsformen dieses ἄφρον der Begriff einer über die δόξα herrschenden ἐπιθυμία gewonnen und von hier aus, auf die spezifischen Momente *dieser* ἐπιθυμία eingehend, der Eros bestimmt. Das Herrschen des ἄφρον wird in der zweiten Rede μαίνεσθαι, »rasen«, genannt.[39] Die Anführung bedeutender Güter, welche die Menschen durch drei Arten göttlichen Wahnsinns erlangen (im 22. Kapitel, 243 e 9–245 a 8), weckt Bedenken, ob man die μανία, das unverständige »Rasen« oder den »Wahnsinn«, so schlechthin als etwas Schlechtes ansehen darf, wie es die erste Rede von uns verlangt. Um diese Behauptung zu beweisen, dürfte eine Rede sich nicht damit begnügen, einige Nachteile anzuführen, welche der Eros den Menschen in bestimmten Hinsichten bringen kann, sie müßte vielmehr dartun, »daß der Eros dem Liebenden und dem Geliebten *von den Göttern* nicht zum Vorteil geschickt wird« (245 b 5 sq.), sondern zum Schaden. Auf den Ursprung solcher Mächte wie des Eros muß man eingehen, um eine Erkenntnis ihres Wesens zu erlangen. Indem die zweite Rede es unternimmt, zu beweisen, daß dieser vierte Wahnsinn

[38] Phaidr. 265 c 9 sq.: τούτων [...] δυοῖν εἰδοῖν [...] τὴν δύναμιν τέχνῃ λαβεῖν.
[39] Phaidr. 244 a 5: ὁ μὲν [scil. ὁ ἐραστής] μαίνεται.

zum höchsten Heil von den Göttern gesandt wird, hat sie eine ganz andere [Basis][40] als die erste [Rede][41] und die allein angemessene Basis der Untersuchung gewonnen. Das Zurückgehen auf den Ursprung der Phänomene ist diejenige Tat der συναγωγή, welche allein eine Gewähr bietet, das Wesen des Gegenstandes zu treffen. Die Wirkungen allein nach Ähnlichkeiten zusammenzufassen, kann zu Fehlschlüssen führen, weil aus entgegengesetzten Ursachen in gewisser Hinsicht Gleiches hervorgehen kann. Die μανία selbst ist hierfür Beispiel: die θεῖα μανία, die göttlichen Ursprungs ist, die μανία ἀνθρωπίνη, die aus menschlichen Krankheiten stammt.

Über den Ursprung der vierten μανία will Sokrates Klarheit schaffen, indem er der ausdrücklichen Betrachtung des Eros (beginnend im 30. Kapitel, 249 d 4–250 c 6) eine Untersuchung über die Natur der göttlichen und menschlichen ψυχή vorausschickt. Diese Untersuchung gliedert sich in folgender Weise:

Zuerst spricht Sokrates über οὐσία καὶ λόγος τῆς ψυχῆς[42] (Kapitel 24, 245 c 5–246 a 2), dann über ihre »Idee« (246 a 3) in einem Vergleich (Kapitel 25–29, 246 a 3–249 d 3). Verglichen wird die Seele mit der »zusammengewachsenen Kraft eines beschwingten Zweigespanns und des Lenkers« (246 a 6 sq.). Die Schwingen besitzen die δύναμις (246 d 6), nach oben zu führen, wo das Geschlecht der Götter wohnt, und nur das Beste der ψυχή *seine* Nahrung findet. Im 26. Kapitel (246 d 6–247 c 2) zeigt Sokrates die Kraft und Bedeutung der Schwingen und das Leben der Götter im himmlischen und überhimmlischen Ort. Das 27. Kapitel (247 c 3–e 6) enthält die Schilderung des im überhimmlischen Ort Sichtbaren und den Hinweis auf seine Bedeutung für das Sein der Seele. Nachdem das Leben der Götter dargelegt ist, können jetzt auch die »anderen ψυχαί« (248 a 1) verstanden werden. Zu ihrem Wesen gehört die Möglichkeit, der regelmäßigen Schau des wahrhaft Seienden teilhaftig zu sein, aber auch die, dieser Schau

[40] Erg. d. Hg.
[41] Erg. d. Hg.
[42] Phaidr. 245 e 3: ψυχῆς οὐσίαν τε καὶ λόγον.

verlustig zu gehen, während die Götter sie niemals verfehlen. Im 28. und 29. Kapitel (248 a 1–249 d 3) wird von *den* anderen ψυχαί gesprochen, welche sich nicht mehr zur Schau des wahrhaft Seienden emporschwingen; zu ihnen gehören die der Menschen. Da nun in Ursprung und Wesen des Menschen durch den Mythos vom Geschick seiner Seele ein Einblick gewonnen ist, kann der Zustand einer μανία des Menschen, der Eros, geschildert und gedeutet werden.

Nach dieser Skizzierung des Aufbaus der Untersuchung über die ψυχή begannen wir, ihren Gehalt im einzelnen zu erörtern. Wir fanden die Wesenssätze Platos über die Seele:

Der erste, an der Spitze der ganzen Untersuchung: Ψυχὴ πᾶσα ἀθάνατος (245 c 5).

Der zweite, im 25. Kapitel (246 a 3–d 5): ψυχὴ πᾶσα παντὸς ἐπιμελεῖται τοῦ ἀψύχου (246 b 6), »jede Seele sorgt sich um alles nicht Seelenhafte«.

Der dritte, in die Schilderung des über dem Himmel Sichtbaren eingeflochten (Kapitel 27, 247 c 3–e 6): διάνοια τῆς ψυχῆς τρέφεται νῷ.[43]

Jede Seele also, welche das ihr Zukommende erlangen will, nährt sich, durch den νοῦς, von ihrer Beziehung zum Sein. Das Sichnähren steht für die Notwendigkeit der ständigen Beziehung zu einem anderen, wenn etwas sein soll, was es ist. So muß die Seele, um sich in ihrem vollen Wesen zu erhalten, in einem rechten Verhältnis zum Sein und zum wahrhaft Seienden in seiner »Unverborgenheit«, ἀλήθεια, bleiben.

Die beiden Bestimmungen: ψυχὴ πᾶσα παντὸς ἐπιμελεῖται τοῦ ἀψύχου und ψυχὴ τρέφεται νῷ, schrieben wir der ἰδέα τῆς ψυχῆς zu. Mit der Idee allein, sagten wir, sei die Erkenntnis des vollen Wesens der Seele noch nicht gewonnen, weil die Idee nur das ergänze, was die οὐσία des Gegenstandes ausmache. Die Bedeutung von οὐσία und ἰδέα wurde einer weiteren Klärung vorbehalten.

Die οὐσία τῆς ψυχῆς bestimmt der erste Satz, den wir heraus-

[43] Phaidr. 247 d 1 sq.: διάνοια νῷ [...] τρεφομένη.

stellten: »Jede Seele ist todlos.« (245 c 5) Für ihn wird sogleich der Beweis erbracht, in welchem so geschlossen wird: Das sich selbst Bewegende ist todlos; die Seele ist ein sich selbst Bewegendes; also ist die Seele todlos. Das sagt zunächst, sie hat kein Ende des Lebens. Der Beweis geht aus von der Selbstbewegung. Sie ist das Grundphänomen des Lebens überhaupt. Die Selbstbewegung ist bei jeder empirischen Erkenntnis eines Lebendigen als solchen schon, als allem Lebendigen zukommend, vorausgesetzt.

Die klassische Abhandlung über die Bewegung findet sich in der »Physik« des Aristoteles. Er sagt dort: ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ᾗ τοιοῦτον, κίνησίς ἐστιν.[44] Die Bewegung, als das Sein des Beweglichen, ist immer im voraus gegeben, wenn ein Bewegtes als solches erkannt wird. (Soweit sich dieser Satz auf das Zitat aus der »Physik« bezieht, wurde seine Auslegung in Frage gestellt.) Darüber hinaus wurde darauf hingewiesen, daß das ursprünglichste Phänomen im Bezirk der Bewegung die Selbstbewegung sei, und daß von ihr alle mechanische Bewegung als ein Grenzfall abgeleitet werde.

Dem Wesen der Seele ist der Tod fremd. Sie gehört nicht zu dem, bei welchem von einem Anfangen und Ins-Ende-Kommen der Bewegung gesprochen werden darf. Der Tod trifft das sterbliche Lebewesen, ψυχὴ καὶ σῶμα παγέν (246 c 5), dessen Ende er ist. Die Griechen nennen ihn daher auch τελευτή, ein Wort, das mit τέλος gleichen Stammes und von ähnlicher Bedeutung ist. Τέλος ist kategorial πέρας, der »Grenze«, zugeordnet, welche dem Seienden den Umriß und das Wesen verleiht. Es besteht hier die Schwierigkeit, daß die Seele, welcher in ausgezeichneter Weise Sein zukommen soll, das Ende abgesprochen wird.

Im »Phaidon« nennt Plato den Tod eine ἀπαλλαγή;[45] ψυχή und σῶμα scheiden sich voneinander. Die dort entwickelte Auffassung des Todes ist für die Auslegung des »Phaidros« gegenwärtig zu halten. So wird die Zweideutigkeit des Verbums verständlich. Im

[44] Phys. 201 a 10 sq.
[45] Phaid. 107 c 6.

Tod hört der Körper auf, als ein sich selbst Bewegendes zu erscheinen, und zeigt sich in seiner Unlebendigkeit; die ψυχή kann zu sich selbst in ihrer reinen Selbstbewegtheit und todlosen Lebendigkeit kommen.

8. Protokoll vom 13.7.1932[46]

In der letzten Stunde wandten wir uns der zweiten Sokratesrede zu, zeichneten im Rohen den Aufbau des ersten Teils und fanden

[46] Anm. d. Hg.: Im Protokollbuch findet sich dieses Protokoll erst hinter demjenigen vom 20.7. eingetragen mit dem Klammervermerk nach der Datumsangabe: »gehört zwischen 6. u. 20. VII.«. Der Grund für diese der Chronologie widersprechenden Reihenfolge war, dass der unbekannte Verfasser sein Protokoll aus irgendeinem Grund nicht rechtzeitig zu Heidegger hatte bringen können oder wollen. Auch scheint Heidegger dann nicht zufrieden gewesen zu sein, wie aus dem folgenden undatierten und nicht unterzeichneten, aber aufgrund der Handschrift eindeutig dem Protokollanten zuzuordnenden Rechtfertigungsschreiben hervorgeht, das unter den Aufzeichnungen Heideggers zum Seminar überliefert ist:

»Es ist mir schwer, die Sache (Seminar-Protokoll von mir) auf sich ruhen zu lassen. Ich habe nicht aus reiner Lust an der Sache, sondern auf das Ziel des Seminars hin gesagt, was ich gesagt habe. Im Anschluß an Kapitel 49, von wo aus Sie auf die zweite Sokratesrede zurückgriffen, hatte ich das Protokoll aufgebaut (Ich hatte Ihren Willen so aufgefasst):

I. ὡς ἀπὸ τοῦ ψέγειν πρὸς τὸ ἐπαινεῖν ἔσχεν ὁ λόγος μεταβῆναι.

Absicht: 1. die beiden εἴδη τοῦ λέγειν (συναγωγή und διαίρεσις) in den beiden im λέγειν qua λέγειν liegenden Grundgestalten der Wesentlichkeit und Unwesentlichkeit (cf. zweite und erste Sokratesrede) vom *Ansatz* des λόγος her sehen zu lassen,

2. auf die ψυχαγωγία διὰ λόγων hinzuweisen, *zurück*greifend auf die Kapitel 42–50 p. e. im *Gegensatz* zu 261 d, 262 a, *entsprechend* 263 e (das wieder dem βία im Höhlengleichnis entspricht), *vor*weisend auf die Kapitel 51 ff.

II. (Hauptteil): ὡς ἐξ ἑνὸς διπλᾶ καὶ ὁμώνυμα πέφυκε (Wesenszusammenhang von *οὐσία und ἰδέα, συναγωγή und διαίρεσις*), und zwar:

1. Durchspruch der drei Wesenssätze über die ψυχή, um daraus die Möglichkeit und Notwendigkeit von *συναγωγή und διαίρεσις* (τέχνη – εἶναι) zu begreifen (*Gehalt* der Kapitel 25–30),

2. synthetisch-dihairetischer *Aufbau* der Kapitel 25–30 als von Plato vorgeführtes παράδειγμα.

Absicht von II 1: Ich wollte einer Art der Stellungnahme zum »im Seminar Gesagten« begegnen, die doch sinnlos ist (»ich bin anderer Meinung über κίνησις

die drei Wesenssätze über die ψυχή. Diese Stunde vertiefte die Aufhellung der Wesenssätze und versuchte den Aufbau der Rede von innen her sehen zu lassen.

Der Rückgriff auf die ψυχή-ἔρως-Rede geschah vom Kapitel 49 (265 c 5–266 b 2) her, wo in der Zusammenspannung der beiden Sokratesreden nach den δύο εἴδη τοῦ λέγειν (= συναγωγή und διαίρεσις) gefragt war. So ergibt sich folgende Ordnung:

1. (einleitend:) ὡς ἀπὸ τοῦ ψέγειν πρὸς τὸ ἐπαινεῖν *ἔσχεν* ὁ λόγος *μεταβῆναι* (265 c 5 sq.). Absicht: die synthetisch-dihairetische Logosstruktur in ihren im λέγειν qua λέγειν liegenden Grunderscheinungsformen der *Unwesentlichkeit* (erste Rede) und *Wesentlichkeit* (zweite Rede) vom *Ansatz* des λόγος her sehen zu lassen.

2. (Hauptteil:) ἐξ ἑνὸς διπλᾶ καὶ ὁμώνυμα πέφυκε (266 a 1), und zwar:

a) Durchspruch der drei Wesenssätze, wo in der Klärung der οὐσία und ἰδέα τῆς ψυχῆς und ihres Verhältnisses zueinander die Möglichkeit und Notwendigkeit der beiden εἴδη τοῦ λέγειν: συναγωγή und διαίρεσις, begriffen wird;[47] b) synthetisch-dihairetischer Aufbau der Rede vom Prinzip her entfaltet als Wesensgeschichte des Seienden, insbesondere des Menschen.[48]

als Heidegger«, »ich *glaube* nicht …« – Gespräche, die redeten, ohne den Versuch, sich die Dinge *einsichtig* zu machen), indem ich versuchte, *hinter* die von Ihnen gegebene Übersetzung des zweiten Wesenssatzes über die ψυχή zu kommen. Wenn ich es recht aufgefaßt habe, übersetzten Sie ἄψυχα mit »Seiendes«; ἔμψυχα heißt aber auch »Seiendes«. Wenn man in den ursprünglichen Sinn des Satzes zurückgeht, versteht man von daher die Übersetzung: »jede Seele sorgt sich um Seiendes«.

Ad II 2: Als ich es bringen sollte, wagte ich es nicht mehr; es kam mir plötzlich dem Ausdruck nach zu frei vor; der Sache nach glaube ich auch jetzt noch, daß ich dem Zug der Stunde von damals gefolgt bin.

III. Laufende Interpretation der führenden Textstellen, *wörtlich*, wie Sie sie gegeben hatten: Verstanden, leuchtet einem darin die Sache auf; unverstanden, ist man gezwungen, solange zu fragen und zu suchen, bis man begreift. Manches, was ich in jedem anderen Falle nicht wiederholt hätte, brachte ich diesmal ausdrücklich im Hinblick auf die Kapitel 51 ff., die jetzt durchgesprochen werden sollten.«

[47] Randbemerkung des Protokollanten: a) *συναγωγή*, die immer schon mit auf die ὄντα geblickt hat.

[48] Randbemerkung des Protokollanten: b) *διαίρεσις*, in der das ὄν *formal* als je vorgreifend-umgreifendes ἕν, *inhaltlich* als das Werden bestimmende τελείωσις ständig gegenwärtig ist.

[Ad][49] 1. Die μεταβολή von der ersten zur zweiten Rede beginnt mit: εἰ δ' ἔστιν, ὥσπερ οὖν ἔστι, *θεὸς ἢ τι θεῖον ὁ Ἔρως*, οὐδὲν ἂν κακὸν εἴη (242 e 2 sq.), stellt damit die harmlose Unbekümmertheit der ersten Rede (λόγος εὐήθης[50]) vor das Eigentliche; sie schreitet fort mit dem Hinweis (Kapitel 22, 243 e 9–245 a 8) auf Erscheinungsformen der μανία, die dartun: τὰ μέγιστα τῶν ἀγαθῶν ἡμῖν γίγνεται διὰ μανίας, *θείᾳ* μέντοι δόσει διδομένης (244 a 4 sqq.), »die größten der Güter werden uns zuteil durch eine μανία, vorausgesetzt freilich, daß sie durch göttliche Schenkung zuteil wurde.« Zur eigentlichen Begründung aber gehört, behauptet Sokrates, πρὸς ἐκείνῳ (Aufweis an faktischen Beispielen) τόδε[51]: ὡς ἐπ' εὐτυχίᾳ τῇ μεγίστῃ *παρὰ θεῶν* ἡ τοιαύτη μανία δίδοται (245 b 7 sq.). So zwingt der λόγος in das Ursprungsfeld des ἔρως und – ohne das Feld (ἐκ θεῶν) genauer zu bestimmen – fährt er unmittelbar fort: δεῖ οὖν πρῶτον *ψυχῆς φύσεως* πέρι θείας τε καὶ ἀνθρωπίνης ἰδόντα πάθη τε καὶ ἔργα τἀληθὲς νοῆσαι (245 c 2 sqq.). »Also müssen wir zuerst, hinblickend auf die φύσις der ψυχή, der göttlichen und der menschlichen zugleich, das Wahre einsehen in bezug auf das, was sie erfährt und tut«. Was hat die ψυχή mit den θεοί und was mit dem ἔρως zu tun?

Da es nur dem σοφός verständlich sein kann, das σοφόν aber allererst im Folgenden erwirkt werden soll, muß das Dunkel ausgehalten werden. Im Vergleich damit ist der Ansatz der ersten Rede ohne weiteres klar und für jedermann fraglos selbstverständlich: 1. προκείμενον τοῦ λόγου: ὁ ἔρως,[52] 2. ἀρχὴ τοῦ λέγειν: τὸ ὁρίζεσθαι τὸ »περὶ οὗ«,[53] 3. ὅρος τοῦ ἔρωτος: ἐπιθυμία τις (237 d 3), und zwar ἡμῶν ἐν ἑκάστῳ (237 d 6); d. h. ohne daß jemand sich veranlaßt fühlen könnte, nach dem »warum« zu fragen, wird der ἔρως als *eine* ἰδέα τῆς *ψυχῆς* bestimmt, und zwar einer Erschei-

[49] Erg. d. Hg.

[50] Phaidr. 242 d 7: Εὐήθη [scil. λόγον αὐτός τε ἐκόμισας ἐμέ τε ἠνάγκασες εἰπεῖν].

[51] Phaidr. 245 b 5: τόδε πρὸς ἐκείνῳ.

[52] Phaidr. 237 c 7 sq.: ὁ λόγος πρόκειται πότερα ἐρῶντι ἢ μὴ μᾶλλον εἰς φιλίαν ἰτέον.

[53] Phaidr. 237 c 8 sq.: περὶ ἔρωτος [...] θέμενοι ὅρον.

nungsform der ψυχή, wie sie unmittelbar für jedermann verstanden und aufweisbar ist. Die συναγωγή ist vollzogen; ihr entspricht die διαίρεσις. Die Struktur der τέχνη ist erfüllt. Als ἄτεχνον fällt nur auf: Der ὅρος selbst, in den der ἔρως hineingestellt wird, die *ψυχή selbst*, bleibt ungefragt. Da aber der ὅρος das die τέχνη tragende ἕν, dies aber an sich selbst überhaupt nicht ergriffen ist, wird ein solches von vornherein seiner selbst sichere Vorgehen bedenklich, wenn auch die τέχνη-Struktur formal streng gewahrt ist, im Gegensatz zur Lysiasrede, die sie zu der ihr möglichen Vollendung bringt: Die höchste Spitze der συναγωγή, das herrschende ἕν, ist hier die formal-logische Widerspruchslosigkeit: τὸ αὐτὸ αὑτῷ ὁμολογούμενον διὰ ταῦτα ἔσχεν εἰπεῖν ὁ λόγος (265 d 6 sq.), »das Selbst-mit-sich-selbst-Übereinstimmen, wodurch der Logos seine Sagbarkeit überhaupt bekommt« – das leere Schattenbild des ursprünglichen und eigentlichen ἕν. Da aber alles Uneigentliche nur vom Eigentlichen her begriffen werden kann, ist es nicht wunderlich, daß wir über die »τέχνη« der ersten Rede allererst urteilsfähig werden in der zweiten Rede, wo die Methode durchsichtig wird, von der Sache her, immer mehr, je mehr *sie* ans Licht kommt.

[Ad][54] 2 a) Im Folgenden soll sich das Wesen der ψυχή und das Wesen des ἔρως erhellen und in eins damit das innere Wesen der Wesensbestimmung in συναγωγή und διαίρεσις ans Licht kommen. Die eigentliche Untersuchung setzt in Kapitel 24 (245 c 5– 246 a 2) ein mit der ἀρχή der ἀπόδειξις: οὐσία τε καὶ λόγος τῆς ψυχῆς = ἀθανασία. Zu dem Beweisgang vgl. letzte Stunde.[55] Übrig ist noch, die ἀθανασία in ihre ursprüngliche Bestimmung zu bringen, weil von daher alles andere bestimmt ist: *Ψυχὴ πᾶσα ἀθάνατος* (245 c 5). Ἀθάνατος = ἀδιάφθορον, und zwar ἀδιάφθορον, weil ἀγένητον, d. h. ἀθάνατος ist keine ursprüngliche Bestimmung, sondern eine Folgebestimmung: ἐπειδὴ δὲ ἀγένητόν ἐστιν, *καὶ* ἀδιάφθορον αὐτὸ ἀνάγκη εἶναι (245 d 3 sq.). Wieso ein Wesenszusammenhang? Nächster methodischer Schritt zur Auf-

[54] Erg. d. Hg.

[55] Siehe oben S. 350 f.

hellung: Wodurch ἀγένητον bestimmt? Es wird rückgeführt auf αὐτὸ αὑτὸ κινοῦν (245 d 7), und dies wird begründet mit ἅτε οὐκ ἀπολεῖπον ἑαυτό (245 c 7 sq.), »da es ja etwas ist, was bei sich selbst ist, selbig mit sich selbst«. Gegensatz: τὸ δ' ἄλλο κινοῦν καὶ ὑπ' ἄλλου κινούμενον (245 c 5 sq.), etwas, das ist, was es ist, durch den Bezug auf ein anderes. Von hier aus wird das in der vorigen Stunde über die ἀθανασία Gesagte deutlicher. Ἀθανασία wurde – von θάνατος = τελευτή, πέρας her – bestimmt als Grenzenlosigkeit.[56] Im Dunkeln blieb, wie sie da überhaupt auch eine Bestimmtheit und damit ein Sein haben könne. Das ἀθάνατον/ ἄπειρον bestimmt sich nun – zwar nicht als ἕτερον oder ἑτέρου – aber als ταὐτὸν πρὸς αὑτό; das Bei-sich-selbst-Sein aber ist die höchste Bestimmtheit, die Einheitlichkeit selbst, und das Grundwesen aller Bestimmtheit. Ἀθανασία wurde zweitens bestimmt – im Hinblick auf θάνατος = ἀπαλλαγή – als reine Lebendigkeit.[57] Das οὐκ ἀπολεῖπον ἑαυτό läßt wiederum in den Grund sehen; das Bei-sich-selbst-Sein wird, wenn auch noch tief verhüllt, sichtbar als die höchste und eigentliche Art des Seins, das reine Da-sein selbst: Gegenwärtigkeit und Grund der Möglichkeit aller Anwesenheit. So ist die οὐσία τῆς ψυχῆς als ἀθανασία das eigentliche ἕν und das eigentliche Sein, οὐσία schlechthin, indem je das Eine das Andere selbst ist. Wir stehen an der höchsten Spitze, auf die die *συναγωγή* zurückläuft. Ψυχή-Sein = Bei-sich-selbst-Sein = ἕν-Sein. Die Bestimmung ist unbedingt, aber – oder gerade darum – rein formal zu nehmen.

Von da aus ist in den Zusammenhang der οὐσία τῆς ψυχῆς und der ἰδέα τῆς ψυχῆς hineinzufragen ([diese][58] Frage ließ die letzte Stunde absichtlich offen). Zunächst: Was heißt ἰδέα? Nach der »Ideenlehre«: ἰδέα = Wesen, Wesen = οὐσία, also ἰδέα = οὐσία, was nach der Fragestellung hier unmöglich ist, wenigstens so schlechthin. Dazu: Οὐσία heißt nicht »Wesen« (essentia), sondern »Seiendheit« und wird von den Griechen unmittelbar verstan-

[56] Siehe oben S. 351 f.
[57] Siehe oben S. 351 f.
[58] Erg. d. Hg.

den als »Anwesenheit«, »Anwesen«. Ἰδέα heißt nicht schlechthin »Wesen«. Kann es heißen, dann sein Begriff verengt.

Methodisches Verfahren, um den Gehalt des Begriffes zu gewinnen? Wie weit reicht das, was unter dem Titel ἰδέα hier abgehandelt wird (konkrete Mannigfaltigkeit)? *Was* (ἕν) kommt dabei zur Sprache? In der ἰδέα τῆς ψυχῆς *zeigt sich* uns die οὐσία τῆς ψυχῆς irgendwie *sinnlich*, indem sie uns in mannigfachen Gestalten begegnet. So ἰδέα = »Gestalt«, σχῆμα, wie die φύσις (οὐσία), das »Aufgehende«, aufgeht und im Aufgehen in verschiedenen Gestalten erscheint. Ἰδέα = »zur Erscheinung kommen«, und zwar unmittelbar oder mittelbar (vgl. »Parmenides«: ἰδέα σώματος ...,[59] d. h. in ἰδέα als »Erscheinung« liegt nicht notwendig die vollkommene Offenbarkeit, sondern auch Erscheinung in einer gewissen Verhüllung).

Die Frage, ob die ἰδέαι, die Erscheinungsformen, der ψυχή prinzipiell für uns *un*mittelbar anwesend sind, sie *alle* und auch die ψυχή als *θεῖα* τε καὶ τελεία ψυχή, so, daß wir sie sehen und darstellen können, verneint Plato (πάντως *θείας* [...] διηγήσεως, 246 a 4 sq.). Die ursprüngliche ἰδέα ist nur in einem Bild zu fassen, das ihr *Sinnbild* ist: ἐοικέτω δὴ συμφύτῳ δυνάμει ὑποπτέρου ζεύγους τε καὶ ἡνιόχου (246 a 6 sq.). So bestimmt sich die Aufgabe (Anfang Kapitel 25: Περὶ μὲν οὖν *ἀθανασίας* αὐτῆς ἱκανῶς, περὶ δὲ τῆς *ἰδέας* αὐτῆς ὧδε λεκτέον, 246 a 3 sq.), d. h. im Lichte des Sehens von Sein das sich entfaltende Seiende in seinem Ursprung zu verstehen, dahin, daß nicht im schauend entworfenen Urbild, sondern im sinnbildlichen Geschehen (μῦθος) das sinnlich Erscheinende ursprünglich begriffen wird.

Die erste Frage, die sich aus der Aufgabe ergibt: Woher die Erscheinungsformen der ἀθανασία als θνητά τε καὶ ἀθάνατα ζῷα?[60] Scheint nicht die ἰδέα in ihren Grunderscheinungsformen der οὐσία als ἀθανασία, als einzig-einige-lebendig-unvergängliche Dieselbigkeit, in ihrem Grunde zu widersprechen? Das aber ist

[59] Vgl. Parm. 130 c 1 sqq.

[60] Phaidr. 246 b 5 sq.: πῇ δὴ οὖν θνητόν τε καὶ ἀθάνατον ζῷον ἐκλήθη πειρατέον εἰπεῖν.

eine Unmöglichkeit an sich selbst, denn die ἰδέα bekommt ihre Seiendheit und Vernehmbarkeit von der οὐσία her. Die Aporia zwingt uns zur methodischen Besinnung: Woher wissen wir von dem θνητόν? Wir finden – seiend inmitten von Seiendem, »Sein«, d. i. »ψυχή« verstehend – die θνητὰ ἔμψυχα vor in der nächsten Erfahrung von ψυχαί. Offenbar bilden wir dies εἶδος-ὄν in Hinblick auf ψυχή-ἀθανασία. Ebenso klar ist, daß es nicht unmittelbar und allein aus der οὐσία τε καὶ λόγος τῆς ψυχῆς (vgl. oben: ἀρχὴ [...] ἀποδείξεως, 245 c 4) deduziert werden kann; d. h. mit dem Problem der ἰδέα ist die *διαίρεσις* als Aufgabe gestellt. Die Frage nach dem Verhältnis von οὐσία und ἰδέα ist die Frage, *wie* sich in der Einheit von συναγωγή und διαίρεσις die Enthüllung der οὐσία vollzieht, so daß aus der Verborgenheit ἀλήθεια wird. Gefragt ist: ὥσπερ [...] ἐξ ἑνὸς διπλᾶ τε καὶ ὁμώνυμα πέφυκε (265 e 4 sq.), »wie aus dem Einen doppeltes Gleichbenanntes von Natur hervorgegangen ist und nun so da ist«. Nämlich: Aus ψυχή-ἀθανασία-ἕν: θνητὰ τε καὶ ἀθάνατα ἔμψυχα. Problem geworden ist das εἰς ἓν καὶ ἐπὶ πολλὰ πεφυκόθ' ὁρᾶν (266 b 5 sq.), das »Auf-die-Einheit-und-das-Viele-zugleich-Sehen«; wie ja – bei uns – das Sehen und das Gesehene von Natur, d. h. aus seinem Grunde, ist.

Methodisch ist soviel klar: Die διαίρεσις geschieht immer im Blick auf das Eine, die συναγωγή immer nur von der Mannigfaltigkeit her: Beide gehören zusammen, οὐσία *und* ἰδέα, und zwar so, daß die οὐσία die Möglichkeit der Möglichkeit ist und alle Möglichkeiten umgrenzt, während die ἰδέα in der Erfahrung des faktisch Seienden die innere δύναμις der οὐσία entfaltet und anblickbar macht. Aber: Woher das faktisch Seiende? Woher die πολλά? Ist doch das »seiend« das »Einzig-einfach-selbst-bei-sich-selbst-Sein«. Woher die ἔμψυχα, das, was in der Seiendheit ist, aber nicht sie selbst ist, das, woran sie am Werk ist?

Wir versuchten den Ursprung der πολλά überhaupt, die dem εἶδος nach als διπλᾶ: ἀθάνατα τε καὶ θνητά, erscheinen, und damit die Möglichkeit und Notwendigkeit der διαίρεσις, aufzuhellen im Durchspruch des zweiten Wesenssatzes über die ψυχή. (Ich wiederhole das Gesagte in einem freien Versuch der Aneignung.) Der

Satz steht unmittelbar nach dem Aufwurf des Problems: ἀθάνατα τε καὶ θνητὰ ζῷα, und betrifft die ψυχή als ἰδέα, die Uridea als solche bildend, von der wir sagten, daß sie das »In-die-Erscheinung-Kommen«, das »Aufgehen« (φύεσθαι) der οὐσία sei; die *Ur*idea bildend, aber sie nicht ursprünglich bildend, sondern – wie es uns allein möglich ist – vom Sein eines Seienden her, und zwar von der Seiendheit des Lebendigen her; *aber*, von *vornherein gemeint* – so tief ist der Blick ursprünglich gerichtet in diesem Fragen – als Enthüllung der Seiendheit an sich selbst und als Grund der Möglichkeit der Seiendheit und Offenbarkeit von Seiendem. Die Antwort auf dieses Fragen gibt der Satz: πᾶσα ἡ ψυχὴ παντὸς ἐπιμελεῖται τοῦ ἀψύχου (246 b 6),[61] »die ψυχή als solche sorgt sich um jegliches Nicht-ψυχή-hafte«; die Seiendheit als solche sorgt sich um das Noch-nicht-Seiende als ein solches. Die Seiendheit geschieht, indem in ihr das Nicht-seiend besorgt wird; die Seiendheit trägt in ihrem Schoß das Seiend und das Nicht-seiend: Sie ist Ursprung schlechthin, der, das Nicht-seiend besorgend, das Seiend hervorbringt. *Seiendheit ist Sorge*; indem ihr das Seiend im Nicht-seiend und das »nicht« im »ist« erschlossen ist, ist sie φύσις im eigentlichen Sinne, wo das Sichentfalten das Aus-sich-selbst-, Für-sich-selbst-, Vor-sich-selbst-Erscheinen ist im sich selbst entwerfenden Bilden: αὐτὸ αὑτὸ κινοῦν (245 d 7), ἅτε οὐκ ἀπολεῖπον ἑαυτό (245 c 7 sq.), »sich selbst bewegend [d. h. zur Gestalt bringend] im ständigen Besorgen seiner selbst«, so, daß οὐσία und ἰδέα schlechthin identisch sind. Die ἀθανασία ist anblickbar geworden als ἐπιμέλεια.

Inwiefern enthüllt sich in dieser Urenthüllung der οὐσία die Möglichkeit des Seienden? Indem die ἀθανασία als ἐπιμέλεια zwar alles Nichthafte von sich ausschließt, aber gerade so, daß sie es in sich entspringen läßt, *schafft sie Raum* für ein solches Nichthaft-seiend, das als Seiend »Sorge« ist, d. h. aus dem Doppelbezug zum

[61] Anm. d. Hg.: Mit πᾶσα ἡ ψυχὴ folgt der Protokollant der Handschrift B, während Burnet mit ψυχὴ πᾶσα Simplicius folgt (wie übrigens auch der Protokollant vom 6.7.1932, siehe oben S. 350). Zu den von Heidegger in seinen Aufzeichnungen gewählten Lesarten siehe oben S. 119 f.

»noch nicht« durch sich selbst da ist, nie aber das volle »seiend« erreicht, sondern wesenhaft nichthaft bleibt als Vieles, Werdendes, im Auseinander sich Entfaltendes und, obschon »seiend«, wie sehr auch seiend, immer doch auch bloß »faktisch« ist. Wenn es aber ist, dann bricht notwendig im φύεσθαι-ἀληθεύεσθαι das nicht überwindbare Nichthafte auf: der *Unterschied* von Sein und Seiendem, das, vom Sein umgriffen, ist, was es ist; der *Unterschied* von *ψυχή und κόσμος*, selbst sich selbst die eignen Grenzen wölbend; von νόησις und αἴσθησις. Und auch die νόησις selbst kann sich nur entfalten in συναγωγή (auf das absolute EN zu, das sie aber nie erreicht) und διαίρεσις (von dem sich mannigfach entfaltend-vollendenden Seienden her). Und damit der Unterschied von ἀλήθεια und Verdeckung, die *Notwendigkeit* der δόξα (d.i. Unmöglichkeit der reinen ἀλήθεια), die Notwendigkeit von κακῶς ἢ μή. Auf einen gemeinsamen Nenner gebracht: das εἶναι τέχνῃ (260 e 3) in der prinzipiellen Bedeutung, wie Plato sie hier meint: Der Mensch existiert, indem er, Sein verstehend, das Seiende verwaltet, so, daß je das eine in dem andern geschieht. Das εἶναι τέχνῃ ist die Grundstruktur der »faktischen Existenz«. Sie umgreift – in der παλίντροπος ἁρμονίη von σύνθεσις und διαίρεσις die in sich selbst schwingende einig-einigende Mitte, d. h. sich selbst als ψυχή bildend – ποίησις, πρᾶξις und σοφία, je deren Struktur und ihre Zueinanderordnung bestimmend. Sie verlöscht – in hellwacher ständiger Gegenwart (οὐκ ἀπολεῖπον ἑαυτό, 245 c 8) »befreiend, was an innerer Tauglichkeit der ψυχή innewohnt«, ἐλευθερώσαντες δὲ ᾧ ἀρετή [ψυχῆς ἐνεγίγνετο] (256 b 2 sq.) – das scheinglänzende Bild der Freiheit, das μέγιστον δύνασθαι der σοφιστικοί (vgl. »Gorgias«: Sokrates und Polos; vgl. Phaidr. 262 d), für die Willkür die innere Mächtigkeit der ψυχή bedeutet, weil ihnen, vom ἔρως verlassen und an das Seiende verfallen, dessen machtvoller Ursprung verborgen ist.

Die οὐσία, die *als* reine und volle *Gegenwart* immer schon erfüllt *ist*, wurde ἀθανασία genannt; als in den ἔμψυχα waltend, Sein gestaltend, heißt sie ἔρως (sc. τῆς οὐσίας τῆς ψυχῆς). Vom ἔρως aus wird der zweite Wesenssatz über die *ἰδέα* τῆς ψυχῆς sichtbar;

im τέχνῃ εἶναι liegt er immer schon zugrunde genau wie der erste Satz; er ist die Umkehrung des ersten, die innere Hinbewegung von Nicht-seiend zum Seiend. Er steht bei Plato da, wo der βίος τῶν θεῶν,[62] das wahre Lebendigsein des Vollendet-Seienden, das Geschehen der ἀλήθεια geschildert wird: πᾶσα ἡ ψυχὴ τρέφεται οὐσίᾳ ὄντως οὔσᾳ, ἐπιστήμῃ, νῷ (μόνῳ νῷ).[63] Die Seiendheit »wird« im Sichzueignen des »seiend«, das auftaucht, während sie sich darauf richtet, einzig, fest, herrschend; und unwandelbar von sich weisend das Vernichtend-Nichtige. Vom ἔρως aus gesehen: Die Seiendheit jeder einzelnen ψυχή »wird« aus der Seiendheit an sich selbst, die sich ihr im νοῦς (μόνῳ νῷ) entbirgt.

Beide Wesenssätze über die ἰδέα τῆς ψυχῆς in eins gesehen, sieht man die innere Einheit beider Bewegungen, das φύεσθαι: das λέγειν, das darstellende Ergreifen des Seiend, *gründend* im ἐρᾶσθαι, in dem sehnend-sorgenden Verstehen von Sein und Nichtsein; das ἐρᾶσθαι sich *erfüllend* im λέγειν. Sie bringen einander hervor und sind in ihrem Hervorgang nichts anderes als der Aufgang des Anfangs.

Aus der nicht-ursprünglichen Ursprünglichkeit des *Seienden* folgt die ständige Möglichkeit des *ἐντελές und ἀτελές*. So hat sich die ἐπιμέλεια für das Seiende immer schon in τελείωσις gewandelt.

[Ad][64] 2 b. Ἀθανασία – ἐπιμέλεια – τελείωσις ist das Prinzip, das den Aufbau der zweiten Sokratesrede von innen her bestimmt.

Kapitel 24 (245 c 5–246 a 2) zeigt den *Wesensgrund* (ἀρχή schlechthin) von τελείωσις überhaupt, der in sich selbst Vollendung schlechthin ist: *nicht* von außen bestimmende und bestimmbare *Gestalt* (ἄλλο κινοῦν καὶ ὑπ' ἄλλου κινούμενον, 245 c 6), sondern *Prinzip* der *Gestaltung* (ἀθάνατος – ἄπειρον).

Kapitel 25 (246 a 3–d 5) *entfaltet* die ἀθανασία – vorher rein formal bestimmt als αὐτοκίνησις – als ἐπιμέλεια, in sich ruhende Schwingung zwischen dem Seiend und dem Nicht-seiend, selbst sich selbst tragend (zweiter Wesenssatz); *enthüllt* sie im Sinnbild

[62] Phaidr. 248 a 1: θεῶν βίος.
[63] Vgl. Phaidr. 247 c 6–d 3.
[64] Erg. d. Hg.

der πτέρωσις (Ross, *geflügeltes*, und Führer = das freie Streben der wechselweisen Identität von Rezeptivität und Spontaneität), und zwar von vornherein in doppeltem Entwurf[65] (246 b) als Grund der Möglichkeit des reinen εὖ und des eigentlich unmöglichen, aber doch faktischen εὖ ἢ κακόν. Dem entspricht 246 c: Anfang und Ende der Wesensgeschichte zusammenspannend in den beiden Grundgestalten der ψυχή, »bildet« er den *Spielraum* der τελείωσις: 1. *τελέα μὲν* [...] ἐπτερωμένη *μετεωροπορεῖ* τε καὶ πάντα τὸν κόσμον διοικεῖ (246 b 7 sqq.), solches Seelenhafte, das an sich selbst vollkommen, ganz seiend, in freier Schwingung überall dabei seiend, für alles sorgend, die Dinge zusammenhält. 2. *ἡ δὲ* [...] *καθοικισθεῖσα* (246 c 2 sq.), die ohne eigenen Lebensschwung dahingetragen wird, herunter muß, Halt gewinnen an etwas Bestimmtem, darin hausend.

[In][66] Kapitel 26 (246 d 6–247 c 2) setzt die γένεσις ein, kündend τὴν δὲ αἰτίαν τῆς τῶν πτερῶν ἀποβολῆς (246 d 3 sq.). Vorerst bestimmt er die δύναμις τοῦ πτεροῦ.[67] Sie *differenziert* sich notwendig (das ist wesenhaft für die ὄντα im Gegensatz zum EN-ON) in einen Aufschwung und Umschwung, in deren eigentümlicher gespannter Einheit sich der Lebensschwung von allem Seienden vollzieht. Im Aufschwung scheiden sich die ψυχαί (im Hinblick auf ψυχή): 1. ὁ μὲν δὴ μέγας *ἡγεμὼν* [...] *Ζεύς* [...] *πρῶτος* (246 e 4 sq.), Zeus der Eine und Einzige und »Erste«; 2. τῷ δ' *ἕπεται* (246 e 6): alles, was nicht schlechthin ἕν-ὄν ist. Die [, auf die sich][68] ἕπεται [bezieht,][69] wiederum scheiden sich auf Grund

[65] Randbemerkung des Protokollanten: Davon ist nur der erste Entwurf die reine Enthüllung der *οὐσία – ἀθανασία*, der zweite legt stillschweigend *noch eine andere ἀρχή* zugrunde, das μὴ ὄν im Sinne des κακόν, d. i. im Sinne des »Nicht-Tauglichseins zum Sein«. Das ist ein anderes μὴ ὄν als das, das als notwendiges Moment *neben* dem ὄν *im ὄν* ist, indem dieses an sich selbst δεκτικόν von ὄν und μὴ ὄν ist, auf solche Weise »seiend«. Jenes *μὴ ὄν* steht neben diesem *ὄν*; es ist auch δεκτικόν von *ὄν und μὴ ὄν*, nur so, daß das *μὴ ὄν* hier führt – das aber ist an sich selbst sein- und sinnlos.

[66] Erg. d. Hg.

[67] Phaidr. 246 d 6: ἡ πτεροῦ δύναμις.

[68] Erg. d. Hg.

[69] Erg. d. Hg.

ihres wesenhaft verschiedenen Verhältnisses zum Sein, und zwar: a) im Aufschwung: 1. τὰ μὲν θεῶν ὀχήματα *ἰσορρόπως* (247 b 1 sq.), »im Gleichgewicht«, mit sich selbst einig den Dingen gewachsen; Schwere und Schwung (Last und Lust der Existenz) halten sich die Waage; 2. τὰ δὲ ἄλλα *μόγις* (247 b 2 sq.), »in Mühsal« und Gefahr und Untauglichkeit; b) im *Umschwung*: 1. αἱ μὲν *γὰρ ἀθάνατοι* [...] ἔξω πορευθεῖσαι ἔστησαν [...], *στάσας* [...] περιάγει ἡ περιφορά (247 b 6 sqq.), die einen, die Vollkommen-Seienden, stoßen durch das Himmelsgewölbe und *»stehen« in der Seiendheit* und *genießen* die Fülle des Seins, wie es an sich *selbst ist*; 2. αἱ δὲ *θεωροῦσι τὰ ἔξω* (247 c 1 sq.), die andern *stehen hinein* und *»schauen«* (!!) (θεωρία muß von ihrem Wesensgrunde – ἔκστασις – aus begriffen werden; sie ist nicht ein Letztes und für sich da, sie gründet in einer ganz bestimmten Wesensherkunft des Menschen; von daher aber ist sie eine Notwendigkeit).

Kapitel 27 (247 c 3–e 6) dringt in die letzte Möglichkeit des Menschen vor, wagt es zu sprechen von der οὐσία ὄντως οὖσα (247 c 7) und der ἀλήθεια,[70] wie sie an sich selbst »west« ohne Schatten und Veränderlichkeit = βίος τῶν *θεῶν* im *ὑπερουράνιος* τόπος.

Kapitel 28 (248 a 1–e 5) zeigt im Hinblick darauf die Möglichkeiten im βίος der andern ψυχαί (nicht nur die Menschen gemeint, sondern alles, was seiend ist, vgl. »Nomoi«). *Grund*bestimmtheit der ἄλλαι (248 a 1): *ἀτελεῖς* (248 b 4), »nicht zu Ende gekommen« in die in sich schwingende Ganzheit und Geschlossenheit vollkommenen Seins. *Folge*bestimmung: τροφῇ *δοξαστῇ* χρῶνται (248 b 5), da ihnen die unmittelbare und schlechthinnige Schau des Seins nunmehr versagt ist (ὑποβρύχιαι, 248 a 7, κατοικισθεῖσαι[71]). Hier stehen wir auf der *Erde*; es sind die *Menschen*, wie sie faktisch existieren und je nach der Art und Weise ihres Seinsverständnisses verschiedene Existenzmöglichkeiten haben: 1. Den Tiefpunkt des ἔρως stellen die σοφιστικοί und τυραννικοί dar;[72] 2. den Höhe-

[70] Phaidr. 247 c 5 sq.: περὶ ἀληθείας λέγοντα.
[71] Phaidr. 246 c 3: κατοικισθεῖσα.
[72] Phaidr. 248 e 3: σοφιστικός [...], τυραννικός.

punkt des Lebensschwungs die φιλοσοφήσαντες ἀδόλως (249 a 1 sq.), deren ἔρως nicht müde wird, bis er das Seiende im Ganzen berührt (οὐδ' ἀπολήγοι τοῦ ἔρωτος, πρὶν [...] τῆς φύσεως ἅψασθαι[73]). Je innerhalb einer bestimmten Existenzmöglichkeit scheiden sich 1. die δίκαιοι von den 2. ἄδικοι.[74]

Damit ist die διαίρεσις, das κατ' εἴδη διατέμνειν zu Ende. Die in ihr gegenwärtige συναγωγή führte noch hinaus über das im Sinnbild entworfene Bild des θεός (= *Wesen* der menschlichen Existenz, und das ist an sich selbst ihre Vollendung) bis zum letzten und eigentlichen ἕν-ὄν (= ἐπέκεινα τοῦ νοητοῦ); eine *συναγωγή und διαίρεσις*, von der in der ersten Sokratesrede überhaupt nichts zu finden ist: Sie bleibt an der Oberfläche stehen und geht nicht in den Wesensgrund der Dinge; sie schenkt sich das *φρονεῖν vor* dem λέγειν.[75] Und das Ergebnis: Ihr λέγειν und ἐρᾶσθαι bleibt in dem stecken, was wir heute das Soziale und das Psychische nennen, die freilich einander ausschließen und sich den Vorrang streitig machen (vgl. 237 d–e). *Diese* σωφροσύνη, in unfruchtbarer Einsamkeit allein herrschend, nachdem sie das ἄφρον bezwungen hat (sie glaubt es wenigstens), verkündet die »zünftige« Philosophie, d.i. die Philosophie, wenn sie »verfällt« oder »erstarrt«, da der ἔρως nicht mehr in ihr »west«, als »philosophische Haltung«; immer wieder und mit hohem Pathos. Daß sie grundlos »leidet« und, *wenn* sie leidet, sich selbst schon aufgegeben hat, merkt sie nicht; ebenso wenig, daß ihr Opfer, *wenn* es brennt, auf dem Altar eines Götzen brennt!

Das Entscheidende aber ist dies: In der Offenbarung des ἔρως geschieht zugleich die Aufhellung der dialektischen Methode; es wird nicht nur eine eigentliche Wesensenthüllung – »eigentlich« aber besagt τέχνη, in συναγωγή und διαίρεσις – vor unsern Augen faktisch vollzogen, sondern zugleich deren Möglichkeit und Notwendigkeit aus dem Wesensgrunde des Menschen begründet als letzte Begründung des διαλέγεσθαι.

[73] Pol. 490 b 2 sq.
[74] Phaidr. 248 e 4 sq.: ὃς μὲν ἂν δικαίως διαγάγῃ [...], ὃς δ' ἂν ἀδίκως.
[75] Phaidr. 266 b 4 sq.: ἵνα οἷός τε ᾖ λέγειν τε καὶ φρονεῖν.

9. Protokoll vom 20.7.1932 – Alfred Schmitz

Das Thema des ganzen Dialogs ist der λόγος ἐρωτικός. Es gilt zu zeigen, daß es zum Wesen eines jeden λόγος gehört, ein ἐρωτικός zu sein; daß es so etwas wie λόγος nur geben kann auf dem tragenden Hintergrund des »Worumwillen«, das Plato ἔρως nennt. Gerade dieser untrennbare Zusammenhang von λόγος und ἔρως wird in dem letzten Teil der zweiten Sokratesrede deutlich.

Das Seiende als solches ist dem Dasein nicht schlechthin gegenwärtig, sondern es ist nur in der μνήμη gehalten. Ursprünglich hat der Mensch die ἀλήθεια, das Sein, gesehen. Aber damit es gegenwärtig wird, unmittelbar vor den Blick tritt, ist eine besondere mühevolle Aneignung notwendig. Das Dasein muß zurückgehen auf das, was es von der ursprünglichen Schau behalten hat; es muß eine ἀνάμνησις vollziehen, sich das im Behalt gehaltene Sein vergegenwärtigen. Dieses Sichaneignen des Seins geschieht nun nicht bei allen Menschen auf die gleiche Art.

Die erste Menschengruppe, die wir hier von den übrigen zu unterscheiden haben, sind die Philosophen. Ihre Seele ist ἀνακύψασα εἰς τὸ ὂν ὄντως (249 c 3 sq.), ihr Haupt ist »emporgerichtet zum Sein«; πρὸς γὰρ ἐκείνοις ἀεί ἐστιν μνήμῃ κατὰ δύναμιν, πρὸς οἷσπερ θεὸς ὢν θεῖός ἐστιν (249 c 5 sq.), »denn sie sind mit ihrer μνήμη nach Möglichkeit immer bei den Dingen, bei denen der Gott sich befindet, und daher sind sie göttlich«. Sie verhalten sich unmittelbar zum Seienden als solchen; sie vollziehen die Aneignung und Vergegenwärtigung des Seins in ihrer eigensten Methode, in συναγωγή und διαίρεσις. Diese Art der Aneignung gelingt nur wenigen, und auch diesen nur μόγις, »mit Mühe«, da wir Menschen hierzu nur ἀμυδρὰ ὄργανα, nur »unzulängliche Werkzeuge« haben.[76] Denn die δικαιοσύνη und die σωφροσύνη und andere ausgezeichnete Abbilder des Seins, das ἀγαθόν und die übrigen ἰδέαι, und damit alles, was überhaupt Gegenstand der philosophischen Erkenntnis ist, all dies hat für den irdischen

[76] Phaidr. 250 b 3 sq.: δι' ἀμυδρῶν ὀργάνων μόγις.

Blick kaum Glanz, φρόνησις οὐχ ὁρᾶται (250 d 4). Selbst mit dem hellsten unserer Sinne, mit der ὄψις,[77] kann das Sein nicht wahrgenommen werden.

Die zweite Menschengruppe, die sich aus der Menge abhebt, sind diejenigen, die durch das Schöne und auf Veranlassung des Schönen zum Schauen des Seins kommen. Es sind ebenfalls wenige im Vergleich zur Menge: ὀλίγαι δὴ λείπονται, αἷς τὸ τῆς μνήμης ἱκανῶς πάρεστιν (250 a 5), »nur wenige bleiben, denen das, was sie in der μνήμη behalten haben, klar genug gegenwärtig ist«. Diese Menschen können ohne besondere Veranlassung nicht zur ἀλήθεια kommen, weil diese glanzlos ist. Die Schönheit dagegen ist für sie das ἐκφανέστατον (250 d 7), das »Sichtbarste«, und ἐρασμιώτατον (250 e 1), das »Liebreizendste«, das am unmittelbarsten Zugängliche und den ἔρως weckend. Und wenn sie nun das Schöne sehen und in Liebe entbrennen, erschauern sie in Ehrfurcht und erkennen in dem Schönen ein Ebenbild der Idee des Schönen, die sie in der μνήμη sehen. Die Schönheit vermittelt also diesen Menschen den Zugang zur Idee, sie ersetzt ihnen also den fehlenden Glanz des Seins selbst. Das Schöne hat im Dasein dieser Menschen eine ausgezeichnete Stellung. Die Notwendigkeit des Schönen für ihr Dasein ist hier metaphysisch bestimmt. So wie die Götter das Sein unmittelbar erfassen, so sehen die Menschen mit ihren Augen auf die unmittelbar leuchtende, farbige Schönheit, und diese wiederum weckt den Eros und ermöglicht so den Blick auf das Sein selbst. Damit kann also auf dem Umweg über die Schönheit die Philosophie in dieser zweiten Menschengruppe Grund fassen und Wurzeln schlagen. Schönheit ist also für Plato ähnlich wie später für Schelling ein ὄργανον, ein »Mittel« und Durchgang zur Philosophie.

Es gibt aber eine dritte Menschengruppe, und diese macht die große Menge aus. Diesen Menschen fällt die ἀνάμνησις zu schwer: ἀναμιμνῄσκεσθαι δὲ ἐκ τῶνδε ἐκεῖνα οὐ ῥᾴδιον (250 a 1 sq.). Entweder haben sie nur einen zu kurzen Blick in den ὑπερουράνιος τόπος

[77] Phaidr. 250 d 3: εἰς ὄψιν ἰόν.

geworfen und von der ἀλήθεια von vornherein zu wenig behalten oder sie haben zwar ursprünglich die Wahrheit nahe genug geschaut, aber in ihrem irdischen Leben sich ἀδίκως verhalten und dadurch die μνήμη verloren und vergessen. Wenn diese Menschen das Schöne sehen, so empfinden sie keine Ehrfurcht und keine Scheu, weil ihnen der Blick auf die Idee der Schönheit nicht möglich ist. Sie befriedigen zwar ihre Triebe, aber ihr Eros erfährt keinen Auftrieb, ihr Blick auf das Sein ist ihnen ein für allemal versperrt.

Dem eigentlichen Thema des »Phaidros« gemäß wird nun weiter von der zweiten Menschengruppe gehandelt. Die Seele der Liebenden wird in dem Hin und Her von Sehnsucht nach dem Geliebten einerseits und Lust beim Anblick des Geliebten andererseits in ihrem Grunde erschüttert. Gerade dadurch aber wird sie in den Stand gesetzt, sich aus ihrer Vergessenheit herauszureißen und sich zum Sein emporzuschwingen.

Ob sie die Schmerzen der Liebe leicht erträgt und wie sie sich zu dem geliebten Wesen im einzelnen verhält, das bestimmt sich nach dem Gott, dem die geflügelte Seele auf ihrer Fahrt durch den ὑπερουράνιος τόπος gefolgt ist. Dies bedeutet, daß der Mensch das Sein nicht überhaupt oder im allgemeinen erstrebt, sondern daß er jeweils sein spezifisches Ideal, seinen ganz konkreten Eros hat. Und erst durch diesen hindurch kommt er zum eigentlichen und höchsten Eros, zum Seinserstrebnis.

Der Geliebte aber, καὶ αὐτὸς ὢν φύσει φίλος τῷ θεραπεύοντι (255 a 3 sq.), »er ist von Natur aus der Freund des Verehrers«; τὸ τοῦ κάλλους ῥεῦμα (255 c 5 sq.), »der Strom der Schönheit«, der von ihm zu dem Liebenden hinfließt, kehrt auch in seine Seele zurück und treibt auch in ihm den Eros an. Der Geliebte hat εἴδωλον ἔρωτος ἀντέρωτα ἔχων (255 d 8 sq.), er »hat das Schattenbild [den notwendigen Begleiter] der Liebe, die Gegenliebe in sich«. Liebe und Gegenliebe gehören also zusammen. Ebenso wie der wahre λόγος auf das Verständnis einer anderen Seele angelegt ist, wie er eine ψυχαγωγία (261 a 8) sein muß, ebenso verlangt auch die Liebe die Gegenliebe eines anderen.

Liebe und Gegenliebe sind aber überhaupt erst möglich, wenn sowohl in dem Liebenden wie in dem Geliebten eine Vor-liebe besteht, nämlich das Streben des Daseins zum Sein des Seienden. Nur wenn die Seele bereits im voraus diesen höchsten Eros hat, kann es eine konkrete Liebe und Gegenliebe geben. Plato sagt: Der Geliebte ἐρᾷ μὲν οὖν, ὅτου δὲ ἀπορεῖ. [...] ὥσπερ δὲ ἐν κατόπτρῳ ἐν τῷ ἐρῶντι *ἑαυτὸν* ὁρῶν λέληθεν (255 d 3–6), der Geliebte »liebt also zwar, was er aber liebt, darüber ist er in Verlegenheit. [...] Daß er aber in dem Verehrer wie in einem Spiegel sich selbst erblickt, das ist ihm verborgen.« Es sieht so aus, als ob er einen anderen Menschen liebe. In Wirklichkeit geht es ihm auch in dieser Liebe letzthin um sein eigenes Sein. Das Sein ist das ἕν, auf das alle Liebe und Gegenliebe bezogen ist. Der tragende Hintergrund von Liebe und Gegenliebe ist das Sein. Was in der philosophischen Erkenntnis συναγωγή und διαίρεσις bedeuteten, das sind im erotischen Verhältnis der Liebende und der Geliebte. Dies ist der methodische Sinn, den Plato mit dieser ganzen Betrachtung verbindet.

Eine vortreffliche Zusammenfassung dieses Problems, des διαλέγεσθαι der ψυχή auf das Sein, gibt Plato 270 c 1 sq.: Ψυχῆς οὖν φύσιν ἀξίως λόγου κατανοῆσαι οἴει δυνατὸν εἶναι ἄνευ τῆς τοῦ ὅλου φύσεως; Sokrates stellt hier eine rhetorische Frage: »Glaubst du etwa, du könntest das Wesen der Seele dem λόγος gemäß erfassen, wenn du nicht vorher das Wesen der Ganzheit des Einen erfaßt hast?« Das ὅλον bedeutet hier das Eine, die Wesenseinheit und Ganzheit, das ἕν, auf das die einzelnen Seienden, die ἕκαστα (269 c 2), in der συναγωγή zusammengebracht werden müssen. Zugleich bedeutet das ὅλον allerdings auch noch etwas anderes; zwar nicht κόσμος im Sinne der Naturphilosophie, wohl aber »Welt« im Sinne des Seienden im Ganzen. So etwas wie Seele kann nicht sein ohne dieses ὅλον, dieses Ganze des Seienden, das zusammenfällt mit dem Sein. Die Frage nach dem Sein kann nicht gestellt werden, ohne die Frage nach der Seele zu stellen und umgekehrt. Die Stelle 270 c 1 sq. ist ein Beleg dafür, daß auch für Plato die Frage nach dem Sein, nach dem ἕν, gleichzeitig die Frage

ist nach dem eigentlich Seienden. Das Wesen des Seins liest auch Plato ab an dem Wesen, das dem Sein am nächsten steht. Seit dem Anfang der abendländischen Philosophie werden die Frage nach dem ὂν ᾗ ὄν, nach dem Sein, und die Frage nach dem göttlichen Seienden zusammen gestellt. Bei Aristoteles besteht eine unlösbare Verknüpfung zwischen der ἐπιστήμη τοῦ ὄντος ᾗ ὄν, der Erkenntnis des Seienden als solchen, und der ἐπιστήμη θεολογική, also der Erkenntnis, die das göttliche Seiende, das umgrenzte und unbewegte Wesen, zum Gegenstand hat.[78] Warum und wieso diese beiden Fragen zusammenfallen, ist noch völlig ungeklärt. Es handelt sich hier aber nicht, wie *Jaeger* meint, um zwei ganz verschiedene Begriffe von Metaphysik. Diese Doppelung liegt vielmehr im Wesen der Seinsfrage begründet. Die Erkenntnis, die jenes ausgezeichnete Seiende zum Gegenstand hat, wird von Aristoteles in Gegensatz gestellt zu den anderen Disziplinen, die aus dem Ganzen des Seienden und des Seins ein Teilgebiet herausschneiden.[79] Die ἀρχαί, die höchsten Prinzipien und Wesensbestimmungen, werden als φύσις gefaßt, als etwas für sich selbst von ihm selbst her Aufgehendes, Erscheinendes. Diese ἀρχαί sind in einem ganz ausgezeichneten Sinne φύσις, weil sie zwar anderes von ihm her sichtbar machen, von anderem, d. h. von einzelnem Seienden her aber nicht begriffen werden können. Dies wirft auch ein erstes Licht darauf, warum Plato wohl gerade an dieser entscheidenden Stelle (270 c 2) das Wesen des ὅλον als φύσις bezeichnet.

10. Protokoll vom 27.7.1932

Der Mensch ist wesenhaft bestimmt durch sein Seinsverständnis: οὐ γὰρ ἥ γε μήποτε *ἰδοῦσα τὴν ἀλήθειαν* εἰς τόδε [*ἀνθρώπου*] ἥξει τὸ σχῆμα (249 b 5 sq.) – πᾶσα μὲν *ἀνθρώπου* ψυχὴ *φύσει τεθέαται τὰ ὄντα* (249 e 4 sq.). Der Philosoph hat eine ausgezeichnete Stellung innerhalb der Sterblichen, unterschieden andrerseits gegen

[78] Vgl. Met. 1064 a 28 sqq.
[79] Vgl. Met. 1003 a.

den θεός, indem er eine ausgezeichnete Haltung zum Sein des Seienden hat: [ἡ τοῦ *φιλοσόφου διάνοια*] πρὸς γὰρ ἐκείνοις *ἀεί ἐστιν* μνήμῃ κατὰ δύναμιν, πρὸς *οἷσπερ θεὸς ὢν* θεῖός ἐστιν (249 c 4 sqq.). Vgl. »Sophistes«: Ὁ δέ γε *φιλόσοφος, τῇ τοῦ ὄντος ἀεὶ διὰ λογισμῶν προκείμενος ἰδέᾳ* [...]· τὰ γὰρ τῆς τῶν πολλῶν ψυχῆς ὄμματα καρτερεῖν πρὸς *τὸ θεῖον* ἀφορῶντα ἀδύνατα.[80] Diese Stelle begreift den Gehalt der zweiten Sokratesrede in sich.

Von da aus griffen wir auf Kapitel 54 (269 e 4–270 c 8), das in den Zusammenhang der μεγάλαι τῶν τεχνῶν mit der μετεωρολογία φύσεως πέρι und in eins damit in den Zusammenhang der ψυχή mit der φύσις τοῦ ὅλου hineinfragt.[81] Der φύσις-Begriff, der hier in mannigfach gewandelter Bedeutung erscheint, und der nicht eindeutige Begriff des ὅλον machen notwendig der Philologie Schwierigkeiten, die – wie in jeder großen Kunst – nur philosophierend bewältigt werden können. Wir versuchten die Sätze in den Gang des Gespräches einzubauen. Mit Kapitel 50 (266 b 3–d 6) ist das erste Erfordernis eines καλῶς λέγειν: τὸ εἰδέναι τὸ ἀληθές (vgl. 259 e: erster Vorgriff), in seiner Möglichkeit und Notwendigkeit begründet. Warum endet das Gespräch nicht? Das λέγειν ist nicht nur ein λέγειν τι κατά τινος, sondern geschieht zugleich πρός τινα (vgl. zweiter Vorgriff 261 a 8: ψυχαγωγία τις). Soll das volle konkrete εἶδος τοῦ λέγειν bestimmt werden, so muß noch all das, was im Reden mit dem πρός τινα zusammenhängt, in den Grund seiner Möglichkeit gebracht werden. So stellt sich der Übergang in der διάνοια des Sokrates dar. Bei Phaidros freilich ist es etwas anders: Statt das διαλέγεσθαι als Grundlage, wie für das τι κατά τινος, so auch für das πρός τινα nun verstehend vorgreifend zu begreifen, setzt er τὸ »ῥητορικόν« neben das διαλέγεσθαι.

Die Kapitel ab 51 (266 d 7–269 e 3) behandeln also τὸ λειπόμενον τῆς ῥητορικῆς (266 d 3 sq.), und zwar so, daß es sich aus dem, wie Phaidros es faßt, unter der Führung des Sokrates wandelt in das,

[80] Soph. 254 a 8–b 1.

[81] Phaidr. 269 e 4 sq.: Πᾶσαι ὅσαι μεγάλαι τῶν τεχνῶν προσδέονται [...] μετεωρολογίας φύσεως πέρι. 270 c 1 sq.: Ψυχῆς οὖν φύσιν ἀξίως λόγου κατανοῆσαι οἴει δυνατόν εἶναι ἄνευ τῆς τοῦ ὅλου φύσεως;

was es ist. 268 a 1 sq. stellt die Aufgabe: ταῦτα δὲ ὑπ' αὐγὰς μᾶλλον ἴδωμεν, τίνα καὶ πότ' ἔχει τὴν τῆς τέχνης δύναμιν. Δύναμις = Wirkungskraft der Rede, Rede in bezug auf den andern. Auf einem Umwege über die τέχνη des Arztes, die Dichtkunst und die Tonkunst, bringt Sokrates den Phaidros zur Unterscheidung: [1.] τὰ γὰρ *πρὸ ἁρμονίας ἀναγκαῖα* μαθήματα ἐπίστασαι *ἀλλ' οὐ* [2.] *τὰ ἁρμονικά* (268 e 5 sq.). D. h. wenn man von den Mitteln her denkt, kommt man notwendig auf etwas, was nicht beherrschbar ist, wenn man sich *nur* auf die »Handgriffe« versteht. Die Umkehrung der Dinge (269 c), wo das Eigentliche zunichte gemacht wird, diese Verschiebung des Gewichts, wird vorgeführt, damit offen zu Tage tritt, daß das »Handgriffliche« auch eine Begründung erfahren muß. Technische Schulung ist notwendig, doch die Aneignung der τεχνικά bedarf des *vorhergehenden* Verständnisses der Sache. Dies Verstehen muß von Natur zugrunde liegen: εἰ μέν σοι ὑπάρχει φύσει ῥητορικῷ εἶναι (269 d 4). Aber das genügt nicht; es bedarf zur letzten Vollendung der ausdrücklichen Zueignung jenes Verstehens im Philosophieren. Damit ist das Verhältnis der μεγάλαι τέχναι zur μετεωρολογία φύσεως πέρι, das Verhältnis von »Perikles« zu »Anaxagoras« klar (wenigstens in der Idee).

Unter dem Titel φύσις nun wird in bezug auf das πρός τινα dasselbe abgehandelt wie im vorigen in Absicht auf das τι κατά τινος unter dem ἀληθές: Rückgang in den Grund des διαλέγεσθαι. Warum *φύσις*? Es geht um das Verhältnis von ψυχή zur ψυχή. Wir wissen: 1. Ψυχή ist für Plato διαφερόντως φύσει ὄν.[82] 2. a) Ψυχή-Sein = Sein verstehen, ein Verhältnis zum *Seienden im Ganzen* haben; b) der Bezug von ψυχή zu ψυχή geht nicht anders als durch das Weltverhältnis und Seinsverständnis (vgl. zweite Sokratesrede). Φύσις aber heißt: α) *Seiendes im Ganzen* (»Welt«), β) Wesen (οὐσία, εἶδος). 3. Beachte φύσις im Gegensatz zu θέσει = das von sich selbst her Aufgehende nach eigener Art und eigenem Gesetz gegenüber dem Gemächte der Menschen.

Damit ist der Weg gewiesen, um das unter φύσις je Gemein-

[82] Vgl. Leg. X, 892 c 4 sq.

te zu fassen. Es gilt, je die vielfache Bedeutung aufleuchten und mitschwingen zu lassen, ohne die tiefe Klarheit und harmonische Einheit des Gedankens zu stören. Philosophische Begriffe sind keine mathematischen Begriffe. Mathematische Begriffe »bilden« sich in der reinen und darum uninteressierten Anschauung; philosophische Begriffe aber sind λόγοι ἐρωτικοί: Sie bilden sich nur in der vollen Anwesenheit der sich von sich selbst her entfaltenden ψυχή (οὐσία τῆς φύσεως τῆς ψυχῆς[83]). Vgl. unten das über διαλέγεσθαι Gesagte: Selbstgespräch der Seele mit sich selbst. Mathematische Begriffe und empirische Begriffe sind spezifisch abgewandelte und verarmte Derivate des eigentlichen Wortes = λόγος ἐρωτικός.

Sinn des Kapitels 56 (271 c 10–272 d 1): Vollzug einer eigentümlichen Verdichtung der πρός-τινα-Struktur des λόγος, und zwar die διαίρεσις durchführend von der höchsten Allgemeinheit des ἕν bis zur konkretesten Konkretion im καιρός. Vgl. Aristoteles, »Nikomachische Ethik«, VI 8. D.h. die Griechen wußten ganz klar: Die Wesensbetrachtung bezieht sich nicht nur auf das ἀληθές, sondern sie muß durchgeführt werden bis in den καιρός = eigentliche Wirklichkeit sowohl für das Handeln wie auch für das Erkennen. Mit dieser Verdichtung der Wesensbetrachtung ist diejenige Dimension gewonnen, in die nun mit Verständnis und bewußt die einzelnen Handgriffe begründeter Weise eingebaut werden können; damit sind sie in ihr, zwar beschränktes und relatives, Recht eingesetzt; das negativ Abgewiesene ist positiv bestimmt. Und damit ist die Begründung des zweiten Vorgriffs abgeschlossen. καίτοι οὐ σμικρόν γε φαίνεται ἔργον (272 b 5 sq.) – das legt die Frage nahe: Wozu diese μακρὰ περίοδος (274 a 2), εἰ τίς πῃ ῥᾴων [...] φαίνεται ἐπ' αὐτὴν ὁδός (272 b 8 sq.).

Kapitel 57–58 (272 d 2–274 b 8) zeigen die Unmöglichkeit eines andern Weges. Kapitel 57 (272 d 2–273 d 1): Wenn auch nichts als das εἰκός/πιθανόν angestrebt wird, so kommt es doch

[83] Phaidr. 270 e 3 sqq.: τὴν οὐσίαν δείξει ἀκριβῶς τῆς φύσεως τούτου πρὸς ὃ τοὺς λόγους προσοίσει· ἔσται δέ που ψυχὴ τοῦτο.

auch hierbei auf das ἀληθές an, wenn anders das λέγειν ein τέχνῃ λέγειν sein soll. Kapitel 58 (273 d 2–274 b 8): Andrerseits ist es nicht der Sinn des Daseins von solchen, die den νοῦς haben, d. h. Sein verstehen, sich um die Gunst der Mitsklaven zu bemühen, ἀλλὰ [χαρίζεσθαι] δεσπόταις ἀγαθοῖς τε καὶ ἐξ ἀγαθῶν (273 c 9 sqq.). Im Anfange des Gesprächs *über den λόγος* kennzeichnete Sokrates die Lage des Menschen. (259 a–e): Der Mensch hat ein Verhältnis zu den Göttern; er steht unter einer Forderung, von der her über ihn entschieden ist; d. h. »existieren« heißt nicht »tun, was einem paßt« (vgl. »Gorgias«, Kapitel 21 und 22, 466 a 4–467 c 4), sondern »unterwerfendes Anerkennen des Seins« (Heidegger: Parmenides-Seminar).[84]

Ab Kapitel 59 (274 b 9–275 c 4) wird der letzte Rest der Rhetorik in den Grund des διαλέγεσθαι zurückgeführt. Es handelt sich um die γραφή, zunächst um die geschriebenen Leitfäden zur Erlernung der Redekunst. Entsprechend der Behandlung des λέγειν (261 b–e) wird die δύναμις des geschriebenen Wortes überhaupt, Wesen und Recht des Schreibens als eines solchen, in Frage gestellt. Angeknüpft wird an die μνήμη (zentrale Stellung der zweiten Sokratesrede): Welche Funktion hat das Geschriebene im menschlichen Dasein als einem solchen? 1. Es sieht so aus, als ob das γεγραμμένον die Sache selbst sei, das Seiende selbst darstellend, es offenbar mache: μνήμης τε γὰρ καὶ σοφίας φάρμακον ηὑρέθη (274 e 6 sq.). Da es das aber in Wahrheit nicht ist, nicht sein kann (vgl. Wesenszusammenhang von ἀληθές und ψυχή), aber doch so tut, als ob es ἀλήθεια wäre, λήθην [...] παρέξει μνήμης ἀμελετησίᾳ (275 a 2 sq.), und der Gewinn ist jene δοξοσοφία des πλῆθος. Also ist alles Schreiben an sich selbst sinnlos?! Positivere Kennzeichnung des γεγραμμένον: *ὑπομνήσεως* φάρμακον ηὗρες (275 a 5 sq.), d. h. wenn es auch nicht unmittelbar die Sache in sich trägt, so gibt es doch eine Anweisung in der Richtung des Eindringens in die Sache, vorausgesetzt, daß aus der Sache heraus geschrieben wurde, was der σοφός den Worten unmittelbar absieht. So erringt

[84] Siehe oben S. 23 ff. Anm. d. Hg.: In den erhaltenen Aufzeichnungen Heideggers zum Parmenides-Seminar findet sich der genannte Ausdruck nicht.

hier Plato einen neuen Begriff des Schreibens: ein λέγειν aus dem ἕν heraus, dies fassend, die Sache entfaltend; ein διαλέγεσθαι, das die Seele selbst mit sich selbst führt (vgl. »Theaitetos«): 1. διανοεῖσθαι/διαλέγεσθαι bezieht sich auf das Sein; 2. das Sein aber ist ψυχή. Diese in sich selbst gehaltene Selbstbezogenheit ist das διαλέγεσθαι. Und dies ursprüngliche Reden ist der Grundakt des Schreibens. Nur ein solches gegründetes Schreiben ist in der Möglichkeit des Hineinschreibens in einen andern. Dabei steht die δύναμις des γεγραμμένον unter ausgezeichneten Bedingungen, die dem Geschriebenen an sich nicht zukommen: μετὰ λόγων ἀδυνάτων μὲν αὐτοῖς λόγῳ βοηθεῖν (276 c 8 sq.). Nur in dem μετιόντι (276 d 4) kann es reine Wirksamkeit entfalten. D. h. die Wesensbestimmung der γραφή bringt einen mittelbaren Beweis für die Notwendigkeit des διαλέγεσθαι: Die wirkliche Aneignung des Geschriebenen verlangt den Rückgang in den vom ἔρως getragenen λόγος.

So ist auf dem Wege des Redens über den *ἔρως* (vgl. Einsatz des Dialogs: ὁ γάρ τοι λόγος ἦν [...] οὐκ οἶδ' ὅντινα τρόπον ἐρωτικός, 227 c 4 sq.) das Verständnis des *λόγος* (vgl. Teilfrage des zweiten Teils des Dialogs: Τίς οὖν ὁ τρόπος τοῦ καλῶς τε καὶ μὴ γράφειν [= λέγειν], 258 d 7) als eines ἐρωτικός erreicht worden (ὃ μέντοι ἐζήτουν ἐστὶν αὐτὸ τοῦτο, 265 a 5 sq.), d. h. das Thema des »Phaidros« ist nicht »Liebe«, »Freundschaft«, nicht »das Schöne«, sondern der *λόγος ἐρωτικός*.

ANHANG IV

PROTOKOLLE ZU ›ARISTOTELES, METAPHYSIK Γ UND Z‹ ÜBUNGEN IM SOMMERSEMESTER 1944

1. Protokoll vom 20.4.1944

Wenn wir uns aus der Reihe von Abhandlungen des *Aristoteles*, die unter dem Namen »Metaphysik« überliefert sind, über das Buch Γ klarwerden wollen, so treiben wir hier keine historischen Betrachtungen und es kommt uns auch nicht auf das rein Handwerkliche des Übersetzens an – das gleichwohl unerläßlich ist –, sondern wir wollen das Behandelte erkennen als das, was uns, die wir noch in der Metaphysik stehen, selbst angeht, so daß uns jeder Satz trifft in dem Augenblick, wo wir uns besinnen. Es gilt also einzusehen, worum es sich hier handelt.

Kant sagt, die Metaphysik gehöre zur »Natur des Menschen«. Inwiefern kann er das sagen? Wie denkt Kant die Metaphysik und wie die Natur des Menschen? Der Mensch ist für Kant das *animal rationale*. Diese Bestimmung ist nicht spezifisch kantisch, sondern viel älter. Wir finden sie schon im griechischen ἄνθρωπος ζῷον λόγον ἔχον, wenn wir voraussetzen, daß mit λόγος ratio gemeint ist. Was ist ratio? Ihre Bestimmung geht auf das, was man – im Gegensatz zur Sinnlichkeit – Denken nennt. Wenn wir das Denken gegen das sinnliche Vorstellen abheben, so wäre es das nichtsinnliche Vorstellen. In der Tat ist für Kant das Physische das Sinnliche und also das Meta-physische das Nichtsinnliche. Was in diesem Denken gedacht wird, bleibe offen. Als animal rationale ist der Mensch auf das Nichtsinnliche bezogen, das Metaphysische gehört zu seiner Natur, d. h. als Mensch ist er in sich metaphysisch. Das, was wir Metaphysik nennen, dieses in die Natur des Menschen Hineinragende, deckt sich nicht mit dem, was man sonst unter Metaphysik versteht, ist nicht eine der sogenannten Disziplinen der Philosophie, nicht etwas, das es so gibt und das manche Leute betreiben. Diese Metaphysik ist anderen Wesens. Umgekehrt gehört der Mensch nicht in die Metaphysik als einer, der eine Disziplin dieses Namens betreibt. Es liegt nahe, sie als eine Weise des Erkennens, als eine Grundstellung des Menschen zur Welt zu fassen, die mit der Bestimmung des Menschen als animal rationale zusammenhängt. Wir können sie noch nicht zu bestimmen versuchen.

Wenn der Mensch für Kant das »vernünftige Lebewesen« ist, so fragt es sich, was hier »Vernunft« bedeutet. Die Vernunft ist für Kant das Vermögen der Prinzipien. Was aber nun sind Prinzipien? Sie haben offenbar etwas mit Erkenntnis zu tun. Was ist Erkenntnis? Erkenntnis ist ursprünglich einheitlich denkendes Anschauen = Erfahrung. Erkenntnis geht auf Begriffe. Die Begriffe kann sie aber nicht aus der Wahrnehmung gewinnen, der Begriff fällt nicht beim Sammeln von Wahrnehmungen wie aus einem Automaten irgendwo heraus, sondern um Wahrnehmungen sammeln zu können, muß ich schon einen gewissen Begriff von dem zu Sammelnden haben. Z.B. um überhaupt Häuser wahrnehmen zu können, muß ich zuvor wissen, was das Haus ist. An diesem vorgängigen, noch gar nicht begrifflich gefaßten Hausartigen, das wir da kennen, sehen wir schon einen eigentümlichen Bezug des Menschen zu dem, was gegenüber dem Seienden als so und so Bestimmten eigentümlich unbestimmt und dennoch bestimmend ist, insofern ich dieses und jenes Bestimmte erst aus ihm erkennen kann. Es ist dieses ein in ganz bestimmter Weise Herrschendes, Fürstliches, Prinzipartiges – wenn auch kein erstes Prinzip –, das den Menschen in seinem Wesen in den Stand setzt, nicht nur von hierher in den Dingen etwas zu bestimmen, sondern selbst von daher bestimmt zu sein.

Hiernach wäre die Vernunft also theoretische Vernunft, da die Prinzipien auf Erkenntnis gehen? Aber der Mensch handelt doch auch? Als vernünftiges Lebewesen handelt er vernünftig, wohl auch unvernünftig, nie aber vernunftlos. Vernunftloses Handeln gibt es nicht. Der Hund z. B. kann nicht handeln, er tut nur etwas. Wir nehmen zu unserer Verständigung an, Handeln im ganz weiten Sinne ist ein Tun. Dann wäre das Handeln im eigentlichen Sinne als das dem Menschen gemäße Tun ein Tun mit Vernunft, mit Überlegung. Ich überlege, ob ich etwas tun soll und wie ich es tun soll und bin dabei auf das Bestimmende der Handlungen, auf Prinzipien bezogen. Aber Überlegung ist doch noch kein Handeln? Überlegung ist schon immer auf den Willen bezogen, bewegt sich von vornherein im Bereich des Willens. Sie

ist ein Vorstellen innerhalb eines Vorhabens, folglich in gewisser Weise schon Wille. Der Wille aber ist in sich nicht blind, kein bloßes Streben, sondern er ist als solcher schon vorstellend. Vorstellen meinen wir hier im Sinne des Denkens, als Verhalten zu Prinzipien. Hier liegt also ein Verhalten vor, das ursprünglich einheitlich denkendes Vorstellen, Streben ist. Das heißt leibnizisch: Einheit von perceptio und appetitus (in einem ganz bestimmten Sinne der perceptio). In diesem Vermögen, das Kant Vernunft nennt, versteht Kant schon die Einheit dessen, was wir mit theoretischer (spekulativer) und praktischer Vernunft meinen.

Bereits in der »Kritik der reinen [d. h. nichtsinnlichen] Vernunft« klingt an, daß Kant die Vernunft schon eigentlich als Wille versteht. Wir müssen den Begriff der Vernunft bei Kant – und entsprechend im Deutschen Idealismus – immer gleichzeitig als Willen nehmen, ja, streng genommen macht der Wille vielleicht das Wesen der Vernunft aus. Es versteht sich, daß wir hier Wille nicht psychologisch verstehen, sondern metaphysisch, als Vermögen der Prinzipien. Eben die Prinzipien sind bei Kant nicht theoretische, sondern im eigentlichen Sinne praktische. Sie hängen eng zusammen mit dem, was Kant die »Postulate der Vernunft« nennt, sind also nicht nur Wille, sondern Glaube. Der kantische Vernunftbegriff ist also sehr viel weiter und ursprünglicher als der der voraufgehenden und der nachfolgenden Jahrzehnte, d. h. als der Begriff der ratio einerseits und als der verflachte Begriff der Vernunft als Verstand nach dem Deutschen Idealismus. Wenn wir, diesen kantischen Begriff der Vernunft im Auge behaltend, auf das Wesen des Menschen sehen, wird uns einsichtig, daß die Zugehörigkeit von Metaphysik und Mensch, Mensch und Metaphysik, ursprünglicher zu verstehen ist als der bloße Besitz einer Disziplin.

Von diesen ganz groben Überlegungen gehen wir zu Aristoteles, genauer zu Metaphysik Γ. Vorausgesetzt, daß es sich hier um Metaphysik handelt – der Name ist ja jedenfalls jünger als diese Abhandlung –, finden wir hier gleich im ersten Satz des ersten Kapitels eine Aussage, die die Metaphysik als ἐπιστήμη faßt: Ἔστιν

ἐπιστήμη τις ἥ θεωρεῖ ... (Γ 1, 1003 a 21). »Es gibt eine gewisse Wissenschaft, welche betrachtet ...« Sogar das θεωρεῖν, das spätere »theoretisch«, finden wir hier schon. Es fragt sich, was die θεωρία bei Aristoteles ist. Von ihr handelt vor allem das zehnte Buch, der Abschluß und Gipfel, der »Nikomachischen Ethik«. Dort ist die θεωρία bestimmt als höchste Form der ζωή, der Art, wie der Mensch überhaupt Mensch ist. Wir sehen, daß diese Bestimmung nicht zu verstehen ist, wenn man meint, es handele sich hier nur um den theoretischen Menschen. In die Gründe für diesen Rang der θεωρία können wir erst später einsehen. Dieser Hinweis soll uns jetzt nur zeigen, daß wir die in der ersten Einleitung auftauchenden Begriffe θεωρία und ἐπιστήμη nicht zu eng nehmen dürfen.

Was ist ἐπιστήμη? Ἐπιστήμη kommt von ἐπίστασθαι, das heißt: »[sich][1] davorstellen« und vor allem »einer Sache vorstehen«, »sie verstehen«, »sich in ihr auskennen«. In diesen Bereich des ἐπίστασθαι gehört auch die τέχνη. Es möchte wohl jemand einwenden, daß die Zeit des Aristoteles und Aristoteles selbst den Begriff der ἐπιστήμη nicht mehr so weit und unbestimmt nehme, sondern daß er bereits fest umrissen sei, in der »Nikomachischen Ethik« von anderen Weisen des ἀληθεύειν, nämlich von der τέχνη, der φρόνησις, der σοφία und dem νοῦς unterschieden.[2] Dennoch besteht unser Hinweis auf die Weite dieses Begriffes hier zu Recht. Wenn Aristoteles bei dieser ganz fundamentalen Bestimmung sagt: Ἔστιν ἐπιστήμη τις ..., so ist ἐπιστήμη hier mit einem gewissen Vorbehalt gesagt, d. h. offengelassen für eine eigentümliche Weite, und zwar weil Aristoteles mit diesem ersten Satz und mit der Abhandlung, die er einleitet, nicht einen Tatbestand beschreibt, nicht feststellt, sondern fordert, sucht. Eine solche Wissenschaft soll sein, sie ist möglich und auch nötig, vielleicht hat es sie schon gegeben – Aristoteles war ja Schüler *Platos*. Das Fordern ist aber auch kein programmäßiges, vielmehr besteht hier, der

[1] Erg. d. Hg.
[2] Vgl. Eth. Nic. Z 3 sqq.

Metaphysik Kants entsprechend, schon etwas, um das der Mensch nicht herumkommt; es herrscht von vornherein eine Weise, in der der Mensch die Dinge versteht, ohne daß der Mensch das gleich einsähe. Vielmehr faßt er es erst spät, und es ist kein Zufall, daß solche Abhandlungen erst bei Aristoteles auftauchen. Aus ihren ersten Worten ahnen wir die Grundstimmung des Denkens, aus der hier gesprochen wird. Wir müssen um so mehr darauf achten, als Aristoteles seiner Art und Zeit nach mit solchen Sätzen sehr sparsam ist, welche Sparsamkeit man ihm verfälschend auslegte als bloße Beschäftigung mit allgemeinen Begriffen, Abstraktheit.

Das τις also verschärfend, lesen wir den Beginn: »Es gibt irgendeine Art des Sichauskennens, das in den Blick faßt τὸ ὂν ᾗ ὄν, das Seiende als Seiendes …« (1003 a 21). Warum sagt Aristoteles nicht einfach τὸ ὄν? Weil jede Wissenschaft »das Seiende« betrachtet – z. B. auch die Tiere, die die Zoologie betrachtet, sind seiende und nicht eingebildete. *Daß* sie seiende sind, ist vorausgesetzt. Aber auch Aristoteles fragt nicht, ob das Seiende ist. Das also setzt er voraus. Vielleicht setzt die Philosophie noch viel mehr voraus als die Wissenschaften. Wie steht es mit den Voraussetzungen (griechisch ὑποθέσεις) der Philosophie, zumal bei Plato? Platos Ideen sind das ἀνυπόθετον, das Voraussetzende selbst, dem der Mensch ausgesetzt ist und das so alles Voraussetzen vom Menschen selbst her erst ermöglicht. Auf die Voraussetzungen, die die – wie man sagt – voraussetzungslose Philosophie dennoch hat, wollen wir später zurückkommen.

Wir fragen uns jetzt, wie die Wissenschaften vom Seienden handeln. Z. B. die heutige Zoologie beschäftigt sich mit der Entwicklungsmechanik. (Diese wurde von *Roux* begründet, beeinflußte schon *Nietzsche* und wurde vor allem von *H. Spemann* fortgeführt.) Der Tatbestand der Entwicklungsmechanik ist etwa folgender: Verpflanzte Gewebestücke von Keimlingen werden entweder von ihrem Wirt bestimmt, sich ihrem neuen Ort gemäß zu entwickeln, auch dann, wenn sie ursprünglich zu anderen Funktionen bestimmt waren; oder aber sie rufen ihrerseits in dem Wirt eine neue Entwicklung, in gewissen Fällen sogar die eines zweiten

Keimlings, hervor und bestimmen die umliegenden Zellen des Wirtes mit. Wegen dieser organisatorischen Fähigkeiten wurden solche Gewebeteile als Organisatoren bezeichnet. (Zur Übersicht siehe Spemann: Neueste Ergebnisse entwicklungsphysiologischer Forschung, 1934.[3]) Auf der Suche nach dem, was ein solcher Organisator eigentlich sei, übergab man die weitere Forschung der Chemie. Man schaltet eine Kausalreihe hinter die andere. Die Chemie ist ja heute schon halb Physik. In der Physik geschieht Seltsames: Die Atome zeigen sich als unbestimmbar, insofern die Meßgeräte sie in gewisser Hinsicht zerstören, so daß man, wenn man den Ort feststellt, den Bewegungsimpuls nicht feststellen kann und umgekehrt. Diesen schon von *Niels Bohr* gesehenen, von *Heisenberg* [formulierten][4] Tatbestand nennt man die »Unbestimmtheitsrelation«. Die Tendenz obengenannter biologischer Forschungen ist, zu erfahren, was das Lebendige sei. Dabei wird das Seiende – hier also die Tiere – als geeignetes Forschungsobjekt genommen. Trotz aller vielleicht sehr nützlichen Ergebnisse dieser Forschungen ist aber noch keine Gewähr gegeben, daß die Tiere als Tiere, die Pflanzen als Pflanzen angesehen werden, und so ist es in jeder der modernen Wissenschaften, auch in der Kunstgeschichte und Literaturgeschichte. Was das Tragische, was die Novelle, der Roman sind, weiß man ja. Das setzt man voraus bzw. man setzt sich darüber hinweg. Dennoch ist dieses unscheinbare Wort »als«, qua, ἦ, entscheidend, an ihm hängt alles.

Wenn der Mensch sich schon in den Wissenschaften, wo die Dinge ihm nah und vertraut sind, versehen kann und doch von den Dingen eine eigentümliche Freizügigkeit verstattet bekommt (das ist das Unheimlichste der Natur in diesem Bereich, daß sie dem Menschen trotz seines Versehens verstattet, immer etwas herauszubekommen und viel herauszubekommen, was ihm nützlich ist), wenn schon hier das »als« so schwer wiegt, wie schwerwiegend muß es dann erst sein, wenn es sich nicht um Tiere oder

[3] Vgl. H. Spemann, Neueste Ergebnisse entwicklungsphysiologischer Forschung, Freiburg 1934.

[4] Erg. d. Hg.

anderes Seiendes handelt, sondern um das Seiende schlechthin. Dennoch ist dieses von Aristoteles so hingesagt, als wäre mit dieser Blickrichtung, die der Mensch einnehmen muß, schon alles im reinen. Aristoteles muß hier schon etwas im Blick gehabt haben, das wir, die wir ihn übersetzen, ahnen, aber nicht sagen können. Und zwar muß dieser erste Satz irgendeine Bestimmtheit und Fraglosigkeit haben, insofern die Griechen in gewisser Weise wußten, was sie unter dem Sein verstanden, das an diesem Seienden ist. Welche Hinweise finden wir dazu? Genannt sind die οὐσία[5] und (schon 1003 a 27) die φύσις, die in der Tat etwas mit dem Sein zu tun hat. In Γ 1 tauchen wichtige Begriffe auf, mit denen wir vertraut werden müssen. Ἀρχή, αἰτία, στοιχεῖον, φύσις[6] sind nicht zufällig die ersten Grundworte. (Um ihnen näherzukommen, bereiten wir Met. Γ 1–4 vor.) Vor allem aber haben wir zu überlegen, was eigentlich das ὄν ᾗ ὄν sei, indem wir das heute Gesagte im Blick behalten.

2. Protokoll vom 27.4.1944 – Walter Biemel

Wir versuchen, das erste Kapitel des Buches durchzuübersetzen, und zwar in der Form, wie man zunächst übersetzen kann, ohne daß die eigentliche Auslegung schon vollzogen ist.

Ἔστιν ἐπιστήμη τις ἣ θεωρεῖ τὸ ὂν ᾗ ὄν (1003 a 21). Wir haben festgestellt, daß in diesem Satz eine eigentümliche Unbestimmtheit liegt. Die ἐπιστήμη wird ausgesprochen als ἐπιστήμη τις, als irgendeine Art des Wissens. Darin liegt aber zugleich, daß das Wissen nicht irgendein beliebiges, unbestimmtes ist, sondern vielmehr ζητουμένη, d. h. die »gesuchte« ἐπιστήμη. Sie ist die gesuchte, weil sie vom ὄν ᾗ ὄν handelt, das von altersher das Gesuchte ist, wie Aristoteles das in Buch Z sagt: καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι τίς ἡ οὐσία (Z 1, 1028 b 2 sqq.). Und B: Ἀνάγκη πρὸς τὴν ἐπιζητουμένην ἐπιστήμην

[5] Vgl. Met. Γ 1, 1003 b 6 sqq.
[6] Vgl. Met. Γ 1, 1003 a 26 sqq.

ἐπελθεῖν ἡμᾶς πρῶτον, περὶ ὧν ἀπορῆσαι δεῖ πρῶτον (B 1, 995 a 24 sq.). Ihr haftet also die gewisse Unbestimmtheit und zugleich Bestimmtheit des Gesuchten an. Gleich aus diesem ersten Satz und seinem an die Spitze gestellten Ἔστιν und dem der ἐπιστήμη folgenden τις spricht uns das Eigentümliche dieses Denkens an, das unterwegs ist zu dem Gesuchten, aber gerade dadurch eine besondere Fraglichkeit zusammen mit einer bestimmten Entschiedenheit in sich birgt. Diese beiden Kennzeichen treffen wir nicht nur zufällig in diesem Satz an, sondern sie sind in allen Abhandlungen gegenwärtig, die die »Metaphysik« bilden, wobei wir wissen müssen, daß diese »Metaphysik« genannte Sammlung nicht von Aristoteles selbst so geordnet wurde, daß sie also keine einheitliche Komposition hat, sondern wahrscheinlich eine Reihe von Vorlesungen bildet, in denen sich Aristoteles in verschiedenen Ansätzen und Durchführungen darum bemüht, dies Wissen, von dem er auch im ersten Satz dieses Kapitels spricht, in immer neuen Anläufen in Gang zu bringen. Und trotz der Unbestimmtheit, die wir sofort feststellen können – nicht nur in gerade diesem Buch und Kapitel – ist doch Aristoteles derjenige, der, zusammen mit Plato, das gesamte abendländische Denken trägt. Diese Abhandlungen blieben unveröffentlicht und wurden erst viel später gefunden. Inzwischen war die Philosophie zur Schulsache geworden, mit den drei Grunddisziplinen der ἐπιστήμη λογική, φυσική und ἠθική. Die Frage entstand, wohin diese ἐπιστήμη gehöre, von der Aristoteles in diesen nicht ohne weiteres einreihbaren Abhandlungen sprach. Da die Rede war vom ὄν, von δύναμις und ἐνέργεια, von ἀρχή und αἰτία und anderen Begriffen, die in der Abhandlung über die »Physik« vorkommen, wurden sie hinter die »Physik« eingeschaltet, als Abhandlungen μετὰ τὰ φυσικά. Aber der buchtechnische Titel ist nicht so harmlos, wie es im ersten Augenblick scheint. Später hat der Name auf die Sache zurückgewirkt und diese Art von Erkenntnis bestimmt und in den Begriff gehoben. Das μετά behielt nicht bloß die Bedeutung des »nach«, »hinter«, sondern die des »darüber hinaus«, lateinisch gesprochen die des »trans« gegenüber dem »post«. Die Metaphysik ist

transzendent, sie denkt über das Physische, das als Sinnliches angesehen wird, hinaus. Wenn wir dies alles sagen, so tun wir es, um veränderte spätere Bedeutungen fernzuhalten. Aristoteles selbst kennt den Titel »Metaphysik« noch nicht. Wir müssen diese Abhandlung ursprünglich aufnehmen und auf uns wirken lassen, nicht auf dem Umweg über die später entstandene Bedeutung des Wortes und der Sache, das heißt aber auch, daß wir das Fragwürdige, aus dem heraus Aristoteles spricht, nicht überhören und nicht etwa annehmen sollen, es würden hier Dinge einfach doktrinär hingesetzt.

Wenden wir uns dem Text zu, versuchen wir zu übersetzen: »Es ist ein gewisses Verstehen auf ..., das in den Blick faßt – τὸ ὄν ᾗ ὄν – das Seiende als Seiendes.« (1003 a 21) Das klingt, wenn wir es so hinübersetzen, selbstverständlich. Wir sehen zunächst keine besondere Schwierigkeit, alles ist so klar, daß wir uns bloß fragen, weswegen Aristoteles eigentlich das ὄν wiederholt und also betont: »das Seiende *als* Seiendes«. Genügt es nicht einfach zu sagen: »das Seiende«? Welche Bedeutung kommt dem kleinen Wörtchen ᾗ, lateinisch qua, deutsch »als«, zu? Das Seiende soll in den Blick gefaßt werden. Wenn wir ein Haus betrachten, so fassen wir es ja auch in den Blick. Die Frage ist, in welchem Hinblick. Wir können es nach seiner Größe, Festigkeit, Zweckmäßigkeit und nach vielen anderen Hinsichten betrachten. Zunächst fassen wir es unmittelbar in den Blick und dann können wir es *als* Haus auffassen, wobei dieses »als« gerade das Wesentliche ist, da wir es eben dann in seinem Haus-Sein verstehen. Dieses Beispiel sollte uns auf das Eigentümliche führen, das vor sich geht, wenn wir ein Seiendes als Seiendes betrachten. Aber es ist nicht ganz zutreffend, da es für das Seiende kein ἀνάλογον gibt, kein »Entsprechendes«. Denn wenn ich das Haus als Haus auffasse, geht dem schon voraus, daß ich Seiendes denken kann.

Wir sehen, daß das ᾗ von Bedeutung ist für die Blickstellung, und wollen nun versuchen klarzulegen, welche eigentümliche Blickwendung durch es veranlaßt wird. Wie blicke ich auf das Seiende, wenn ich es unmittelbar betrachte, noch nicht beein-

flußt durch das ᾗ? Wenn Aristoteles das ᾗ so betont, so ist doch daraus zu schließen, daß es ein erkennendes Verhalten gibt, welches nicht das Seiende als Seiendes betrachtet. Dieses richtet sich auf das Seiende, indem es seiner Mannigfaltigkeit nachgeht, gleichsam den Bestand des Seienden aufnehmen will, in der Überzeugung – so können wir wohl hinzufügen –, daß, wenn einmal die Gesamtheit des Bestandes aufgenommen ist, dann dies Wissen am Ende ist, weil dann zum Vorschein kommt, was es eigentlich gibt, was das Seiende ist. Aber das Merkwürdige ist, daß diese Art von Betrachtung ins Endlose fortgesetzt werden kann und doch nie ans Ende gelangt. Ganz anderes ereignet sich durch das plötzliche Auftauchen des ᾗ. Dieses stellt sich wie eine Sperre vor das Suchen, das sich in der Vielheit des Seienden verliert, hält es gleichsam auf und bringt zum Bewußtsein, daß wir, dem Seienden nachlaufend, es selbst noch gar nicht haben und vielleicht auf diese Weise auch nie finden können. Die Sperre des ᾗ versperrt uns die Ausflucht in die Vielheit des Seienden und wirft den Blick zurück, indem es ihn auf das Seiende als solches sammelt. Τὸ ὄν ᾗ ὄν soll betrachtet werden. Die vollzogene bzw. zu vollziehende Blickwendung wird schon durch das doppelte Auftauchen des ὄν ausgedrückt. Τὸ ὄν ᾗ ὄν soll betrachtet werden – das klingt zunächst so, als ob das ὄν bloß wiederholt würde, dergestalt, daß das ὄν als es selbst betrachtet wird, griechisch καθ' αὑτό. Die Frage ist, ob das ὄν beide Male dieselbe Bedeutung hat. Ὄν ist ein Partizip. Es hat als solches teil an der nominalen und verbalen Form, d. h. es kann verstanden werden als τὰ ὄντα, »die Seienden« (nominal), und τὸ εἶναι, gleich »Sein« (verbal). Im ὄν steckt also diese Doppeldeutigkeit, so daß der Anschein einer Tautologie, der hier entstehen könnte, unzutreffend ist. Es kommt darauf an, daß wir diese vom ᾗ erzwungene Blickwendung nachvollziehen und uns das Rätselhafte dieser Änderung anrührt. Was bedeutet sie für den Menschen? Vielleicht ist alles Folgende nur ein Vollzug dieses ᾗ, das so ungewöhnlich ist, daß Aristoteles sich vorsichtig ausdrückt: Ἔστιν ἐπιστήμη τις …, ahnend das, was hier vorgeht.

Er fährt fort: ... καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ' αὑτό (1003 a 21 sq.), »... und damit das [, was][7] diesem [nämlich dem ὂν ᾗ ὄν] – ὑπάρχοντα – im vorhinein [auf es selbst herabgesehen] in sich eigen ist«. In der zweiten Hälfte des Satzes ist keine bloße Wiederholung des im ersten Teile Gesagten, es ist auch keine bloße Hinzufügung, ausgedrückt durch ein additiv verstandenes »und«, vielmehr wird gesagt, was nach der vollzogenen Blickwendung geschieht: Dann kommt nämlich nicht etwas Unbestimmtes in den Blick, sondern das, was dem ὂν ᾗ ὄν »an ihm selbst« im vorhinein zukommt. Deshalb übersetzen wir καὶ mit »und damit«.

Aristoteles fährt im zweiten Satz fort: αὕτη δ' ἐστὶν οὐδεμιᾷ τῶν ἐν μέρει λεγομένων ἡ αὐτή (1003 a 22 sq.). »Dieses [nämlich das Sichverstehen] ist nicht dasselbe/selbig mit irgendeiner Weise des Sichauskennens, die bezogen wird auf einen Teil des ὄν.« Die Betrachtungsweise im Sinne des ὂν ᾗ ὄν ergibt sich folglich nicht daraus, daß man versucht, die anderen Betrachtungsweisen zusammenzunehmen. Und um den Unterschied zwischen der hier gefaßten Weise und der üblich betriebenen festzustellen, führt Aristoteles weiter aus: οὐδεμία γὰρ τῶν ἄλλων ἐπισκοπεῖ καθόλου περὶ τοῦ ὄντος ᾗ ὄν (1003 a 23 sq.). »Keine nämlich der anderen [Kenntnisweisen] blickt hin [ἐπισκοπεῖν heißt eigentlich »hinspähen«] – καθόλου – im Hinblick auf das Ganze [und zwar nicht der ὄντα, sondern] des ὂν ᾗ ὄν.« Περί drückt den Umkreis aus, nämlich des Seienden als Seienden, das ich umkreise im Sinne des thematischen Erblickens. Obwohl auch diese Charakteristik negativ ist, sagt, inwiefern die Betrachtungsweise, die einfach auf die ὄντα geht, verschieden ist von der des ὂν ᾗ ὄν, erhalten wir eine erfülltere Bestimmung des Letzteren, ausgedrückt durch das καθόλου, das wir am besten vielleicht mit »überhaupt« übersetzen.

Die Frage ist folgende: Es gibt ein Wissen vom Seienden, dann gibt es ein Wissen vom Seienden als Seienden überhaupt, τὸ ὂν ᾗ ὂν καθόλου – gibt es nicht auch ein Wissen vom ὂν ᾗ ὂν ἐν μέρει? Versuchen wir, die Frage durch ein Beispiel zu klären. Von den

[7] Erg. d. Hg.

verschiedenen Wissenschaften, die sich mit den je verschiedenen Bereichen des Seienden befassen, greifen wir eine heraus, z. B. die Biologie. Sie erfaßt verschiedene Erscheinungen aus dem Bereich des Lebendigen. Könnte es nun aber nicht eine Wissenschaft geben, die das Lebendige als solches erforscht, die also das Seiende als Lebendig-Seiendes darstellt? Die Biologen wehren sich gegen diese Möglichkeit. Sie selbst wollen ja herausbekommen, auf Grund ihrer Forschungen und Experimente, was das Lebendig-Seiende ist. Wenn die Forschungen nur weit genug getrieben sind – meinen sie –, werde sich eines Tages herausstellen, was das ist, was wir das Lebendige nennen. Wie aber, wenn vielleicht immer nur das herauskommen kann, was sie hineingelegt haben? Wird dies untersucht, so finden wir ihr ἦ.

3. Protokoll vom 4. 5. 1944

Wir hatten in den ersten Stunden versucht, den Anfangssatz des Buches Γ: Ἔστιν ἐπιστήμη τις ἣ θεωρεῖ τὸ ὂν ᾗ ὄν (1003 a 21), zu verstehen auf dem Wege einer Überlegung darüber, was ἐπιστήμη, was das τις und was τὸ ὂν ᾗ ὄν hier sagen will. Um besser zu verstehen, was hier zur Sprache kommt, ist es nötig, ein größeres Stück dieser Einleitung zu vergegenwärtigen – wobei eine auch nur vorläufige Übersetzung immer erst nach der Vergegenwärtigung kommen kann, so daß im ersten Versuch das jeweils Entscheidende unübersetzt bleiben muß.

οὐδεμία γὰρ τῶν ἄλλων ἐπισκοπεῖ καθόλου περὶ τοῦ ὄντος ᾗ ὄν, ἀλλὰ μέρος αὐτοῦ τι ἀποτεμόμεναι περὶ τούτου θεωροῦσι τὸ συμβεβηκός, οἷον αἱ μαθηματικαὶ τῶν ἐπιστημῶν (1003 a 23–26). »Nämlich keine der anderen [Wissenschaften] faßt in den Blick das Seiende als Seiendes überhaupt, sondern, irgendeinen Teil des Seienden herausschneidend, fassen sie im Umkreis dessen in den Blick τὸ συμβεβηκός, so wie es z. B. die mathematischen Wissenschaften tun.« Wir erfahren: Das Thema der anderen Wissenschaften, im Gegensatz zu dem der ἐπιστήμη τις, ist das συμβεβηκός. Τὸ

συμβεβηκός entspricht lateinisch accidens und wird übersetzt mit »das Zufällige«. Aber mit dieser Übersetzung läßt sich hier offenbar nichts anfangen. Aristoteles nennt nämlich als Beispiel für die das συμβεβηκός betrachtenden Wissenschaften die Mathematik, die doch das Muster einer vom Zufälligen absehenden Wissenschaft ist. Sie betrachtet die Größe. Die Größe ist doch nichts Zufälliges, sondern gerade notwendige Bestimmung aller räumlichen Dinge. Wir überlegen, wo so etwas wie Größe hingehört und in welchem Sinne es Thema der Mathematik ist, um an diesem Beispiel das mit τὸ συμβεβηκός Gemeinte zu fassen. Wenn ich das Seiende nicht nur als Seiendes ansehe, sondern zum Beispiel als Ding im Raum oder als Zählbares, so gehört zu diesem »als«, dem der Mathematik, von vornherein die Raumgestalt und die Zahl, d. h. eben die »Größe« (μέγεθος), wie die Mathematik sie versteht. Sie gehört so notwendig dazu, daß ich nicht darauf angewiesen bin, sie am einzelnen Ding aufzusuchen, sondern im voraus immer schon weiß, daß jedes Ding ein so oder so großes ist. Diese Notwendigkeit aber liegt nicht im Sein schlechthin, sondern eben im Räumlich-Sein oder Zählbar-Sein. Daher ist, gesehen von dem θεωρεῖν, das auf das ὂν ᾗ ὄν, das Sein des Seienden, geht, die Größe ein »Mitangekommenes«, sie »hat sich mit eingestellt« mit der besonderen Blickrichtung der Mathematik. Wir übersetzen daher τὸ συμβεβηκός wörtlich mit »das Mitangekommene«. In diesem Sinne betrachtet auch die Physik etwa ein συμβεβηκός. Sie faßt das ὄν als κινούμενον, hiermit stellt sich ein die κίνησις (im Sinne von φορά, ἀλλοίωσις). Für die ἐπιστήμη τις sind die συμβεβηκότα jeweils ein καθ' ἕκαστον, sie gehen auf ein »Jeweiliges«, so und so Bestimmtes. Mit ihnen kommt eine Sachhaltigkeit zum ὄν hinzu, die im ὂν ᾗ ὄν nicht gedacht ist. So mit der »Größe« der Mathematik, dem μέγεθος. Die Mathematik denkt sie daher immer als Größen (Quanta), d. h. als solches, was selbst unter der Kategorie der Größe, der Quantität, steht. Diese, das ποσόν bei Aristoteles – was wir vielleicht mit »Großheit« übersetzen können –, gehört gerade zur ἐπιστήμη τις als Charakter des ὂν ᾗ ὄν. Es liegt im συμβεβηκός dieselbe Zweideutigkeit wie im ὄν selbst.

Aristoteles fährt fort: ἐπεὶ δὲ τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἀκροτάτας αἰτίας ζητοῦμεν, δῆλον ὡς φύσεώς τινος αὐτὰς ἀναγκαῖον εἶναι καθ' αὑτήν (1003 a 26 sqq.). »Da wir aber die ἀρχάς und die obersten Ursachen suchen, so ist es notwendig, daß diese einer Art von φύσις an ihr selbst zugehören.« Die fragliche ζήτησις ist ein Suchen der ἀρχαί und αἰτίαι. Dies ist ein neuer Gedanke. Es scheint deshalb verwunderlich, daß Aristoteles ihn in einer Weise ausspricht, als sei er selbstverständlich und längst bekannt. Dieser Satz macht uns auch unsicher in bezug auf das, was wir früher über die eigentümliche Unbestimmtheit der ἐπιστήμη τις gesagt haben. Sehen wir genauer zu, so zeigt sich dieser neue Satz als eine Erläuterung des θεωρεῖν. Das θεωρεῖν ist ein solches, das nicht das zuerst ins Auge Fallende bloß angafft, sondern ausdrücklich den Hinblick nimmt auf die ἀρχαί und αἰτίαι.

Die Begriffe ἀρχή und αἰτία werden erläutert in Metaphysik Δ 1 und 2. (Es ist aber fraglich, wieweit das Buch Δ, so wie es vorliegt, von Aristoteles selbst stammt.) Die ἀρχή wird hier bestimmt als τὸ πρῶτον [...] ὅθεν ἢ ἔστιν ἢ γίγνεται ἢ γιγνώσκεται (1013 a 18 sq.), »das Erste, woraus etwas ist [im Sinne von »besteht«] oder entsteht oder erkannt wird«. Von den αἰτίαι heißt es (hier von αἴτιον die Rede): πάντα γὰρ τὰ αἴτια ἀρχαί (1013 a 17). Wie kann das sein, wenn es im Wesen der ἀρχή liegt, das πρῶτον zu sein, im Wesen der αἰτία offenbar nicht, heißt es doch in Γ 1 ausdrücklich ἀκροτάτας αἰτίας? Im Begriff ἀρχή sind zwei Bedeutungen gekoppelt: Einmal bedeutet er der »Ausgang«, dann das »Herrschende«, »Herrschaftliche«, »Oberste«. Der volle Sinn von ἀρχή ist der »beherrschende Ausgang«, d. h. ein solcher, der das von ihm Ausgehende nicht aus seiner Herrschaft entläßt. In diesem Sinne ist »Prinzip« ein guter Name für ἀρχή. Wird nun nur auf die erste Bedeutung der ἀρχή gesehen, daß sie nämlich »Ausgang« ist, so fällt sie mit der αἰτία, der »Ursache«, zusammen. Die αἰτία als ἀκροτάτη kommt ihrerseits in die Nähe der vollen Bedeutung von ἀρχή.

Wir konnten an dieser Stelle den Unterschied und das Verhältnis von ἀρχή und αἰτία nicht genauer bestimmen und wiesen darauf hin, daß eine genaue Unterscheidung vielleicht aus dem

Wesen der Begriffe selbst heraus unmöglich ist. Wir können aber nun den in Frage stehenden Satz vollständiger übersetzen: »Da nun das Hinblicken von der Art ist, daß wir die beherrschenden Ausgänge und obersten Ursachen suchen [für das Seiende als Seiendes], so ist es offenbar, daß diese notwendig einer gewissen φύσις, und zwar dieser an ihr selbst, zugehören [so daß diese gleichsam selbst die ἀρχαί ist].« (1003 a 26 sqq.) Dieser Satz ist von großer Bedeutung, weil hier Aristoteles das, was Thema des eigentlichen Wissens ist, das ὄν ᾗ ὄν, genauer gesagt das, was bei dem Erfassen des ὄν ᾗ ὄν in den Blick kommt, als φύσις nennt. Schematisch können wir sagen: Wenn das Seiende hinsichtlich seines Seins zum Thema wird, bekommt das Sein die Bestimmung, φύσις zu sein. Allerdings nicht die φύσις, die Thema der »Physik« ist, was Aristoteles durch die Benennung ὡς φύσεώς τινος ausdrückt. Das Denken, dem wir hier folgen, gehört noch in die Nähe des Anfangs, es denkt noch wie *Anaximander*, *Parmenides* und *Heraklit* περὶ φύσεως. Andererseits ist es gerade das Denken, in dem der entscheidende Schritt vom Anfang fort geschieht, als dessen Folge φύσις später zum Thema der Physik werden konnte.

εἰ οὖν καὶ οἱ τὰ στοιχεῖα τῶν ὄντων ζητοῦντες ταύτας τὰς ἀρχὰς ἐζήτουν, ἀνάγκη καὶ τὰ στοιχεῖα τοῦ ὄντος εἶναι μὴ κατὰ συμβεβεκὸς ἀλλ' ᾗ ὄν (1003 a 28–31). »Wenn nun auch diejenigen, die die στοιχεῖα des Seienden suchten, diese ἀρχαί suchten, so ist es notwendig, daß auch die στοιχεῖα zum Seienden gehören, nicht als Dazugekommenes, sondern zum Seienden als Seienden.« In diesem Satz kommt wieder ein Neues, die στοιχεῖα, zur Sprache, als zum ὄν ᾗ ὄν gehörend. Und zwar wird bewiesen, daß sie zu ihm gehören. Aristoteles sagt: Wenn einer die στοιχεῖα sucht, so hat er, recht verstanden, die ἀρχαί im Blick. Diese gehören zum ὄν ᾗ ὄν. So gehören auch die στοιχεῖα zum ὄν ᾗ ὄν und müssen mit den ἀρχαί zusammen bedacht werden. Der Beweis hängt offenbar an einem – als selbstverständlich vorausgesetzten – Zusammenhang zwischen στοιχεῖον und ἀρχή. Die στοιχεῖα *sind*, recht gesehen, die ἀρχαί. Ähnliches steht in Δ 3, 1014 b 8 sq.: διὸ καὶ τὸ ἓν καὶ τὴν στιγμὴν ἀρχάς τισι δοκεῖν εἶναι. »Deshalb scheint einigen das Eins

und der Punkt ἀρχαί zu sein.« (»Deshalb«, d. h. weil sie στοιχεῖα sind, wie vorher gesagt wurde.) Der Begriff der ἀρχή umfaßt den der αἰτία und des στοιχεῖον. Wir verstehen dies so, daß er allgemeiner und leerer ist als jene. Es fragt sich aber, ob wir so den Grundcharakter der ἀρχή, das Beherrschende, Oberste, zureichend gefaßt haben. Die Frage hängt mit der anderen zusammen, wie, wenn ἀρχή, αἰτία und στοιχεῖον Charaktere des Seins sind, dieses sich zum Seienden verhält. Genügt die Feststellung, das Sein sei der allgemeinste und leerste Begriff, unter den alles Seiende falle? Aristoteles denkt es nicht so. Das konnten wir aus dem Bisherigen schon sehen. Wenn die φύσις Grundbestimmung des Seins ist, wenn die ἀρχή, die αἰτία und das στοιχεῖον als zu ihm gehörig erscheinen, dann scheint das Sein gar nicht so leer zu sein. Wir können nur nicht sehen, *wie* diese Bestimmungen und Beziehungen dem Sein zukommen. Auch Aristoteles legt uns da keine fertige und billige Lösung des Problems vor. Das Verhältnis von Sein zu Seiendem bleibt die Grundfrage, wie sie sich in der Wendung des Blickes auf das στοιχεῖον entfaltet.

Wir sagten, daß der Begriff des στοιχεῖον mit der ἀρχή zusammenhängt und zum ὂν ἢ ὄν gehört. Was heißt und bedeutet es aber selbst? Τὸ στοιχεῖον hängt zusammen mit ὁ στοῖχος, »die Reihe«, »Glied«. Τὸ στοιχεῖον heißt »der Stift«, hat von daher zwei verschiedene Bedeutungen: einmal der Stift-Zeiger an der Sonnenuhr, dann der Schatten des Zeigers, der die Zeit anzeigt. Dann heißt es »der Buchstabe«, von daher »Element einer Wissenschaft«, schließlich »Element« überhaupt. Was bedeutet στοιχεῖον, so wie wir es hier übersetzen, als »Element«? In Δ 3 wird es definiert: στοιχεῖον λέγεται ἐξ οὗ σύγκειται πρώτου ἐνυπάρχοντος, ἀδιαιρέτου τῷ εἴδει εἰς ἕτερον εἶδος (1014 a 26 sq.). Das στοιχεῖον ist das ἀδιαίρετον τῷ εἴδει εἰς ἕτερον εἶδος, »das, was sich dem εἶδος nach in kein anderes εἶδος weiterteilen läßt«. Was heißt das? Das στοιχεῖον ist bezogen auf διαίρεσις, »Auseinandernehmen«. Und zwar ist es ἀδιαίρετον, »nicht auseinanderzunehmen«, »unteilbar«, sagen wir. Aber es ist nicht schlechthin unteilbar, sondern nur unteilbar dem εἶδος nach in ein anderes εἶδος, d. h. nicht so teil-

bar, daß die Teile ein anderes εἶδος hätten als das Geteilte. Wir müssen hier offenbar verschiedene Bedeutungen von Auseinandernehmen, Teilen unterscheiden. Es kann einmal heißen: einfach trennen, aus einem Gegenstand zwei oder mehrere machen. Das kann ich mit allem tun, mit einem Stück Holz, einer Wassermenge, einem Baum, auch etwa dem Leib des Menschen. Aber in bezug auf die beiden zuletzt genannten Dinge kann das Zerteilen auch von anderer Art sein als bloßes Zertrennen. So kann man den Leib des Menschen zergliedern, erst dies ist ein sinnvolles Teilen, wie es etwa die Anatomie vornimmt. Der Grund dafür liegt darin, daß so etwas wie ein Leib oder ein Baum ein Ganzes ist. Nur ein Ganzes ist gegliedert, nur ein solches kann zergliedert werden. Die Glieder sind vom Ganzen verschieden, sie haben ein anderes εἶδος. Gerade in dieser Verschiedenheit machen sie die Einheit des Ganzen aus.

So ist ein Zergliedern immer eine διαίρεσις εἰς ἕτερον εἶδος. Das στοιχεῖον als ἀδιαίρετον εἰς ἕτερον εἶδος ist also ein solches, wo kein Zergliedern mehr möglich ist. Aristoteles gibt in Δ 3 ein Beispiel. Er sagt: οἷον φωνῆς στοιχεῖα [...] εἰς ἃ διαιρεῖται ἔσχατα, ἐκεῖνα δὲ μηκέτ' εἰς ἄλλας φωνὰς ἑτέρας τῷ εἴδει αὐτῶν (1014 a 27–30). »Zum Beispiel sind die Elemente der φωνή das, worin sie [...] als letztes auseinandergenommen wird, derart, daß diese Elemente sich nicht mehr in andere φωνάς, d. h. solche, die von ihnen selbst im Aussehen verschieden sind, auseinandernehmen lassen.« Es ist die Rede von der φωνή, der »sprachlichen Verlautbarung«, dem »gesprochenen Wort« irgendwelcher Art. Es sagt etwa einer das Wort μεταβολή. Das ist eine φωνή, die ich auseinandernehmen kann. Zunächst kann ich sie so auseinandernehmen, daß ich Silben bekomme. Silbe, griechisch συλλαβή, heißt »das Zusammengenommene«. Zusammengenommen sind verschiedene Laute, z. B. in der Silbe der l- und der e-Laut. Da die Silbe ein Zusammengenommenes ist, kann sie kein στοιχεῖον sein nach dessen Definition: ἀδιαίρετον εἰς ἕτερον εἶδος. Dieselbe Definition, positiv gefaßt, steht im selben Kapitel: κἂν διαιρῆται, τὰ μόρια ὁμοειδῆ, »wenn das στοιχεῖον selbst auseinandergenommen wird, dann sind

die Teile vom selben εἶδος«, οἷον [...] οὐ τῆς συλλαβῆς (1014 a 30 sq.), »so wie es nicht die Teile der Silbe sind«. Nehmen wir die Silbe nun auseinander, so können wir auf Teile treffen, die sich selbst nicht mehr in Verschiedenes zerlegen lassen. So der e-Laut. Ich kann ihn gleichsam zerschneiden, es macht seinem εἶδος nichts aus.

Fassen wir das Gesagte zusammen: Das στοιχεῖον, was wir mit »Element« übersetzen, ist ein Bestandteil, der sich nicht mehr auseinandernehmen läßt in solches, was dem εἶδος nach von ihm verschieden wäre. Es ist also ein dem εἶδος nach letzter Bestandteil. Auf dieses »dem εἶδος nach« kommt es an. Denn weiterteilen überhaupt kann ich auch das στοιχεῖον, so etwa den e-Laut oder das Wasser oder das Holz.

Wir wiesen zum Schluß darauf hin, daß hier eine eigentümliche Verkettung von Quantität und Qualität vorliegt, welche der Grund dafür ist, daß Aristoteles in der Erörterung des dem ὄν ᾗ ὄν an sich selbst Zukommenden neben der ἀρχή und der αἰτία auch das στοιχεῖον anführt. Der verborgene Grund für diesen Tatbestand liegt darin, daß die ὕλη mit in die Seinsbestimmung des Seienden gehört. Das Seiende wird als ὕλη und εἶδος bestimmt – bei Aristoteles, in gewisser Weise auch vorher, in anderer Weise auch später, etwa als Unterschied von Inhalt und Form in der transzendentalen Betrachtung Kants.

4. Protokoll vom 11.5.1944

Der Kern des Buches Γ der »Metaphysik« ist der Satz vom Widerspruch. Dies muß befremden, wenn wir die Gewichtigkeit des ersten Satzes dieses Buches bedenken, der lautet: Ἔστιν ἐπιστήμη τις ἣ θεωρεῖ τὸ ὂν ᾗ ὂν καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ' αὑτό (1003 a 21 sq.). Das hier zu Anfang Gesagte ist maßgebend für die ganze folgende Erörterung. Wie kann der Satz vom Widerspruch sich in diesen so abgegrenzten Bereich einpassen? Was ist da überhaupt mit »Widerspruch«, ἀντίφασις, gemeint? Und das Seltsamste gar:

Wie kann überhaupt die Untersuchung auf eine Art *Satz* zurückgehen, wenn schon von der ἀντίφασις gesprochen wird? Was heißt »Satz«? Ein Satz im Sinne eines ersten Grundsatzes ist ein Axiom. Der Parallelensatz des Euklid: »Durch einen Punkt außerhalb einer Geraden läßt sich nur *eine* Parallele ziehen«, ist ein Axiom der Geometrie. Was besagt dieses: »ist ein Axiom«? Axiome scheinen eines Beweises nicht bedürftig, ja, einen derartigen Versuch sogar abzuwehren. Sie sind oberste Grundsätze, die die Wahrheit der anderen Sätze erst begründen. Was heißt jedoch »oberste Grundsätze«? Es ist damit nur gesagt, daß sie fast als selbstverständlich *vorausgesetzt* werden müssen. Aber auch: Wenn sie einmal vorausgesetzt sind, so wird keineswegs aus ihnen geschlossen, so wie aus einem Obersatz eine Schlußfolgerung gezogen wird.

Wir suchen dem Wesen des Axioms näherzukommen, indem wir uns auf den Grund der Benennung durch die Griechen besinnen. Wenn wir so den Namen »Axiom« von dem griechischen ἄξιος, »würdig«, ἀξιοῦν, »würdigen«, ableiten, so müssen wir von vornherein jede ungriechische Denkart und Übersetzung wie etwa »anerkennen«, »werten« verbannen, um überhaupt etwas über das ursprünglich griechisch gedachte Axiom zu erfahren. Was ist das – würdigen? Würdigen, das heißt, die innere Herrlichkeit einer Sache, ihre δόξα (»Ruhm«, »Ansehen«), in der sie steht und sich zeigt, sehen lassen. Dann ist ein Axiom ein Satz, worin etwas in solchem Sinne gewürdigt wird. Im Buch Γ ist dasjenige, was in seinem inneren Glanz und seiner Herrlichkeit sehen gelassen – gewürdigt – wird, das ὄν. Wir müssen das »Satz« im Satz vom Widerspruch in dieser ersten Bedeutung festhalten, um begreifen zu können, wieso für das ὂν ᾗ ὄν so etwas wie ein Satz Gültigkeit haben kann.

Auch jetzt noch ist das unter ἀντίφασις Verstandene, insofern es sich auf das ὄν bezieht, dunkel. Der Satz vom Widerspruch hat mancherlei Deutungen in der Geschichte der Philosophie erfahren. Er versteht sich angeblich von selbst und ist doch vielleicht das Rätselhafteste in der abendländischen Philosophie. Es gilt, dem näherzukommen, was die ἀντίφασις besagt.

Den Satz vom Widerspruch spricht Aristoteles erst im dritten Kapitel aus. Mit dem zweiten Kapitel nun muß es eine besondere Bewandtnis haben. Denn es steht zwischen dem einführenden, den ganzen Bereich vorzeichnenden ersten Kapitel und dem dritten, mit dem die eigentliche Erörterung einsetzt. Das zweite Kapitel ist schon seinem Aufbau nach schwer durchsichtig. Sich gegen das erste Kapitel absetzend, beginnt es so: Τὸ δὲ ὂν λέγεται μὲν πολλαχῶς, ἀλλὰ πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν (1003 a 33 sq.). »Dieses ὄν also wird allerdings in vielfacher Weise gesagt, aber doch in bezug auf Eines und *eine* gewisse φύσις.« Τὸ δὲ ὂν …: Das δὲ weist auf das erste Kapitel zurück. … λέγεται μὲν πολλαχῶς, ἀλλὰ …: Das ἀλλά besagt eine Einschränkung des πολλαχῶς, denn es könnte sich auch um ein beliebiges Vielfaches handeln. … ἀλλὰ πρὸς ἓν …: Soweit wir die Schriften des Aristoteles kennen, hat er sich über das πολλαχῶς nie anders als in Aufzählungen geäußert. Deshalb ist dieses πρὸς ἕν wichtig zu beachten. Es wird damit dem πολλαχῶς eine innere Gesetzlichkeit zugewiesen, die jede Annahme einer auseinanderfahrenden Mannigfaltigkeit ausschließt. Doch ist dieses πρὸς ἕν noch kein Prinzip, nach dem die Vielfalt abzuleiten wäre. Es gibt uns bloß einen Hinweis auf eine Einheit. Denn wir finden bei Aristoteles nur Aufzählungen dieser vielerlei Bedeutungen, die meistens in der gleichen Abfolge gegeben werden. In keinem Falle darf die Vielfachheit der Bedeutungen des Seienden zu gering genommen werden. Wir schlagen auf Metaphysik E 2: ἀλλ' ἐπεὶ τὸ ὂν τὸ ἁπλῶς λεγόμενον λέγεται πολλαχῶς … (1026 a 33). An dieser Stelle werden vier Möglichkeiten des πολλαχῶς genannt: τὸ κατὰ συμβεβηκός, τὸ ὡς ἀληθὲς ἢ ψεῦδος, τὸ δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ, τὰ σχήματα *τῆς κατηγορίας*.[8] Unter Umänderung der Reihenfolge in E 2 setzten wir die σχήματα τῆς κατηγορίας an den Schluß. Dies deshalb, weil der Ausdruck κατηγορία hier in einer wichtigen Weise gebraucht wird. Im Buch Θ, Kapitel 10, heißt es: Ἐπεὶ δὲ τὸ ὂν λέγεται καὶ τὸ μὴ ὂν τὸ μὲν κατὰ τὰ σχήματα τῶν κατηγοριῶν … (1051 a 34 sq.). Dieses τῶν κατηγοριῶν möchten

[8] Vgl. Met E 2, 1026 a 34 – b 2.

wir auch in E 2 erwarten. Stattdessen steht τῆς κατηγορίας. Was heißt hier κατηγορία? Offenbar ist in E 2 die Aussage nicht im Sinne eines beliebigen Satzes, sondern hinsichtlich der Kategorie genommen. Das ὄν der Kategorien ist selbst wieder vielfach. Wir werden gedrängt, nach der Bestimmung auf das Eine zu fragen, das diese Vielfachheit aus sich hervorgehen läßt. Die Mannigfaltigkeit der Bedeutungen des Seins muß auf *eine* Grundbedeutung bezogen sein. Wo kommt diese Mannigfaltigkeit der Bedeutungen vor, die auf eine Grundbedeutung bezogen ist? Nirgends anders als bei den Kategorien. Buch Z, Kapitel 1 beginnt: Τὸ ὂν λέγεται πολλαχῶς, καθάπερ διειλόμεθα πρότερον ἐν τοῖς περὶ τοῦ ποσαχῶς· σημαίνει γὰρ τὸ μὲν τί ἐστι καὶ τόδε τι, τὸ δὲ ποιὸν ἢ ποσὸν ἢ τῶν ἄλλων ἕκαστον τῶν οὕτω κατηγορουμένων (1028 a 10–13). Hieraus geht eindeutig hervor, daß die Vielfalt des πολλαχῶς in E 2 (nämlich τὸ κατὰ συμβεβηκός, τὸ ὡς ἀληθὲς ἢ ψεῦδος, τὸ δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ und τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας) von den Kategorien ausgeht.

Aus den herangezogenen Stellen ist das πολλαχῶς zunächst als ein viergliedriges aufgewiesen. (Da wir das Ganze nicht kennen, dürfen wir streng genommen von Gliedern und einem Gegliederten nicht reden.) Das Ganze liegt im Dunkeln. Aber sind denn etwa diese vier Weisen des πολλαχῶς schon selbstverständlich, weil wir sie einzeln benennen? Warum gehören sie zusammen und warum sind es gerade diese vier? Die Glieder sind an sich und in ihren Bezügen nicht minder rätselhaft als die sie begründende unbekannte Einheit selbst. In der aristotelischen »Metaphysik« steht das große Fragezeichen der Einheit der Kategorien. Wußte Aristoteles sie? Er hat sie nirgends gesagt.

Innerhalb dieses vierfachen πολλαχῶς nun bildet das κατὰ τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας nochmals ein πολλαχῶς λεγόμενον, nämlich der Kategorien. Wie schon erwähnt, hat die Mannigfaltigkeit der Kategorien in sich eine gewisse Ordnung und Bezüglichkeit dadurch, daß eine Kategorie ausgezeichnet ist: die οὐσία. Sie ist die Grundkategorie. Aristoteles bestimmt sie in Z 1 – wir vertauschen die Folge – in τόδε τι, welches die πρώτη οὐσία ist und von Aristote-

les in seiner Schrift über die Kategorien in Kapitel 5 erklärt wird: Οὐσία δέ ἐστιν ἡ κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη, ἣ μήτε καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται μήτ' ἐν ὑποκειμένῳ τινί ἐστιν, οἷον ὁ τὶς ἄνθρωπος ἢ ὁ τὶς ἵππος.[9] Sodann das τί ἐστιν, die δευτέρα οὐσία, das Wassein, auch Wesen genannt. Die Unterscheidung in eine πρώτη und eine δευτέρα οὐσία hat uns vor ein drittes πολλαχῶς gebracht. Wir müssen bei allen diesen Arten des πολλαχῶς darauf aufmerksam sein, daß die Unterscheidung immer in anderer Hinsicht erfolgt. Aber auch die οὐσία ist nicht einfach, sondern weist abermals ein πολλαχῶς auf, wie wir aus Buch Z, Kapitel 3 entnehmen: Λέγεται δ' ἡ οὐσία, εἰ μὴ πλεοναχῶς, ἀλλ' ἐν τέτταρσί γε μάλιστα· καὶ γὰρ *τὸ τί ἦν εἶναι* καὶ *τὸ καθόλου* καὶ *τὸ γένος* οὐσία δοκεῖ εἶναι ἑκάστου, καὶ τέταρτον τούτων *τὸ ὑποκείμενον* (1028 b 33–36). Die δευτέρα οὐσία ist demzufolge vierfältig, indem sie immer auf die πρώτη οὐσία bezogen bleibt.

Wir haben somit einen Blick gewonnen auf die Struktur des πολλαχῶς, die eine in sich aufgezweigte ist. Dieses Zumal der Formen des πολλαχῶς, hindeutend auf die ungewußte Einheit, gilt es zu sehen. Das Wesentliche bezüglich des πολλαχῶς ist, daß es selbst wieder πολλαχῶς ist, ein πολλαχῶς ἢ πολλαχῶς, ein πολλαχῶς λεγόμενον. Aristoteles hat all dies im Hinblick auf eine Einheit des Seins gedacht. Er hat dies so entschieden getan, daß er an späterer Stelle sagt: καὶ οὐδὲν ἕτερον τὸ ἓν παρὰ τὸ ὄν (Γ 2, 1003 b 31). Für uns ist wichtig die Achtsamkeit auf die Frage, nach deren Hinsicht unterschieden wird, d. h. aber auf die bestimmende Einheit, unter der die Mannigfaltigkeit steht. Das Rätselhafte dieser nicht gewußten Einheit kommt bei Aristoteles darin klar zum Ausdruck, daß er diese Mannigfaltigkeit des Seins keinesfalls als ein γένος denkt, das jene Mannigfaltigkeit unter sich hätte. Denn es handelt sich beim Begreifen dieser Einheit nicht um eine Schematisierung nach Arten und Gattungen, die in eine oberste leerste Gattung hineingipfelt.

[9] Aristotelis Opera. Edidit Academia Regia Borussica. Volumen primum: Aristoteles graece ex recensione I. Bekkeri. Volumen prius. Berlin 1831, Cat. 5, 2 a 11–14.

Wir kehren zu Γ 2 zurück und lassen offen, welches πολλαχῶς im ersten Satz gemeint ist. Das ἕν, die Einheit, auf die sich das πολλαχῶς versammelt und aus der es hervorgeht, ist eine solche, von der πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν (1003 a 33 sq.) gesagt werden muß. Nach der ersten Bestimmung der Beziehung [zwischen][10] πολλαχῶς und ἕν fährt Aristoteles fort: καὶ οὐχ ὁμωνύμως (1003 a 34), »und nicht bloß gleichnamig«. Ὁμωνύμως ohne Negation würde das Eine, worauf alles bezogen ist, nur noch dem Namen nach als dasselbe bezeichnen. Es läge in der Einheit gar kein Bestimmungsgrund für die Mannigfaltigkeit. Diese Möglichkeit wird durch das καὶ οὐχ abgelehnt. ... ἀλλ' ὥσπερ καὶ τὸ ὑγιεινὸν ἅπαν πρὸς ὑγίειαν (1003 a 34 sq.), »vielmehr so, wie alles und jedes Gesunde sich zur Gesundheit verhält«. Jetzt soll dargelegt werden, wie eine Mannigfaltigkeit von Bedeutungen auf eine Grundbedeutung bezogen wird. Es tritt hier eine Schwierigkeit auf. Ein Beispiel soll gegeben werden für das ἕν καὶ πολλαχῶς. Das ὄν umfaßt alle Gebiete des besonderen Seienden. Das Gesunde gilt nur für einen Teil. Wenn hier vom ὂν ᾗ ὄν die Rede ist, so kann man eigentlich kein Beispiel geben. Denn beim ὂν ᾗ ὄν gibt es nicht das Verhältnis von Fall und Beispiel zu Art und Gattung. Diese Schwierigkeit geht jedes Sagen von Sein und Seiendem an. Das in Γ 2 angeführte Beispiel vom Gesunden macht klar, in welchem verschiedenen Sinne etwas als ein Gesundes angesprochen werden kann. Der getrunkene Wein erhält die Gesundheit. Er selbst ist weder gesund noch krank. Dies könnte wohl der Weinstock sein, von dem er stammt. Der Spaziergang macht gesund einen Kranken, er erhält die Gesundheit des Gesunden. Die Gesichtsfarbe ist Zeichen für die Gesundheit. Sie selbst ist nicht gesund oder krank. Alle diese Arten des Gesunden sind auf ein ἕν bezogen. Dieses ἕν ist der Leibzustand, in bezug worauf erst vom Gesundsein gesprochen werden kann. Ein zweites Beispiel wird vom ἰατρικόν gegeben. Dann fährt Aristoteles fort, indem er ausdrücklich jede Zerstreuung des πολλαχῶς abwehrt: οὕτω δὲ καὶ τὸ ὂν λέγεται πολλαχῶς μὲν ἀλλ' ἅπαν πρὸς μίαν ἀρχήν

[10] Erg. d. Hg.

(1003 b 5 sq.). Statt ἓν καὶ μία φύσις wird hier die μία ἀρχή genannt als die Bezugseinheit des πολλαχῶς. Es folgt nun die Erklärung des πολλαχῶς: τὰ μὲν γὰρ ὅτι οὐσίαι, ὄντα λέγεται, τὰ δ' ὅτι πάθη οὐσίας, τὰ δ' ὅτι ὁδὸς εἰς οὐσίαν, ἢ φθοραὶ ἢ στερήσεις ἢ ποιότητες ἢ ποιητικὰ ἢ γεννητικὰ οὐσίας ἢ τῶν πρὸς τὴν οὐσίαν λεγομένων, ἢ τούτων τινὸς ἀποφάσεις ἢ οὐσίας (1003 b 6–10). Zählt hier Aristoteles noch Kategorien auf? Nach welcher leitenden Hinsicht sind die τὰ μέν und die τὰ δέ aufgefunden? Was für ein πολλαχῶς ist überhaupt gemeint?

Ausgegangen waren wir von der Ungewißheit, was die ἀντίφασις im Bereich der Fragen nach dem ὂν ἢ ὄν zu bedeuten habe. In den genannten Arten der ὄντα λεγόμενα finden sich στέρησις und ἀπόφασις, kurz die »Negation«. Diese weist hin auf Gegensatz und Widerspruch. In der schlichten Herzählung der οὐσία und ihrer Bestimmungen kündigt sich bereits das zentrale Problem an.

Klarheit über den Aufbau des zweiten Kapitels zu gewinnen, um uns auf die Bedeutung des Satzes vom Widerspruch für das ὂν ἢ ὄν vorzubereiten, darum wollen wir uns bemühen.

Nachtrag vom 18.5.1944

Der Ausdruck Kategorie. Κατηγορία, κατηγορεῖν heißt sonst κατὰ ... ἀγορεύειν, »auf etwas zusagen«. Wir fragen, wie der Ausdruck κατηγορία in der Philosophie zu seiner Bedeutung kommt. In der gewöhnlichen Aussage versteckt sich die Kategorie. Die Kategorien sind in jeder gewöhnlichen Aussage das von vornherein Ausgesagte. Aus der Kategorie spreche ich. Bei jeder Aussage spreche ich in Kategorien. Die Kategorien sind das in betontem Sinne Aussagende. Betont aussagend sind sie und doch so, daß ihr Aussagen unscheinbar geschieht. Jedes Aussagen aber ist schon stehend in einem Aussagen des Seins. Die Kategorie ist das gesagte Sein. So kommt die Kategorie zu ihrer Bedeutung als Seinsbestimmung selbst.

Der Satz vom Widerspruch. In der »Kritik der reinen Vernunft« bestimmt Kant den Satz vom Widerspruch wie folgt: »Keinem

Dinge kommt ein Prädicat zu, welches ihm widerspricht«.[11] »Ding« heißt hier: jedes mögliche Denkbare, ein Etwas. (Die Erscheinung im kantischen Sinne ist das griechische ὄν. Das Ding an sich ist das Ding, wie es, abgelöst aus jeder Relation, sich auf das Absolute selbst bezieht.) Der Satz vom Widerspruch ist für Kant der oberste Grundsatz des Denkens überhaupt, des erfahrenden sowohl, das auf Erscheinungen geht, als auch des Denkens Gottes. Er ist eine zwar notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung des menschlichen Denkens.

Warum Aristoteles in seiner Formulierung des Satzes vom Widerspruch das ἅμα setzen muß, das Kant, als unnötig und der eigentlichen Absicht dieses Satzes zuwider, nicht hineinnehmen will, werden wir im Fortgang des Fragens nach dem ὂν ᾗ ὄν sehen.

5. Protokoll vom 18.5.1944

Wenn wir genauer auf den Sinn des interpretierten Textes Γ 2, 1003 a 33 sq. eingehen wollen und zu verstehen versuchen, in welcher Weise das Seiende vielfach ausgesagt wird, müssen wir bei dem Wort ὁμωνύμως, und zwar bei dem verneinenden Ausdruck οὐχ ὁμωνύμως verweilen. Zunächst aber wollen wir versuchen, die erörterte Stelle zu übersetzen. Der Text lautet: Τὸ δὲ ὂν λέγεται μὲν πολλαχῶς, ἀλλὰ πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν καὶ οὐχ ὁμωνύμως. »Das Seiende aber wird vielfach ausgesagt, aber auf Eines hin und auf eine einzige φύσις, und nicht nach Namensgleichheit.« Um die Schwierigkeiten in diesem Zitat zu überbrücken, müssen wir über den Sinn der ὁμώνυμα im klaren sein. Aristoteles nennt diese im ersten Buch des Organons, in der Schrift über die Kategorien, am Anfang: Ὁμώνυμα λέγεται ὧν ὄνομα μόνον κοινόν, ὁ δὲ κατὰ τοὔνομα λόγος τῆς οὐσίας ἕτερος, οἷον ζῷον ὅ τε ἄνθρωπος καὶ τὸ γεγραμμένον. τούτων γὰρ ὄνομα μόνον κοινόν, ὁ δὲ κατὰ τοὔνομα λόγος τῆς οὐσίας ἕτερος· ἂν γάρ τις ἀποδιδῷ τί ἐστιν αὐτῶν ἑκατέρῳ

[11] I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, A 151, B 190.

τὸ ζῴῳ εἶναι, ἴδιον ἑκατέρου λόγον ἀποδώσει.[12] »Homonym (gleichnamig) heißen Dinge, welche nur den Namen gemeinsam haben, deren Wesensbegriff aber gemäß dem Namen ein anderer ist. So z. B. wird der Name ›Lebewesen‹ sowohl von einem Menschen als auch von einem Schriftbild gebraucht. Denn beide haben nur den Namen gemeinsam, aber der zum Namen gehörige Wesensbegriff ist ein anderer. Denn wenn einer angibt, was das Lebewesen sei und bedeutet, so wird er einen eigenen λόγος eines jeden angeben.« Nach diesen Bestimmungen, welche Aristoteles im Organon angibt, sind die ὁμώνυμα diejenigen Dinge, die dem Namen nach gleich sind, aber unter einen anderen λόγος ihres Wesens fallen. Also das, was ζῷον bedeutet, wenn ich Mensch meine, und das, was das Schriftbild ζῷον benennt,[13] wenn ich es meine, sind Dinge, die namensgleich sind, aber verschieden nach ihrem λόγος. Den Ausdruck »homonym« könnte man in die deutsche Sprache mit »Namensgleichheit« übersetzen oder, wenn wir ihn dem Namen nach betrachten, »mehrdeutig« (aequivocum) nennen. Inwiefern müssen wir eine andere Bezeichnung für diese Dinge geben, wenn wir sie auf ihren λόγος beziehen? In dem gewählten Beispiel müssen wir einmal ζῷον als »lebendig sein« bezeichnen, wenn wir diesen Menschen hier meinen, und ein andermal als »Schriftbild sein«. Also: Homonym werden diejenigen genannt, die mit gleichem Namen Verschiedenes bezeichnen, eine Verschiedenheit nach dem Wesensbegriff.

Wenn also das Seiende vielfach ausgesagt wird, aber nicht als homonym, ist dann »synonym« gemeint? An der gleichen Stelle in der Kategorienschrift werden die Dinge bezeichnet, die synonym ausgesagt sind: συνώνυμα δὲ λέγεται ὧν τό τε ὄνομα κοινὸν καὶ ὁ κατὰ τοὔνομα λόγος τῆς οὐσίας ὁ αὐτός, οἷον ζῷον ὁ τε ἄνθρωπος καὶ ὁ βοῦς. ὁ γὰρ ἄνθρωπος καὶ ὁ βοῦς κοινῷ ὀνόματι προσαγορεύεται ζῷον, καὶ ὁ λόγος δὲ τῆς οὐσίας ὁ αὐτός· ἐάν γὰρ ἀποδιδῷ τις τὸν ἑκατέρου λόγον, τί ἐστιν αὐτῶν ἑκατέρῳ τὸ ζῴῳ εἶναι, τὸν αὐτὸν λόγον

[12] Cat. 1, 1 a 1–6.
[13] Siehe oben S. 156, Fußn. 25.

ἀποδώσει.[14] »Synonym [unter die gleiche Benennung und den gleichen Begriff fallend] heißen Dinge, deren Name gemeinsam und deren Wesensbegriff gemäß dem Namen derselbe ist. Wie z. B. ein Lebewesen, der Mensch und der Ochse. Denn der Mensch und der Ochse werden mit gemeinsamem Namen als Lebewesen angesprochen, aber auch der Wesensbegriff ist derselbe. Denn wenn einer den λόγος eines jeden angibt, was für einen jeden von ihnen das Lebewesen-Sein ist, dann wird er denselben λόγος angeben.« Also: Unter dem Titel »synonym« werden Dinge genannt, die sowohl die gleiche Benennung als auch den gleichen λόγος haben, so wie in dem gewählten Beispiel Mensch und Ochse als Lebewesen bezeichnet werden. Denn das Wort »lebendig« ist eindeutig, sowohl wenn wir es auf den Namen als auch [wenn wir es][15] auf die Sache beziehen. Denn wenn wir »Lebewesen« sagen und damit Mensch und Tier meinen, werden sie einem einzigen λόγος unterstellt. Das συν- in συνώνυμος entspricht gerade der Einheit, die auch durch denselben λόγος bestimmt ist, oder der Zusammengehörigkeit unter demselben λόγος.

Wenn wir unter den vielfältigen Weisen, unter denen das Seiende angesprochen wird, weder die ὁμώνυμα noch die συνώνυμα meinen können, was wird dann hier gemeint, wenn zwar πολλαχῶς, aber πρὸς ἕν gesagt ist? Inwiefern wird das Seiende auf das Eine bezogen, und zwar nicht in bezug auf den Namen und auch nicht [in bezug][16] auf den λόγος? Aristoteles erklärt es in der Fortsetzung des interpretierten Textes: Τὸ δὲ ὂν λέγεται μὲν πολλαχῶς, ἀλλὰ πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν καὶ οὐχ ὁμωνύμως ἀλλ' ὥσπερ καὶ τὸ ὑγιεινὸν ἅπαν πρὸς ὑγίειαν, τὸ μὲν τῷ φυλάττειν τὸ δὲ τῷ ποιεῖν τὸ δὲ τῷ σημεῖον εἶναι τῆς ὑγιείας τὸ δ' ὅτι δεκτικὸν αὐτῆς, καὶ τὸ ἰατρικὸν πρὸς ἰατρικήν (τὸ μὲν γὰρ τῷ ἔχειν ἰατρικὴν λέγεται ἰατρικὸν τὸ δὲ τῷ εὐφυὲς εἶναι πρὸς αὐτὴν τὸ δὲ τῷ ἔργον εἶναι τῆς ἰατρικῆς), ὁμοιοτρόπως δὲ καὶ ἄλλα ληψόμεθα λεγόμενα τούτοις, – οὕτω δὲ καὶ τὸ ὂν λέγεται πολλαχῶς μὲν ἀλλ' ἅπαν πρὸς μίαν ἀρχήν (Γ 2, 1003 a 33–b 6). »Das

[14] Cat. 1, 1 a 6–12.
[15] Erg. d. Hg.
[16] Erg. d. Hg.

Seiende aber wird vielfach ausgesagt, aber auf Eines und auf eine einzige Natur/Wesenheit, und nicht nach Namensgleichheit, sondern so, wie jedes/alles Gesunde zur Gesundheit, einmal durch Bewahren, einmal durch Bewirken, einmal indem es Anzeichen der Gesundheit ist, ein andermal weil es ihrer Aufnahme fähig ist, oder auch wie das Heilende zur Heilkunst (denn indem es das Heilende hat, wird es Heilkunst genannt, oder indem es für sie geeignet ist oder indem es ein Werk der Heilkunst ist), in gleicher Weise wie diese nehmen wir auch anderes Gesagtes [= Aussagen]; ebenso wird auch das Seiende zwar vielfach ausgesagt, aber alles in bezug auf ein einziges Prinzip.«

Das Seiende wird κατ' ἀναλογίαν ausgesagt. Dieser Ausdruck steht nicht wörtlich bei Aristoteles, aber wir können ihn ruhig gebrauchen, da er im Sinne seiner Gedankenwelt ist. Über die Analogie hat sich Aristoteles auch in Περὶ ψυχῆς geäußert: »Analog ist das Wachen dem Schauen, der Schlaf aber dem, daß man das Vermögen hat zu schauen, aber es nicht ins Werk setzt.«[17] Dann: »Die Wurzeln sind analog dem Mund, denn beide ziehen Nahrung.«[18] An beiden Stellen ist eine analogia πρὸς ἕν gemeint, welche dann eintritt, wenn eine Bezeichnung, die eigentlich nur einem bestimmten Ding oder Zustand zukommt, auf ein anderes Ding oder einen anderen Zustand übertragen wird, weil und insoweit beide einen gleichen Bezug haben. Wurzel und Mund sind nicht synonym, sie fallen nicht unter denselben λόγος, sondern sie sind πρὸς ἕν bezogen, nämlich das Nahrung-Nehmen, aber in verschiedener Weise. So wird das Heilende auf die Heilkunst bezogen; so wird auch das Gesunde, das eigentlich eine Beschaffenheit des Körpers bezeichnet, auf die Arznei, Nahrung, Gesichtsfarbe usw. bezogen, weil sie die Gesundheit bewirken, bewahren, ein Zeichen für sie sind usw. Die Analogie kann nur in dem Vollzug gedacht werden, in dem sie die Bezeichnung von einem Ding auf das andere überträgt, wobei die Dinge einigermaßen gleich und doch ungleich sind. Also: Analog heißen Dinge, die durch eine

[17] De an. B 1, 412 a 25 sq.
[18] De an. B 1, 412 b 3 sq.

Benennung (»gesund«) bezeichnet sind, die aber verschieden sind, sich aber in irgendeiner Beziehung auf ein Gemeinsames beziehen. Was in diesem Bezug entscheidend ist, ist, daß sie sich auf ein ἕν (»Eins«) beziehen, auf das also, was Aristoteles in Γ 2, 1003 a 33 sq. mit πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν meint. Dieses muß nicht als eine Einheit von Art und Gattung gedacht werden, sondern als eine einzige Einheit. So wird in dem gewählten Beispiel das Gesunde sowohl als Arznei als auch als Nahrung als auch als Gesichtsfarbe usw. auf die Gesundheit bezogen. Die Gesundheit ist der »Terminus der Analogie«, wenn man so sagen darf. Auf dieselbe Weise wird nach Aristoteles auch das Seiende ausgesagt, also in bezug auf das ἕν. Was die Analogie ausmacht, ist, daß die Dinge, die sie nennt, nicht unter denselben λόγος fallen, sondern auf ein ἕν bezogen sind.

Τὸ ὄν und ἕν sind doppeldeutige Namen. Einmal heißt ὄν, nominal genommen, das »Seiende«, [ein][19] andermal, verbal genommen, das »Sein«. So auch das ἕν: Einmal wird es im Sinne von »Einheit«, »Eins« genommen, ein andermal als das »Einssein«. In unserem Falle handelt es sich um ὄν im Sinne von ὂν ᾗ ὄν als τὸ εἶναι.

Ähnlich wird das Seiende und das Wesen der Analogie in K 3 gesagt: ἐπεὶ δ' ἐστὶν ἡ τοῦ φιλοσόφου ἐπιστήμη τοῦ ὄντος ᾗ ὂν καθόλου καὶ οὐ κατὰ μέρος, τὸ δ' ὂν πολλαχῶς καὶ οὐ καθ' ἕνα λέγεται τρόπον· εἰ μὲν οὖν ὁμωνύμως κατὰ δὲ κοινὸν μηδέν, οὐκ ἔστιν ὑπὸ μίαν ἐπιστήμην (οὐ γὰρ ἓν γένος τῶν τοιούτων)· εἰ δὲ κατά τι κοινόν, εἴη ἂν ὑπὸ μίαν ἐπιστήμην. ἔοικε δὴ τὸν εἰρημένον λέγεσθαι τρόπον, καθάπερ τό τε ἰατρικὸν καὶ ὑγιεινόν. καὶ γὰρ τούτων ἑκάτερον πολλαχῶς λέγομεν· λέγεται δὲ τοῦτον τὸν τρόπον ἕκαστον τῷ τὸ μὲν πρὸς τὴν ἰατρικὴν ἐπιστήμην ἀνάγεσθαί πως, τὸ δὲ πρὸς ὑγίειαν, τὸ δ' ἄλλως, πρὸς ταὐτὸ δ' ἕκαστον. ἰατρικὸς γὰρ λόγος καὶ μαχαίριον λέγεται τῷ τὸ μὲν ἀπὸ τῆς ἰατρικῆς ἐπιστήμης εἶναι, τὸ δὲ ταύτῃ χρήσιμον. ὁμοίως δὲ καὶ ὑγιεινόν· τὸ μὲν γὰρ ὅτι σημαντικὸν ὑγιείας, τὸ δ' ὅτι ποιητικόν. ὁ δ' αὐτὸς τρόπος καὶ ἐπὶ τῶν λοιπῶν. τὸν αὐτὸν

[19] Erg. d. Hg.

δὴ τρόπον καὶ τὸ ὂν ἅπαν λέγεται· τῷ γὰρ τοῦ ὄντος ᾗ ὂν πάθος ἢ ἕξις ἢ διάθεσις ἢ κίνησις ἢ τῶν ἄλλων τι τῶν τοιούτων εἶναι λέγεται ἕκαστον αὐτῶν ὄν (1060 b 31–1061 a 10). »Denn da die Wissenschaft des Philosophen von dem ὂν ᾗ ὄν gemäß dem Ganzen und nicht gemäß einem Teil ist, das aber vielfältig und nicht nach einer Weise ausgesagt wird, so fällt es, wenn es nun namensgleich, aber nicht auf ein Gemeinsames gerichtet ist, nicht unter eine einzige Wissenschaft (denn es gibt nicht nur eine einzige davon), wenn es aber auf ein Gemeinsames gerichtet ist, fiele es unter eine einzige Wissenschaft. Es scheint aber in der gesagten Weise gesagt zu werden, wie das Heilende und das Gesunde. Denn auch von diesem sagen wir jedes vielfach aus. Es wird aber auf diese Weise jedes ausgesagt, das eine dadurch, daß es irgendwie auf die Heilkunst zurückgeführt wird, das andere auf die Gesundheit, ein anderes anders, aber jedes in der gleichen Weise. Denn heilend wird ein Begriff und ein Messer genannt, der eine, weil er von der Heilwissenschaft kommt, das andere, weil ihr dienlich. In gleicher Weise auch das Gesunde: das eine nämlich, weil ein Zeichen der Gesundheit, das andere, weil es sie bewirkt. Dieselbe Weise gilt auch von allem Übrigen. Auf dieselbe Weise wird auch das Seiende alles (als Ganzes oder im Ganzen) ausgesagt. Denn indem das Verhalten oder das Gehaben oder die Lage oder die Bewegung oder eine andere von allen diesen Arten des ὂν ᾗ ὄν sind, wird jedes von ihnen als ὄν ausgesprochen.«

ἐπεὶ δὲ παντὸς τοῦ ὄντος πρὸς ἕν τι καὶ κοινὸν ἡ ἀναγωγὴ γίγνεται, καὶ τῶν ἐναντιώσεων ἑκάστη πρὸς τὰς πρώτας διαφορὰς καὶ ἐναντιώσεις ἀναχθήσεται τοῦ ὄντος, εἴτε πλῆθος καὶ ἓν εἴθ' ὁμοιότης καὶ ἀνομοιότης αἱ πρῶται τοῦ ὄντος εἰσὶ διαφοραί, εἴτ' ἄλλαι τινές· ἔστωσαν γὰρ αὗται τεθεωρημέναι. διαφέρει δ' οὐδὲν τὴν τοῦ ὄντος ἀναγωγὴν πρὸς τὸ ὂν ἢ πρὸς τὸ ἓν γίγνεσθαι. καὶ γὰρ εἰ μὴ ταὐτὸν ἄλλο δ' ἐστίν, ἀντιστρέφει γε· τό τε γὰρ ἓν καὶ ὄν πως; τό τε ὂν ἕν (1061 a 10–18). »Da aber das gesamte Sein auf ein Eins und auf ein Gemeinsames zurückgeführt wird, so wird auch jeder von den Gegensätzen zu den ersten Unterschieden und Gegensätzen des Seienden zurückgeführt werden, mag Menge oder Eins, mag

Gleichheit oder Verschiedenheit die ersten Unterschiede des Seienden sein oder irgendwelche anderen. Denn diese sind schon betrachtet. Es macht aber keinen Unterschied, wenn die Zurückführung des Seienden auf das Seiende oder auf das Eins geschieht. Denn wenn es auch nicht dasselbe ist wie das andere, so kann man es doch umkehren. Denn sowohl das Eins ist irgendwie auch seiend, wie das Seiende ein Eins.«

In diesem Text wird erläutert, daß die ἐπιστήμη des Philosophen auf das ὄν ᾗ ὄν geht, und zwar καθόλου, was wir mit »überhaupt«, »im Ganzen« wiedergegeben haben. Es wird nochmals wiederholt, daß das Seiende vielfach ausgesagt wird, und zwar in bezug auf eine einzige Weise. Ist diese Weise die des ὁμωνύμως oder [die][20] des συνωνύμως? Dies wird hier nicht gemeint, im Gegenteil ausgeschlossen. Die Schwierigkeit des Übersetzens liegt darin, daß das Subjekt des Satzes von ἐπιστήμη auf das ὄν wechselt. Wir müssen οὐκ ἔστιν ὑπο μίαν ἐπιστήμην als Hauptsatz ansehen.

Wir müssen die Einheit der Analogie anhand dieses Textes herausholen; denn gerade darin, wie Aristoteles den Vollzug der Analogie gedacht hat, geht er über Plato hinaus. Über diese von Aristoteles bestimmte Analogie ist die Philosophie keinen Schritt vorwärtsgekommen. Diese Einheit beim Unterschied von homonym und synonym ist klar zu machen. Wir werden dies an dem Beispiel von Aristoteles deutlich machen, dessen sich auch die Scholastik später bedient hat. Es scheint nämlich, daß das Seiende vielfach ausgesagt wird in derselben Weise wie das Gesunde. Denn auch dieses wird vielfach ausgesagt, aber in irgendeiner Weise wird es immer auf die Gesundheit zurückgeführt. Das Schwierige im Denken ist dieses ἀνάγεσθαί πως, wie es »irgendwie zurückgeführt« wird. Wir dürfen ἀνάγειν nicht im platonischen Sinne verstehen und übersetzen, also nicht im Sinne eines Hinaufführens zu einem gemeinsamen γένος, sondern wir sollen besser sagen »zurückführen«, wie Aristoteles in diesem Text des Buches K sagt und vielleicht auch im Sinne von Γ 2, 1003 b 23 mit

[20] Erg. d. Hg.

dem τῷ ἀκολουθεῖν ἀλλήλοις ὥσπερ ἀρχὴ καὶ αἴτιον gemeint wird. Der Ausdruck κοινόν ist nicht schulmäßig im Sinne von Gattung zu verstehen. Also so wie das Gesunde, das die Gesundheit erhält, stärkt oder ein Zeichen für sie ist, auf die Gesundheit bezogen wird, wird auch das Seiende auf das Eins bezogen. Aristoteles sagt es ausdrücklich in K 3, 1061 a 8. Wenn man sagt: »Er ist Mensch« und »Er ist ein Mensch«, so ist es gleich, ob das Seiende auf das Seiende oder auf das Eins zurückgeführt wird. Aristoteles sagt, daß ὄν und ἕν umkehrbar sind. Er braucht dafür das Wort ἀντιστρέφειν, was die Scholastik mit convertere übersetzt hat. Wir können es als »Umkehr« übersetzen im Sinne von gegenwenden, aufeinander zugehen, begegnen und also zusammengehören. Deshalb konnte die Scholastik sagen: ens et unum convertibile. Wir haben leider kein richtiges Wort für ἕν, man sollte »das Ein« sagen.

6. Prokokoll vom 25. 5. 1944

Γ 1, 2, K 3 weisen auf die Schwierigkeit des Verständnisses von Aristoteles hin. Diese Schwierigkeit liegt darin, daß diese Betrachtungen noch nicht auf die Sache selbst gehen. Das ὄν ist hier nicht das eigentliche Thema, sondern die ἐπιστήμη. Das erschwert das Verständnis um so mehr, da wir den für Aristoteles schon gegenwärtigen Sachgehalt noch nicht kennen. Und zwar spricht Aristoteles in Γ 1 von einer ἐπιστήμη τις (1003 a 21), in B 1 von der ἐπιστήμη ἐπιζητουμένη (vgl. 995 a 24). Auffallend ist die Entsprechung der ἐπιστήμη ἐπιζητουμένη mit dem ὂν ζητούμενον in Z 1. Dort heißt es: καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι τίς ἡ οὐσία (1028 b 2 sqq.). »Das schon von altersher und auch jetzt und immer Gesuchte, und worüber man immer in Verlegenheit ist, was das ὄν ist, das ist, was die οὐσία ist.« Zur Frage steht also τί τὸ ὄν, d. h. τίς ἡ οὐσία. Das ὂν ζητούμενον ist gleichzeitig bestimmt als ἀεὶ ἀπορούμενον, man ist in ständiger Verlegenheit beim Suchen des ὄν, das Suchen bietet keinen Ausweg, und eben deshalb muß das ὄν ein ἀεὶ

ζητούμενον sein. Dies ist nun nicht gleichsam der Zustand der aristotelischen Philosophie, vielmehr liegt es in der Sache, in der Philosophie selbst begründet. Zum Wesen des ὄν gehört es, daß es immer gesucht wird. Und ebenso ist die ἐπιστήμη ζητουμένη nicht ein Wissen, das man jetzt noch nicht hat, sondern es gehört zum Wesen dieses Wissens, immer ein Gesuchtes zu sein.

Es gäbe einen falschen Aspekt, wollte man die Philosophie Aristoteles' durch die Art, wie er sich in den einzelnen Abhandlungen ausspricht, als dogmatisch bezeichnen gegenüber dem platonischen Denken, das im Vergleich hierzu locker und fragend erscheint. Hier ist aber nur die Form eine andere. An die Stelle des Dialogs tritt eine Art Monolog, doch steht alles in gleicher Weise in Frage, was ja auch aus dem ἀπορούμενον, ζητούμενον ersichtlich wurde. Damit wir dieses im Auge behalten, behandeln wir hier verschiedene Abhandlungen von verschiedenen Perspektiven aus. Deshalb lesen wir jetzt die ersten Kapitel von Z. Bevor wir den Text selbst lesen, wollen wir zuerst in einer ganz allgemeinen Überlegung herausstellen, um was es sich hier handelt. Z 1 beginnt: Τὸ ὂν λέγεται πολλαχῶς (1028 a 10). »Das Seiende wird in vielfacher Weise gesagt«. Aristoteles spricht aber dann gleich von den Kategorien, von denen die οὐσία die erste ist. Das ὄν der Kategorien bekommt somit hier einen eigentümlichen Vorrang. Damit ist der Bereich des ὂν ζητούμενον gegeben, d. h. das hier gesuchte ὄν ist in den Kategorien zu suchen.

Aristoteles sagt bei der Aufzählung der verschiedenen Seinsweisen: τὸ *μὲν* τί ἐστι καὶ τόδε τι, τὸ *δὲ* ποιὸν ἢ ποσόν (1028 a 11 sq.). Das τί ἐστι und τόδε τι gehören also irgendwie zusammen und werden abgehoben gegen das ποιόν und ποσόν. Das τί ἐστι wird von allen anderen Arten kategorialen Seins unterschieden. Diese Unterscheidung aber findet nur im λόγος statt. Das bedeutet, daß es sich hier um *das* ὄν handelt, sofern es in der Aussage und nur in der Aussage ist. Das wesentliche Wort dieses Kapitels ist ἐμφαίνεται (1028 a 28). Zur Frage steht also jetzt, in welchem Bezug die Kategorie zum ἐμφαίνεσθαι steht, wieso die Kategorie als Kategorie ein ἐμφαίνεσθαι ermöglicht.

1028 a 22 sqq. heißt es: οὐδὲν γὰρ αὐτῶν ἐστὶν οὔτε καθ' αὑτὸ πεφυκὸς οὔτε χωρίζεσθαι δυνατὸν τῆς οὐσίας, ἀλλὰ μᾶλλον, εἴπερ, τὸ βαδίζον τῶν ὄντων καὶ τὸ καθήμενον καὶ τὸ ὑγιαῖνον. »Denn von diesen [die Rede war von βαδίζειν, ὑγιαίνειν] ist nichts weder von sich aus Aufgehen noch vermögend, gleichsam an den eigenen Ort gestellt zu werden, sondern vielmehr, wenn überhaupt, so gehört das Gehende und das Sitzende und das Gesunde zu den Seienden.« Zur Worterklärung ist hinzuzufügen: Χωρίζεσθαι – darin steckt χάω, »offen sein«, »aufklaffen«, χώρα, das »Umgebende«, das für etwas offen ist und so Aufenthalt gewährt. Z. B. κατὰ χώραν καταλείπειν[21] meint: etwas an seinem Ort ungestört sein lassen, was es ist. Χωρίζεσθαι bedeutet demnach: etwas »an seinem Ort sein lassen« und dadurch es »unterscheiden«, »absondern«. Das Gehen, Gesundsein ist nicht καθ' αὑτὸ πεφυκός, d. h. das Gehen ist nur anwesend in einem Gehenden. Deshalb kann es nicht abgesondert von der οὐσία bestehen. Es gibt kein Gehen, Gesundsein ohne etwas, was geht, gesund ist. Das Gehen, Gesundsein ist immer Sein eines Seienden, in bezug auf das es gesagt wird. Als Seiende wurden vielmehr genannt das Gehende, Gesunde.

Aristoteles begründet das: ταῦτα δὲ μᾶλλον φαίνεται ὄντα, διότι ἔστι τι τὸ ὑποκείμενον αὐτοῖς ὡρισμένον [...], ὅπερ ἐμφαίνεται ἐν τῇ κατηγορίᾳ τῇ τοιαύτῃ (1028 a 25–28). »Diese aber zeigen sich eher als Seiende, weil ihnen das Zugrundeliegende irgendwie ein Bestimmtes ist, was sich in dieser Kategorie zeigt.« Die Kategorie birgt also ein ἐμφαίνεσθαι in sich; denn das ὑποκείμενον ὡρισμένον erscheint in dieser Kategorie. Die Kategorie als Aussage hängt mit dem ἐμφαίνεσθαι zusammen. Vergegenwärtigen wir uns, daß »aussagen«, »ansprechen« im Griechischen sonst λέγειν heißt, der λόγος nach Aristoteles, De interpretatione 17 a 20 »die einfache Aufzeigung«, ἡ ἁπλὴ ἀπόφανσις, ist, so erhellt sich daraus der Zusammenhang von Kategorie und ἐμφαίνεσθαι. Das Wesen des λόγος ist das Aufzeigend-Sein von etwas. Und ebenso liegt es im Wesen der Kategorie, Seiendes in seinem Sein aufzuzeigen, d. h.

[21] Herodot, Historiae III 135, 3: κατὰ χώρην [...] καταλείψειν.

etwas in dem anzusprechen, was es ist. Die Kategorie hat also die gleiche Struktur wie der λόγος ἀποφαντικός, was im folgenden noch verdeutlicht wird.

Das ἐμφαίνεσθαι, πεφυκός, χωριστόν ist möglichst wörtlich zu nehmen, um überhaupt ein Verständnis zu erlangen. Alles muß in bezug auf die οὐσία gedacht werden, deren Wesen nur getroffen ist, wenn wir sie als Anwesenheit, Gegenwart im ursprünglichen Sinn nehmen. Wir müssen die ganz einfache Sprache nachvollziehen und frei bleiben von allem Späteren, um die entscheidende Frage in Γ 3 und 4 vom Satz des Widerspruchs zu verstehen. Gleichzeitig müssen wir festhalten, daß hier die Erörterung über die οὐσία, das ὄν ihre Dimensionen hat im Bereich der Kategorien, also da, wo sich das ἐμφαίνεσθαι vollzieht. Ziehen wir noch Θ 10 hinzu, wo die höchste Seinsbestimmung, das κυριώτατα ὄν, als ἀληθὲς ὄν bezeichnet war (vgl. 1051 b 1), so folgt daraus, daß die Unverborgenheit, die φύσις, das φαίνεσθαι, δηλοῦν in einer einzigen unmittelbaren Sicht zusammenhängen.

Im Text heißt es weiter: τὸ ἀγαθὸν γὰρ ἢ τὸ καθήμενον οὐκ ἄνευ τούτου λέγεται. δῆλον οὖν ὅτι διὰ ταύτην κἀκείνων ἕκαστον ἔστιν (1028 a 28 sqq.). »Denn das Gute oder das Sitzende wird ohne dieses nicht ausgesagt. Es ist offenbar, daß durch diese auch von jenen ein jedes ist.« τούτου steht für ὑποκείμενον als ὡρισμένον, ταύτην für κατηγορία. Hier ist also die Kategorie selbst gesetzt als dasjenige, was erscheinen läßt, und gerade dadurch, daß ταύτην nicht auf οὐσία zu beziehen ist – denn τοῦτο δ' ἐστὶν ἡ οὐσία καὶ τὸ καθ' ἕκαστον (1028 a 27) ist nur ein Einschub –, sondern auf κατηγορία, kommt das eigentümliche Walten der Kategorie im βαδίζον zum Vorschein. Wenn Aristoteles vorher sagte, daß das Zugrundeliegende sich in der Kategorie zeigt, so setzt er hier die Kategorie selbst als dasjenige, das ermöglicht, daß etwas als etwas sich zeigt. Hier ist die Kategorie im ausgezeichneten Sinne gemeint. Sie zeigt sich in der gleichen Weise wie der λόγος ἀποφαντικός, dessen Wesen wir als Aufzeigend-Sein von etwas bestimmten.

Wir lesen weiter: ὥστε τὸ πρώτως ὂν καὶ οὐ τι ὂν ἀλλ' ὂν ἁπλῶς ἡ οὐσία ἂν εἴη (1028 a 30 sq.), »so daß also das in erster Linie Seien-

de und nicht das und das Seiende [βαδίζειν], sondern das Seiende selbst [βαδίζον] die οὐσία wäre«. Das βαδίζειν als Seinsweise steht dem Seienden βαδίζον gegenüber. Das βαδίζειν bestimmten wir als Sein eines Seienden, in bezug auf das es gesagt wird und wodurch es erst ist, denn das Gehende ermöglicht erst ein Gehen und als solches ist es ein erstlich Seiendes. Wir bestimmten vorher die Kategorie als das, wodurch überhaupt erst Seiendes ist. Daraus ergibt sich, daß die Kategorie und die οὐσία irgendwie aufeinander angewiesen sind.

Die οὐσία war als »erstlich Seiendes« bestimmt, das wird weiter ausgeführt: ὅμως δὲ πάντως ἡ οὐσία πρῶτον, καὶ λόγῳ καὶ γνώσει καὶ χρόνῳ (1028 a 32 sq.). »Gleichwohl aber ist in aller und jeder Hinsicht in Hinblick auf den λόγος und die Kenntnis und die Zeit die οὐσία ein Erstes.« Nach allen drei Hinsichten ist also das ὑποκείμενον, das χωριστόν, nämlich die οὐσία und das jeweilig Anwesende in der οὐσία, was sich in der Kategorie zeigt, ein Erstes. τῶν μὲν γὰρ ἄλλων κατηγορημάτων οὐθὲν χωριστόν, αὕτη δὲ μόνη (1028 a 33 sq.), »denn von den anderen Seinsweisen ist keine für sich gestellt, nur sie allein«. Hier spricht Aristoteles von κατηγορήματα. Κατηγόρημα ist Ausdruck für das, was in jeder Kategorie erscheint. Wir sagten, daß es im Wesen der Kategorie liegt, etwas erscheinen zu lassen. Das, was erscheint, sind die κατηγορήματα: ποιόν, ποσόν etc. Von diesen κατηγορήματα zeigt sich keines von sich aus, sondern das, woraus jedes κατηγόρημα erscheint, ist die οὐσία. Sie allein ist χωριστή.

In dreierlei Hinsicht hatte Aristoteles die οὐσία als erste bezeichnet. Er erläutert das: καὶ τῷ λόγῳ δὲ τοῦτο πρῶτον (ἀνάγκη γὰρ ἐν τῷ ἑκάστου λόγῳ τὸν τῆς οὐσίας ἐνυπάρχειν) (1028 a 34 sqq.). »Auch dem λόγος nach ist dieses ein Erstes; es ist nämlich notwendig, daß in dem λόγος eines jeden ein λέγειν der οὐσία liegt.« Hier ist λόγος nicht ein beliebiges Sagen, sondern gemeint ist der λόγος als ὁρισμός. 1029 b 13 sq. sagt Aristoteles, was er unter dem so verstandenen λόγος meint. Er will etwas λογικῶς sagen, ὅτι ἔστι τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστῳ ὃ λέγεται καθ' αὑτό, »nämlich, daß τὸ τί ἦν εἶναι für ein jedes das ist, als was es selbst angesprochen wird«.

Also z. B. das Gesundsein als solches. Aber wenn das Gesundsein angesprochen wird, dann wird es immer in bezug auf das Seiende gesagt, also in bezug auf das Gesunde. Es kann nur ausgesagt werden, wenn das Seiende, dessen Sein es ist, zugleich ausgesagt wird. Denn wir bestimmten es als οὐ χωριστόν. Deshalb kann es auch nicht als es selbst angesprochen werden. Es ist ja immer Sein eines Seienden. Ὁρισμός gibt es nur bei der οὐσία, so heißt es 1031 a 1 sq.: δῆλον τοίνυν ὅτι μόνης τῆς οὐσίας ἐστὶν ὁ ὁρισμός. »Es ist nun offenbar, daß der ὁρισμός nur der οὐσία allein angehört.« Ὁρισμός ist demzufolge dem gleichen Bereich wie das ἀποφαίνεσθαι, δηλοῦν zuzuordnen.

Wir kehren zum Text zurück: καὶ εἰδέναι τότ' οἰόμεθα ἕκαστον μάλιστα, ὅταν τί ἐστιν ὁ ἄνθρωπος γνῶμεν ἢ τὸ πῦρ, μᾶλλον ἢ τὸ ποιὸν ἢ τὸ ποσὸν ἢ τὸ πού (1028 a 36 sqq.). »Auch zu wissen meinen wir erst dann ein jegliches am meisten, wenn wir Kenntnis haben, vertraut sind mit dem, was der Mensch ist oder das Feuer, mehr als wenn wir vertraut sind mit dem Wie-beschaffen oder dem Wie-groß oder dem Wo.« Die οὐσία war als erste bestimmt auch in Hinsicht auf das Wissen. Hier führt Aristoteles es aus: Das Wissen ist am meisten Wissen, wenn das zu Wissende von ihm selbst her als τί ἐστιν an ihm selbst sich zeigt. Denn wenn wir z. B. vom Baum wissen, er kommt da und da vor, er hat so und so beschaffene Blätter, dann wissen wir zwar etwas von ihm, aber wir haben nicht den Baum als den Sichzeigenden, wir wissen nicht, was der Baum eigentlich ist. ἐπεὶ καὶ αὐτῶν τούτων τότε ἕκαστον ἴσμεν, ὅταν τί ἐστι τὸ ποσὸν ἢ τὸ ποιὸν γνῶμεν (1028 b 1 sq.), »da auch von diesen wir dann jegliches erst wissen, wenn wir Kenntnis haben, was das Wie-groß oder das Wie-beschaffen ist«. Hier liegt Zweideutigkeit vor. Meint Aristoteles, erst müssen wir das ποιόν oder ποσόν von etwas kennen, d. h. erst müssen wir Kenntnis haben von den Blättern, um den Baum selbst zu kennen, oder meint er, wir müssen erst das Wassein des ποιόν und ποσόν kennen, um überhaupt etwas zu erkennen? Wenn Aristoteles aber vorher sagte, wir haben dann am meisten Wissen vom Menschen, wenn wir den Menschen als Menschen kennen, das τί ἐστιν des

Menschen, so spricht das eigentlich gegen die erste Auslegung. Es soll hier deutlich gemacht werden, daß wir ein geringeres Wissen von etwas haben, wenn wir das ποιόν oder ποσόν kennen – denn mit den Blättern kennen wir noch nicht den Baum selbst –, und dem geringeren Wissen entspricht ein geringeres ἐμφαίνεσθαι. Das ποιόν und ποσόν zeigt sich zwar, aber nur durch die οὐσία. Die οὐσία ist in jeder Kategorie mitgemeint und als solche ist sie ein Erstes.

Die Frage nach dem τί ἐστιν des ποιόν oder ποσόν bleibt noch offen.

7. Protokoll vom 8.6.1944

Wir stehen mit unserer Interpretation des Buches Γ beim zweiten Kapitel, das ausgesprochen methodischen Charakter trägt. Die Schwierigkeit des Nachvollziehens liegt hier wie im ganzen Buche darin, daß der Gegenstand der ἐπιστήμη τις nicht mit genügender Deutlichkeit sichtbar wird. Um dem abzuhelfen, lesen wir die ersten Kapitel des Buches Z. Der eigentlich gemäße Weg, in diesen Fragenkreis einzudringen, wäre freilich der durch die »Physik«, die ja nicht Einzelwissenschaft im modernen Sinne, sondern als Lehre von der Bewegung als der Grundbestimmung der φύσει ὄντα Metaphysik ist, gerade so wie die Ethik, indem sie das Verhalten des Menschen innerhalb des Seienden im Ganzen behandelt, und die Logik metaphysische Disziplinen sind.

Um die Schwierigkeit, die sich durch die Bücher über die »Metaphysik« hinzieht, zu verstehen, muß noch eine allgemeine Betrachtung angestellt werden. Aristoteles' eigentliches Anliegen in Γ 2 ist die Unterscheidung des mathematischen und des philosophischen Denkens. Die Möglichkeit und die Gefahr einer Kontamination beider Denkweisen ist deshalb vorhanden, weil von den ersten Anfängen des griechischen Denkens an in engster Verbindung mit dem ὄν das ἕν erscheint, das natürlicherweise eine unmittelbare Nähe zum Zählen und damit zur Mathematik hat.

Auch die Mathematik ist allgemeine Lehre von Seiendem überhaupt, ihre Bestimmungen haben denselben »abstrakten« Charakter wie die der Philosophie. Daher ist die Grenze nicht leicht zu ziehen. Aristoteles sucht nun zu zeigen, daß es im Gegensatz zum mathematischen Denken eine eigene ursprüngliche Weise gibt, über die höchsten Bestimmungen des Seins, wie Gleichheit, Selbigkeit, Einheit zu denken.

Für uns dagegen ist etwas anderes in erster Linie bemerkenswert, dessen Fragwürdigkeit Aristoteles selbst offenbar gar nicht zum Bewußtsein gekommen ist. Es hat sich bisher gehandelt um die höchsten und allgemeinsten Bestimmungen des Seins, d. h., modern gesprochen, um formal-ontologische Bestimmungen. Von dieser Seite aus könnte man sagen, daß Aristoteles sich bemüht um den Entwurf der formalen Ontologie. Gleichzeitig ist aber immer von den Kategorien die Rede, die stets bezogen sind auf eine ausgezeichnete Kategorie, die οὐσία. Das bedeutet aber ein Hinausschreiten über das Bisherige, Formale ins Inhaltliche, da οὐσία nicht nur eine formal-ontologische Bestimmung ist. Aber nicht nur das. 1004 b 8 sqq. polemisiert Aristoteles folgendermaßen: καὶ οὐ ταύτῃ ἁμαρτάνουσιν οἱ περὶ αὐτῶν σκοπούμενοι ὡς οὐ φιλοσοφοῦντες, ἀλλ' ὅτι πρότερον ἡ ουσία, περὶ ἧς οὐθὲν ἐπαΐουσιν. »Und nicht darin fehlen diejenigen, die darüber die Untersuchung anstellen, daß es nicht zur Philosophie gehört, sondern darin, daß sie nichts von der οὐσία verstehen, die doch das Frühere ist.« Aus dieser Stelle geht hervor, daß die Frage nach der οὐσία sogar die eigentlich wesentliche ist, der gegenüber die anderen Fragen zurücktreten. Vom Späteren her gedacht, stellt sich die Sache so dar, daß zuerst nach der οὐσία gefragt ist und daß gleichwohl daneben solche Bestimmungen zur Erörterung kommen, die wir als formal-ontologische bezeichnen (wogegen die οὐσία fragt nach dem, was das Seiende ist, das wir als das eigentlich Seiende anzusprechen haben).

Das geläufige Schema der Metaphysik ist bekanntlich die Einteilung: 1. metaphysica generalis, die formal-ontologische Grundlegung, 2. metaphysica specialis, die im Inhaltlichen fortschreitet

bis zur Gottheit. Eine solche Scheidung findet sich bei Aristoteles nicht. Eher noch ist es bei ihm umgekehrt, nämlich: In die erste Frage, die nach der οὐσία (die dann später identisch ist mit der rationalen Theologie) sind in eigentümlicher Weise die formal-ontologischen Bestimmungen eingebaut. Hier wie überall in der aristotelischen »Metaphysik« zeigt sich der eigentümliche Zwiespalt (und zugleich [die][22] Identifikation) zwischen dem ὂν καθόλου im Sinne des ὂν ᾗ ὄν und dem ὂν τιμιώτατον (θεῖον). Die Doppelung der Frage nach dem Sein des Seienden und der Frage nach dem höchsten Seienden liegt vor, ist aber nicht weiter begründet und entwickelt. Dieser Zwiespalt gibt aber nicht nur der »Metaphysik« des Aristoteles das Gepräge, sondern zieht sich durch die ganze spätere Metaphysik hindurch. Bei Hegel sowohl wie bei Leibniz, Kant und Nietzsche läßt sich zeigen, wie die innere Beziehung zwischen beiden offen bleibt und auf diese oder jene Weise gelöst oder aufgehoben wird. Bei Aristoteles aber ist das alles noch im Anfangsstadium. Man muß sich hüten, die Scheidungen und Verfestigungen des späteren Denkens an ihn heranzutragen, weil man sonst in Gefahr gerät, das Vorläufige und spezifisch Griechische in seinem Denken zu übersehen und ihn am Ende gar für einen Systeme zimmernden Schulmeister zu halten.

Um eine bestimmte Vorstellung davon zu bekommen, welcher Art die Frage nach der οὐσία ist, lesen wir die ersten Kapitel des Buches Z: ὥστε τὸ πρώτως ὂν καὶ οὐ τὶ ὂν ἀλλ' ὂν ἁπλῶς ἡ οὐσία ἂν εἴη (1028 a 30 sq.), »so daß also das in erster Linie Seiende, und zwar nicht als so und so beschaffenes Seiendes, vielmehr als Einfach-Seiendes die οὐσία ist«. Die οὐσία ist also das in erster Linie Seiende. Wie das πρώτως näher zu bestimmen ist, zeigt gleich die nächste Zeile: ὅμως δὲ πάντως ἡ οὐσία πρῶτον, καὶ λόγῳ καὶ γνώσει καὶ χρόνῳ (1028 a 32 sq.). »Gleichwohl ist die οὐσία von allem das Erste, sowohl dem Begriff wie der Erkenntnis wie der Zeit nach.« In dreierlei Hinsicht ist also die οὐσία das Erste. Λόγῳ πρῶτον ist sie, weil im Ansprechen je schon im Hinblick auf die οὐσία ange-

[22] Erg. d. Hg.

sprochen wird, keine kategoriale Bestimmung gedacht werden kann, ohne daß die Kategorie οὐσία vorgängig mitgedacht wird. Bei der γνῶσις dagegen handelt es sich nicht um die kategoriale Erkenntnis, vielmehr ist hier die Frage nach der inhaltlichen Bestimmung. Im λόγος denkt man auf das Sein des Seienden, bei der γνῶσις handelt es sich um das im Sein gründende Seiende, bei dem eben auch die οὐσία das am meisten Gesuchte ist. In moderner Ausdrucksweise könnte man den Sachverhalt so beschreiben: Das πρῶτον λόγῳ meint den ontologischen, das πρῶτον γνώσει den ontischen Vorrang der οὐσία. Γνῶσις faßt nicht das Wassein qua kategoriale Bestimmung des Seins ins Auge, sie ist z. B. die Frage nach der Wesenheit des Menschen, nicht die nach der Wesenheit des Wesens. Das τί ἐστι, das Wassein, meint einmal die οὐσία als Kategorie und einmal οὐσία als ein Seiendes, das in dieser Kategorie steht. Nur deshalb kann Aristoteles von οὐσίαι sprechen. Der Vorrang im λόγος aber ist der Grund dafür, daß auch in der Erkenntnis des Einzelnen nach dem τί ἐστι gefragt wird. (Diesen Unterschied zwischen Kategorie und kategorial bestimmtem Seienden gibt es nicht nur bei der οὐσία, sondern überall.) Es liegt nahe, den dritten Vorrang der οὐσία, daß sie χρόνῳ πρῶτον ist, im Hinblick auf das Werden und Entstehen des Seienden zu interpretieren, etwa so, daß zuerst die οὐσία als das ὑποκείμενον da sein müsse, ehe ein Wechsel der Akzidentien eintreten könne. Daß Aristoteles aber etwas anderes im Auge hat, zeigt der nächste Satz: καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι τίς ἡ οὐσία (1028 b 2 sqq.). »Denn die seit alters und jetzt und in Zukunft immer aufgeworfene und ungelöste Frage, was das Seiende sei, das ist die Frage nach der οὐσία.« Aristoteles versteht es also so, daß die Frage nach der οὐσία zu jeder Zeit die vordringliche gewesen ist. Es handelt sich also nicht um die zeitliche Abfolge der verschiedenen Bestimmungen des Seins.

1028 b 4 sqq. heißt es weiter: τοῦτο γὰρ οἱ μὲν ἓν εἶναί φασιν οἱ δὲ πλείω ἢ ἕν, καὶ οἱ μὲν πεπερασμένα οἱ δὲ ἄπειρα. »Von diesem nun behaupten die einen, daß es eins, andere, daß es mehr als eins sei, und von dem glauben manche, daß es begrenzt, manche, daß

es unbegrenzt sei.« Das ist noch eine andere Frage als die nach λόγῳ und γνώσει, folgende nämlich: Welches Seiende entspricht innerhalb der γνῶσις am besten dem Sinn und Wesen der οὐσία als Kategorie? In gewisser Weise umgreift diese Frage also beide vorigen. Hier zeigt sich aber auch wieder die gleiche Schwierigkeit des metaphysischen Denkens, daß gefragt wird nach dem Seienden als solchen und gleichzeitig danach, welches Seiende das eigentlich (d.i. das höchste) Seiende ist.

διὸ καὶ ἡμῖν καὶ μάλιστα καὶ πρῶτον καὶ μόνον ὡς εἰπεῖν περὶ τοῦ οὕτως ὄντος θεωρητέον τί ἐστιν (1028 b 6 sq.). »Deshalb müssen auch wir vor allem und zunächst und sozusagen ausschließlich über dieses Seiende die Untersuchung anstellen, was es ist.« Das heißt: Für uns kreist die eigentliche Frage nur um das Seiende im Sinne der οὐσία. Wieder ist dieselbe Zweideutigkeit zu beobachten. Nebeneinander stehen 1. die Frage nach der Kategorie, 2. die Frage, welches das Seiende ist, das dieser Kategorie eigentlich entspricht.

Δοκεῖ δ' ἡ οὐσία ὑπάρχειν φανερώτατα μὲν τοῖς σώμασιν (1028 b 8 sq.). »Es scheint die οὐσία zugrundezuliegen am offenkundigsten den Körpern.« Also: Die Körper sind dasjenige Seiende, worin sich am offenkundigsten zeigt, was in der Kategorie »ans Licht kommt«, ἐμφαίνεται. Σῶμα bedeutet bei Homer »Leichnam«, »Aas«, später umgekehrt das Lebendige, das Lebende. Das ist wichtig zu bemerken, weil dadurch die nötige Anschauung gewonnen wird für die Frage, was οὐσία überhaupt bedeuten kann, und sich so am besten nachvollziehen läßt, was den Griechen selbstverständlich war, wenn sie οὐσία sagten.

8. Protokoll vom 15.6.1944 – A. Guggenberger

Die Grundfrage, von der unsere Überlegungen den Ausgang nahmen, formuliert Aristoteles gegen Schluß des ersten Kapitels des Buches Z seiner »Metaphysik«: καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι τίς ἡ οὐσία

(1028 b 2 sqq.). Daraus entnehmen wir eine Titelangabe für das Grundanliegen der »Metaphysik«. Sie lautet: τὸ ζητούμενον. Dem »Gesuchten«, ζητούμενον, ist ein »Suchen«, ein ζητεῖν, zugeordnet. Dieses Suchen erhält Richtung und Artikulation in der Frage: τί τὸ ὄν oder τίς ἡ οὐσία.

Im Anschluß an die erste Frageform τί τὸ ὄν geben wir das Suchen bezüglich dieses Gesuchten wieder mit der Frage: Was ist das Seiende? Diese Fassung der Frage der »Metaphysik« fordert schon beim ersten Anhieb zwei vorläufige Klarstellungen heraus. Fürs erste ist aus der sprachlich-grammatikalischen Form des ὄν ersichtlich, daß es sowohl Nominalform wie Verbal-Partizipialform sein kann. Nominal-substantivisch bedeutet ὄν das »Seiende«. In der Partizipialform kommt »Sein« zum Ausdruck. Das Gewicht der kompakt-faßlicheren Nominalbedeutung verschiebt die Frage der »Metaphysik« zu leicht auf die Ebene des Seienden. So kündigt sich hier schon die Gefahr des Verfehlens der Frage an: Was ist das Sein? Gewiß, auch wenn man sich innerhalb des Fragebereiches bewegt: Was ist das Seiende?, kommt darin das Sein zur Sprache. Aber nicht das Sein in seinem Selbst, sondern nur, daß es das Seiende zum Seienden macht. Daran knüpft sich die nachfolgend aufzurollende sachliche und geschichtliche Problematik der Seinsfrage.

Zuvor ist noch die zweite Klarstellung anzumerken. Im Fragewort τί liegt bereits eine gewisse Vorentscheidung. Ohne zu verkennen, daß jede sinnvoll gestellte Frage schon irgendwie über die Sinnrichtung der Antwort vorentscheidet, muß in der griechischen Frage τί τὸ ὄν eine noch gewichtigere Vorentscheidung als im vorhinein getroffen gesehen werden. Nämlich vorentschieden ist, daß überhaupt mit dem τί gefragt werden kann. Die τί-Frage, die Was-Frage aber vollzieht, wenn sie von *Plato* gestellt wird, einen eindeutigen Vorgriff. Es ist nämlich der Vorgedanke am Werke, daß das τί in der Richtung auf εἶδος und ἰδέα bestimmbar sein wird. Somit ist in dem harmlosen Wort τί, »was«, über die Washeit schon vorentschieden: Dem Was in der Frage: Was ist das Seiende?, wird im vorhinein der Charakter der ἰδέα, des εἶδος

aufgebürdet. Bei der Umbildung des Denkens Platos durch Aristoteles hat dieser Umstand außer Zweifel eine gewisse Veränderung erfahren. Aber im Umkreis dessen, was ἰδέα und εἶδος besagen, ist auch noch bei Aristoteles die Frage gestellt, τί τὸ ὄν. Das wird besonders ersichtlich und spürbar aus dem ganzen Tenor des dritten Kapitels von Buch Z, insonderheit gleich aus dem zweiten Satz desselben: καὶ γὰρ τὸ τί ἦν εἶναι καὶ τὸ καθόλου καὶ τὸ γένος οὐσία δοκεῖ εἶναι ἑκάστου (1028 b 34 sq.). So entscheidet die platonisch-aristotelische Fragestellung selbst im vorhinein über die Washeit des Was des Seienden.

Greifen wir nun die Doppelfrage des Aristoteles: τί τὸ ὄν und τίς ἡ οὐσία, auf, so ist zuerst zu beachten, daß Aristoteles selbst die Frage nach der οὐσία mit der ersten verbindet durch ein erläuterndes τοῦτό ἐστιν. Folglich bilden beide Fragen für Aristoteles noch eine Sinneinheit. Sicher treten sie bei ihm noch nicht auseinander wie das später in den Vordergrund rückende Fragenpaar nach dem ὂν κοινώτατον und nach dem ὂν τιμιώτατον. Dennoch ist eine Zweideutigkeit der aristotelischen Fragestellung: τί τὸ ὄν und τίς ἡ οὐσία, unverkennbar. In der weiteren Entwicklung der Metaphysik aber tritt das Auseinandernehmen der beiden Fragen, dem freilich ein Verknüpfen auf dem Fuße folgt, immer deutlicher zutage. Was bei Aristoteles eine Doppelung der Fragestellung war, bildet sich zu einer sachlichen Doppelbedeutung aus. Die grundsätzliche Erhellung des hier obwaltenden Zwiespaltes dient uns zum Leitfaden für den Weg durch die Geschichte der Metaphysik in ihren entscheidenden Stationen. Auf diese Weise gewinnen wir, was in »Sein und Zeit« unter der »Destruktion der Geschichte der Ontologie« erarbeitet ist: Die »Seinsfrage« wird vor »die Durchsichtigkeit ihrer eigenen Geschichte« gebracht.[23]

Die Zwiepältigkeit, die in der Frage des Aristoteles angelegt war, wird, so wie sie sich im Laufe der Entwicklung voll entfaltete, folgendermaßen aufgezeigt. Die Frage: Was ist das Seiende?, kann zunächst aufgefaßt werden als die Frage: Was macht das

[23] M. Heidegger, Sein und Zeit, S. 19 und 22.

Seiende als Seiendes aus? Somit hätten wir vor uns die Frage nach dem Sein des Seienden. Man kann sie noch verdeutlichen in der Form: Worin besteht das Sein des Seienden? Der Entfaltung dieser Frage entspricht die Herausarbeitung der allgemeinsten Bestimmungen des Seins. Der schulmäßige Niederschlag dieser Denkart sammelte sich in der sogenannten Metaphysica generalis oder allgemeinen Ontologie. Nahm man aber die zweite Formulierung, mit der Aristoteles die Frage der »Metaphysik« umschreibt, hinzu, nämlich τίς ἡ οὐσία, dann geriet die so gefaßte Frage in eine andere Richtung. Diese neue Fragerichtung wurde aufgedrängt durch den Verstand des Wortes οὐσία. Man nahm den Ausdruck οὐσία in der Bedeutung des verfestigten Schulbegriffes »Substanz« und meinte damit ein Seiendes von besonderer Dichte, um schließlich die Frage nach dem seinsdichtesten Seienden damit zu verknüpfen. So wird nun nicht mehr gefragt: Worin besteht das Sein des Seienden? Sondern jetzt verlagert sich das ganze Gewicht der Frage auf eine neue Frage, die freilich mit der ersten einen Zusammenhang bewahrt. Gefragt wird nämlich: Welches ausgezeichnete und einzigartige Seiende entspricht im eigentlichen und vollen Sinn dem Sein? Wobei zugleich der weitere Gedanke mit unterläuft, daß dieses Seiende, worin das Sein im Vorzugs- und Vollsinn sich sammelt, alles übrige Seiende wesenhaft bestimmt. Das eine Mal also, nämlich mit der Frage τί τὸ ὄν, fragt man vom Seienden auf das Sein zu. Das andere Mal aber, nämlich in der Frage τίς ἡ οὐσία, geht die Fragebewegung vom Sein auf das Seiende, um auf das dem Sein am reinsten entsprechende Seiende zu stoßen.

Die Frage der Metaphysik schlechthin, wie sie Aristoteles angesetzt hatte, trug bei ihm wenigstens eine Doppelgesichtigkeit in der Formulierung, die zu Zweideutigkeit Anlaß bot. Die Folgezeit spaltete denn auch die eine Frage in zwei sachlich verschiedene auf. Dieser Zusammenhang ist klar aufgedeckt und ausgesprochen in »Kant und das Problem der Metaphysik«, wenn es heißt: Bei Aristoteles »zeigt sich gerade in der Bestimmung des Wesens der ›ersten Philosophie‹ eine merkwürdige Doppelung. Sie ist sowohl ›Erkenntnis des Seienden als Seienden‹ (ὂν ᾗ ὄν) als auch Erkennt-

nis des vorzüglichsten Bezirks des Seienden (τιμιώτατον γένος), aus dem her sich das Seiende im Ganzen (καθόλου) bestimmt.«[24] Die Konsequenz daraus läßt sich im Anschluß an »Sein und Zeit« so zusammenfassen: Das Befragte ist das Seiende. Das Sein selbst aber wird doch nie ausdrücklich Gefragtes, das Sein in seinem Selbst wird nicht thematisch in die Frage gehoben. Noch weniger ist der Sinn von Sein das Erfragte. Das Sein hinsichtlich seiner eigenen Wahrheit kommt nicht in den Blick.[25] Der Durchblick durch die Geschichte der Metaphysik wird das näher zeigen. Dabei erweisen sich die beiden Fragen: τί τὸ ὄν und τίς ἡ οὐσία, und zwar in ihrer Verkoppelung, als *der* Ansatz, anhand dessen die Grundproblematik der abendländischen Metaphysik aufgerollt werden kann. Es wird uns am ungeklärten Ineinander der beiden Themen ὂν ᾗ ὄν und ὂν τιμιώτατον das vor Augen treten, was in »Kant und das Problem der Metaphysik« als »*die* Verlegenheit der Philosophie schlechthin«[26] angezeigt ist.

Wir wenden uns dem mittelalterlichen Denken als einer entscheidenden Station in der Ausbildung der abendländischen Metaphysik zu. Das Denken des Mittelalters war wesentlich theologisch und hat in diesem Sinne Aristoteles übernommen. So ist es zu erwarten, daß die Frage nach den generellen Bestimmungen des Seienden überhaupt und der Frage nach dem »höchsten Seienden«, summum ens, zusammengehen und zusammengeschlossen sich finden. Das geschieht so, daß die Frage nach dem Sein und nach dem höchsten Seienden sich ständig gegenseitig ineinander verflechten, ineinanderschieben. Was dem Sein am reinsten und vollkommensten entspricht, wird als das absolut Seiende angesetzt. In diesem Gedanken klingt anfänglich sicherlich die Seinsfrage an. Sie wird aber nicht thematisch in die Fragebewegung hineingenommen und aufgegriffen, sondern diese, die Frage-

[24] M. Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik. Bonn 1929, S. 6 (= Vierte Auflage, Frankfurt a. M. 1975, S. 7).

[25] Vgl. M. Heidegger, Sein und Zeit, S. 6.

[26] M. Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik, S. 7 (= Vierte Auflage, S. 8).

bewegung selbst, kommt sogleich wieder zum Stillstand im absoluten und höchsten Seienden. Nochmals scheint die Seinsfrage als angeschlagenes Motiv auf, wenn das summum ens als Ursache alles Seienden unter der Rücksicht des Seins gesehen wird. Aber damit ist wiederum das Sein nur nebenbei gesichtet, aber nicht in seinem Selbst ins Blickfeld gerückt. Sondern das Sein wird lediglich gedacht in seiner Rolle, für das Seiende bestimmend zu sein. So bleibt die Frage der Metaphysik, soweit sie explizit gestellt ist, doch stets in der Frage: Was ist das Seiende? Nicht herausgearbeitet ist, was in »Sein und Zeit« als »Aufgabe der Ontologie« umgrenzt ist: »Die Abhebung des Seins vom Seienden und die Explikation des Seins selbst«.[27] Wie hier platonisch-aristotelisches Denken und mittelalterliche Metaphysik geschichtlich verklammert sind, ist in dem Aufsatz »Platons Lehre von der Wahrheit« so zusammengefaßt: »Seit der Auslegung des Seins als ἰδέα ist das Denken auf das Sein des Seienden metaphysisch, und die Metaphysik ist theologisch. Theologie bedeutet hier die Auslegung der ›Ursache‹ des Seienden als Gott und die Verlegung des Seins in diese Ursache, die das Sein in sich enthält und aus sich entläßt, weil sie das Seiendste des Seienden ist.«[28]

Die erhellende Kraft, die aus der Besinnung auf die Zweideutigkeit der aristotelischen Metaphysik-Frage entspringt für die Durchlichtung der abendländischen Philosophie, erweist sich an einer weiteren grundsätzlich entscheidenden Station derselben: am Denken *Descartes'*. Wir fragen: Hat auch Descartes diese Zweideutigkeit im Leitfaden seines Denkens?

Zuerst gehen wir Descartes' Werke daraufhin durch, ob bei ihm die Frage nach den allgemeinsten Bestimmungen des Seins vorkommt. Findet sich darüber etwas in den sechs »Meditationes de prima philosophia«, die 1641 in Paris zum ersten Mal erschienen sind? Die »Meditationes« bieten primo aspectu in keiner Weise

[27] M. Heidegger, Sein und Zeit, S. 27.

[28] M. Heidegger, Platons Lehre von der Wahrheit. In: Geistige Überlieferung. Das zweite Jahrbuch. Hrsg. v. E. Grassi. Berlin 1942, S. 122 (= Wegmarken. Frankfurt a. M. 1969, S. 141).

eine formale Ontologie oder Kategorienlehre. Sondern Descartes geht geradewegs auf das Vorhaben zu, »omnia semel in vita esse evertenda«, alles im Leben einmal umzustürzen, um zu sehen, ob er »aliquando firmum et mansurum«, ob er »je etwas Festes und Bleibendes« in Händen halten könne.[29] So in der Meditatio I. Descartes fragt also nach dem Unbezweifelbaren und findet es im Gewißsein des cogito. Dies ist ihm das als »fundamentum inconcussum« angesetzte Seiende. In den »Principia philosophiae«, die 1644 in Amsterdam erstmals erschienen und Descartes' Tendenz, sich in Entsprechung zum mittelalterlich-scholastischen Denken zu bringen, besonders verraten, findet sich noch weniger etwas von einer allgemeinen Ontologie. In der Pars prima: »De principiis cognitionis humanae«, verweist er den Philosophierenden wiederum auf den rocher de bronce der Selbstgewißheit des eigenen denkenden und damit seienden Ich: »haec cognitio, *ego cogito, ergo sum*, est omnium prima & certissima, quae cuilibet ordine philosophanti occurrat«.[30] Dennoch findet sich bei Descartes, wonach wir jetzt zunächst fragen, nämlich eine Art formaler Ontologie. Und zwar in den »Regulae ad directionem ingenii«, die noch vor dem »Discours de la méthode«, also vor 1637, geschrieben sind, aber nur postum 1701 in Amsterdam veröffentlicht wurden. Darin gibt Descartes den Entwurf einer Mathesis universalis, wovon er ausdrücklich in der Regula IV handelt, die er überschreibt: »Necessaria est methodus ad rerum veritatem investigandam«.[31] Descartes entwirft hier so etwas wie eine Lehre von den allgemeinsten Bestimmungen des Seins überhaupt. Dieser Entwurf geht wesentlich hinaus über die allgemeine Ontologie des Mittelalters. Denn eine solche wurde in der mittelalterlichen Scholastik nie gesondert ausgebildet. Vor allem aber geht Descartes nicht nur inhaltlich über das Mittelalter hinaus, sondern prinzipiell im

[29] Med. I [8].

[30] R. Descartes, Principia philosophiae. Oeuvres de Descartes, publiée par Ch. Adam & Paul Tannery, VIII, Paris 1905, S. 7.

[31] R. Descartes, Regulae ad directionem ingenii. Nach der Original-Ausgabe von 1701 hrsg. v. A. Buchenau. Leipzig 1907, S. 9 und 13.

Ansatz und in der Einsicht in die Bedeutung einer solchen formalen Grundlegung. Die Grundtendenz der »Regulae« kommt hinaus auf eine allgemeine Bestimmung des Wißbaren, des möglichen Wissens, des Seins überhaupt.

Nachdem uns so bei Descartes die Bemühung um eine formale Ontologie, um die allgemeinen Bestimmungen des Seins in der Tat begegnet, erhebt sich die andere für unseren Zusammenhang wesentliche Frage: Stoßen wir bei Descartes auf die von Anfang an seit Aristoteles gekoppelten beiden Fragen nach dem, was das Sein selbst sei und welches ausgezeichnete Seiende dem Sein im Vollsinn und Vollmaß entspricht? Und zwar kommt es gerade auf die Koppelung, die Ineinanderbindung dieser zwei Fragen an. Und eben das ist auch bei Descartes anzutreffen. Die Verflechtung dieses Fragenpaares dringt deutlich durch in den »Meditationes«. Für Descartes ist das ens gleich dem certum: das, was unbezweifelbar notwendig gedacht werden muß. In der Meditatio II: »De natura mentis humanae. Quod ipsa sit notior quam corpus«, heißt es: »fieri plane non potest cum videam, sive (quod jam non distinguo) cum cogitem me videre, ut ego ipse cogitans non aliquid sim.«[32] Wenn wir dieses certum gemäß Descartes als Grundzug des ens betrachten, also das Sein im Sinne des Gewißseins, der Unbezweifelbarkeit, und wenn wir nun die Frage umkehren: Welches Seiende entspricht diesem Sein am meisten, dann ergibt sich bei Descartes: Es ist das cogito-sum. Damit aber diese Gewißheit, die der Mensch von sich selbst hat, nicht irgendein Trugbild sei, bedarf es eines Rückganges auf Gott im Sinne des Seienden, das als das absolut Gute den Menschen nicht anders geschaffen haben kann, als daß er ohne falsitas diese Grundwahrheit bezüglich seiner selbst und damit bezüglich des gewissesten Seins einsieht. So zeigt sich an dieser Stelle die Notwendigkeit, daß die Frage nach dem, was das Seiende ausmacht, zugleich zurückführt auf die Frage nach demjenigen ausgezeichneten Seienden, das dieses Selbstgewißsein des Menschen garantiert. Wir beobachten

[32] Med. II [30].

also bei Descartes genau wie bisher die Verschmelzung der beiden Fragen τί τὸ ὄν und τίς ἡ οὐσία, und zwar in dem diesen zwei Fragen von der Entwicklung unterschobenen Sinn. Wir sehen wiederum das schillernde Ineinander der beiden Bereiche ὂν ᾗ ὄν und ὂν τιμιώτατον und obendrein noch dazu die irgendwie ursächliche Beziehung zwischen beiden.

Diesem Gedankengang Descartes' haben wir noch eine besondere Rechtfertigung und Würdigung gewidmet, um vorgebrachte Mißverständnisse zu beheben. Descartes war bezüglich seiner eigenen Fragestellung hellsichtig genug, daß er bei der Notwendigkeit der Sicherung des Seinscharakters als Gewißsein nicht einfach so verfahren durfte, wie ihm das von der Überlieferung nahegelegt gewesen wäre. D. h. Descartes beruft sich nicht einfach darauf, daß der Mensch von Gott geschaffen ist, um es dann bei dieser Berufung als letzter Instanz bewenden zu lassen. Würde Descartes einfach so vorgegangen sein, dann wäre er von einem Zirkel im Beweis nicht freizusprechen. Denn so müßte in ableitender Begründung das Gewißsein, die Gewißheit gesichert werden, wobei aber eben dieses Gewißsein schon vorausgesetzt sein müßte. Aber es handelt sich hier bei Descartes gar nicht um eine eigentlich ableitende Begründung, sondern – um eine Formulierung aus »Sein und Zeit«, aus einem anderen Zusammenhang, zu verwenden – es handelt sich um eine »Grund-Freilegung«.[35] In der ersten Besinnung hat Descartes gewonnen die erste Gewißheit des cogito-sum. Das ist das Erste nicht bloß im Sinn des Erstgewonnenen, sondern es ist dasjenige Gewisse, worin das Wesen der Gewißheit entschieden ist und damit für Descartes irgendwie der Wesensgrund des Seins freigelegt ist. Jedes Weitere in irgendeinem Sinn für Gewißheit in Anspruch Genommene muß diese Art Gewißheit haben. Somit ist nicht nur ein erstes Gewisses gewonnen, sondern das Wesen der Gewißheit selbst und ihr Kriterium. Das wird meist übersehen bei der Interpretation des Descartes. Und darum findet man seinen Übergang von der ersten zur zweiten Medita-

[35] M. Heidegger, Sein und Zeit, S. 8.

tion nicht gerechtfertigt, wie das z. B. Husserl noch tat. Für Descartes jedoch war bei der ersten Meditation wissentlich und klar bewußt das Wesen von Gewißheit überhaupt gegeben, so daß nun jeder weitere Schritt unter dem Gesetz dieser Gewißheit steht. Die Unerbittlichkeit des Zweifelns drängt denn auch Descartes dazu, an das erste Gewisse, an das ego cogito einen weiteren Zweifel anzuhängen. Ob nämlich nicht ein »deceptor nescio quis, summe potens, summe callidus«[34] mich stets täuscht. Denn schon wegen des Hindurchgangs durch den Zweifel erweist sich das cogito-sum als endlich und damit täuschbar. Descartes formuliert das in der Meditatio III in folgender Frage: »qua enim ratione intelligerem me dubitare, me cupere, hoc est aliquid mihi deesse, et me non esse omnino perfectum, si nulla idea entis perfectioris in me esset, ex cujus comparatione defectus meos agnoscerem?«[35]

So erhebt sich die Notwendigkeit, die eigene Selbstgewißheit noch weiter sicherzustellen. Descartes leistet die Sicherstellung durch den Bezug des Endlichen auf das Unendliche, durch das Geschaffensein. Hierin verläuft Descartes' Denken sichtlich in der Linie der Tradition, jedoch nicht im Stil dieser Überlieferung. Sein Denken ist von einem eigenen Duktus geführt, und darin liegt des Descartes eigene Anstrengung und sein Geniales. Der Rückgang auf dasjenige Seiende, das die Selbstgewißheit des Menschen selbst als unbezweifelbar sicherstellt, der Rückgang auf dieses alles rechtfertigende Seiende geschieht im Sinne eines Wesens, das dem Wesen der bereits gewonnenen Gewißheit entspricht. Und so kann Descartes in dem eben zitierten Zusammenhang der Meditatio III schließen: »Est inquam haec idea entis summe perfecti, et infiniti maxime vera; [...] non [...] fingi potest ejus ideam nihil reale mihi exhibere [...]. Est etiam maxime clara et distincta, nam quidquid clare et distincte percipio, quod est reale et verum, et quod perfectionem aliquam importat totum in ea continetur«.[36] So vollzieht hier Descartes nicht irgendeinen

[34] Med. II [18].
[35] Med. III [49].
[36] Med. III [49–50].

Gottesbeweis im herkömmlichen Sinne, etwa einen kosmologischen. Sondern der Rückgang auf Gott steht gänzlich im Wesenszeichen der bereits gewonnenen ersten Gewißheit. Innerhalb des Selbstbewußtseins ist dem Menschen etwas ebenso Notwendiges gegeben: nämlich die Idee eines höchsten Seienden. Für unseren Zusammenhang aber kam es darauf an zu zeigen, wie auch bei Descartes die Frage nach einem höchsten Seienden, τιμιώτατον ὄν, das dem Sein – und d. i. bei Descartes dem Gewißsein schlechthin – entspricht, gekoppelt ist mit der Frage nach dem Seienden selbst, nach dem ὂν ᾗ ὄν.

Als dunkel und unentschieden mußten wir schließlich bei Descartes stehen lassen den Zusammenhang zwischen der Mathesis universalis, diesem Entwurf einer formalen Ontologie, und seinem übrigen Werk. Vielleicht wird ein Zusammenhang mit den »Regulae« dennoch ersichtlich, wenn wir die drei Hauptmomente aneinanderreihen, in denen sich die drei Fragen aussprechen: 1. die Frage nach dem ersten Gewissen, 2. die Frage nach dem die Gewißheit Sichernden, die Frage nach dem absoluten Gewissen, 3. die Frage nach den formalen Bestimmungen, die Mathesis universalis.

Diese drei Momente kehren bei den beiden anschließenden Denkern, *Spinoza* und *Leibniz*, wieder, die die Zwischenstufe zum Deutschen Idealismus darstellen. Leibniz hat diese drei Fragen in den Entwurf seiner Monadologie eingebaut.

Als weiterer grundsätzlich entscheidender Station in der Geschichte wenden wir uns der Position *Kants* zu. Welche Gestalt hat bei Kant die Frage der Metaphysik in ihrer ersten Bedeutung, nämlich τί τὸ ὄν? Sie hat die Gestalt der Frage nach der Möglichkeit der Erfahrung. Für Kant ist das Seiende, d. h. das in seinem Sein Zugängliche, der Gegenstand der Erfahrung. Das ist die Natur, das Dasein nach Gesetzen. Dessen wissenschaftlicher Ausdruck ist die theoretisch-mathematische Naturwissenschaft. Die Frage: Worin besteht das Sein des Seienden, wird für Kant zu der Frage: Worin besteht die Gegenständlichkeit des Gegenstandes? Wobei Gegenstand ganz und gar meint den Gegenstand der Erfahrung

im Sinne der newtonschen Physik. Die Frage: Worin besteht die Gegenständlichkeit der Gegenstände?, oder, was das Gleiche ist: Welches sind die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung?, beantwortet Kant mit dem »obersten Grundsatz aller synthetischen Urteile«. Er lautet: »Die Bedingungen der *Möglichkeit der Erfahrung* überhaupt sind zugleich Bedingungen der *Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung*, und haben darum objektive Gültigkeit in einem synthetischen Urteile a priori.«[37] Dieser Satz steht an ausgezeichneter Stelle in der »Kritik der reinen Vernunft«, nämlich in der transzendentalen Logik. Sie ist der Kern der Transzendentalphilosophie. Und diese selbst ist Metaphysica generalis. Im Zuge einer solchen legt der oberste Grundsatz »auseinander, *was überhaupt* – im Umkeis und in der Ebene der ontologischen Fragestellung Kants – *zum Sein* von Seiendem, als dem in der Erfahrung zugänglichen gehört«.[38]

Nun ist die andere Frage nach dem ὂν τιμιώτατον zu stellen. Kann diese Frage aufgeworfen werden, wenn von Kant die Rede ist? Kommt seine Transzendentalphilosophie, zu der die transzendentale Dialektik als ihr polemisch-kritischer Teil gehört, ohne Rückgang auf ein höchstes Seiendes aus? Oder die Frage anders gewendet: Macht bei Kant die neue Fassung des Transzendentalen, welche bei Descartes nur vorgebildet war, die Notwendigkeit des Rückgangs auf das höchste Seiende überflüssig, so daß innerhalb seiner Transzendentalphilosophie davon nicht gesprochen wird? Dazu ist zu sagen: Auch bei Kant findet sich die Rückbeziehung auf das höchste Seiende, und zwar dort, wo er innerhalb der transzendentalen Dialektik handelt »Von dem transszendentalen Ideal«. Kant führt darüber aus, »daß die menschliche Vernunft nicht allein Ideen, sondern auch Ideale enthalte, die zwar nicht, wie die *platonischen*: schöpferische, aber doch *praktische* Kraft (als regulative Prinzipien) haben«.[39] Dieses transzendentale Ideal, Pro-

[37] I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 197.

[38] M. Heidegger, Vom Wesen des Grundes. Halle 1929, S. 9 (= Wegmarken. Frankfurt a. M. 1967, S. 32).

[39] I. Kant, Kritik der reinen Vernunftt, B 597.

totypon transscendentale, ist »der bloß in der Vernunft befindliche Gegenstand ihres Ideals« und es wird »auch das *Urwesen* (*ens originarium*), sofern es keines über sich hat: das *höchste* Wesen (*ens summum*), und sofern alles als bedingt unter ihm steht: das *Wesen aller Wesen* (*ens entium*) genannt. Alles dieses aber bedeutet nicht das objektive Verhältnis eines wirklichen Gegenstandes zu andern Dingen, sondern der *Idee* zu *Begriffen*, und läßt uns wegen der Existenz eines Wesens von so ausnehmendem Vorzuge in völliger Unwissenheit.«[40] »Der Begriff eines solchen Wesens ist der von *Gott* in transszendentalem Verstande gedacht, und so ist das Ideal der reinen Vernunft der Gegenstand einer transszendentalen *Theologie*«.[41]

Somit haben wir auch bei Kant in aller Deutlichkeit die Koppelung der beiden Fragen τί τὸ ὄν und τίς ἡ οὐσία: Worin besteht das Sein des Seienden? Welches Seiende entspricht dem Sein im eigentlichen Sinne, so daß es dieses überhaupt erst ermöglicht?

Wiederum begegnen wir derselben Koppelung und Verbindung der zwei Fragen, wenngleich in neuer Form und Abwandlung, in der absoluten Metaphysik des Deutschen Idealismus, besonders klar bei dessen Vollender, bei *Hegel*. Hegel handelt von den allgemeinsten Bestimmungen des Seienden, des Gegenstandes, des Denkbaren in seiner »Wissenschaft der Logik«. Die »Logik« Hegels kann in gewissem Sinne als Ontologie, als Kategorienlehre angesprochen werden. Die hegelsche »Logik« ist aber diejenige Form des Fragens nach dem Sein, in der zugleich und zumal die zweite Frage nach dem höchsten Seienden mitentschieden ist. Beide Fragen sind bei Hegel da, und zwar gemäß seiner absoluten Position in einem absoluten Sinn. Hegel sagt in seiner Einleitung zur »Logik«: »Die reine Wissenschaft [...] enthält den *Gedanken, insofern er ebensosehr die Sache an sich selbst ist*, oder *die Sache an sich selbst*, insofern sie *ebensosehr der reine Gedanke ist*.«[42] Und wei-

[40] A.a.O., B 606 f.

[41] A.a.O., B 608.

[42] G. W. F. Hegel, Wissenschaft der Logik. Erster Teil. Hrsg. v. G. Lasson. Sämtliche Werke, Bd. III. 2. Aufl. Leipzig 1932, S. 30.

ter: »*das an und für sich Seiende* [ist] *gewußter Begriff, der Begriff als solcher aber das an und für sich Seiende*«.[43] Und dann gibt Hegel die folgende Bestimmung der Logik: »Die Logik ist sonach als das System der reinen Vernunft, als das Reich des reinen Gedankens zu fassen. *Dieses Reich ist die Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist.* Man kann sich deswegen ausdrücken, daß dieser Inhalt die *Darstellung Gottes* ist, *wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und des endlichen Geistes ist.*«[44] In der »Logik« Hegels wird also, um die Schulbezeichnungen zu gebrauchen, in einem Zug erörtert die Metaphysica generalis und die Theologia naturalis, und zwar als dasselbe Identische. Die beiden Themen ὂν ᾗ ὄν und ὂν τιμιώτατον sind hier bis zur Selbigkeit ineinandergeschmolzen.

Als letzte Position der abendländischen Metaphysik fassen wir *Nietzsches* Metaphysik ins Auge. Welche Gestalt hat bei Nietzsche die erste Frage: Was ist das Sein des Seienden? Die Antwort darauf ist: Das Sein des Seienden besteht im *Willen zur Macht.* An Vorausgehendes anknüpfend, kann man Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht in Entsprechung setzen zu Hegels absoluter Logik und zur Transzendentalphilosophie Kants. Da das Sein als Wille zur Macht angesetzt wird und weil *die* Wirklichkeit des Wirklichen der Wille zur Macht ist, darum ist jedes Seiende, insofern es ist, eine Gestalt des Willens zur Macht. Was ist aber mit der zweiten Frage nach dem ὂν τιμιώτατον, nach dem ausgezeichneten Seienden? Kann diese Fragerichtung bei Nietzsche einen Sinn haben, kann sie bei ihm vorkommen? Hier tritt der Gedanke der *ewigen Wiederkehr des Gleichen* herein. Unter seiner Voraussetzung hat die Auslegung des einzelnen Seienden als Einzelgestalt des Willens zur Macht den erforderlichen Hintergrund, in den es sich einfügt und worin es seine Wahrheit findet.

Unsere gesamten Überlegungen haben am Leitfaden der beiden Fragen nach dem Sein und dem ihm voll entsprechenden höchsten Seienden sowie der ständigen Verkoppelung dieser beiden

[43] A.a.O., S. 30 f.
[44] A.a.O., S. 31.

Fragen den geschichtlichen Gang der abendländischen Metaphysik durchlaufen. Über den Denkern selbst sehen wir ein inneres Gesetz und Geschick walten, das durch sie hindurch und über sie hinweg geht und seine letzte und äußerste Auswirkung in Nietzsche erfährt. Nietzsches ausschließliche Sehrichtung ist die des Wertgedankens. Denn der Wille zur Macht ist ein Werte setzender Wille. Und der Wert ist eine vom Willen zur Macht setzbare und zu setzende Lebensbedingung, Bedingung der Lebenssteigerung. Wenn nun aber der Wille zur Macht in voller Bewußtheit und Entschiedenheit als das Sein des Seienden angesetzt und gewollt wird, dann ist der Horizont, aus dem das Seiende im Ganzen hervorgeht, nicht mehr das Sein, sondern eben die Wertsetzung. Das Sein wird abgelöst von einer subjektiven Verfügungsmacht, das ist der Wille zur Macht. Hier kann das Sein gar nicht mehr zur Frage werden. Und darum »erscheint der Anschein, als sei alles, was ist, ein Gemächte und eine Leistung des Menschen«.[45]

Daß es aber dazu kam, das Sein unter das Joch des Wertsetzens zu zwingen, rührt davon her, daß vorher schon die Wahrheit, das Wahrsein unter das Joch der Idee gezwungen worden war. Siehe hierzu »Platons Lehre von der Wahrheit«, S. 117.[46] In dieser Abhandlung wird der ideengeschichtliche Zusammenhang, um den es hier geht, durch folgenden Satz ins Licht gerückt: »Sofern ›der Wert‹ und die Auslegung auf ›Werte‹ die Metaphysik Nietzsches tragen und dies in der unbedingten Gestalt einer ›Umwertung aller Werte‹, ist Nietzsche auch, weil ihm jedes Wissen vom metaphysischen Ursprung des ›Wertes‹ abgeht, der zügelloseste Platoniker innerhalb der Geschichte der abendländischen Metaphysik. Indem er nämlich den Wert als die vom ›Leben selbst‹ gesetzte Bedingung der Ermöglichung des ›Lebens‹ begreift, hat Nietzsche das Wesen

[45] Anm. d. Hg.: Der Protokollant zitiert diesen Satz als einen solchen aus Heideggers Text »Nietzsches Wort ›Gott ist tot‹«, dessen Hauptteile 1943 in kleineren Kreisen wiederholt vorgetragen wurden. In der dann 1950 in den »Holzwegen« veröffentlichten Version des Textes findet sich der zitierte Satz nicht.

[46] M. Heidegger, Platons Lehre von der Wahrheit, S. 117: »Die ἀλήθεια kommt unter das Joch der ἰδέα.« (= Wegmarken, S. 136).

des ἀγαθόν vorurteilsfreier festgehalten denn jene, die dem grundlosen Mißgebilde von ›an sich geltenden Werten‹ nachjagen.«[47]

Mit der »Idee« und der daraus folgenden Fassung der Wahrheit als nachzüglicher Angleichung an die Wirklichkeit war die Spaltung in Subjekt und Objekt grundgelegt und dem Menschen die Nötigung auferlegt, das Seiende nur als Gegenstand und das Sein nur in der Form der Gegenständlichkeit für das Bewußtsein zu denken. Letzter Ausläufer und nicht mehr zu überbietender Abschluß dieser Entwicklung ist Nietzsches Wille zur Macht, unter dessen Gesetz gebeugt der Urbezug zum Sein nicht mehr walten kann oder besser das Sein nicht mehr als das diesen Urbezug selbst Gebende gesehen werden kann, sondern an dessen Stelle als bestimmender Horizont der Wille zu erst zu setzenden und zu erstellenden Werten tritt.

Unter dem Eindruck dieser nietzscheschen »Morphologie und Entwicklungslehre des Willens zur Macht«[48] und im Zusammenhang mit dieser Subjektivität deutete man »Sein und Zeit« und machte daraus, was es am allerwenigsten ist: eine philosophische Anthropologie. In Wahrheit aber fällt schon auf den ersten Seiten von »Sein und Zeit« die Entscheidung und geschieht die Scheidung von aller solchen Subjektivität. Dies geschieht durch die Unterscheidung des Seins und des Seienden. Diese Unterscheidung macht es erst möglich, daß man im Sinne der maßgebenden und ersten Frage der Metaphysik frage: nämlich worin das Sein des Seienden bestehe. Erst auf solcher Grundlage wird »Ontologie« möglich und wurde darum die Unterscheidung von Sein und Seiendem in »Vom Wesen des Grundes« eingeführt mit der terminologischen Bezeichnung »ontologische Differenz«.[49] In dem Augenblick aber, wo die Frage nach dem Sein selbst und seiner Wahrheit aufgegriffen wird, muß eine andere Frage wach werden: was diese Unterscheidung sei; woher sie entspringe; worin sie gründet; welche Art von Wahrheit ihr entspricht. Darauf wird

[47] A.a.O., S. 114 f. (= Wegmarken, S. 133).
[48] F. Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse, Nr. 23.
[49] M. Heidegger, Vom Wesen des Grundes, S. 8 (= Wegmarken, S. 30).

in »Vom Wesen des Grundes« geantwortet: »Wenn anders nun das Auszeichnende des Daseins darin liegt, daß es Sein-verstehend zu Seiendem sich verhält, dann muß *das* Unterscheidenkönnen, in dem die ontologische Differenz faktisch wird, die Wurzel seiner eigenen Möglichkeit im Grunde des Wesens des Daseins geschlagen haben. Diesen Grund der ontologischen Differenz nennen wir vorgreifend die *Transzendenz* des Daseins.«[50]

Es ist kein Zufall, daß die Unterscheidung von Sein und Seiendem in der überlieferten Metaphysik niemals in die volle Fragwürdigkeit erhoben wurde. Denn diese Metaphysik bewegte sich im Grunde doch immer nur um die Frage: Was ist das Seiende? Anlaß hierzu bot die hier durchgegangene Zweideutigkeit der metaphysischen Frage des Aristoteles. In der besprochenen Doppelfrage meldet sich gewiß die Unterscheidung zwischen Sein und Seiendem an. Aber sie liegt zugrunde in der Weise, daß sie *als* Unterscheidung gar nicht weiter und ausdrücklich gedacht wird. Sondern die Unterscheidung wird als selbstverständliche übernommen; das Denken bewegt sich darin, als wäre es von selbst – man weiß nicht, warum und wie – darin zuhause. Von Plato und Aristoteles her gesehen hat das seine Verständlichkeit. Sie empfanden nicht die drängende Notwendigkeit, dem Denken über das Sein des Seienden einen bestimmten Raum, eine eigene Dimension, eine eigens gesicherte Perspektive zuzuweisen. Denn für frühgriechisches Denken, von dem Plato und Aristoteles doch noch herkommen, war es in der Tat nicht nötig, sich dieser Perspektive, dieses Raumes bewußt zu werden, um das Wissen darum mit in ihre Frage einzubeziehen. Um so dringender aber ist diese Notwendigkeit für uns.

[50] A.a.O., S. 8 f. (= Wegmarken, S. 30 f.).

9. Protokoll vom 29.6.1944

Den geschichtlichen Weg der Metaphysik seit Plato und Aristoteles haben wir am Leitfaden der Unterscheidung von Sein und Seiendem abgeschritten und das Ergebnis unserer Nachsuche ausführlich festgehalten, um einen Horizont der Auslegung für die Aristoteles-Lesung zu schaffen. Auf diesem Hintergrund erst kann sowohl die eröffnende Problematik der aristotelischen μετὰ τὰ φυσικά sichtbar werden wie die Verfestigungen gelockert und die Verdeckungen abgehoben werden, welche die spätere Entwicklung im Anschluß daran aufgehäuft hat.

Die Rede vom »Versäumnis der Seinsfrage« gab Anlaß zu einer Berichtigung des darin hörbaren Schuldurteils. Bis die Frage nach dem Sinn des Seins und der Wahrheit des Seins zur spruchreifen Thematik werden konnte, scheint die abendländische Philosophie als Metaphysik ihren Weg durchlaufen zu müssen. Dieses geheimnisvolle Müssen soll nicht verstanden werden im Sinne der hegelschen Geschichtsdialektik. Sondern die Art, wie Plato und Aristoteles die Seinsfrage der Nachwelt übergaben, drängte faktisch in die Richtung, welche die spätere Entwicklung wirklich nahm.

Das frühgriechische Denken bewegte sich innerhalb der Seinsfrage und im Raum der Wahrheit als ἀλήθεια. Zur bewußten Erhebung der Seinsfrage in eine thematische Behandlung bestand weder Anlaß noch Bedürfnis. Es war so etwas vorhanden wie eine ursprüngliche Eingelassenheit ins Sein dank einer unreflektierten »Offenständigkeit des Verhaltens«.[51] Doch ist die Seinsfrage als solche niemals gestellt. Sondern in der vormetaphysischen Zeit ist durch den Gedanken der ἀλήθεια, wie er in der φύσις zum Vorschein kommt, ein Horizont genannt, der in die Richtung der Frage weist, was das Sein in seiner Wahrheit sei. Da vom Sein gesprochen und gehandelt wird, ist damit schon die Offenbarkeit des Seins in Anspruch genommen. Aber die Offen-

[51] M. Heidegger, Vom Wesen der Wahrheit. Frankfurt a. M. 1943, S. 11 f. (= Wegmarken, S. 80).

heit selbst, der Horizont, aus dem her das Sein verstanden werden kann, ist als Frage weder erkannt noch gestellt.

Gleichsam ein Nachglanz der Wahrheit als Unverborgenheit erhielt sich noch in die »Metaphysik« des Aristoteles hinein, am deutlichsten im zehnten Kapitel des Buches Θ, wo Aristoteles vom ἀληθεύειν als vom Entbergen des Seienden als solchen spricht. Doch geht es eben um das Seiende; das Sein in seinem Selbst, sein Sinn und seine Wahrheit wird auch nicht in dem Ausdruck τὸ δὲ κυριώτατα ὂν ἀληθὲς ἢ ψεῦδος (1051 b 1 sq.) in den Griff gebracht. Aber wenigstens haben wir gleichsam einen Wink dahin, daß Aristoteles wie auch Plato noch nicht die dialektische Auseinandernahme und nachträgliche Verbindung zwischen Sein, Wahrheit und Seiendem vollzogen hatten.

Unter dem Gewicht der εἶδος- und ἰδέα-Lehre jedoch verbarg sich alsbald die anfänglich sich offenbarende ursprüngliche Wahrheit des Seins. Auf diese Weise wurde das Denken erst Metaphysik und machte sich daran, eigenmächtig von sich aus sich des Seins zu bemächtigen, statt sich von ihm beschenken zu lassen durch ein »Verhalten ins Offene«.[52] Dieses metaphysische Denken mußte alle seine Möglichkeiten bis zur Erschöpfung durchlaufen, damit der Blick wieder frei werden konnte für das Sein selbst und die Frage nach der Wahrheit des Seins als eine ursprüngliche Frage erst gefragt werden kann.

So wird mit der Frage nach der Wahrheit des Seins nicht etwas Versäumtes nachgeholt, das man bisher vergessen hat. Sondern die Seinsfrage selbst wurde durch den Gang der Geschichte der Metaphysik selbst erst zum Reifen gebracht. Ferner kommt die Frage nach der Wahrheit des Seins nicht wie ein bloßes Anhängsel zum bisherigen philosophischen Bestand hinzu. Denn die geschehende Neubesinnung kann sich innerlich gar nicht anschließen an die abgeleiteten und sekundären Bezüge zum Sein, in denen das Denken als Metaphysik sich bewegte. Das würde gerade den Zugang zu dem versperren, wohin die wieder wach gewordene Seinsfrage

[52] Vgl. a.a.O., S. 16 (= Wegmarken, S. 86).

trachtet: zum ursprünglichen Beheimatetsein im Sein und damit zur Auffindung des wirklichen Wesensortes der Wahrheit.

Spuren des Zurück zum Ursprung zeigen sich auch in der Geschichte, und zwar überall dort, wo die Unterscheidung zwischen Sein und Seiendem irgendwie gemacht wird. Diese Unterscheidung taucht in der Tat ab und zu auf. So ist sie tatsächlich enthalten im transzendentalen Gedanken Kants und hat hier sogar eine neue Richtung und Form. Aber die Unterscheidung ist nur als faktisch waltender Unterschied vorhanden. Der Unterschied zwischen Sein und Seiendem selbst wird auch bei Kant nicht Thema. Die Unterscheidung wird nicht *als* Unterscheidung gedacht.

Grundsätzlich entscheidend ist dabei, daß die gängigen Denkformen der Metaphysik auch nicht in die Unterscheidung zwischen Sein und Seiendem hineinführen können; Sinn, Ursprung, Begründung und Bedeutung dieses Unterschiedes können damit nicht erschlossen werden. Das wurde gezeigt, indem wir an den Unterschied mit der Frage in folgenden schulmäßigen Formulierungen herangingen: Ist es eine bloße distinctio rationis oder eine distinctio realis? D. h. lebt der Unterschied nur von Gnaden unseres Denkens, entstammt er nur unserer Denk- und Vorstellungsweise, ist er lediglich ein Denkunterschied? Oder ist er mehr als ein nur vom Denken gesetzter Unterschied, ist er ein Unterschiedensein in der Sache selbst? Das führt sofort vor die Schwierigkeit, daß gerade der Unterschied zwischen Sein und Seiendem ein Grundunterschied ist, der aller weiteren Unterscheidbarkeit zugrunde liegt und jegliche Unterscheidung erst ermöglicht. Folglich ist der »ontologischen Differenz«, dem Unterschied zwischen Sein und Seiendem, auf diesem Wege nicht beizukommen. Daraus ergibt sich ganz allgemein: Geht man den Weg von der Metaphysik her, dann kommt man an eine gewisse Grenze. Man bringt es höchstens noch dazu, gewisse Fragen in bestimmten Dimensionen auszuarbeiten. Doch gelangt man auf diesem Wege nicht ins Eigentliche der Seinsfrage.

Im Zuge der methodischen Ausarbeitung der Frage selbst wurde darum in »Sein und Zeit« z. B. der Ausdruck »transzendental«

verwandt, wenn auch nicht im bewußtseinsmäßigen Sinn. Ebenso wird für den Zugang zum Sein die wegweisende Bezeichnung »Transzendenz« gebraucht. Aber damit ist nur ein Weg der Entfaltung der Frage gegangen, soweit er von Metaphysik aus möglich war. Die Antwort aber selbst verlangt einen völligen Wandel des ganzen Bereiches des metaphysischen Denkens, ohne daß dieses damit mit einem Schlage als falsch erklärt und zurückgewiesen wird. Erst wenn man sich der Grenze des metaphysischen, transzendentalen Denkens bewußt geworden ist, kann man die der Seinsfrage eigene, angemessene Dimension in Sicht bekommen und in sie eintreten.

10. Protokoll vom 6.7.1944

Der Übergang von dem zweiten Kapitel des Buches Γ zu den ersten Kapiteln des Buches Z geschah in der Bemühung um das Verständnis des uns zu denken noch aufgegebenen Bezugs von ὄν und ἕν. Das mit der φύσις in eins zu nehmende Verhältnis von ὄν und ἕν soll vom ὄν her in die Vielfalt der einzelnen Bestimmungen gegliedert und somit zugänglich und als einige Einheit begreifbar gemacht werden.

Das ὄν als πρώτως und κυρίως ὄν oder die οὐσία schafft uns in der Explikation der Mannigfaltigkeit der Bedeutungen, Hinsichten und des jeweiligen Vorrangs den Horizont, innerhalb dessen die wesentlichen Überlegungen ihre Klarheit und Schärfe gewinnen können. In Z 1 findet die Erörterung über das ὄν oder die οὐσία ihre Dimension im Bereich der κατηγορία und ergibt, als Ausgangspunkt für die weiteren Kapitel, den Vorrang der *Was*-Frage. Diese geht auf das πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον und spricht sich aus in dem τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι τίς ἡ οὐσία (1028 b 3 sq.). In dieser leitenden Hinsicht gehen wir an die Interpretation der Kapitel 2 und 3.

Im voraus formulieren wir allgemein den methodischen Unterschied von Gang und Aufbau der beiden Kapitel. Kapitel 2 fragt:

Wo *zeigt* sich die οὐσία? Kapitel 3 fragt: Was versteht man unter der οὐσία, in welchen Bedeutungen wird sie ausgesagt, worin erscheint sie am meisten? Im einzelnen sehen wir: Die Was-Frage tritt in Kapitel 2 zurück, um durch das Aufsuchen der οὐσία innerhalb des Seienden an den von sich aus eingenommenen Orten erst in die Weite der gestellten Thematik zu gelangen. Das Kapitel 2 bewegt sich in einem Zugehen auf die verschiedenen Bereiche des Seienden im Ganzen und deren Absuchen nach so etwas wie οὐσία, noch mit der Ungewißheit, was als solche angesprochen werden dürfe. Kapitel 3 gibt sodann in der Art eines Lehrstücks vorläufige Antwort in der vierfachen Entfaltung der οὐσία. Es liegt aber im Sinne des Bezugs von Sein und Seiendem, daß auch in Kapitel 2 in der Ausbreitung und im Durchgehen des Seienden bezüglich des Seins Lehrmeinungen über die Natur des Seienden ihren Platz haben und ebenso im Kapitel 3 unter den Seinsbestimmungen ein abgegrenzter Bereich des Seienden eine Auszeichnung erhält. Wir sprechen von οὐσία und dem *Was*, in dem sie gefragt wird. Wissen wir schon etwas von ihr? Können wir sie in einem Vorbegriff fassen? Wir haben schon öfter die eigentümliche und entscheidende Doppelung erkannt, daß die οὐσία bedeutet: 1. ein jeweilig bestimmtes, einzelnes Seiendes, 2. die Seiendheit des Seienden, das Sein. In Z 1 insbesondere zeigte sich die οὐσία als χωριστόν (1028 a 34), als καθ' αὑτὸ πεφυκός (1028 a 23), als τὸ καθ' ἕκαστον, ὅπερ ἐμφαίνεται ἐν τῇ κατηγορίᾳ (1028 a 27 sq.). Was aber so in einer Weise zu sein in der Aussage je hindurchscheint, wird selbst zur Kategorie als Seinsbestimmung und vorherrschend dem λόγος nach, wie sich deutlicher zeigen wird. Aber οὐσία als »Seiendheit« begriffen ist zu allgemein. Noch fehlt das Verständnis des eigentlich griechischen Sinnes der οὐσία und somit die daraus gewonnene Übersetzung. Οὐσία kann heißen das »Anwesen« im Sinne eines Gutes, eines Hofes. Gemeint ist das, was verfügbar vorliegt, so auch im Sinne von Vermögen und Besitz. So ist es das, was im betonten Sinne anwest und in der zugänglichen Nähe der Gegenwart entgegensteht. Wir übersetzen also οὐσία mit »Anwesenheit«, indem wir ständig den ganzen darin gemeinten Bedeutungsgehalt mitschwingen lassen.

Das zweite Kapitel beginnt mit dem Satz: Δοκεῖ δ' ἡ οὐσία ὑπάρχειν φανερώτατα μὲν τοῖς σώμασιν (1028 b 8 sq.), das dritte Kapitel mit: Λέγεται δ' ἡ οὐσία, εἰ μὴ πλεοναχῶς, ἀλλ' ἐν τέτταρσί γε μάλιστα (1028 b 33 sq.). Entsprechend dem verschiedenen Aufbau der zwei Kapitel dürfen wir auch diese Anfänge nicht im gleichen Sinne übersetzen. Δοκεῖ besagt nicht wie Λέγεται die Ansicht einer Lehrmeinung, vielmehr mit φανερώτατα zusammengenommen das sich offenbarende Zeigen und Erscheinen des Anwesenden. Wir übersetzen: »Es zeigt sich, daß die Anwesenheit ...« – hier unterbrechen wir, um zu fragen, was ὑπάρχειν bedeutet. Ὑπό und ἄρχειν setzen es zusammen. Ἀρχή wurde früher gefaßt als »beherrschender Ausgang«, in diesem Sinne ἄρχειν. Was aber heißt ὑπό, das lateinische sub? Ὑπό heißt »unter« etwas, »unter ... hervor«. Es bezeichnet die Unterlage, das, worauf man beim Nachforschen zuletzt und zutiefst zurückkommt und was umgekehrt von sich aus als das tragende und bestimmende Unterste von Anfang her durch alles Daraufgebaute hervorherrscht und in diesem Sinne vor- und durch-herrscht. Dies Hervorherrschen geschieht ständig, wie das φανερώτατα deutlich zeigt, im Sinne von φαίνεσθαι und ἀπόφανσις. Auch ἀρχή hat so den Charakter des φαίνεσθαι, wie eben dies ein Wesenszug der griechisch verstandenen οὐσία ist. Wir greifen vor auf Kapitel 3: μάλιστα γὰρ δοκεῖ εἶναι οὐσία τὸ ὑποκείμενον πρῶτον (1029 a 1 sq.). In ὑποκείμενον, dem lateinischen subjectum, tritt uns auch das ὑπό entgegen; κείμενον von κεῖσθαι, »liegen«. Wie ist dies ὑποκείμενον mit οὐσια als verfügbar Anwesendem zusammenzudenken? Wir kennen für Anwesen als Grundstück im Deutschen den Ausdruck »Liegenschaften« und haben darin dasselbe »Liegen« wie in ὑποκείμενον, das »Vorliegende«, woran sich der Mensch hält als das eigentlich für ihn Seiende und worin er sich aufhält als in seinem Eigentum. In 1029 a 12 wird ὑποκείμενον umschrieben durch ὑπομένον. Μένειν bezeichnet wie κεῖσθαι das »Bleiben«, das ruhende Liegen, das im vorhinein von sich aus Verfügbare, den anwesenden Bestand, wie es in 1029 a 17 sq. durch ὑπολειπόμενον negativ ausgedrückt ist.

In dem Satz von 1029 a 1 sq. tut sich also der Vorrang des

ὑποκείμενον in der οὐσία kund, und zwar, wie wir noch deutlicher sehen werden, hinsichtlich des λόγος verstanden. Das ὑποκείμενον wird in der künftigen, metaphysisch bestimmten Philosophie die eigentliche οὐσία, die sich in den ὁρισμός fassen läßt. Das lateinische subjectum und substantia haben das gleiche »unter«, »sub« und werden zu den philosophischen Hauptbegriffen. Immer vorherrschender wird die »logische« Interpretation des Seins. Schon in der Spätscholastik beginnt die Wandlung des Subjektbegriffs, ohne doch schon als die res cogitans des Descartes zu erscheinen. Von da an geht der Umschlag bis zu dem Ich und Bewußtsein Kants oder schließlich der ausgeprägtesten Herrschaft der Logik bei Hegel. In der Vorrede zur »Phänomenologie des Geistes« heißt es: »Es kommt nach meiner Einsicht [...] alles darauf an, das Wahre nicht als *Substanz*, sondern eben so sehr als *Subjekt* aufzufassen und auszudrücken.«[53] Oder kurz danach: »Die lebendige Substanz ist ferner das Seyn, welches in Wahrheit *Subjekt*, oder was dasselbe heißt, welches in Wahrheit wirklich ist, nur insofern sie die Bewegung des Sichselbstsetzens, oder die Vermittlung des Sichanderswerdens mit sich selbst ist.«[54] Die Wahrheit und Wirklichkeit des Seins ist im eigentlichsten Sinne als die Subjektivität des Subjekts verstanden, denn dies besagt das »eben so sehr« bei Hegel. Der bei Aristoteles angelegte Vorrang der metaphysischen Logik ist hier zur vollen Ausbildung gelangt.

Wir gehen zu ὑπάρχειν zurück. Die Weise des Hervorherrschens ist angegeben in φανερώτατα, »am offenkundigsten«, d. h. als ἀπόφανσις, φαίνεσθαι. Dies ausgezeichnete Offenkundig- und Offenbar-Sein ist nicht von der γνῶσις, von der »Erkennntis«, her gesprochen als deren Charakterisierung, vielmehr mit ὑπάρχειν zusammen eine Bestimmung der οὐσία. Der volle Gehalt wäre: daß das Anwesende am anwesendsten, das Seiende am seiendsten, das Erscheinende am erscheinendsten ist in den Körpern. Wir übersetzen: »Es zeigt sich, daß die Anwesenheit hervorherr-

[53] G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, S. 22.
[54] A.a.O., S. 23.

sche am offenkundigsten in den Körpern.« Die σώματα werden im folgenden ausgeführt und erläutert: »Daher sagen wir, daß die Lebewesen und Gewächse und ihre Teile Anwesenheiten seien und auch die φύσις-haften Körper, wie Feuer, Wasser, Erde, und ein jedes solcher Art, sei es aus *Teilen* von diesen oder aus allen, wie etwa der Himmel und seine Teile, Sterne, Mond und Sonne. Ob aber diese einzig und allein Anwesenheiten sind oder auch andere oder von diesen keine, dafür aber irgendwelche anderen, muß betrachtet werden.« (1028 b 9–15) Die Aufzählung dieser σώματα umreißt in der Nennung der einzelnen Bezirke und Stufen des Seienden alle φύσει ὄντα oder kurz die φύσις, in welcher also die οὐσία hervorherrscht und hervorleuchtet. Φύσις ist das aus sich Hervortretende und Aufgehende, so daß es gegenwärtig in der Anwesenheit verweilt. Das Φύσις-hafte ist im Sich-selbst-Bringen das unmittelbarste Erscheinen und bleibt so von sich aus dargebracht in der Nähe, die zugleich im griechischen Denken das εἶδος-hafte Anschaulich-Sichtbare besitzt. Nachher wird dieser Bezirk zusammen mit den τοῦ σώματος πέρατα unter dem Titel αἰσθητά zusammengefaßt und steht gegenüber den ὄντα ἀίδια oder den νοητά, die nach Plato bezeichnet werden als τὰ εἴδη καὶ τὰ μαθηματικά (1028 b 16–20). Die durch αἴσθησις, »sinnliche Wahrnehmung«, nicht wahrnehmbaren εἴδη sind gerade die im eigentlichen Sinne sichtbaren und seienden Wesenszüge der οὐσία. Die οὐσία der αἰσθητά ist φθαρτή, »vergänglich«, und der κίνησις unterworfen, wie Z 11 näher zeigt, die der ἀίδια nicht. Das φύσει ὄν ist καθ' αὑτὸ πεφυκός, »sich selbst bringend«, und dadurch gegenübergerückt dem durch anderes Hervorgestellten, das dann hin- und hergestellt werden kann. Gleichwohl geschieht in beiden Bereichen, dem der φύσις und dem der τέχνη, ein Hervor- und Ins-Unverborgene-Bringen. Die griechische Grunderfahrung des Seins als Anwesenheit ist durchgängig. Die Fragen in dem Satz: πότερον δὲ αὗται μόναι οὐσίαι εἰσὶν ἢ καὶ ἄλλαι [...] ἢ τούτων μὲν οὐθὲν ἕτεραι δέ τινες, σκεπτέον (1028 b 13 sqq.), die noch Möglichkeiten des Vorkommens der Anwesenheit außerhalb der φύσις freigeben, bilden zugleich die Überleitung zu dem Versuch, andere

Bereiche unter der Herrschaft der οὐσία ausfindig zu machen und vorzustellen. »Es glauben aber einige, die Grenzen eines Körpers, wie etwa die Oberfläche, die Kante, die Ecke und die Eins seien Anwesenheiten und dies sogar mehr als der Körper und das Feste. Ferner glauben die einen, daß neben dem sinnlich Wahrnehmbaren nichts außerdem sei, die anderen aber, daß es noch mehr gebe, und zwar mehr ewig Seiendes, wie Plato die Ideen und das Mathematische für zwei Anwesenheiten hält, für die dritte aber die der sinnlich wahrnehmbaren Körper.« (1028 b 16–21) Wir sehen nun drei Bezirke, in denen die Anwesenheit hervorherrscht: 1. τὰ φύσει ὄντα = τὰ σώματα, 2. τὰ τοῦ σώματος πέρατα, 3. τὰ ὄντα ἀίδια.

Von der φύσις, in der wir den Vorrang der οὐσία aus ihrem recht verstandenen Wesen, d. h. der ursprünglichen Nähe und Einigkeit der φύσις und des Seins, einsehen konnten, geht die Darlegung nun zu den τοῦ σώματος πέρατα (1028 b 16). Wie sind diese aus dem Umkreis von φύσις, οὐσία, ὑποκείμενον her zu verstehen? Was wird als πέρας bezeichnet? Ἐπιφάνεια ist die »Oberfläche« als Begrenzung eines Körpers, γραμμή ist eigentlich die »Linie«, dann die »Kante«, wo zwei Flächen zusammenstoßen, und στιγμή ist der »Punkt« oder hier die »Ecke«, an der zwei Kanten sich treffen. Πέρας muß also, wenn es als οὐσία vorkommt, das Anwesende ausmachen, muß mit diesem zusammen gedacht werden. Es kann ja auch nirgends anders als *an* einem Anwesenden erscheinen, und zwar es in seiner Ganzheit und Vollendung umreißend, selbst als das Äußerste, was in sich alles sammelt und vereinigt, *an* dem und *in* dem sich das Anwesende auf sich selbst zurückholt. Das Begrenzte, von dem Umgebenden in sich gehalten und umfangen, ist darin erst recht gegeben. Das Grenzenhafte läßt in eigentlicher Weise anwesen, so daß gerade im Umgebenden das Wesen der Anwesung sich findet. Nicht eine leere Beziehung von »Inhalt und Form« liegt in der Verbindung von οὐσία und πέρας, vielmehr ist eben dies die notwendige Bestimmung von jener. Wir finden πέρας von Aristoteles definiert in Δ 17, wo es bezeichnet wird als ὃ ἂν ᾖ εἶδος μεγέθους ἢ ἔχοντος μέγεθος (1022 a 5 sq.), ferner als ἡ οὐσία ἡ ἑκάστου, καὶ τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστῳ (a 8 sq.). Hier

ist es offenbar, daß die Grenze das eigentliche Anwesen und die Washeit, als εἶδος verstanden, ausmacht; die Washeit aber wird weiter genannt: τῆς γνώσεως γὰρ τοῦτο πέρας (a 9 sq.). Die Grenze also sammelt nicht allein als Bleibendes, einbehaltend Aufbewahrendes die Anwesung in sich, sondern auch die Erkenntnis wird an und in ihr gesammelt gemäß dem Vorrang der grenzenhaften Anwesung in der Erkenntnis.

Was besagt die Aufzählung von ἐπιφάνεια, γραμμή, στιγμή, μονάς? Ist diese Reihe etwa zu verstehen als Reduktion auf das immer Einfachere? Die Oberfläche, die Linie und den Punkt können wir einsehen je als Grenze und Bedingung für die nächsthöhere Dimension. Wie aber steht es mit der zuletzt genannten μονάς? Ist sie noch etwas über den Punkt hinaus, gleichsam in einer neuen Dimension? Ist sie dessen Grenze? Oder ist sie nicht das, was allen, insofern sie grenzenhafte Anwesenheiten sind, zukommt? Δ 6, 1016 b 23–28 lesen wir: πανταχοῦ δὲ τὸ ἓν ἢ τῷ ποσῷ ἢ τῷ εἴδει ἀδιαίρετον. τὸ μὲν οὖν κατὰ τὸ ποσὸν καὶ ᾗ ποσὸν ἀδιαίρετον, τὸ μὲν πάντῃ καὶ ἄθετον λέγεται μονάς, τὸ δὲ πάντῃ καὶ θέσιν ἔχον στιγμή, τὸ δὲ μοναχῇ γραμμή, τὸ δὲ διχῇ ἐπίπεδον, τὸ δὲ πάντῃ καὶ τριχῇ διαιρετὸν κατὰ τὸ ποσὸν σῶμα. Die μονάς ist also an keinen Ort fixiert, so daß sie gerade überall anwesen kann als das Ungeteilte außer jeder Dimension. Wie aber ist sie in eins mit οὐσία als πέρας zu denken? Etwa [als][55] das zuäußerst Umgebende und am ursprünglichsten das Sein Bestimmende? Das Umgebende hat den Charakter des In-sich-Geschlossenen und damit Ein- und Ver-schließenden. Hat denselben nicht auch die μονάς als Grenze und Ungeteiltes?

Die μονάς ist der Begriff, den Leibniz zu einem beherrschenden in seiner Philosophie und von dem aus er die Substanz begriffen hat. Sollte ein tiefer Sinn in diesem Bezug walten? Die μονάς bei Aristoteles, so halten wir fest, ist ein Anwesenheitscharakter, das ist das Begründende in ihr und besagt das Eine im Sinne des Einigen und in gewisser Weise Vereinzelten, wie schon im ersten

[55] Erg. d. Hg.

Kapitel und späterhin noch das τόδε τι als ein Charakter des Seins bestimmt wird. Das »Dieses-da« ist dieses Einzige und Vereinzelte und zeigt den grenzenhaft umrissenen und in sich geschlossenen Charakter der Anwesenheit wieder (εἶδος) im Gegensatz zur ὕλη, die in einer Hinsicht den höchsten Anspruch erhebt, οὐσία zu sein, es aber gerade nicht ist, wie Z 3, 1029 a 27 sqq. zeigt. In Z 2 tritt die μονάς in Verbindung mit den anderen Begriffen uns entgegen, aus einem bestimmten Horizont heraus. Vielleicht wäre hier anzusetzen, um das in Γ 1 und 2 erfaßte und ständig leitende Problem des ὄν und ἕν auch von dem Einen und der Eins her in der ursprünglichen Korrelation aufzuschließen. Ist Eins aber eine Zahl oder nicht? Hat es einen sprachlichen Zusammenhang? Sicher mit μόνον, dem »All-einigen« und »Einzigen«, vielleicht auch mit μένειν, »bleiben«, »verweilend anwesen«, davon μονή, das »Bleiben«, »Verweilen«, die »Bleibe«, »Wohnung«, »Aufenthalt«. Ist μονάς dann etwa das Zuvor- und Übrig-bleibende, worauf alles zurückkommt, in dem alles schon beheimatet und einbehalten ist? Indes ist noch nicht einhellig zu sagen, was μονάς bedeutet, und muß erst noch aus dem Umkreis dessen verstanden werden, aus dem her das Wort gesprochen ist.

Wir gehen zum übergreifenden πέρας-Gedanken zurück. Er durchherrscht das Seiende als dessen Bestimmung in allen Bereichen und wird immer, wenn von οὐσία die Rede ist, mitgedacht werden müssen. Noch ein Wesensmoment müssen wir an ihm aufweisen. Es heißt Δ 17: πέρας λέγεται [...] καὶ τὸ τέλος ἑκάστου· τοιοῦτον δ' ἐφ' ὃ ἡ κίνησις καὶ ἡ πρᾶξις [...] καὶ τὸ οὗ ἕνεκα (1022 a 4–8). Das Τέλος-hafte ist schon in der ursprünglichen Wortbedeutung von πέρας enthalten. Es besagt: durch und durch gehen und vollenden bis zur Grenze und dem Ende. Der τέλος-Begriff ist wichtig für Aristoteles, wie sich schon in dem Grundwort ἐντελέχεια zeigt, das offenbar im selben Umkreis wie πέρας und τέλος gedacht ist. Der πέρας-Gedanke, später »teleologisch« gedeutet und mißdeutet, waltet ebenso in der griechischen Kunst und Darstellung des Seienden überhaupt.

Noch bleiben zu untersuchen die ἀίδια, das »Ewige«, wie wir

übersetzt haben, unter dem Plato die εἴδη und τὰ μαθηματικά versteht. Was sind die ἀίδια? Was ist »ewig«? Haben wir davon auch nur einen Vorbegriff? Wir sehen, wie in der späteren Philosophie das Ewige gefaßt wird. Bei *Boethius*, De consolatione philosophiae V, steht die Definition: »Aeternitas [...] est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio«.[56] Oder bei *Thomas von Aquin* im Sentenzenkommentar VIII, II, 1 c: »aeternitas dicitur quasi ens extra terminos«.[57] In beiden Definitionen steht das »grenzenlos« und darin erst »vollendet«, »zugleich und zumal« die »ganze« Fülle des Seins. Aber ist dies »zugleich und zumal« »grenzenlos« möglich? Das griechische Seinsverständnis jedenfalls ist durch den christlich verstandenen Ewigkeitsbegriff des »ens extra terminos« aufgegeben. Aber der aeternitas stehen das aevum und tempus gegenüber, welche charakterisiert werden in Summa theologiae I, 10, 5 c: »aevum differt a tempore et ab aeternitate, sicut medium existens inter illa«.[58] Weiter wird aeternitas charakterisiert als »mensura esse permanentis«.[59] »Quaedam autem sic recedunt a permanentia essendi, quod esse eorum est subiectum transmutationis, vel in transmutatione consistit: et huius modi mensurantur tempore«,[60] wie etwa jeder motus und jedes esse corruptibile. Zwischen aeternitas und tempus aber gibt es etwas, das von der permanentia essendi nicht abweicht: »tamen habent transmutationem adiunctam, vel in actu vel in potentia«, z. B. »secundum locum«.[61] »Sic ergo tempus habet prius et posterius: aevum autem non habet in se prius et posterius, sed ei coniungi possunt: aeternitas autem non habet prius neque posterius, neque

[56] Anicii Manlii Severini Boethii Philosophiae Consolationis libri quinque, S. 122.

[57] S. Thomae Aquinatis Scriptum super libros sententiarum Magistri Petri Lombardi. Editio nova cura R. P. Mandonnet. Tomus I. Paris 1929, Distinctio VIII, Quaestio II, Art. I.

[58] Pars Prima Summae Theologiae a quaestione I ad quaestionem XLIX. Sancti Thomae Aquinatis Opera Omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita. Tomus quartus. Rom 1888, Quaestio X, Articulus V.

[59] Ebd.

[60] Ebd.

[61] Ebd.

ea compatitur.«[62] Das aevum heißt auch tempus discretum in Unterscheidung zum gewöhnlichen tempus als dem continuum. Zur Erläuterung des aevum sei noch eine Stelle aus der »Summa Theologiae« angeführt, wo es heißt: »Tempus autem motus angeli potest esse non continuum. Et sic angelus in uno instanti potest esse in uno loco, et in alio instanti in alio loco, nullo tempore intermedio existente.«[63] Das Gesetz der kontinuierlichen Bewegung, ein fortlaufender Zeitfluß ist also für das aevum nicht geltend. Veränderlich sind die angeli nur κατὰ συμβεβηκός, wie Aristoteles sagen würde. In welchem inneren Bezug steht das Angeführte zu dem ἀίδιον? Was besagt insbesondere das »tota simul«? An anderer Stelle bei Boethius wird es ausgedrückt: »quod nunc *fluens* facit tempus, nunc *stans* facit aeternitatem«.[64] Das »stehen bleibende«, »ständige« Jetzt steht gegenüber dem punktuell sich wiederholenden, diskreten Jetzt des aevum, auch sempiternitas genannt, und dem kontinuierlich weiterfließenden Jetzt des tempus continuum. Die einzelnen inneren Verbindungen betrachten wir hier nicht weiter, wir erinnern uns aber noch einer Stelle aus Platos »Parmenides«, wo auch ein Jetzt in Erscheinung tritt. Es wird dort gehandelt vom ὄν, ἕν und πολλά und zuletzt von der Unmöglichkeit, daß etwas sich aus einem in den andern Zustand ἐν ἑνὶ χρόνῳ[65] ändern könne, weil dann ein Moment eintreten müsse, in dem μήτε κινεῖσθαι μήτε ἑστάναι.[66] Da tritt das ἐξαίφνης ein, das so erläutert wird: ἡ ἐξαίφνης αὕτη φύσις ἄτοπός τις ἐγκάθηται μεταξὺ

[62] Ebd.

[63] Pars Prima Summae Theologiae a quaestione I ad quaestionem CXIX. Sancti Thomae Aquinatis, Quaestio LIII, Articulus III.

[64] Pars Prima Summae Theologiae a quaestione I ad quaestionem XLIX. Sancti Thomae Aquinatis, Quaestio X, Articulus 2, ob. 1. Anm. d. Hg.: Die von Thomas unter Berufung auf Boethius zitierte Formel vom nunc stans findet sich in dieser Form bei Boethius nicht. Vgl. aber Boethius, The Theological Tractates. With an English Translation by H. F. Stewart and E. K. Rand. London, New York 1918, De trinitate IV, 72–74: nostrum »nunc« quasi currens tempus facit et sempiternitatem, divinum vero »nunc« permanens neque movens sese atque consistens aeternitatem facit.

[65] Parm. 156 c 2.

[66] Parm. 156 c 6 sq.

τῆς κινήσεώς τε καὶ στάσεως, ἐν χρόνῳ οὐδενὶ οὖσα, καὶ εἰς ταύτην δὴ καὶ ἐκ ταύτης τό τε κινούμενον μεταβάλλει ἐπὶ τὸ ἑστάναι καὶ τὸ ἑστὸς ἐπὶ τὸ κινεῖσθαι.[67] Das ἐξαίφνης scheint zu entsprechen dem nunc stans, dem tota simul und steht in verborgenem und besonderem Bezug zu dem Ausgeführten. Was aber bedeutet ἀίδιον vom Wort her? Es wird abgeleitet von ἀεί, »immer«, also »das, was immer ist«. Aber wie immer? Wir müssen wieder die anderen Begriffe hinzunehmen, um den spezifischen Sinn zu ergründen: οὐσία und εἶδος. Das platonische εἶδος ist das im Aussehen hervortretende eigentliche Anwesen, am Baum etwa das Baumhafte, am Haus das Haushafte. Wie ist dies zugleich im besonderen Sinne ἀίδιον? Wir haben das nunc *stans* mit ἀίδιον verglichen. Ebenso ist das, was ἀίδιον zur Bestimmung des anwesenden Aussehens macht, die *»Ständigkeit«*. Nicht bloß ein Immerseiendes, vielmehr ein von sich aus unantastbar Gegründetes, Heraus- und Entgegen-Stehendes ist das Anwesende als εἶδος – als wahrnehmbares *ständiges* Gesicht begriffen im weitesten Sinne der nichtsinnlichen Anschauung. Als solches Festumrissenes, in den Zügen Geprägtes, wodurch es erst das Einzelne in seiner Einzelheit, die οὐσία als so und so (τόδε τι) Anwesendes ausmacht, ist das *Ständige* ebenso unter dem πέρας-Gedanken zu sehen, der die οὐσία auch in allen Bereichen durchherrscht.

Am Schluß des Kapitels stehen noch andere Lehren über den Geltungsbereich der οὐσία und ein Aufriß über die möglichen Fragen, der wieder gipfelt in der Was-Frage. Wir übersetzen: »Speusippos aber nahm noch mehr οὐσίαι an, von dem Einen anfangend, und nahm einen besonderen Ursprung jeder οὐσία an, so einen der Zahlen, einen anderen der Größen, endlich einen der Seele. Und auf diese Weise dehnte er den Bereich der οὐσία aus. Einige aber behaupten, die Ideen und die Zahlen hätten dieselbe φύσις und das Andere halte sich daran, die Linien und Flächen, bis zu der Anwesenheit des Himmels und den sinnlich wahrnehmbaren Dingen. Was darüber schön oder nicht schön gesagt wird, was die οὐσίαι seien, ob neben den sinnlich wahrnehmbaren

[67] Parm. 156 d 6–e 3.

Dingen noch irgendwelche οὐσίαι seien oder nicht, wie diese seien, ob es eine eigenständige οὐσία gebe und wodurch und wie oder ob es keine neben den sinnlich wahrnehmbaren Dingen gebe, das müssen wir betrachten, wenn wir einen Überschlag machen, zunächst über das, was die οὐσία ist.« (1028 b 21–32) Wir gehen auf das Übersetzte nicht näher ein, bemerken nur, daß *Speusippos*, der Nachfolger Platos, eine eigentümliche Weiterentwicklung seiner Ideenlehre in dem bezeichneten Sinne ausgearbeitet hat und daß mit den ἔνιοι die Pythagoräer gemeint sind. Der Satz: πότερον ἔστι τις χωριστὴ οὐσία (1028 b 30), wird zur Frage aller künftigen Metaphysik. In dem ὑποτυπωσαμένοις (1028 b 31) steckt τύπος, von τύπτω, »schlagen«, »prägen«. Τύπος ist das »im Umriß Geprägte und Festgelegte«. Genau übersetzen wir: »Überschlag machen wir über das, was im Grundriß ist«, d. h. was unter der Anwesenheit zu verstehen ist.

Dieser Umriß des Entwurfs der οὐσία wird nicht eröffnet in Form einer Untersuchung, sondern als Herzählung aufgegriffener Auslegungen der οὐσία: Λέγεται δ' ἡ οὐσία, εἰ μὴ πλεοναχῶς, ἀλλ' ἐν τέτταρσί γε μάλιστα· καὶ γὰρ *τὸ τί ἦν εἶναι* καὶ *τὸ καθόλου* καὶ *τὸ γένος* οὐσία δοκεῖ εἶναι ἑκάστου, καὶ τέταρτον τούτων *τὸ ὑποκείμενον* (1028 b 33–36). Die formale Bestimmung der οὐσία geschieht demnach in vierfacher Weise: 1. τὸ τί ἦν εἶναι, 2. τὸ καθόλου, 3. τὸ γένος, 4. τὸ ὑποκείμενον. Nach unseren bisherigen Überlegungen scheint diese Herzählung merkwürdig, ja zunächst unverständlich und verwirrend. Wie geht dieses Schema in die auf Anwesenheit abgehobene οὐσία ein? Wie sind die einzelnen Glieder aufeinander abgestimmt? Es soll, indem wir im voraus auch die folgenden Kapitel in den Blick fassen, die Basis geschaffen werden, auf der diese formalen Bestimmungen der οὐσία ihren eindeutigen Ort und ihre innere Verbindung gewinnen.

Die Struktur der οὐσία, ihr *Was* ist die Thematik des Folgenden. In der Art eines Lehrstücks wird das Kapitel abgehandelt und es bleibt zunächst dunkel, woher Aristoteles die Bestimmungen schöpft, wenn auch zum Teil zu entnehmen ist, daß er selbst die οὐσία in der Weise interpretiert. Der erste Begriff birgt ähnlich

dem der ἐντελέχεια schon für die Übersetzung bedeutende Schwierigkeit in sich: τὸ τί ἦν εἶναι. Es ist der einzige der vier Ausdrücke, in dem das εἶναι erscheint, sogar zweimal. Dies macht offenbar, daß die οὐσία darin begriffen ist als τὸ εἶναι, die Seiendheit des Seienden, »das Sein« selbst. Wörtlich heißt τὸ τί ἦν εἶναι: »das ›was war‹ sein« – eine sonst nirgends auftretende sprachliche Bildung, die nur interpretiert werden kann aus dem Umkreis dessen, was wir schon von der οὐσία wissen, und in Verbindung mit den anderen auszeichnenden Bestimmungen. Τί ἦν = »was war«, was vorhergeht und vorausgeht, nicht als ein bloß Vergangenes, das jetzt nicht mehr ist, sondern das Vorherige in seiner Anwesung, die *ständig* zu uns hersteht. Τὸ τί ἦν εἶναι also dann das Wesen dieses schon *Vorauf-Wesenden*, das *»Vorher-her-wesende«*. In Bezug steht dies zu ὑποκείμενον, das wir schon faßten als die vorliegende Unterlage und Vorlage, als verfügbar Bleibendes und Anwesendes, dessen die grenzenhafte Anwesung bedarf als das, was in das Umgebende und Sammelnde eingeht und geschlossen ständig darinnen steht. Ein besonderer Bezug aber bringt τὸ τί ἦν εἶναι in die Nähe von τὸ γένος. Dies besagt in Betrachtung von γένεσις, γίγνεσθαι = das »entstehende Hervorgehen« und »Zur-Welt-Kommen«, und im Rückgang auf φύσις, von woher griechisch die οὐσία verstanden werden muß, »die *Her-kunft*«, dann auch »der Stamm«, »das Geschlecht«, was von solchem γένος herkommt. Die ursprüngliche Bedeutung weist sich unmittelbar im Bereich der οὐσία aus und ist das jedem Vorherige, woraufhin man zurückgehen muß, um das τί ἦν εἶναι zu erfassen. Dies muß εἶδος-haft gedacht werden und wir erinnern uns an die platonische ἀνάμνησις, dies »Zurück« und »Hinauf«, wodurch die »Ideen« erkannt werden. Γένος darf also zunächst nicht als »Gattung« nur verstanden werden, vielmehr als dieses in jedem Voraus-her-wesende, wenn es auch hinsichtlich der γνῶσις das Spätere ist. Diese eigentümliche Wechselbeziehung von φύσει πρότερον und γνώσει ὕστερον wird bei Aristoteles öfters sichtbar. Etwa Z 3, 1029 b 4, wo von ἧττον γνώριμα φύσει gesprochen wird, die aber der γνῶσις des einzelnen (ἑκάστου) näher und früher (πρότερον) bekannt sind; von denen soll die μάθησις, der νοῦς wei-

terschreiten zu den γνωριμώτερα φύσει oder, wie es gleich heißt, τὰ ὅλως γνωστά (1029 b 11), hinweisend auf den Vorrang der οὐσία καθόλου. In Δ 11 ist das gleiche Faktum ausgesprochen: τούτων δὲ ἄλλως τὰ κατὰ τὸν λόγον καὶ τὰ κατὰ τὴν αἴσθησιν (1018 b 31 sq.),[68] aber nun in der charakteristischen Wendung zum λόγος, die wir im ganzen noch sehen werden. Dieses πρότερον, das Kennzeichen für die Bestimmung des Seins von und in Seiendem, wurde in der späteren, besonders der kantischen Transzendentalphilosophie als einer besonderen Erneuerung der Ontologie entscheidend in der Form des *»a priori«*. In diesem »Von-Anfang-her«, schon ständig vorweg zu uns Her-wesenden ist das Sein selbst noch aufbewahrt.

Was besagt die zweite Bestimmung, das καθόλου? Wörtlich das κατὰ ὅλου, das, was von oben her auf das Ganze herabkommt, »was aufs Ganze geht«. Dann ist es so die »Haupt-sache« an der Sache, um die es geht, das *»Überhaupt«*. Wie ist dies Überhaupt als Auslegung der οὐσία zu begreifen? Wie kommt darin die οὐσία zum Vorschein? Als Hauptsache von oben herkommend, bestimmt es das Seiende und hält es als Ganzes inne, damit in derselben Weise wie πέρας sammelnd und einbegreifend, nur daß es nicht wie dieses das Ausdehnungshafte besitzt. Dem καθόλου kommt von unten her und vorauf das ὑποκείμενον als Unterlage entgegen, die in das umschließende und bestimmende Überhaupt eingeht und begrenzt darin vorliegt. Das ὅλον meint das εἶδος, und dies wird als Bestimmendes, Faßbares, Begrenzendes und Begreifbares vom γένος her ermöglicht. Das ist das τί ἦν εἶναι, das, wie in Z 6 deutlich gezeigt wird, nicht als etwas hinter oder neben dem einzelnen sich hält, sondern ein und dasselbe ist. Die in eins gehende Doppelung von οὐσία ist auch hier wieder offenbar. So müssen wir auch versuchen, den Entfaltungen der οὐσία nachzugehen und sie in ihrer Einheit zu erhellen.

Wir interpretierten das Überhaupt zuletzt anhand von εἶδος. Was ist das εἶδος? Plato meint damit etwa bei einem Baum das Baumhafte, das, worin es keine Mannigfaltigkeit von Bäumen

[68] Hs. Erg. des Protokollanten: Die wichtigste Stelle über πρότερον und ὕστερον im ausgeführten Sinne ist Physik A 1.

mehr gibt, sondern nur und schlechthin das Baum-Sein, was jeden einzelnen Baum überhöht und den Vorrang im Überhaupt besitzt. Zum Vergleich lesen wir Δ 8, 1017 b 23–26: συμβαίνει δὴ κατὰ δύο τρόπους τὴν οὐσίαν λέγεσθαι, τὸ θ' ὑποκείμενον ἔσχατον, ὃ μηκέτι κατ' ἄλλου λέγεται, καὶ ὃ ἂν τόδε τι ὂν καὶ χωριστὸν ᾖ· τοιοῦτον δὲ ἑκάστου ἡ μορφὴ καὶ τὸ εἶδος. Hier sehen wir das εἶδος als τόδε τι, χωριστόν oder, wie es sonst heißt, καθ' ἕκαστον. Vorher faßten wir es in Hinsicht auf τὸ καθόλου. Ist dies vereinbar? Dann, wenn wir an die Doppelung der οὐσία im ganzen denken, an das τί ἦν εἶναι, und sehen, daß auch εἶδος sowohl das εἶδος für dieses und jenes jeweils ausmacht als auch allgemein das Εἶδος-hafte, das später κατὰ λόγον begriffen werden kann. An anderer Stelle, Z 4, 1030 a 11 sqq., heißt es: οὐκ ἔσται ἄρα οὐδενὶ τῶν μὴ γένους εἰδῶν ὑπάρχον τὸ τί ἦν εἶναι, ἀλλὰ τούτοις μόνον. Aus dem γένος als ὑποκείμενον ist εἶδος, das wesentliche Was, verstanden, das das vorauf schon und jetzt und ständig wesende und entgegenstehende Offenbare ist. Alle Bestimmungen sind so in eins und aus einem her zu verstehen, im Umkreis von φύσις und unter der Grundbestimmung der ἀλήθεια.[69] Nicht der gewohnte Substanzbegriff, wie er etwa von der Chemie herkommt als die Vorstellung schichtenartig wie Bausteine zusammengesetzter Stücke, hinter denen als wesentliches und letztes Stück ein dinghaft verstandener Kern liegt, kann uns der Wahrheit nahebringen, die in dem Griechischen der οὐσία und ihren Bestimmungen liegt. Nicht versteckt und verhüllt liegt das Wesen irgendwo im Grunde, sondern kommt immer schon her als das allem zuvor Gegenwärtige, das vorauf- und auf-geht, das durch alles hindurch- und (damit) er-scheint.

Was wir so unter οὐσία und ihrer Mannigfaltigkeit begriffen haben, bildet gleichsam einen ursprünglichen griechischen Horizont, der bei Aristoteles noch steht und hereinwirkt, an dem sich aber schon die später wachsende Herrschaft der metaphysisch verstandenen Logik abzeichnet. Aristoteles selbst hat diese Wendung eingeleitet, indem er die οὐσία im weiten Sinne logisch verstand

[69] Hs. Erg. des Protokollanten: Im einzelnen ist der εἶδος-Begriff noch nicht interpretiert und wurde nur im Vorgriff in einigen Zügen zu deuten versucht.

als das Ansprechbare und Aussagbare. Das ὑποκείμενον wird nicht aus seinem Grundzug, sondern vom λόγος her interpretiert. So der nächste Satz in Z 3: τὸ δ' ὑποκείμενόν ἐστι καθ' οὗ τὰ ἄλλα λέγεται, ἐκεῖνο δ' αὐτὸ μηκέτι κατ' ἄλλου (1028 b 36 sq.). Das erhellt, wie alles auf die Sagbarkeit abgehoben ist und wie das ὑποκείμενον, das je als Seiendes in den Gesichtskreis des Angesprochenen und Ansprechbaren, des λόγος im Sinne von κατὰ ... ἀγορεύειν kommt und solcherart in der κατηγορία begegnet, selbst zur κατηγορία als Seinscharakter wird. Hier ist ein klassischer Beleg für die Bestimmung der späteren Entwicklung, in der die Logik als Lehre vom λόγος im Sinne der bestimmenden Aussage sich entscheidend behauptet und zum Leitfaden für die Bestimmung des Wesens des Seins überhaupt wird.

Wir lesen weiter: διὸ πρῶτον περὶ τούτου διοριστέον· μάλιστα γὰρ δοκεῖ εἶναι οὐσία τὸ ὑποκείμενον πρῶτον (1028 b 37 sqq.). Das ὑποκείμενον πρῶτον wird vorherrschend in der οὐσία und gibt in der Form des subiectum den Boden her für die im weiten Sinne logische Erfassung der οὐσία. Begriffen als subiectum, das den jeweiligen prädikativen Aussagen »unterliegt«, wird τὸ ὑποκείμενον zur eigentlichen und ersten Kategorie. Auch die anderen Seinsbestimmungen werden in dieser Weise logisch aufgefaßt, ὥστε τὸ τί ἦν εἶναί ἐστιν ὅσων ὁ λόγος ἐστὶν ὁρισμός, wie es Z 4, 1030 a 6 sq. heißt. Das wesentliche Was ist das, was in der »Definition« umgrenzt werden kann, wie es noch weiter in Z 3 ausgeführt wird: τοιοῦτον δὲ τρόπον μέν τινα ἡ ὕλη λέγεται, ἄλλον δὲ τρόπον ἡ μορφή, τρίτον δὲ τὸ ἐκ τούτων (λέγω δὲ τὴν μὲν ὕλην οἷον τὸν χαλκόν, τὴν δὲ μορφὴν τὸ σχῆμα τῆς ἰδέας, τὸ δ' ἐκ τούτων τὸν ἀνδριάντα τὸ σύνολον) (1029 a 2–5). Ὕλη, μορφή und σύνολον werden je in einer Hinsicht ὑποκείμενον genannt. Ὕλη und τὸ σύνολον werden durch ein Beispiel erläutert, μορφή aber definiert. Ὕλη = lateinisch materia, das, woraus etwas gemacht wird, »Material«, auch »Bauholz«, »Holz«. So ist etwa das Erz das Material, aus dem die Bildsäule gemacht wird. Μορφή = lateinisch forma, hier aber wird sie eindeutig von Aristoteles bestimmt als τὸ σχῆμα τῆς ἰδέας. An dieser Stelle spricht Aristoteles seinen Bezug zu Plato und des-

sen ἰδέα aus. Εἶδος und μορφή erscheinen getrennt in Beziehung zueinander, so daß sie nicht, wie zuweilen geschieht, gleichgesetzt werden können.

In die Schärfe der eigentlichen Bedeutung kommen diese Begriffe durch den Gegenbegriff ὕλη. Durch den Ort, an dem ὕλη, εἶδος, ἰδέα, μορφή auftreten, werden wir angewiesen, sie in dem gezeigten Umkreis der Anwesenheit, des gegenwärtigen Erscheinens, des grenzenhaften Umrisses zu bestimmen, so daß sie daraus her erst ihren eindeutigen Sinn erhalten. In den lateinischen Übersetzungen materia und forma wird dieser griechische Boden und Horizont zurückgelassen und abgestoßen. Diese entwurzelten Begriffe treiben ihr blindes Spiel in der späteren Philosophie, ohne ihren Heimatboden und Grund wiederzufinden.

Was besagt nun σχῆμα? Wir sahen schon früher, daß τὸ σχῆμα wörtlich besagt »die Aufmachung«, »das Eröffnen«, das als Aufmachendes zugleich das Eröffnende einbehält. Die μορφή ist demnach die Öffnung der sich aufschließenden und in der Öffnung zurücknehmenden und einbehaltenden ἰδέα. Als das Sich-öffnend-Zeigende kann die Gestalt durch die αἴσθησις wahrgenommen werden wie bei der Bildsäule etwa, in den Formen und Prägungen, die aus und in dem Stoff das Ganze bilden. Das εἶδος aber erscheint nicht so wie ἡ μορφή, es verschließt sich zugleich in der μορφή und ist nur der übersinnlichen Anschauung als eigentliches und sichtbarstes Gesicht wahrnehmbar. Darum hat es einen Vorrang vor der ὕλη und ist, wie das Kapitel noch zeigen wird, das eigentliche ὑποκείμενον, welches das τί ἦν εἶναι ausmacht. Δ 8, 1017 b 21 sq.: ἔτι τὸ τί ἦν εἶναι οὗ ὁ λόγος ὁρισμός, καὶ τοῦτο οὐσία λέγεται ἑκάστου, und Z 4, 1030 a 6 sq. sehen wir noch einmal deutlich die »logische« Struktur des τί ἦν εἶναι.

Wir übersetzen weiter: ὥστε εἰ τὸ εἶδος τῆς ὕλης πρότερον καὶ μᾶλλον ὄν, καὶ τοῦ ἐξ ἀμφοῖν πρότερον ἔσται διὰ τὸν αὐτόν λόγον (1029 a 5 sqq.). Die Form als Öffnung des εἶδος bedarf des Stoffes als ὑποκείμενον, um zu erscheinen und mit ihm das Ganze, τὸ σύνολον, zu bilden. Stehen εἶδος und Stoff darum im gleichen Rang hinsichtlich der οὐσία? Oder scheint nicht das εἶδος vorzu-

herrschen, τὸ πρότερον zu sein? Es gibt in dem übersetzten Satz zwei Lesungen: τὸ oder τοῦ ἐξ ἀμφοῖν. Welche ist die richtige? Es geht hier offenbar darum, ob das εἶδος auch früher und mehr als das Ganze und der Stoff ist oder ob beide früher als der Stoff sind. Ist nur die eine Lesart möglich oder beide? Eine Konjektur und die angemessene Übersetzung können hier offensichtlich nur durch das philosophische Verständnis des Textes bestimmt werden.

11. Protokoll vom 13. und 20.7.1944

Wir lasen das dritte Kapitel des Buches Z, das davon handelt, was wir unter οὐσία verstehen. Aristoteles führt im Umriß vier Weisen an, in denen die οὐσία gesagt wird, und wendet sich im folgenden der vierten Weise, dem ὑποκείμενον, zu: μάλιστα γὰρ δοκεῖ εἶναι οὐσία τὸ ὑποκείμενον πρῶτον. τοιοῦτον δὲ τρόπον μέν τινα ἡ ὕλη λέγεται, ἄλλον δὲ τρόπον ἡ μορφή, τρίτον δὲ τὸ ἐκ τούτων (λέγω δὲ τὴν μὲν ὕλην οἷον τὸν χαλκόν, τὴν δὲ μορφὴν τὸ σχῆμα τῆς ἰδέας, τὸ δ' ἐκ τούτων τὸν ἀνδριάντα τὸ σύνολον), ὥστε εἰ τὸ εἶδος τῆς ὕλης πρότερον καὶ μᾶλλον ὄν, καὶ τοῦ ἐξ ἀμφοῖν πρότερον ἔσται διὰ τὸν αὐτόν λόγον (1029 a 1–7). Beim letzten Satz (1029 a 6) ist es zweifelhaft, ob wir τὸ oder τοῦ ἐξ ἀμφοῖν lesen müssen. Es handelt sich darum, ob nur das εἶδος oder auch das Aus-beiden eher seiend ist als die ὕλη. Nach einer Parallelstelle hätten wir uns für τὸ ἐξ ἀμφοῖν zu entscheiden. Formal ist damit aber nur gesagt, daß εἶδος und ἐξ ἀμφοῖν früher als die ὕλη sind, und über ihre Stellung untereinander ist noch nichts ausgemacht. Es könnte aber scheinen, daß die rangmäßige Reihenfolge nun diese sei: Stoff, Gestalt und als Erstes und Herrschendes das Aus-beiden, weil es ὕλη und εἶδος umfaßt, folglich »mehr« ist. Das ist aber nicht griechisch gedacht. Vielmehr steht τὸ ἐξ ἀμφοῖν an zweiter Stelle: Es hat teil an der ὕλη und am εἶδος, an erster Stelle steht das reine εἶδος. Dieser Vorrang des εἶδος ist ausgesprochen, wenn wir τοῦ ἐξ ἀμφοῖν lesen, seine Möglichkeit ist offengelassen, wenn wir uns für das τὸ ἐξ ἀμφοῖν entscheiden. Folglich ist keine Lesart unzutreffend.

Für die τρόποι des ὑποκείμενον gibt Aristoteles hier zwar Beispiele, die verdeutlichen. Damit ist aber noch nicht ausgemacht, woher diese Unterscheidung selbst entspringt und inwiefern sie unmittelbar in den Zusammenhang einer Deutung der οὐσία als ὑποκείμενον πρῶτον gebracht werden kann. Sehen wir, in welchen Bereich uns das Beispiel führt. Es nennt das Erz, die μορφή und die Bildsäule als σύνολον. Sonst führt Aristoteles an dieser Stelle häufig die κλίνη als σύνολον an, wobei dann die ὕλη in ihrer eigentümlichen Doppeldeutigkeit als Holz und als Baustoff überhaupt vorkommt und gemeint ist. Der Bereich nun, in dem diese Unterscheidung entspringt, ist der der τέχνη, genauer der ποίησις als des Herstellens dessen, was für den Menschen in seinem Umkreis unmittelbar verfügbar und anwesend ist. Solches für den Menschen Anwesende ist vor allem das, was er herstellt und aufstellt. Aus diesem Umkreis des Erfahrens ist der aristotelische und gewissermaßen auch der platonische Unterschied von ὕλη und εἶδος erwachsen. Wie und wie weit dieser Begriff der ποίησις zu fassen ist, wird uns deutlicher, wenn wir daran denken, daß die Lehre von der Dichtkunst »Poetik« heißt. Die ποίησις ist nicht das Tun, das etwas macht, so daß das Gemachte dabei als Wirkung herausspränge, also nicht ein Machen als Bewirken – wie auch die christliche creatio, die das ens creatum als das von der obersten Ursache Bewirkte versteht –, sondern die ποίησις ist das Her- und Hinstellen von etwas, so daß es dann als Seiendes und Anwesendes dasteht, d. h. als etwas In-sich-Stehendes sein Aussehen ins Offene stellt. Die ποίησις ist also aus dem Bereich der ἀλήθεια zu verstehen. Sofern etwas in dieser Weise hergestellt wird, wird eben sein εἶδος gewissermaßen aufgestellt in einem Gestell. Dieses Gestell, worin das Aussehen steht, ist die Gestalt (μορφή), in die das εἶδος gestellt wird. Wie πρᾶγμα ursprünglich zugleich die Herstellung und das Hergestellte ist, so ist die μορφή die Gestellung und die Gestalt. Von dem so verstandenen Begriff der ποίησις her wird erst verständlich, warum es im Griechischen eine ἐπιστήμη ποιητική geben kann, wie überhaupt die ἐπιστήμη mit der ποίησις in Zusammenhang gebracht werden kann. Soviel

zur Zusammensicht von εἶδος, μορφή und σύνολον mit οὐσία, wobei das εἶδος das Hergestellte, Dastehende ist.

Wir lesen weiter: νῦν μὲν οὖν τύπῳ εἴρηται τί ποτ' ἐστὶν ἡ οὐσία, ὅτι τὸ μὴ καθ' ὑποκειμένου ἀλλὰ καθ' οὗ τὰ ἄλλα (1029 a 7 sqq.). Der Satz läßt sich nicht übersetzen, es fehlt etwas, nämlich das Worauf des κατά, der Bezug. Wir sind geneigt, λεγόμενον zu ergänzen, einmal weil wir etwas über das ὑποκείμενον zu wissen glauben und, wenn das κατά bei ihm auftaucht, an die κατάφασις bzw. ἀπόφασις und somit sofort an den λόγος denken. Dann auch hieß es ja 1028 b 36 sq.: τὸ δ' ὑποκείμενόν ἐστι καθ' οὗ τὰ ἄλλα λέγεται. Vielleicht aber ist es besser, wenn wir mit Aristoteles offenlassen, ob hier ὄν oder λεγόμενον einzusetzen ist.

An das νῦν μὲν ... anknüpfend, fährt Aristoteles fort: δεῖ δὲ μὴ μόνον οὕτως· οὐ γὰρ ἱκανόν (1029 a 9). »Es darf aber nicht nur so gesagt werden; nicht nämlich ist dieses genügend.« Das heißt, es darf nicht mit der eben erörterten Bestimmung des ὑποκείμενον πρῶτον sein Bewenden haben. αὐτὸ γὰρ τοῦτο ἄδηλον, καὶ ἔτι ἡ ὕλη οὐσία γίγνεται (1029 a 10). »Sowohl nämlich ist dieses selbst unoffenbar und überdies wird die ὕλη zur οὐσία.« Das, was da unklar ist, ist offenbar wiederum die Definition des ὑποκείμενον πρῶτον als τὸ μὴ καθ' ὑποκειμένου, ἀλλὰ καθ' οὗ τὰ ἄλλα. Wenn wir nicht recht einsehen, warum das nicht genügt, so liegt das daran, daß wir nicht wissen, was das ὑποκείμενον ist, und somit auch seine Schwierigkeiten nicht sehen. Dann aber sind wir ja schon auf die Unklarheit gestoßen, daß wir nicht wissen, in welcher Ordnung das Zugrundeliegende hier überhaupt gemeint ist: in der Weise des Angesprochenwerdens oder in der des Erscheinens. Das heißt, das Verhältnis des κατά ist unbestimmt. Diese Schwierigkeit hängt zusammen mit dem λόγος selbst. Das λέγειν als ἀποφαίνεσθαι hat im Griechischen noch den Charakter des δηλοῦν, des »Sehenlassens« von dem, was anwest, also des Sichtbarmachens, Anwesenlassens. Für uns dagegen ist der λόγος zugleich das Sagen und Bestimmen, das der Mensch vollzieht. Und zwar liegt die Schwierigkeit darin, daß diese Zwiespältigkeit nicht nur zwischen dem griechischen und unserem Verständnis waltet, sondern

im griechischen λέγειν selbst. Modern – somit mißverständlich und eigentlich ganz unerlaubt – könnten wir diese Doppelheit so formulieren: Das griechische λέγειν hat einmal »subjektive« Bedeutung, ist das menschliche Bestimmen, das Vollziehen des λόγος vom Menschen her; dann aber hat es »objektive« Bedeutung, ist das λέγειν, das das Seiende erscheinen, die im Seienden sich kundgebenden Bezüge walten läßt. Diese Doppelheit von objektiver und subjektiver Bedeutung des λόγος zieht sich auch durch Z 4 und macht die Unbestimmtheit des Bezuges aus.

Wir haben schon gesehen, daß unsere Bezeichnung dieser Schwierigkeit unangemessen und deshalb nicht zulässig ist. Das weist uns darauf, daß uns dieser Zwiespalt selbst nicht klar ist. Sie muß aber nicht nur für diese Kapitel des Buches Z, sondern auch für das Verständnis des Buches Γ, das im Thema unserer Übung steht, wesentlich sein. Es ist darum notwendig, daß wir sie zu klären versuchen, soweit uns das jetzt und hier möglich ist. Deshalb sehen wir uns um, in welchem Bereich diese Schwierigkeit erscheint.

Kurz gesagt ist das Thema des siebten Buches der »Metaphysik« die Wesensbestimmung der οὐσία. Allerdings ist hier nicht schon die eigentliche Untersuchung der οὐσία durchgeführt, sondern es wird erst danach gefragt, in welcher Hinsicht das Suchen nach der Wesensbestimmung möglich ist, und dazu werden in vorläufiger Kennzeichnung des Wesens vier mögliche Weisen der οὐσία aufgezählt, von denen man zunächst nicht weiß, woher sie kommen und in welcher Weise sie zusammengehören. Dem Wesensblick soll im τύπος, im »Umriß«, die Richtung angewiesen werden, in der sich das Wesen der οὐσία dann darstellt. Genau genommen handelt aber dieses Kapitel nur von der zuletzt genannten Weise, dem ὑποκείμενον. Dieses wird gefaßt als ὑποκείμενον πρῶτον, das »im ersten und eigentlichen Sinne Zugrundeliegende, Unterliegende«. Schon Z 1 wurde das πρῶτον als ein Vielfaches behandelt: λόγῳ, γνώσει und χρόνῳ. Auch hier ist auszumachen, in welchem Sinne das πρῶτον gemeint ist, denn das Erste ist immer bezogen auf den Bereich, in dem es ein Erstes ist. Dieser Bereich also ist herauszustellen.

1029 a 2 sqq. ist das ὑποκείμενον πρῶτον – ebenso umrißhaft wie zuvor die Weisen der οὐσία – in seinen Möglichkeiten aufgezählt, nämlich in ὕλη, εἶδος und σύνολον. Warum sind es gerade diese drei? Das entscheidend Aristotelische ist offenbar das σύνολον, aus dessen Zergliederung sich erst ὕλη und εἶδος ergeben, wobei die Frage auftaucht, welches das eigentliche ὑποκείμενον sei. Im folgenden konzentriert sich dann die eigentliche Erörterung auf die ὕλη. Wir fragen uns, womit es zusammenhängt, daß dort, wo der Umriß der οὐσία im Sinne des ὑποκείμενον πρῶτον behandelt wird, die ὕλη zum Thema wird. Wenn man zunächst diesem allgemeinen Typus der οὐσία nachgeht und das allererst Zugrundeliegende aufsucht, unter der Voraussetzung, daß das ὅν σύνολον ist, so stößt man beim Suchen auf die ὕλη und es entsteht der Anschein, als sei sie das eigentlich Zugrundeliegende und als solches das im eigentlichen Sinne Seiende. So ist zunächst der Aufriß des Gedankenganges im dritten Kapitel zu verstehen.

Bevor wir dann auf die nicht besonders schwierigen Erörterungen eingehen und sie übersetzen, wollen wir uns im Bezug auf das Folgende noch einmal ganz allgemein diesen Wesensentwurf der οὐσία als ὑποκείμενον πρῶτον klarmachen. Es ergibt sich eine Reihe verschiedener Formulierungen. Beim Übergang von der allgemeinen Erörterung zu der ersten Bestimmung des ὑποκείμενον (1029 a 8) müssen wir λεγόμενον ergänzen. Damit wäre eingeschlossen, daß die οὐσία bestimmt wird durch den dieser Umrißzeichnung voraufgehenden Entwurf, nachdem das Seiende das ist, was durch den λόγος erfaßt werden kann. Das heißt: Wenn wir die οὐσία als ὑποκείμενον πρῶτον nehmen und hören, daß dieses bestimmt wird als τὸ μὴ καθ' ὑποκειμένου λεγόμενον, so ergibt sich daraus, daß der eigentliche Entwurfsbereich der οὐσία durch den λόγος gegeben ist. Wenn wir nun die οὐσία verstehen als die Anwesung, dann ergibt sich durch die jetzige Erörterung die Frage, die man stellen könnte: für wen und wo dieses Anwesen anwest, d. h. in welchem Zeitraum, im weitesten Sinne des Wortes. Es ist seltsam und bedeutungsvoll, daß diese Frage als Frage bei den Griechen nicht vorkommt. Wohl gibt es in gewissem Sinne schon

eine Antwort auf die Frage, wie der Bereich der Anwesung zu bestimmen sei. Wir sind hier in Verlegenheit, weil wir, wenn wir forschen nach dem, für das die οὐσία anwest, unwillkürlich sofort an die Subjekt-Objekt-Beziehung denken und die οὐσία als Objekt oder als Gegenstand auffassen. Wir müssen diese Denkweise ausschalten, obwohl wir uns andererseits darüber klar sein müssen, daß wir keinen anderen Bereich mit der Bestimmtheit, die für uns die Subjekt-Objekt-Beziehung hat, angeben können, und daß wir auch gar keine Worte haben, mit denen wir diesen Bereich fassen können. Um die Schwierigkeit zu sehen, daß einerseits die Griechen das Sein des Seienden unmittelbar als Anwesenheit fassen, andererseits aber nicht nötig haben, diesen Bereich der Anwesung zu umgrenzen und festzulegen, wollen wir uns dadurch helfen, daß wir uns den Begriff des Subjekts kurz klarmachen, in seinen Beziehungen auf die entsprechenden griechischen Begriffe. Wir werden dabei auf eine wesentliche Zweideutigkeit stoßen, die schon seit Plato ausschlaggebend ist und mit der Wendung des Denkens zusammenhängt. Wir beschreiten diesen Bereich nur so weit, als er jetzt und hier den thematischen Leitbegriff des ὑποκείμενον betrifft.

Machen wir uns zunächst die Wortbedeutung klar. Ὑπό heißt einmal »unter«, unter einer Sache stehen. So sagt z. B. Homer: »Unter dem Pflug gibt die Scholle nach.«[70] So ist das ὑποκείμενον die »Unterlage«, das »Unterliegende« oder auch die »Grundlage«. Diese Übersetzung trifft das, was auch bei Aristoteles in gewisser Weise gemeint ist. Das so verstandene ὑποκείμενον ist bezogen auf etwas, das durch diese Unterlage getragen, gestützt ist. Mit Aristoteles gesagt: auf ein συμβεβηκός. Auch dieser dem ὑποκείμενον entsprechende Begriff hat die verschiedenen Bedeutungen des ὑποκείμενον. Wir haben das ὑποκείμενον aber auch im Zusammenhang mit dem ὑπάρχειν gefunden und in Z 2 demgemäß als das »Vorliegende« übersetzt. Damit kommt ein ganz anderer Begriff hinein: das Von-sich-aus-Hervorscheinen, Sich-

[70] Homer, Odyssee Σ 374: εἴκοι δ' ὑπὸ βῶλος ἀρότρῳ.

-zeigen. Das deutet auf den Charakter des Seins, der von der φύσις her gedacht ist.

Der erstgenannte Charakter des ὑποκείμενον ist dagegen in gewisser Weise auf den λόγος orientiert, wobei λόγος eben schon in der bestimmten Prägung der Aussage, der κατάφασις und ἀπόφασις, mitgemeint ist. Von hier aus können wir die eigentliche Schwierigkeit, den griechischen Begriff des ὑποκείμενον und damit den Grundbegriff der οὐσία zu umgrenzen, deutlicher fassen: Das ὑποκείμενον ist einmal vom λόγος her gemeint, in der spezifisch aristotelischen Weise, die auch in der Benennung der Seinsweisen als κατηγορίαι zum Ausdruck kommt (wobei fraglich ist und bleiben soll, ob hier mit λόγος nur der Satz gemeint ist oder ob noch etwas vom ursprünglicheren Wesen des λόγος mitschwingt), in anderer Hinsicht aber ist es von der φύσις her gefaßt, wie auch in Γ der Begriff der φύσις immer wieder auftaucht, wenn vom ὄν und εἶναι die Rede ist. Dieser Zusammenhang von φύσις und λόγος ist im gesamten griechischen Denken, das von Anfang an zwischen diesen beiden Polen hin und her schwingt, ohne daß jemals einer von ihnen vollständig verloren ginge, nie zum Austrag gekommen.

Wir verdeutlichen diese Zweideutigkeit, wenn wir den so herausgestellten Begriff ins Lateinische übertragen. Dabei zeigt sich uns zugleich ein Durchblick in die gesamte Metaphysik und ihre Grundpositionen. Dem griechischen ὑποκείμενον entspricht der lateinische Begriff subiectum. Wir fragen uns, was in dieser Bedeutung von subiectum zunächst angesprochen werden kann. Dieser Stuhl z. B. ist in jeder der beiden Hinsichten ein Subjekt, einmal sofern ihm ein Prädikat zugesprochen werden kann, dann aber als ein von sich aus Erscheinender und Dastehender. Das wird klar, wenn wir die Gegenbedeutung von subiectum heranziehen, den Begriff obiectum. Es gibt im Griechischen auch diesen Begriff: ἀντικείμενον. Da er aber nicht als Terminus ausgebaut ist und nicht in der hier zu erörternden Gegenstellung von Subjekt und Objekt steht, lassen wir ihn beiseite und wenden uns dem lateinischen Begriff des Objektes zu, indem wir uns rein sachlich

den Unterschied von subiectum und obiectum klarzumachen versuchen.

Wir fragen uns, inwiefern z. B. der Stuhl ein Objekt sein kann. Er ist es als das Entgegengeworfene. Er ist das dem Menschen, d. h. dem menschlichen Vorstellen, der perceptio, Entgegengeworfene, wobei wir noch absehen vom späteren Begriff des Subjektes und des Ich. Obiectum ist also der Entgegenwurf. Was der Stuhl z. B. dem menschlichen Blick entgegenwirft, ist z. B. seine Farbe, wie dieses Braun. Eine Farbe wird empfunden, das Empfundene wird aufgenommen, entgegengenommen, rezipiert, weil es entgegengeworfen ist. Der Stuhl wirft uns die Empfindungen entgegen. Diese sind das Objektive, d. h. das, was von diesem Subjekt Stuhl in die Sinne des Menschen hineingeworfen ist. Also gerade das, was wir das Subjektive nennen, ist im Mittelalter das obiectum. Dieses Entgegengeworfene kann nun ein Perzipiertes sein, eine perceptio, wie es Descartes nennt, der stattdessen auch idea sagt. (Womit schon die Ausweitung und Nivellierung des Ideebegriffes beginnt, die ihren Höhepunkt bei Hume findet.) Descartes unterscheidet ideae adventitiae, innatae und a me ipso factae. Eine Idee im dritten Sinne ist z. B. der goldene Berg, den ich mir vorstelle, das bloß Eingebildete, das ich mir selbst entgegenhalte, das kein von sich her Vorliegendes, kein subiectum ist, sondern »bloß objektiv«. Bei Descartes vollzieht sich nun die Wendung (sie drückt sich schon in seinem Sprachgebrauch aus, der zum Teil mittelalterlich, zum Teil eigen ist). Durch die Art des Vorgehens seiner Metaphysik kommt es dazu, daß das, was als das eigentlich Vorliegende, ὑποκείμενον, ausgewiesen wird, was von sich her ständig angetroffen wird, die res cogitans ist. Das ego wird zum subiectum. Damit ist zugleich gesagt, daß Descartes' Stellung nicht die einer sogenannten »Erkenntnistheorie« ist, sondern daß er trotz seiner Wendung noch griechisch und vor allem metaphysisch denkt. Das ego cogito heißt nicht »Ich denke«, sondern umfaßt alles, was im Menschen vorgeht, insofern es von ihm gewußt wird: Sinnesempfindungen, Wollen, Verneinen, Bejahen. Wir haben keinen entsprechenden deutschen Ausdruck, der das mit cogitatio Gemeinte

benennen könnte. Dieses alles gehört zum Subjekt und ist als solches subjektiv.

Damit ist die mittelalterlich gefaßte Bedeutung hinfällig und obiectum heißt jetzt das, was als Nicht-zum-Subjekt-Gehöriges diesem entgegenkommt. So wird das obiectum zum Objekt im geläufigen Sinne, wofür wir dann das deutsche Wort »Gegenstand« haben. Zugleich mit diesem Begriff zeigt sich als entsprechender Begriff des Seins das Dasein im Sinne der Wirklichkeit, wobei Dasein eben heißt: Anwesen in den Bereich des Vorstellens des Subjektes. (*Heideggers* Begriff des Daseins geht nicht nur auf das Dasein im Sinne des Anwesens *des Menschen*, darf auch nicht in der mittelalterlichen Bedeutung der existentia verstanden werden, es bedeutet, daß der Mensch in gewisser Weise das Da ist, nämlich das Offene, Gelichtete. Der Mensch verwaltet das Da, und so kann zugleich gelesen werden: das Da *sein*.)

Von hier aus ist zu übersehen, was zwischen der griechischen Auslegung des Seins als ὑποκείμενον und der kantischen als Gegenstand und Gegenständlichkeit liegt. Man kann sogar sagen, daß der alte Begriff des Subjekts und der neuzeitliche Begriff des Objekts einander in gewisser Weise entsprechen. Beide sind aber nicht identisch, weil das Objekt seiner Wesensbedeutung nach den Bezug auf ein Subjekt einschließt, wobei offen bleibt, inwiefern das Objekt selbst ein Ding ist. Für Kant ist der Gegenstand das Ding als Erscheinung. Dagegen läßt der alte Begriff des Subjekts den Bezug auf den Menschen und überhaupt auf irgendein aufnehmendes Erfahren unbestimmt und die Richtung des Verstehens geht nicht auf das Ich zu, sondern gewissermaßen auf die Gegenrichtung, die φύσις. Bei Plato und Aristoteles haben wir den Übergang zum neuzeitlichen Denken, insofern die Grundbedeutung des ὑποκείμενον im Sinne der ἀλήθεια und φύσις in den Hintergrund gelangt, was aber noch keine subjektivierende Interpretation des Seins mit sich bringt. Es ist schwer, ja fast unmöglich, gerade in den Übergängen des Denkens bei Plato und Aristoteles die seltsame Rolle des menschlichen λόγος zu umgrenzen, so, daß dabei einerseits jede neuzeitliche Auffassung fernbleibt, anderer-

seits doch berücksichtigt wird, daß der Mensch hier eine eigentümliche Rolle zu spielen beginnt.

Zum Abschluß dieser vorläufigen Betrachtung ist festzuhalten, daß wir gleichsam vier Subjektbegriffe auffassen:

1. Das ὑποκείμενον im Sinne der Unterlage, Grundlage für das, was dann darauf gebaut wird und sich hält, das συμβεβηκός als das Daraufgeschichtete.

2. Ὑποκείμενον als das von sich aus Vorliegende (das rangmäßig an die erste Stelle gehört). Dem entspricht dann eine Bedeutung des συμβεβηκός im Sinne des συμβαίνειν, Mitanwesens.

3. Ein Begriff des ὑποκείμενον, der mit den beiden vorigen in eigentümlicher Beziehung steht, nämlich das Subjekt als Satzsubjekt, als Gegenbegriff zum Prädikat. Ein solches kann sowohl ein von sich aus Vorliegendes wie auch ein Mitangekommenes sein.

4. Das Subjekt im Sinne des ego cogito, als die res cogitans. Sofern nach Descartes das ego cogito schon cogito me cogitare ist, ist das Subjekt schon Selbstbewußtsein, so wie es bei Kant und Hegel dann deutlich wird. Es bezeichnet hier aber noch das einzelne Ich.

[5.][71] Bis zur letzten Spitze aufsteigend, können wir schließlich noch einen fünften Subjektbegriff aufzeigen: das transzendentale Subjekt, d. h. das Bewußtsein überhaupt, wobei das Subjekt nicht mehr als Einzelsubjekt genommen ist, sondern in seinem Wesen als Subjektivität, in der alle Objektivität gründet. Das Subjekt, als philosophischer Terminus schlechthin und transzendental gedacht, begrenzt so das Ganze der Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände.

6. haben wir das absolute Subjekt, *das* Subjekt, den Geist schlechthin im Sinne von Hegels Vernunft, als Grund für die kantische Subjekt-Objekt-Beziehung.

Wenn wir so weit gehen und den Geist als die absolute Wirklichkeit im Sinne Hegels denken und von hier zum griechischen ὑποκείμενον als dem im Sinne der φύσις Vorliegenden zurückge-

[71] Erg. d. Hg.

hen, so kann es so aussehen, als sei beides dasselbe, und es ist doch grundverschieden. Aber nur weil es wie dasselbe aussieht, konnte Hegel den Entwurf seiner Geschichte der Philosophie wagen, als der dialektischen Entwicklung vom endlichen Substanzbegriff zur Vernunft, mit der Feststellung, daß da, wo der alte Subjektbegriff zur res cogitans wird, die Philosophie erst Land gewinnt, weil eben alles Sein Bewußtsein ist. Aus diesem scheinbaren Zusammenfallen ergibt sich die Möglichkeit, die absolute Metaphysik Hegels und die ungenau vorgestellte φύσις in einen Zusammenhang zu konstruieren und das gesamte griechische Denken in den Horizont des hegelschen zu bringen. Das hat Hegel geleistet. Von Hegel ausgehend hat dann *Zeller* im Sinne der Gelehrsamkeit des 19. Jahrhunderts die Philosophiegeschichte fortgeführt, so daß die gesamte griechische Philosophie in diesem neuzeitlichen Blickfeld steht und zunächst kaum herauszureißen ist.

Wir sind auf all dieses eingegangen, damit wir den Bereich erkennen können, in dem das, was in diesem Kapitel Z 3 über die οὐσία als ὑποκείμενον und speziell über die ὕλη gesagt ist, heraustritt. Denn der zuletzt gelesene Satz lautet ja: »Sowohl nämlich ist dieses selbst [das ὑποκείμενον als τὸ μὴ καθ' ὑποκειμένου ἀλλὰ καθ' οὗ τὰ ἄλλα] unklar und überdies wird auch die ὕλη zur οὐσία« (1029 a 10). Die ὕλη aber ist das Erscheinende, das seinem Wesen nach überhaupt nicht erscheinen kann; denn wenn sie erscheint, ist sie nicht mehr ὕλη, weil sie dann in einem »Aussehen«, εἶδος, steht. Das Verständnis des ὑποκείμενον als ὕλη und εἶδος, im Zusammenhang mit der ποίησις gedacht, ist wesentlich für die Begriffe δύναμις und ἐνέργεια im achten und neunten Buch der »Metaphysik«, durch die die aristotelische Interpretation des Seins ihre höchste Vollendung erfährt. Um die οὐσία aber geht es ja sowohl hier wie auch im Buch über das ὂν ᾗ ὄν, Γ.

12. Protokoll vom 28.7.1944

Wir haben im vorigen eine Perspektive gewonnen, um nun an die Interpretation des Kapitels Z 3 heranzugehen. Es soll zunächst der Aufbau klargemacht werden, da – wie sich herausstellen wird – dieses Kapitel sich besonders auszeichnet durch klare und folgerichtige Gliederung.

αὐτὸ γὰρ τοῦτο ἄδηλον (1029 a 10). »Es selbst nämlich ist unoffenbar.« Die Unklarheit ist doppelt: 1. Es wird nicht offenbar, was überhaupt das Wesen des ὑποκείμενον ist, und entsprechend ist 2. nicht sichtbar, was dasjenige ist, was dem vorgegebenen Begriff des ὑποκείμενον entspricht. καὶ ἔτι ἡ ὕλη οὐσία γίγνεται (ebd.), »und überdies wird die ὕλη die eigentliche οὐσία«, vorausgesetzt, daß wir die οὐσία mit diesem unklaren Begriff des ὑποκείμενον bestimmen. Dieses wird im folgenden 1029 a 11–19 entwickelt, für den »so Blickenden« (a 19), wie Aristoteles sagt, den nämlich, der die οὐσία als das ὑποκείμενον in der obengenannten ungenauen Bestimmung ansieht. Im folgenden, 1029 a 20–27, wird nun gezeigt, daß die ὕλη, die nach dem Vorherigen die οὐσία sein müßte, es nicht sein kann. Im einzelnen ist dies noch später zu sehen, wenn wir auf diese Stelle zurückkommen. Vorläufig ergibt sich rein formal: Wenn es so ist, daß dasjenige, was infolge der Bestimmung des Begriffs der οὐσία als ὑποκείμενον dem Wesen der οὐσία zu entsprechen scheint, nicht die οὐσία sein kann, dann ergibt sich, daß die Bestimmung der οὐσία als ὑποκείμενον falsch und unzureichend war. Aristoteles schließt deshalb diesen Abschnitt mit ἀδύνατον δέ (a 27), »es ist unmöglich«. Es folgt nun, in der eigentümlich dogmatischen Art des Aristoteles, deren Begründung und Recht wir nicht durchschauen können: καὶ γὰρ τὸ χωριστὸν καὶ τὸ τόδε τι ὑπάρχειν δοκεῖ μάλιστα τῇ οὐσίᾳ (a 27 sq.). »Auch nämlich das aus seiner eigenen Gegend her Wesende und das Dies-da / das Jeweilige zeigt sich als am meisten und vor allem der οὐσία zugehörig.« Jetzt erst, als Folge davon ergibt sich, daß das εἶδος und das ἐξ ἀμφοῖν sich als οὐσία erweisen.

Aristoteles weist nun darauf hin, daß die eigentliche Schwie-

rigkeit in der Bestimmung der οὐσία als εἶδος liegt (siehe Z 1: τὸ ἀεὶ ἀπορούμενον: τίς ἡ οὐσία): αὕτη γὰρ ἀπορωτάτη (1029 a 33). Dies ist die echt griechische, d. h. platonische Fragestellung: inwiefern gerade das εἶδος die eigentliche Anwesung, das Sein ausmacht. Dieses ist das Schwierigste, das »Ausweglose«. Auch eine solche Fragestellung muß sich zuerst bei den αἰσθητά aufhalten. Schon die beiden Worte weisen einen Zusammenhang auf. Εἶδος ist das Aussehen, die αἴσθησις ist das Sehen (im weitesten Sinne genommen). So kommt es, daß das εἶδος, das selbst nicht sinnlicher Natur ist, doch zuerst im Sinnlich-Wahrnehmbaren sichtbar gemacht werden muß. Denn hier im Bereich des eigentlichen »Gesichts« ist das εἶδος am nächsten.

Es folgt eine Erörterung über die Methode: πρὸ ἔργου γὰρ τὸ μεταβαίνειν εἰς τὸ γνωριμώτερον (1029 b 3). »Damit nämlich etwas dabei herauskomme, ist nötig das Übergehen zu dem Bekannteren.« In welchem Sinne ist hier das γνωριμώτερον gemeint? (Wir nehmen dabei schon den Hinblick auf die folgende Unterscheidung von γνώριμον φύσει und γνώριμον ἑκάστῳ.) Hier ist noch gemeint das γνωριμώτερον ἑκάστῳ. Der Satz meint, daß wir von der ganz allgemeinen Erörterung erst einmal überzugehen haben zu dem (jeweilig) Bekannten, damit überhaupt erst ein Boden gewonnen wird. Deshalb sagt Aristoteles: μεταβαίνειν *εἰς* ... In 1029 b 12 ist wieder von einem μεταβαίνειν die Rede. Aber nun heißt es: μεταβαίνειν *διὰ* ...[72] Jetzt ist gemeint der Übergang, der bei den Phänomenen ansetzt und durch sie hindurch zu dem für uns Unbekannteren überschreitet, vom ἡμῖν zum καθ' αὑτό.

Dieser Zweideutigkeit entspricht die des καθόλου in Physik A 1. Dort werden die αἰσθητά, die einzelnen wahrnehmbaren Dinge, als καθόλου bezeichnet.[73] Aristoteles erläutert diesen Begriff des καθόλου als τὰ συγκεχυμένα (184 a 21 sq.), »das Zusammengeschüttete«, Durcheinanderlaufende, Zerfließende, das obenhin, ungefähr, im Ganzen sich Zeigende. (Wie die Kinder z. B. zu

[72] Met. Z 3, 1029 b 12: μεταβαίνοντας [...] διὰ ...
[73] Phys. A 1, 184 a 24 sq.

jedem Mann »Vater« sagen. Für sie ist dabei Vater ein ὅλον τι, ein Ungefähres. Sie können es nicht unterscheiden, wer ihr Vater ist und wer nicht.) Dieser Begriff des καθόλου ist aber zu unterscheiden von dem καθόλου, das Weise der οὐσία ist (was in Z 3 bei der Aufzählung der vier Weisen der οὐσία genannt wurde). Um die Erörterungen in Physik A 1 zu durchschauen, muß man immer im Auge haben, daß hier die Worte καθόλου (ὅλον) und ἕκαστον nicht streng begrifflich gebraucht sind (καθόλου als genus, τὰ καθ' ἕκαστα als species), sondern vorbegrifflich, noch außerhalb der denkerischen Überlegung bleibend. Dies ist gerade die Absicht des Aristoteles, daß hier von einem καθόλου gehandelt werden soll, das eigentlich noch gar keines ist.

Wir haben nun den Gedankengang und die Gliederung des Kapitels Z 3 verfolgt. Dabei zeigte sich uns als der entscheidende Abschnitt die Stelle 1029 a 20–27, in der gezeigt wird, daß die ὕλη nicht die οὐσία sein kann. Wenn keine von den Seinsbestimmungen der ὕλη zugesprochen werden kann, dann ist sie zwar das Letzte, aber sie ist gerade kein ὄν mehr, also auch nicht οὐσία, und darum geht es ja. »Es ist nämlich etwas [die ὕλη], auf das hin [καθ' οὗ] ein jedes von ihnen [den Kategorien] gesagt wird, dem aber das Sein ein anderes ist als das Sein der Kategorien.« (a 21 sqq.) Die ὕλη hätte also irgendein Sein, sie ist ja etwas. Aber was für ein Sein sollte das sein, wenn es nicht kategorial ausgesagt werden kann? Ein Sein kann doch überhaupt nur zugesprochen werden in der Form der Kategorien. Vielleicht ist es dasjenige, dem alles abgesprochen wird? Auch wenn ich dem ὑποκείμενον etwas abspreche, kann ich es ihm nur absprechen, sofern es ist. Aber Aristoteles sagt hier: οὐδὲ δὴ αἱ ἀποφάσεις (a 25), nicht einmal absprechen kann ich ihm etwas, weil hier überhaupt kein ὄν vorliegt. Es ist also nach allen Hinsichten unmöglich, daß die ὕλη οὐσία ist.

Nun wird in der eigentümlich aristotelischen Art mit einem nebenordnenden καί der Gedankengang weitergeführt: »Auch das aus seiner eigenen Gegend Anwesende und das Dies-da erweist sich als οὐσία.« (a 27 sq.) (Die Art dieser Abhandlung – es waren

ja Vorlesungen – unterscheidet sich vom platonischen Dialog. Es entsteht im Gegensatz zu diesem oft der Eindruck des bloß Nebeneinandergestellten. Dies liegt aber daran, daß wir nicht fähig sind, den Grund, von dem aus Aristoteles so sprechen kann, zu sehen.) Es werden uns also hier zwei neue Blickrichtungen gegeben, um die οὐσία zu bestimmen. Οὐσία: ὑποκείμενον, χωριστόν, τόδε τι. Diese Vielfalt der Auslegung der οὐσία hängt zusammen mit ihrem vielfachen Begriff, wie er in der Schrift über die Kategorien entwikkelt ist. Dort unterscheidet Aristoteles eine πρώτη und eine δευτέρα οὐσία. Grundsätzlich wichtig ist, daß wir die οὐσία griechisch verstehen als Anwesung. Wir konnten auf Grund des Kapitels 3 sehen, daß der eingeschränkte Begriff der οὐσία als ὑποκείμενον sich aus dem Entwurfsbereich des λόγος ergibt. Fragen wir also entsprechend nach dem Entwurfsbereich für die Bestimmung als χωριστόν und als τόδε τι. Beide stammen aus dem Bereich der φύσις. Da dieser Bereich aber im Griechischen selbst ungeklärt bleibt, können wir diesen Entwurf nicht ebenso deutlich machen wie den des λόγος. Vor allem ist im Auge zu behalten, daß die φύσις aus der ἀλήθεια her zu verstehen ist. Τὸ φύσει ὄν ist das ὂν ὡς ἀληθές. Suchen wir nun die Begriffe des χωριστόν und des τόδε τι als Bestimmungen der οὐσία genauer zu umgrenzen, so zeigt sich das χωριστόν als das aus seiner eigenen Gegend her Wesende, das eigentlich auf die φύσις zu Wesende, und das τόδε τι dagegen als das eigentlich Sichzeigende, jeweilig Anwesende, Heranwesende. So gehört das χωριστόν in den Entwurfsbereich des νοεῖν, das τόδε τι in den der αἴσθησις. Damit zeigt sich der innere Zusammenhang dieser »neu« hereingebrachten Momente mit dem λόγος.

Der λόγος ist das δηλοῦν, das ἀποφαίνεσθαι. Er schließt in sich dies seltsame Zwiefache, daß er einmal als ἀποφαίνεσθαι auf uns zukommt vom Erscheinenden her, dann daß er dies Von-dem-Erscheinenden-Herkommende dem Erscheinenden selbst gerade zuspricht in der κατάφασις. Es ist dies eine seltsame Gegenbewegung. Vom Sichzeigenden her wird etwas sehen gelassen, und zwar gerade dadurch, daß es auf das Erscheinende hin gesagt wird. Weil dies nie eigenständig gesehen wurde, sondern der λόγος zum

Denken, zum Urteil wurde, das νοεῖν zur Vernunft, ratio, ist es so schwer, diese Bezüge ins Licht zu heben. Es entsteht für uns die Notwendigkeit, in der Gegenrichtung zu denken, wobei dies aber kein reaktives Denken, sondern das ursprünglich positive Denken sein soll.

Wir haben nun eine Grundlage, um die Erörterungen des Buches Γ und dort des Kapitels von der ἀντίφασις mitzudenken. Wir sehen jetzt auch die Fraglichkeit einer Übersetzung von ἀντίφασις mit »Widerspruch«. Es handelt sich hier nicht um »Sprache«, um »Logisches«, modern verstanden. Und ebensowenig hilft der Hinweis, daß der Satz vom Widerspruch ontologisch zu verstehen sei. Die eigentliche Schwierigkeit liegt darin, das hier Behandelte griechisch zu sehen.

ANHANG V

PROTOKOLLE ZU ›ÜBUNGEN IM LESEN: ÜBER DIE KAUSALITÄT‹ IM WINTERSEMESTER 1950/51

(von Ernst Tugendhat)

1. Protokoll vom 9.11.1950

Leitende Sache, über die wir lesen werden: *die Kausalität*. Die Gründe dieser Wahl werden Sie noch im Verlauf der Übungen merken. Möglichst unvoreingenommen sich aneignen bzw. in Frage stellen. Wir werden das Kausalitätsproblem nicht der Reihe nach durch die Geschichte verfolgen. Die Auswahl hier etwas Entscheidendes und nichts Zufälliges, genauso wie bei einer echten Veröffentlichung (z. B. bei den »Holzwegen«: Man meint, das seien beliebig aneinandergereihte Aufsätze). Bestimmung der Auswahl aus der Sache selbst. Wir werden in der Hauptsache vier Stücke lesen: 1. *Aristoteles*, »Physik«, zweites Buch, drittes und siebtes Kapitel; 2. *Leibniz*, die (von mir) sogenannten »24 metaphysischen Thesen« (darin die ganze leibnizsche Philosophie enthalten); 3. *Kant*, »Analogien der Erfahrung«; 4. *Nietzsche*, »Wille zur Macht«, Drittes Buch: »Prinzip einer neuen Wertsetzung«, erstes und zweites Kapitel. Wir lassen vorläufig offen, wo wir uns festlegen werden.

Was würden Sie antworten, wenn ein gebildeter Durchschnittsmensch Sie fragen würde, was das eigentlich mit der »Kausalität« sei? Wo kommt heute Kausalität zur Sprache? In der Naturwissenschaft: Atomphysik, sogenannte »akausale« Vorgänge. Wenn das so ist, was passiert dann? Keine wissenschaftlichen Sätze mehr möglich in diesem Bereich. Was ist ein wissenschaftlicher Satz? Ein solcher, der begründbar ist. Was heißt hier begründbar? Der Satz wird begründet, indem er sich durch die sachlichen Verhältnisse ausweist; diese geben der Aussage den Grund. Z. B. in der Kunstwissenschaft, ob ein Bild ein echter Rembrandt ist oder nicht. Die Behauptung, es sei echt, wird z. B. begründet durch Vergleichen mit anderen Rembrandt-Bildern. (Der Sachverhalt, welcher der Grund des Urteils ist, ist nicht identisch mit der Ursache innerhalb dieses Sachverhaltes selbst. In unserem Beispiel ist die Ursache Rembrandt selbst. Der Grund also nicht identisch mit der Ursache, obwohl sie sich decken *können*. Eine andere Frage ist, ob die eigentliche kunstgeschichtliche Arbeit – und alle geschicht-

liche Erkenntnis – bloß in der Sicherung von kausalen Beziehungen besteht.

Wenn die Atomphysik behauptet, daß in gewissen Bereichen Naturvorgänge akausal sind, dann geht hier verloren die eindeutige Berechenbarkeit. Es bleibt die statistische Berechenbarkeit. Darin liegt aber nicht, daß der Vorgang selbst ohne Ursache geschieht, sondern nur, daß es für die Wissenschaft nicht möglich ist, die Ursache zu bestimmen. Nun hat man aber die Art der Berechenbarkeit und die Art des Vorgehens der naturwissenschaftlichen Erkenntnis mit der Art des Erkannten selbst identifiziert. (Grund bei Kant: »die Bedingungen der *Möglichkeit der Erfahrung* überhaupt sind zugleich Bedingungen der *Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung*«.[1]) Daher in übertriebener und undurchdachter Weise gesagt, die Vorgänge seien akausal. Diese Unfähigkeit der menschlichen physikalischen Erkenntnis ohne weiteres identifiziert mit der Sache selbst. Das ist natürlich reiner Unsinn.

Bei Kant wird die Kausalität behandelt in der Form des »Kausalitäts*prinzips*«. Dieses aber gründet auf der Kausalität selbst, welche den *sachlichen* Zusammenhang meint.

Kant: *»Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung der Ursache und Wirkung.«*[2] Ursache wird bei Kant gesehen in bezug auf Wirkung, d. h. effectus: causa efficiens. Also auch andere causae? Bei Kant Verengung des causa-Begriffes zur causa efficiens (verantwortlich die Naturwissenschaft). Im Mittelalter vier Arten von causa: materialis, formalis, finalis, efficiens. Ratsam, auf die Griechen zurückzugehen. Aristoteles, Physik B 3, Metaphysik Δ 2. Die Vierfachheit nirgends begründet.

Die sogenannte causa exemplaris das Gleiche wie die causa formalis. Um das zu sehen, zu den Griechen zurückgehen und auf die von ihnen gemeinten Sachverhältnisse: Ὕλη, das »Holz«, wird gestellt, es zeigt sich, kommt in die Sicht als Stuhl. Dann hat es die

[1] I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 197.
[2] A.a.O., B 232.

»Gestalt«, μορφή, forma. (Dies von Plato noch nicht so gesehen, aber wir manipulieren ohne weiteres mit »Form und Materie«, »Form und Inhalt« usw.) In dem εἶδος west der Stuhl an. Deshalb das εἶδος ausgezeichnet bezüglich der »Anwesenheit«, οὐσία. Wie hängen causa formalis und exemplaris zusammen? Das Aussehen des Stuhls zeigt sich im vorhinein: παράδειγμα, exemplum. Παράδειγμα nicht »Beispiel« im Sinne eines einzelnen Falles, sondern »Begriff«, was sich im vorhinein an einem Seienden zeigt.

Es gilt lediglich zu sehen: Wenn wir von Ursache sprechen, so meinen wir meistens causa efficiens. Wesentliche Umdeutungen der griechischen Philosophie im Laufe der nachfolgenden Geschichte auch hier. Umdeutung von τέλος in finis, »Zweck«. Aber τέλος bedeutet »Ende«. Die Berufung auf Aristoteles in der Theologie nicht nur falsch, sondern unnötig. Die Theologie braucht keinen Aristoteles. Es ist eine Herabsetzung des eigenen theologischen Gehaltes.

Halten Sie nur fest: Mit der Kausalität wollen wir weder auf das theologische Problem hinaus noch auf die Atomphysik; keine Orientierung auf ein bestimmtes Gebiet des Geistes, sondern Kausalität steht in wesentlichem Zusammenhang mit der Bestimmung des Seins des Seienden.

Von der causa efficiens läßt sich isoliert gar nicht sprechen. Etwas wird dabei unterschlagen. Andererseits: Nicht von außen theologisch Zweckmäßigkeit einführen!

2. Protokoll vom 23.11.1950

In der Sitzung vom 23. November beschäftigten wir uns hauptsächlich mit einer Erläuterung zu einer Stelle des Protokolls, wo von Kants oberstem synthetischen Grundsatz die Rede war,[3] wobei es vor allem darauf ankam, das zu klären und nachzuvollziehen, was mit einer *transzendentalen* Betrachtungsweise gemeint ist.

[3] Siehe oben S. 474.

Wir setzten ein mit der Frage, ob man von einem beliebigen Ding, z. B. diesem Buch da, eine »transzendentale« Betrachtung anstellen könne. Zunächst: Wie verhalten wir uns alltäglich, gewöhnlich zu dem Buch? Betrachten wir es, so lassen sich alle möglichen Eigenschaften von dem Buch aufzählen. Hantieren wir damit oder untersuchen wir es gar wissenschaftlich, so hat sich prinzipiell nichts geändert: Wir verhalten uns dabei stets zum Buch als *Buch*. Dieses Verhalten kann sich aber in der Reflexion zurückbiegen, zurückbiegen auf mich, aber auf mich als den zum Buch sich Verhaltenden. Dabei wird das Buch nicht aus dem Blick verloren, aber es kommt jetzt dergestalt in den Blick, daß es als *Gegenstand*, d. h. als das mir Gegenstehende, Vorliegende verstanden wird. Dabei bin ich gewissermaßen über das Buch als Buch *hinausgestiegen*, nämlich zu meinem Verhalten zu ihm, d. h. zu ihm als Gegenstand. Aber indem ich etwas als Gegenstand erfasse, muß ich mich noch nicht philosophisch zu ihm verhalten, so z. B. wenn ein unbekanntes Etwas mir entgegenkommt und dabei wohl als mein Gegenstand verstanden ist, nicht aber als das oder das (?). Philosophisch, *transzendental* wird die Verhaltungsweise erst, wenn wir fragen: Was heißt das – Gegenstand? D. h. wenn wir nach der Gegenständlich*keit* oder anders ausgedrückt: nach der Möglichkeit von Gegenstand fragen.

Von hier aus ist der oberste synthetische Grundsatz Kants deutlicher geworden, denn wenn die Dinge Gegenstände der Erfahrung sind, dann muß ihr Wesen, d. h. die Gegenständlichkeit mit dem Wesen, der Möglichkeit der Erfahrung zusammengehören. Andererseits wurde klar, daß die Atomphysik mit ihrer Identifizierung der Weise des forschenden Zuganges zu den Gegenständen mit der Weise der Gegenstände selbst und der darauf beruhenden Behauptung, es gebe akausale Vorgänge, sich zu Unrecht auf Kant beruft. Denn bei Kant ist nicht von der Identifizierung empirischer Erkenntnisarten mit ihren Gegenständen die Rede, sondern von der Zusammengehörigkeit der *Möglichkeit* der Erkenntnis und der *Möglichkeit* der Gegenstände.

Es wurde anschließend darauf hingewiesen, daß μορφή, forma

in der Neuzeit im Sinne von »formal« im Gegensatz zum Inhaltlichen uminterpretiert wurde. Kant hingegen, wenn er von »Natur materialiter und formaliter betrachtet« spricht,[4] versteht diese Begriffe noch im alten Sinne. »Das *Formale* der Natur [...] ist [...] die Gesetzmäßigkeit aller Gegenstände der Erfahrung«,[5] also die forma, das »Aussehen«, worin das Seiende als solches anwest. »Natur materialiter verstanden« ist (nicht Stoff, sondern) das Ganze, der »Inbegriff« aller Gegenstände.

Zum Schluß sind noch einige einleitende Hinweise zu unserem Aristoteles-Kapitel über die Kausalität gegeben worden. Wir gehen zu Aristoteles, nicht um unseren heutigen Kausalitätsbegriff historisch abzuleiten, sondern um überhaupt zum *Problem* zu kommen (zur Sache, die für uns nachzuvollziehen ist im Sinne einer fragenden, denkenden Auseinandersetzung). Die »Ursachenlehre« kommt bei Aristoteles in der »Physik« vor. Aber die »Physik« des Aristoteles betrachtet schon mehr als die Natur: »mehr« im Sinne des Übersteigens, was später »Metaphysik« genannt wurde. (Die aristotelische »Physik« ist das Grundbuch der abendländischen Metaphysik.)

3. Protokoll vom 7.12.1950

In der Sitzung vom 7. Dezember wurde noch einmal und eingehender erläutert, was bei Kant »transzendental« heißt.

Wir gehen vom unmittelbar sinnlich wahrgenommenen Buch aus. Dieses kann von uns eigens vor-gestellt, re-präsentiert werden als Gegenstand (der Wahrnehmung). Dieses explizite Innewerden dessen, daß uns das Buch entgegensteht, ist noch nicht ein transzendentales Erkennen, wohl aber ein notwendiger Schritt, um dahin zu gelangen. Nicht zu verwechseln ist andererseits dieses schon auf das transzendentale Erkennen ausgehende Aufmer-

[4] Vgl. I. Kant, Prolegomena, §§ 16 und 17; Kritik der reinen Vernunft, B 446 Anmerkung.

[5] I. Kant, Prolegomena, § 17.

ken auf das Gegenstehen mit einem innerhalb der alltäglichen Zusammenhänge selbst vorkommenden Aufmerken auf das Gegenstehen, Begegnen von etwas, wie wenn ich z. B. im Dunkeln auf etwas Unbekanntes stoße. Hier nämlich handelt es sich erstens nie um etwas, was bloß als mir Gegenüberstehendes erfaßt wird; vielmehr ist es immer schon in irgendeinem Umkreis verstanden und mein Verhältnis zu ihm ein bestimmtes, z. B. ein Fürchten. Zweitens kümmere ich mich um seinen Begegnischarakter gar nicht, sondern bin umgekehrt darauf aus herauszufinden, *was* es ist. In demjenigen Aufmerken auf das Gegenstehen aber, das wir als erste und notwendige Stufe zum transzendentalen Erkennen verstanden, gehen wir ja nicht *vom* bloßen Gegenstehen *zum* bestimmten Gegenstand, sondern umgekehrt *von* diesem Buch da *zu* diesem Buch als Gegenstand. Transzendental aber wird die Betrachtungsweise erst dann, wenn wir eigens auf das Gegenstehen achten, so daß wir fragen, was der Gegenstand als Gegen-stand zu uns ist, was dessen Gegenstehen ausmacht, d. h. wenn wir nach der Gegenständlichkeit fragen.

Diese Erläuterung mußte mit dem Vorbehalt gemacht werden, daß für Kant das sinnlich Wahrgenommene nicht Gegenstand im eigentlichen Sinne ist. Man muß bei Kant drei Begriffe von »Gegenstand« unterscheiden: 1. etwas überhaupt, 2. das in der sinnlichen Wahrnehmung (Anschauung?) Begegnende, 3. Gegenstand im strengen Sinne als Gegenstand der Erfahrung, wobei Erfahrung verstanden ist als wissenschaftliche Erkenntnis im Sinne der mathematischen Physik Newtons. Das Buch, sofern es bloß als sinnlich Wahrgenommenes begegnet, ist noch nicht eigentlich Gegenstand der Erfahrung. Ferner ist gerade das Buch als Buch überhaupt kein möglicher Gegenstand der naturwissenschaftlichen Erkenntnis; um dieser begegnen zu können, muß es erst als bloßer Körper verstanden werden.

Kant selbst erklärt den Begriff des »Transzendentalen« unter anderem in der Einleitung zur »Kritik der reinen Vernunft«: »Ich nenne alle Erkenntnis *transszendental*, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unseren Begriffen a priori von Gegen-

ständen überhaupt beschäftigt.«[6] »Begriff« ist bei Kant eine Weise des Vorstellens, unterschieden von der Anschauung. Diese stellt je nur Einzelnes vor, während der Begriff ein Allgemeines vorstellt. Als dieser allen gemeine muß er mit sich selbst identisch sein. Die Identität mit sich selbst ist das Wesen des Begriffs. Das »unseren« weist auf das uns Menschen mögliche Erkennen von Gegenständen: das naturwissenschaftliche Erkennen. »Unsere Begriffe a priori von Gegenständen überhaupt« sind das vor jeder wissenschaftlichen Erkenntnis von Gegenständen im voraus allgemein Vorgestellte, nämlich die Gegenständlichkeit. Kant hat diesen Satz in der zweiten Auflage überarbeitet und präziser gefaßt: »Ich nenne alle Erkenntnis *transszendental*, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, sofern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt.«[7]

Wenn die Dinge als die uns gegen-stehenden aufgefaßt werden, so erhebt sich die Frage, ob darin liegt, daß unser Vor-stellen den Gegen-stand erst auf-stellt und setzt, oder ob das Vor-stellen sich nur etwas aneignet, zu-stellt, was vor-liegt. Diese Frage ließen wir als Frage stehen, nahmen aber doch mit ihrem Problembereich Fühlung: Was geschieht mit dem Buch, wenn wir aus dem Zimmer gehen? Wenn wir uns dann überhaupt noch zu ihm verhalten, dann ist es weiter unser Gegenstand, unser Vor-gestelltes, wenn auch nicht als sinnlich Wahrgenommenes, sondern als Vergegenwärtigtes. Die Vergegenwärtigung unterscheidet sich von der Erinnerung; diese stellt immer eine gewesene Situation vor, bei der das erinnernde Subjekt mit-vorgestellt wird. Die Vergegenwärtigung stellt aber unmittelbar den Gegenstand vor ohne Beziehung zur Vergangenheit. (Insofern nun, als wir in jedem Verhältnis zum Gegenstand diesen irgendwie präsent, vorgestellt haben, ist wohl die Frage, was mit dem Gegenstand passiert, wenn wir ihn nicht mehr vorstellen, überhaupt keine Frage, die *wir* stellen können.)

[6] I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, A 11 f.
[7] A.a.O, B 25.

Eine weitere Frage, die wohl mit der obigen zusammenhängt, ist die, *wo* denn die Beziehung zwischen dem Vorstellenden und dem Gegenstand, die »Subjekt-Objekt-Beziehung«, *ist*. Man kann nicht ohne weiteres antworten: im Bewußtsein. Kant würde allerdings sagen: »im Bewußtsein«; und trotzdem würde er sagen: »draußen«. Diese Frage nach der »Lokalisierbarkeit« dieser »Beziehung« bleibt eine Schwierigkeit bei Kant und auch noch bei Husserl.

Am Ende der Sitzung gingen wir zur »Physik« des Aristoteles über: ἡμῖν δ' ὑποκείσθω τὰ φύσει ἢ πάντα ἢ ἔνια κινούμενα εἶναι· δῆλον δ' ἐκ τῆς ἐπαγωγῆς.[8]

4. Protokoll vom 14.12.1950

In der Sitzung vom 14. Dezember sind wir noch einmal auf das, was bei Kant »transzendental« heißt, zurückgekommen.

Es wurde zunächst darauf hingewiesen, daß Kants Erklärung des transzendentalen Erkennens in der zweiten Auflage insofern präziser als die in der ersten Auflage ist,[9] als hier deutlich wird, daß sich das transzendentale Erkennen mit unserer *ganzen* Erkenntnisart a priori beschäftigt, also auch mit der Anschauung a priori. Hingegen ist die Formulierung der ersten Auflage mißverständlich insofern, als sie zu sagen scheint, das transzendentale Erkennen beschäftige sich nur mit unseren reinen Verstandesbegriffen (obwohl Kant gerade in der ersten Auflage die Rolle der Rezeptivität besonders betont hat).

Sodann wurde das eigentümliche Wesen der tranzendentalen Erkenntnis weiter geklärt. Wenn wir sagen »Buch als Buch«, so sind wir bereits über unser unmittelbares, alltägliches Verhalten zum Buch hinaus: Das Buch steht uns jetzt bereits ausdrücklich entgegen. Gehen wir sodann vom Buch als Buch zum Buch als

[8] Aristotelis Physica. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. D. Ross. Oxford 1950, A 2, 185 a 12 sq.

[9] Vgl. I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, A 11 f., B 25.

Gegenstand über und vom Gegenstand zur Gegenständlichkeit, so übergehen wir dabei in gewisser Weise das Buch und den Gegenstand. Sind wir vom Buch als Buch übergegangen zum Buch als Gegenstand, so können wir z. B. sagen: Der Gegenstand ist im Raum. Das ist aber noch keine transzendentale Erkenntnis. Wenn wir nun auch den Gegenstand übergehen, haben wir dann gar nichts mehr? Doch: Der leere Platz ist noch da. Dieser muß also schon vorher dagewesen sein. Der Gegenstand kann gar nicht Gegenstand sein, ohne daß er einen Platz hat, ohne den Raum. Dieser gehört also notwendig zur Gegenständlichkeit des Gegenstandes. Erst wenn wir erkennen, daß der Raum zum Gegenstehen des Gegenstandes gehört, erkennen wir transzendental. Dieses Übersteigen des Gegenstandes auf die Gegenständlichkeit hin bleibt aber gewissermaßen gerade beim Gegenstand; denn die Gegenständlichkeit wird ja als das Gegenstehen *der Gegenstände* ins Auge gefaßt; der Gegenstand wird betrachtet *als* Gegenstand. Damit ruht Kant auf dem Satz des Aristoteles: Ἔστιν ἐπιστήμη τις ἣ θεωρεῖ τὸ ὂν ᾗ ὄν.[10] »Es gibt ein Sich-vor-das-Anwesende-Bringen, das das Seiende als Seiendes beschaut.« (Keiner war je so vorsichtig wie Aristoteles: Er sagt nicht »Philosophie« und nicht »Ontologie«, sondern ἐπιστήμη τις, »ein Sich-vor-das-Anwesende-Bringen«.) Insofern als für Kant das Seiende zum Gegenstand des Vorstellens geworden ist, wird die aristotelische Frage nach dem Seienden als Seienden bei ihm zur Frage nach dem Gegenstand als Gegenstand. (In diesem »als« steckt das ganze Rätsel, das ganze Problem der Philosophie.)

Wie hängt nun aber das hier über das Transzendentale Gesagte mit unserem Leitproblem, mit der Kausalität zusammen? Wir nahmen ein Beispiel, das Kant selbst gebraucht: ein warmer Stein. Die sinnliche Wahrnehmung nimmt den warmen Stein wahr und zugleich die scheinende Sonne. Sie kann dann, wenn sie diese beiden öfters zusammen wahrgenommen hat, sagen: »Jedes Mal, *wenn* die Sonne scheint, *dann* wird der Stein warm.« Damit

[10] Met. Γ 1, 1003 a 21.

kommt aber bloß die zeitliche Zusammengehörigkeit zweier Wahrnehmungen zum Ausdruck. Wird hingegen gesagt: »*Wenn* die Sonne scheint, *so* wird der Stein warm«, so kommt damit ein Zusammenhang der Sachen selbst zum Ausdruck. Durch bloße Wahrnehmung können wir zu dieser Erkenntnis nicht kommen. Sie läßt sich dann auch so ausdrücken: »Die Sonne erwärmt den Stein.« Die Gegenstände selbst stehen hier unter einer notwendigen Regel, d. h. unter einem Gesetz. Wenn mit Erfahrung die Erkenntnis der physikalischen Naturwissenschaft gemeint ist, dann gehört zu den Gegenständen der Erfahrung wesensmäßig gesetzmäßige Veränderung. So kommt es dazu, daß die Kausalität eine Bestimmung der Gegenständlichkeit des Gegenstandes wird. Kant hat diese Auffassung der Kausalität als eines Gesetzes des notwendigen Erfolgens im Ablauf der Zeit herausgesehen aus der neuzeitlichen Physik, bei der diese Weise der Kausalität als selbstverständlich vorausgesetzt wird. Zu der Gegenständlichkeit gehört jetzt wesentlich die Vorausberechenbarkeit. Nur was vorauszuberechnen ist, ist physikalisch *wahr*: So kann dann *Heisenberg* 1927 (noch vor der Aufstellung der Unbestimmtheitsrelation) sagen: »an der scharfen Formulierung des Kausalgesetzes: ‚Wenn wir die Gegenwart [...] kennen, können wir die Zukunft berechnen' [also nur noch auf das menschliche Vermögen bezogen: Wille zur Macht], ist nicht der Nachsatz, sondern die Voraussetzung falsch. Wir *können* die Gegenwart in allen Bestimmungsstücken prinzipiell *nicht* kennenlernen.«[11] Die Physik kann »die Gegenwart in allen Bestimmungsstücken prinzipiell nicht kennenlernen«, weil in gewissen atomaren Bezirken nur entweder der Ort oder der Bewegungsimpuls erkannt werden kann, weil der Erkennende bzw. das Instrument, das ja nur das verlängerte Auge des Erkennenden ist, einen Störungsfaktor mitbringt. Der Gegenstand kann also nicht mehr rein, so wie er von sich her ist, entgegenstehen und deshalb können wir die Zukunft nicht

[11] W. Heisenberg, Über den anschaulichen Inhalt der quantentheoretischen Kinematik und Mechanik, S. 197.

berechnen. Das heißt aber nicht, daß das Kausalitätsgesetz nicht gilt. Es gilt nur dann nicht, wenn es so wie hier bei Heisenberg gedacht wird, nämlich als die Berechenbarkeit für uns. (Es ist aus dem heutigen Stand der Physik noch nicht zu ersehen, ob es aus dieser Verwirrung einen Ausweg gibt oder ob nicht noch die ganze Sache platzt.)

Wir gingen dann noch einmal zu Kants Erklärung der transzendentalen Erkenntnis zurück. Nach der Formulierung der zweiten Auflage ist die transzendentale Erkenntnis eine Erkenntnis einer Erkenntnis, und zwar solcher Art, daß dabei die Erkenntnis als Erkenntnis erkannt wird. So ist das aristotelische ὂν ᾗ ὄν geworden zu »Erkenntnis als Erkenntnis«! Also Erkenntnistheorie! »Theorie« meint hier nicht die griechische θεωρία, sondern bedeutet soviel wie ein bestimmter Standpunkt, eine Lehre. Ist nun Kants »Kritik der reinen Vernunft« eine Erkenntnistheorie? Nein, denn Kant vollzieht diese Betrachtung der Erkenntnis als Erkenntnis nur deswegen, weil er Aufschluß haben will über das, was zum Seienden als Seienden und das heißt bei ihm: zum Gegenstand als Gegenstand, gehört. Die θεωρία des ὂν ᾗ ὄν, die Ontologie, wird für Kant zu einer *transzendentalen* Betrachtung. Deshalb sagt Kant, er gebrauche nicht mehr das anspruchsvolle Wort »Ontologie«, sondern »Transzendentalphilosophie«. Aber nur weil Kant *ontologisch* fragt, muß seine Ontologie eine Transzendentalphilosophie werden. (Der Terminus »Ontologie« wurde zum ersten Mal eingeführt von *Clauberg*, der zur deutschen Abzweigung der cartesianischen Schule gehörte.)

Am Ende der Sitzung kehrten wir zu dem Satz aus der »Physik« des Aristoteles zurück, den wir bereits in der vorangegangenen Sitzung gelesen hatten: ἡμῖν δ' ὑποκείσθω τὰ φύσει ἢ πάντα ἢ ἔνια κινούμενα εἶναι· δῆλον δ' ἐκ τῆς ἐπαγωγῆς (A 2, 185 a 12 sq.). »Uns liege zu Grunde, daß das von Natur her Anwesende, entweder alles oder einiges, in Bewegung ist. Das ist offenkundig [weil unverborgen: das δῆλον ist das ἀληθές in bezug auf einen, der davon Kunde nimmt] aus dem Daraufhinführen.« Das ὑποκείσθω meint nicht, daß wir die Bewegtheit des Seienden als Hypothese annehmen;

das ὑποκείσθω bezieht sich eher auf die ὄντα selbst: Ihnen liegt das κινούμενον εἶναι zu Grunde und demgemäß lassen wir sie uns als κινούμενα anwesen und achten auf ihre ontologische Struktur der Bewegung. In diesem Satz liegt der entscheidende Schritt des Aristoteles über Plato hinaus, indem er die Einsicht zum Ausdruck bringt, daß zum Anwesen selbst die Bewegung gehört. (Auch Plato wußte, daß die Bewegung zum ὄν gehört, kam damit aber nicht zu Rande.)

In κίνησις, κινέω liegt etymologisch κίω, »ich gehe«. Darin liegt für die Griechen vor allem: Ich gehe weg, aus dem Anwesen ins Abwesen. Κινεῖσθαι ist das Gehen vom Abwesen ins Anwesen oder vom Anwesen ins Abwesen. Bei Kant kommt das Problem der Bewegung gar nicht vor, sondern ist vorausgesetzt, während für Aristoteles gerade die κίνησις ein Grundcharakter des φύσει ὄν und vielleicht des ὄν überhaupt ist.

5. Protokoll vom 25.1.1951

Mit unserem Abstecher zu Kants Begriff des Transzendentalen war nicht so sehr eine Einführung in Kants Denken beabsichtigt als eine Einführung in den Bereich des Philosophischen und das heißt Ontologischen überhaupt. Mit der Frage nach dem Gegenstand als Gegenstand, nach dem Objekt als Objekt stellt Kant die Frage nach dem ens qua ens. (Im Mittelalter hingegen bedeutet objectum das Seiende nur *insofern*, als es im Blick steht, insofern, als das Vorstellen sich thematisch darauf richtet. So wird z. B. gerade das in der bloßen Einbildung, imaginatio, Vorgestellte objectum genannt, also das, was wir heute als bloß subjektiv bezeichnen würden. Umgekehrt wurde im Mittelalter der an sich seiende »Gegenstand«, das Ding, subjectum genannt, entsprechend dem griechischen ὑποκείμενον. Das objicere stammt noch nicht vom Seienden selbst, sondern vom Vorstellen. Bei Descartes schlägt die mittelalterliche in die neuzeitliche Bedeutung um; bei ihm sind beide Bedeutungen da. Man kann Descartes nicht verstehen, ohne

den mittelalterlichen Begriff des objectum verstanden zu haben. Mit der Frage nach dem Gegenstand als Gegenstand, also mit der transzendentalen Frage, nimmt Kant die Frage nach dem ens qua ens, dem ὂν ᾗ ὄν auf.) Das Transzendentale ist eine Abart des Ontologischen und unterscheidet sich davon nur insofern, als das Seiende eingeschränkt wird auf den Gegenstand. Im Prinzip ist aber das Transzendentale nichts anderes als das Ontologische. Mit dem Transzendentalen ist ein Bereich genannt, in dem wir uns notwendig bewegen, wenn wir nach dem Seienden als Seienden fragen.

Dieses Transzendentale bzw. Ontologische begegnet uns auch bereits ständig im Alltäglichen, wo es uns noch nicht thematisch ist; wir nennen es da das Vorontologische. Komme ich z. B. in dieses Zimmer und öffne diese Tür, so sage ich dabei schon, wenn auch unartikuliert, den Satz: »Die Tür ist«. Wo aber an der Tür steckt das »ist«? Der eigentliche Satz ist nicht, wie die Logik meint, der, der Subjekt und Prädikat »verbindet«, also z. B. »Die Tür ist weiß«, denn diesen Satz kann ich nur sagen, wenn der Satz »Die Tür ist« schon vorausgesetzt und mitgemeint ist. (Also mit der Logik ist es eine fatale Angelegenheit ... Das ist auch bei Kant die fatale Sache, daß er vom Urteil ausgeht.) Wo steckt also das »ist« an der Tür? Wir können ihre Farbe nennen, sie ausmessen nach Höhe und Breite, wir können sie beschreiben, sie auf die Waage legen, ihr Holz untersuchen – und finden doch nirgends das »ist« vor. (Ich will nur, daß Sie sich an dieser Selbstverständlichkeit, die das eigentliche Geheimnis ist, den Kopf stoßen. Ich verlange gar nicht, daß Sie jetzt eine Antwort geben; ich weiß sie auch nicht.) Auch wenn ich sage: »Die Tür ist weiß«, ist das »ist« nicht bloße Kopula; vielmehr steckt auch schon in diesem »ist« das »ist« von »Die Tür ist«. Die Auffassung des »ist« als Kopula ist eine Interpretation, an die wir uns gewöhnt haben, deren Wahrheit aber fraglich ist.

Wir sind schon immer im Ontologischen bzw., kantisch gesprochen, im Transzendentalen. (Und insofern als dieses zum eigentlichen Thema der Philosophie wird, kann kein Satz in einem ech-

ten philosophischen Buch gelesen werden, ohne sich in diesem Bereich zu bewegen. Innerhalb dieses Bereiches denkt dann z. B. Kant die Formen der reinen Anschauung und die Begriffe und synthetischen Grundsätze des reinen Verstandes; der transzendentale Bereich wird mit diesen gleichsam besetzt; was er aber *selbst* eigentlich *ist*, das bleibt bei Kant dunkel, und so ist es im Grunde in der ganzen Metaphysik.)

Wir kehren zu unserem Satz aus dem ersten Buch der »Physik« des Aristoteles zurück: ἡμῖν δ' ὑποκείσθω τὰ φύσει ἢ πάντα ἢ ἔνια κινούμενα εἶναι· δῆλον δ' ἐκ τῆς ἐπαγωγῆς (A 2, 185 a 12 sq.). (Dieser so unscheinbar am Anfang der »Physik« stehende Satz ist vielleicht eine der größten Leistungen, die je in der Geschichte des Denkens vollzogen wurden. Diese Weise des Betrachtens in dieser Reinheit kommt erst wieder bei Leibniz zum Vorschein, wenn auch in einer bestimmten Modifikation.) Das εἶναι fehlt bei Simplicius.[12] Das entspricht auch ganz der Sache. Wir lassen es aus.

Ὑποκείσθω, »es soll uns vorliegen«. In ὑποκείσθω liegt ὑποκείμενον, »das von sich her Vorliegende und in sich Beruhende«, das was das ὄν als ὄν ist. Mit diesem Wort kommt zum Ausdruck, daß der Satz ontologisch verstanden sein will. Er sagt:[13] »Für uns soll die Art des Vorliegens der von Natur her Anwesenden so bestimmt sein, daß sie in ihrem Vorliegen in Bewegung sind.« Das Vorliegen der ὄντα ist ihr Anwesen. Zum Anwesen des von Natur her Anwesenden soll also die κίνησις gehören. Die κίνησις ist also nicht eine Zugabe und nicht eine beiläufige Eigenschaft, sondern der Grundcharakter dessen, was ein φύσει ὄν ist. Es wird nicht bloß gesagt, daß Seiendes sich bewegt.

δῆλον δ' ἐκ τῆς ἐπαγωγῆς, »offenkundig aber ist dies aus der Hinführung.« Was heißt ἐπαγωγή? Die lateinische Übersetzung lautet inductio und die ἐπαγωγή wird aufgefaßt als Induktion im Gegensatz zur Deduktion. Aber so ist ἐπαγωγή hier nicht gemeint. Allerdings steht ἐπαγωγή auch bei Aristoteles in den »Analytiken«

[12] Vgl. den kritischen Apparat in der Ausgabe von Ross.

[13] Hs. Korrektur des Protokollanten für: Der Satz ist also ontologisch zu verstehen.

im Gegensatz zum συλλογισμός. Aber die ἐπαγωγή ist Hinführung auf das καθόλου, auf das »Allgemeine«. (Dazu vgl. Eth. Nic. Z 3, 1139 b 28 sq.: ἡ μὲν δὴ ἐπαγωγὴ ἀρχή ἐστιν καὶ τοῦ καθόλου, ὁ δὲ συλλογισμὸς ἐκ τῶν καθόλου.) Das καθόλου wird aber nicht durch Schließen aus Einzelnem erreicht. Was z. B. ein Baum ist, kann nie durch Induktion gefunden werden, sondern wird von dieser vorausgesetzt; diese kann das καθόλου nur erläutern. Überdies bleibt jede induktive Betrachtung hypothetisch und relativ auf die faktischen einzelnen Beobachtungen, während die ἐπαγωγή bei Aristoteles eine ἀρχή (principium) ist. In der ἐπαγωγή werden *wir* (nicht die einzelnen Beobachtungen einer Induktion) eigens hingeführt auf das von uns schon gewußte Allgemeine. Die ἐπαγωγή besteht im ausdrücklichen Hinführen auf das, worin wir uns schon befinden.

Das ἢ πάντα ἢ ἔνια, das der Allgemeinheit zu widersprechen scheint, betrifft nur eine spezielle Frage, auf die wir hier nicht eingehen.

Was nun also eigentlich hingeführt wird, ist unser Verhalten zum Seienden, d. h. aristotelisch zum ὑποκείμενον, zu dem »Niedergelegten«, »von sich her Vorliegenden«. Zu einem Vorliegenden verhalten wir uns entsprechend, wenn wir es *liegen lassen*. Dieses Lassen ist vielleicht das höchste Tun, das wir vermögen. Liegen lassen heißt zum Liegen bringen so, daß es von *sich* her liegen kann. In Liegenlassen liegt: *Seinlassen*. Aber Seinlassen nicht in dem Sinne, daß wir es erst herbringen (wie bei Fichte: »Ich setze das Nicht-Ich«). (Wir sind seit Descartes so auf den Kopf gestellt, daß wir das nicht ohne weiteres nachvollziehen können.) Liegenlassen heißt andererseits nicht: die Sache sich selbst überlassen, sondern: sie von uns aus für sich freigeben. Zu dem von sich her Anwesenden gehört die Freiheit des Menschen, die das Anwesende in sein Anwesen freiläßt (vgl. »Vom Wesen der Wahrheit«). Das Seiende wird auch nicht freigelassen auf *mich* hin. Daß in der Neuzeit das Subjekt des Setzens gerade in der ersten Person genannt wird, ist kein Zufall und nichts Nebensächliches. Bei den Griechen wird kein Subjekt genannt. Vielmehr wird das Anwe-

sende innerhalb des *Miteinanderseins* in sein Anwesen freigelassen. Das alles liegt in der griechischen Ἀλήθεια.

Das alte homerische Wort für »liegenlassen«, »legen« ist λέγειν; entsprechend λέγεσθαι, »liegen«, »schlafen« (davon λέχος, »Lager«, λοχεύειν, »gebären«, λόχος, »Hinterhalt«, λοχᾶν, »im Hinterhalt liegen«). In λέγειν liegt sowohl Hin- und Vorlegen wie Zusammenlegen. »Zusammenlegen« bedeutet auch das lateinische legere und das deutsche »lesen« (daher »Übungen im Lesen«!). Λέγειν, λόγος ist der eigentlich gemäße Bezug zum Liegenden, zum ὑποκείμενον. Wir können jetzt sagen: Die ἐπαγωγή betrifft unser λέγειν. Dieses wird zum ὑποκείμενον hingeführt. Eine weitere Frage ist dann, wie λέγειν zur Bedeutung von »sprechen« kommt, was ja schon bei Homer geschieht. Wenn aber der Sinn von λέγειν als Sprechen für die Griechen im ἀποφαίνεθαι liegt, so ist das nur zu verstehen, weil das λέγειν im Grunde ein Liegenlassen, Seinlassen ist. Wenn nun der λόγος, wie beim späten Plato und bei Aristoteles, zur Aussage wird, so wird, da diese sich wesenhaft auf Vorliegendes bezieht, das Erste, was genannt werden muß, das ὑποκείμενον.

Nachdem wir nun gesehen haben, wie für Aristoteles die κίνησις zum Anwesen des Anwesenden gehört, müssen wir jetzt fragen, was mit κίνησις gemeint ist. Dazu ziehen wir einen zweiten Satz aus der »Physik« des Aristoteles herbei: [ἐπεὶ δὲ] πᾶσα κίνησις μεταβολή τις (E 1, 225 a 34). »Alle κίνησις ist eine μεταβολή.« Was heißt μεταβολή? In βάλλειν liegt ursprünglich nicht so sehr »werfen« wie »bringen«. So z. B. beim Wort σύμβολον, das auf eine griechische Sitte zurückgeht, der gemäß zwei ξένοι eine Münze oder einen Ring in zwei Stücke brachen, die dann, indem sie verglichen, zusammengebracht (συμβάλλεσθαι) wurden, als Erkennungszeichen dienten. In μετά liegt: »von irgendwoher hin zu ...«. Also μεταβάλλειν: »von irgendwoher zu etwas hin bringen«. (In der nächsten Übung wollen wir auf diesen Satz näher eingehen.)

(Wir stehen unter dem einfachen Anspruch, unsere sonstigen Begriffe von Bewegung beiseite zu lassen. [Wenn wir genau zusehen, haben wir gar keine.] Μεταβολή und alle diese Worte schwingen in der Atmosphäre der Ἀλήθεια und der Anwesenheit.)

6. Protokoll vom 1.2.1951

Das ἢ πάντα ἢ ἔνια (»alles oder manches«) in dem Satz am Anfang der »Physik« wurde in der vorigen Übung übergangen, weil nicht ohne weiteres zu ersehen ist, was Aristoteles damit meint. Wir können es so auffassen, daß bloß »manches« Seiende in Bewegung ist deswegen, weil anderes ruht. Die Ruhe aber wird bei Aristoteles von der Bewegung her bestimmt. Wenn etwas ruht, hat es aufgehört sich zu bewegen oder ist noch nicht in Bewegung. Die Ruhe ist stillgelegte Bewegung und als solche nur von der Bewegung her zu verstehen. In dem ἔνια liegt dann keine Einschränkung der ontologischen Allgemeinheit des Satzes. Auch in der modernen Physik bleibt die Ruhe ein Grenzfall der Bewegung und wird, da die Bewegung hier quantitativ angesetzt wird, zum Nullfall der Bewegung. Bei Galilei hängt die Bewegung, die jetzt auf Ortsveränderung beschränkt ist, mit der schiefen Ebene zusammen. Ruhe heißt horizontale Lage und diese wird nicht als die Grundlage angesehen, sondern als ein bloßer Grenzfall der schiefen Lage.

(Bevor wir auf den Satz im fünften Buch der »Physik« zurückkommen, sei noch auf etwas sehr Wichtiges hingewiesen, auf einen der schwierigsten, aber zugleich wesentlichsten Punkte bei Kant [der sachliche Grund, warum ich in meinem Kantbuch bestimmte Dinge nicht mehr behandelt habe]. Daß wir in diesem Semester nicht mehr über Aristoteles hinauskommen werden, haben Sie ja wohl allmählich gemerkt. Das heißt aber nicht, daß Sie sich nun mit den anderen Texten nicht zu beschäftigen brauchen, weil sie nicht mehr »drankommen«. Wir bewegen uns hier ständig in der Gleichzeitigkeit aller Denker; es geht uns um ihre gemeinsame Sache.)

Wir haben schon gesehen, daß die »Physik« des Aristoteles kein Lehrbuch der Physik, auch keine allgemeine Physik ist, sondern Ontologie der Natur. Insofern nun, als bei Kant das Seiende als Gegenstand angesetzt wird, dieser aber als Gegenstand der Naturwissenschaft, also der »Inbegriff aller Gegenstände« als

Natur, ist auch Kants Transzendentalphilosophie Ontologie der Natur. Wir haben gesehen, wie bei Aristoteles das Grundmoment der von Natur her Anwesenden, welches diese überhaupt erst zu solchen macht, die Bewegung ist. Dagegen steht bei Kant in der Erläuterung zur transzendentalen Ästhetik: »Daß schließlich die transszendentale Ästhetik nicht mehr als diese zwei Elemente, nämlich Raum und Zeit, enthalten könne, ist daraus klar, weil alle andren zur Sinnlichkeit gehörige Begriffe, selbst der der Bewegung, welcher beide Stücke vereiniget, etwas Empirisches voraussetzen. Denn diese setzt die Wahrnehmung von etwas Beweglichem voraus. Im Raum, an sich selbst betrachtet, ist aber nichts Bewegliches; daher das Bewegliche etwas sein muß, *was im Raume nur durch Erfahrung* gefunden wird, mithin ein empirisches Datum. Ebenso kann die transszendentale Ästhetik nicht den Begriff der Veränderung unter ihre Data a priori zählen; denn die Zeit selbst verändert sich nicht, sondern etwas, das in der Zeit ist. Also wird dazu die Wahrnehmung von irgendeinem Dasein und der Succession seiner Bestimmungen, mithin Erfahrung erfordert.«[14] Kurz: Bei Kant gehört die Bewegung nicht zum Apriorischen. (Eine tolle Sache.) Hingegen sagt er in der transzendentalen Deduktion in der zweiten Auflage: »Bewegung eines *Objekts* im Raume gehört nicht in eine reine Wissenschaft, folglich auch nicht in die Geometrie; weil, daß etwas beweglich sei, nicht a priori, sondern nur durch Erfahrung erkannt werden kann. Aber Bewegung als *Beschreibung* eines Raumes ist ein reiner Actus der successiven Synthesis des Mannigfaltigen in der äußeren Anschauung überhaupt durch produktive Einbildungskraft und gehört nicht allein zur Geometrie, sondern sogar zur Transszendentalphilosophie.«[15] (Beschreibung ist hier gemeint im Sinne von Durchmessen, wie wir z. B. sagen: Ein geschleuderter Stein beschreibt eine gewisse Bahn.) Hier hat Kant den Satz der transzendentalen Ästhetik in gewisser Weise zurückge-

[14] I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, A 41, B 58.
[15] A.a.O., B 155 Anm.

nommen (und von hier aus müßte das ganze Gebäude der Transzendentalphilosophie umgeschrieben werden). Faktisch ist die Bewegung in der »Kritik der reinen Vernunft« ständig mit da und die einzelnen Kategorien sind ohne Bewegung gar nicht zu denken, aber merkwürdigerweise hat Kant das nicht eigentlich gesehen.

In der zweiten Stelle, die zitiert wurde, kam das Wort »reine Wissenschaft« vor. Reine Wissenschaft ist eine solche, die nicht auf Empirisches gegründet ist, also nur das Apriorische betrachtet. Das Apriorische wird aber bei Kant verstanden als das vom Subjekt vor aller Erfahrung Vorgestellte. Die reine Wissenschaft ist als Betrachtung des Apriorischen daher zugleich Betrachtung des reinen Subjekts. Indem sich also die Wissenschaft als reine von den Gegenständen zum Apriori wendet, wendet sie sich auf das Subjekt zurück und ist so eine reflektierende Betrachtung. Fichte vollzieht nur noch ausdrücklich (was allerdings auch keine Kleinigkeit ist) das, was bei Kant bereits da ist (das ist eben der Vorteil, wenn man nachher kommt), indem er dort anfängt, wo Kant aufhört: nämlich beim »Ich denke«. Die reine Wissen-schaft wird zum sich selbst wissenden Ich, dessen erster Akt das Setzen eines Nicht-Ich ist. Wissen ist Sich-Wissen und die reine Wissen--schaft ist als solche (nicht bloß nachträglich) in sich reflektiert. Dieses Reflektiertsein drückt sich in dem fichteschen Namen für die Philosophie aus: »Wissenschaftslehre«.

Wir sehen bei Kant, daß der Satz des Aristoteles über die Bewegung gar nicht so selbstverständlich ist. Aber Aristoteles hat die Bewegung sehr viel weiter und wesentlicher gesehen als die neuzeitliche Naturwissenschaft, deren Bewegungsbegriff von Leibniz ausgesprochen wird in dem Satz: motus est mutatio loci[16] (mutare = movitare, eine iterative Form von movere). In dem aristotelischen Satz πᾶσα κίνησις μεταβολή τις (E 1, 225 a 34) bedeutet das πᾶσα κίνησις nicht »jeder einzelne Fall von Bewegung«, sondern

[16] Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz. Hrsg. von C. J. Gerhardt. Erster Band. Berlin 1875, S. 24: Motus est Mutatio Spatii.

»jede Weise/Art von Bewegung«. Bevor wir auf die möglichen Arten von Bewegung eingehen, denken wir noch einmal an die sprachliche Herkunft von κίνησις. In κινέω liegt κίω, »ich gehe«, »ich gehe weg«, nicht im Gegensatz zu »ich fahre«, sondern ganz allgemein »ich mache mich fort«. (Im Deutschen hingegen haben wir eine Bedeutung von »gehen«, der gemäß wir z. B. sagen: »Der Motor geht«, »Die Klingel geht nicht mehr«. »Gehen« ist hier gebraucht im Sinne von Funktionieren.) Κινέω scheint nur auf den Ort bezogen zu sein, meint aber eigentlich: »aus dem Anwesen wegbringen« oder »aus dem Abwesen beibringen«. Dieses Bei- und Wegbringen ist das, was mit μεταβολή gedacht ist. Μεταβολή meint nicht bloß das Bringen von einem Ort zu einem anderen. Dieses heißt φορά (φέρειν, »bringen«). Die φορά ist eine Art der κίνησις. Setzen wir sie mit mutatio loci gleich, so ist das richtig, aber nicht griechisch, weil φορά bedeutet Herbringen oder Fortbringen, und zwar von einem τόπος zum anderen, wobei τόπος »Ort« heißt und nicht »Raumstelle«.

Γ 1, 201 a 8 sq. sagt Aristoteles: ὥστε κινήσεως καὶ μεταβολῆς ἔστιν εἴδη τοσαῦτα ὅσα τοῦ ὄντος. »So sind denn die Arten [Weisen des Aussehens] von Bewegung und μεταβολή so viele, wie die des Seienden.« Mit Arten des Seienden sind die Kategorien gemeint. Aber es gibt doch nicht zehn Arten von Bewegung, sondern nur vier. Wie dem auch sei, jedenfalls gibt es εἴδη der κίνησις, die gewissen Kategorien entsprechen (das heißt natürlich nicht, daß sie aus diesen künstlich abgeleitet sind).

Eine Weise der Bewegung ist die φορά; sie entspricht der Kategorie πού (»wo«). Eine zweite Weise der Bewegung entspricht der Kategorie ποιόν (»wie beschaffen«). Z.B. im Herbst »macht sich« das Blatt »fort« von der grünen Farbe und geht über ins Gelbe. Das Blatt bleibt hängen, aber bewegt sich doch. Dieses »von ... zu ...« ist ἀλλοίωσις, »Veränderung«. Wieder eine andere Weise des Umschlagens liegt in »Zunahme und Abnahme«, αὔξησις καὶ φθίσις, die sich besonders im Wachsen und Eingehen der Lebewesen zeigen. Ein Seiendes bleibt am gleichen Ort, bleibt gleich geartet und beschaffen, wird aber größer oder kleiner. Diese

Weise der Bewegung entspricht der Kategorie ποσόν (»wieviel«). Schließlich gibt es noch eine Weise der Bewegung, die der ersten Kategorie, der οὐσία, entspricht: ἀγωγὴ εἰς οὐσίαν,[17] »ins Anwesen beibringen«, und auch umgekehrt: aus dem Anwesen wegbringen – γένεσις καὶ φθορά.

Es handelt sich hier darum, die Verschiedenheit dieser Phänomene in den Blick zu bekommen. Wenn wir von der Naturwissenschaft aus sagen, was Aristoteles da sage, sei falsch, und darauf aus sind, die verschiedenen Weisen der Bewegung auf eine zu »reduzieren«, dann verstehen wir überhaupt nicht, was hier vorgeht. Wir müssen vielmehr versuchen, in die Atmosphäre und die vielleicht ganz andere Seinserfahrung zu gelangen, aus der Aristoteles spricht.

Das Entscheidende bei einem neuen Schritt ist nicht, daß man etwas Originelles bringt, sondern das sieht, was schon vorliegt.

7. Protokoll vom 8.2.1951

Die eigentliche Schwierigkeit bei der aristotelischen κίνησις ist nicht, daß wir dabei verschiedene Arten von Bewegung in den Blick fassen müssen und daß der aristotelische Begriff der Bewegung weiter ist als der neuzeitliche, sondern daß bei den Griechen die Bewegung überhaupt anders gesehen wird. Das ist nicht nur eine Sache des bloßen Standpunktes, sondern es sind hier sehr viel wesentlichere Dinge im Spiel.

Vergegenwärtigen wir uns noch einmal das in dem ersten Satz Gesagte: τὰ φύσει [...] κινούμενα (185 a 13). Κινούμενα heißt wörtlich »bewegt«. Wir sagen vorsichtiger: »in Bewegung«. Wenn hier nämlich gesagt wird, das von Natur her Anwesende sei in Bewegung, ist damit nicht gemeint, es sei nicht in Ruhe. Der Satz meint nicht nur das Bewegte, sondern auch das Ruhende, da ja die Ruhe ein Modus der Bewegung ist. Zur Ruhe gehört die Bewegung so

[17] Top. Z 2, 139 b 20.

sehr, daß, wenn man aus der Ruhe Bewegung wegdenkt, man auch keine Ruhe mehr hat. Ein Dreieck oder eine Zahl ruhen nicht, denn sie können auch nicht in Bewegung sein. Der Satz meint aber auch nicht, das von Natur her Anwesende sei in Bewegung und Ruhe zusammen, sondern die in diesem Satz gemeinte Bewegung ist das, worin sowohl Bewegtes wie Ruhendes, sofern sie sind, wesen. Das κινούμενα ist also nicht ein ontisches, sondern ein ontologisches Prädikat.

Zu einem Verständnis der vier Weisen der Bewegung gelangen wir nur, wenn wir uns das Wesen von μεταβολή überhaupt klar machen und ständig im Blick behalten. Wir müssen die Bewegung sehen innerhalb der Sphäre der Anwesenheit und der Ἀλήθεια. So z. B. bei der φορά, die für Aristoteles am deutlichsten die Bewegung exemplifiziert: Z. B. in einem Zimmer befinden sich ein Tisch und ein Schrank; der Schrank wird verstellt, bleibt aber in genau der gleichen Entfernung vom Tisch wie vorher. Hier ist eine φορά geschehen. Neuzeitlich-naturwissenschaftlich gesehen ist (wenn der Tisch gleichsam als Koordinaten-Nullpunkt genommen wird) nichts passiert. Das Bringen in der φορά ist ein Bringen von einem τόπος zu einem anderen, wobei τόπος nicht eine indifferente Raumstelle ist, sondern der Platz, wohin etwas gehört. Die φορά setzt keinen leeren Raum voraus, sondern die Mitanwesenheit alles übrigen Seienden. Daher ist Ortsveränderung, neuzeitlich verstanden, etwas ganz anderes als φορά. Die Griechen hatten charakteristischerweise kein Wort für Raum. Das lateinische Wort ist spatium. Das Wort meint ursprünglich das Gleiche wie das griechische στάδιον: eine feststehende *Strekke*, die, in Bezug gesetzt zu einem Bewegten, zur *Bahn* wird. Locus meint »Stelle« auf der Bahn eines Körpers. Der Satz von Leibniz: »motus est mutatio loci« meint: »Bewegung ist Veränderung der Stelle«, die ein Körper auf einer Bahn einnimmt, im Verhältnis zu einem anderen Körper. Hier ist also bei Bewegung nur noch der meßbare Abstand auf einer Bahn gesehen, nicht mehr das Bringen der φορά. In der physikalischen Formel für die Bewegung $s = c \cdot t$ (spatium = celeritas · tempus) kommt »Be-

wegung« gar nicht mehr vor. Am ehesten steckt sie noch in der celeritas. Bei Aristoteles hingegen findet man nirgends die Geschwindigkeit als Charakter der Bewegung genannt. In der Neuzeit muß die Geschwindigkeit zu einem wesentlichen Charakter der Bewegung werden, weil die Bewegung auf ihre Meßbarkeit hin gesehen wird: wie lange ein Körper braucht, um von einer Stelle zu einer anderen zu kommen. Tempus ist eine bloße Koordinate und wird bei Leibniz erklärt als »ordo continuus existentium secundum mutationes«.[18]

In diesem Zusammenhang wollen wir einen wichtigen Satz des Galilei betrachten, der sich in der Abhandlung »De motu locali« in seinen »Discorsi« (1638) befindet: »De subiecto vetustissimo novissimam promovemus scientiam. *Motu* nihil forte antiquius in Natura; & circa eum volumina nec pauca, nec parva a Philosophis conscripta reperiuntur. Symptomatum tamen, quae complura, & scitu digna insunt in eo adhuc inobservata, necdum indemonstrata comperio.«[19] Galilei bringt eine *novissima scientia* vor (beachten Sie die Anspielung auf motus in »promovemus«), deren Neuheit nicht in einem neuen Gegenstand (subiectum – das Wort ist hier noch ganz im mittelalterlichen Sinne gemeint) liegt, sondern in der neuen Art der scientia selbst. Scientia hat im Mittelalter den Grundcharakter der »Lehre«, doctrina. Ein mittelalterlicher Philosoph handelt also z. B. von der Bewegung so, daß alle möglichen Lehrmeinungen gesammelt und erörtert werden und dann eine Meinung herausgegriffen und gegen die anderen verteidigt wird (vgl. die »Summae« des Thomas von Aquin). (Das ist zwar etwas überschärft charakterisiert, aber doch etwa so, wie es für Galilei aussah.) Galilei nun wendet sich gegen dieses reperire, das »Vorfinden« von Lehrmeinungen; die neue scientia hat nicht mehr den Charakter des »re-«, sondern, wie Galilei in scharfer Entgegensetzung sagt: »comperio«, das

[18] Opuscules et Fragments inédits de Leibniz. Ed. par L. Couturat, S. 479.

[19] Galileo Galilei, De motu locali. In: Ders., Discorsi e dimostrazioni matematiche, intorno à due nuove scienze, Attenenti alla Mecanica & i Movimenti Locali. Leiden 1638, S. 150–236, hier S. 150.

heißt: »ich bringe zur Erfahrung«. Scientia ist nicht mehr doctrina, sondern experimentum. Ebenso steht »symptomata« im Gegensatz zu »volumina«, den dicken Büchern der Scholastiker. Symptoma meint soviel wie »Erscheinung« (vgl. die Bedeutung des Wortes in der Medizin). Das »nihil antiquius« ist nicht eine Wiederholung des »vetustissimo«. Vetus hängt mit dem griechischen ἔτος (»Jahr«, »Zeit«) zusammen und meint das der Zeit nach Alte. Also: Die Bewegung gilt schon lange als Thema der Philosophen. Hingegen liegt in antiquus primär kein Zeitcharakter; in antiquus liegt ante, also das Frühe, nicht der Zeit, sondern der Sache, dem Rang nach. Hier wird also das Gleiche gesagt wie in dem Satz des Aristoteles (τὰ φύσει [...] κινούμενα), nur daß motus hier motus localis bedeutet. (Natürlich wäre auch Galilei ohne die scholastische Philosophie nicht möglich gewesen, aber die Vorgänger kriegen eben immer eins aufs Dach.) Wir erwähnen diese Entwicklungen in der Neuzeit, um den griechischen Dingen ein gewisses Relief zu geben.

Die κίνησις gehört zum εἶναι insofern, als die μεταβολή das Ins-Anwesen-Bringen ist. Um die μεταβολή schärfer in den Blick zu bekommen, betrachten wir einen weiteren Satz in der »Physik«: μεταβολὴ δὲ πᾶσα φύσει ἐκστατικόν (Δ 13, 222 b 16). Das aufregende Wort in diesem Satz ist φύσει. Denn da ja Bewegung auch in τέχνη und πρᾶξις ist, ist mit φύσει hier nicht φύσις im Gegensatz zu τέχνη und πρᾶξις gemeint, sondern hier ist φύσις ganz weit verstanden, gleichbedeutend mit Sein, Wesen. Στάσις heißt »Stellen« (was hier ebenso weit und ontologisch zu verstehen ist wie μεταβολή, θέσις, κείμενον usw.). Also ἐκστατικόν: »herausstellend«. Also: »Die μεταβολή hat die wesenhafte Eignung des Herausstellens.« Aus dem Grünen stellt sich heraus das Gelbe. Aus einer Knospe stellt sich heraus das Blühen. Aus dem Abwesenden stellt sich heraus das Anwesende. Dieser Satz steht in dem Buch der »Physik«, das von der Zeit handelt. So wie τόπος nicht bedeutet »Raum«, sondern der jeweilige »Ort«, an den etwas gehört, das Wo, so ist auch die Zeit nicht ein bloßes Nacheinander und keine beliebige Stelle, sondern meint das Wann, die zugehörige Zeit. Auf die aristotelische Erklä-

rung der Zeit als ἀριθμὸς κινήσεως kann hier nicht eingegangen werden.

Wir betrachten jetzt noch, als unmittelbare Einleitung zum Problem der Kausalität, den ersten Satz des zweiten Buches der »Physik«: Τῶν ὄντων τὰ μέν ἐστι φύσει, τὰ δὲ δι' ἄλλας αἰτίας, φύσει μὲν τά τε ζῷα καὶ τὰ μέρη αὐτῶν καὶ τὰ φυτὰ καὶ τὰ ἁπλᾶ τῶν σωμάτων, οἷον γῆ καὶ πῦρ καὶ ἀὴρ καὶ ὕδωρ [...], πάντα δὲ ταῦτα φαίνεται διαφέροντα πρὸς τὰ μὴ φύσει συνεστῶτα (B 1, 192 b 8–13). »Von den Seienden sind die einen durch φύσις, die anderen durch andere αἰτίαι: durch φύσις die Tiere und ihre Teile und die Pflanzen und die einfachen Körper, so wie Erde und Feuer und Luft und Wasser ...; alles dieses zeigt sich verschieden von dem, was nicht durch φύσις zusammengestellt ist.«

Ist hier mit τῶν ὄντων alles Seiende überhaupt gemeint? Sowohl, was durch φύσις, wie auch das, was nicht durch φύσις ist, wird συνεστός genannt: »zusammengestellt«, »vorhanden«. Gehört nun der Mensch zum φύσει oder zum μὴ φύσει, also τέχνῃ συνεστός? Auch der Mensch ist ein ζῷον, allerdings ζῷον πολιτικόν, er geht auf in der πρᾶξις. Das ist auch »etwas« und doch kein συνεστός, es scheint weder durch τέχνη noch durch φύσις (im engeren Sinne) zu sein. Diese Schwierigkeit ist, wenn auch in anderer Weise, schon bei Parmenides da, wo, indem die Selbigkeit von νοεῖν und εἶναι gesagt wird, diese zugleich unterschieden werden. Das ὄν ist zweideutig. Es bedeutet einmal die ἀντικείμενα, was dem Menschen vorliegt, gleichzeitig wird aber auch das νοεῖν und λέγειν als zum Sein gehörig gemeint. Hierauf sei nur hingewiesen, damit das Problematische des Satzes gesehen werde. Für uns ist der Anfang des Satzes wichtig. Wenn τὰ φύσει entgegengesetzt sind denjenigen Seienden, die aus anderen αἰτίαι sind, dann liegt darin, daß die φύσις selber eine αἰτία ist und daß die Einteilung des Seienden in Hinblick auf verschiedene mögliche αἰτίαι geschieht. Es ist nicht bloß gemeint, daß in der Natur Kausalitäten sind, sondern daß Natur qua Natur selbst Kausalität ist. Wenn Kant (am Anfang der Vorrede der »Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft«) »Natur formaliter betrachtet« als erstes inneres Prinzip

(ἀρχή), das zum Dasein eines Dinges gehört,[20] versteht, so befindet er sich damit in unmittelbarer Nähe zu dem aristotelischen Begriff der φύσις als αἰτία.

8. Protokoll vom 22.2.1951

(Die φορά hat bei Aristoteles deswegen einen Vorrang, weil bei ihr das *Bringen* der μεταβολή am unmittelbarsten anschaulich ist. Hingegen ist in der Neuzeit die Ortsbewegung die eigentliche Bewegung, weil sie *meßbar* ist. Der Vorrang der φορά ist aber lediglich ein Vorrang πρὸς ἡμᾶς. Den sachlichen Vorrang hat die γένεσις, weil hier etwas überhaupt noch nicht Anwesendes ins Anwesen gebracht wird.)

Wir wollen heute die Hauptaussagen kurz durchsprechen, die Aristoteles in Physik B 3 über die αἰτία gibt. Dabei sind alle Vorstellungen, die wir mit Kausalität zu verbinden pflegen, fernzuhalten, mögen diese aus der Naturwissenschaft stammen oder überhaupt aus der späteren Metaphysik. Wir müssen den Horizont unseres Blickes reinigen, um das, was Aristoteles sagt, vernehmen zu können. Das bloße Reinigen allerdings genügt nicht. Wir müssen Anwesenheit und Ἀλήθεια im Blick haben, um das verstehen zu können, was Aristoteles über die αἰτία sagt. Wenn, wie wir gesehen haben, alle μεταβολή »ekstatisch« ist, dann ist auch alle κίνησις und sind somit auch alle φύσει ὄντα ekstatisch. Dies kann als Leitfaden dienen, um alle unsere sonstigen Naturvorstellungen fernzuhalten. Wenn man das nicht im Auge hat: τὰ φύσει ἐκστατικά, dann versteht man nicht, was Aristoteles von der αἰτία sagt.

Das dritte Kapitel fängt an mit den Worten: »Nachdem dieses nun auseinandergegrenzt ist ...« (194 b 16). Auseinandergegrenzt wurden erstens im ersten Kapitel die φύσει ὄντα von den

[20] Vgl. I. Kant, Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. In: Werke. Hrsg. von E. Cassirer. Band IV. Berlin 1922, S. 369.

τέχνῃ ὄντα, zweitens im zweiten Kapitel die Betrachtungsweise des »Physikers« von der des Mathematikers. In dem ἐκ ... εἰς ... der μεταβολή liegt schon so etwas wie Abstand und Strecke. Weil die φύσει ὄντα sich größenhaft und durch Ort und Zeit bestimmt zeigen, ist es notwendig zu zeigen, inwiefern die Phänomene, um die es sich hier handelt, nicht Thema der Mathematik sind. Aristoteles bringt hier das berühmte Beispiel des σιμόν (vgl. B 2, 194 a 6), das auch in der »Metaphysik« häufig vorkommt. Da wir kein Wort für σιμόν im Deutschen haben, können wir uns das damit Gemeinte an einem entsprechenden Phänomen, dem Schielen, deutlich machen. »Schielend« bedeutet nicht bloß »schief«, sondern »schief sehend«. Der Geometer bzw. Mathematiker sieht aber das Schielen nur als das Schiefe; erst der Physiologe (der, der mit der φύσις zu tun hat) kann das Schielen als Schielen in den Blick bekommen. Wie steht es hingegen mit der Mathematik in der neuzeitlichen Physik? Sie tritt hier nicht nur als ein Instrument beim Experiment auf. (Dabei bedeutet Experiment, daß die Natur unter ganz bestimmte Bedingungen gestellt wird, um eine bestimmte Antwort zu bekommen – etwas, was es im Mittelalter und Altertum schlechthin nicht gibt; im Mittelalter heißt experimentum nicht das Aufbauen einer Versuchsanordnung, sondern ἐμπειρία.) Die Mathematik kann auch von sich aus physikalische Zustände rein als mathematisch mögliche (v)errechnen, die dann durch das Experiment ausgewiesen werden können. Der Grund liegt darin, daß die Natur im Vorentwurf mathematisiert wird. Entsprechend wird auch die Kausalität mathematisch verstanden, wie wir bei Heisenbergs Formulierung des Kausalitätsgesetzes (»Wenn wir die Gegenwart kennen, können wir die Zukunft *berechnen*«) gesehen haben. Die Natur antwortet in einer bestimmten Weise auf die Fragen des physikalisch-mathematischen Experimentes, aber ob sich darin die Natur selbst gibt, kann man nicht ohne weiteres entscheiden, jedenfalls nicht von der Physik selbst aus. Dabei ist das Unheimliche, daß alle Resultate der Physik »richtig« sind.

»Nachdem dieses nun auseinandergegrenzt ist, ist hinzusehen auf den Umkreis dessen, was mit den αἰτίαι genannt ist, welcher

Art und wie viele sie sind. Denn weil die Abhandlung umwillen des Wissens geschieht, wir aber ein jegliches nicht zu wissen vermeinen, bevor wir nicht sein Durch-was [διὰ τί] erfassen (das heißt aber die erste αἰτία), ist es offenkundig, daß auch wir so zu verfahren haben bezüglich γένεσις und φθορά und aller φυσικὴ μεταβολή, so daß, indem wir ihre [αὐτῶν] ἀρχαί wissen, wir versuchen können, ein jegliches der Erforschten auf diese zurückzuführen.« (194 b 16–23)

Wenn dieser Satz nicht genau gelesen wird, könnte man meinen, es sei hier gefordert, nach den jeweiligen ontischen Ursachen in der Natur zu fragen, so wie es die Physik tut. Aber αὐτῶν bezieht sich ja auf γένεσις, φθορά und πᾶσα φυσικὴ μεταβολή. Nach den ἀρχαί von diesen selbst wird gefragt. Das διὰ τί, um das es hier geht, ist nicht bezüglich eines μεταβαλλόμενον, sondern bezüglich der μεταβολή selbst erfragt. Wenn also gesagt wird: Um das Seiende in seinem Sein zu vernehmen, ist es nötig, nach seinem διὰ τί zu suchen, so heißt das: nach der αἰτία von Bewegung überhaupt. Diese αἰτία ist die φύσις selbst. Erst deswegen, weil die αἰτία eine ontologische Bestimmung des φύσει ὄν ist, kann dann ontisch kein φύσει ὄν betrachtet werden, ohne daß dabei nach den jeweiligen αἰτίαι gefragt wird.

Nun scheint aber in diesem Satz zu liegen, daß das Motiv, um nach den αἰτίαι zu fragen, nicht aus einem phänomenalen Bestand entspringt, sondern aus dem Wissenschaftsbegriff, der vorausgesetzt wird, demzufolge man etwas nur weiß, wenn man nach seinem διὰ τί fragt. Also liegt die Notwendigkeit, nach den αἰτίαι zu fragen, nicht im Sein selbst? Wie kommt es aber, daß die Wissenschaft das διὰ τί fassen muß, wie kommt es, daß εἰδέναι gleichgesetzt wird mit λαβεῖν τὸ διὰ τί? Εἰδέναι heißt »Gesehen-Haben«, »Im-Blick-Haben«, nämlich das ὄν. Das ὄν aber wird als Anwesendes verstanden: Es west so an, daß es sich aus dem Verborgenen herbringt. Das Von-her liegt im Wesen des Anwesenden. In Von-her liegt διά, »durch«, »hindurch«. Deshalb muß das εἰδέναι nach dem διὰ τί fragen. Wenn ich die μεταβολή vernehmen will, muß ich das μετά, d. h. das ἐξ … εἰς …, d. h. das διά durchlaufen. Die

Notwendigkeit, nach dem διὰ τί zu fragen, ist keine psychologische, keine subjektive Unruhe. Diese Notwendigkeit gründet vielmehr im Sein selbst. Sofern der Mensch sich zum Seienden als Seienden verhält – und nur so kann er er selbst sein – und insofern, als das Seiende das Anwesende ist und dieses das Ankommende, muß er auf das διὰ τί achten. Das ist der Ursprung der Philosophie. Diese Notwendigkeit hat aber nichts Zwingendes, sondern ist Freiheit. Die Philosophie ist die eigentliche Freiheit. Aber auch der, der nicht eigens auf das Sein achtet, verhält sich zu ihm in der Sprache. Das Wesen der Wissenschaft bestimmt sich also aus dem Wesen des Seins. Das liegt schon im Satz des Parmenides.

Was jetzt im dritten Kapitel folgt, scheint eine bloße Aufzählung zu sein (Hermann Cohen: »Aristoteles ist ein Apotheker«). Aber es handelt sich hier nicht um eine fixe Einordnung und Klassifikation. Das σχεδόν (195 a 3), »beinahe«, weist darauf hin, daß mit den aufgezählten αἰτίαι noch nicht alles erschöpft ist. Es gibt auch noch so etwas wie τύχη und αὐτόματον.

Αἰτία und αἴτιος stammen von αἰτέω, »bitten«, »verlangen«: von einem etwas verlangen – und so ver-an-lassen (nicht im Sinne einer Auslösung, sondern an-lassen, ankommen lassen).

Die erste Weise, in der von αἰτία gesprochen wird, ist das ἐξ οὗ, z. B. das Erz für das Standbild, das Silber für die Schale. Hier sehen wir schon, wie unangemessen unser Ausdruck »Ursache« ist, denn man kann nicht sagen, das Silber sei »Ursache« der Schale. 195 a 19 ist das ἐξ οὗ weiter gefaßt: Es meint nicht nur das, woraus etwas Anwesendes besteht, sondern auch das εἶδος. An unserer Stelle (194 b 24 sqq.) werden ἐξ οὗ und εἶδος bloß nebeneinander aufgezählt. Das εἶδος ist τὸ τί ἦν εἶναι (b 27), »das, was schon *war*«: Bevor die goldene oder silberne Schale sein kann, muß schon Schale als Schale wesen, sonst könnte nie eine Schale hergestellt werden. Als dritte Weise wird genannt das »Von-woher des Ausgangs des Hinbringens« (b 29), in unserem Beispiel der τεχνίτης oder, genauer aristotelisch, die τέχνη. Der Silberschmied ist nur, was er ist, durch die τέχνη. Die vierte Weise ist das τέλος (b 32), das, wohin der Weg des Vollbringens geht, wo er sich vollendet.

Τέλος und εἶδος gehören zusammen. Innerhalb der τέχνη ist das εἶδος, das der τεχνίτης sich vorhält, das vorweggenommene τέλος.

Die Beispiele, die für die αἰτίαι gebracht werden, sind dem Bereich der τέχνη entnommen und die Zuordnung der vier Ursachen besteht innerhalb der τέχνη. Wenn das nun innerhalb der »Physik« abgehandelt wird, so liegt darin: Es wird eine »technische« Interpretation der Natur erbracht – wenn auch andererseits zu sehen ist, daß die τέχνη in der φύσις gründet. Wir können sagen: Die vier αἰτίαι sind gewonnen im Hinblick auf die Ποίησις, aber Ποίησις nicht als »Machen« im Sinne von Anfertigen, sondern in dem ganz weiten Sinn von »Hervorbringen«. Das Hervorbringen zeigt sich in doppelter Weise: als φύσις, was sich selbst hervorbringt, und als τέχνη, die die ποίησις ist, die der Mensch vornimmt. Die vier αἰτίαι gehören in das Ver-an-lassen, als welches die φύσις selbst ist.

Das Wesentliche bei diesen ganzen Betrachtungen ist, daß Sie wenigstens ahnen lernen, wie nötig es ist, zunächst den Grundhorizont dieses Denkens nachzuvollziehen.

ANHANG VI

PROTOKOLLE ZU ›ÜBUNGEN IM LESEN: ARISTOTELES, PHYSIK B 1, Γ 1–3‹ IM SOMMERSEMESTER 1951

(von Ernst Tugendhat)

1. Protokoll vom 18.4.1951

Wir stellten im vorigen Semester im Kapitel B 3 der »Physik« des Aristoteles bloß die Aufzählung der vier Ursachen fest.[1] Um genauer zu verstehen, was Aristoteles mit αἰτία meint, gehen wir noch einmal zu dem ersten der besprochenen Leitsätze zurück: τὰ φύσει [...] κινούμενα (185 a 13). Innerhalb des Bereiches, den diese beiden Worte umspannen, taucht bei Aristoteles die Lehre der vier Ursachen auf, also in der »Physik«. Was ist die aristotelische »Physik«? »Physik« ist Abkürzung für ἐπιστήμη φυσική, d. h. ἐπιστήμη περὶ τῆς φύσεως. Φύσις, »Natur« – was heißt das? Zunächst meint das Wort das, was auch wir so geradehin darunter verstehen: einen Bereich von Seiendem, der etwa vom Bereich der πρᾶξις unterschieden wird. So fungiert das Wort als regionaler Titel. Also φύσις heißt τὰ φύσει ὄντα. Zweitens aber meint φύσις nicht so sehr die φύσει ὄντα und ihre Gesamtheit, sondern ihr φύσει-Sein. Also zweitens φύσις heißt τὸ ὄν (τῶν φύσει ὄντων). So ist die ἐπιστήμη φυσική *Ontologie* der Natur. In dem Wort φύσις liegt also eine notwendige Zweideutigkeit, die in der »Physik« stets mitschwingt.

Wir werden den Wesensbereich der αἰτία deutlicher sehen lernen, wenn wir uns im klaren sind über den Satz τὰ φύσει [...] κινούμενα, d. h. erstens über die φύσις, zweitens über die κίνησις. Allerdings kommt gerade in diesem Satz zum Ausdruck, daß diese beiden Titel zusammengehören, aber Aristoteles hat seine Gründe dafür, daß er sie gesondert vornimmt. Damit sind die Richtlinien gegeben, von denen aus wir das noch Dunkle der αἰτία eingrenzen wollen. Wir wollen uns dieses Semester eingehender mit dem Text der »Physik« beschäftigen, und zwar mit dem ersten Kapitel des zweiten Buches, um Aufschluß über das Wesen der φύσις zu bekommen, und mit den ersten drei Kapiteln des dritten Buches, wo die κίνησις abgehandelt wird.

Vorher noch eine kurze Bemerkung zur Kausalität selbst. Im vorigen Semester haben wir mit Absicht den Zusammenhang

[1] Siehe oben S. 501 f.

mit der späteren Philosophie berücksichtigt: Kant, Galilei, Atomphysik usw. Mit diesen Hinweisen ist natürlich der eigentliche Bereich, in den die Kausalität gehört, noch nicht berührt. Αἰτία/αἴτιον, causa, Ursache – schon diese drei Worte sagen ganz Verschiedenes, und das sind nicht zufällige Begriffsdifferenzen, sondern sie deuten verschiedene abendländische Epochen an. Für uns ist das lateinische Wort zum Titel geworden für das, was wir unter Ursache verstehen, ohne dabei den Ursprung dieses deutschen Wortes zu bedenken. Mit diesem Begriff der causa/Ursache mißdeuten wir sodann das, was griechisch mit αἰτία zu denken versucht wurde. Wir dürfen allerdings nicht in den Fehler verfallen zu meinen, daß das Neuzeitliche im Verhältnis zum Griechischen falsch sei, sondern es ist ein eigener Weg, der begrenzt ist in seiner Art und nur dann fragwürdig wird, wenn er beansprucht, das Frühere aus sich her zu deuten. Natürlich steht es jeder Epoche frei, von sich aus die Vergangenheit zu deuten, aber es gibt noch andere Maßstäbe; worin diese bestehen, werden wir noch sehen.

Die »Physik« des Aristoteles ist gleichsam die Wasserscheide im Stromland des abendländischen Denkens. Dieses Buch bestimmt das ganze künftige Denken, auch dort, wo man das nicht mehr weiß oder nicht mehr wahrhaben will: in der »Meta-physik«, die den Grundzug des abendländischen Denkens ausmacht. Meta--physik: Im Übersteigen der Physik ist diese nicht weggestoßen, sondern die bleibende Grundstufe, von der aus zum Überstieg angetreten wird. So ist die ganze abendländische Philosophie in gewissem Sinn ein »Naturalismus«. Die Befangenheit in diesem Naturalismus hat es bisher verhindert, das Wesen der Geschichte echt zu denken, um von der Theologie ganz zu schweigen. Dazu gehört ein Moment, das ich auch kurz im »Humanismusbrief« angedeutet habe: Aristoteles deutet sowohl die φύσις als auch die πρᾶξις, also die Natur *und* das menschliche Sein, von dem her, was man in einem ganz weiten Sinn mit Ποίησις (»Herstellung«, »Hervorbringung«) bezeichnen kann.[2] Aristoteles gebraucht das Wort

[2] Vgl. M. Heidegger, Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den »Humanismus«. Bern 1947, S. 54.

ποίησις in einem weiteren und in einem engeren Sinn. Ποίησις im engeren Sinn gehört zur τέχνη. Ποίησις im weiteren Sinn ist πρᾶξις-τέχνη und φύσις vorgeordnet. Dieser ganz weite Sinn von Hervorbringung schwingt auch noch im Wort »Poetik«. Dieses Verständnis des Seins ist bei Aristoteles nicht ausdrücklich. Die Griechen *standen* in diesem Bereich und sagten darüber nicht viel. Zur Ποίησις gehört nun zunächst wesensmäßig das Vorblicken auf das Herzustellende, ein ὁρᾶν, eine θεωρία, θεωρία allerdings jetzt nicht in dem für Aristoteles eigentlichen Sinn, demgemäß sie sich auf das μὴ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν bezieht. Hier bezieht sich die θεωρία vielmehr gerade auf das, was auch anders sein kann, auf das ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν, denn die Wesensstruktur eines Herstellbaren wird dadurch bestimmt, daß es auch anders sein kann, veränderbar ist. Diese θεωρία heißt τέχνη, während das unmittelbare Machen und Hantieren nur die letzte Vollzugsform des Hervorbringens, der τέχνη ist. Die Griechen nennen sogar manchmal das Erkennen überhaupt τέχνη, was zunächst befremdlich scheint, aber heute nicht mehr so ganz. Beim Herstellen einer silbernen Schale z. B. muß der Künstler so etwas wie Schale, Gefäß schon im Vorblick haben; was da zunächst zum Vorschein kommen muß, heißt εἶδος, ἰδέα bei den Griechen: das Schalenhafte, Gefäßartige. Das ist nicht eine platonische Erfindung, sondern die geschichtliche Grundposition des griechischen Denkens. Εἶδος, ἰδέα heißt lateinisch species: Das bedeutet ursprünglich auch »Anblick«. Aber im Mittelalter und schon im Platonismus verschiebt sich der Begriff: Die species sind nicht mehr Anblicke von …, sondern werden selbst zu Seiendem. Später werden die species sogar zu Bilderchen im Gehirn und man untersucht, was sie mit dem Draußen zu tun haben, und nennt das dann »Erkenntnistheorie«. Was Ideen sind, ist aber auch bei Plato und Aristoteles gar nicht trivial. Plato hat seine 80 Jahre gebraucht, um mit den Ideen – nicht fertig zu werden. Ἰδέα ist bei Plato ὑπόθεσις, ὑπόθεσις aber nicht als eine theoretische beliebige Annahme, sondern [sie][3] wird

[3] Erg. d. Hg.

von der Ποίησις [her][4] gedacht als das zu Grunde Liegende, ähnlich wie ὑποκείμενον. Bei den Griechen meint aber θέσις nicht das vom Ich Gesetzte, sondern hat mehr den Ton von Liegenlassen, Aufbewahren (vgl. »Apotheke«). Die ἰδέα ist das Zugrundegelegte für das, was hervorgebracht wird: das ἔργον. Die Schale kann silbern, golden, irden, hölzern sein, »je nachdem« – wonach? –, nach dem Gebrauch, wozu sie dienen soll. Von daher bestimmt sich das »Woraus«, das ἐξ οὗ, die ὕλη. Wenn so das ὄν von der Ποίησις, d. h. von der τέχνη her bestimmt wird, erscheint es als ἔργον, d. h. als bestimmt durch die beiden Momente εἶδος – ὕλη. Ὕλη heißt materia. Alles Denken, das von diesem Begriffspaar herkommt, muß notwendig in irgendeiner Weise Materialismus und Idealismus zumal sein. Jeder Idealismus ist Materialismus und umgekehrt. So z. B. bei Kant: Das Seiende ist verstanden als Gegenstand; zu diesem gehört außer der apriorischen Form die Mannigfaltigkeit des sinnlich Gegebenen, die Empfindungen – das ist die Materie, unbestimmt, ungestaltet, formlos. Andererseits gehört zu jedem Materialismus die sogenannte Ideologie; das ist keine Erfindung von Marx, auch nicht von Aristoteles, sondern unser Geschick. (Neulich las ich in der Zeitung – das tue ich nämlich ab und zu –, daß ein Politiker, und zwar kein Sozialist, sondern ein CDU-Mann, sagte, man brauche ein »ideologisches Existenzminimum«. So weit sind wir gekommen. Da dürfen Sie nicht lachen, sondern Sie haben viel vor sich.)

Wir fangen jetzt mit dem Text an und sehen nach, wie Aristoteles in Physik B 1 die φύσις erläutert. Das ist natürlich nur eine von mehreren Stellen, wo Aristoteles von der φύσις handelt. Für uns aber ist hier anzusetzen der günstigste Weg, weil wir hier auf κίνησις und αἰτία hingeführt werden.

B 1 setzt ganz allgemein ein mit Τῶν ὄντων (192 b 8). Aristoteles spricht also hier aus einem weiteren Gesichtskreis her und gliedert nun: Das Seiende wird eingeteilt, τὰ μέν [...], τὰ δέ. Erstens die Gewächse, Tiere, Elemente und zweitens das menschlich Herge-

[4] Erg. d. Hg.

stellte. Das sagt Aristoteles zwar hier nicht ausdrücklich, aber die weiter unten genannten Beispiele (Bett, Gewand) sind menschlich Hergestelltes. Ob das τὰ δέ auch noch anderes umfaßt, ist eine weitere Frage, die wir hier offen lassen. In Hinsicht worauf wird unterschieden? Würden wir heute auch so unterscheiden? Wenn wir heute das Seiende einteilen müßten, käme der eine auf die, der andere auf jene Unterscheidung: z. B. Körper – Geist, Natur – Geschichte, Organisches – Anorganisches, Gott – Welt. Es gibt keine verbindliche Unterscheidung. Daß es daran fehlt, ist nicht nichts. Das ist die Situation, die wir festhalten müssen. Die Unterscheidung, die Aristoteles hier macht, betrifft vielleicht auch noch nicht alles Seiende. So eine Unterscheidung hat wesentliche Schwierigkeiten, aber Aristoteles hat sie nicht einfach erfunden, vielmehr gründet sie im griechischen Seinsverständnis überhaupt.

Bei einer Unterscheidung kommt es auf den Boden an, auf dem sie steht, und auf die Hinsicht, auf die hin sie gefällt wird. Bei unserer Unterscheidung ist der Boden τὰ ὄντα, »das Anwesende«. Bei einer wesentlichen Einteilung kann die Hinsicht, auf die hin die Einteilung gefällt wird, nicht indifferent sein gegen den Boden. Wenn ich das Anwesende wesensmäßig einteilen will, kann ich es nur hinsichtlich seines Anwesens einteilen, nach den Arten seines Anwesens. Was heißt Anwesen – *an*, wohin an? Zu uns? Und wer sind wir? Wenn die Griechen das Anwesen als εἶδος verstehen, wenn εἶδος als Wesenszug der φύσις gedacht wird, so liegt darin eine Bezogenheit des Anwesens auf den Menschen, denn εἶδος ist bezogen auf Licht und ἰδεῖν, »Sehen«. Diese Bezogenheit des Anwesens auf den Menschen, die einen Unterschied des Seins und des vernehmenden Menschen voraussetzt, ist nicht erst platonisch, sondern älter und steckt schon in dem Satz des Parmenides von εἶναι und νοεῖν. Wenn dort die Identität von εἶναι und νοεῖν gesagt wird, so liegt darin, daß das Sein von vornherein auf die Seite gestellt ist. Dieser Schritt, in dem das εἶναι in gewisser Weise den Charakter des Gegenüber gewinnt, bleibt die Crux der ganzen Metaphysik. Vgl. auch Aristoteles, De anima Γ 8: ἡ

ψυχὴ τὰ ὄντα πώς ἐστι πάντα (431 b 21). Auch hier wird der Mensch in gewisser Weise dem Seienden gegenübergestellt. Diese Trennung muß der behaupteten Zusammengehörigkeit vorausgehen. Andererseits ist natürlich auch den Griechen nicht entgangen, daß νοεῖν bzw. ψυχή auch *sind*. Hier liegen die *eigentlichen* Probleme der Erkenntnistheorie.

Anwesen ist Herkommen von ... an ... (den Menschen). Unterscheidbar werden die Arten des Anwesens als Weisen des Herkommens durch die Art, wie sie an den Menschen kommen. Es zeigt sich Seiendes, das auf den Menschen zukommt ohne sein Zutun, ihn trifft und überfällt; und es zeigt sich Seiendes, das nicht von sich selbst her schon da ist, sondern vom Menschen her gestellt wird. Unterschieden wird also hinsichtlich des Herkommens; hergekommen ist nicht nur das von sich selbst her Hergekommene, sondern auch das Her-Gestellte ist ein gewisses Hergekommenes.

Nach dieser Orientierung an der Sache selbst gehen wir jetzt zurück zum Text. Unterschieden werden τὰ φύσει von demjenigen, was δι' ἄλλας αἰτίας (192 b 8) ist. Daraus geht zunächst hervor, daß die φύσις auch eine αἰτία ist. Weiterhin liegt darin: Aristoteles sieht das Anwesende in seinem Anwesen in der Hinsicht, daß es gekennzeichnet ist durch ein διά bzw. δι' αἰτίαν. Was αἰτία heißt, wissen wir vorläufig noch nicht. Wir entnehmen aber aus diesem Satz, daß αἰτία in einem Wesenszusammenhang steht mit den ὄντα ᾗ ὄντα. Kausalität ist nicht ein irgendwo schwebendes Prinzip, dessen Gültigkeit für die Realität erst bewiesen werden müßte, sondern αἰτία hängt mit dem εἶναι zusammen. Dieser innere Zusammenhang muß im Blick bleiben. Mit welchem Recht Aristoteles die φύσις als αἰτία einführt, wollen wir hier nicht erörtern. Aber daß die φύσις in Physik B als αἰτία aufgefaßt wird, ist nicht so ganz überraschend. In Physik A wurde die φύσις als ἀρχή behandelt. Ἀρχή und αἰτία hängen zusammen, wenn auch zunächst ihr genaueres Verhältnis unklar ist.

2. Protokoll vom 25.4.1951

Im ersten Satz von B 1 unterscheidet Aristoteles das Seiende in τὰ φύσει und anderes. Was benötigen wir, um eine Unterscheidung vollziehen zu können? Ein »Kriterium«. Was heißt Kriterium? Kriterium kommt von κρίνειν, »scheiden«, das eine gegen das andere abheben, worin auch schon immer liegt: dem einen einen Vorrang gegenüber dem anderen geben.

Aber wir wollen jetzt nicht über »Kriterium« im allgemeinen reden, sondern wenden uns zu diesem Buch und dieser Mappe. Sie sind verschieden. Das sieht jeder. Bringen wir einen Neger, ohne »Bildung«, sondern frisch aus dem Urwald, hierher, so zeigen sich auch ihm Mappe und Buch unmittelbar als verschieden. Aber auf Grund was für eines Kriteriums? Wo ist das Kriterium? Das Verschiedensein von Buch und Mappe ist ein Verschiedensein des Aussehens: Die Mappe sieht anders aus als das Buch. Dabei meinen wir mit Aussehen nicht bloß das durch die Augen Wahrnehmbare, sondern Aussehen in dem weiten Sinn von εἶδος und φαίνεσθαι, als das Vernehmbare, Sichzeigende überhaupt. Ein Aussehen in diesem Sinn haben die Dinge für uns auch dann noch, wenn es Nacht ist oder wenn wir die Augen schließen. Ich schließe die Augen und befühle dieses Stück Kreide und diese Uhr und unterscheide so ihr Aussehen.

Das Kriterium, die Hinsicht, nach der wir unterscheiden, ist also das Aussehen. Wenn wir gemeinhin unterscheiden, achten wir aber nicht auf das Kriterium selbst, auf Aussehen. Wir achten auf das Buch und auf die Mappe, aber nicht auf Aussehen. Wie kommt das? Woran liegt es, daß wir auf das Aussehen zunächst nicht achten? Was spielt sich hier ab? Da sind wir an einem schlimmen Punkt. Die Philosophen schreiben dicke Bücher über Erkenntnistheorie, aber gehen nicht an die Sachen selbst. (Das soll nicht heißen, daß wir Phänomenologie treiben sollen. Wenn die Phänomenologie z. B. den kantischen Gegenstandsbegriff voraussetzt – das Ding bloß als das vom Subjekt Objizierte –, dann kann sie sehr weit von der »Sache selbst« entfernt sein.)

Also noch einmal: Der Hinblick, woraufhin wir unterscheiden, ist das Aussehen beider, aber dieses fassen wir gar nicht in den Blick. Wir sehen bloß die Mappe und das Buch. Kein Mensch stellt sich bei der Unterscheidung, die als solche gar nicht explizit und ausgesprochen zu sein braucht, so etwas wie »Aussehen« vor. Und *doch* unterscheiden wir nach dem Aussehen: Das Aussehen steht »irgendwie« im Blick. Aber was heißt dieses »irgendwie«? Das ist doch keine Antwort, da fängt die Frage doch erst an! Wir unterscheiden, ohne auf das Aussehen zu achten. Dieses »ohne darauf zu achten« soll aber jetzt in seinem positiven Charakter aufgezeigt werden! Wie achten wir dennoch darauf?

Buch und Mappe sehen aus. Wir wollen das Problem jetzt vereinfachen und lassen die Unterscheidung beiseite. Was heißt Aussehen der Mappe? *Wo* ist das Aussehen? Im Sehen? Nein: Das Sehen ist nicht das Aussehen, sondern die Mappe kann nur gesehen werden, weil sie ein Aussehen »hat«. Aber *wie* hat sie es? Ich kann es nicht an ihr finden. Ich öffne sie, schaue hinein: Nirgends ist das Aussehen zu finden. Die Mappe ist. Diese Anwesenheit ist das Aussehen. Aber wo ist das »ist«? Es gehört der Mappe zu? Aber wie? Oder die Mappe ist eben das »ist«? Keine Spur: Die Mappe ist die *Mappe*. Aber trotzdem *ist* die Mappe. Wie steht es, wenn wir die Mappe verschwinden lassen? Ist dann noch das »ist« da? Wenigstens in der Frage muß es noch da sein. Wer kann fragen? Der Hund? Nein, sondern der Mensch. Da wären wir also wieder beim Menschen angelangt. Ist das »ist« also der Mensch? Bringt der Mensch das »ist« in die Mappe? Also »Introjektion«? Das »ist« wird der Mappe introjiziert?

Die Frage, die wir nicht ins Reine bringen können, dreht sich erstens um das Verhältnis zwischen der Mappe (dem Seienden) und dem »ist«, zweitens um das Verhältnis zwischen uns und dem »ist«. Wir wollen auf diese Frage nicht antworten, wollen nichts erklären, sondern wollen lernen, in der Rätselhaftigkeit dieser Frage auszuharren.

Es wurde mir oft vorgeworfen, in meinen Seminaren lerne man nichts. Das stimmt. Sie sollen nicht etwas lernen, sondern denken.

3. Protokoll vom 9.5.1951

In der vorigen Stunde haben wir uns über eine scheinbar methodische Frage unterhalten, darüber, was zu einer Unterscheidung gehört. Den Anlaß dazu gab die Unterscheidung, die Aristoteles selbst am Anfang von Physik B 1 macht. Wir wollen jetzt darauf nicht mehr weiter eingehen, sondern im Text weitergehen, damit Sie eine gewisse Unterlage bekommen und sehen, wozu das dient, was wir in der vorigen Stunde besprochen haben. Nur Eines: Das Beispiel, das wir wählten (Buch und Mappe), ist zwar auch eine Unterscheidung, aber erstens zwischen einzelnen Seienden (τὸ μέν – τὸ δέ) und nicht zwischen Bereichen des Ganzen des Seienden; zweitens liegen Buch und Mappe innerhalb des zweiten Bereiches der Unterscheidung des Aristoteles.

Aristoteles unterscheidet sehr vorsichtig, er läßt den zweiten Bereich ganz offen: δι' ἄλλας αἰτίας (192 b 8 sq.) – das, was sich von τὰ φύσει unterscheidet, wird im Plural genannt und nicht mit einem Namen eingegrenzt. Wir sehen vorläufig nur: Der erste Bereich ist charakterisiert durch *eine* »Ursache«, der andere durch mehrere. Dieser andere Bereich scheint vor allem τὰ τέχνῃ zu meinen, wie aus den Beispielen, die nachher im Kapitel folgen, zu ersehen ist. (Dabei ist die grammatische Form des Dativs sehr treffend: Was φύσει ist, ist der φύσις gleichsam anheimgegeben; τὰ τέχνῃ sind der τέχνη anheimgegeben.)

Wie steht es nun bei dieser Unterscheidung mit dem Menschen? Der Mensch ist nicht τέχνῃ. Er ist ein ζῷον. Aber er ist nicht ein »Tier« wie jedes andere. Schon geboren wird der Mensch nicht wie ein Tier. Allmählich kommt die Biologie dahinter, daß man da nicht einfach so herumwirtschaften kann. Der Schrei des Säuglings ist etwas anderes als ein tierischer Schrei. Der Mensch hat den λόγος, er ist das ζῷον λόγον ἔχον. Λέγειν heißt »sprechen«. Der Mensch ist ein Wesen, das so ist, daß es das Anwesende als Anwesendes anspricht, nicht nur gelegentlich, sondern er ist gar nicht anders als so, auch wenn er schweigt. Demgegenüber sind Pflanze und Tier ἄλογα, sie haben den λόγος nicht. Aber der

Mensch spricht doch nicht nur, er handelt doch auch! Jedoch die τέχνη ist griechisch gesehen eine Weise des ἀληθεύειν. Eine sehr seltsame Sache: die τέχνη eine Weise des Entbergens! Und zwar ist die τέχνη nach Aristoteles ein ἀληθεύειν μετὰ λόγου, wobei μετά nicht nur »mit« heißt, sondern: Das ἀληθεύειν geht ständig hindurch durch dieses λέγειν. Nun gibt es Menschen, die Dinge herstellen, und andere, die nur so herumstehen und gar nichts tun, so wie Sokrates, also die »Intellektuellen«. Dann gibt es solche wie Perikles und Themistokles; die stellen auch nichts her und stehen scheinbar auch nur herum und reden. Diese handeln im engeren Sinne des Wortes: Sie planen, nehmen sich etwas vor, griechisch προαίρεσις. Welchen Charakter hat das Vorweggenommene? Es ist das eigentlich Bestimmende. Dem entsprechend trifft der Handelnde, wie man sagt, die Maßnahmen. Die Vornahme ist also eine αἰτία. Die προαίρεσις ist nicht das Vorwegnehmen eines Herzustellenden, eines τέχνῃ ὄν, sondern eine eigene Weise des ἀληθεύειν. Wird τέχνη bloß als der mechanische Vollzug eines schon durch προαίρεσις Geplanten verstanden, dann wird sie »technisch« (im neuzeitlichen Sinn) gesehen und gerade nicht griechisch als Weise des ἀληθεύειν. Als solche ist sie »architektonisch«, sie ist eine ἀρχή. Hier liegt der verborgene Grund, warum die Griechen kein Wort für Kunst haben.

Also es gibt Seiendes, wobei der Mensch nichts zu tun hat (außer daß er sich dagegen schützen muß): φύσει. Dann solches, was anwest von daher, daß der Mensch sich vorgenommen hat, es so und so einzurichten und zu vollbringen: τέχνῃ, προαιρέσει. Ferner: Einer macht z. B. in den Pfingstferien eine Radtour; er hat einen Zusammenstoß mit einem Motorrad, wird ins Krankenhaus gebracht. Das ist weder geplant noch ein τέχνῃ ὄν, sondern τύχῃ. Alles das wird mit δι' ἄλλας αἰτίας gemeint. Diese Einteilung ist mit weitem Vorblick und großer Einsicht gemacht. Mit τύχη (Μοῖρα) sind die Götter mit genannt, so daß also hier wirklich das Ganze des Anwesenden im Blick steht.

Aus dieser Entgegensetzung ergibt sich, daß die φύσις auch etwas mit αἰτία zu tun hat. Wir können nicht ohne weiteres sagen,

sie sei selbst eine αἰτία, denn Aristoteles sagt nicht διὰ φύσιν, sondern φύσει.

Im Hinblick worauf geschieht die Unterscheidung? Das Worauf des Hinblickens ist das, was uns im »Abheben«, im κρίνειν, leitet. Unterschieden wird im Hinblick auf τὸ διὰ τί, das heißt »[das][5] Durch-was-hindurch« (»durch« in dem Sinn, wie wir sagen: »Durch eine Ebene hin bewegt sich der Wind«). Wieso ist das Anwesende im vorhinein auf ein διὰ τί hin gesehen? B 3 sagt Aristoteles, wir müssen auf das διὰ τί hinsehen, weil εἰδέναι heißt λαβεῖν τὸ διὰ τί (vgl. 194 b 19). Der Grund der Hinsicht auf das διὰ τί liegt also im Wissen. Aber wie kommt das εἰδέναι zum διὰ τί? Für Kant ist die Kausalität eine Kategorie, also eine Notion, ein Verstandesbegriff, in dem das im vorhinein vorgestellt wird, was zur Gegenständlichkeit des Gegenstandes gehört. Für Kant also beruht die Notwendigkeit der Bezogenheit des Wissens auf die Kausalität im Wesen des Wissens, des Bewußtseins. Das sagt Aristoteles nicht. Was gibt es für eine andere Möglichkeit? Wenn nicht im Bewußtsein, dann also wohl im Seienden? Aber Aristoteles läßt die Frage offen. Um die griechische Philosophie zu verstehen, muß man diese Offenheit begreifen. Es gibt kein »System des Aristoteles«. Es ist alles so fragwürdig, wie nur etwas fragwürdig sein kann. Darum gibt es platonische Dialoge: Diese haben nicht bloß pädagogische Absichten. In dem λαβεῖν liegt der Hinweis darauf, daß wir das διὰ τί *hinnehmen*. Das würde aber auch Kant zugeben: Der Physiker kann einen bestimmten kausalen Zusammenhang nicht aus seinem Bewußtsein »produzieren«, sondern muß ihn den Gegenständen entnehmen. Das Denken von Aristoteles und Kant ist einerseits sehr viel abgründiger verschieden, als man sonst meint, andererseits auch wieder sehr viel näher.

Also woher kommt das διὰ τί? Schneit das so einfach herein? Oder: Das Kausalitätsprinzip »gibt« es eben? Vielleicht ist das διὰ τί nicht ein Modus des Wissens, sondern hängt zusammen mit dem ὄν der ὄντα selbst. Um dieser Frage ein schärferes Profil zu geben,

[5] Erg. d. Hg.

müssen wir zumindest das erste Kapitel von Physik B verstanden haben und uns darüber klar werden, ob es möglich ist, unmittelbar aus Aristoteles selbst zu erfahren, wie es mit dem steht, *was* unterschieden wird und *worin* die Unterscheidung gründet. Und zwar aus diesem Text selbst müssen wir uns darüber klar werden, ob es möglich ist, τὰ ὄντα im Sinne des Aristoteles deutlicher zu denken.

Metaphysik E 2, 1026 a 33–b 2 wird auch das Seiende in einer bestimmten Hinsicht eingeteilt: »Aber weil das einfachhin so genannte Seiend in vielfältiger Weise gesagt wird, von denen das eine ist τὸ κατὰ συμβεβηκός, ein anderes in der Weise des ἀληθές und das Nicht-Seiend in der Weise des ψεῦδος, außer diesen aber die σχήματα τῆς κατηγορίας [...], ferner außer diesen allen τὸ δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ.«

Während in B 1 *τὰ ὄντα* eingeteilt wurden in *τὰ* μέν *ἐστι* [...], *τὰ* δὲ (192 b 8), wird hier *τὸ ὄν* [...] *λέγεται* (1026 a 33) gesagt. Also zunächst ist hier nicht die Rede von τὰ ὄντα, sondern von τὸ ὄν. Τὸ ὄν betrifft alles Seiende, τὰ φύσει und auch das andere. Das Partizipium ὄν ist in einem ganz anderen Sinn zu verstehen als das Partizipium ὄντα: In ὄν schwingt nicht so sehr das nominale wie das verbale Moment des Partizipiums. Ὄν ist nicht »Anwesendes«, sondern »Anwesend«; man könnte auch sagen: τὸ εἶναι.

»Das Seiend wird gesagt in vielfältiger Weise.« Also wieder alles offen, kein System. Es wird nicht gesagt, in wie vielen Weisen. Faktisch werden zwar vier Weisen genannt, aber sie werden nicht aufgezählt, sondern bloß aneinandergereiht. Man sieht nicht, wie sie in sich zusammenhängen und worin die Notwendigkeit gerade dieser Unterscheidung beruht. Aristoteles hat darüber nie einen Ton gesagt, wenigstens nicht in dem, was uns überliefert ist. (Wir dürfen annehmen, daß er sich darüber Gedanken gemacht hat.) Wir können es uns nur hinterher verständlich machen und es ist eine ganz gute Übung, das zu tun.

Anwesend also einmal als das »bezüglich des συμβεβηκός«, »was sich mit eingestellt hat«, was beim Anwesenden mit erschienen ist, was sich zu dem Wesen des Anwesenden noch dazugesellt.

Dann das Anwesende als ἀληθές. Dann τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας. Auch in Physik B 1 kommt das Wort κατηγορία vor, aber in einem ganz anderen Sinn. Darüber wollen wir uns in der nächsten Stunde unterhalten.

4. Protokoll vom 23.5.1951

Was die »Physik« ist, kann man vielleicht gerade aus dem Kapitel B 1 am deutlichsten ersehen. Man pflegt die »Physik« mit Recht zu unterscheiden von dem, was heute »Physik« genannt wird: Man betont, die »Physik« des Aristoteles sei allgemeine Lehre von der Natur, und faßt diese zuweilen auch genauer, indem man sie als »Ontologie der Natur« bezeichnet. Aber beides ist unzutreffend und faßt nicht den eigentlichen Sinn. Wir müssen uns nicht nur von allen modernen philosophischen und naturwissenschaftlichen Vorstellungen lösen, sondern auch von der gesamten Aristotelestradition, die das Wesentliche des Griechischen nicht trifft, womit nicht gesagt sein soll, daß sie falsch ist. An dieses Wesentliche zu kommen ist das Schwierigste und heute noch in keiner Weise vollzogen. Das ist der Grund, warum wir bei den einleitenden Gedanken verhältnismäßig lange verweilen.

Das Kapitel beginnt mit einer Einteilung der ὄντα, die gegründet ist auf eine Unterscheidung, die sich, wie jede Unterscheidung, in einem bestimmten Hinblick bewegt. Den Hinblick haben wir kurz formuliert als τὸ διὰ τί, »das Wohindurch«. Wir haben aus B 3 ersehen, daß das διὰ τί mit dem εἰδέναι zusammenhängt, und zwar so, daß εἰδέναι = λαβεῖν τὸ διὰ τί (λαβεῖν dürfen wir nicht zu aktiv verstehen: Es meint nicht nur »greifen nach …«, sondern »erlangen«, »hinnehmen«, »belangen«). Die ὄντα werden erlangt, belangt im Hinblick auf ein Wohindurch. Das könnte man modern (kantisch) so auffassen: Die Struktur des Erkennens bringt als solche das διὰ τί gleichsam mit und unterstellt diesem die ὄντα. Das wäre aber bei Aristoteles zu voreilig und ist auch bei Kant nicht so eindeutig.

Es wird hier fraglich und überhaupt erst einmal zu einer Frage, wie das διὰ τί zu den ὄντα steht, ob es lediglich eine Sache der Erkenntnis ist oder ob es in irgendeiner Weise zu den ὄντα gehört. Das διὰ τί kann erstens zum Erkennen gehören und nur zu ihm oder zweitens als seiende Bestimmung im Seienden selbst sich befinden und sich geltend machen, oder aber drittens das διὰ τί ist nicht etwas Seiendes im Seienden, sondern gehört zum Sein, zum εἶναι. Daraus ergibt sich die vierte Möglichkeit, daß das διὰ τί sowohl zum Sein als zum εἰδέναι gehört. Wie, ist dunkel. Und wir können auch darüber nichts erörtern, solange wir nicht in einer bestimmteren Weise auf Aristoteles eingegangen sind. Der nächste Schritt also zur Vorbereitung des Verständnisses dieser Einteilung, die im Hinblick auf das διὰ τί gemacht wird, ist nachzusehen, wie Aristoteles das εἶναι der ὄντα bestimmt. Wir müssen nachsehen, ob bei Aristoteles im Text ein Anhaltspunkt zu finden ist, der uns vielleicht eine Perspektive eröffnet, um hier deutlicher zu sehen, denn zunächst, wenn man das so hört, ist kein unmittelbarer Wesenszusammenhang zwischen διὰ τί und εἶναι zu ersehen, obwohl das in der Philosophie stets vorausgesetzt wird.

Gibt uns Aristoteles in B 1 einen Wink, wie das εἶναι zu denken ist? Das Ende des ersten Satzes lautet: πάντα δὲ ταῦτα φαίνεται διαφέροντα πρὸς τὰ μὴ φύσει συνεστῶτα (192 b 12 sq.). »Alles dieses [nämlich τὰ φύσει] tritt hervor ins Unverborgene als sich wegstellend von τὰ μὴ φύσει συνεστῶτα.« (Vgl. Protokoll vom 8.2.1951, Ende.[6]) Συνεστῶτα ist Participium Perfectum Intransitivum Activum von συνιστάναι. Einen ähnlichen Ausdruck finden wir im gleichen Kapitel: τὰ φύσει συνιστάμενα (vgl. 193 a 36). Hier wird also dieses Wort nicht von τὰ μὴ φύσει, sondern von τὰ φύσει gesagt und tritt, statt im Perfectum Intransitivum Activum im Praesens Medium auf.

Das ὄν wird selbstverständlicher Weise als συνεστός bzw. συνιστάμενον angesprochen. Aristoteles gibt uns hier einen Aufschluß über das εἶναι der ὄντα, und zwar durch das Verbum

[6] Siehe oben S. 497 f.

συνιστάναι. Ἱστάναι heißt zunächst »stellen«, aber dies ist eigentümlich zweideutig bei den Griechen: Stellen (nicht im Gegensatz zum Legen) als *Her*stellen (aber nicht bloß im Sinne von »Machen«), so daß etwas dasteht, In-einen-Stand-Bringen. Aber gleichzeitig: *Still*stellen. Σύν heißt: »beisammen«, »zusammen«. Auch das σύν in συνιστάναι ist zweideutig: erstens ein Anwesendes mit einem anderen, zweitens ein Anwesendes *in sich* zusammenstellen.

Wir lassen diese Stelle zunächst offen und lesen weiter: τούτων μὲν γὰρ ἕκαστον ἐν ἑαυτῷ ἀρχὴν ἔχει κινήσεως καὶ στάσεως, τὰ μὲν κατὰ τόπον, τὰ δὲ κατ' αὔξησιν καὶ φθίσιν, τὰ δὲ κατ' ἀλλοίωσιν (192 b 13 sqq.). »Von diesen [d. h. von τὰ φύσει] hat ein jedes in sich selbst die ἀρχή von Bewegung und Ruhe, sowohl bezüglich des Ortes wie in Hinsicht auf Zunehmen und Abnehmen wie auch bezüglich Veränderung.«

Das Verhältnis von κίνησις und στάσις beschäftigte uns schon im vorigen Semester. Wie verhält sich die Ruhe zur Bewegung? In der modernen Naturwissenschaft wird die Ruhe bestimmt als Grenzfall der Bewegung. Diese Charakterisierung als Grenzfall stammt aus der Infinitesimalrechnung. Also die Ruhe ist nur eine bestimmte Quantität der Bewegung; sie wird von der Bewegung her gerechnet. Aber man kann auch ohne diese spezifisch mathematische Betrachtungsweise sagen: Wenn etwas zur Ruhe kommt, dann ist das, von der Bewegung her gesehen, ein Mangel, στέρησις, privatio. Ruhe ist das Abgehen der Bewegung. Privation ist etwas anderes als Grenzfall, obwohl jeder Grenzfall in einem formalen Sinn Privation ist. Die Ruhe wird also, formal genommen, als Negation charakterisiert. Das »Positive« ist die Bewegung. So ist es auch für unser unmittelbares Verhalten zu den bewegten Dingen. Aber es gibt doch auch Seiendes, bei dem die Ruhe kein Mangel ist, z. B. Häuser. Aber heute gibt es auch fahrbare Häuser. Sie sehen: Heutzutage ist das alles nicht mehr so eindeutig. Wie steht es, wenn einer ein Pferd in den Stall stellt? Ist das eine Privation? Oder wenn sich ein Mensch schlafen legt, ist das eine Privation? Wird das Lebewesen bloß auf seine

Leistungsfähigkeit hin gesehen, so ist sein Ruhen ein Ausruhen, d. h. Kräftesammeln. Wenn die Bewegung des Lebewesens als das Positive angesetzt wird, dann ist das Ruhen allerdings Privation. Es genügt aber nicht zu sagen, die Ruhe sei Privation der Bewegung: Es könnte auch umgekehrt sein.

Die στάσις hängt vielleicht mit dem συνίστασθαι der συνιστάμενα zusammen.

Ἀρχή heißt »Ausgang«. Aristoteles definiert ἀρχή als τὸ πρῶτον ὅθεν,[7] als »das Erste, von woher«, das Erste nicht bloß im Gegensatz zum Zweiten und Dritten, also nicht bloß als an erster Stelle stehend in dem Nacheinander einer Aufzählung. Der Erste im Staat ist der Oberste, das, was über allem anderen ist, nicht wie das Dach über dem Haus, sondern als das Bestimmende, Beherrschende (vgl. lat. primus, princeps, principium). Ἀρχή ist also das, von wo etwas ausgeht, aber nicht so, daß der Ausgang dann zurückbleibt, sondern [so, daß er][8] bestimmend und beherrschend bleibt.

In diesem Satz wird *eine* Bewegungsart nicht genannt: γένεσις καὶ φθορά. Die γένεσις wird nicht genannt, weil sie die φύσις selbst ist. Die anderen Arten der Bewegung sind in die γένεσις eingebettet. κλίνη δὲ καὶ ἱμάτιον, καὶ εἴ τι τοιοῦτον ἄλλο γένος ἐστίν, ᾗ μὲν τετύχηκε τῆς κατηγορίας ἑκάστης καὶ καθ' ὅσον ἐστὶν ἀπὸ τέχνης, οὐδεμίαν ὁρμὴν ἔχει μεταβολῆς ἔμφυτον, ᾗ δὲ συμβέβηκεν αὐτοῖς εἶναι λιθίνοις ἢ γηΐνοις ἢ μικτοῖς ἐκ τούτων, ἔχει (192 b 16–20). »Bett hingegen und Mantel, und wenn es etwa noch so ein γένος gibt, insofern als dieses die jeweilige κατηγορία erlangt hat und soweit es von τέχνη ist, hat es keinen ›eingenaturten‹ Aufbruch zur μεταβολή, insofern aber als es ihnen zukommt, steinern oder irden oder gemischt aus diesen zu sein, hat es einen …« (Übersetzung nicht von Heidegger).

Was ist hier gemeint mit κατηγορία ἑκάστη? Bett, Mantel usw. Also »Kategorie« ist hier offenbar nicht im Sinne des philosophischen Terminus zu verstehen. Hier ist »Kategorie« in der

[7] Vgl. Met. Δ 1, 1013 a 18.
[8] Erg. d. Hg.

ursprünglichen, alltäglichen Bedeutung gemeint. Κατηγορεῖν heißt: öffentlich einem etwas »zusagen«, ihn »anklagen«, ihn als den und den öffentlich »bloß- und herausstellen«, »sichtbar machen«. Κατηγορία heißt »öffentliche Herausstellung«. Die Bedeutung von κατηγορία ist ohne die Ἀλήθεια gar nicht zu verstehen. Sophokles sagt im »Aias«: Das Schwert, das noch dasteckt (in das sich Aias gestürzt hat), κατηγορεῖ, »bezeugt«, was geschehen ist, was Aias getan hat.[9]

Κατηγορία *ἑκάστη* heißt nicht nur »jeweilige Herausstellung«, sondern diejenige Herausstellung, die ein ἕκαστον, ein »Jeweiliges« als Jeweiliges, als Mantel, als Tisch sichtbar macht.

Sofern etwas also gelangt ist in die Herausstellung, in der es als Jeweiliges (als Bett, Schiff, Lanze) anwest, hat es nicht *in sich* den beherrschenden Ausgang für das, was es ist. Aber das Bett, sofern ich es nur als Holz nehme, ist von einem gewachsenen Baum, ist φύσει. Nehme ich es aber als Bett, so nehme ich es nicht nur als Holzstück, sondern als solches, das vom Tischler hergestellt ist.

Aber zur Bestimmung der μὴ φύσει genügt die Herausstellbarkeit als Jeweiliges noch nicht. Denn es gibt doch auch eine κατηγορία ἑκάστη für Meer, Berg usw. Daher der nicht bloß explikative, sondern eingrenzende Nachtrag: καὶ καθ' ὅσον ἐστὶν ἀπὸ τέχνης, »und soweit es von τέχνη ist«.

An unserer Stelle ist also κατηγορία gebraucht in der Bedeutung von »Nennen« (obwohl im Wort κατηγορία viel mehr liegt als in unserem Wort »Nennen«). In Metaphysik E 2 und auch sonst spricht Aristoteles von τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας.[10] Σχῆμα stammt von ἔχω, ebenso wie ἕξις. Σχῆμα: das »Sich-Gehaben«, die Art und Weise, wie die κατηγορία sich benimmt. Wir sahen: Κατηγορεῖν heißt »herausstellen«. Darin liegt: etwas »von sich selbst her sich zeigen lassen«, ἀποφαίνεσθαι. Dieses ἀποφαίνεσθαι vollzieht die κατηγορία, aber noch nicht eigentlich im bloßen Namen-Sagen: »Haus«. Der bloße Name ist eine vorläufige und nicht eigentliche

[9] Sophokles, Aias, V. 907.
[10] Met. E 2, 1026 a 35 sq.

Herausstellung. Eigentlich wird sie erst dann, wenn ich etwas als etwas anspreche, λέγειν τι κατά τινος. Der λόγος, die »Aussage«, ist die eigentliche κατηγορία. Wir können statt σχήματα τῆς κατηγορίας auch sagen: σχήματα τοῦ λόγου, wobei λόγος = λόγος ἀποφαντικός.

Also erstens κατηγορία in der alltäglichen Bedeutung: das Herausstellen als einfaches Nennen, vollzogen in der einfachen Form des λόγος. Zweitens die κατηγορία als λόγος ἀποφαντικός. Der nächste Schritt ist, daß ein σχῆμα von κατηγορίαι selbst κατηγορία genannt wird, z. B. πού (»wo«). Das Wort »Kategorie« erfährt nun *noch* eine Erweiterung, indem die Kategorie in dem dritten Sinn als Charakter des Seienden als Seienden verstanden wird. So wird die Kategorienlehre zur Ontologie. Die letzte Stufe ist dann die der äußersten Verflachung: Kategorie als bloße Ordnungsform, als beliebige Einteilung zu beliebigen Zwecken aufgestellt. Z. B.: »Du gehörst zur Kategorie der Mitläufer«. Da denken wir nun gar nichts mehr bei diesem Wort. Jetzt aber gilt es, die echte Bedeutung, die aus dem griechischen Denken entsprungen ist, festzuhalten.

Zum Schluß kommen wir noch einmal kurz auf den ersten Satz von Metaphysik E 2 zurück. Wir sahen schon in der vorigen Übung: Es bleibt bei Aristoteles nicht bloß bei dieser Einteilung in ὄντα, sondern bei ihm findet sich eine Unterscheidung, die sich auf das ὄν bezieht: τὸ ὂν [und das heißt das εἶναι] τὸ ἁπλῶς λεγόμενον λέγεται πολλαχῶς.[11] Ἁπλῶς heißt hier nicht »einfach« im Gegensatz zu »vielfach«, denn dann wäre ja der Satz ein Widerspruch. Der Gegensatz zum Einfachen ist das Zusammengesetzte. Das Buch »einfachhin«, »schlechthin« (dieses Wort hängt nicht mit »schlecht«, sondern mit »schlicht« zusammen), heißt: nicht in Beziehung auf ein anderes, nicht κατ' ἄλλο, sondern καθ' αὑτό. Dieses καθ' αὑτό ist mit dem ἁπλῶς gemeint. τὸ ὂν τὸ ἁπλῶς λεγόμενον heißt: Anwesendes als Anwesendes, d. h. ich sehe es nicht in Beziehung auf ein anderes, sondern auf es selbst zurück, d. h. ὂν ᾗ ὄν. Dieses Anwesende in bezug auf es selbst (so, daß ich gleichsam

[11] Met. E 2, 1026 a 33.

bei ihm verharre und es nicht in bezug auf ein anderes sehe, was allerdings immer notwendig ist) kann in vielfacher Weise – nicht nur gesprochen werden, sondern das λέγεται hat einen tieferen Sinn, der mit der κατηγορία (in der weiten Bedeutung) zusammenhängt. Das πολλαχῶς ist offenbar von Aristoteles mit Absicht in dieser Unbestimmtheit gelassen. Bei den Späteren, bei Kant, im neuzeitlichen systematischen Denken werden die Kategorien nicht einfach aufgerafft, sondern an einem bestimmten Leitfaden gewonnen und durch diesen begrenzt. Daran gemessen nimmt sich das πολλαχῶς als »aufgerafft« aus, nicht aber, wenn man im Rahmen des griechischen Denkens bleibt.

5. Protokoll vom 6.6.1951

Es wird Ihnen aufgefallen sein, daß wir in allen Übungen immer wieder mit der Einteilung der ὄντα am Anfang von B 1 begonnen haben. Das muß einen Grund haben. Ich will das nicht vorwegnehmen, sondern nur darauf hinweisen, daß hier offenbar etwas Wesentliches vorliegt. Wir haben nun weiter gesehen: Wenn diese Einteilung eine sachgemäße ist, d. h. aus den ὄντα bzw. aus dem ὄν entnommen ist, müssen wir Ausschau halten, ob in dem Text ein Aufschluß zu gewinnen ist über das εἶναι der ὄντα. Wir fanden ein Wort, über das man sonst hinwegliest und das auch im griechischen Denken selbst selbstverständlich gebraucht und nicht mehr ausdrücklich bedacht wird. Die φύσει ὄντα werden συνιστάμενα, die μὴ φύσει ὄντα συνεστῶτα genannt. Bei der Bestimmung der ὄντα wird also das συνίστασθαι leitend. Das ὄν als συνιστάμενον ist das sich von sich her beisammen Einstellende und so Ständige. Wir behaupten also (und diese Behauptung ist nicht aus der Luft gegriffen), daß diese Charakteristik, die scheinbar beiläufig in den Text einfließt, eine wesentliche ist. Wir bekommen allerdings über dieses Wort von den griechischen Philosophen keinen Aufschluß mehr, weil das der Bereich ist, aus dem sie denken. Wir haben ferner gesehen, daß es bei Aristoteles nicht nur eine Einteilung der

ὄντα, sondern auch das ὂν ᾗ ὄν gibt und daß Aristoteles meistens vier verschiedene Weisen nennt, in denen das ὂν ἁπλῶς gedacht ist: κατὰ τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας, κατὰ δύναμιν καὶ ἐνέργειαν, ὡς ἀληθές, κατὰ συμβεβηκός. Mit dem Verhältnis zwischen diesen vier Weisen wollen wir uns hier nicht beschäftigen; es ist wohl das fragwürdigste Stück des ganzen griechischen Denkens. Wenn aber bei dieser Einteilung das ὄν der ὄντα die Hinsicht bildet und dieses vom συνίστασθαι her gedacht wird, dann muß diese Charakteristik des ὄν als συνιστάμενον in dieser Einteilung irgendwie zum Vorschein kommen. Das sehen wir gleich auf den ersten Blick beim συμβεβηκός. Auch hier tritt das σύν auf. Nur auf dem Grund der συνιστάμενα bzw. συνεστῶτα hat es einen Sinn, von συμβεβηκός zu sprechen. Umgekehrt ist das Auftreten des συμβεβηκός unter den Charakteristiken des ὂν ἁπλῶς ein Hinweis darauf, daß das ὄν selbst in irgendeiner Weise durch ein Zusammenstehen bestimmt ist. Dieser Hinweis genüge jetzt, um Ihnen klar zu machen, daß diese »ontologische« Einteilung und die andere Einteilung nicht irgendwie nebeneinander vorkommen. Freilich werden sie auch nicht auseinander »deduziert« und werden nicht einmal explizit in ihrem Zusammenhang dargestellt, hängen aber doch gleichsam unterirdisch miteinander zusammen.

Das Ständige ist primär zu verstehen von dem Sich-von-sich-her-Einstellen bzw. Her-Gestelltwerden her, also vom Stand. Erst weil das Seiende in diesem Sinn als Ständiges gedacht wird, muß auch die Ständigkeit im Sinne der *Be*ständigkeit für es konstitutiv werden.

Das ἵστασθαι ist ein Charakter des Seins selbst und erst auf diesem Grund muß das Machen des Menschen als *Her-Stellen* begriffen werden.

Von hier aus ist auch erst die Bedeutung von *Gegenstand* zu verstehen. Der Stand des Gegenstandes ist nicht bestimmt vom συνίστασθαι, sondern vom Vor-Stellen als repraesentatio. Nun lassen sich beide Bestimmungen koppeln, indem man sagen kann: Jedes Seiende im griechischen Sinn, d. h. als συνιστάμενον, kann auch möglicher Gegenstand des Vorstellens werden, worin sich

aber das Sein des Seienden nicht erschöpft. Andererseits kann man den Gegenstand als reines Produkt des Subjekts auffassen. Die kantische Philosophie ist auf der Kippe dieser beiden Möglichkeiten. Kant ist da nicht eindeutig. Einerseits tendiert er noch auf die griechische Anwesenheit, andererseits ist er versucht, die Gegenständlichkeit in das Bewußtsein als immanente Subjektivität hineinzunehmen. Daraus ergeben sich Schwierigkeiten, wenn man das kantische Denken historisch feststellen will und nicht bloß auf gewisse Fragen orientiert.

Für uns ist wichtig, daß das ἵστασθαι sich in modifizierter Weise durch die ganze Geschichte der Philosophie durchzieht. Denn es ist zu beachten, daß auch der Gegenstand beide Bestimmungen des ἵστασθαι, das Ständige und das Beständige, bei sich trägt. Der Angelpunkt ist Descartes, der ein mansurum, ein Beständiges sucht, das zugleich ein fundamentum inconcussum, d. h. ein Ständiges ist, aber gleichzeitig das Ganze auf das ego cogito hin orientiert.

Wir haben das vorige Mal den ersten Teil des Kapitels B 1 im Groben übersetzt. Die Abhebung gegen die τέχνη wird nicht gemacht, um dabei über die τέχνη thematisch zu handeln, sondern um das Eigentümliche der φύσις in den Blick zu bekommen.

Abgehoben wird Seiendes wie Baum, Schlange von Seiendem wie Buch, Tisch. Das Buch wächst nicht. Sie lachen, aber es kommt darauf an, das zu *sehen*. Diesen Tatbestand drückt Aristoteles so aus: Wenn das Buch nicht wächst wie der Baum, wie die Narzisse, wenn es nicht von sich selbst her aufgeht in das, als was es anwest, dann hat es in sich keine ὁρμή, keinen »Aufbruch« zur μεταβολή. Umgekehrt, positiv gewendet, ergibt sich, daß die φύσει ὄντα charakterisiert sind als *ἔχοντα ὁρμὴν μεταβολῆς ἔμφυτον*. Damit ist eine erste positive Charakteristik gegeben für den scheinbar lächerlichen Tatbestand, daß Bücher nicht aus dem Boden wachsen. Damit ist ein positiver Hinweis darauf gegeben, was die φύσει ὄντα in ihrem Sein sind, was die φύσις ist. Aber diese erste Charakteristik ist noch unzureichend, weil zwar gesagt wird, als was ein φύσει ὄν sich zeigt, aber die φύσις selbst noch nicht

bestimmt, sondern gleichsam vorausgesetzt wird, nämlich in dem Wort ἔμφυτον. Formal genommen ist das ein Zirkel. Das Weiterweisende der Charakteristik liegt in dem Wort ὁρμή: Darin liegt das Sich-von-sich-her-Regen. Dieses Von-sich-her-sich-Regen wird jetzt in dem nächsten Satz charakterisiert als ἀρχή, wobei es merkwürdig ist, daß Aristoteles hier wie auch oft sonst den Hauptsatz in einer Parenthese bringt: ὡς οὔσης ... (192 b 20 sq.). Die *φύσις* ist *ἀρχή τις καὶ αἰτία τοῦ κινεῖσθαι καὶ ἠρεμεῖν* (vgl. b 21 sq.). Dieser Satz ist die ontologische Interpretation der ὁρμή. Sie wird genannt ἀρχή τις καὶ αἰτία (τις). Dieses τις ist wichtig (es kehrt nachher in dem τι b 34 wieder). Die φύσις ist also nicht *die* ἀρχή, sondern *eine* ἀρχή. Darin liegt nicht bloß, daß sie gegenübergestellt ist einer möglichen ἀρχή außerhalb des jeweilig bewegten Seienden, also der ἀρχή eines τέχνῃ ὄν, sondern hier müssen wir im Blick haben die Bestimmung der ἀρχή in Metaphysik Δ 1, 1013 a 18 sq. als τὸ πρῶτον [...] ὅθεν ἢ ἔστιν ἢ γίγνεται ἢ γιγνώσκεται, »das Erste, von woher (etwas) ist oder wird oder verstanden wird«. Die ἀρχή, um die es sich hier handelt, ist ein ὅθεν γίγνεται. Die ἀρχή, die die φύσις ist, ist eine ἀρχὴ τοῦ κινεῖσθαι καὶ ἠρεμεῖν. Die ὁρμή ist ein Sich-Regen zur κίνησις, und zwar zu einer κίνησις, die den Ruhestand überschreitet bzw. wieder stillstehen kann.

Nun fehlt noch die Bestimmung des ἔμφυτον, das in dem jetzt folgenden Relativsatz mit dem ἐν ᾧ in den Blick kommt. Diesen Relativsatz übersetzen wir im Gegensatz zur gesamten Tradition so, daß wir das ᾧ auf κινεῖσθαι καὶ ἠρεμεῖν rückbeziehen, während man das ἐν ᾧ sonst wie ἐν παντί, ᾧ liest. Wir übersetzen also: »..., in welchem Sich-Bewegen bzw. Ruhen diese ἀρχή im vorhinein waltet in erster Linie und für sich ...« (192 b 22). Es ist eben die Frage, ob diese ἀρχή irgendein ontischer Mechanismus ist oder ob sie zum εἶναι gehört. Die übliche Übersetzung erklärt sich für die erste dieser Möglichkeiten, ist aber derart, daß sie gar nicht in den Bereich der Philosophie gelangt.

Die ganze bisherige Erörterung kommt nun zu einem vorläufigen Abschluß mit dem Satz: φύσις μὲν οὖν ἐστὶ τὸ ῥηθέν (192 b 32), »die φύσις ist also das Gesagte«, nämlich ὁρμὴ μεταβολῆς ἔμφυτος.

Aristoteles sagt weiter: φύσιν δὲ ἔχει ὅσα τοιαύτην ἔχει ἀρχήν (b 32 sq.). »Und φύσις hat alles, was eine derartige ἀρχή hat.« Also das Seiende *hat* die φύσις, *hat* das Sein. In diesem »hat« kehrt das ἐν des ἔμφυτον wieder. Aber was heißt dieses »hat«? Aristoteles sagt darüber nichts, sondern fährt fort: καὶ ἔστιν πάντα ταῦτα οὐσία (b 33). »Und es ist alles dieses [nämlich alles, was eine solche ἀρχή hat] οὐσία.« Darauf zielt das Ganze: zu zeigen, daß die φύσις *οὐσία* ist. Also es geht nicht um eine ontologische Charakteristik der Natur, nicht um eine sogenannte Ontologie der Natur, sondern darum, zu zeigen, daß überhaupt φύσις als das Bestimmende der φύσει ὄντα οὐσία ist. Dieser Satz soll nun durch den folgenden Satz, wie wir aus dem γάρ ersehen, begründet werden: *ὑποκείμενον γάρ τι καὶ ἐν ὑποκειμένῳ ἐστὶν ἡ φύσις ἀεί* (b 34). Für das Verständnis dieses Satzes hängt nun alles davon ab, ob wir, wie Ross, hinter dem τι ein Komma lesen oder nicht. Ross findet das Komma notwendig, weil sonst die φύσις selbst als ὑποκείμενον bezeichnet würde, was offenbar falsch sei. Aber ist das so offenbar? Wir lesen kein Komma und übersetzen: »Denn die φύσις ist immer ein ὑποκείμενον und in einem ὑποκείμενον.«

In diesem Satz erreicht die Bestimmung der φύσις ihren Gipfel. Die ontologische Charakteristik der φύσις ist ὑποκείμενον καὶ ἐν ὑποκειμένῳ. In ὑποκείμενον wird die ὁρμή aufgenommen, in ἐν ὑποκειμένῳ das ἔμφυτον. Wesentlich ist, daß Sie sehen, wie die Exposition dieser ganzen Stelle gebaut ist, von der ersten Bestandaufnahme bis hin zu dieser rein ontologischen Charakteristik. Beachten Sie nun das Methodische der beiden nächsten Sätze: Nachdem jetzt der ontologische Charakter der φύσις ermittelt ist, ist die Basis gewonnen, das φύσει des ersten Satzes des Kapitels zu denken. Diese Art von ὑποκείμενον (ὑποκείμενον ἐν ὑποκειμένῳ) gibt es nur bei einem κινούμενον, und so ist hier der Grund gelegt für die Behandlung der κίνησις im dritten Buch.

Wir lesen weiter: ὡς δ' ἔστιν ἡ φύσις, πειρᾶσθαι δεικνύναι γελοῖον (193 a 3). »Daß die φύσις ist, dies zu versuchen zu zeigen ist lächerlich.« Warum ist dies lächerlich? Weil die φύσις οὐσία ist, also εἶναι. Das Sein zu zeigen, das ἔστιν γὰρ εἶναι von irgendwoher noch

aufzuzeigen ist lächerlich. Schon der Versuch ist lächerlich. Also probieren Sie es einmal. Wir gehen in den Wald, zeigen auf die Bäume, Blumen, Tiere und sagen: Das ist alles Natur. Aber wie wissen wir, daß das Natur ist? Wir haben also die φύσις offenbar *schon* gesehen. Man kann nicht beweisen, daß das Sein ist.

Aristoteles erläutert die Lächerlichkeit im nächsten Satz so: »Denn es ist offenkundig, daß es vieles solches Seiendes gibt.« (a 3 sq.) Aber ist damit, daß ich sage, es gibt offenkundig Tiere und Pflanzen, schon erwiesen, daß es φύσις gibt? Nein, damit habe ich bloß hingewiesen auf das φανερόν der φύσει ὄντα.

Im nächsten Satz, dessen Überlegung ins Grundsätzliche geht und auf den wir daher das nächste Mal näher eingehen wollen, wird das ἀφανές des συλλογισμός in einen Gegensatz gestellt zum νοεῖν, »Vernehmen« dessen, was sich offenkundig zeigt.

Die φανερά haben offenbar einen Vorrang vor den ἀφανῆ. Hingegen Heraklit, Fragment 54 (Diels): ἁρμονία ἀφανὴς φανερῆς κρείττων.

6. Protokoll vom 20.6.1951

Sie werden gemerkt haben, wie die Sache sich allmählich zusammenschließt und deutlicher wird, worauf es in der sogenannten »Physik« des Aristoteles überhaupt ankommt. Erst wenn man das klar sieht, kann man verstehen, wo die Lehre der vier Ursachen ihren eigentlichen Ort hat.

Ich wiederhole kurz, um den Anschluß für die weiteren Betrachtungen zu gewinnen. Am Anfang des Kapitels beginnt Aristoteles mit einer Einteilung der ὄντα in τὰ φύσει und τὰ τέχνῃ. Es folgt eine erste Kennzeichnung in einer beschreibenden Art, wobei beiläufig von συνεστῶτα die Rede ist, woraus wir entnommen haben, daß das συνίστασθαι irgendwie mitbestimmend ist für die Kennzeichnung des Anwesens des Anwesenden. Wir sahen dann weiter, wie Aristoteles auf die φύσει ὄντα eigentlich eingeht und diese bestimmt als ἔχοντα ὁρμὴν μεταβολῆς ἔμφυτον. Der nächste Schritt ist, daß die

ὁρμή ausgelegt wird als ἀρχή τις καὶ αἰτία τοῦ κινεῖσθαι καὶ ἠρεμεῖν und das ἔμφυτον genauer bestimmt wird durch das ἐν ᾧ, von dem wir sagten, daß es sich bezieht auf κινεῖσθαι καὶ ἠρεμεῖν und daß es als Subjekt habe die φύσις als ἀρχή. Und schließlich, vor dem letzten entscheidenden Schritt, faßt Aristoteles nun alles zusammen, was unter die φύσει ὄντα fällt mit dem Satz: καὶ ἔστιν πάντα ταῦτα οὐσία (192 b 33). Was dabei οὐσία bedeutet, sagt er nicht. Er setzt das voraus. Dieses Wort wird hier offenbar in der Mehrdeutigkeit gebraucht, die ihm wesentlich zukommt: »Alles dieses [die φύσει ὄντα] ist Anwesendes.« Und zugleich meint der Satz: Alles dieses Anwesende, die Natur, ist Anwesenheit. Im Griechischen liegt diese Doppeldeutigkeit, daß einmal gemeint ist »alles Anwesende« und zugleich dieses in seiner Anwesenheit. Dieses *beides* schwingt immer in diesem Ausdruck mit, wenn er nicht ausdrücklich an einer bestimmten Stelle in *einer* dieser Bedeutungsrichtungen gebraucht wird. Nun folgt der entscheidende Satz, der erläutert, *wie* die φύσει ὄντα οὐσία sind. Wie können die φύσει ὄντα οὐσία sein? Nur dann, wenn die φύσις οὐσία ist. *So* muß das ganze Kapitel gelesen werden, daß es auf dies hinausläuft. Daß die φύσις οὐσία ist, ist vor Aristoteles nie gezeigt worden, obwohl in der frühgriechischen Philosophie φύσις das εἶναι meint. Das Entscheidende ist nun, daß in der Aufgabe zu zeigen, daß die φύσις οὐσία ist, sich ihrerseits die οὐσία von der φύσις her näher bestimmt, insofern als die φύσει ὄντα κινούμενα sind. Wenn die φύσει ὄντα κινούμενα sind, muß gezeigt werden, inwiefern das In-Bewegung-Sein Sein ist im eigentlichen Sinne, anders gewendet: worin das Wesen der Bewegung besteht. Diese Frage nach der Bewegung hat Aristoteles zum ersten Mal gestellt und auch seither ist sie nie mehr gestellt worden. Alle Welt redet von geschichtlichem Geschehen, aber kein Mensch denkt darüber nach, was das heißt: Bewegung.

Nun gibt Aristoteles im nächsten Satz die Antwort, inwiefern die φύσις οὐσία ist, eine Antwort, die eigentlich nur dazu dient, die Frage zu stellen, eine Frage, mit der die griechische Philosophie gewissermaßen an ihre Grenzen kommt: ὑποκείμενον γάρ τι καὶ ἐν ὑποκειμένῳ ἐστὶν ἡ φύσις ἀεί (192 b 34). Auch in ὑποκείμενον

liegt die eigentümliche Zweideutigkeit des Verbalen und Nominalen des Partizipiums. *Hier* ist eigentlich das Verbale gemeint: Die φύσις ist ein ὑποκεῖσθαι, ein Von-sich-aus-schon-Vorliegen, ἐν ὑποκειμένῳ, »in einem Vorliegen«, d. h. in der κίνησις, in dem μεταβάλλεσθαι. In diesem rätselhaften Satz steckt die Frage, in welcher Weise die κίνησις zum Anwesen gehört und umgekehrt das Anwesen mit von der κίνησις her bestimmt ist.

Wir ersehen also aus diesem Satz, ohne daß wir ihn schon hinreichend verstehen, daß die φύσις ein ὑποκείμενον ist. Von diesem Satz aus verstehen wir jetzt, was es bedeutet, daß wir voriges Semester ausgegangen sind von dem Satz: ἡμῖν δ' ὑποκείσθω τὰ φύσει [...] κινούμενα (185 a 12 sq.).[12]

Wir lassen jetzt die Sache hier stehen und folgen dem Vorgehen des Aristoteles, der hier eine Bemerkung einschiebt, wie er das oft am Beginn wichtiger Betrachtungen macht. Es ist eine Art methodischer Überlegung: »Daß aber die φύσις ist, dies zu versuchen nachzuweisen ist lächerlich.« (193 a 3) Das δεικνύναι meint hier »Nachweisen« im Sinne von συλλογίζεσθαι und nicht einfach »Zeigen«. Denn irgendwie gezeigt, in den Blick gebracht muß ja die φύσις werden. *Das* wäre also nicht so lächerlich. »Denn es ist offenkundig, daß es solches unter dem Anwesenden vieles [und das heißt zugleich: vielerlei] gibt.« (a 3 sq.) Wenn dieser Satz eine Begründung des vorangegangenen darstellt, so liegt darin: Wenn ich auf φύσει ὄντα hinweise, dann ist damit zugleich offenbar, daß φύσις ist, denn ich kann ja gar nicht auf *φύσει* ὄντα hinweisen, ohne damit zugleich zugegeben zu haben, daß φύσις ist. Es ist aber sehr charakteristisch, daß die φύσις gezeigt wird, indem die φύσει ὄντα gezeigt werden. Dem liegt zugrunde die Doppeldeutigkeit, die im Wort »Sein« steckt, das als Seiendes oder als Sein des Seienden verstanden werden kann, aber auch als das Seyn selbst. Diese Mehrdeutigkeit ist tief nicht nur in der Sprache, sondern in der Sache begründet.

»Das erst nachweisen aber, was von sich her sich vorweist, und

[12] Siehe oben S. 480.

gar noch durch solches, was nie sich vorweist, ist das Vorhaben eines solchen, der nicht vermag zu unterscheiden [κρίνειν] das, was von ihm selbst her, und das, was nicht von ihm selbst her bekannt ist.« (a 4 sqq.) Damit kommt Aristoteles auf eine wesentliche Sache, ohne sie im Prinzip zu entfalten. Für uns aber ist diese Stelle wichtig. Aus dem ganzen Zusammenhang ist zu entnehmen, daß hier gleichsam eine Maxime ausgesprochen wird, die den Bezug des Menschen zu dem, was sich zeigt, was anwest, was ist, betrifft. Es kommt an auf das Vermögen dieses Unterscheidens bzw. auf die Einsicht oder das Erkennen dieser Unterscheidung und ihres Wesens, und wir können in gewisser Weise sagen: Wesentlicher und ursprünglicher als alle Kritik der Erkenntnis ist das Erkennen der κρίσις, d. h. die Besinnung auf dieses Vermögen, wie weit wir ihm bei allem unseren Denken entsprechen. Im Hintergrund steht dabei für Aristoteles eine Eigentümlichkeit des Verhältnisses des Menschen zum Anwesenden, daß uns nämlich das, was uns am nächsten liegt, das Weiteste ist. Und das ist die Hauptschwierigkeit, in der alles Denken im Gegensatz zu aller Wissenschaft steht. Jeder Satz, schon der erste Satz einer wissenschaftlichen Abhandlung ist verständlich. Beim Denken ist bereits der erste Satz nicht verständlich, wenn man nicht das Vermögen dieser κρίσις hat.

In diesem Zusammenhang müssen wir erinnern an das, was wir seit dem Beginn unseres Jahrhunderts »Phänomenologie« nennen. Die Phänomenologie steht gerade unter diesem Postulat, das man auch formuliert: »Zu den Sachen selbst!« – ein Postulat, das auch Kant und Hegel in ihrer Weise kannten, aber *Husserls* Postulat war in bezug auf die damalige Philosophie von entscheidender Bedeutung, obgleich diese Maxime im Grunde mehr negativ verstanden und auch negativ vollzogen wurde. »Zu den Sachen selbst!«, d. h. *weg von* ... – ja, weg von *was*? Was gab es denn damals an »Philosophie«? Neukantianismus und Psychologismus. Die damalige Herrschaft von Neukantianismus und Psychologismus war nicht zufällig; diese beiden gehören zusammen. Die Sache, das Thema des Neukantianismus war (nicht der

Mensch, der kommt da gar nicht vor, sondern) das Bewußtsein, die conscientia. Die conscientia umspannt Wollen, Erkennen, Fühlen und dergleichen. Weil dieses die Perspektive des Neukantianismus war und auch Kant so gesehen wurde, war es möglich, daß die damals gleichzeitig auftretende Experimentalpsychologie, weil sie Experimente machte so wie die Physik, den Anspruch erheben konnte, die eigentliche Wissenschaft des Bewußtseins und das heißt eben die eigentliche Philosophie zu sein. Das verstehen Sie nicht mehr; *wir* mußten uns da hindurcharbeiten. Aber auch die, die sich gegen die Experimentalpsychologie wandten, beschäftigten sich mit dem Bewußtsein, aber das Bewußtsein mußte offenbar in einer anderen Weise angegangen werden. So kam es zu der Maxime, vor aller naturwissenschaftlichen experimentellen Theorie zunächst einmal an die Phänomene des Bewußtseins als Bewußtseins zu gehen. Also »Zu den Sachen selbst!« heißt: *Weg* von der Psychologie und zugleich weg von der Historie! Daß Husserl trotzdem sehr in der Geschichte stand, wurde ihm nicht klar. Das ist die Grenze eines jeden, daß er nicht hinter sich selbst blicken kann. Die »Sache« ist also das Bewußtsein. Für uns, für mich entstand die Frage: *Ist* das die Sache der Philosophie? Daraus entstand »Sein und Zeit«. Und jetzt geht es freilich nicht ohne Geschichte, die aber etwas anderes ist als die historische Übernahme eines Vorliegenden.

Zu der aristotelischen Fragestellung wollen wir das nächste Mal zurückkommen.

7. Protokoll vom 27.6.1951

Wir stehen bei der entscheidenden Stelle Physik B 1, 192 b 32–193 a 9. Wir haben aus dem Zusammenhang des bisherigen Textes herausgehoben, worin die eigentliche Aufgabe der »Physik« besteht, nämlich zu zeigen, daß φύσις οὐσία ist. Man darf nun diese Aufgabe, die das ganze Werk und in gewisser Weise die ganze aristotelische Philosophie bestimmt, nicht in einem äußerlichen

Sinn auffassen, so daß man οὐσία als Gattungsbegriff, also von der Logik her, versteht und die φύσις als eine Art, die in die Gattung einzuordnen wäre. Das Charakteristische bei Aristoteles ist vielmehr, daß bei dieser Aufgabe sowohl φύσις als auch οὐσία nicht nur fraglich bleiben, sondern gerade fraglich werden, und zwar *durch* diese Fragestellung und zugleich in Auseinandersetzung mit dem bisherigen griechischen Denken. Denn erst, wenn die φύσις in der rechten Weise gedacht wird, ist die Möglichkeit gegeben, die φύσις als οὐσία zu fassen und gleichzeitig das Wesen der οὐσία ursprünglicher zu bestimmen. Das ist der eigentliche Schritt, auf den die ganze aristotelische Philosophie zurückgebracht werden kann. Aristoteles hat sich damit nicht etwas Besonderes und Ausgefallenes ausgedacht als »seine Philosophie«, sondern er vollbringt nichts anderes, als daß er das eigentlich denkt, was schon immer in der griechischen Philosophie das Zu-denkende war. Das Geniale (wenn man diesen Ausdruck benützen darf) eines Denkers besteht darin, das, was bereits gedacht wurde, zu sehen und eigentlich zu denken, und das eben ist hier geschehen.

Für die Philosophie, sofern sie ein Sagen, ein Sprechen, ein λόγος, eine »Darlegung« ist, kommt es darauf an, das »Sein«, das ἐόν, als φύσις darzulegen. Daraus ergibt sich die Bezeichnung des Aristoteles für die alten Denker: φυσιολόγοι. Heute heißt »Physiologie« die Lehre von den Lebensvorgängen, im Unterschied zur Anatomie, der Lehre des Körperbaues. Hier hat φύσις schon die ganz bestimmte Bedeutung von »lebendiger Natur« und λόγος den Sinn von »Lehre«, »Wissenschaft«. Bei Aristoteles aber meint φυσιολογία die Darlegung der φύσις als des Seins des Seienden. Und deswegen wird seine entscheidende Untersuchung zur »Physik«. Und weil die griechische Philosophie im Grunde Physiologie bzw. – aristotelisch – Physik ist, wird die abendländische Philosophie zur Metaphysik. Sie sehen also: Die Aufgabe, bei der wir stehen, ist die Grundbewegung des griechischen, im Grunde des abendländischen Denkens.

Wir haben beide Worte, φύσις und οὐσία, mit Fragezeichen versehen. Es handelt sich nicht darum, die φύσις in eine Gattung

einzuräumen. Für Aristoteles wird hier die φύσις bzw. werden die φύσει ὄντα gerade fraglich, und zwar in der entscheidenden Hinsicht, daß die φύσει ὄντα κινούμενα sind. Im Text, der auf 193 a 9 folgt, werden wir sehen, wie man früher gerade versuchte, die φύσις zu fassen, ohne dem Rechnung zu tragen, daß die φύσει ὄντα κινούμενα sind. Damit ist aber auch noch nichts getan, daß man nur sagt, daß die ὄντα κινούμενα sind (Plato), sondern es kommt darauf an zu zeigen, wie zum εἶναι, zur Anwesenheit, die κίνησις gehört. Das ist ein für das griechische Denken im Grunde paradoxes Problem, insofern οὐσία, »Anwesenheit«, gern verstanden wird als das Ruhende, Beständige. Daraus nun, daß Aristoteles genötigt ist zu fragen, wie οὐσία gedacht werden muß, wenn die ὄντα κινούμενα sind, ergibt sich sein letzter entscheidender Schritt zur Bestimmung des Seins als ἐνέργεια. Die ἐνέργεια wird dann in der römischen Übersetzung zur actualitas und von da zur neuzeitlichen »Wirklichkeit«. Man meint, die Bestimmung des Seins als ἐνέργεια wäre so vom Himmel gefallen, [sie][13] ergibt sich aber in Wahrheit aus der φύσις.

Die Vorbestimmung des Aristoteles für die οὐσία ist: ὑποκείμενον [...] τι καὶ ἐν ὑποκειμένῳ (192 b 34). Das ist die Formulierung, in der das Problem steckt, inwiefern die φύσις οὐσία ist. Diese rätselhafte Formulierung ist erst vom dritten und fünften Buch der »Physik«, von der konkreten Untersuchung der κίνησις aus zu verstehen. In ihr ist das Problem der ganzen »Physik« enthalten bzw. dessen, was sich daran anschließt, was man später von außen her »Metaphysik« genannt hat.

Nun könnte man das Anliegen des Aristoteles mißverstehen und meinen, die Aufgabe nachzuweisen, daß φύσις οὐσία ist, bestehe darin, nachzuweisen, daß φύσις *ist*. Daher sagt jetzt Aristoteles: »Daß die φύσις ist, dies nachzuweisen zu versuchen ist lächerlich.« (193 a 3) Zeigen zu wollen, daß φύσις Sein ist, ist also etwas anderes als zeigen zu wollen, daß φύσις überhaupt ist. Das zeigen zu wollen, daß φύσις Sein überhaupt ist, das, sagt Aristote-

[13] Erg. d. Hg.

les, ist lächerlich. Was heißt »lächerlich«? Lächerlich ist, was nicht ernst zu nehmen ist. Wann wird etwas ernst genommen? Wenn einer sich auf die Sache einläßt, um die es sich handelt, wenn er nicht darum herum redet. Wenn also einer nachweisen will, daß Sein ist, dann nimmt er die Sache gar nicht ernst. Komisch – man könnte meinen, es gibt keine ernstere Sache als nachzuweisen, daß Sein ist. Aber »Nachweisen« ist hier gemeint als ἀπόδειξις im Sinne von συλλογίζεσθαι, als Beweisen auf Grund von Annahmen. Diese Art des Nachweisens ist lächerlich.

Versuchen Sie es einmal. Z. B. dieses Haus da drüben: Das »ist« dieses Hauses soll bewiesen werden, nicht daß das Haus ist, sondern daß das »ist« dieses Hauses ist.

(Aus dem Seminar:) Im Satz des Nachweises würde das »ist« immer bereits schon vorkommen.

– Aber wie und warum? Der natürliche Weg wäre, zunächst einmal nachzuweisen, daß das Haus ist; daraus würde man folgern, daß das Haus ein »ist« hat. Aber wie hat es das »ist«? Wo ist dieses »ist«?

– Aber ist es nicht inadäquat, hier nach einem »wo« zu fragen?

– Aber dann machen Sie es anders! Dann drücken Sie diese Beziehung zwischen dem »ist« und dem Haus anders aus! Jetzt wird es ernst.

– Das Sein ist *als* das Haus.

– Gut. Aber dann würde ich fragen: Was ist dann das *Haus*? Wir fragen, schulmäßig formuliert, nach der existentia des Hauses, aber das Eigentümliche ist, daß die Art, wie es existiert, durch seinen Haus-Charakter mitbestimmt ist.

– Das Haus sind eben Atome in einer bestimmten Anordnung.

– Jetzt wird's lustig. Also die Atome sind das Haus? Aber die Atome – was *ist* das? Und wenn Sie einmal mit den Atomen anfangen, dann kommen Sie in aller Ewigkeit nicht zum *Haus*. Das wissen sogar die Physiker. Aber wir müssen zu unserer Frage zurückkommen: Wenn wir zeigen wollen, daß das Haus ist, haben wir das »ist« schon hinter uns. Wir wollen also etwas, das wir im Rücken haben, nachweisen, indem wir es suchen und in alle Welt

hinaus losrennen und nicht merken, daß wir es immer schon mit uns mitbringen. Das Sein ist das, was sich schon vor allem anderen vorgewiesen *hat*. Das hat sich dann so niedergeschlagen, daß das Sein das πρότερον τῇ φύσει genannt wird; das πρότερον πρὸς ἡμᾶς hingegen ist das Seiende. Ein Seiendes kann sich gar nicht zeigen, wenn es nicht schon im Sein steht. Dieses »schon« wird dann so verstanden, daß das Sein »immer« ist, aber das »schon« enthält noch nicht notwendig das »immer«. Das πρότερον wurde dann mit a priori übersetzt. Das Apriori kann man nun in verschiedenen Weisen erklären, je nach der Auffassung des Seins, z. B. kantisch-transzendental, wenn das Sein als Gegenständlichkeit verstanden wird. Bevor ich also ein λέγειν, νοεῖν vollziehe, hat sich das εἶναι schon gezeigt. Das εἶναι weist sich nicht auch gelegentlich vor, sondern das Entscheidende ist, daß das εἶναι eben das φαίνεσθαι *ist*: die ἀλήθεια. Für uns ist es schwer zu verstehen, was die Griechen da bewegte, weil wir Wahrheit gleich von der Aussage her denken.

Nun knüpft Aristoteles eine wichtige Bemerkung an, in der er die Verhaltung, Art des Menschen kennzeichnet, der sich so etwas einfallen läßt (nämlich das erst nachweisen zu wollen, was sich schon vorgewiesen hat): Es ist die Art derer, die das κρίνειν nicht vermögen. Κρίνειν meint nicht ein beliebiges Unterscheiden, sondern Abheben, wobei dem einen der voneinander Abgehobenen ein Vorzug zukommt. Weil der Mensch gewohnt ist, mit dem Seienden im λογίζεσθαι umzugehen, meint er, auch auf das Sein muß mit dem λογίζεσθαι darauflosargumentiert werden und Philosophie müsse Schließen und Beweisen sein. Das war auch der Anstoß, den man an Husserls Phänomenologie genommen hat: Wesensschau, Intuition sei doch keine Philosophie. Die Phänomenologie hat in gewisser Weise begriffen, wie sich unterscheidet, was sich durch sich zeigt und was durch anderes nachzuweisen ist, wenn auch der Ansatz der Phänomenologie nicht ursprünglich genug war, insofern als die »Sachen« der Philosophie die »Sachen« des Bewußtseinsbereiches waren. Diese Einsicht der Phänomenologie ist auch nicht so sehr hervorgegangen aus einer grundsätzlich ontologischen Besinnung wie hier bei Aristoteles, sondern

geht in gewisser Weise auf Brentanos »Psychologie vom empirischen Standpunkt« zurück, wo ausdrücklich verlangt wird, man müsse in der Philosophie genauso vorgehen wie in den Naturwissenschaften. Husserls Einsicht ist also nicht aus einer Besinnung auf das Sein erwachsen, sondern aus einer Abhebung gegen den sogenannten Positivismus. Aber der Durchbruch der Phänomenologie war etwas Entscheidendes: Sie fordert, überhaupt erst einmal nach den Sachen zu fragen, statt Systeme zu fabrizieren. Es hat lange gebraucht, bis diese Grundhaltung sich durchgesetzt hat. Äußerlich ist das daran dokumentiert, daß Husserl, der Autor der »Logischen Untersuchungen«, 14 Jahre keine Professur bekam, und als er schließlich ein Extraordinariat erhielt, nicht zum philosophischen Seminar zugelassen wurde, weil das doch keine Philosophie sei. Diese wesentlichen Dinge haben es immer schwer, sich durchzusetzen. Heutzutage aber redet jeder von Phänomenologie oder man meint, es sei damit schon wieder vorbei. Aber so ist das nicht: Denn so etwas wird nur eigentlich erhalten, nicht wenn man phänomenologische Schulen und Klubs gründet, sondern indem man in diesem Geiste weiterdenkt.

Wenn wir zur aristotelischen Fragestellung zurückkehren, so ist noch zu sagen: Durch diese rätselhafte Formulierung – ὑποκείμενόν τι καὶ ἐν ὑποκειμένῳ – ist das Problem erst *formuliert* und es ist nicht zufällig, daß man in der neuesten sehr verdienstvollen Textausgabe an diesem Text Anstoß genommen und nicht verstanden hat, was los ist, und daher ein Komma gesetzt und damit dem eigentlichen Problem den Kopf abgeschnitten hat.[14] Aber jetzt zum Inhaltlichen dieser Bestimmung. Wir können es nicht verstehen, so lange wir nicht wissen, was Bewegung ist, wie Bewegung zur οὐσία gehört. Trotzdem können wir so vor-denken: Es handelt sich hier um ein ausgezeichnetes und in seiner Struktur noch rätselhaftes ὑποκεῖσθαι. Wir haben schon darauf hingewiesen, daß κεῖσθαι und ἵστασθαι den Horizont abgeben für die Bestimmung des Seins des Seienden. Ὑπό heißt zunächst »unter«, aber

[14] Vgl. B 1, 192 b 34 in der Ausgabe von Ross.

wir müssen hier vorsichtig sein. Denn wir treffen das ὑπό wieder an in der Weise, wie Aristoteles die Sprache versteht. Die Sprache ist für Aristoteles primär ἀπόφανσις, d. h. λέγειν τι κατά τινος. Also das λέγειν τι, das »Sagen«, ist κατά τινος. Ich sage: »Die Kreide ist weiß«. Das wird so verstanden: Ich sage »weiß« (τι) herunter auf (κατά) die Kreide (τινός). Inwiefern ist die Kreide unten? Insofern, als ich im *Darüber*sprechen *über* die Sache komme. Die Kreide ist das Worüber der Aussage. Das Worüber ist das »unter«. Aber das ὑπό in ὑποκείμενον wird nicht nur in diesem Sinn (vom λόγος her) gedacht. Das Seiende, insofern es als ὑποκείμενον bezeichnet wird, ist nicht nur das Worüber des λόγος, sondern in dem ὑπό liegt hier primär das »schon«: Das ὑποκείμενον ist das, was *schon* vorliegt. Einen ähnlichen Sinn hat ὑπό z. B. im Wort ὑπολείπειν, »übriglassen« das, was *noch* ist. Von hier aus gesehen zeigt sich das ὑπό gleichsam als eine verschärfte Bestimmung des κεῖσθαι, des »Liegens«. Aber es ist charakteristisch, daß das ὑπό zweideutig ist; das ist von großer Tragweite, denn die lateinische Übersetzung von ὑποκείμενον ist *sub*jectum. Aber das ὑποκείμενον für den λόγος kann nur ein solches werden, weil es bereits ein ὑποκείμενον im ursprünglichen Sinn ist, ein schon Daliegendes. Die Kreide kann ein Worüber des Sprechens nur werden, weil sie bereits vorliegt.

Subjectum meint dann im ganzen Mittelalter nicht das Subjekt als das Ich, sondern z. B. ein Haus, ein von sich her vorliegendes Anwesendes, also solches, was man heute als »Objekt« bezeichnet. Wenn man sich diese Sache nicht bis ins kleinste klar gemacht hat, so versteht man nicht, wie es in der Philosophie einen Mann geben konnte wie Descartes, dessen ganze philosophische Existenz begründet ist in der Zweideutigkeit des Wortes »Subjekt«. Er stellte im überlieferten Sinn die Frage nach dem subjectum, nach dem, was für alles Denken, Wissen immer schon vorliegt, wobei er sich (methodisch, nicht faktisch) loslöste von allem Überkommenen. Er sucht ein subjectum als mansurum quid und fundamentum inconcussum, und zwar für ein Wissen, das einer certitudo genügt, einer unerschütterlichen »Gewißheit« von der Art der mathematischen. Und als das subjectum fand er letztlich

den Bereich der cogitationes, das ego cogito. Weil das ego cogito sich für ihn auswies als das ὑποκείμενον, deshalb wurde das ego zum eigentlichen ὑποκείμενον, zum eigentlichen Subjekt. Das alles aber war nur möglich im Bereich der Auffassung des Seins als ὑποκεῖσθαι. Dieser Schritt des Descartes ist also nur in einer bestimmten Hinsicht ein radikaler Anfang. Er ist entscheidender Anfang nicht der Philosophie, sondern der Philosophie der Subjektivität. Bei Leibniz biegt dann die Sache ab, aber Leibniz ist liegen geblieben und liegt heute noch unbegriffen da. Bei Kant wird dann die Frage des Descartes neu gestellt. Wesentlich ist, daß dieser Bereich der Subjektivität jetzt den Grundbereich des Seins und, im deutschen Idealismus, des »Absoluten« bildet. Das Entscheidende aber ist, daß die Bestimmung auch des ego cogito basiert auf dem ὑποκεῖσθαι, was ich in den »Holzwegen« durch den Titel »Subjektität« ausgedrückt habe.[15] Hegel kann aber die Subjektität nur als Subjektivität, das ὑποκείμενον nur als Geist auffassen. Die hegelsche Interpretation der griechischen Philosophie ist ganz aus der Subjektivität (absolutes Selbstbewußtsein) her gedacht, nicht aus der Subjektität, über die Hegel ebenso wenig wie Descartes nachgedacht hat. Von daher gesehen wird dann das griechische Denken als »unmittelbares Bewußtsein« verstanden. Das nur als Hinweis für die Tragweite, die bei diesem aristotelischen Ansatz gegeben ist.

Wie sehr es nun Aristoteles auf dieses ὑποκείμενον ankommt, das zeigt sich in der Art und Weise, wie er sich jetzt im Folgenden auseinandersetzt mit dem bisherigen Denken. Solche Auseinandersetzungen haben bei Aristoteles eine ganz bestimmte Funktion. In ihnen will er nicht bloß seine Position als die bessere erweisen, sondern er nimmt im Sichabheben wesentliche Motive mit auf. Überall, zeigt er, geht der Blick bei der Bestimmung der φύσις auf das ὑποκείμενον. Damit ist aber noch nicht gewährleistet, daß man auch schon das ὑποκείμενον der φύσει ὄντα als φύσει ὄντα in den Blick bekommen hat.

[15] M. Heidegger, Hegels Begriff der Erfahrung. In: Holzwege, S. 122.

δοκεῖ δ' ἡ φύσις καὶ ἡ οὐσία τῶν φύσει ὄντων ἐνίοις εἶναι τὸ πρῶτον ἐνυπάρχον ἑκάστῳ, ἀρρύθμιστον [...] καθ' ἑαυτό, οἷον κλίνης φύσις τὸ ξύλον, ἀνδριάντος δ' ὁ χαλκός (193 a 9–12). »Einigen scheint die φύσις und (das heißt) die οὐσία des von Natur her Anwesenden zu sein das jedem Seienden als erstes mit darin Zugrundeliegende, das für sich selbst unrhythmisierbar ist, so wie die φύσις des Bettes das Holz, die φύσις des Standbildes das Erz.« Weil griechisch Sein selbstverständlich als Vorliegen verstanden wird, ist es gewissermaßen ganz natürlich, auf das bei einem Seienden immer schon Vorliegende als auf dessen Sein zurückzugehen. Bei einem Haus wären dann z. B. die Steine (oder Atome) das eigentlich Seiende. Aber machen die Steine das »ist« des Hauses als Hauses aus? Hier zeigt sich eine ganz bestimmte Weise, das ὑποκείμενον zu nehmen: als ἀρρύθμιστον, was keinen ῥυθμός hat. Z.B. das Holz hat nicht den ῥυθμός des Bettes, den ῥυθμός der Herstellung des Bettes. Ῥυθμός wird bei den Griechen ursprünglich vom Meer, vom Wellengang gesagt. Ῥυθμός meint das Auf und Ab, das Hin und Her, in gewissem Sinn also die μεταβολή. Es gibt ein altes Wort des Dichters Archilochos: γίγνωσκε δ' οἷος ῥυσμὸς ἀνθρώπους ἔχει.[16] »Bedenke, welcher Wellengang das Wesen des Menschen festhält/durchherrscht.«

Das Holz für sich genommen ist, vom Bett her gesehen, ohne den ῥυθμός der ποίησις. Sie können schon aus diesem einen Satz etwas Wesentliches entnehmen. Diese Bestimmung wird ja nicht nur von den τέχνῃ ὄντα, sondern auch von den φύσει ὄντα gemeint. Wenn nun eine solche Theorie vorgetragen wird als Lehre von der φύσις, wenn also gesagt wird, daß φύσις als ὑποκείμενον ihr Wesen hat im πρῶτον ἐνυπάρχον, also Holz, Erz und dann weiter Erde, Feuer, Wasser, Luft – was ist dann dazu zu sagen? Erinnern wir uns noch einmal an den Satz, mit dem wir voriges Semester anfingen: ἡμῖν δ' ὑποκείσθω τὰ φύσει [...] κινούμενα (B 2, 185 a 12 sq.). Weil nun das πρῶτον ἐνυπάρχον als ἀρρύθμιστον ausläßt den ῥυθμός, wird hier die κίνησις nicht gesehen. So richtig also dieser

[16] Anthologia Lyrica Graeca. Ed. E. Diehl. Vol. I. Leipzig 1925, S. 230.

Ansatz der φύσις als ὑποκείμενον ist, verfehlt er doch ihr Wesen, weil er die κίνησις nicht in den Blick bekommt. Der ῥυθμός als Charakter des Seins ist herausgestrichen. Wir können das, was Aristoteles hier leistet, in seiner Tragweite kaum mehr nachvollziehen. Aristoteles zeigt nun nicht bloß, daß die früheren Denker einen Fehler gemacht haben, sondern unter Beibehaltung seines Blickes auf die κίνησις nimmt er dieses Andere mit auf.

σημεῖον δέ φησιν Ἀντιφῶν ὅτι, εἴ τις κατορύξειε κλίνην καὶ λάβοι δύναμιν ἡ σηπεδὼν ὥστε ανεῖναι βλαστόν, οὐκ ἂν γενέσθαι κλίνην ἀλλὰ ξύλον (193 a 12 sqq.). »Antiphon sagt, ein Hinweis hierauf sei, daß, sollte einer ein Bett eingraben und die Fäulnis Vermögen/Kraft fassen und einen Sprößling heraufschießen lassen, daß dann nicht ein Bett, sondern Holz werden würde ...«. Das Beispiel des Antiphon zeigt, wie der Bettcharakter nicht zum eigentlichen Sein des Bettes gehört, weil sonst wieder ein Bett entstehen müßte.

8. Protokoll vom 4.7.1951

Ich beginne noch einmal mit der Grundfrage, die der »Physik« als Aufgabe zu Grunde liegt, weil es scheint, daß Sie die Frage noch nicht ganz verstanden haben. Das ist kein Unglück, denn diese Frage ist nicht geläufig. Ich sagte, es käme in der »Physik« darauf an zu zeigen, daß die φύσις οὐσία ist. Φύσις, οὐσία – damit sind der Frage zwei Fixpunkte gegeben. Diese stehen aber nicht definitorisch fest. Wir versehen sie daher mit Fragezeichen: Die Frage ist, worin der οὐσία-Charakter der φύσις besteht, der φύσις, die nun durch die κίνησις bestimmt ist. Demgemäß muß also auch, wenn im bisherigen Denken die οὐσία noch nicht im Hinblick auf die φύσει ὄντα als κινούμενα bestimmt ist, die οὐσία selbst neu gedacht werden.

Das heißt nun aber nicht, wie es scheinen könnte und wie es auch aufgefaßt wurde, daß die οὐσία als κίνησις gedacht werde, also etwa im Sinne Hegels: Sein ist Werden. Das liegt Aristoteles vollkommen fern. Es heißt auch umgekehrt nicht, daß jetzt

κίνησις als Sein gedacht wird. Beide Möglichkeiten, die man formalistisch in der Geschichte kennt, in der letzten Phase noch bei Nietzsche, haben mit Aristoteles nichts zu tun. Vor allem müssen wir uns hüten, hegelsche Gedanken in die griechische Philosophie hineinzuschmuggeln.

Wie es damit bei Aristoteles steht, läßt sich angemessen nur zeigen im Sichhalten an den sehr schwierigen Text (in unserem Fall vor allem das dritte und fünfte Buch der »Physik«). Es ergibt sich dabei, um das im groben vorwegzunehmen, daß οὐσία erscheint als ἐνέργεια. Das verführt nun aber erneut zu der Meinung (wenn wir ἐνέργεια etwa scholastisch als actualitas oder gar modern als Energie verstehen), Aristoteles habe οὐσία als κίνησις bestimmt. Aber das Wesen der ἐνέργεια ist das ἔργον, das mit Bewegung und Kraft nichts zu tun hat. Das ἔργον ist das τέλειον (deshalb steht für ἐνέργεια auch ἐντελέχεια) und das τέλειον ist das in die vollendete Anwesenheit Hervorgebrachte. Allerdings charakterisiert Aristoteles selber die ἐνέργεια als ζωή, wobei dann aber die große Frage ist, wie man ζωή griechisch zu verstehen hat. Die Konfusion ist noch vergrößert dadurch, daß Hegel an das Ende der »Enzyklopädie« ein Zitat aus dem siebten Kapitel des zwölften Buches der »Metaphysik« setzt,[17] so daß es so scheint, als ob das, was er unter Selbstbewegung des Geistes versteht, identisch ist mit ἐνέργεια. In Wahrheit ist es davon aber himmelweit getrennt. Ἐνέργεια heißt: als vollendetes Hervorgebrachtes *stehen*. Paradox ausgedrückt: Ἐνέργεια ist ein statischer Begriff, drückt eine στάσις aus. Das Wesen der Bewegung ist selber nichts Bewegtes. Es ist ein Unsinn zu meinen, Aristoteles habe die οὐσία als κίνησις oder von der κίνησις her bestimmt.

Das bringt uns noch einmal auf die Frage zurück, die in gewissem Sinn eine methodische ist, auf die Frage nach dem Vermögen der κρίσις zwischen dem, was von sich selbst her bekannt ist, und dem, was nicht von sich selbst her bekannt ist. Als ein solches δι'

[17] Vgl. G.W.F. Hegel, System der Philosophie. Dritter Teil: Die Philosophie des Geistes. Sämtliche Werke. Zehnter Band. Hrsg. von H. Glockner. Stuttgart 1929, S. 475f. Anm. d. Hg.: Hegel zitiert Met. Λ 7, 1072 b 18–30.

αὐτὸ γνώριμον spricht Aristoteles an: ὡς δ' ἔστιν ἡ φύσις (193 a 3). Φύσις meint einmal τὰ φύσει ὄντα, so wie wir sagen »die Natur«, das Gesamte des naturhaft Seienden. Gleichzeitig meint φύσις das εἶναι der φύσει ὄντα. Wenn wir nun davon ausgehen, daß Aristoteles zunächst das erste meint, dann sagt er also: Daß Meer, Himmel, Gebirge walten, anwesend sind, das ist von sich selbst her bekannt. Wenn aber das Anwesende von ihm selbst her bekannt ist, daß es nämlich anwest, dann ist erst recht bekannt das Anwesen. Wenn ich sage: »Das Haus dort drüben steht«, wenn das von ihm selbst her bekannt ist, dann ist erst recht bekannt das Stehen. Aber das Bekannte ist damit noch nicht erkannt und braucht auch nicht erkannt zu sein. Das wird eben im Denken zur Frage. Aber ohne diese vorgängige Bekanntschaft mit dem Sein, daß es waltet, ist das philosophische Fragen gar nicht möglich.

Ist nun diese Grundstellung des Aristoteles, die sich hier zeigt, »Phänomenologie« zu nennen? »Phänomen«, φαινόμενον, ist für die Griechen das, was sich von sich selbst her zeigt. Deckt sich das mit dem, was bei Husserl Phänomen heißt? Was heißt Phänomen bei Husserl? Man kann das δι' αὐτὸ γνώριμον, das »von sich selbst her Vertraute« modern fassen als das unmittelbar Gegebene. Das ist auch das, was für Husserl Phänomen bedeutet. Dieses unmittelbar Gegebene ist aber für ihn der Erlebnisstrom. Das erste Buch Bergsons ist ein »Versuch über die unmittelbaren Gegebenheiten des Bewußtseins«: Das läuft sehr weit mit Husserl parallel. Sofern nun für Husserl alles Bewußtsein durch Intentionalität charakterisiert ist, ist mit dem Bewußtsein immer schon gegeben ein Bezug auf einen Gegenstand, aber nur, insofern er Gegenstand des Bewußtseins ist. Im Bewußtseinsstrom sind zuerst gegeben die Empfindungsdaten. Dann entsteht erst die Frage, wie von hier aus sich so etwas wie ein Haus konstituiert. Das Haus als Haus ist also kein eigentliches Phänomen. Hier ist ein ganz bestimmter Begriff von Phänomen vorausgesetzt.

Husserl spricht von »natürlicher Einstellung«. Aber was heißt hier Natur? Die Natur bei Aristoteles ist etwas anderes als die scholastische, die im Gegensatz zur Gnade steht, und diese wieder

anderes als die Natur bei Leibniz, auf die sich dann der Naturbegriff Schellings gründet, und wieder etwas anderes als dieses alles ist das Natürliche bei Marx. Also mit dem Wort »Natur« und »natürlich« ist noch nichts gesagt. Φύσις bei Aristoteles ist kein absolutes Prinzip, auf das man sich berufen kann. Wenn wir nachsehen, was bei den Griechen über Natur gesagt ist, fällt die Sache sehr mager aus. Was ein Ding als Ding ist, haben die Griechen niemals gesagt und erst recht nicht die Späteren. Die φύσις, dieses von sich her Bekannte ist schon festgelegt als Ausgangspunkt eines ganz bestimmten Weges, wie er im griechischen Denken vorgezeichnet ist. Den Ausgangspunkt eines Denkens zu umgrenzen und zu sagen, was das ist, ist eine sehr schwierige Sache.

Durch diese Hinweise soll aber weder die Größe des griechischen Denkens geschmälert werden noch auch die geschichtliche Bedeutung der Phänomenologie. Durch die sich in Abhebung gegen die Psychologie vollziehende Arbeit der Phänomenologie ist das Wesen des Bewußtseins sichtbarer geworden. Das hat seinerseits zur Neugestaltung der Psychologie geführt. Die heutige Psychologie (Gestaltpsychologie, Tiefenpsychologie usw.) ist gar nicht zu denken ohne die Phänomenologie.

Auch der husserlsche Rückgang zu der »Sache selbst« ist ein geschichtlich bestimmter und gründet ebenso wie bei Aristoteles auf einer (allerdings gar nicht ausdrücklichen) Auffassung des Seins und zugleich des Denkens, der Philosophie. Husserl hat sich am Anfang, beim ersten Durchbruch der »Logischen Untersuchungen« (1901), bei den ersten sachlichen Untersuchungen um die Philosophie gar nicht so sehr gekümmert. Erst nachher setzte die eigentliche Besinnung ein. Wir können hier darauf nicht näher eingehen, aber ich verweise Sie auf den sehr wichtigen Aufsatz »Philosophie als strenge Wissenschaft«. Dieser Aufsatz bildet gewissermaßen die Wegmarke in der Mitte: Er verabschiedet die »Logischen Untersuchungen« und geht über zu einer neuen ausgesprochen philosophischen Position. Diese Abhandlung ist auch eine unausgesprochene Auseinandersetzung mit Dilthey und Bergson. Der Aufsatz beginnt mit dem Satz: »Seit den ersten

Anfängen hat die Philosophie den Anspruch erhoben, strenge Wissenschaft zu sein, und zwar die Wissenschaft, die den höchsten theoretischen Bedürfnissen Genüge leiste und in ethisch-religiöser Hinsicht ein von reinen Vernunftprinzipien geregeltes Leben ermögliche.«[18] Seine Auffassung von Philosophie wird also von Husserl auf den Anfang der abendländischen Philosophie zurückprojiziert. Das ist ein reiner Roman. Ich sage das nicht als Kritik, sondern damit Sie sehen, wie schwierig diese Dinge sind. Freilich sagt Husserl: »Dem Anspruch, strenge Wissenschaft zu sein, hat die Philosophie in keiner Epoche ihrer Entwicklung zu genügen vermocht.«[19] Und er entwickelt nun seine Position und nimmt sie in Anspruch als ersten Anfang zu einer strengen Wissenschaft. Husserl sagt: »Ich sage nicht, Philosophie sei eine unvollkommene Wissenschaft, ich sage schlechthin, sie sei noch keine Wissenschaft, sie habe als Wissenschaft noch keinen Anfang genommen, und ich nehme dabei als Maßstab ein wenn auch kleines Stück eines objektiv begründeten theoretischen Lehrinhaltes.«[20] Das ist also der Maßstab für die Philosophie als Wissenschaft. Man muß sich diese Dinge ansehen und nicht nur herumreden über Husserl. Nun wird in großartiger Weise der Entwurf gegeben. Ich lese Ihnen nur den letzten Abschnitt vor, damit Sie erkennen, daß das Entscheidende des husserlschen Ansatzes nicht in einzelnen Lehrstücken beruht, sondern in diesem Aufstand gegen den Historismus und die Naturwissenschaft: *»Nicht von den Philosophien, sondern von den Sachen und Problemen muß der Antrieb zur Forschung ausgehen.«*[21] Der Satz steht gesperrt da. Aber es ist die Frage, woher die Sachen kommen, ob man im Jahr 1910 schon so ohne weiteres bei den Sachen war. Ich habe damals als Student daneben geschrieben: »Wir nehmen Husserl beim Wort.« Es ist

[18] E. Husserl, Philosophie als strenge Wissenschaft. In: Logos 1, 1911, S. 289–341 (= ders., Aufsätze und Vorträge. Husserliana Band XXV. Hrsg. von Th. Nenon und H. R. Sepp. Dordrecht u. a. 1987, S. 3–62), hier S. 289.

[19] Ebd.

[20] A.a.O., S. 290.

[21] A.a.O., S. 340.

noch längst nicht entschieden, ob die Sache der Philosophie das Bewußtsein ist, und wenn, dann warum? Aber diese Fragen hat sich Husserl nicht gestellt. Bei ihm läuft der Weg anders.

»Philosophie ist aber ihrem Wesen nach Wissenschaft von den wahren Anfängen, von den Ursprüngen, von den ῥιζώματα πάντων. Die Wissenschaft vom Radikalen muß auch in ihrem Verfahren radikal sein, und das in jeder Hinsicht. Vor allem darf sie nicht ruhen, bis sie *ihre* absolut klaren Anfänge, d.i. ihre absolut klaren Probleme, die im eigenen Sinn dieser Probleme vorgezeichneten Methoden und das unterste Arbeitsfeld absolut klar gegebener Sachen gewonnen hat.«[22] Dieses »unterste Arbeitsfeld« sind die hyletischen Daten des Bewußtseins und die Bewußtseinsakte, in denen sie sich konstituieren. »Nur darf man sich *nirgends* der radikalen Vorurteilslosigkeit begeben und etwa von vornherein solche ›Sachen‹ mit empirischen ›Tatsachen‹ identifizieren, also sich gegenüber den Ideen blind stellen, die doch in so großem Umfang in unmittelbarer Anschauung absolut gegeben sind.«[23] Insofern gehen wir ganz mit ihm einig, daß nämlich die Sachen nicht die Tatsachen der Naturwissenschaften, die Fakten sind. Und nun kommt ein Satz, der fast neben den aristotelischen Satz in der »Physik« gestellt werden kann: »Da in den eindrucksvollsten Wissenschaften der Neuzeit, den mathematisch-physikalischen, der äußerlich größte Teil der Arbeit nach indirekten Methoden erfolgt, sind wir nur zu sehr geneigt, indirekte Methoden [also aristotelisch συλλογισμός und ἀπόδειξις] zu überschätzen und den Wert direkter Erfassungen zu mißkennen.«[24] Das waren für die damalige Zeit fundamentale Sätze. »Es liegt aber gerade im Wesen der Philosophie, sofern sie auf die letzten Ursprünge zurückgeht, daß ihre wissenschaftliche Arbeit sich in Sphären direkter Intuition bewegt [hier zugleich Absetzung gegen Bergson], und es ist der größte Schritt, den unsere Zeit zu machen hat, zu erkennen, daß mit der im rechten Sinne philosophischen Intuition, der *phä-*

[22] A.a.O., S. 340 f.
[23] A.a.O., S. 341.
[24] Ebd.

nomenologischen Wesenserfassung, ein endloses Arbeitsfeld sich auftut und eine Wissenschaft, die ohne alle indirekt symbolisierenden und mathematisierenden Methoden, ohne den Apparat der Schlüsse und Beweise, doch eine Fülle strengster und für *alle* weitere Philosophie entscheidender Erkenntnisse gewinnt.«[25]

Das δι' αὑτὸ γνώριμον ruht schon auf einer bestimmten Auffassung der γνῶσις und damit zugleich auch der ἀλήθεια und damit zugleich auch des εἶναι. Es ruht schon auf einer bestimmten »Position«. Zu sagen, das sei Relativismus, ist unsinnig. Wenn einer das sagt, muß man immer gleich fragen: Was verstehen Sie unter »absolut«, wenn Sie von »relativ« sprechen? Dann ist er gleich zu Ende.

Zu diesem δι' αὑτὸ γνώριμον gehört bei Aristoteles auch die κίνησις, so nämlich, daß sie mit das Wesen des Anwesenden ausmacht, und deshalb sagt Aristoteles: ἡμῖν δ' ὑποκείσθω τὰ φύσει [...] κινούμενα (185 a 12 sq.). Das δι' αὑτὸ γνώριμον wird nun aber gerade in seinem Wesen zur Frage. Zur Frage kann es aber nur werden, wenn ich es zunächst als δι' αὑτὸ γνώριμον vorliegen lasse.

Ich will jetzt zum Schluß noch einen Ausblick zu geben versuchen, der sichtbar macht, wie der aristotelische Weg der »Physik«, in der die Lehre von den vier Ursachen exponiert wird, im Ganzen seines Denkens und des griechischen Denkens überhaupt liegt. Dieser Hinweis hat nur den Sinn, daß Sie sich nun im Text entsprechend umschauen, und nicht, daß Sie eine Meinung von Heidegger in der Welt herumschwätzen.

Wir haben schon gesehen, wie die Unterscheidung in φύσει ὄντα und τέχνῃ ὄντα nicht die letzte ist, sondern sich in einem Bereich bewegt, der bei Aristoteles nirgends thematisch ausgearbeitet ist. Wir sind darauf angewiesen, indirekt, d. h. durch Interpretation, eine gewisse Vorstellung dieser Lehre zu bekommen. Diese Lehre (wenn ich sie einmal so nennen darf) ist fixiert in dem Satz: τὸ ὂν τὸ ἁπλῶς λεγόμενον λέγεται πολλαχῶς.[26] »Das Seiend/Anwe-

[25] Ebd.
[26] Met. E 2, 1026 a 33.

send [...] wird in einer vielfältigen Weise gesagt.« Es werden vier Weisen genannt, aber in den uns überlieferten Texten finden wir keine einzige Stelle, an der Aristoteles thematisch den Zusammenhang dieser vier auch nur als Problem erörtert. Wir können nur feststellen, daß er immer wieder darauf zurückkommt. Wir müssen versuchen, uns einigermaßen deutlich zu machen, was hier vor sich geht.

Die vier Weisen sind: κατὰ τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας, κατὰ συμβεβηκός, κατὰ δύναμιν καὶ ἐνέργειαν, ὡς ἀληθές.[27] Es werden hier also verschiedenartige Weisen des ὄν aufgezählt. Man könnte also denken, das ὄν sei die oberste Gattung und nun gibt es vier Arten. Und hier beginnt schon die Schwierigkeit. Welchen Charakter hat das *ὄν*, das hier in einer vierfachen Weise unterschieden wird? Daß es nicht Gattung ist, das können wir zum Glück noch aus Aristoteles selbst zeigen: Am Anfang von Metaphysik B weist er nach, daß ὄν kein γένος, keine »Gattung«, ist, sondern πρὸς ὅ, »In-bezug-auf-was«. Aristoteles ist hier sehr vorsichtig. Das Sein wird hier gedacht als das »In-bezug-auf-was«. Was aber Sein hier heißt, ist dunkel. Die ganze Frage ist mit wesentlichen Schwierigkeiten beladen.

Wir wollen den umgekehrten Weg einschlagen und von den vier Unterschiedenen her ganz vorsichtig den *Reichtum* der Bestimmungen klar machen, die zum Wesen des Seins gehören, und so wird sich auch zeigen, wie unangemessen es ist, vom Sein zu sagen, es sei der allgemeinste und *leerste* Begriff. Wie kommt es überhaupt zu diesen vier Unterschiedenen? Wir fragen das nicht im geschichtlichen, historischen Sinn, sondern: Welchen Anhalt geben diese Unterschiedenen selbst dafür, daß sie mit dem ὄν in Zusammenhang gebracht werden können?

Ich habe absichtlich als erstes das Sein im Sinne der Kategorien angeschrieben, nicht nur, weil es von Aristoteles am ausführlichsten behandelt wird, sondern auch, weil diese Weise sich später ausgebildet hat zu dem Titel, unter dem alle Einteilung

[27] Vgl. Met. E 2, 1026 a 34–b 2.

von Weisen des Seins durchgeführt wurde, so daß Ontologie und Kategorienlehre identisch wurden (vgl. auch die kantische Kategorientafel).

Ganz roh gesprochen: Was hat das ὄν mit der κατηγορία zu tun, so daß die σχήματα τῆς κατηγορίας eine bestimmte Charakterisierung des ὂν ἁπλῶς, des ὂν καθ' αὑτό enthalten? Ἀγορεύειν, »öffentlich sprechen«, wobei etwas offenkundig wird κατά, »in bezug auf« das ὄν. Man könnte hier sofort modern sagen: Hier wird gerade nicht das ὄν καθ' αὑτό, sondern als Gegenstand der Aussage gefaßt, also relativ auf das urteilende Subjekt. Hier ist nun der entscheidende Punkt, um die Kategorienlehre des Aristoteles gegen alles andere abzusetzen: Κατηγορεῖν ist kein bloßes ἀγορεύειν, sondern κατά, auf etwas schon Vorliegendes hinunter. Also verhält es sich genau umgekehrt: Beschuldigen heißt einer Sache etwas zusprechen, daß es an *ihr* ist. Die κατηγορία enthält eine Beschuldigung des Seins als Seins; sie sagt etwas, was am Sein liegt; es liegt an *ihm*, das schon vorliegt, das ὑποκείμενον ist. Daß hier von κατηγορία die Rede ist, hängt also mit der Interpretation des ὄν als ὑποκείμενον zusammen. Sie müssen jeden Versuch ausschalten, eine subjektive oder logische Interpretation der aristotelischen Kategorienlehre zu suchen. In diesen beiden Möglichkeiten hat sich die Aristotelesinterpretation des 19. und auch 20. Jahrhunderts bewegt, weil man mehr oder weniger ausgesprochen den kantischen Kategorienbegriff zu Grunde gelegt hat oder sonst eben einen »Realismus« oder so einen Unsinn.

Die zweite Weise ist ὂν κατὰ συμβεβηκός. Συμβεβηκός ist bei Aristoteles mehrdeutig, darauf können wir hier nicht eingehen. Συμβεβηκός heißt: das »Mit-dazu-Gekommene« – aber wohinzu? Zum ὄν qua ὑποκείμενον. Wieder liegt die gleiche Grundauffassung des Seins zugrunde. Z. B. an dem Haus da drüben, an diesem ὑποκείμενον, ist es ein συμβεβηκός, daß die uns zugekehrte Seite im Schatten steht; daß sie im Schatten steht, gehört nicht zum Haus selbst, in einigen Stunden wird diese Seite in der Sonne stehen. Die Griechen hatten beim Betrachten des Anwesenden einen sehr weiten Blick, aber auf Grund der Interpretation des ὄν als

ὑποκείμενον konnten sie so etwas wie dieses Im-Schatten-Stehen nicht als etwas »Wesentliches« nehmen, während es vielleicht für eine ganz andere Interpretation, die das Ding als Ding betrachtet, die das Haus nicht als Hergestelltes, sondern vom Aufenthalt her versteht, nicht so gleichgültig ist, ob das Haus im Schatten steht oder nicht.

Die dritte Weise, die ἐνέργεια, aus der erst für Aristoteles die δύναμις zu denken ist, hängt mit οὐσία, mit ὄν zusammen, und zwar mit Bezug darauf, daß die ὄντα κινούμενα sind, wobei nicht zu vergessen ist, daß auch das Ruhende ein κινούμενον ist. Wir sahen, daß die οὐσία mit Rücksicht darauf, daß die ὄντα κινούμενα sind, als ὑποκείμενόν τι καὶ ἐν ὑποκειμένῳ zu denken ist. Auch von der ἐνέργεια her stoßen wir also auf das ὄν qua ὑποκείμενον.

Ich versuche nur, den Blick darauf zu lenken, daß bei allen vier Weisen das ὑποκείμενον das Bestimmende bleibt; so auch beim ὂν ὡς ἀληθές, beim »Anwesenden im Sinne des Unverborgenen«. Hier besteht eine Schwierigkeit für die Interpretation insofern, als man darauf hinweisen kann, daß ἀληθές immer in Zusammenhang mit ψεῦδος gesetzt, also vom λόγος her gesehen wird; zugleich wird aber ἀληθές auch vom ὂν καθ' αὑτό gesagt, ohne das Verknüpfen des λόγος. Dann ergibt sich, daß das Unverborgen, das Hervorwesen zum Vorliegenden als Vorliegenden, zum ὑποκείμενον als ὑποκείμενον gehört.

Damit wäre in ganz grober Weise der Boden angedeutet für die Frage, wie diese vier als Weisen des ὂν λεγόμενον aufgefaßt werden müssen, wobei nun auch das λέγεσθαι näher zu klären wäre. Das ist hier nicht mehr möglich; ich verweise Sie auf Metaphysik Z 4. Sind also nun diese vier nur so zufällig aufgerafft oder haben sie einen gemeinsamen, wenn auch verschiedenartigen Ursprung? Darüber erfahren wir bei Aristoteles nichts. Wir können auch nicht, ohne auf die Texte einzugehen, die Frage von uns aus aufrollen. Es ist auch gar nicht so wesentlich, daß Sie den Aristoteles in ein System zwängen, sondern daß Sie den Weg sehen, auf dem er geht und auf dem er auch Halt macht. Nur so bleibt er für das Denken fruchtbar und eine unumgängliche Schule. Niemand

kann heute und im kommenden Jahrhundert denken, ohne durch dieses Stahlbad hindurchgegangen zu sein.

Wir kehren nach diesem Ausblick auf das ὂν πολλαχῶς λεγόμενον nochmals zur »Physik« zurück. Das Weitere des Kapitels können Sie jetzt von selbst durcharbeiten. Das Wesentliche für das Verständnis haben wir vorbereitet. Ich möchte jetzt nur noch zurückkommen auf die Bestimmung der φύσις als ὁρμή als ἀρχή τις καὶ αἰτία τοῦ κινεῖσθαι καὶ ἠρεμεῖν (vgl. 192 b 21 sq.). Wenn wir von der Lehre der vier Ursachen her und auf diese Charakteristik zu denken, dann ergibt sich hier, daß φύσις selbst als ἀρχή und so als αἰτία genommen wird. Das ist wichtig. Es gilt sich freizumachen von der Vorstellung, als gäbe es Natur und außerdem vier Ursachen, die in der Natur herumwirken. Die φύσις in sich, ihrem Wesen nach, als εἶναι, ist αἰτία, und zwar eine ganz ausgezeichnete αἰτία, nämlich im Hinblick auf den ὁρμή-Charakter, in dem liegt, daß die Natur von sich her aufbricht, hervorgeht, hervorbringt. Κίνησις wird hier in einer wesentlichen Zweideutigkeit in Anspruch genommen, wonach κίνησις erstens und vorwiegend verstanden wird als ὁρμή, also als »In-Bewegung-*Setzen*«, gleichzeitig aber in der weiteren Bedeutung von μεταβολή. Beide hängen natürlich zusammen. Aber dieser doppelte κίνησις-Begriff gibt nun den Grund dafür ab, daß es bei der Charakteristik der φύσει ὄντα nicht bei dieser einzigen αἰτία bleibt. Die Sache ist für uns erschwert, weil Aristoteles die Weisen der αἰτία so wie vorher beim ὄν einfach aufzählt und dabei trotzdem der φύσις als ἀρχή einen Vorrang gibt. Was aber für uns von besonderer Bedeutung ist, ist, daß die φύσις als ὑποκεῖσθαι, als εἶναι den Charakter der αἰτία hat. Das Sein ist in sich selbst αἰτία-haft.

Von all diesen Bestimmungen – φύσις, αἰτία, ὑποκεῖσθαι, ἐνέργεια, ἀλήθεια – bekommt das Sein seinen Reichtum und zugleich seine Einzigkeit. Alle diese Begriffe sind im Übergang zum Römischen zu Schulbegriffen geworden, mit denen man dann operierte. Das ist die Verdeckung des Anfangs des griechischen Denkens, die man wieder abbauen muß (was ich in »Sein und Zeit« »Destruktion« genannt habe).

Zum Schluß noch einen letzten Ausblick auf Leibniz, auf die 24 Thesen. Der erste Satz lautet: »*Ratio* est in Natura, cur aliquid potius existat quam nihil.«[28] »Ein Grund ist in der Natur, warum eher etwas existiert als nichts.« Die φύσις ist in sich ihrem Wesen nach ὁρμή, »Aufbrechen« zum Anwesen. Im Wesen der Natur *selbst* liegt es, daß eher etwas ist als nichts. In der Natur selbst ist der conatus zum Sein. Und doch ist hier ein wesentlicher Unterschied zu Aristoteles. Denn der nächste Satz lautet: »Id consequens est magni illius principii, quod nihil fit sine ratione«.[29] Das Aufbrechen zum Anwesen ist also für Leibniz nicht eine Wesensaussage von der Natur selbst, sondern es *folgt* aus einem höheren Prinzip, aus dem Satz des Grundes. Damit sind die griechischen Zusammenhänge völlig verändert.

[28] Opuscules et Fragments inédits de Leibniz. Ed. par L. Couturat, S. 533.
[29] Ebd.

ANHANG VII

PROTOKOLLE ZU ›ÜBUNGEN IM LESEN: ARISTOTELES, PHYSIK Γ UND METAPHYSIK Θ 10‹ IM WINTERSEMESTER 1951/52

(von verschiedenen Studenten)

1. Protokoll vom 28.11.1951 – Ernst Tugendhat

Der Text für dieses Semester ist das dritte Buch der »Physik« des Aristoteles, wo von der *Bewegung* gehandelt wird. Außerdem soll auch noch das zehnte Kapitel des neunten Buches der »Metaphysik« des Aristoteles behandelt werden, wobei vorläufig ungeklärt blieb, inwiefern diese beiden Stücke etwas miteinander zu tun haben. Zunächst sollen die ersten drei Kapitel des dritten Buches der »Physik« durchgesprochen werden.

Statt einer Einleitung setzten wir sogleich mit dem ersten Satz von Γ 1 ein, der uns eine allgemeine Orientierung ermöglicht, weil er das Wesentlichste des bisher in der »Physik« Gesagten zusammenfaßt und gleichzeitig das eigentliche Problem der jetzt folgenden Untersuchungen formuliert: Ἐπεὶ δ' ἡ φύσις μέν ἐστιν ἀρχὴ κινήσεως καὶ μεταβολῆς, ἡ δὲ μέθοδος ἡμῖν περὶ φύσεώς ἐστι, δεῖ μὴ λανθάνειν τί ἐστι κίνησις· ἀναγκαῖον γὰρ ἀγνοουμένης αὐτῆς ἀγνοεῖσθαι καὶ τὴν φύσιν (200 b 12–15). »Weil nun die φύσις (bestimmender) Ausgang von Bewegung und (d. h.) Umschlag ist und es uns auf unserem Weg um die φύσις geht, ist es notwendig, daß nicht verborgen bleibt, was Bewegung ist. Ist nämlich diese ungekannt, so bleibt notwendigerweise auch die φύσις ungekannt.« Um das in diesem Satz Gesagte deutlicher zu machen, werden einige der wesentlichen Worte, die hier vorkommen, erläutert, nämlich ἀρχή, φύσις und der Bezug von φύσις zu κίνησις, vorher aber noch kurz das ἀγνοεῖσθαι (und damit zugleich das λανθάνειν), weil damit in gewisser Weise der Boden der ganzen Betrachtung genannt ist.

Ἀγνοεῖν: Darin hören wir (ἀ-) νοεῖν. Damit soll, wenn ich richtig verstanden habe, nicht ein etymologischer Zusammenhang dieser Worte behauptet sein, sondern ein sachlicher. Denn auch γνῶσις, zu dem das ἀγνοεῖν gehört, gehört der Sache nach zu dem, was das νοεῖν meint. Νοεῖν heißt soviel wie »spüren«, »auf der Spur sein« zu etwas, etwas »wittern«. Das νοεῖν meint nun aber nicht ein beliebiges Spüren, Kennen, das für sich bestehen könnte, sondern in ihm als solchem liegt die Witterung für …, nämlich

für das εἶναι. Dieser Wesenszusammenhang zwischen νοεῖν und εἶναι wurde bereits von Parmenides genannt. Das εἶναι aber hat es irgendwie mit der φύσις zu tun (*wie* allerdings, wird gerade hier in unserem Text neu zum Problem). Jedenfalls aber machen es diese Überlegungen verständlich, daß, wenn νοεῖν und εἶναι so grundsätzlich zusammengehören, bei einer Bemühung um die φύσις es entscheidend ist, ob ein νοεῖν von ihr ist oder nicht. Wann ist ein νοεῖν? Wenn es zu dem, zu dem es als solches gehört, zum εἶναι, freien Zugang hat. Das geschieht dann, wenn das εἶναι nicht »verborgen ist«, wenn es nicht λανθάνει, d. h. wenn es ἀ-ληθές ist. Deshalb kann das ἀγνοεῖσθαι in unserem Text unmittelbar mit dem λανθάνειν zusammenstehen: Hier ist der innere Bezug zwischen νοεῖν und ἀληθεύειν zu sehen. Dieser Bezug zwischen νοεῖν und ἀληθές, zwischen νοεῖν und εἶναι ist für die ganze griechische und abendländische Philosophie tragend geblieben, aber so, daß er selbst nicht mehr in Frage gestellt wird. Am prägnantesten ist er durch einen einzigen Ausdruck zu fassen mit dem Wort ἰδέα. Denn an diesem Wort springt der Bezug einerseits zum ἰδεῖν (»Sehen«), andererseits zum εἶδος (»Anblick«) unmittelbar in die Augen.

Nach dieser allgemeinen Kennzeichnung des Bereiches, um den es sich hier überhaupt handelt, gingen wir zu den einzelnen Worten am Anfang des Satzes über. Zunächst ἀρχή: Übersetzen wir dieses Wort mit »Anfang«, so ist das mißverständlich. Denn ἀρχή meint jedenfalls nicht lediglich das erste Stadium einer Bewegung, so wie wir sagen: »Es fängt an zu regnen«, wobei Anfangen soviel wie Einsetzen meint. Mit »Herrschaft« ist ἀρχή schon eher zu fassen, wobei Herrschaft zu denken ist als das Bestimmende. Ἀρχή meint aber wiederum nicht Bestimmendes im Sinne von bloß Veranlassendem, Auslösendem, sondern in ἀρχή liegt ein Vorausgreifen: im vorhinein tragen und so bestimmen. Erst weil ἀρχή Herrschaft in diesem Sinne meint, kann sie von Aristoteles als das πρῶτον ὅθεν,[1] als »Von-wo-aus«, bestimmt werden. Das ist bereits

[1] Vgl. Met. Δ 1, 1013 a 18.

eine Wesens*folge* von dem, was ἀρχή meint: Nur *als* Herrschaft ist sie das Von-wo-aus.

Φύσις bedeutet, wie alle entsprechenden Worte, einmal das betreffende Gebiet des Seienden, also τὰ φύσει ὄντα, so wie auch wir sagen »die Natur« und damit die Berge und Gewässer, die Gewächse und Tiere meinen, dann aber auch das Anwesen dieses Seienden, die *Weise*, wie all dies Seiende *ist*. Bald ist mit φύσις das eine, bald das andere gemeint, meistens aber beides. Auch bei *Kant* finden wir »Natur« in zwei Bedeutungen, die den jetzt genannten äußerlich entsprechen: die Natur materialiter spectata und die Natur formaliter spectata. Die Natur materialiter spectata als »der Inbegriff der Erscheinungen« deckt sich zwar inhaltlich mit τὰ φύσει ὄντα, erfährt aber bei Kant eine ganz bestimmte Interpretation, die dann auch für die heutige Naturwissenschaft grundlegend wurde. Außerdem ist aber auch die Unterscheidungshinsicht selbst, nämlich das Begriffspaar materia – forma, nicht identisch mit der Hinsicht, aus der φύσις einmal die φύσει ὄντα und dann deren Anwesen meint. (Was für eine Hinsicht *hier* bestimmend war, ist nicht weiter geklärt worden.)

Um nun verständlich zu machen, inwiefern die κίνησις hier ins Spiel kommt, wurde an einiges erinnert, was sich im vorigen Semester[2] bei früheren Stücken der »Physik«, vor allem B 1, ergab. Die φύσει ὄντα sind als solche κινούμενα, »in Bewegung« (A 2, 185 a 13). Entsprechend muß offenbar die φύσις als das Anwesen der von Natur her Seienden es wesensmäßig mit der κίνησις zu tun haben. Und zwar gehört die κίνησις zur φύσις *so*, daß sie unter der Herrschaft der φύσις steht. Die φύσις ist ἀρχή τις καὶ αἰτία τοῦ κινεῖσθαι (vgl. B 1, 192 b 21). Aus diesen Zusammenhängen ergibt sich nun der erste Satz und d. h. zugleich die eigentliche Frage von Γ gleichsam von selbst: Wenn die φύσις eine derartige ἀρχή ist und das Denken sich auf den »Weg« (ὁδός) macht, so, daß es »hinter« (μετά) der φύσις her ist, so muß diese μέθοδος notwendig »im Blick haben« (νοεῖν) die κίνησις.

[2] Siehe oben S. 505 ff.

Diese μέθοδος zur φύσις als der Weise des Anwesens der φύσει ὄντα ist nun aber für Aristoteles keine beliebige, sondern eine ganz bestimmt gerichtete: Ihre eigentliche Aufgabe ist (wie im vorigen Semester deutlich wurde[3]) zu zeigen, daß und wie die φύσις οὐσία ist, wobei οὐσία nicht »Substanz« meint, sondern zunächst ganz unbestimmt soviel wie »Seiendheit«. Wenn aber die φύσις οὐσία sein soll und zur φύσις, und zwar zu ihrem Wesen, gerade die κίνησις gehört, dann muß gezeigt werden, daß die Bewegung der φύσει ὄντα die Art ausmacht, wie diese *sind*, ihr Anwesen. An die φύσει ὄντα herantreten mit der Frage, inwiefern ihre Bewegung ihr Anwesen ist, können wir aber nur, wenn wir Anwesen bereits in irgendeiner Weise verstehen. Das bedeutet aber nicht, daß nun eine Definition von Anwesen an das in Bewegung Seiende appliziert wird. Das Anwesen steht hierbei im Blick, aber nicht im Griff einer Definition. Deshalb kann es sich auch zeigen, daß umgekehrt das, was wir vorher unbestimmt als Anwesen verstanden, durch den Blick auf das in Bewegung Seiende bestimmter wird. Das ist aber wiederum nur so möglich, daß dieser Blick auf die κίνησις gerade das aus der οὐσία herausholt, was in ihr schon liegt. Es kann sich also nicht darum handeln, die οὐσία jetzt als Bewegung zu denken, sondern darum, sie im Blick auf die κίνησις gerade als *οὐσία* zu sehen. Somit halten wir als Problemhorizont für die jetzt folgende Behandlung der κίνησις fest: Es handelt sich um das Verhältnis zwischen κίνησις und οὐσία, so aber, daß dieses Verhältnis in doppelter Richtung zur Frage wird, zur Frage, wie sich die κίνησις von der οὐσία her bestimmt und wie sich umgekehrt die οὐσία von der κίνησις her heller zeigt.

(Bei dieser ganzen Überlegung ist mir eines nicht klar. Es ist wohl einleuchtend, daß, wenn die φύσει ὄντα als solche κινούμενα sind, dies in einer Abhandlung, wo es um das εἶναι der φύσει ὄντα geht, zum *Anlaß* dafür werden kann, nach dem Zusammenhang des κινεῖσθαι mit dem εἶναι zu fragen. Wenn es aber auch anderes Seiendes gibt, zu dem ebenfalls wesensmäßig, wenn auch auf

[3] Siehe oben S. 529.

andere Weise, die κίνησις gehört, dann drängt sich doch die Frage auf, inwiefern das Problem der κίνησις bzw. des Verhältnisses von κίνησις und οὐσία nicht nur veranlaßt, sondern *getragen* wird von der Aufgabe zu zeigen, wie die φύσις οὐσία ist. Daß es für Aristoteles auch anderes Seiendes gibt, zu dessen Wesen die κίνησις gehört, scheint nicht nur aus den Beispielen unseres Kapitels hervorzugehen, die zum Teil dem Bereich der τέχνη entnommen sind, sondern gerade aus der Wesensumgrenzung der φύσει ὄντα selbst, die in B 1 als solche gekennzeichnet sind, denen ein bestimmtes Verhältnis zur κίνησις bzw. deren ἀρχή eignet, und abgegrenzt werden gegen anderes, das in einem anderen Verhältnis zur κίνησις (bzw. deren ἀρχή) steht. Wenn aber die κίνησις bzw. ihre ἀρχή die Hinsicht der Unterscheidung bildet, wieso kann sie dann als Wesensbestimmung ausschließlich der φύσει ὄντα in Anspruch genommen werden? Oder liegt der Grund, warum die κίνησις gerade bei den ὄντα als *φύσει* ὄντα zum Problem wird, gar nicht darin, daß diese als solche κινούμενα sind, sondern darin, daß sie die ἀρχή der κίνησις in sich selbst, und zwar als ihr Wesen, haben und so in einem *ausgezeichneten* Bezug zur κίνησις stehen?)[4]

Nach dieser allgemeinen Orientierung anhand des ersten Satzes wurden dann einige weitere Sätze von Γ 1 besprochen. διορισαμένοις δὲ περὶ κινήσεως πειρατέον τὸν αὐτὸν ἐπελθεῖν τρόπον περὶ τῶν ἐφεξῆς (200 b 15 sq.). »Haben wir einmal über die Bewegung die (Wesens-)Umgrenzung vollzogen, so gilt es, in der gleichen Weise weiterzugehen über das Folgende.« D. h. mit der κίνησις selbst werden Sachverhalte mit angesprochen, die eine eigene Betrachtung verlangen.

δοκεῖ δ' ἡ κίνησις εἶναι τῶν συνεχῶν (200 b 16 sq.). »Die Bewegung scheint von der Art des Zusammenhaltenden zu sein.« Συνεχές kommt von συνέχειν, »zusammenhalten«. Das συνεχές ist

[4] Anm. d. Hg.: Hier wie auch immer wieder in den anderen Protokollen dieses Semesters formulieren die Protokollanten eigene Fragen. Heidegger hatte die Seminarteilnehmer dazu aufgefordert, nicht bloße Protokolle zu verfassen, sondern im Sinne von »Seminar-Berichten« auch »eigene Fragen [zu] bringen«. Siehe dazu unten S. 609.

solches, bei dem sich eines ans andere hält, bei der Bewegung also jede Phase an die vorhergehende und an die nächste Phase. Die Phasen einer Bewegung, z. B. bei der Veränderung der Farbe eines Blattes, werden nicht erst nachträglich zusammengeschoben, sondern sind von vornherein gehalten – in unserem Beispiel – von der Färbung des Blattes. (Ich muß gestehen, daß ich das noch immer nicht verstanden habe. Warum ist es nötig, um zu zeigen, daß die Phasen der Bewegung nicht bloß zusammengeschoben sind, zu sagen, daß sie bereits von vornherein da sind? Was sollen denn Bewegungsphasen *vor* der sich wirklich vollziehenden Bewegung sein und wo und wie wären sie z. B. an der noch ruhenden Färbung zu finden?).

Wir sahen nun weiter: Wenn man mit Hilfe von Statistik und Tabellen, und sei es noch so minutiös, den Fortgang einer Bewegung verfolgt, so fehlt dabei gerade das Eigentliche des συνεχές, nämlich das Haltende. Es werden dabei immer nur einzelne Phasen herausgegriffen und Grenzen gesetzt. (Warum das allerdings Statistik genannt wurde, verstehe ich nicht.) Von dieser Überlegung kamen wir gleichsam von selbst zu dem im nächsten Satz Gesagten: τὸ δ' ἄπειρον ἐμφαίνεται πρῶτον ἐν τῷ συνεχεῖ· διὸ καὶ τοῖς ὁριζομένοις τὸ συνεχὲς συμβαίνει προσχρήσασθαι πολλάκις τῷ λόγῳ τῷ τοῦ ἀπείρου, ὡς τὸ εἰς ἄπειρον διαιρετὸν συνεχὲς ὄν (200 b 17–20). »Aber im Zusammenhaltenden zeigt sich zuerst das Grenzenlose. Deswegen ergibt sich für diejenigen, die das Zusammenhaltende [in seinem Wesen] umgrenzen, daß sie sich auch der Erklärung des Grenzenlosen bedienen müssen, so als sei das Zusammenhaltende das, was ins Grenzenlose zerlegbar ist.« Hier ergibt sich nun eine vorläufig paradoxe Situation: Im συνεχές soll sich das *ἄπειρον* zeigen. Das συνεχές aber gehört zur κίνησις und diese soll irgendwie zur οὐσία gehören. Die οὐσία, das »Sein«, wird aber bei den Griechen gerade durch *πέρας* bestimmt. Das ὡς wurde mit »so als sei« übersetzt, nicht mit »weil«, was zu stark wäre. Diese vorsichtigere Übersetzung ist, wenn ich richtig verstanden habe, deswegen notwendig, weil dieser Satz in gewisser Weise das Fundament für die Infinitesimalrechnung darstellt, diese aber durch

die infinite Zerlegung das Grenzenlose zwar in gewisser Weise beherrscht, es aber doch nie *als* συνεχές fassen kann. (Das verstehe ich nicht. Abgesehen davon, daß ich nicht sehen kann [vor allem auf Grund von Z 1], warum Aristoteles zu diesem Satz nicht voll stehen soll, verstehe ich nicht, wieso dieser Satz das Fundament für die sich aktuell ans Unendliche approximierende Zerlegung der Infinitesimalrechnung darstellen soll, denn hier ist doch nur von einem διαιρετόν, d. h. von einem δυνατὸν διαιρεῖσθαι, die Rede, das nach Γ 6 auch immer in gewisser Weise ein δυνατόν bleiben muß.)

Ergänzungen vom 5.12.1951 – Ernst Tugendhat

Zur Übung vom 28.11. wurden in der Übung vom 5.12. zwei Ergänzungen nachgetragen. Zunächst wurde deutlicher gemacht, warum gleich zu Beginn auf das νοεῖν hingewiesen wurde: deswegen, weil es beim Fassen der κίνησις auf ein νοεῖν, d. h. auf ein unmittelbares Sehen ankommt und das, was Aristoteles von der κίνησις sagt, niemals durch eine Definition in den Blick zu bekommen oder durch eine Ableitung zu vermitteln ist. Ferner ist mit dem Bezug von νοεῖν und εἶναι ein Problembereich berührt, der uns noch später in Metaphysik Θ 10 beschäftigen soll.

Zweitens wurde deutlicher gesagt, inwiefern in der ἰδέα das Verhältnis zwischen νοεῖν und εἶναι unmittelbar zu sehen ist auf Grund ihrer Bezogenheit auf ἰδεῖν (»Sehen«) und εἶδος (»Anblick«).[5] Es kam nämlich in der vorhergehenden Sitzung nicht heraus, inwiefern denn das εἶδος gerade für das εἶναι steht. Das εἶδος ist aber die οὐσία, das »Anwesen«, das jetzt bei Plato interpretiert wird als »Anblick«, d. h. auf das Sehen hin.

Nach diesen Ergänzungen ist auch auf die Fragen des Protokolls eingegangen worden. Die erste Frage,[6] warum die κίνησις gerade im Hinblick auf die *φύσει* ὄντα zum Problem wird, muß weiter

[5] Siehe oben S. 556.
[6] Siehe oben S. 558 f.

gefaßt werden, denn die Bewegung gehört nicht nur auch zu den τέχνῃ ὄντα, sondern auch zum menschlichen Handeln. Deswegen genügt es auch nicht, wenn wir, wie im Protokoll vorgeschlagen wurde, den Vorrang der φύσει ὄντα damit begründen, daß sie die ἀρχή ihrer κίνησις in sich selbst haben. Denn das würde auch auf das menschliche Handeln zutreffen. Daß eine Untersuchung über die Bewegung nur innerhalb der Abhandlung über die φύσει ὄντα vollzogen wird, bedeutet nicht, daß diese Bewegung bloß die Bewegung der Naturdinge sei und nicht auch auf die ψυχή und anderes angewandt werden könnte. Aber die Frage bleibt, wo das unausdrückliche Motiv dafür ist, daß die Bewegung in der »Physik« abgehandelt wird. Das Wort φύσις hat bei Aristoteles bereits einen eingeschränkten Sinn, nämlich in Richtung einer regionalen Bestimmung, während hingegen der ältere Begriff der φύσις in gewissem Sinn mit dem εἶναι identisch ist. Deswegen, weil die φύσις in diesem ganz weiten Sinn als Offenbarkeit des Seienden als Anwesenden noch nachklingt, wird die κίνησις in der »Physik« abgehandelt. Vielleicht hat dabei noch mitgespielt, daß an den φύσει ὄντα das νοεῖν der Bewegung leichter zu vollziehen ist als an der ψυχή.

Zur zweiten Frage des Protokolls,[7] warum man sagen kann, daß die Bewegungsphasen schon gewissermaßen von vornherein da sind, z. B. in der grünen Farbe des Blattes, wurde erklärt, daß das nicht so verstanden werden darf, als ob nun die Phasen der Bewegung gleichsam ontisch im Grün enthalten seien; sie sind vielmehr als *Möglichkeit* enthalten. Um das sehen zu können, muß man das Grün und die Bewegung als wesensmäßig zusammengehörig verstehen, d. h. das Grün ist selbst schon, nicht erst nachträglich, eine »Phase« und so auf das Zusammenhalten mit den nächsten Phasen eingespielt.

Die dritte Frage[8] wurde beantwortet mit dem Hinweis, daß Statistik hier nicht im üblichen, sondern in einem ganz weiten Sinn gemeint ist als Feststellen und Stillstellen überhaupt.

[7] Siehe oben S. 560.
[8] Siehe oben S. 560.

Die vierte Frage[9] wurde nicht beantwortet, aber es wurde darauf hingewiesen, daß mit der Übersetzung des ὡς mit »so als sei« nicht so etwas wie »als ob« gemeint sei.

2. Protokoll vom 5.12.1951 – Ernst Nolte

Die Interpretation erstreckte sich über drei Sätze. Der erste schloß sich ohne Bruch und Schwierigkeit an das zuvor Behandelte an, der zweite erforderte bereits mehr Erläuterung, alle Bemühung aber konzentrierte sich auf einen dritten und letzten Satz. Den Abschluß der Sitzung bildete eine allgemeine Erörterung, die zugleich schon einen Vorblick auf das Kommende nahm.

πρὸς δὲ τούτοις ἄνευ τόπου καὶ κενοῦ καὶ χρόνου κίνησιν ἀδύνατον εἶναι (200 b 20 sq.). Im Vorhergehenden hatte Aristoteles auf eine vorläufige Weise gezeigt, daß συνεχές und ἄπειρον zur κίνησις gehören. Die Reihe setzt sich hier fort mit τόπος (nicht indifferent »Raum«, sondern »Raumstelle«), κενόν und χρόνος, »Zeitpunkt«. Alles dies muß mit in Betrachtung gezogen werden, wenn περὶ κινήσεως gehandelt wird. Weshalb und inwiefern?

δῆλον οὖν ὡς διά τε ταῦτα, καὶ διὰ τὸ πάντων εἶναι κοινὰ καὶ καθόλου ταῦτα, σκεπτέον προχειρισαμένοις περὶ ἑκάστου τούτων (200 b 21–24). διὰ [...] ταῦτα nimmt den bereits behaupteten Sachverhalt des Zusammenhanges noch einmal auf, die eigentliche Begründung wird erst im folgenden gegeben. ταῦτα, d. i. συνεχές, ἄπειρον, τόπος, κενόν, χρόνος, sind κοινά für alle κινούμενα. Sie sind es, weil sie sich notwendig zugleich »zeigen«, ἐμφαίνονται, überall, wo Bewegung ist. Deshalb muß auch über jedes einzelne von ihnen gehandelt werden. Es wird der Einwand gemacht, πάντων müsse sich beziehen auf φύσει ὄντα, nicht κινούμενα, da nicht der κοινόν-Charakter von κίνησις, sondern nur der von φύσις höher sei als der der übrigen aufgezählten κοινά. Wir können diese Frage auf sich beruhen lassen, da sie an

[9] Siehe oben S. 560 f.

unserer Stelle sachlich nichts verschlägt; decken sich doch φύσει ὄν und κινούμενον.

Vergegenwärtigen wir uns vor dem Übergang zu dem entscheidenden folgenden Satz – die beiden kurzen Sätze dazwischen lassen wir als bloße Erläuterung weg – noch einmal die Aufgabe, die Aristoteles in der »Physik« sich stellt. Es geht darum, dem Wesen der Bewegung auf die Spur zu kommen, νοεῖν τὴν κίνησιν, und es geht zugleich darum zu zeigen, daß φύσις οὐσία ist. Φύσις, κίνησις, οὐσία sind also verbunden durch ein zwiefaches »inwiefern?«. Die οὐσία ist nicht vorgegebenes festes Richtmaß; auch ihr Wesen soll sich erst bestimmen aus dieser Bezüglichkeit. Deutlich zeigt sich so das Ungeeignete des Terminus »Substanz« und die Nötigung, an seiner Stelle »Anwesenheit«, »Seiendheit«, »Sein« zu sagen. Wie bestimmt die κίνησις das Anwesen der φύσει ὄντα, wie gehört sie zur Anwesenheit dieses Anwesenden? Diese Frage werden wir nun als Leitfrage ständig gegenwärtig halten müssen.

Aber im Folgenden ist zunächst von der κίνησις gar nicht mehr die Rede. Dennoch bestätigt eben dieser Fortgang aufs genaueste den aufgezeigten Zusammenhang. Wenn nämlich auf die οὐσία hingefragt wird, dann muß zuerst der Bereich gestreift werden, in dem sie erblickt werden soll: τὸ ὄν, εἶναι.

ἔστι δή τι τὸ μὲν ἐντελεχείᾳ μόνον, τὸ δὲ δυνάμει καὶ ἐντελεχείᾳ, τὸ μὲν τόδε τι, τὸ δὲ τοσόνδε, τὸ δὲ τοιόνδε, καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων τῶν τοῦ ὄντος κατηγοριῶν ὁμοίως (b 26 sqq.).[10] Dieser Satz hat den Auslegern von jeher viel zu schaffen gemacht. Das ist auch kein Wunder, denn des Aristoteles ganze Lehre vom Sein steckt darin. Bemerken wir eines gleich zum voraus: Über die höchsten Bestimmungen des Seins, die Aristoteles gibt und in denen er das Wesen der κίνησις denkt, ἐνέργεια und δύναμις, darüber haben wir zwar eine Abhandlung (Metaphysik Θ), erfahren aber nichts über die Wesensentfaltung. Später dagegen hat man die lateinischen Über-

[10] Anm. d. Hg.: Ross folgt mit καὶ τῶν ἄλλων statt καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων einer anderen Lesart. Siehe den kritischen Apparat seiner Ausgabe zu dieser Stelle.

setzungen bzw. Umformungen, actus und potentia, gebraucht, als wären sie das Selbstverständlichste. Bei Aristoteles aber ist ihre Wesensherkunft gerade nicht bestimmt. Daß es sich indessen keineswegs etwa gar um bloß aufgeraffte Begriffe handelt, wird schon im Tenor des Satzes deutlich.

Der Satz erinnert im ganzen an das ὂν πολλαχῶς λεγόμενον – eine Wendung, die Aristoteles überall da bringt, wo er fundamentale Betrachtungen ansetzt. ἔστι δή ... – das ist nicht eine bloße Kopula, vielmehr eine sogenannte Existenzaussage: »Es gibt« einmal ..., zum anderen ... Was ist dieses »Es«? Nichts anderes als das ὂν ᾗ ὄν. Genauer würden wir also übersetzen: »Es ist das ›ist‹ (das Sein) ...«. In welcher Weise nun differenziert sich die Bedeutung von Sein? Handelt es sich um eine gleichordnende Aufzählung der Reihe von Gliedern, findet eine Unterordnung statt? Die Kategorien fallen nicht unter (2), auch nicht unter (1); es hebt vielmehr eine neue Einteilung an. Wir müssen also gliedern:

I. 1. τὸ μὲν ἐντελεχείᾳ μόνον, 2. τὸ δὲ δυνάμει καὶ ἐντελεχείᾳ,

II. 1. τὸ μὲν τόδε τι, 2. τὸ δὲ τοσόνδε usf.

Es wird der Vorschlag gemacht, die Gliederung mit den Kategorien zu beginnen und unter jede einzelne den jetzigen Punkt I zu setzen. Wenn das heißen soll, daß δύναμις und ἐνέργεια unter die Kategorien gebracht werden, dann ist es mit allem Nachdruck für falsch zu erklären. Bei Kant sind Möglichkeit und Wirklichkeit bekanntlich zu Kategorien geworden, bei Aristoteles ist es aber gerade *nicht* so. Indessen war dies auch nicht die Meinung. Es wurde vielmehr als möglich angenommen, daß die Aufzählung der Kategorien im Akkusativ der Beziehung steht (wie Aristoteles ja auch manchmal etwa τὸ ἀνάλογον anstelle von κατὰ τὸ ἀνάλογον sagt), grammatisch vor allem wegen des sonst nicht recht verständlichen ἐπὶ τῶν ἄλλων [...] κατηγοριῶν. Sachlich würde dadurch, statt bloßer Aufzählung, jene Verschränkung der beiden grundlegenden Weisen des Seinssinnes herausspringen, wie sie zu Beginn von [Metaphysik][11] Θ 10 z. B. ausgesprochen ist.

[11] Erg. d. Hg.

Gleichwohl empfiehlt sich dieser Vorschlag nicht, da er zu gewaltsam ist und keinen wesentlichen Gewinn erzielt.

Auffallend ist zunächst, daß ὂν ὡς ἀληθὲς καὶ ψεῦδος und ὂν ὡς συμβεβηκός bei der Aufzählung fortgelassen sind. Ein Blick auf Metaphysik E 4 gibt aber gleich die Erklärung.

Δύναμις und ἐντελέχεια lassen wir nun vorerst ganz auf der Seite und wenden uns jetzt zu den Kategorien. Von ihnen spricht ja auch in den folgenden Sätzen Aristoteles in merkwürdiger Ausführlichkeit. Was aber ist zu verstehen unter einer κατηγορία? Im groben wissen wir es, Aristoteles hat ja gerade einige wie τόδε τι, τοιόνδε usw. aufgezählt. Aber worin kommen sie überein? Es wird geantwortet: Kategorien sind Aussageweisen und beziehen sich als solche auf das Seiende. Aber ist etwa ein Aussagesatz wie »Die Sonne ist schön« eine Kategorie? Aristoteles selbst gibt die beste Auskunft darüber. Zu Beginn des vierten Kapitels seiner kleinen (wohl echten) Kategorienschrift sagt er: Τῶν κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγομένων ἕκαστον ἤτοι οὐσίαν σημαίνει ἢ ποσὸν ἢ ποιὸν ἢ πρός τι ἢ ποὺ ἢ ποτὲ ἢ κεῖσθαι ἢ ἔχειν ἢ ποιεῖν ἢ πάσχειν.[12] Kategorien sind also gerade nicht aussagemäßig. Von Kategorien kann die Rede sein, wenn ein λεγόμενον vorliegt wie »Tafel«, »laufen«, »braun«. Wenn ich »Tafel« sage, so ist das ein Nennen, ein λόγος ohne συμπλοκή. In solcher Nennung zeigt sich jedesmal eine gewisse Hinsicht. »Schwarz« west anders an als »Tafel«, dieses ist unbedürftig, bei jenem muß implizit »Tafel« z. B. mitgemeint sein. Ersteres nennt Aristoteles τόδε τι, »was«. Besser ist es zu übersetzen als das »Je-Weilige«. »Weilig« ist gemeint im Sinne des von sich her Anwesens, das Je-Weilige ist also das jeweils Anwesende in diesem seinem Anwesen. Bei »schwarz« ist das anders, bei »lang« abermals anders. Auf diesen einfachen Sachverhalt kommt alles an, daß im Genannten schon entgegenblickt ein Charakter von Anwesen. Wohl weiß man und wiederholt es häufig, daß Aristoteles die Kategorien der Sprache entnimmt, aber der Bezug zwischen Nennen, Sagen und Sein ist wenig bedacht.

[12] Aristotelis Categoriae et liber de Interpretatione. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit L. Minio-Paluello. Oxford 1949, Cat. 4, 1 b 25 sqq.

3. Protokoll vom 12.12.1951 – Gerhart Schmidt

Die Exposition der Frage nach dem, was Bewegung ist,[13] bringt die Seinsbestimmungen ἐντελέχεια und δύναμις scheinbar nur kurz in Erinnerung und handelt dann in auffallender Breite von den Kategorien. Wir müssen uns bemühen, den Gang dieses Denkens nachzuvollziehen, wir müssen zu verstehen suchen, was die Nennung der Kategorien an dieser Stelle besagt. Der Text der »Physik« wird damit vorübergehend verlassen.

Die Kategorien sind τοῦ ὄντος (200 b 28), sie haben ihren Platz bei den vier Grundbestimmungen des ὂν ᾗ ὄν, zusammen also mit ἐνέργεια – δύναμις, ἀληθές – ψεῦδος, καθ' αὑτό – κατὰ συμβεβηκός. Die Kategorien sind nicht irgendwelche Bestimmungen, die das Seiende mit sich herumschleppt, sie betreffen das Seiende, das Anwesende in seinem Anwesen selbst. Aber der Name »Kategorie« macht uns stutzig: Er ist genommen von einem *Sagen*, und wie soll das Anwesen sich durch ein *Sagen* charakterisieren lassen? Der Unterscheidung von δύναμις und ἐνέργεια werden wir die unmittelbare Bedeutsamkeit für das εἶναι nicht so leicht bestreiten, aber die Kategorien scheinen doch eher zum λόγος zu gehören. Für Kant jedenfalls stecken die Kategorien im Urteil, sie sind Verstandesbegriffe, nicht Seinsbegriffe. Allerdings wird der Verstand nicht zuerst mit einem Kategorienapparat ausgerüstet und dann auf die gegebenen Objekte losgelassen, sondern die Kategorien sind bereits als Verstandesbegriffe Charaktere des Seins der Gegenstände, sie sind transzendental-subjektiv und damit immer schon objektiv. Für Aristoteles sind sie keines von beidem und selbst gegen die συμπλοκή, gegen den λόγος der Aussage, werden sie in der Kategorienschrift scharf abgehoben. Sie sind wohl τῶν λεγομένων, aber die verhältnismäßig frühe Kategorienschrift sagt nichts darüber, ob und wie die Kategorien einen Bezug zum λόγος qua Satz haben. Später, in Metaphysik Z (Kapitel 4), taucht dann der λόγος auf, der das Seiende im Sinne der Kategorien »an

[13] Vgl. Phys. Γ 1, 200 b 26–201 a 9.

ihm selbst« anspricht (λέγεται καθ' αὑτό[14]). Die Kategorien betreffen das Anwesenlassen des Anwesens selbst. Auch das λέγειν ist nichts Subjektives, nicht anders als die Kategorien hat es den Sinn von ἀποφαίνεσθαι, δηλοῦν: Der λόγος läßt das Seiende sehen. Nun wird der Zusammenhang von λόγος und εἶναι eher verständlich. Aber κατηγορεῖν ist kein gewöhnliches Sagen, es ist eigentlich ein »Anklagen«, »Zur-Last-Legen« und bezeichnet eine feindselige Haltung. Wieso wird das Seiende beschuldigt, welches ist seine Schuld? Wir nennen »das Gebäude dort«. Das Gebäude ist ein Je-Weiliges, ein Anwesendes, dem eine begrenzte Dauer bestimmt ist. Von Anklage ist hier keine Rede! Die »Kategorie«, nun als Terminus verstanden, ist das »dieses«: Es nennt das Gebäude als ein so Anwesendes, das von sich her steht und sich als solches zeigt. In der Kategorie weist sich ein ὑποκείμενον aus, das unserer Zuwendung nicht bedarf. Von Anklage kann keine Rede sein!

Wir wollen ermitteln, was die Kategorie, die sogenannte »Beschuldigung«, mit dem Gebäude dort zu tun hat. Beschuldigt wird z. B. ein Mensch, der in einem bestimmten Verdacht steht. Die Beschuldigung *nennt* ihn, aber nicht so, daß sie einen bisher Unbekannten mit einem Namen etikettiert. Jemanden beschuldigen heißt vielmehr, ihn vorbringen, zeigen, und zwar in diesem Falle als denjenigen, der schuld ist. Der feindselige Charakter darf also beim *Terminus* Kategorie abgestrichen werden. Aber irgendwie weist wohl der Name »Kategorie« auf das αἴτιον hin. Das Genannte ist dasjenige, woran es liegt, daß die Sache so liegt, nämlich daß das Gebäude dort ein Vorliegendes ist. Die Kategorie trifft auf das, woran Es liegt, woran *das Vorliegen* des betreffenden Vorliegenden liegt: das »dieses« des Hauses. Das κατηγορεῖν in allgemeiner Bedeutung geht auf das Anwesende, das Haus dort. Die strenge Bedeutung von Kategorie betrifft das Anwesen des Anwesenden.

Die Kategorie der οὐσία ist freilich vor den anderen Kategorien ausgezeichnet. Diese sind (als συμβεβηκότα) auf die οὐσία bezogen, sie haben den Anwesenheitscharakter als *an* der οὐσία.

[14] Met. Z 4, 1029 b 14.

Frage: Wenn die Kategorie dasjenige nennt, woran (im Falle des τόδε τι) das Vorliegen der Sache liegt, wenn sie also das Anwesen selbst in den Blick bringt, dann ist sie keine bloß indifferente Möglichkeit. Vielmehr müßte das Ansprechen aus der Kategorie heraus mit einem *Interesse* verbunden sein. Was ist dasjenige, dem daran liegt, woran das Vorliegen der Sache liegt? (Ein subjektiv-psychologisches Wissenwollen kann hier für Aristoteles nicht in Betracht kommen.)

Die Frage des Protokolls wurde präzisiert als die Frage nach dem *Ort der Kategorien*. Die Frage läßt sich nicht beantworten und muß stehen bleiben. Für Aristoteles ist gerade bezeichnend, daß es die Kategorien gibt.

Κατηγορεῖν wird mit »aussagen« übersetzt. Wir wollen jetzt feststellen, was es mit der *Aussage* auf sich hat. Der Blick fällt wieder auf das Gebäude dort. Wir sagen: »Dieses Haus ist rot«. Damit wurde etwas über das Haus ausgesagt. Die Aussage ist ferner *richtig*. Aber ihre Faßlichkeit verschwindet sogleich. Mit »Haus« und »rot« läßt sich etwas anfangen, beides ist zu sehen. Aber das »ist« kann man nicht sehen und das »dieses« schließlich auch nicht. Das »dieses« gehört doch überhaupt nicht zum Haus, denn wenn ich mich umwende, ist »dieses« ein Baum, ein Mensch, ein Buch. Das »dieses« ist charakterlos und läßt sich mit jedem ein. Noch mehr Schwierigkeiten macht das »ist«. Man kommt nicht um es herum, »das rote Haus« ist etwas ganz anderes als unsere Aussage. Man spreche den Satz aus: »Der Kreis ist viereckig«. Er *ist* nicht viereckig, und dennoch *ist* er.

Was ist eigentlich eine Aussage? Aussagen gibt es beispielsweise im Gerichtssaal. Ein Zeuge kann eine Aussage machen, er kann auch die Aussage verweigern. Die Aussage ist hier ein Kundgeben, sie ist ein »Gesprochenes über ...« und fundamental verschieden von dem, worüber sie aussagt. Unsere Aussage, in diesem Sinne verstanden, *ist* nicht das Haus dort, aber sie gilt von ihm. Sie stimmt damit überein, wie die Sache sich verhält (das Haus verhält sich rot), mit dem *Sachverhalt*.

Der behauptete Geltungszusammenhang ist trotzdem unein-

sichtig. Wir gehen auf die innere Struktur der Aussage ein und stellen jetzt eine andere Bedeutung von »Aussage« fest: *Aussage* ist auch der zweite Teil des Satzes, das Prädikat. »ist rot« wird vom Subjekt »dieses Haus« ausgesagt. Die Aussage als Äußerung über das Haus dort (die geschehen oder unterbleiben kann) ist nur möglich auf Grund der Aussage als Prädikation von diesem Haus. Aber auch die Prädikation ist noch nicht das Letzte. Im Aussagen wird nicht nur behauptet, daß »rot« ein Prädikat sei, welches dem Subjekt zukommt, sondern daß das Haus in Wahrheit rot ist. Das Aus-dem-Anwesenden-her-Sagen, es sei rot, ist also ein Heraussagen als Sagen-Lassen des Anwesenden selbst. Dieses aus der Sache selbst herkommende Aussagen ist ἀποφαίνεσθαι. Die Aussage als ἀπόφανσις ist die der Sache nach erste, auf ihr beruht die Prädikation, auf dieser endlich die Äußerung. Das »ist« der Aussage geht damit auf das, *was* die Sache in Wahrheit *ist* – ὂν ὡς ἀληθές. Das »was es ist« enthält schon das »ist«, in dem Was steckt auch bereits das Daß. Im λέγειν τι κατά τινος spielt das εἶναι, das ἐστίν eine Rolle. Das »ist« in der Aussage meint »anwesen«.

Die Frage heißt jetzt, wie in dem *ganzen* Bereich des »ist« die κατηγορίαι im einzelnen darzustellen sind.

Einige Fragen des Protokolls erlaubten noch folgende Ergänzungen.

Es wurde nicht eine bloße Äquivokation der Bedeutungen von »Aussage« festgestellt, sondern es wurden nur drei Hinsichten auf die Aussage selbst geltend gemacht. Dabei blieb offen, ob nicht noch mehr solche Möglichkeiten gefunden werden könnten.

Daß trotz des apophantischen Ursprungs der Aussage diese falsch sein, unterlassen oder zur Täuschung gebraucht werden kann, erklärt sich nicht aus der Aussage selbst, sondern aus dem Ort, in dem sie steht. Es muß gefaßt werden aus dem Einbehaltensein der Aussage in die *»Freiheit«*, die nicht als subjektive Willkür mißdeutet werden darf (vgl. »Vom Wesen der Wahrheit«[15]).

[15] Vgl. M. Heidegger, Vom Wesen der Wahrheit. 2. Aufl. Frankfurt a. M. 1949, S. 13 ff. [= Wegmarken, S. 81 ff.].

4. Protokoll vom 19.12.1951 – Helmut Lange

Wir versuchen zu sehen, was κίνησις als οὐσία der φύσει ὄντα ist. Aristoteles bestimmt die Bewegung im Bereich von δύναμις und ἐνέργεια. Um diese Begriffe mehr zu verdeutlichen, wandten wir uns einer Schrift Kants vom Jahre 1763 zu: »Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes«. Zunächst beschäftigten uns dabei vier Seinsbegriffe: Dasein, Wirklichkeit, Wesen und Realität.

»Vom *Dasein* überhaupt«[16] überschreibt Kant den ersten Abschnitt seiner Schrift. Die Schrift selbst soll den Beweisgrund liefern für das Dasein Gottes. Was heißt hier »Dasein«? Das Dasein Gottes bedeutet, daß dasjenige Wesen, das wir in dem Begriff »Gott« denken, auch existiert, daß es da ist, oder daß etwas existiert, das wir als Gott begreifen können. Dasein meint also hier existentia, aber in einer bestimmten Auslegung, nämlich als Gegenständlichkeit, als gegenständliches Vorliegen für eine Vorstellung. In dieser Weise ist uns der Begriff geläufig geworden. Wir sagen: »Da ist ein Tisch. Der Tisch ist da.« Das scheint sofort verständlich, was hier gemeint ist mit Dasein: ... ist da. Wir sagen aber auch: »Der Onkel ist da«. Oder von einem bestellten Buch: »Das Buch ist da. Hier ist es.« Also: Es ist angekommen in einem Vorliegen. Es liegt nun vor. Es ist gegenwärtig geworden für unser Vorstellen. Es ist gegenwärtiger Gegenstand unserer Repräsentation. Was soll aber hier das Ankommen? Was hat Gegenständlichkeit und Vorstellen mit Ankunft zu tun? Oder liegt in jedem gegenständlichen Vorliegen schon so etwas wie eine unbeachtete Bewegung? Allerdings hat in Kants »Beweisgrund« Dasein noch nicht die (ganze) Bedeutung von Gegenständlichkeit. Die Gegenständlichkeit ist hier noch nicht als konstitutiv gedacht für das Seiende. Das geschieht erst in der »Kritik der reinen Vernunft«. Hier ist diese Frage in gewisser Weise noch offener.

[16] I. Kant, Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes. In: Werke. Hrsg. von E. Cassirer. Bd. 2: Vorkritische Schriften, Berlin 1912, S. 74.

Bei Aristoteles ist der Begriff der existentia schon vorgedacht in der Unterscheidung einer πρώτη οὐσία von einer δευτέρα οὐσία (Schrift über die Categoriae), wenn auch die οὐσία weiter gedacht ist [als][17] als bloßes Dasein eines bestimmten Wesens und die ganze Unterscheidung nur wie eine Numerierung aussieht. Es entspricht nämlich der existentia ein weiterer Seinsbegriff und ergänzt sie in bestimmter Hinsicht: die essentia. Diese Begriffe werden als Übersetzung der aristotelischen Unterscheidung im Mittelalter gebildet. In der Scholastik wird existentia verstanden als actus purus. Sie wird auf Kausalität hin ausgelegt. Eine andere Erklärung gibt Suarez, der gegen Ende des Mittelalters lebte: Existentia heißt ex nihilo sistere.[18] Descartes studierte Suarez genau. Und dieser Gedanke wurde ihm besonders wichtig.

Kant versteht Sein auch als *Wirklichkeit*. Auch dieser Begriff nimmt etwas auf, was in existentia gedacht ist. Aber »Wirklichkeit« ist im Grunde von weiter her übersetzt. Nämlich von actualitas oder actus aus dem Mittelalter. Dies aber geht zurück auf ἐνέργεια bei Aristoteles, diese wieder auf ἐντελέχεια. Wie kommt es aber zu diesen Übersetzungen? Wie sind sie berechtigt? Denn es kann ja nicht beliebig ein Begriff für den anderen gesetzt werden. Ich kann nicht das eine beliebig auch anders verstehen. Alle diese Begriffe bezeichnen und denken dasselbe. Sie gehören nämlich im Wesen zusammen. Daher also sind sie auch je andere und nicht gleich. Denn sie müssen alle anders sein und verschieden, um im Wesen zusammenkommen zu können. Das Besondere am Begriff der Wirklichkeit ist, daß in ihm Sein im vorhinein in einer bestimmten Beziehung gedacht wird, nämlich zur Möglichkeit, griechisch δύναμις. Dieses Verhältnis von Möglichkeit und Wirklichkeit wird wohl noch näher zu untersuchen sein. Denn einmal scheint das Mögliche bloß das Denkbare zu bezeichnen gegenüber dem wirklich Seienden. So ist es durchaus möglich und denkbar, daß ich 100 Taler besitze, ob ich sie aber wirklich besitze, das ist

[17] Erg. d. Hg.

[18] Vgl. F. Suarez, Disputationes metaphysicae, disp. XXXI, sect. IV, n. 6.

eine ganz andere Frage. Zum andern wird aber gerade die Möglichkeit als seiend und real vorgestellt, nämlich als Vermögen. Es wird also die Frage sein: In welcher Weise können wir im Begriff der Möglichkeit das Verhältnis von Sein und Denken verstehen? Dann scheint es aber mir auch fraglich zu werden, wonach eigentlich gesucht wird, wenn, wie hier, das Dasein Gottes bewiesen werden soll. Ist hier überhaupt von Gott die Rede? Kants Schrift erschien 17 Jahre vor der »Kritik der reinen Vernunft«. Kant steht hier noch etwas im Einfluß der wolffischen Schule, die Wirklichkeit als Ergänzung des Möglichen zur vollständigen Bestimmung versteht.[19] Ebenso bezeichnet auch schon Leibniz die actualitas als complementum possibilitatis.

Die essentia wird im Deutschen wiedergegeben mit »Wesen«. Bei Aristoteles entspricht ihr etwa die δευτέρα οὐσία oder das εἶδος. Diese bezeichnet das τί, in der lateinischen Philosophie das quid. Unter essentia wird also die quidditas verstanden, das, was ein Gegenstand ist: was der Tisch als Tisch ist, oder alle Bestimmung, die zum Begriff »Tisch« gehört. Im alten Wortverstande bedeutet aber »Wesen« soviel wie Währen, Dauern. Das Wesen gehört also eigentlich zur existentia. Es ist aber wahrscheinlich nicht zufällig in den Begriffsbereich der essentia gekommen. Diese Begriffe haben eine wesentliche Zweideutigkeit.

In einem bestimmten Sinne kann auch *Realität* soviel wie Wirklichkeit bedeuten. Aber dieser Seinsbegriff ist zunächst, besonders noch bei Kant, anders zu verstehen. Real ist, was zu einer Sache gehört. Hierbei ist Sache ganz allgemein zu verstehen, als Ding, als Etwas, dessen Begriff sich bestimmen läßt. Die sachhaltigen Bestimmungen sind die Realitäten des bestimmten Gegenstandes. Deshalb kann Kant auch sagen, daß, der Realität nach, 100 wirkliche Taler vor 100 nur möglichen nichts voraushaben. Zur Sache gehört hier, daß Taler gedacht sind und 100 und die Bestimmungen, die hierin liegen. Es ist also beidemal im Begriff dasselbe gedacht, was die Sache betrifft. Die Realität

[19] Ch. Wolff, Philosophia prima sive Ontologia, § 174.

ist also eigentlich identisch mit der essentia, der quidditas und auch mit der Möglichkeit. Aber trotzdem kann die Realität dann und wie heute im gewöhnlichen Sprachgebrauch als Wirklichkeit verstanden werden, also entsprechend der existentia. Aber eigentlich entspricht die Realität in bestimmter Weise der Möglichkeit. Haben wir im Begriff der Realität nicht ein ähnliches Verhältnis von Denkbarkeit und Wirklichkeit wie in der Möglichkeit?

Eigenartig ist, wie Kant im ersten Abschnitt gleich auf die große Schwierigkeit hinweist, der wir gegenüberstehen, wenn wir versuchen, vom *Sein* zu sprechen, da dieses in der »Schmelzküche« der Begriffe schließlich ganz verdampft und nichts geklärt daraus gezogen werden kann, sondern alles nur noch mehr verdunkelt wird.[20] Wir sehen hieraus, daß es unmöglich ist, ein Verständnis von Sein aus bloßen Begriffen zu entwickeln. Kant hält es bei dieser Lage überhaupt nicht für angebracht, eine Erklärung zu versuchen. Er versucht nur, soweit es nötig ist, einiges vorläufig als gewiß vom Sein auszusagen. Sein erster Satz sagt, daß Sein kein reales Prädikat ist. Haben wir ein Haus vor uns in der Wahrnehmung, so können wir noch so sehr suchen: Sein kommt am Haus nicht vor, wie Farbigkeit und Ausdehnung und alle übrigen Bestimmungen, die zur Sache des Hauses als zu dessen Begriff gehören. Also gehört Sein nicht zum sachgerechten Begriff eines Hauses. Also muß es ganz anders, und zwar grundlegend anders gesagt sein als die Realitäten. Das Sein bringt zur Sache nichts hinzu, was nicht schon im Begriff des Hauses angetroffen werden konnte. Kommt es überhaupt am Haus mit vor? Denn wir sagen doch: »Das Haus ist«.

Kant spricht also hier einen Fundamentalsatz aus. Merkwürdig ist nur noch, daß dieser Satz eine Verneinung ist. Es wird nicht ausgesprochen, wie Sein verstanden ist, sondern nur, was Sein nicht ist, und dazu noch scheinbar bloß im logischen oder gar nur grammatischen Bereich.

In diesen Erörterungen ist eben erst das Feld für δύναμις und ἐνέργεια berührt.

[20] Vgl. I. Kant, Der einzig mögliche Beweisgrund, S. 79.

5. Protokoll vom 9. oder 16.1.1952[21] *– Wolfgang Weigand*

Die Untersuchungen unserer Übung gelten dem Buch Γ der Φυσικὴ Ἀκρόασις des Aristoteles. Das erste Kapitel dieses dritten Buches fragt nach der Weise der Anwesenheit der φύσει ὄντα als κινούμενα, fragt nach ihrer οὐσία als κίνησις. Οὐσία ist dabei die *Hinsichtnahme*, die wir auf κίνησις nehmen, und so ist es auch für Aristoteles klar, daß er zuerst nach οὐσία fragen muß, nach οὐσία als dem Anwesen des Anwesenden, nach τὸ ὄν. Als Bestimmung von τὸ ὄν treten bei Aristoteles neben δύναμις und ἐνέργεια die *Kategorien* auf. Unser bisheriges Fragen war auf das, was die Kategorien bei Aristoteles seien, gerichtet: ob die Kategorien Seinsbestimmungen sind, Bestimmungen, Konstituentien der Gegenständlichkeit des Gegenstandes wie bei Kant, und wie sie zu dem κατηγορεῖν als Bestimmung des λέγειν stehen, ob diese Frage überhaupt für das griechische Denken eine Frage ist, ob Kategorie bei den Griechen überhaupt so zu denken ist, und wenn nein, warum nicht. Nun sind wir keine Griechen mehr, d. h. wir können ihr Denken nur in Abhebung gegen unsere eigene Weise zu denken nachvollziehen. Es ist deshalb notwendig, zuerst uns dieser Fragen von *unserem* Standpunkt aus zu versichern. Zu diesem Zweck greifen wir uns ein Problem heraus, das uns erlaubt, daran, wie es je ein Denken, für uns das des Descartes und Kants, bearbeitete, zu ersehen, wie dieses Denken »Anwesen« je verstand und anging, woraus dann zu erhellen ist, wie je obige Fragen gestellt und beantwortet wurden. Es ist dies das Problem der Existenz Gottes. An ihm, d.i. der sich historisch durchhaltenden Fragestellung, zeigt sich, wie Existenz, d. h. die als Existenz verstandene Anwesenheit gefaßt wurde, denn in ihr wird der Existenzbegriff je explizit besprochen. Gott ist, Gott existiert: In diesem Urteil wird die Existenz Gottes ausgesagt, d. h. es wird »Sein« als *Prädikat des Satzes* gesetzt. Sein – ein Prädikat, etwas, *was* vom Subjekt

[21] Anm. d. Hg.: Die fünfte Seminarsitzung ist im Protokoll von Wolfgang Weigand auf den 16.1., im Protokoll von Ernst Tugendhat (siehe unten S. 629 ff.) auf den 9.1.1952 datiert.

ausgesagt wird, ein quid, ein Reales. Sein – etwas Reales, das zur Sache (res) Gott gehört. Demgegenüber sagt aber Kant in seinem »Einzig möglichen Beweisgrund der Demonstration des Daseins Gottes«: *»Das Dasein ist gar kein Prädikat oder Determination von irgend einem Dinge.«*[22] Doch wie kommt es zu dieser Kontroverse?

Das Problem der Existenz Gottes entfaltet sich in den Gottesbeweisen, also in den Versuchen, die Existenz Gottes zu beweisen, und vornehmlich in dem sogenannten »ontologischen Gottesbeweis«, zuerst bei Anselm von Canterbury, bis zu Descartes in der dritten seiner »Meditationes de prima philosophia«. Uns beschäftigt der ontologische Gottesbeweis bei dem Letztgenannten, bei Descartes. Seine Position in der dritten Meditation: »De Deo, quod existat«, ist, daß er alles aus der Perzeption, dem percipere der res cogitans ausgeladen hat, was nicht *clare et distincte* perzipiert ist. Was bleibt, ist die Gewißheit, daß ich zweifle, die Gewißheit des ego cogito. Ist nicht aber ein arithmetischer oder geometrischer Satz in derselben Weise klar und deutlich wie das ego cogito, etwa »2 + 3 = 5«?[23] Auch daran kann ich zweifeln, denn es könnte ja ein deus malignus mir eine solche Natur gegeben haben, daß ich mich gerade in dem täusche, was mir am offenbarsten zu sein scheint. Wenn ich auch »keine Veranlassung habe, zu glauben, daß es einen betrügerischen Gott gibt, da ich noch nicht einmal zur Genüge weiß, ob es überhaupt einen Gott gibt«, so muß ich doch »untersuchen, ob es einen Gott gibt. [...] Denn solange ich das nicht weiß, scheint es nicht, daß ich über irgend etwas anderes jemals völlig gewiß sein kann.«[24] Descartes teilt nun alles, was mir bewußt ist, in Klassen ein, nämlich die Ideen, »gleichsam Bilder der Dinge«,[25] und Willensäußerungen und Urteile, und es ist die Frage, in welcher Klasse Wahrheit oder Falschheit stattfindet. Bei den Ideen und den Willensäußerungen

[22] I. Kant, Der einzig mögliche Beweisgrund, S. 76.

[23] R. Descartes, Meditationen über die Grundlagen der Philosophie. Übers. v. A. Buchenau. Leipzig o. J. [ca. 1848], Med. III 6 [34].

[24] Med. III 7 [35].

[25] Med. III 9 [36].

hat man keine Falschheit zu befürchten. »Es bleiben demnach nur die Urteile übrig, bei denen ich mich vor dem Irrtum zu hüten habe. Der vorzüglichste und häufigste Irrtum aber, den man in ihnen vorfinden kann, besteht darin, daß ich urteile, die in mir vorhandenen Ideen seien gewissen außer mir befindlichen Dingen ähnlich oder entsprechend«.[26] Nicht das lumen naturale ist es, das mir diese Urteile nahelegt, sondern ein gewisser in mir liegender Trieb, von dem ich dann sage, *Natur* lehre mich, so zu urteilen. »Doch es bietet sich mir [...] ein [...] Weg, um zu prüfen, ob einige von den Dingen, deren Ideen in mir vorhanden sind, außer mir existieren.«[27] Denn wenn verschiedene Ideen verschiedene Dinge repräsentieren, so werden sie verschieden voneinander sein. Eine Idee, die nur Substanzen vorstellt, wird mehr *realitas objectiva*, »objektive Realität«,[28] haben als eine, die nur Akzidentien vorstellt (repraesentat), und die Idee eines ens infinitum wird mehr realitas objectiva enthalten als eine solche, die ein ens finitum repräsentiert. Und weiter sehe ich mit dem lumen naturale ein, daß in der causa efficiens mindestens gerade so viel objektive Realität sein muß als in der Wirkung eben dieser Ursache. Daraus folgt, daß, wenn »diese Idee diese oder jene objektive Realität vielmehr enthält, als eine andere«, dann muß sie sie »offenbar von irgendeiner Ursache haben, in welcher zum mindesten ebensoviel formale Realität [*realitas formalis*] enthalten ist, als sie selbst an objektiver Realität [*realitas objectiva*] enthält«.[29] »So leuchtet es mir vermöge der natürlichen Einsicht ein, daß die Ideen in mir gleichsam Bilder sind, die zwar leichtlich hinter der Vollkommenheit der Dinge zurückbleiben mögen, denen sie entnommen sind, die aber nicht irgend etwas Größeres oder Vollkommeneres enthalten können.«[30] »Nun, wenn die objektive Realität irgendeiner meiner Ideen so groß ist, daß ich dessen gewiß bin, daß diese

[26] Med. III 12 [36 f.].
[27] Med. III 19 [40].
[28] Med. III 20 [41].
[29] Med. III 21 [42].
[30] Med. III 22 [43 f.].

weder in formaler noch in eminenter Weise in mir enthalten ist, daß folglich ich selbst nicht die Ursache dieser Idee sein kann, so folgt daraus notwendig, daß ich nicht allein in der Welt bin, sondern daß auch irgendeine andere Sache, welche die Ursache dieser Idee ist, existiert. Findet sich aber keine solche Idee in mir, so habe ich offenbar gar keinen Beweisgrund, der mich der Existenz irgendeiner von mir verschiedenen Sache versicherte«.[31] »Unter diesen meinen Ideen gibt es aber außer der, welche mir mein eigenes Ich vergegenwärtigt [...] eine andere, welche mir Gott [...] vorstell[t].«[32] »Unter dem Namen Gottes verstehe ich eine Substanz, die unendlich, unabhängig, von höchster Einsicht und Macht ist, und von der ich selbst geschaffen worden bin, ebenso wie alles andere Existierende, falls es nämlich existiert.«[33] Und so leuchtet »dadurch allein, daß ich existiere und daß eine Idee eines vollkommenen Wesens, d.i. Gottes, in mir ist, ein[...], daß Gott auch existiert.«[34] Damit habe ich aber den gesuchten Beweisgrund, der mich versichert, daß irgendeine Sache außer mir (von mir verschieden) existiert. Dies aber ist das *ontologische Motiv* des descartesschen Gottesbeweises: Es ist aus dem Bereich des ens perceptum bewiesen, daß das ego cogito nicht von einem Lügengeist geschaffen wurde. »Die ganze zwingende Kraft des Beweisgrundes liegt darin, daß ich anerkenne, daß ich selbst mit dieser meiner Natur – insofern ich nämlich die Idee Gottes [idea Dei] in mir habe – unmöglich existieren könnte, wenn nicht Gott auch wirklich existierte«.[35]

Die idea Dei ist ein perceptum für das ego cogito, ein in der Perzeption des ego Perzipiertes, das ist – scholastisch gesprochen – ein ens perceptionis und als solches ein quid, eine realitas, ein Was, etwas, das lediglich dem ego in seiner Perzeption entgegengeworfen ist, eine realitas *objectiva*, objektiv in dem scholastischen

[31] Med. III 23 [44].
[32] Med. III 24 [44].
[33] Med. III 27 [48].
[34] Med. III 40 [56].
[35] Med. III 42 [58].

Sinn, der für uns heute eher subjektiv ist: objektiv, objiziert, dem percipere entgegengeworfen. Die idea Dei ist in höchster Weise objektiv real, und das meint hier eben eine Weise des percipere des perceptum. Von dieser realitas objectiva ist zu unterscheiden die Sache, die wirklich ist, die realitas actualis oder – wie Descartes sagt – formalis. Formalis, forma, μορφή, eine Bestimmung der ὕλη als des σύνολον, das dadurch bestimmt wird, bestimmt, d. h. das seine Anwesenheit bestimmt: realitas formalis, eine Sache, die sich in ihrem Anwesen – als idea – zeigt. Ein allgemeines Prinzip, das Descartes auf die idea anwendet, ist: Wieviel realitas objectiva in einer Idee liegt, soviel realitas formalis muß in der Ursache dieser Idee liegen. Darauf beruht der descartessche Gottesbeweis, und damit macht er Gebrauch von der Kausalität: Zur realitas objectiva gehört das esse qua realitas formalis als Grund ihrer realen *Objektivität.*

Mit der Objektivität einer Idee ist für Descartes die Existenz der Sache, die sie repräsentiert, nicht gegeben. Die objektive Realität einer Idee, eines perceptum, ist eine Weise des percipere der res cogitans. Descartes *muß* vom Prinzip der Kausalität Gebrauch machen, um von der realitas objectiva einer idea zur realitas formalis der durch sie repräsentierten Ursache zu kommen.

Für Kant ist das Dasein, die existentia auch kein *»reales Prädikat«* so, daß aus der Existenz eines Begriffs von einem allerrealsten Wesen auf sein Dasein geschlossen werden könnte. Dasein ist die *Position* des Dinges mit all seinen realen Prädikaten, d. i. was zu ihm als Bestimmungen treten kann, seinem Was *in bezug auf uns* – uns als dem transzendentalen ego. Was »Position« ist, das bleibt in der Schrift »Der einzig mögliche Beweisgrund« von 1763 dunkel: »die Natur des Gegenstandes *in Beziehung auf die Vermögen unseres Verstandes* verstattet auch keinen höhern Grad.«[36] Sonst, im *logischen* Gebrauch, ist die Position die Setzung des Prädikats bezüglich des Subjektes, der respectus logicus im Urteil,

[36] I. Kant, Der einzig mögliche Beweisgrund, S. 78. Die Hervorhebung stammt vom Protokollanten.

ist die Position die Kopula und unabhängig von der Wahrheit oder Falschheit des Urteils. Dasein ist in dieser Schrift, abgesehen davon, was sich in dem Wort »Position« im nicht-logischen Gebrauch anzeigt, durchaus das »ist« im Satz, im Urteil, und der Satz, daß Dasein kein reales Prädikat sei, der sich ja in der »Kritik der reinen Vernunft« wiederholt und auf den sich die Widerlegung des ontologischen Gottesbeweises stützt,[37] sagt nicht mehr, als daß das »ist« kein Prädikat und keine Bestimmung des Subjektes, nichts von seinem Was-Gehalt ist und deshalb auch nicht aus ihm herausgeholt werden kann. Anders ist es in der »Kritik der reinen Vernunft«, etwa in dem § 19 in der transzendentalen Deduktion der Ausgabe B. Kant hebt sich hier ganz ausdrücklich gegen den eben genannten logischen Verstand des »ist« ab: »Ich habe mich niemals durch die Erklärung, welche die Logiker von einem Urteile überhaupt geben, befriedigen können [...] so finde ich, daß ein Urteil nichts andres sei als die Art, gegebene Erkenntnisse zur *objektiven* Einheit der Apperzeption zu bringen. Darauf zielt das Verhältniswörtchen *ist* in denselben, um die objektive Einheit gegebener Vorstellungen von der subjektiven zu unterscheiden.«[38] Erkenntnisse sind uns gegeben mittels unserer Sinne, und unser transzendentales Vermögen bringt sie zur »*objektiven* Einheit der Apperzeption«, d. h. aber dazu, daß sie als Gegenstände einer Erfahrung für uns Bedeutung haben. Nur für *unsere* Erkenntnis ist die Existenz des (empirischen) Dinges von dessen bloßem Begriff verschieden: Wir sind nicht des intuitus originarius fähig und es bedarf des »Realen der Empfindung«, damit uns ein Ding gegeben sei, gegeben sei als Gegenstand, und das nur mittels und bezüglich auf die transzendentale Einheit der Apperzeption, welche dann dem Ding als Gegenstand »objektive Realität«, d.i. aber Bedeutung für uns als Gegenstand unserer Erfahrung gibt. Realität – als einer der drei Untertitel der Kategoriengruppe Qualität – ist nach dem zweiten der synthetischen

[37] Vgl. I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 626.
[38] A.a.O., B 140 ff.

Grundsätze des reinen Verstandes, den Antizipationen der Wahrnehmung, durchaus des Mehr und Weniger und der Negation fähig, aber für Kant ist Realität im reinen Verstandesbegriff das, was einer Empfindung überhaupt korrespondiert; dasjenige also, dessen Begriff an sich selbst ein Sein (in der Zeit) anzeigt.[39]

Realität liegt also, denken wir an die Begriffe bei Descartes, näher bei realitas formalis als bei realitas objectiva. Es liegt in dem kantschen Begriff schon die Konzeption des Dinges *als Gegenstandes meiner (des transzendentalen ego) endlichen, d. i. sinnlichen Erkenntnis* zugrunde, wobei es der Kategorien und der transzendentalen Einheit der Apperzeption bedarf, also des spontanen Vermögens des Gemüts qua Verstand, um aus dem Realen der Empfindung – und dies ist nicht nur eine *Weise*, sondern die *Materie der Empfindung* – Gegenstand mit objektiver Realität, Ding unserer Erfahrung und unserer Erfahrungswelt zu machen. Das Wörtchen »ist« zielt darauf, die objektive Realität, d. i. aber die notwendige, die *transzendental*-subjektive Einheit gegebener Vorstellungen von der *bloß* subjektiven, d. i. auf gut Glück zusammengesuchten Einheit zu unterscheiden. Hier liegt die ontologische, und das ist für Kant eben die transzendentale Wende der Interpretation des »ist«, der existentia, woraus sich die Verschiedenheit des Begriffs von Realität, von realitas objectiva und objektiver Realität ergibt: Einmal nämlich meint realitas objectiva eine Weise des percipere der res cogitans, das percipere einer idea, und es kann nach der realitas formalis ihrer Ursache gefragt werden; und dann meint objektive Realität die *transzendental*-subjektive, die notwendige Einheit gegebener Vorstellungen, sinnlich gegebener Vorstellungen, meint objektive Realität die Bedeutung eines Dinges als Gegenstand »meiner« Erfahrung, die Bedeutung, die es mittels unseres transzendentalen Vermögens erhält. Der Wandel der realitas objectiva zur objektiven Realität beruht auf einem Wandel des Begriffs der Existenz, von der Weise des percipere des perceptum bei Descartes zu Kant, d. h. zum Dasein eines Gegen-

[39] Vgl. a.a.O., B 207 ff.

standes der Erfahrung als eines durch meine endliche sinnliche Erkenntnis Gegebenen, ihr Entgegenstehenden, dem mein Vermögen zur Bedeutung für mich verhilft. Von Realität als Sachheit, als dem *Was* der Empfindung zur Wirklichkeit des Gegenstandes qua Gegenstand meiner Erfahrung – objektive Realität – zu kommen, das ist die Folge der kantschen Konzeption des Daseins als Gegenstand-Sein: Gegenständlichkeit als Weise des Daseins (Existenz) des Dinges. Die Frage nach der Wirklichkeit als die Frage nach der (realen) Existenz der »Außenwelt« zu verstehen, das ist die übliche Kant-Mißdeutung.

Uns ging es darum, durch die Versicherung unseres eigenen Standpunktes (d. i. des kantschen Standpunktes) uns vorzubereiten auf die Frage, wie Aristoteles »Kategorie« als Weise der οὐσία verstanden haben mag. Wir wiesen dazu auf einen Wandel des Existenzbegriffs anhand des ontologischen Gottesbeweises hin, was uns zu einer Gegenüberstellung der Begriffe »realitas objectiva« und »objektive Realität« führte. Es wäre von hier aus nun zu prüfen, wie Kategorie als Seinsbestimmung *und* als Weise des λέγειν fungiert.

Frage: Wie ist es zu verstehen, daß das Reale bei Kant das der Empfindung überhaupt Korrespondierende meint, und dann Realität eine der zwölf Kategorien ist? Wie ist Korrespondenz hier zu verstehen? Der Beantwortung dieser Frage diente ein erster Teil der folgenden Sitzung.

6. Protokoll vom 23.1.1952 – Helmut Kluge

Zur Sprache kam einmal der Unterschied zwischen der realitas objectiva bei Descartes und der »objektiven Realität« bei Kant und zum anderen die Interpretation des Seins als Setzung in Kants »Beweisgrund«. Die eigentliche Absicht dieser Besprechungen ist das Verständnis der aristotelischen Bestimmung der κίνησις als ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια (201 a 10 sq.). Κίνησις nämlich soll als οὐσία (der φύσει ὄντα) gedacht werden, die ihrerseits im Bereich

von δύναμις und ἐνέργεια und dem der Kategorien gesehen werden muß. Umwillen der Gewinnung dieser Dimension, in der Aristoteles die κίνησις deutet, geschieht unser scheinbarer Umweg über die Klärung neuzeitlicher Seinsbegriffe.

Um den descartesschen Ausdruck realitas objectiva zu verstehen, müssen wir bedenken, daß Descartes – hierin dem Sprachgebrauch der Metaphysik folgend – unter *realitas* dasjenige begreift, was zur *res* gehört, nämlich die essentia, dasjenige, was das quid einer Sache ausmacht. Die Ausdehnung z. B. würde von Descartes zur realitas des Hauses gerechnet worden sein. *Objektiv* nennt Descartes die »Seinsweise«,[40] den »modus essendi« der idea als solcher. Idea aber meint bei Descartes perceptio. Also ist die realitas objectiva eine realitas percepta, das nur vorgestellte Was. Die »objektive Realität« bei Kant sieht auf den ersten Blick aus wie eine bloße Übersetzung der realitas objectiva. Es liegt hier aber ein tieferer Unterschied vor. Der Titel »Realität« hat zwar bei Kant in gewisser Weise dieselbe Bedeutung wie bei Descartes, insofern er nämlich auch hier in den Bereich des Was fällt, gleichwohl geht ein bestimmter Wandel mit ihm vor sich. Für Kant gehört Realität notwendig zur *Objektivität* im Sinne der Gegenständlichkeit. Damit es zur Erfahrung eines Gegenstandes kommen kann, müssen wir von ihm affiziert werden, ein Was von ihm muß erscheinen. Dieses Was nennt Kant *»realitas phaenomenon«*.[41] Zu ihr gehört alles, was der Empfindung korrespondiert, also z. B. die Farbe, die Schwere oder die Wärme. Dieses Empfundene ist gleichsam das *Ur-Was*, das uns aus den Dingen her entgegenkommt. Es muß uns als vorstellende Subjekte angehen, soll uns ein Gegenstand erscheinen können. Da derart das »Reale der Empfindung«[42] zur Objektivität gehört, kann man sagen, daß in dem Ausdruck »objektive Realität« eigentlich das Moment des Objektiven als das Nomen zu betrachten ist, dessen Bestimmung die Realität ist. Bei dem descartesschen Terminus

[40] Med. III 21 [43].
[41] I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 209.
[42] A.a.O., B 207.

dagegen ist eindeutig die realitas das Nomen, zu dem das Objektiv-Sein hinzutritt.

In beiden Fällen aber hält sich das Wort realitas in der Bedeutung von essentia, wenn auch je in verschiedener Weise. Heute aber verstehen wir unter Realität dasselbe wie *Wirklichkeit*. Woran liegt es, daß die Bedeutung umschlagen konnte in den Bereich der existentia? Die eine Wurzel liegt in der Verwendung des Begriffes der realitas als *Gegenbegriff zur negatio*, wie es in der wolffschen Urteilslehre geschieht. Von dort her hat auch Kant diese Bedeutung entlehnt, wenn er in seiner Kategorientafel im ersten Titel der Gruppe der Qualität die Position als Realität bezeichnet. Die andere Wurzel liegt im Begriff der realitas phaenomenon bei Kant selbst. Kant schränkt den Begriff der realitas Descartes gegenüber so ein, daß nur noch das empfundene Was unter ihm begriffen ist. Das Empfundene aber ist das, was uns von den Dingen selbst her betrifft. Und eben weil es das Affizierende ist, kann es als das *Wirkliche im Sinne des Wirkenden* verstanden werden. In diesem Falle bekommt dann in dem Ausdruck »objektive Realität« das Moment der Realität das Übergewicht über das der Objektivität. Schopenhauer hat durch seine Kant-Interpretation dieses Verständnis der objektiven Realität als Wirklichkeit gefestigt und verbreitet. *Seinen* Begriff der Wirklichkeit teilt Kant in dem Kapitel über die »Postulate des empirischen Denkens überhaupt« mit,[43] wo er als wirklich das bestimmt, »[w]as mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zusammenhängt«.[44]

Nach der Betrachtung der Bedeutungsgeschichte des Wortes »Realität« sprachen wir nochmals über Kants frühe Abhandlung »Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes«, um den hierin vorliegenden Sinn von Sein zu klären. Kant geht es in dieser Schrift, zumal in ihrer ersten Betrachtung, um die Erklärung des Begriffes des Daseins. Schon

[43] Vgl. a.a.O., B 265 ff.
[44] A.a.O., B 266.

in dieser frühen Abhandlung von 1763 aber kann er sich nicht zufrieden geben mit der Erklärungsweise der sogenannten rationalen Metaphysik, die in der Vernunft vorgegebene Begriffe bis in ihre Elemente, die völlig einfachen und deshalb unauflöslichen Begriffe, entfaltet. Er ist hier schon unterwegs zu einer anderen Weise der Klärung, der *transzendentalen* nämlich, die er dann in der »Kritik der reinen Vernunft« fest innehat. Deutlich wird dieses Unterwegssein vornehmlich an jener Stelle im zweiten Kapitel der ersten Betrachtung, wo Kant die geringe Erhellung des Daseinsbegriffes dadurch erklärt, daß »die Natur des Gegenstandes in Beziehung auf die Vermögen unseres Verstandes [...] keinen höhern Grad« erlaube.[45]

Die reine Begriffserklärung der rationalen Metaphysik und auch die transzendentale Erläuterung Kants sind aber – so muß im Hinblick auf unsere Aristoteles-Interpretation beachtet werden – beide völlig verschieden davon, wie sich bei den *Griechen* Verstehen ereignete. Ihre Weise des Denkens ist uns daher zunächst völlig dunkel. Deswegen müssen wir uns hüten vor jeder Rückinterpretation des griechischen Denkens von späteren Denkweisen her, seien diese nun scholastische oder transzendentale. Um das bei den Griechen Gedachte nachdenken zu können, müssen wir eigens die Voraussetzungen zurücknehmen, die uns als Späteren eigen sind. Das Verständnis von θέσις und Setzung, auf die wir gleich stoßen, gibt Gelegenheit zu solchem Zurücknehmen.

Kant bestimmt im zweiten Kapitel [der ersten Betrachtung][46] des »Beweisgrundes« das Sein als *Setzung*: »Der Begriff der Position oder Setzung ist [...] mit dem von Sein überhaupt einerlei.«[47] Dieser Satz steht ohne Begründung da und behandelt die Einerleiheit von Sein und Setzung wie eine Selbstverständlichkeit. Wie aber ist dieses Verstehen von Sein als Position oder Setzung möglich? Es legt sich die Meinung nahe, daß hier das »ist« des Existenzialurteils ausgelegt wird von dem Setzen der Kopula, dem

[45] I. Kant, Der einzig mögliche Beweisgrund, S. 78.
[46] Erg. d. Hg.
[47] A.a.O., S. 77.

Zusammensetzen, her, daß also der *Satz* (die com-positio) dasjenige ist, im Hinblick worauf Sein als Position interpretiert wird. Der Zusammenhang von λόγος und θέσις wird auch bei Aristoteles aufgewiesen in der Bestimmung des λόγος durch σύνθεσις und διαίρεσις.[48] Fraglich bleibt aber, ob nicht vielmehr umgekehrt die Aussage ein Satz, eine compositio ist auf Grund einer nicht mehr weiter zur Sprache kommenden Interpretation des Seins der θέσις und Setzung.

Doch was meinen eigentlich θέσις und Position? *Θέσις* meint nicht nur »Setzen«, sondern auch »Stellen«, »Legen«, die »Lage«, die »Stellung«. Θέσις hat einen Zusammenhang mit κεῖσθαι, »hingelegt sein«, »liegen«. Θέσις ist demnach »Liegen-Machen«, besser »Liegen-Lassen«. Sie gehört als solche in den Bereich des ἀποφαίνεσθαι. Der Begriff der *Position*, den Kant mit dem des Seins identifiziert, darf ebensowenig auf die Bedeutung der Setzung eingeschränkt werden. Position meint ebenso Stellen und Legen. Position ist für Kant die Stellung im Sinne der Vor-stellung (repraesentatio). Auch sie ist eine Weise des ἀποφαίνεσθαι, dennoch aber darf sie keinesfalls als θέσις und θέσις ihrerseits nicht als Vorstellung begriffen werden. Denn in der Vorstellung liegt eine Aktivität des stellenden Subjektes, die in der θέσις als dem Anwesenlassen des κείμενον nicht vorliegt. Über dieser Ungleichheit darf aber nicht die Zusammengehörigkeit von Vorstellung und θέσις außer Acht bleiben. Im Hinblick auf diesen Zusammenhang ist deutlich, daß die Interpretation des Seins als Setzung bei Kant durchaus nicht aus der Luft gegriffen ist, sondern daß ihre Wurzeln bis weit in das griechische Denken zurückreichen.

Nachträge vom 6.2.1952 – Helmut Kluge

1. Das Verständnis des Empfundenen als des Wirklichen (weil Wirkenden) liegt noch näher, wenn man bedenkt, daß das Empfundene immer einen Grad, eine intensive Größe hat. Weil das

[48] Vgl. De int. 1, 16 a 12 sq.

Kapitel über die »Antizipationen der Wahrnehmung«[49] das Reale der Empfindung als intensivum aufweist, ist gerade dieses Kapitel die Umschlagsstelle des Titels »Realität« in den Bereich der existentia.

2. Kant verwendet den Begriff der Realität einmal im Sinne von Position – so in der Kategorientafel –, ferner auch als Wesensbegriff – so im Antizipationskapitel. Er leitet aber beide Bedeutungen nicht aus gemeinsamer Wurzel ab. Dennoch kann man diese doppelte Verwendung nicht zufällig nennen, weil Kant mit beiden Verwendungsweisen dieses Titels in einer langen Tradition steht.

7. Protokoll vom 6.2.1952 – Rainer Marten

Wir bemühen uns um das Verständnis von κίνησις bei Aristoteles. Dieser denkt κίνησις im Bereich der οὐσία, des ὂν ᾗ ὄν. Damit wird Frage, wodurch das ὄν bestimmt wird. Bei Aristoteles durch δύναμις, ἐνέργεια und κατηγορίαι. Unsere Frage heißt: Was haben die Kategorien mit der Kennzeichnung des Seins des Seienden zu tun? Diese wird vorläufig erörtert in den Fragen: 1. Das Verhältnis von Position und Sein bei Kant. 2. Θέσις und εἶναι im griechischen Denken. 3. Ῥῆμα als Sagendes in seinem Bezuge zu Sein und Zeit.

1. In einem Rückgang auf Kant verdeutlichen wir uns dessen Bestimmung von Begriff, Ding und Sein und deren Zusammenhang. Diesen klärt Kant im Bereich des verlauteten bzw. geschriebenen Satzes, was seinen Grund darin hat, daß Denken gleich Urteilen ist. Jedes Urteil aber enthält den Subjektsbegriff und ein von diesem Prädiziertes, d. h. der Satzgegenstand wird als etwas vorgestellt. Der »Satz des Widerspruchs« bestimmt dabei gemäß der Überlieferung durch die rationale Ontologie die Wahrheit bzw. Falschheit des Urteils durch dessen Möglich- bzw. Un-möglichkeit. In Abhebung dazu sagt Kant, daß der Beginn der

[49] Vgl. I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 207 ff.

Ontologie – der »Lehre von den Wesen« – nicht mit »opposita« – mit Ding und Un-ding – anfangen dürfe, sondern mit einem Objekte an sich; denn Möglichkeit und Unmöglichkeit sind nur logische Bestimmungen eines Urteiles. Zu sehen aber, ob und daß dem vorzustellenden Subjektsbegriff eines Urteiles Wirklichkeit entspricht und daß dessen Möglichkeit als solche darüber noch nicht entscheidet, ist wesentlicher. Demnach bleibt die Frage: Was muß eintreten bzw. eingetreten sein, daß ein Begriff nicht bloße Vorstellung ist, sondern ihm auch ein wirkliches, reales Ding entspricht? Kant sagt: »Das Dasein ist die absolute Position eines Dinges«, d. h. »durch etwas Existierendes wird mehr gesetzt als durch ein bloß Mögliches«.[50] Wohlgemerkt »durch«, denn »in« einem Daseienden sind die gleichen Prädikate wie in einem nur Möglichen, da ja die Prädikate in ihrer Beziehung den formalen Inhalt des Begriffes aufweisen, der Inhalt aber den Inhaltsaufweis nach möglich und unmöglich hin bestimmt, während zur Bestimmung von »wirklich« nach Kant alle Prädikate untauglich sind. Das, was im oben genannten Sinne »mehr« gesetzt ist, ist die absolute Setzung.

Was also versteht Kant unter »Sein«? »Der Begriff der Position oder Setzung ist völlig einfach und mit dem von Sein überhaupt einerlei.«[51] Wir unterscheiden: a) Sein überhaupt qua Position, b) Sein im kopulativen »ist« qua relative Position, c) Sein als Dasein in der Existenzaussage qua absoluter Position. – Die Verbindung, d. h. Einerleiheit von Sein und Position bestimmt so den Sinn zu sagen: »sein« heißt soviel wie »setzen«. Setzen, vorsetzen, vorstellen ist *die* Weise, wie das Subjekt im Bereich des Bewußtseins durch die repraesentatio etwas vorstellt, etwas denkt. Das Setzen in der relativen Position ist dabei leicht einsehbar, indem hier zu einem vorhandenen Subjektsbegriff alle möglichen Prädikate in Beziehung gesetzt werden, wobei das »ist« die Setzung der Beziehung trägt. Anders die absolute Position. Bei der relativen

[50] I. Kant, Der einzig mögliche Beweisgrund, S. 77, 80.
[51] A.a.O., S. 77.

Position genügte auch ein bloß vorgestellter, ein irgend gegebener Begriff, um die Prädikate auf ihn in Beziehung zu setzen. Bei der absoluten Position geht nun aber das Vorstellen über das bloß Vorgestellte hinaus, um das wirkliche Ding selbst zu dem Begriffe zu holen. Der Satz: »Gott ist allmächtig«, sagt noch nichts über die Wirklichkeit Gottes aus, denn, wie Kant in der »Kritik der reinen Vernunft« sagt: »Die unbedingte Notwendigkeit der Urteile [...] ist nicht eine absolute Notwendigkeit der Sachen.«[52] Hebe ich nämlich die Allmacht mitsamt dem Gott (die Prädikate mitsamt dem Subjekte) auf, so entsteht kein Widerspruch. In dem Satze: »Gott ist«, dagegen »setze ich [...] den *Gegenstand* [das Ding] in Beziehung auf meinen *Begriff*«.[53] In dem jetzt erörterten Verständnis von Position wird »über« ihn – im Hinblick auf die Setzung des Dinges – hinausgegangen. Das Vorstellen löst sich in seinem Vorstellen vom Vorstellen, hält dieses nicht fest. Das absolvere, das »Freigeben«, läßt das im Freigeben Freigegebene ein Selbst-ständiges sein, dessen Selbststand aber stets vom Vor- und Her-stellen aus verstanden ist. Die Loslösung vom Vorstellen geschieht also nicht nur bei der Vorstellung des absoluten Wesens, sondern auch gleicherweise beim Vor- und Her-stellen z. B. des Tisches.

In den »Reflexionen zur Metaphysik« findet sich dazu folgender Satz: »Durch das Prädicat des Daseyns thue ich nichts zum Dinge hinzu, sondern das Ding selbst zum Begriffe. Ich gehe also in einem existentialsatz über den Begrif hinaus, nicht zu einem anderen Prädicat, als was im Begriffe gedacht war, sondern zu dem Dinge selbst gerade mit denselben, nicht mehr, nicht weniger prädicaten, nur daß die absolute Position über die relative noch dazugedacht wird (complementum possibilitatis).«[54] Dieses »über [...] noch dazugedacht« verleitet zu der Annahme, Kant

[52] I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 621.

[53] A.a.O., B 627.

[54] I. Kant, Reflexionen zur Metaphysik, Nr. 6276. In: Kant's gesammelte Schriften. Hrsg. v. der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Band XVIII: Handschriftlicher Nachlaß. Fünfter Band: Metaphysik. Berlin, Leipzig 1926, S. 543.

gehe gleich seinen unmittelbaren Vorgängern von einem nur Möglichen aus, um dann noch irgendeine Wirklichkeit, irgendein reales Ding nachträglich hineinzubauen. Wohl enthalten die Begriffe die Möglichkeit aller Erfahrung von gegebenen Gegenständen und vermittels der Subsumtion enthalten sie realen Inhalt, doch die »Begriffe [...] beziehen sich« als Teile »möglicher Urteile auf irgendeine Vorstellung von einem *noch* unbestimmten Gegenstande«.[55] Für alle Begriffe – also auch für die reinen Verstandesbegriffe – gilt das vorgängige Bezogensein, die vorgängige Hinwendung auf einen gegebenen Gegenstand, der niemals Produkt einer Verstandeshandlung ist und welcher eine Subsumtion allererst ermöglicht. Für die reinen Verstandesbegriffe ist dies der transzendentale Gegenstand, der zwar kein Seiendes ist, das jemals zur sinnlichen Anschauung gelangen könnte, obwohl er ein »etwas« *ist*. Jeder Begriff ist also im vorhinein schon auf die Wirklichkeit seines möglichen realen Inhaltes abgestimmt. In diesem Sinne können wir sagen, Kant gehe von einem Objekte an sich, von einem Gegenstand überhaupt aus. Gleichwohl ist das Verhältnis zwischen absoluter und relativer Position ungeklärt, da letztere auch irgendwie im nichtformalen Sinne das Dasein sagt (im Stehen-Lassen des Urteils).

2. Der jetzt behandelte Zusammenhang von Position und Sein steht über die positio des Mittelalters abkünftig zu der Frage des Verhältnisses von θέσις und εἶναι. Doch θέσις, σύν-θεσις gehören nicht in den Bereich der Subjektivität, sondern in den der διάνοια. Das διανοεῖσθαι des Menschen geschieht aber durch die Seele: βέλτιον [...] λέγειν [...] τὸν ἄνθρωπον τῇ ψυχῇ [διανοεῖσθαι].[56] Die διάνοια ist dabei nicht der Subjektivität entgegengesetzt, sondern sie geht darin ein, sobald ψυχή zum ego geworden (Descartes). ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πώς ἐστι πάντα.[57] Das heißt aber nicht: Alles ist Seele, sondern: Die Seele beteiligt sich am Anwesen des Anwesenden.

[55] I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 94. Die Hervorhebung stammt vom Protokollanten.

[56] De an. A 4, 408 b 13 sqq.

[57] De an. Γ 8, 431 b 21.

Hier und im obengenannten Zitat hat ψυχή noch den ursprünglichen Sinn eines Lebendigen selbst, das sich als In-sich-Aufgehendes zu anderem verhält und durch νοῦς, ὄρεξις, λόγος gekennzeichnet ist. Entscheidend für das Verständnis von θέσις, σύνθεσις (διαίρεσις) ist ihre Bestimmung vom λόγος her. Das heißt aber gerade nicht λόγος als verlautete Rede, in der die σύνθεσις die Sinnmäßigkeit eines Satzes ausmacht usw., sondern wir verstehen in θέσις, τίθημι noch das »Setzen«, »Stellen«, »Legen«, das κεῖσθαι, »Liegen« – etwas in seinem Vorliegen liegen lassen, dem das λέγειν im Legen und Liegenlassen entspricht. Selbst bei Aristoteles hat λόγος noch in bestimmtem Falle seinen ursprünglichen Sinn von λέγειν, »legen«, erhalten, im λόγος ἀποφαντικός. Das ἀπο-φαίνεσθαι läßt sich erscheinen, läßt sich vorliegen im λέγειν. Es ist die Weise der Sage als Vorscheinen-Lassen. Für ein in seinem Anwesen gelassenes Anwesendes fanden wir im Griechischen drei Bezeichnungen: a) ὑποκείμενον, auf das herab im κατ-αγορεύειν zugesagt wird, daß es an ihm liegt, daß es ist, so wie es ist; b) ὑπάρχοντα, das im Anwesen Vorherrschende in dem Sinne, wie wir sagen: »Es herrscht Kälte«; c) θέσις, das In-sich-stehen-Gelassene und gerade nicht als Produkt des Denkens oder Tuns Vor- und Her-gestellte.

3. Im dritten Kapitel von Περὶ ἑρμηνείας erörtert Aristoteles den Zusammenhang von ῥῆμα, Sein und Zeit. Ῥῆμα ist zunächst in negativer Bestimmung alles, was nicht ὄνομα ist. Die Übersetzung mit »Zeit-Wort«, »Verbum« reicht nicht zu, da ῥῆμα einmal mehr umfassen kann in der Aussage als unser Zeitwort (z. B. »ist gesund« = ῥῆμα), zum anderen würden wir in dem Satze: »Er geht nicht«, »geht« als Zeitwort auffassen, Aristoteles läßt diesem dagegen nicht die Bestimmung ῥῆμα zukommen. Ῥῆμα ist »Wort« im singulären Sinne (nicht wie Wörter), es ist etwas Gesagtes, etwas Sagendes und nicht nur Genanntes. Ῥῆμα und νῦν:[58] Das Vergangene ist nicht mehr, das Künftige ist noch nicht, sie kennzeichnen lediglich eine πτῶσις,[59] eine »Beugung« von ῥῆμα. Z. B.:

[58] De int. 3, 16 b 9.
[59] De int. 3, 16 b 17.

τὸ ὑγίανεν ἢ τὸ ὑγιανεῖ οὐ ῥῆμα.[60] Das ὑγιαίνει dagegen [bedeutet]:[61] »Das Gesund währt«. Währen meint hier nicht die unbeschränkte Dauer in der Zeit, sondern indem es die Zeit »ausmacht«, sagt das Währen als Anzeige der Zeitlichkeit gerade die Vergänglichkeit. Etwas währt von wann bis wann. »Wann« ist dabei eine Bestimmung von Zeit, die dem leeren Begriff von Dauer entgegensteht, denn was an der Zeit das Anwesende ist, ist τὸ νῦν, ὁ παρὼν χρόνος.[62] Unser vorläufiges Verständnis dieses Kapitels lautet also: In der Zeit, im νῦν, im Zwischen von Nicht-mehr- und Noch-nicht-Sein allein währt Anwesendes, das zu sagen das ῥῆμα vermag.

8. Protokoll (Nachbericht) vom 13.2.1952[63] *– Rainer Marten*

Zum Verständnis von »Urteil« bei Kant: Urteil ist die Vorstellung einer Vorstellung (Logikvorlesung).[64] Die Synthesis zweier Vorstellungen ist auch eine Vorstellung, und zwar die ursprünglichere. Der Satz sagt: Urteil ist das Vorstellen eines Vorgestellten. Z.B.: »Das Haus ist rot«. Die Vorstellung »rotes Haus« wird in ihrem Rot-Sein vorgestellt, d. h. ich mache mir das Haus präsent *als* ein Präsentes. Dieses »als« wird dann zur Frage von »Sein und Zeit« überhaupt.

[60] De int. 3, 16 b 16.

[61] Erg. d. Hg.

[62] De int. 3, 16 b 18: τὸν παρόντα προσσημαίνει χρόνον.

[63] Anm. d. Hg.: Dieses Kurzprotokoll von Rainer Marten ist als bloßer »Nachbericht« ohne Numerierung und Datum an das vorangehende Protokoll desselben Protokollanten vom 6.2.1952 angehängt. Aus der parallelen Protokollierung durch Ernst Tugendhat (siehe unten S. 649) geht aber hervor, dass Martens »Nachbericht« einer eigenen Seminarsitzung, nämlich der 8. Sitzung vom 13.2.1952, zuzuordnen ist, die freilich über eine Besprechung des Protokolls der vorangehenden Sitzung nicht hinauskam. Der Hg. folgt in der Numerierung der Protokolle von Marten (8.), Buchner (9.) und Boeder/Buchner (10.) der Protokollierung durch Tugendhat.

[64] I. Kant, Logik, hrsg. v. G. B. Jäsche. Werke, hrsg. v. E. Cassirer, Bd. VIII. Berlin 1922, S. 408: »Ein Urteil ist die Vorstellung der Einheit des Bewußtseins verschiedener Vorstellungen oder die Vorstellung des Verhältnisses derselben, sofern sie einen Begriff ausmachen.«

9. Protokoll vom 20.2.1952 – Hartmut Buchner

Die Philologie muß sich, wenn sie mit philologischen Fragen an philosophische Texte herangeht, notgedrungen einer philosophischen Terminologie bedienen. Dabei kann sie sich, als Philologie, nicht um die philosophische Ausweisung dieser Begriffe bekümmern. Dieser Mißstand wurde deutlich im ersten Teil des Referates zu Jaegers Aristoteles-Philologie.[65] Die Begriffe, mit denen dort gearbeitet wird – wie »Substanz«, »Realität«, »Kopula« usw. – entstammen, wie sie Jaeger anwendet, zumeist dem 19. Jahrhundert, insbesondere dem Neukantianismus. Keineswegs tragen sie zur Sache des Aristoteles zurück. Für unwichtige Schriften der griechischen Literatur mag das nicht so sehr ins Gewicht fallen. Gegenüber einem Text des Aristoteles bringt es heillose Verwirrung, und zwar für unsere eigene Situation, wenn anders sich diese Situation vom griechischen Denken her bestimmt, wenn anders wir uns daher endlich darauf besinnen müssen, was die Worte ὄν, ἀλήθεια, λόγος usf. für das griechische Denken sind. Eines jedoch hat Jaegers Untersuchung zwingend erwiesen, und darin liegt ihre heute noch verbindliche große Bedeutung: daß die später »Metaphysik« betitelte Abhandlung des Aristoteles kein systematisch angelegtes Buch ist, sondern daß es sich um einzelne, freilich nicht unzusammenhängende Untersuchungen handelt. So half Jaeger mit, in den offenen Bereich der Grundfragen des griechischen Denkens zu gelangen, wie sie in diesen Untersuchungen gedacht werden.

Im Zusammenhang unseres Seminars geht es im besonderen um die Frage nach der sachlichen Zugehörigkeit von Metaphysik Θ 10 zu den anderen Abhandlungen der »Metaphysik«, insbeson-

[65] Anm. d. Hg.: Diese Bemerkung bezieht sich auf das in derselben Sitzung von Heribert Boeder gehaltene und dann von ihm auch in das Protokollbuch zwischen den Protokollen vom 13. und vom 20.2.1952 eingetragene Referat über die Stellung des Kapitels Θ 10 innerhalb der aristotelischen »Metaphysik«. Boeder referierte darin u.a. über W. Jaeger, Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles. Berlin 1912.

dere zu Metaphysik E, Z, Θ 1–9, noch spezieller: zu Metaphysik Θ 1–9. Um zu verstehen, daß dies eine wesentliche Frage ist, müssen wir wissen, was in den jeweiligen Stücken Aufgabe der Untersuchung ist. In Θ 1–9 wird dem nachgefragt, was δύναμις und ἐνέργεια sind, und zwar sind als eine der vier Weisen des ὂν τὸ ἁπλῶς λεγόμενον. Diese Erörterungen gehören also in den Bereich der Frage nach dem ὂν ἢ ὄν. Thema unseres Seminars ist – was wir nicht vergessen dürfen – noch vom letzten Semester her die Frage nach ἀρχή und αἰτία.[66] Im Zusammenhang mit dieser Frage steht die besondere Frage des jetzigen Semesters nach der κίνησις. In Physik Γ 1–2 sehen wir bereits vorläufig, daß δύναμις und ἐνέργεια unter anderem den Bereich abgeben, in dem κίνησις als solche bestimmt werden soll. Met. Θ 1–5 als Untersuchung über die δύναμις und Θ 6–9 als Untersuchung über die ἐνέργεια (grob gesprochen) gehören also wesentlich zu unserer Frage nach der κίνησις. Nun beginnt nach diesen Untersuchungen plötzlich im letzten Kapitel des Buches, Θ 10, eine Erörterung über das ὄν bzw. μὴ ὂν ὡς ἀληθὲς ἢ ψεῦδος. Und diese Weise des ὄν wird zudem noch gekennzeichnet als κυριώτατα (1051 b 1) oder, nach der ältesten Handschrift, dem Codex Parisinus aus dem 10. Jahrhundert, als κυριώτατον.[67] Woran liegt es, daß wir das Auftreten einer Untersuchung über »wahr« und »falsch« im direkten Anschluß an eine solche über »Möglichkeit« und »Wirklichkeit« als plötzlich kennzeichnen? Das liegt an der fest eingefahrenen, bis vor einigen Jahrzehnten nicht weiter fragwürdigen Ansicht, daß Möglichkeit und Wirklichkeit Bestimmungen des Seins des Seienden selbst sind, während Wahrheit und Falschheit als Bestimmungen des Urteilens in dem Bereich zuhause sind, den die Logik zum Gegenstand der Untersuchung hat. Diese Ansicht scheint sich sogar aus dem, was Aristoteles selbst in Metaphysik E 4 und anderswo sagt, zu rechtfertigen. Also kommt es von diesem fraglos übernommenen Standpunkt aus im vorhinein darauf an zu beweisen, daß

[66] Siehe oben S. 505 ff.

[67] Vgl. in der Ausgabe von Ross den kritischen Apparat zu dieser Stelle.

Metaphysik Θ 10 in einer Untersuchung über Möglichkeit und Wirklichkeit des Seienden fehl am Platze ist, am verfehltesten dabei aber das κυριώτατα bzw. κυριώτατον. Diese Ansicht mußte so lange herrschen, als nicht die Frage gestellt wurde, ob es denn so unmöglich sei, daß in einer Abhandlung über δύναμις und ἐνέργεια von ἀληθές und ψεῦδος als Weisen des ὂν τὸ ἁπλῶς λεγόμενον die Rede ist. Das aber birgt in sich die entscheidende Frage, was εἶναι, ἐνέργεια, ἀληθές, λέγειν usf. für die Griechen denn überhaupt heißt. Diese Frage können wir, recht gedacht, als die urphilo*logische* Frage überhaupt kennzeichnen, insofern nämlich, als das ὄν in seinem πολλαχῶς für die Griechen im λέγειν offenbar wird, d. h. daß so der λόγος selbst als die Wesensstätte dieses Fragens erscheint.

Wir fragen zunächst im Bereich des ἐνεργεῖν, inwiefern in ihm selbst schon ein Bezug auf das ἀληθές liegen könnte. Daß ein wesentlicher Zusammenhang besteht, wurde bereits im zweiten Teil des Referates sichtbar. Die ἐνέργεια zeigt sich als das Fertigsein, d. h. das Im-Ende-Sein, d. h. das Im-Werke-Sein, das das Anwesende als Anwesendes, d. i. in seinem Anwesen bestimmt (so, daß es dieses Anwesen ausmacht). Das Anwesen des Werkes ist nichts anderes als dieses: daß es sich in seinem Werk-Sein, d. h. aber in seinem Vollendet-Sein hält – ἐντελέχεια –, denn nur als solches Vollendetes *ist* das Werk ein Werk. Ἐντελέχεια als die reine Anwesenheit eines in sich Vollendeten und so in sich *Bestehenden* hat also nichts zu tun mit unserem verschwommenen Allerweltsbegriff der Wirklichkeit. Und auch das Wort realitas kann ἐντελέχεια nicht streng wiedergeben, obzwar in res von realitas das ἔργον von ἐνέργεια da ist. Aber das ἔργον als τέλος, d. h. zugleich das für das ἔργον Wesentliche, die Hergestelltheit, spricht in dem Worte realitas nicht mehr so eindeutig.

Wenn wir festhalten, daß Sein für die Griechen εἶναι, »Anwesen«, heißt, das Anwesen des Anwesenden aber die ἐνέργεια ist, dann muß uns jetzt ein Zusammenhang zwischen ἐνέργεια und ἀλήθεια deutlich werden. Εἶναι – an-wesen, hervor-kommen, her-gestelltsein. Aber an-wesen: Woran denn? Her-gestelltsein: woher

denn? Hervor-kommen: wohinein denn? Nirgendwo anders hin als in ein Offenes, Unverborgenes. Ἀ-λήθεια heißt aber – jetzt nicht bloß nachgesagt, sondern dem Sachverhalt entnommen – nichts anderes als »Un-verborgenheit«, d. i. das, wohinein das Anwesende erscheint als ein solches. Als diese Anwesensstätte des Anwesenden zeigt sich die Unverborgenheit als Grundzug des Anwesens selbst. So spricht das κυριώτατα-Sein des ἀληθές am Beginn von Θ 10 nicht mehr befremdlich, sondern es nennt gerade den Grundzug [des][68] ὄν *als* des ἐνεργείᾳ ὄν, im ὂν ᾗ ὄν.

Weil Jaeger das ἀληθές im vorhinein traditionell als Bestimmung des Urteils auffaßte (auch Jaegers »intellektuale Anschauung« von 1923 gehört in denselben Bereich wie das Urteil[69]), konnte er das κυριώτατα nicht in dem eben erhellten Sinne begreifen. Wie kommt es zu dieser traditionellen Auffassung? Für unser eigenes Ziel, die Bestimmung der κίνησις zu verstehen, kann die Frage nicht ausbleiben: Was haben die κατηγορίαι mit der ἐνέργεια, der ἀλήθεια, was hat der λόγος mit dem εἶναι und was haben wiederum beide mit dem ἀληθές zu tun? Wenn wir dem nachfragen, zeigt sich uns vielleicht auch, warum Jaeger der Auffassung ist, daß die ἐνέργεια nichts mit der ἀλήθεια zu tun hat.

Wie gehören λέγειν und εἶναι zusammen? Λέγειν ist λέγειν τι κατά τινος, ist »Sagen von etwas auf etwas zu«. Der λόγος ist λόγος ἀποφαντικός, er läßt sehen, wie es mit einer Sache steht, wie eine Sache ist, z. B. vom Haus dort, daß es rot ist. Das λέγειν τι κατά τινος, was später »urteilen« genannt wurde, läßt als solches immer schon Anwesendes im Wie seines Anwesens sehen, es sagt so also immer das Anwesen, das Sein mit aus (nicht nur im »ist«, sondern in jedem Verbum). Dieses Sagen ist nur so möglich, daß es »sich richtet«, ὀρθοῦσθαι, nach dem, worüber es sagt. Dazu muß dieses Worüber, das Anwesende in seinem Anwesen, selbst schon offenbar sein, es muß schon in seiner »Unverborgenheit«, ἀλήθεια,

[68] Erg. d. Hg.

[69] Vgl. W. Jaeger, Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung. Berlin 1923, S. 75 und 83. Anm. d. Hg.: Jaeger benutzt hier den Begriff »intellektuelle Anschauung«.

stehen. Wenn sich so das Sagen nach einem Anwesenden in seinem Anwesen als einem Unverborgenen in seiner Unverborgenheit richtet, sagen wir, es sei »wahr«, ἀληθῶς. Dieses Wahr-sein als Sich-Richten-nach ... wird nun – und das ist auch richtig – dem λόγος als seinem Wesensort zugesprochen. Wenn aber nun nicht mehr beachtet wird, daß dieses dem λόγος zugehörige Sich-Richten-nach ... nur möglich ist auf dem Grunde der Unverborgenheit des Anwesenden in seinem Anwesen, wenn dann dieses Sich-Richten-nach ... durch dieses Nichtbeachten als die allein gültige und zureichende Wesensbestimmung der Wahrheit angesetzt wird, so kann man zu der Auffassung kommen, daß das λέγειν, das Urteilen, und die ihm zugehörige Bestimmung des ἀληθές mit dem εἶναι als ἐνέργεια eigentlich nichts zu tun hat. Daß der Grundzug der ἐνέργεια die ἀλήθεια selbst ist, kann nun überhaupt nicht mehr gesehen werden. Denn wie sollte jemand so Unsinniges behaupten, daß die Wirklichkeit des Seienden mit der Richtigkeit des Urteilens unmittelbar etwas zu tun hätte, d. h. für uns, daß eine Untersuchung über die Wirklichkeit zu einer solchen über die Richtigkeit gehörte?

Wie steht es bei Aristoteles selbst? Bei ihm wird ἀλήθεια als Unverborgenheit des Anwesenden in seinem Anwesen und ἀλήθεια als Richtigkeit des Sagens *zumal* gegenwärtig, wenn auch oft nicht ausdrücklich. Daß dem so ist, soll ja wohl Θ 10 unter anderem gerade zeigen. Zu fragen bleibt, ob nicht durch die Doppeldeutigkeit von ἀλήθεια eine Doppeldeutigkeit in das λέγειν kommt (obwohl λέγειν hier vielleicht nicht mehr das rechte Wort ist). Die Doppeldeutigkeit zeigt sich in der Frage: Muß nicht zuvor ein Vernehmen des Anwesens des Anwesenden in einer Unverborgenheit sein, damit sich dann das Sagen nach diesem richten und so richtig sein kann? Hat dieses Vernehmen nichts mit der Sprache zu tun?

Die wesentliche Zusammengehörigkeit von ἀληθές und εἶναι in eins mit dem λέγειν läßt sich an einem Satz beispielhaft sehen, der im siebten Kapitel von Metaphysik Δ, dem sogenannten Definitionenbuch, steht. In diesem Kapitel werden die im πολλαχῶς zusam-

mengefaßten Weisen des ὄν erörtert. Dort steht, nachdem das ὂν κατὰ συμβεβηκός und das ὂν κατὰ τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας behandelt sind, am Beginn der Erwähnung des ὂν ὡς ἀληθές bzw. μὴ ὂν ὡς ψεῦδος: ἔτι τὸ εἶναι σημαίνει καὶ τὸ ἔστιν ὅτι ἀληθές (1017 a 31). Wir übergingen die Schwierigkeiten im Verstehen des zweiten Teiles des Satzes, indem wir ihn nicht übersetzten. Er sollte uns nur noch einmal soviel klarmachen, daß hier in *betonter* Weise das ἔστιν mit dem ἀληθές zusammengeht. So zeigt sich uns noch einmal, daß das κυριώτατα in Metaphysik Θ 10 für das griechische Denken nichts Ungewöhnliches ist. Womit freilich nicht gesagt wird, es sei nichts Ungewöhnliches, diesen Sachverhalt ausdrücklich gesehen zu haben. Es ließe sich nun freilich, besonders von der Erkenntnistheorie her, einwenden, daß dieses ἔστιν lediglich eine Eigentümlichkeit des Satzes als eines grammatikalischen Gebildes sei. Aber wenn man das ἔστιν so als Kopula faßt, wird der Satz nur formal gesehen und somit aus dem Zusammenhang herausgelöst, in den er gehört. Dieser Zusammenhang ist nicht das grammatische Schulbuch, sondern das Sprechen, wie wir es täglich tun, genauer: das, was in diesem Sprechen eigentlich geschieht. Wenn ich zu jemandem sage: »Sieh, das Haus ist rot«, dann soll damit eben darauf aufmerksam gemacht werden, daß es rot ist, daß es als ein rotes anwest. Und dieses Aufmerksammachen ist, wie wir sahen, als ein Sich-Richten nach dem roten Haus nur so möglich, daß es als ein rotes in seinem Anwesen unverborgen, wahr, ist, daß es ein in seinen Stand Gekommenes ist, ἐνεργείᾳ ὄν. Und erst darum, weil dieses Sich-Richten-nach ... auf dieses bereits Unverborgene sich eingestellt hat, kann dann gesagt werden: Es ist in Wirklichkeit so, nämlich daß das Haus rot ist.

Wir sind, ausgehend von der vorbereitenden Erörterung (Physik Γ 1) für die Bestimmung dessen, was κίνησις ist, zum ἀληθές in Metaphysik Θ 10, dem Höhepunkt der Untersuchung über δύναμις und ἐνέργεια, und zum εἶναι in seinem Bezug zu λόγος und χρόνος (Περὶ ἑρμηνείας 3) gekommen. Die Nötigung zu diesem Weg ergab sich daraus, daß der Bestimmung des Wesens der κίνησις in Physik Γ 2 vorausgeht die eben für diese Bestimmung wesentliche Nen-

nung von δύναμις und ἐνέργεια und von den κατηγορίαι und somit des λόγος. Ein großer Bogen spannt εἶναι – δύναμις – ἐνέργεια (Met. Θ 1–9), εἶναι – ἀληθές – λέγειν (Met. Θ 10), εἶναι – λόγος – χρόνος (Περὶ ἑρμηνείας 3) und κίνησις (Physik Γ 1–3) zusammen. Wenn wir von Θ 10 her gesehen haben, daß δύναμις und ἐνέργεια und d. h. jetzt zugleich auch ἀλήθεια mit dem ὄν in dem vorhin genannten wesentlichen Zusammenhang stehen und daß ferner zwischen dem ἀληθές, dem εἶναι und dem λόγος ein wesentlicher Bezug waltet, so, daß das εἶναι im λέγειν als Offenbares ist, daß das λέγειν ein ἀληθεύειν ist, dann wird deutlich: Die Weisen des ὄν bilden in sich ein wesentliches Gefüge. Die Einheit dieses Gefüges wurde von Aristoteles nicht weiter erörtert – er dachte aus diesem Zusammenhang selbst heraus. Es ist *unsere* Aufgabe, diesem Zusammenhang aus dem Überlieferten des Aristoteles nachzugehen. Unsere Aufgabe nämlich dann, wenn wir selbst von dorther kommen. (Andernfalls ginge uns Aristoteles nicht das Geringste an.)

Frage: Εἶναι heißt Anwesen, bei Aristoteles als ἐνέργεια, Hervorgekommen- oder -gebrachtsein eines Anwesenden in seine Unverborgenheit. Muß daher nicht ein ontologisches Fragen, das nach dem Anwesenden in seinem Anwesen fragt, notwendig in sich schon ein Fragen nach ἀρχή und αἰτία sein? Als dem Von-wo-aus, Woraus, Wohin? Bringt nicht das Anwesende eben als An-wesendes gleichsam von selbst schon diese Fragen nach dem In-den-Stand-gekommen-Sein mit sich?

10. Protokoll vom 27.2.1952 – Heribert Boeder, Hartmut Buchner

Das bisher zum Verständnis von Metaphysik Θ 10 Beigebrachte zeigt uns deutlich, daß in diesem Kapitel keine aus der Frage nach dem ὂν ᾗ ὄν herausfallende Sonderfrage thematisch ist. Diese Meinung konnte nur solange ein Recht beanspruchen, als ἐνέργεια so obenhin als Wirklichkeit und ἀληθές ausschließlich als Wahres im Sinne der Richtigkeit des Urteiles aufgefaßt wurden. Grie-

chisch gedacht ist ἐνέργεια eine Weise des ὄν und d. h. des εἶναι als Anwesen. Damit bestimmt sich die Stellung von Θ 10 eindeutig. Denn dieses so als Anwesen gedachte εἶναι trägt bereits in sich den wesenhaften Bezug zur ἀλήθεια als Wesensort dieses Anwesens. Mit εἶναι als Anwesen und ἀλήθεια als Unverborgenheit sind wir aber in dem einzigen Bereich, in welchem das Denken der Griechen zuhause war. Allein »schon«, wenn wir auf die Sprache hören, sagt uns das »An-« im als Anwesen verstandenen εἶναι seine wesentliche Zugehörigkeit zum »Un-« in der als Unverborgenheit verstandenen ἀλήθεια. Für unsere frühe Sprache liegt in der Vorsilbe »an-« zugleich das »auf-« im Sinne des »hervor«. Εἶναι als Anwesen sagt: von ... her aufgegangen, hin in die Unverborgenheit gekommen sein. So hören wir in εἶναι als Anwesen zugleich das Wort φύσις, »Aufgang«. Φύσις jedoch ist das Grundwort des frühen griechischen Denkens. Für die Griechen liegt in diesem Anwesen in der Unverborgenheit ein ebenso wesenhafter Bezug zum λόγος. Er ist als λόγος ἀποφαντικός in sich von εἶναι und ἀλήθεια her bestimmt, als λέγειν τι κατά τινος durch beide ermöglicht (vgl. letzte Übung[70]).

Für das neuzeitliche Denken ist das Verstehen dieser einfachen Bezüge sehr schwer, insofern es das Anwesende immer als Gegenstand, objectum für ein subjectum denkt (d. h. insofern die Anwesenheit des Anwesenden in der Gegenständlichkeit des Gegenstandes beruht). Die Gefahr ist hier groß, die ἀλήθεια als Anwesensstätte des Anwesenden in das Bewußtsein zurückzunehmen (und somit das, was im jetzigen, eben versuchten Denken geschieht, preiszugeben). Das Entscheidende ist, daß die Griechen den Zusammenhang von εἶναι, »Anwesen«, und ἀλήθεια, »Unverborgenheit« *und* Sich-Richten-nach ..., nicht vom Vorstellen her, sondern im vorhinein vom Anwesen selbst aus denken. Deshalb ist es auch unmöglich, die ἐνέργεια neuzeitlich als Wirklichkeit zu interpretieren und diese schließlich in der repraesentatio des subjectum zu begründen, weil jegliches nur *ist*, insofern es vorgestellt wird.

[70] Siehe oben S. 596 f.

Zur nochmaligen Verdeutlichung, daß ἐνέργεια bei Aristoteles Anwesen heißt im Sinne des Im-vorhinein-Herrschens (nämlich als Tragen des Anwesenden in dem, was es ist), diente ein Satz aus Metaphysik Θ 6: περὶ ἐνεργείας διορίσωμεν τί τέ ἐστιν ἡ ἐνέργεια καὶ ποῖόν τι [...]. ἔστι δ' ἡ ἐνέργεια τὸ ὑπάρχειν τὸ πρᾶγμα, μὴ οὕτως ὥσπερ λέγομεν δυνάμει (1048 a 26–32). Auf die Schwierigkeit der zur ἐνέργεια wesentlich gehörenden Abgrenzung gegen die δύναμις kann hier nicht eingegangen werden. Es kommt auf das Hören von τὸ ὑπάρχειν τὸ πρᾶγμα an. Die ἐνέργεια wird hier ohne jede weitere Erörterung gefaßt als ein ὑπάρχειν, »Im-vorhinein-*Vorliegen*«, der Sache in dem, was sie ist. Der Einwand, daß ὑπάρχειν hier bloß »indifferent« gebraucht werde, ist kein Einwand gegen, sondern ein Beleg für unsere Auslegung, da er durch den Hinweis auf die »Indifferenz« gerade die Selbstverständlichkeit bestätigt, mit der Aristoteles sich in dieser Auslegung der ἐνέργεια als ὑπάρχειν aufhält. Ganz abgesehen davon: Was sollte denn bei solcher »Indifferenz« des ὑπάρχειν der *bestimmte* (griechisch gedacht: hinweisende) Artikel τό? Dieses τὸ ὑπάρχειν bestätigt auch die Interpretation des κυριώτατα in Metaphysik Θ 10. Jaegers κυριώτατα-Interpretation im Sinne von »hauptsächlich«, »gewöhnlich«[71] läßt sich, abgesehen von den sachlichen Erörterungen der letzten Übung, schon dadurch nicht halten, daß das λεγόμενον ja gar nicht zu einem λέγειν im alltäglichen Sinne gehört. Vielmehr handelt es sich hier um ein λεγόμενον, das erst und nur innerhalb einer ontologischen Fragestellung, d. h. innerhalb der Frage nach dem ὄν ᾗ ὄν offenbar wird. Aristoteles ist nun einmal kein sogenannter »Empiriker«, der sich aus den gängigen Vorstellungen irgendeine Gebrauchsphilosophie zurechtmacht. Von den beiden Lesarten κυριώτατα und κυριώτατον (vgl. Protokoll[72]) wird dem κυριώτατα aus folgenden sachlichen Gründen der Vorzug gegeben: κυριώτατον ist adjektivisch gebraucht zu ὄν, während κυριώτατα adverbial zu λεγόμενον gehört. Im Adverbialen liegt nun ein näherer Bezug zur ganzen

[71] Vgl. W. Jaeger, Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles, S. 51 f.

[72] Siehe oben S. 594.

Fragestellung nach dem ὂν ᾗ ὄν, insofern es in ihr um das Wesende im Anwesenden geht. Das λεγόμενον wird dann streng gedacht aus dem λόγος als dem *Wesens*bereich des ὄν. So hebt das κυριώτατα das »Wesen« im ὄν als An-wesen ausdrücklich hervor. Ob Aristoteles das ausdrücklich so gedacht hat, spielt keine Rolle. Wir müssen auf die Sprache achten und ihr das entnehmen, was sie von sich selbst her gibt – auch Aristoteles steht unter der Herrschaft der Sprache.

Wenn wir die ἐνέργεια als τὸ ὑπάρχειν, als das Von-ihm-selbst-her-schon-Anwesen, und dazu das in der letzten Übung über die ἀλήθεια Gesagte im Blick behalten, darf das ἀληθές am Beginn von Θ 10 keine Schwierigkeiten mehr bereiten. Dann nennt das in 1051 b 2 stehende ἐπὶ τῶν πραγμάτων gerade den entscheidenden Bereich, in dem das ἀληθές hier zu sehen ist: den des Anwesenden, Hervorgekommenen (πρᾶγμα) als eines Unverborgenen (ἀληθές) in seinem Anwesen (ἐνέργεια). Jetzt zeigt sich ganz klar, warum Jaeger von seinem am λέγειν qua Urteilen orientierten Begriff des ἀληθές her das ἐπὶ τῶν πραγμάτων mit Stillschweigen übergehen muß. Das λέγειν ἀληθῶς kann sich, wie wir sahen, nur auf dem Grunde des ἀληθὲς ἐπὶ τῶν πραγμάτων vollziehen und es wird daher auch erst nach dieser Grundfreilegung genannt, und zwar im οἴεσθαι ἀληθῶς (1051 b 7) und im (verkürzt gesprochen) φάναι ἀληθῶς.[73] Allein schon aus diesem Nacheinander von ἀληθὲς ἐπὶ τῶν πραγμάτων und οἴεσθαι bzw. φάναι ἀληθῶς zeigt sich der streng sachgemäße Bau im Beginn von Metaphysik Θ 10.

Um das ἐπί in den Worten ἐπὶ τῶν πραγμάτων hörbarer, d. h. verstehbarer zu machen, wurde auf den Zusammenhang verwiesen, in dem diese »Präposition« in den Übungen des vorigen Semesters bereits zur Sprache kam: ἐπαγωγή.[74] Es ist dasselbe ἐπί, das auch in dem Wort ἐπιστήμη (ἐπίστασθαι) spricht: ἐπί, »im Hinblick auf ...« im Sinne des »von den Sachen her«. Das ἀληθές als ἀληθὲς ἐπὶ τῶν πραγμάτων ist ein den Sachen selbst Zugehöriges. Zugehörig in

[73] Met. Θ 10, 1051 b 8 sq.: ἡμεῖς οἱ φάντες τοῦτο ἀληθεύομεν.
[74] Phys. A 2, 185 a 13 sq.: ἐκ τῆς ἐπαγωγῆς. Siehe oben S. 486 f.

welcher Weise? In 1051 b 2 sq. wird es gesagt: ἐπὶ τῶν πραγμάτων [...] τῷ συγκεῖσθαι ἢ διῃρῆσθαι. (Zu beachten ist das Perfekt: immer *schon* beieinander oder getrennt). In diesem συγκεῖσθαι ist mitzuhören das κεῖσθαι von ὑποκείμενον. Das ἀληθές zeigt sich so als der Grundzug des »Zusammen-Vorliegens«. Wie ist das zu verstehen? Das kann nur eine sachliche Vergegenwärtigung deutlich machen. Ein Körper z. B. west an, steht in seiner Unverborgenheit, indem mit ihm anwest das Ausgedehnt*sein*. Der Körper *ist* nur Körper, insofern er *als* ein ausgedehnter in seiner Unverborgenheit steht. Im Miteinander von »Körper« und »ausgedehnt« (faktisch ist, wenn wir »Körper« sagen, immer *schon* das »ausgedehnt« mit dabei) west die Sache erst an, d. h. ist sie erst unverborgen als das, was sie ist. Oder: Der Baum ist nur Baum, erscheint nur als ein solcher, wenn mit ihm erscheint das Holz. Ἀληθὲς ἐπὶ τῶν πραγμάτων τῷ συγκεῖσθαι heißt also, wenn wir im ἀληθές (nach Met. Δ und α 1) zugleich das φαίνεσθαι mithören: sich von ihm selbst her zeigen, erscheinen in einem Beisammen-Vorliegen und so erst sein (vgl. 1051 b 11), anwesen. Wie steht es mit dem ψεῦδος ἐπὶ τῶν πραγμάτων τῷ διῃρῆσθαι? Z. B. die Inkommensurabilität der Diagonale mit den Seiten ist etwas, das sich immer mitzeigt bei den geometrischen Figuren. Diagonale und Kommensurabilität zeigen sich als immer schon »auseinanderliegend« (διῃρῆσθαι), als verdeckt, widrig gegeneinander: ψευδῶς. Hier ist zu sehen, daß dieses Sichzeigen des Einanderwidrigseins nur möglich ist auf dem Grunde des In-die-Unverborgenheit-gekommen-Seins des Anwesenden als eines solchen. Die Widrigkeit und Verstellung bei den Sachen selbst ist fundiert in Anwesenheit und Unverborgenheit dieser Sachen. Ψεῦδος und μὴ εἶναι empfangen ihre Möglichkeit vom ἀληθές und εἶναι: Das Abwesende ist das anwesende Abwesende, das Verborgene, Widrige ist das unverborgene Widrige. Das ist keine dialektische Spielerei, sondern ein einfacher, im εἶναι und ἀληθές selbst liegender Sachverhalt.

Das Verständnis des ἀληθές als κυριώτατα λεγόμενον in seinem Bezug zur ἐνέργεια macht den Zusammenhang von Metaphysik Θ 10 mit Metaphysik Θ 1–9 aus der Sache heraus deutlich.

Zugleich ist im groben verständlich geworden der Fundierungszusammenhang, der zwischen dem ἀληθὲς ἐπὶ τῶν πραγμάτων und dem ἀληθές des λέγειν herrscht. Ἐνέργεια und λόγος, d. h. zugleich die κατηγορίαι sind also je in sich auf das ἀληθές als κυριώτατα λεγόμενον orientiert.

Nach dieser kurzen Erinnerung des Sachverhaltes kehren wir zur Wesensbestimmung der κίνησις in Physik Γ 1–2 zurück. Es gilt aufzuweisen, inwiefern die κίνησις als οὐσία der κινούμενα *ist*. Als Weisen der οὐσία werden in Physik Γ 1 genannt ἐντελέχεια und κατηγορίαι. Mit der ἐντελέχεια ist, wie wir sahen, mitgenannt die ἀλήθεια im Sinne der Unverborgenheit. Aus der Übung des letzten Semesters erinnern wir zugleich die Charakterisierung der κίνησις als μεταβολή (Phys. E 1, 225 a 34: ἐπεὶ δὲ πᾶσα κίνησις μεταβολή τις).[75] Die κίνησις ist als Bringen »von ... her hin zu ...« (Phys. Δ 11, 219 a 10 sq.: ἐπεὶ δὲ τὸ κινούμενον κινεῖται ἔκ τινος εἴς τι). Das ἐκ ... εἰς ... erläutert das μετά von μεταβολή. Dann muß, wenn die Frage gestellt wird, was an der κίνησις eigentlich seiend, anwesend ist, auf dieses Zwischen von ἐκ ... εἰς ... geachtet werden. Die κίνησις als κίνησις, das Anwesen der κίνησις *liegt* in diesem Zwischen *vor*: Wir vergegenwärtigen den Sachverhalt am Vergilben (ἀλλοίωσις) eines Blattes. Ἔκ τινος: grün, εἴς τι: gelb. Dabei dürfen wir freilich grün und gelb nicht als festgestellte Größen ansehen. Vielmehr west das Vergilben an, steht in der Unverborgenheit, indem sich jeweils am Blatt ein Farbton zum Vorschein bringt. Dieses Jeweilige als das Sichzeigende (ἀληθές), für sich jeweils sich in seinem Ende Haltende (ἐντελεχείᾳ ὄν) ist das eigentlich Anwesende einer Bewegung. Als dieses Jeweilige kommt es von einem anderen Jeweiligen her und macht seinerseits einem ankommenden Jeweiligen wieder Platz. Das Vergilben ist als Vergilben μεταβολή und diese *ist*, d. h. west an im Zwischen als dem Jeweiligen. Wenn dieses als solches in seinem Anwesen gefaßt, d. h. ontologisch bestimmt werden soll, dann muß dies

[75] Anm. d. Hg.: Es handelt sich in Wirklichkeit um die Übung des vorletzten Semesters (WS 1950/51). Siehe oben S. 488.

geschehen im Horizont der schon gedachten Bestimmungen des Anwesenden als eines solchen (ὂν ᾗ ὄν). Eine dieser Bestimmungen bietet sich, um das Zwischen ontologisch zu fassen, wie von selbst an: das πρός τι (κατηγορία).

Die Bewegung west als Bewegung an im jeweiligen Hervorgekommensein in die Unverborgenheit (ἀλήθεια) eines in gewisser Weise je in sich Vollendeten (ἐντελεχείᾳ ὄν), das als Jeweiliges eingespannt ist zwischen (πρός τι) ein Ankommen (Angekommensein) und ein Weggehen (Weggehenwerden).

ANHANG VIII

PROTOKOLLE ZU ›ÜBUNGEN IM LESEN: ARISTOTELES, PHYSIK Γ UND METAPHYSIK Θ 10‹ IM WINTERSEMESTER 1951/52

(von Ernst Tugendhat)

1. Protokoll vom 28.11.1951

(Vorbemerkungen: Wir werden dieses Semester wieder auf den Brauch der Seminar-Berichte zurückkommen. Diese sollen nicht bloß Protokolle sein, sondern gleichzeitig eigene Fragen bringen. – Für das Studium der »Physik« verweise ich Sie auf das Buch einer Schülerin von mir: Helene Weiß, »Kausalität und Zufall in der Philosophie des Aristoteles«,[1] das einzige Buch, das etwas Ordentliches über die »Physik« des Aristoteles und vielleicht überhaupt über Aristoteles beibringt. – Wir brauchen dieses Semester auch ein Referat, und zwar soll sich dieses, da wir außer der »Physik« auch Metaphysik Θ 10 behandeln wollen, mit der Frage der Zugehörigkeit von Θ 10 zur übrigen »Metaphysik« beschäftigen. Dazu sind heranzuziehen die wichtigen Werke von Werner Jaeger, »Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles«, 1912, und »Aristoteles«, 1923, S. 200–237, wo die Frage der Zugehörigkeit von Θ 10 zur »Metaphysik« behandelt wird. Das scheint eine bloß philologische Frage zu sein, ist aber in Wirklichkeit ganz prinzipiell, so daß man dabei die ganze Frage der griechischen Philosophie aufrollen kann. Ich habe dieses Problem vor genau 20 Jahren in meiner Vorlesung behandelt.[2] – Angekündigt ist Physik Γ, wo die κίνησις abgehandelt wird. Wir sehen zunächst noch nicht, was das mit Metaphysik Θ 10 zu tun haben soll. Wir sprechen zuerst Γ 1–3 durch und tasten uns allmählich zu den wesentlichen Fragen vor.)

Ἐπεὶ δ' ἡ φύσις μέν ἐστιν ἀρχὴ κινήσεως καὶ μεταβολῆς, ἡ δὲ μέθοδος ἡμῖν περὶ φύσεώς ἐστι, δεῖ μὴ λανθάνειν τί ἐστι κίνησις· ἀναγκαῖον γὰρ ἀγνοουμένης αὐτῆς ἀγνοεῖσθαι καὶ τὴν φύσιν (Γ 1, 200 b 12–15). »Weil nun die φύσις bestimmender Ausgang von Bewegung und (d. h.) Umschlag ist und unser Weg um die φύσις geht, ist es notwendig, daß nicht verborgen bleibt, was Bewegung ist. Ist nämlich diese ungekannt, so bleibt notwendigerweise auch

[1] H. Weiß, Kausalität und Zufall in der Philosophie des Aristoteles. Basel 1942.

[2] M. Heidegger, Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Freiburger Vorlesung Sommersemester 1930. Gesamtausgabe Band 31. Hrsg. von H. Tietjen. 2. Aufl. Frankfurt a. M. 1994, S. 80 ff.

die φύσις ungekannt.« In diesem ganz einfachen Satz nimmt Aristoteles das Vorige zusammen und formuliert zugleich die entscheidende Frage dieser ganzen Physik-Vorlesung.

Ἀγνοεῖν: Darin hören wir νοεῖν. Νοεῖν meint: eine Sache »spüren«, »auf der Spur sein« zu etwas, etwas »wittern«. Νοεῖν kommt bei Parmenides vor in betontem Zusammenhang mit εἶναι und so auch φύσις. Das νοεῖν meint also nicht ein beliebiges Kennen, sondern in ihm als solchem liegt schon die Witterung für das εἶναι. Das νοεῖν wird uns auch in Θ 10 wieder begegnen. Hier ist es bezogen auf φύσις und auf κίνησις.

Wann ist ein νοεῖν für uns? Wenn das εἶναι nicht λανθάνει, wenn es ἀ-ληθές ist. Hier ist also der innere Bezug zwischen νοεῖν und ἀληθεύειν zu sehen (ausdrücklich in Eth. Nic. Z). Diesen Bezug können wir als das bezeichnen, worin sich das ganze griechische Denken bewegt. Er ist am prägnantesten durch ein einziges Wort ausgedrückt mit ἰδέα. In ihr ist sowohl der Bezug zum ἰδεῖν wie auch zum εἶδος. Insofern die ἰδέα das ganze abendländische Denken trägt, ist also dieser Bezug von νοεῖν und εἶναι der Bereich, in dem sich alles abendländische Denken bewegt, aber so, daß dieser Bezug selbst nicht mehr in Frage gestellt wird. An solche Dinge muß man denken, wenn man diesen Satz denkend liest.

Wir betrachten jetzt den Anfang des Satzes. Wir wollen hier alle wesentlichen Worte griechisch gebrauchen und legen keinen Wert auf die Übersetzungen, die eigentlich nichts sagen. Wenn wir ἀρχή mit »Anfang« übersetzen, so ist das mißverständlich. Wir sagen z. B.: »Es fängt an zu regnen«. Hier meint Anfangen soviel wie Einsetzen. Ἀρχή meint aber nicht Anfang in diesem Sinn, sondern »Herrschaft«, d. h. das Bestimmende. Dieses aber nicht im Sinne eines solchen, das etwas bloß auslöst, veranlaßt, so wie z. B. die atmosphärischen Druckverhältnisse den Regen veranlassen. In ἀρχή liegt ein Vorausgreifen, ein Im-vorhinein-Tragen und so Bestimmen. Und erst weil ἀρχή Herrschaft in dem so erläuterten Sinne bedeutet, kann sie von Aristoteles als das πρῶτον ὅθεν,[3] als

[3] Vgl. Met. Δ 1, 1013 a 18.

das »Von-wo-aus«, bestimmt werden. Das ist eine bereits sekundäre Bestimmung von ἀρχή. Nur *als* Herrschaft ist das Von-wo-aus.

Sie sollen jetzt nur sehen, daß dieser etwas langweilige Satz geladen ist mit all dem, was Aristoteles bzw. Plato schon gedacht haben, und gleichzeitig vordeutet auf das, was nun als Frage aus diesem ganzen Bereich aufsteht. Die φύσις ist ἀρχὴ κινήσεως καὶ μεταβολῆς, »bestimmender Ausgang für Bewegung und [sagen wir einmal] Umschlag«. Die φύσις selbst bedeutet, wie alle entsprechenden Worte, einmal das betreffende Gebiet des Seienden, also τὰ φύσει ὄντα, so wie wir auch sagen »die Natur«, und dann auch das Anwesen dieses Seienden. Bald ist mit φύσις das eine, bald das andere gemeint, meistens beides. Auch bei *Kant* finden wir Natur in zwei Bedeutungen, erstens die Natur materialiter spectata, zweitens die Natur formaliter spectata. Die Natur materialiter spectata ist »der Inbegriff der Erscheinungen«. Das deckt sich inhaltlich mit τὰ φύσει ὄντα, erfährt aber bei Kant eine ganz bestimmte Interpretation, die für die heutige Naturwissenschaft grundlegend wurde. Aber auch der Horizont der Unterscheidung, nämlich das Begriffspaar materia – forma, deckt sich nicht mit der Hinsicht, aus der φύσις einmal die φύσει ὄντα und dann deren Anwesen meint. (Vor 14 Tagen, nach meiner ersten Vorlesung,[4] sprach mich ein Herr auf der Treppe an und wollte wissen, was der Unterschied von Sein und Seiendem sei. Aber man kann nicht auf der Treppe eine Frage von zweieinhalb Jahrtausenden beantworten, besonders dann nicht, wenn man die Antwort nicht weiß.)

In früheren Stunden haben wir einiges herausgehoben aus den Betrachtungen des Aristoteles, was wir nun als Stütze für das Weitere fixieren wollen. Wir sahen im vorigen Semester:[5] Die φύσει ὄντα sind κινούμενα (A 2, 185 a 13), »in Bewegung«. Entsprechend muß offenbar die φύσις als das Anwesen der von Natur her Seienden etwas mit der κίνησις zu tun haben. Wie gehört die κίνησις zur

[4] Anm. d. Hg.: Heidegger hielt im Wintersemester 1951/52 und im Sommersemester 1952 die einstündige Vorlesung »Was heißt Denken?«, veröffentlicht Tübingen 1954.

[5] Siehe oben S. 505 ff.

φύσις? Insofern, als sie ihrem Wesen nach unter der Herrschaft der φύσις steht. Die φύσις ist ἀρχή τις, »irgendwie ἀρχή«, sie ist ἀρχή τις καὶ αἰτία τοῦ κινεῖσθαι (vgl. B 1, 192 b 21).

Wir können jetzt, auf diesem Grund und zugleich auf den ersten Satz von Γ hin, sagen: Wenn sich das Denken auf den »Weg« (ὁδός) macht, so, daß es »hinter« (μετά) der φύσις her ist, so muß diese μέθοδος notwendig »im Blick haben« (νοεῖν, »wittern«): κίνησις. Diese μέθοδος zur φύσις als dem Wesen der φύσει ὄντα ist nun aber für Aristoteles nicht irgendeine Untersuchung ins Blaue hinein, sondern dieses μετά, diese μέθοδος, dieser Weg zur φύσις ist ein ganz bestimmt gerichteter, den Aristoteles im Auge behält als die eigentliche Aufgabe, nämlich zu zeigen, daß und wie φύσις οὐσία ist. Wenn man hierbei οὐσία mit »Substanz« übersetzen würde, gäbe das den reinen Unsinn. Οὐσία heißt vielmehr zunächst ganz unbestimmt soviel wie »Seiendheit«. Die Aufgabe der »Physik« ist also nicht, eine Naturwissenschaft auszuarbeiten, auch nicht eine Ontologie der Natur, sondern die »Physik« ist eine Betrachtung, die vor all diesem liegt und für diese Art Ontologie gewissermaßen den Boden sucht. Die »Physik« ist allerdings so schwierig, und zwar gerade für das griechische Denken der damaligen Zeit selbst, daß diese Aufgabe gar nicht so ausdrücklich zur Sprache kommt, sich aber doch zeigt, z. B. in dem, worauf wir jetzt zugehen. Wenn also die φύσις οὐσία sein soll und zur φύσις irgendwie κίνησις gehören soll, dann muß gezeigt werden, daß das »in Bewegung« der φύσει ὄντα die Art ausmacht, wie diese *sind*. Das »in Bewegung« muß so gedacht werden, daß *darin* sichtbar wird das Anwesen. Voraussetzung für die Durchführung so einer Aufgabe ist, daß das Anwesen selbst schon in irgendeiner Weise gesehen wird. Wenn ich frage, inwiefern das Wogen und die Stille des Meeres sein Anwesen ist, dann kann ich diese Frage nur *denkend* stellen, wenn ich Anwesen bereits in irgendeiner Weise verstehe. Es könnte sich nun aber auch umgekehrt zeigen, daß das, was ich vorher unbestimmt als Anwesen gedacht habe, durch das In-den-Blick-Bekommen von in Bewegung Seiendem bestimmter wird.

Und jetzt, im Buch Γ, wird der Blick thematisch auf die κίνησις selbst gerichtet, so, daß dieser Blick im Licht von οὐσία gehalten wird. Denn diese verstehen wir bereits in gewisser Weise – und verstehen sie doch nicht. Die Thematik bestimmt sich jetzt genauer: Die Frage ist, wie sich die κίνησις von der οὐσία her gesehen bestimmt und wie umgekehrt sich die οὐσία von der κίνησις her bestimmt. Das heißt: Der Blick auf die κίνησις holt das aus der οὐσία heraus, was in ihr schon liegt. Das heißt aber nicht: Mit Hilfe einer Definition der Bewegung wird das Sein neu definiert. Auch wird das Sein nicht als Bewegung, sondern immer nur als Sein gedacht, aber die οὐσία *lichtet* sich erst durch diesen Blick auf die κίνησις. Das sind lauter Fragezeichen, Fragezeichen nicht in dem Sinne, daß man nichts weiß, sondern im Sinne von »fragwürdig«, daß man *nachdenkt*. Damit ist angedeutet, daß diese Betrachtung keine isolierte ist, sondern in wesentlichem Zusammenhang steht mit dem Grundfragen des griechischen und abendländischen Denkens überhaupt, so allerdings, daß dieser Zusammenhang von den Griechen nicht eigens gedacht wurde. Aber wir, die wir keine Griechen sind und nie mehr werden könnnen, müssen mit einem Licht, und wenn es noch so dürftig ist, dem entgegenkommen, was hier gesagt ist.

Das Nächste, was nun folgt, ist verhältnismäßig leicht zu verstehen, obwohl wir uns auch hier nicht darüber täuschen dürfen, daß hier Bezüge angesprochen sind, die auch in der »Metaphysik« (des Aristoteles) dunkel bleiben.

διορισαμένοις δὲ περὶ κινήσεως πειρατέον τὸν αὐτὸν ἐπελθεῖν τρόπον περὶ τῶν ἐφεξῆς (200 b 15 sq.). »Haben wir einmal über die Bewegung die Wesensumgrenzung vollzogen, so gilt es, in der gleichen Weise weiterzugehen über das Folgende.« Es kann mit der κίνησις allein nicht sein Bewenden haben, weil *mit* der Bewegung selbst Sachverhalte mit angesprochen sind, die einer eigenen Betrachtung bedürfen.

δοκεῖ δ' ἡ κίνησις εἶναι τῶν συνεχῶν (200 b 16 sq.). »Die Bewegung scheint von der Art des Zusammenhaltenden zu sein.« Συνεχές kommt von συνέχειν, »zusammenhalten«. Das συνεχές ist

solches, bei dem sich eines ans andere hält. Nehmen wir ein Beispiel: Im Herbst geht die Farbe des Blattes vom Grünen ins Gelbe über. Dabei hält sich jede Phase dieses Übergangs an die nächste Phase. Jede Phase der Farbe des Blattes ist schon von vornherein in der Färbung des Blattes da. Die Phasen werden nicht erst nachträglich zusammengeschoben, sondern der mögliche Ablauf der Phasen ist von vornherein gehalten in der Färbung. Wenn man nun Statistiken aufstellt und mit Hilfe von Tabellen den Fortgang verfolgt, so fehlt dabei gerade das Eigentliche des συνεχές: das *Haltende*. Man greift immer nur einzelne Phasen heraus.

τὸ δ' ἄπειρον ἐμφαίνεται πρῶτον ἐν τῷ συνεχεῖ· διὸ καὶ τοῖς ὁριζομένοις τὸ συνεχὲς συμβαίνει προσχρήσασθαι πολλάκις τῷ λόγῳ τῷ τοῦ ἀπείρου, ὡς τὸ εἰς ἄπειρον διαιρετὸν συνεχὲς ὄν (200 b 17–20). »Aber im Zusammenhaltenden zeigt sich zuerst das Grenzenlose. Deswegen ergibt sich für diejenigen, die das Zusammenhaltende [in seinem Wesen] umgrenzen, daß sie sich auch der Erklärung des Grenzenlosen bedienen müssen, so als sei das Zusammenhaltende das, was ins Grenzenlose zerlegbar ist.« Die Statistik aber macht Grenzen und kann nur Grenzen machen. Gerade das Grenzenlose sieht sie nicht. Wir übersetzen ὡς mit »so als sei«, nicht ohne weiteres mit »weil«, was zu stark wäre. Hier ist Vorsicht geboten. Dieser Satz ist in gewisser Weise das Fundament für die Infinitesimalrechnung. Aber es kann sein, daß ich durch die infinite Zerlegung das Grenzenlose fasse und es trotzdem nie fasse. Ich kann es nie *als* συνεχές fassen, was immer mehr ist, als was die Infinitesimalrechnung erreichen kann. Ich kann mit dieser Art Rechnung das Kontinuum lediglich in gewisser Weise *beherrschen*. Deshalb dürfen wir nicht einfach mit »weil« übersetzen.

Hier ergibt sich nun folgendes Problem: Im συνεχές soll sich das *ἄπειρον* zeigen. Das συνεχές aber gehört zur κίνησις und diese soll irgendwie zur οὐσία gehören. Die οὐσία, das Sein wird aber bei den Griechen gerade durch *πέρας* bestimmt.

2. Protokoll vom 5.12.1951

Zunächst eine Ergänzung zur vorigen Sitzung: Wir sagten, in der ἰδέα sei die innere Bezogenheit zwischen νοεῖν und εἶναι unmittelbar zu sehen, weil sie sowohl auf ἰδεῖν (»sehen«) wie εἶδος (»Anblick«) hinweist. Aber in dem Wort εἶδος ist doch das εἶναι gar nicht zu sehen. Das ist allerdings kein Zufall, sondern eben die platonische Form, diesen Bezug zu sehen. Es muß aber gesehen werden, was das vorige Mal nicht herauskam, daß εἶδος gerade die οὐσία, das »Anwesen«, ist. Aber das Anwesen wird eben von Plato interpretiert als Anblick, auf das Sehen hin.

Der sachliche Grund, warum ich von vornherein auf das νοεῖν hinwies, ist, daß es beim Fassen der κίνησις auf ein νοεῖν ankommt, d. h. das, was Aristoteles von der Bewegung sagt, ist nur unmittelbar zu sehen, niemals durch eine Definition zu ermitteln. Außerdem wird das νοεῖν gedacht aus einem bestimmten Zusammenhang mit dem εἶναι, der uns dann in Θ 10 der »Metaphysik« beschäftigen wird.

Im Protokoll wurde die Frage gestellt, warum Aristoteles das Wesen der κίνησις aufsucht im Hinblick gerade auf die φύσει ὄντα.[6] Es ist ja auch in anderen Bereichen so etwas wie Bewegung. Bewegung gehört nicht nur auch zu den τέχνῃ ὄντα, sondern auch zum menschlichen Handeln. Es genügt also nicht, wenn wir, wie im Protokoll vorgeschlagen wurde, den Vorrang der φύσει ὄντα damit begründen, daß sie die ἀρχή ihrer Bewegung in sich selbst haben. Denn das würde auch auf das menschliche Handeln zutreffen.

Nirgends in anderen Abhandlungen beschäftigt sich Aristoteles thematisch mit der Bewegung. Die Untersuchung der Bewegung wird bei den φύσει ὄντα vollzogen. Das präjudiziert aber nicht, daß diese Bewegung bloß die Bewegung der Naturdinge sei und nicht auch auf die Seele und anderes angewandt werden kann. Wo aber ist nun doch das unbewußte Motiv dafür, daß die Bewegung in der »Physik« abgehandelt wird? Das Wort φύσις hat bereits einen

[6] Siehe oben S. 558f.

eingeschränkten Sinn bei Aristoteles, nämlich in Richtung einer regionalen Bestimmung, während hingegen der ältere Begriff der φύσις in gewissem Sinn mit εἶναι identisch ist. Also weil in φύσις noch nachklingt die Offenbarkeit der ὄντα als des Anwesenden überhaupt, wird die Bewegung in der »Physik« abgehandelt. Vielleicht hat dabei noch mitgespielt, daß an den φύσει ὄντα das νοεῖν der Bewegung leichter zu vollziehen ist als in bezug auf die ψυχή.

Zur zweiten Frage des Protokolls, warum die Bewegungsphasen schon gewissermaßen von vornherein da sind, z. B. in der grünen Farbe des Blattes:[7] Das darf selbstverständlich nicht so verstanden werden, als ob nun die Phasen der Bewegung ontisch in dem Grün enthalten seien, sondern als Möglichkeit. Die Schwierigkeit ist wohl deswegen aufgekommen, weil das Grün und die Bewegung nicht als wesenhaft zusammengehörig gedacht wurden. Das Grün ist aber selbst schon, nicht erst nachträglich, eine Phase und so auf das Zusammenhalten mit den nächsten Phasen eingespielt.

Zur dritten Frage, warum das Verfolgen einer Bewegung mit Hilfe von Tabellen und Festlegen bestimmter Grenzen gerade Statistik genannt wurde:[8] Statistik ist hier in einem ganz weiten Sinn gemeint als Festlegen und Stillstellen überhaupt.

Wir fahren nun im Text fort. In dem nächsten Satz wird zunächst negativ gesagt, daß die Bewegung ohne Ort, ohne das Leere und ohne die Zeit nicht sein kann. Positiv fassen wir diesen Tatbestand mit dem ἐμφαίνεται, das b 17 vom ἄπειρον gesagt wird: Alles das gehört zum Wesen der Bewegung, was mit der Bewegung ἐμφαίνεται. Das genügt aber noch nicht: Aristoteles fährt weiter fort: καὶ διὰ τὸ πάντων εἶναι κοινὰ καὶ καθόλου ταῦτα (200 b 22 sq.), »und weil sie allem gemeinsam sind«. Das πάντων meint dabei alle φύσει ὄντα bzw. κινούμενα. Das, was zur Bewegung gehört, ist von all diesem ein κοινόν.

καὶ πρῶτον [...] περὶ κινήσεως (b 25). »Und zuerst über die Bewegung.« Die Aufgabe ist jetzt also: νοεῖν τὴν κίνησιν. Was kommt

[7] Siehe oben S. 560.
[8] Siehe oben S. 560.

nun aber von 200 b 25 an? Zunächst ist von der Bewegung gar nicht die Rede. Ist das nicht komisch? Nein. Wenn die Aufgabe ist zu zeigen, wie sich die Bewegung vom Anwesen her bestimmt, dann ist es nicht komisch und nicht seltsam, sondern das Natürliche und das Notwendige, jetzt zuerst, bevor über die Bewegung gehandelt wird, den Bereich zu streifen, in dem sie in den Blick kommen soll, also die οὐσία, das εἶναι.

ἔστι δή τι τὸ μὲν ἐντελεχείᾳ μόνον, τὸ δὲ δυνάμει καὶ ἐντελεχείᾳ, τὸ μὲν τόδε τι, τὸ δὲ τοσόνδε, τὸ δε τοιόνδε, καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων τῶν τοῦ ὄντος κατηγοριῶν ὁμοίως (b 26 sqq.). Der Text ist hier nicht so einfach. Die »Physik« ist keine Anfängervorlesung. Dieser Satz hat den Auslegern viel zu schaffen gemacht. In diesem Satz liegt die ganze aristotelische Lehre vom Sein. Über die höchsten Bestimmungen des Seins bei Aristoteles, in deren Bereich er dann auch das Wesen der Bewegung sieht – nämlich δύναμις und ἐντελέχεια – haben wir zwar in Metaphysik Θ eine Abhandlung, erfahren aber trotzdem über ihre wesentliche Entfaltung von Aristoteles nichts. Das ist wohl im Auge zu behalten, weil diese Begriffe dann in der Tradition gebraucht werden als Selbstverständlichkeiten, und sie *bleiben* bei Aristoteles *fragwürdig*, wenigstens in dem Sinn, daß ihre eigene Wesensherkunft nicht expliziert wird, so daß es so aussieht, als wären ihm diese Begriffe von irgendwoher zugefallen.

Wie sollen wir es sprachlich übersetzen? Oder wir wollen zunächst von der anderen Seite darangehen: Wie haben Sie sich den Inhalt zurechtgelegt? Was will Aristoteles sagen? Der Satz erinnert offenbar an das ὂν πολλαχῶς λεγόμενον, eine Sache, die Aristoteles immer dort bringt, wo er eine fundamentale Betrachtung ansetzt.Was heißt das ἔστι δή? So viel wie »es gibt«? Aber was heißt »es gibt«? Wir haben also: 1. τὸ μὲν ἐντελεχείᾳ μόνον, 2. τὸ δὲ δυνάμει καὶ ἐντελεχείᾳ. Wir sind armselig dran. Wir sollen von einer Sache handeln, die wir gar nicht verstehen. Oder verstehen Sie, was ἐντελέχεια heißt? Ich nicht.

Das nächste Glied der Einteilung ist jetzt also τὸ μὲν τόδε τι. Wir setzen es unter die beiden ersten Glieder. Aber wie haben wir dabei zu numerieren? Mit »3« oder mit »a«? Keines von bei-

den ist möglich. Daß wir nicht mit »3« numerieren können, ist äußerlich schon daran zu sehen, daß vor τόδε τι ein τὸ μέν und nicht τὸ δέ steht, womit deutlich gegen die vorhergehende Einteilung abgesetzt wird. »a« geht auch nicht, denn die Kategorien sind nicht Arten des unter »2« Genannten. Es sind also zwei vorläufig einmal selbständige Einteilungen. Wie hängen sie aber zusammen?

Die zwei Einteilungen entsprechen zweien von den vier Hinsichten, nach denen das ὂν πολλαχῶς λεγόμενον sonst eingeteilt wird. Die beiden anderen sonst auch genannten Hinsichten des εἶναι sind hier nicht genannt, weil diese für die Bestimmung der Bewegung nicht wesentlich werden. Jedenfalls können wir aus dem, was hier genannt wird, entnehmen, daß es sich hier um das ὂν ἢ ὄν handelt.

Was ist aber das Subjekt des Satzes? Wir übersetzen einmal vorläufig so: »Es ist also das eine nur ἐντελεχείᾳ, dann ..., dann ...« Das Subjekt wäre also »Es«. Das ἔστι meint hier nicht einfach »Es gibt«, sondern das »Es«, das in diesem ἔστι liegt, ist hier das ὄν, und zwar das ὂν ἢ ὄν. Es ist also zu ergänzen: τὸ ὄν. Also: »Es ist das ‚ist' einmal so, einmal so ...«

Wir lassen diese Bestimmungen selbst jetzt einmal vollkommen auf der Seite, obwohl bzw. gerade weil sie nachher wichtig werden, und richten uns auf die Kategorien, die ja auch in den folgenden Sätzen verhandelt werden. Wir kommen nicht darum herum: *Was* ist eine Kategorie? Wir gehen, im Unterschied zum vorigen Semester, diesmal von dem aus, was Aristoteles unter diesem Namen nennt, also τόδε τι, ποσόν usw. Die Kategorien beziehen sich jedenfalls auf das ὄν. Aber inwiefern? Auch die Sonne bezieht sich auf das Seiende. Beziehen sich die Kategorien auf das Seiende als Aussage? Ist die Kategorie bei Aristoteles Aussage? Am Anfang des vierten Kapitels der Kategorienschrift nennt Aristoteles die Kategorien τὰ κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγόμενα,[9] »das, was in Hinsicht auf keine Verflechtung gesagt wird«. Συμπλοκή

[9] Vgl. Cat. 4, 1 b 25.

meint hier die Verflechtung von Subjekt und Prädikat. Darnach ist die Kategorie also gerade keine Aussage. Die Kategorie ist also ein λόγος, der nicht satzmäßig, aussagemäßig gesagt wird, sondern dort ist, wo ein λεγόμενον vorliegt so wie »Tafel«, »schwarz«, »laufen«. »Tafel« – was ist das für ein Sagen? Ein *Nennen*. Die Kategorien sind Nennungen. Wenn ich sage »Tisch«, wenn ich sage »braun«, so sind das beides Nennungen. Aber in ihnen zeigen sich verschiedene Weisen des Nennens. Das »braun« ist gar nicht zu nennen, ohne daß damit zugleich ein anderes unexplizit mitgesagt ist, nämlich das, *was* braun ist, also das, was ich z. B. sage, wenn ich »Tisch« nenne. Das ist ein anderes Nennen. Das heißt: Ein anderes Anwesen waltet in dem Genannten. »Tisch« – Aristoteles nennt das ein τόδε τι. Wir könnten übersetzen mit »Et« (von »etwas«), aber das wäre mißverständlich. Wir können es auch übersetzen als das »Jeweilige«, wobei »weilig« hier gemeint ist im Sinn von Anwesen von sich her. In »braun« liegt nicht dieses »Anwesen von sich her«; vielmehr werde ich im Nennen von »braun« *verwiesen* auf ein Jeweiliges. Also: Die Kategorie ist das in dem verschiedenen Nennen sich zeigende Anwesen. Nur so viel, damit Sie sich das überlegen können für die nächsten Sätze, wo die Sache ernst wird. Da wird die Kategorie des πρός τι, der »Relation«, genannt, die etwas mit der Bewegung zu tun hat.

3. Protokoll vom 12.12.1951

Die Begriffe δύναμις und ἐντελέχεια liegen nicht irgendwo bereit, sondern sind gerade aus der Frage nach der κίνησις, die im Hinblick auf die οὐσία gestellt wird, erwachsen.

In dem Stück, das jetzt kommt, wird bis zur Wesensbestimmung der Bewegung (201 a 9 sqq.) eigentlich nur von den Kategorien gehandelt. Δύναμις und ἐντελέχεια, gerade die Bestimmungen, die nachher die Wesensbestimmung der Bewegung ausmachen, kommen in diesem Stück gar nicht vor. Deshalb ist es notwendig für uns, uns genauer bei den Kategorien umzusehen und zu

versuchen nachzuvollziehen, wie Aristoteles denkt, wenn er die Kategorien nennt.

Die Kategorien treten auf im Zusammenhang mit anderen Bestimmungen des ὄν, nämlich innerhalb der Fragestellung: τὸ ὂν λέγεται πολλαχῶς. Die Kategorien sind etwas, was das ὄν betrifft. Κατηγορία ist κατηγορία τοῦ ὄντος. So werden sie auch in unserem Text 200 b 28 genannt. Die Kategorien sind also Bestimmungen des Anwesens des Anwesenden, denn ὄν ist hier natürlich gemeint im Sinne von ὂν ᾗ ὄν. Die Kategorien sind also nicht irgendetwas, was vom Seienden ausgesagt wird, sondern das, was vom Anwesenden *als* Anwesenden ausgesagt wird. Sie betreffen das *Anwesen* des Anwesenden. Erst so kommt man vor die eigentliche Schwierigkeit, daß es nämlich Charaktere des Anwesens gibt, die den Namen tragen: κατηγορία, worin liegt: ἀγορεύειν, »sagen«. Sie müssen sich dieses Paradox einmal endlich klar machen. Um hier durchzukommen, müssen wir natürlich beides, ὄν und κατηγορία, in Betracht ziehen. Daß das Sein nach δύναμις und ἐνέργεια gesagt wird, kann man viel eher nachvollziehen. Aber hier soll gerade das eine Bestimmung des ὄν sein, von dem man viel eher meinen könnte, es wäre ein Charakter des λόγος. Bei Kant stehen dann ja die Kategorien in Beziehung zum Urteil. Das Urteilen kommt ἐν διανοίᾳ vor. Die Kategorien sind bei Kant Verstandesbegriffe und der Verstand gehört zum Subjekt. Die Kategorien sind also subjektiv. Und bei Aristoteles sind sie objektiv? Nein. Aber warum nicht? Warum ist der Satz von Schopenhauer, den ich in der Vorlesung zitiert habe, daß das Philosophieren vor der Neuzeit objektiv gewesen sei,[10] falsch? Weil die Bestimmung von etwas Objektivem vom Subjekt ausgeht. Die griechische Philosophie steht außerhalb der »Subjekt-Objekt-Beziehung«. Auch bei Kant ist aber die Kategorie nicht etwas Subjektives (vgl. den obersten synthetischen Grundsatz). Aber gleichzeitig damit, daß sich der λόγος bei Kant

[10] Vgl. M. Heidegger, Was heißt Denken? Gesamtausgabe Band 8. Hrsg. von P.-L. Coriando. Frankfurt a. M. 2002, S. 42. Heidegger bezieht sich auf eine Stelle im Kapitel 1 des zweiten Bandes von Schopenhauers »Die Welt als Wille und Vorstellung«.

geändert hat, bekommt auch das εἶναι einen anderen Sinn: nicht mehr Anwesenheit, sondern Gegenständlichkeit. Die Kategorien sind bei Kant genauso wie bei Aristoteles Charaktere des Seins, nämlich der Gegenständlichkeit.

Die Kategorien sind, wie wir schon in der vorigen Übung in der Kategorienschrift gesehen haben, κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγόμενα. Die Kategorien haben also nichts zu tun mit dem λόγος als Aussage. Die Ausschließung der Kategorie aus dem Satz bedeutet aber nicht, daß die Kategorien nicht trotzdem einen Bezug zum λόγος, zum λέγειν im weitesten Sinn behalten. Die Kategorienschrift ist wohl eine frühe Schrift des Aristoteles. Später, im siebten Buch der »Metaphysik«, finden wir den λόγος καθ' αὑτό,[11] wo »etwas an ihm selbst angesprochen wird«, eine der großartigsten Stellen bei Aristoteles.

Wir müssen von vornherein in Betracht ziehen, daß λόγος den Grundzug des ἀποφαίνεσθαι hat, des δηλοῦν des Anwesenden. Im λόγος qua λόγος liegt schon der Bezug des Sehenlassens, des Anwesenlassens. So wird der Bezug von κατηγορία und ὄν schon weniger seltsam.

In der alltäglichen griechischen Sprache heißt κατηγορία gewöhnlich »Anklage«, und zwar in einem feindlichen Sinn: einem etwas zur Last legen. Kann man denn das Anwesen anklagen? Woraufhin wird es beschuldigt? Nehmen wir ein Beispiel: das Haus dort. Es ist ein Jeweiliges, ein Anwesendes, steht in der Kategorie des τόδε τι. Welchen Anwesenheitscharakter hat es? Daß es von sich her für sich steht: Es ist ein ὑποκείμενον. Die Frage ist jetzt also: Was ist das Verhältnis zwischen der »Anklage« (also hier ὑποκείμενον) und dem Seienden da, dem Haus da? Sehen wir zuerst genauer zu, was bei einer Anklage im gewöhnlichen Sinn geschieht. Ich beschuldige z. B. einen Studenten, daß er in der Nacht eine Laterne eingeschlagen hat. Was geht dabei vor sich? Wenn ich ihn beschuldige, zeige ich ihn aller Welt als den, der er ist. Aber was liegt in diesem »als den, der er ist«? Wie zeige

[11] Vgl. Met. Z 4, 1029 b 14.

ich ihn? Als schuldig? Ich zeige ihn als den, *an dem es liegt*, daß es mit der Laterne so steht. Also: Das Genannte bei einer »Anklage«, bei einer κατηγορία, ist dasjenige, *woran es liegt*, daß es mit der Sache so steht. Die κατηγορία des ὑποκείμενον (τόδε τι) z. B. ist das, woran es liegt, daß das Haus so ist. Dieses »woran es liegt« ist das Anwesen des betreffenden Anwesenden. Darin, daß die Kategorie das »woran es liegt« ist, sehen wir einen fernen Zusammenhang der Kategorie mit dem, was ἀρχή und αἰτία meinen.

Durch diesen Hinweis wollte ich Ihnen nur eine Brücke bauen, um das Paradox zu durchschauen, daß die Kategorie das Anwesen des Anwesenden kennzeichnet. Um die Sache deutlicher zu machen, wollen wir noch eine kleine Übung anstellen, damit Sie sehen, daß das keine ausgefallenen Spitzfindigkeiten sind. Nehmen wir wieder dieses Gebäude und machen eine Aussage: »Dieses Haus ist rot«. Also eine Aussage über dieses Anwesende. Diese Aussage ist richtig, d. h. was die Aussage enthält, entspricht dem Anwesenden. »Dieses Haus ist rot.« Wo ist dabei das »ist«? Was heißt das »ist« hier? Wo ist das »Dieses«? Also mit dem »Haus« geht es noch einigermaßen und mit dem »rot« auch, aber »Dieses«, »ist«? (In semitischen und anderen Sprachen geht es allerdings sprachlich auch ohne das »ist«. »Haus – rot«, so reden auch die Kinder. Aber wenn ein Kind so spricht, meint es dann nicht, daß das Haus rot »ist«?)

Das Ganze »Dieses Haus ist rot« ist eine Aussage. Aber was heißt Aussage? In der Aussage liegt etwas Gesprochenes vor, das etwas ausdrückt über eine Sache. Der Satz »gilt« vom Haus. Der Satz sagt, wie es sich mit der Sache verhält. Die Aussage ist ein sprachlicher Ausdruck, ist aber zugleich damit in sich strukturiert: Sie hat den Charakter der Prädikation. Nur so kann der Satz sich auf das Haus beziehen. »Aussage« bedeutet also Verschiedenes: 1. sprachlicher Ausdruck, Äußerung, 2. etwas über die *Sache* aussprechen. Dieses kann nur so geschehen, daß dabei *vom* Haus *etwas* gesagt wird, d. h. von einem Subjekt ein Prädikat: also Prädikation. Aber: 3. Die Aussage kann nur Prädikation sein, weil ich vom Haus her das rote Haus sehen lasse. Also Aussage 1. als

Äußerung, 2. als Prädikation, 3. als Sehenlassen, ἀπόφανσις. Aber was hier an dritter Stelle genannt wurde, ist der Sache nach das Erste (vgl. »Sein und Zeit«, § 33).

Wir sind bei der Frage stecken geblieben, wie es mit dem »ist« bei dieser Aussage steht. »Ist« bedeutet Anwesen. Wenn man sagt »Das Haus ist rot«, so wird dabei nicht nur gesagt, daß das Prädikat »rot« vom Subjekt »Haus« *gilt*, sondern man will damit sagen: Dieses Seiende, das Haus, *ist* so. Dabei heißt das »ist« zunächst »kommt zu«, So-Sein. Aber gleichzeitig damit wird gemeint, *daß* das Rot mit dem Haus zusammen *ist*, also Sein im Sinne von existentia, Daß-Sein. Wenn ich sage »Das Haus ist rot«, so meine ich: Es ist rot und nicht blau usw. Also: Es ist richtig – ὂν ὡς ἀληθές. Also »ist« im Sinne von So-Sein, Daß-Sein, Wahr-Sein.

Zu diesen Seinsweisen kamen wir durch die Aussage. Das ist deswegen möglich, weil die Aussage Sehenlassen ist, weil der λόγος λόγος κατά τινος, ἀπόφανσις ist. Wenn der λόγος ἀπόφανσις ist, *muß* beim λόγος das »ist«, das Sein eine Rolle spielen. Das ist wohl das unausgesprochene Motiv, weswegen der zunächst immer noch dunkle Zusammenhang von λόγος und εἶναι schon bei Parmenides [als der Zusammenhang][12] von νοεῖν und εἶναι in das Gesichtsfeld des Denkens kam.

Für unsere weitere Betrachtung über das »ist« können Sie sich dazu noch ansehen Kants 1763 veröffentlichte Schrift »Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes«, eine Schrift, die man nicht oft genug lesen kann. Für uns ist die erste Abteilung wichtig. Wir gehen aber nicht auf dieses Problem im einzelnen ein, sondern nur auf das, was hier über das »ist« gesagt ist.

[12] Erg. d. Hg.

4. Protokoll vom 19.12.1951

Ein Satz des Protokolls ist mißverständlich, nämlich daß bei Kant die Kategorien subjektiv *und* objektiv seien.[13] Das würde der gewöhnlichen Meinung, die man so über Kant hat, entsprechen. Vielmehr muß man sagen: *Als* subjektive sind sie objektiv. Das ist gerade der entscheidende Schritt Kants über Descartes hinaus. »Subjektiv« bedeutet hier nicht ego cogito, sondern *Subjektivität*, d. h. das »Subjektive« wird ontologisch verstanden: Es ist das *Transzendentale*.

Zu den Fragen des Protokolls:

Die erste Frage[14] geht im Grunde auf die Frage zurück, die wir uns schon in der vorigen Übung gestellt haben: Wo ist das »ist«? Wir können dabei wenigstens so viel sagen, daß man *so* nicht fragen *kann*, daß die Frage auf diese Weise nicht angemessen gestellt ist.

Die zweite Frage[15] betrifft die übrigen Kategorien, wie auch diese zum *Anwesen* gehören. Aristoteles hat sich mit dieser Frage abgegeben, aber wir haben auch hier nur das Resultat, nicht den Weg. Die Antwort des Aristoteles ist: Das Anwesen des *von sich her* Anwesenden ist die Grundbestimmung des Anwesens. Man könnte nun meinen, daß dann die anderen Kategorien Sonderbestimmungen des Anwesens sind und unter die Grundbestimmung der Substanz fallen, daß die Substanz das Allgemeinere ist und die übrigen Kategorien Unterarten. Gerade das sind sie aber nicht. Aristoteles bemüht sich zu zeigen, daß die Beziehung der anderen Kategorien auf die οὐσία anderer Art ist. Und zwar ist diese eigentümliche Beziehung eine Beziehung κατ' ἀναλογίαν. Ich kann darauf zunächst nicht näher eingehen. Jedenfalls ist die erste Kategorie nicht nur die erste in einer Aufzählung, sondern die erste als die, auf die die anderen in einer bestimmten Weise gerichtet, bezogen sind.

[13] Siehe oben S. 567.
[14] Siehe oben S. 569.
[15] Siehe oben S. 569.

Die dritte Frage[16] betrifft die Aussage. Sie wurde nach drei Hinsichten charakterisiert: 1. Äußerung, 2. Prädikation, 3. Aufweisung. Nun wird gefragt, ob diese drei nur Äquivokationen seien oder ob sie verschiedene Phasen seien oder wie überhaupt diese Dreiheit zu denken sei. Was wir da herausgestellt haben, darf man nicht gegenständlich trennen: Jede Aussage ist notwendig alles drei.

Die vierte Frage[17] ist, ob jede ἀπόφανσις schon Ausdruck, Äußerung ist. Das hängt davon ab, wie weit wir hier »Ausdruck« nehmen. Der umgekehrte Fall ist klar: Jede Äußerung ist immer schon aufweisend. Aber ist auch jede Aufweisung eine sich äußernde? Z. B. es steht einer vor Gericht und verweigert die Aussage, z. B. um einen anderen zu schonen. Dann geschieht also keine Äußerung. Aber er kann die Aussage nur verweigern, weil er, ohne es zu verlautbaren, den Tatbestand gerade vor Augen hat; er muß den Tatbestand schon als aufgewiesen vorstellen. Z. B. er stellt den Tatbestand vor, daß sein Kamerad in der Nähe der Laterne gestanden ist, sagt es aber nicht. Er verschweigt die Sache. Aber dieses Verschweigen ist selbst ein Modus der Sprache. (Hier fehlt einiges.)

Nun wird gefragt, wieso wir, wenn zur Aufweisung wesensmäßig die Äußerung gehört, wenn wir etwas aufweisen, auch schweigen *können*. Vergleichen Sie dazu »Vom Wesen der Wahrheit«: Zur Wahrheit gehört wesensmäßig die *Freiheit*. Es gibt überhaupt kein Vorstellen ohne Freiheit.

Das Phänomen der Aussage ist sehr mannigfaltig. Wir haben hier nur drei Hinsichten herausgegriffen, die hier für uns wichtig sind.

Auch bei der Frage, was das »ist« in dem Satz bedeutet, haben wir uns bloß auf einige Bedeutungen beschränkt. Bei Kant wird das »ist« des Satzes als Kopula verstanden. Aber der Satz ist eine Aussage *vom Haus*. Das »ist« kann Subjekt und Prädikat nur deswegen verbinden, weil das Haus *ist* und weil es *so* ist. Nur weil

[16] Siehe oben S. 570.
[17] Siehe oben S. 570.

»rot« immer schon ist Rot(-sein), kann ich sagen »ist rot«. Aristoteles ist der einzige, der da etwas gesehen hat. Später ist das Problem unter den Tisch gefallen.

Jetzt wird gefragt, ob das »ist« in »Der Kreis ist viereckig« nicht einen ganz anderen Sinn hat, weil das vorher Behauptete hier scheinbar nicht gilt: Wir können den Satz und das »ist« doch sagen, obwohl der *Kreis selbst* nicht viereckig *ist*. Aber in allen Aussagen, zu was für einer Art sie auch immer gehören mögen, ob sie richtig oder unrichtig sind, meint das »ist« immer »es ist so« und ist nie eine bloße Kopula des Satzes. Das »ist« in »Der Kreis ist viereckig« kann nur deswegen unrichtig sein, weil das »ist« in sich den Anspruch trägt, richtig zu sein. Hier ist wieder der Zusammenhang zwischen Wahrheit und Freiheit zu sehen.

Wir wollen jetzt kurz auf Kants Schrift »Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes« eingehen. Wir können uns nicht auf eine ausführliche Auslegung einlassen, wollen aber doch einige wesentliche Bestimmungen aufhellen, in Hinsicht sowohl auf die Kategorien wie auf die Begriffe δύναμις und ἐντελέχεια. Die erste Betrachtung hat drei Stücke. Jedes beginnt mit einer Behauptung: »1. *Das Dasein ist gar kein Prädikat oder Determination von irgend einem Dinge.*«[18] »2. *Das Dasein ist die absolute Position eines Dinges und unterscheidet sich dadurch auch von jeglichem Prädikate, welches als ein solches jederzeit bloß beziehungsweise auf ein ander Ding gesetzt wird.*«[19] »3. *Kann ich wohl sagen, daß im Dasein mehr als in der bloßen Möglichkeit sei?*«[20] In diesen drei Sätzen steckt die ganze Geschichte der Philosophie darin. Wenn Sie die genau lesen, können Sie mehr lernen als wenn Sie zwei Semester lang Geschichte der Philosophie hören. Gehandelt wird also *»Vom Dasein überhaupt«*.[21] (Sie müssen sich angewöhnen, immer die Überschriften zu lesen.) »Dasein« bedeutet soviel wie existentia, was mit dem, was in

[18] I. Kant, Der einzig mögliche Beweisgrund, S. 76.
[19] A.a.O., S. 77.
[20] A.a.O., S. 79.
[21] A.a.O., S. 74.

»Sein und Zeit« Dasein und Existenz bedeuten, nichts zu tun hat. Aber »Dasein« ist ein sehr schöner Ausdruck für das, was hier bei Kant gemeint ist. Wir sagen z. B.: »Der Onkel kommt zu Besuch«. Wenn er angekommen ist, sagen wir: »Jetzt ist er da«. Oder Sie bestellen sich ein Buch in der Buchhandlung. Nach einiger Zeit werden Sie benachrichtigt, daß das Buch jetzt da sei. »Es ist da« meint dabei soviel wie: Es ist gegenwärtig, es ist gegenwärtig für das Vorstellen, präsent für die repraesentatio. Dasein meint mehr als existentia, aber wir gehen darauf nicht ein.

Was für andere allgemeine Seinstitel gibt es sonst noch in der Metaphysik? Z. B. Wirklichkeit. Wie gehört die Wirklichkeit hierher? Ist Wirklichkeit das Selbe oder das Gleiche wie existentia? Um diese Frage beantworten zu können, müssen wir allerdings vorher fragen, ob das Gleiche und das Selbe dasselbe sind. »Wirklichkeit« ist die Übersetzung von actualitas. Actualitas ist die Übersetzung, d. h. die Interpretation von ἐνέργεια. Mit ἐνέργεια hängt ἐντελέχεια zusammen. Actualitas gehört zu dem, wozu auch existentia gehört. Es ist das Selbe. Das Selbe ist das Zusammengehörige im Wesen, nicht das Gleiche.

Da ausdrücklich darnach gefragt wird, muß doch noch darauf eingegangen werden, inwiefern Dasein und existentia nicht das Gleiche sind. Was meint existentia? Wir sagen z. B. »die Existenz Gottes«, »Gott existiert«, »Deus est suum esse«. (Ja, Theologie müssen Sie kennen, wenn Sie Metaphysik treiben wollen.) Bei Suarez, der für Descartes sehr wichtig wurde, wird die existentia in einer Weise bestimmt, die fast so klingt wie Heidegger: ex nihilo sistere,[22] »aus dem Nichts heraustreten«. Allerdings: Die Existenz Gottes tritt nicht erst aus dem Nichts heraus, sondern ist diejenige, die nie im Nichts war, sie ist actus purus. Bei dem Verständnis der existentia steht somit das Heraustreten aus ... (dem Nichts) im Vordergrund, während im Wort »Dasein« vor allem gedacht wird: Gegenwärtigsein. Auch existentia und Dasein sind das Selbe, aber nicht das Gleiche.

[22] Vgl. F. Suarez, Disputationes metaphysicae, disp. XXXI, sect. IV, n. 6.

Kant setzt in dieser Schrift Dasein und Wirklichkeit gleich, was daraus zu ersehen ist, daß er dem Dasein die Möglichkeit entgegenstellt. Diese Schrift ist in der vorkritischen Zeit geschrieben, wo Kant noch ganz die Sprache der damaligen Metaphysik aufnimmt, in der existentia bzw. Wirklichkeit von der Möglichkeit her verstanden sind als complementum possibilitatis, als »Ergänzung der Möglichkeit«. Das ist nicht zu verstehen ohne Leibniz.

Wir kommen zurück zur Frage, welche allgemeinen Seinstitel es noch außerdem in der Metaphysik gibt. Z.B. essentia. Essentia ist bei Aristoteles die δευτέρα οὐσία, also das, *was* ein Haus ist, sein εἶδος, egal, ob es existiert oder nicht, das Wassein, quidditas. Das deutsche Wort dafür ist »Wesen«. Was heißt Wesen sprachgeschichtlich? Soviel wie Währen, Dauern. Es gehört also eigentlich zur existentia. Merkwürdig, daß es dann zur essentia gerutscht ist. Das sind keine zufälligen Dinge.

Kant erzählt hier also allerhand Sachen, mahnt vor allem zur Vorsicht, weist auf die Schwierigkeiten hin, das Sein zu betrachten, warnt vor der »logischen Schmelzküche«, wo die Begriffe »in Dämpfen und flüchtigen Salzen verrauchen«.[23] Es kommt eben auf die Küche an, in der man kocht, bzw. [darauf],[24] ob man überhaupt kocht. »Der Begriff der Position oder Setzung ist völlig einfach und mit dem vom Sein überhaupt einerlei.«[25] Also alles ganz einfach. Warum dann noch »Sein und Zeit«?

Zum Schluß nur noch Eines, ganz kurz, bloß als Fingerzeig: Wie haben wir das Wort »Realität« zu übersetzen? Heute gebrauchen wir das Wort »real« identisch mit dem Wort »wirklich«. Daher die Bezeichnung »Realismus« im Unterschied zum »Idealismus«. Der Realismus vertritt die Anschauung, daß die Welt wirklich ist. Für den sogenannten Idealismus vgl. Schopenhauer: »Die Welt ist meine Vorstellung.«[26] Wie kommt dieses Wort »Realität«

[23] I. Kant, Der einzig mögliche Beweisgrund, S. 79.

[24] Erg. d. Hg.

[25] A.a.O., S. 77.

[26] A. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung. Erster Band. Sämtliche Werke. Hrsg. von A. Hübscher. 2. Aufl. Zweiter Band. Wiesbaden 1949, S. 3.

dazu, so etwas zu bezeichnen? »Real« heißt wörtlich »das, was zur res gehört«, und res heißt »Ding«, »Sache«. Also »Realität« heißt soviel wie »Sachheit«, also Washeit, essentia. Mit einem Mal soll also die Realität gerade zum Gegenbegriff der Wirklichkeit gehören, mit der wir sie vorher identifizieren wollten. Wenn Sie das nicht verstehen, verstehen Sie den ganzen Kant nicht. Nach Kant sind hundert wirkliche und hundert mögliche Taler der *Realität* nach das Gleiche. Dem *Was* nach sind hundert mögliche und hundert wirkliche Taler das Gleiche. Realität ist soviel wie quidditas, worauf Wirklichkeit und Möglichkeit sich beziehen.

»Das Dasein ist kein reales Prädikat.«[27] Damit ist *negativ* etwas ganz Entscheidendes gesagt, daß nämlich das »ist« nicht etwas ist, das so am Haus vorkommt wie »rot«, »groß«, »Fenster« usw. Und auf Grund dieser Einsicht gibt Kant die fundamentalste Widerlegung des ontologischen Gottesbeweises, obwohl dieser auch schon von Thomas von Aquin widerlegt wurde, aber in anderer Weise.

5. Protokoll vom 9. oder 16.1.1952[28]

Im Protokoll wird gefragt, ob im ontologischen Gottesbeweis das Gleiche gesagt wird wie im Satz des Parmenides.[29] Die Frage setzt voraus, daß man Sein identifizieren kann mit Gott. Aber das εἶναι des Parmenides hat nichts zu tun mit dem, was mit dem absoluten Sein Gottes gemeint ist. Allerdings steckt in dem Gottesbeweis formal darin, daß man aus dem Gedachtsein auf das Sein schließen kann. Aber im Satz des Parmenides wird nicht bewiesen, daß, wenn man etwas denkt, es auch ist. Es handelt sich im Griechischen um ganz andere Verhältnisse und überhaupt nicht um Beweise. Diese Frage hat also gar kein Fundament.

[27] I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 626: »*Sein* ist offenbar kein reales Prädikat«.

[28] Siehe oben S. 575, Fußn. 21.

[29] Anm. d. Hg.: In dem von Helmut Lange verfassten Protokoll vom 19.12.1951 (siehe oben S. 571 ff.) findet sich die genannte Frage nicht formuliert.

Der kantische Begriff der Möglichkeit geht zwar auf die aristotelische Unterscheidung von δύναμις und ἐνέργεια zurück, hat aber eine viel verwickeltere Geschichte. Man muß den Stand der Frage bei Leibniz beachten, wo sich eine wesentliche Veränderung vollzieht. Kant unterscheidet logische Möglichkeit (Widerspruchslosigkeit) und ontologische Möglichkeit, die gleichbedeutend ist mit Realität, was zu ersehen ist aus der Gleichsetzung Kants von omnitudo realitatis und dem Inbegriff des möglichen Seins überhaupt, welches mögliche Sein dann durch Gottes »Es werde ...« verwirklicht wird. Es liegt hier natürlich der christlich-theologische Schöpfungsgedanke dazwischen. Aber auf all diese Dinge können wir hier nicht näher eingehen.

Warum ergibt sich in der »Kritik der reinen Vernunft« im Gegensatz zu der vorkritischen Schrift von 1763, daß ein Gottesbeweis unmöglich ist? Der Vergleich zwischen der »Kritik der reinen Vernunft« und dieser Schrift ist sehr lehrreich. Ich habe in Marburg vor 25 Jahren eine vierstündige Vorlesung über diese Schrift gehalten.[30] In ihr ist Sein, Dasein noch nicht explizit im Zusammenhang mit Gegenständlichkeit gedacht. Die Gegenständlichkeit ist zwar seit Descartes unausgesprochen bei allem mit dabei, aber erst mit der »Kritik der reinen Vernunft« gelangen alle Fragen ausdrücklich in ihren Bereich. Weil Kant in der »Kritik der reinen Vernunft« das Seiende als Gegenstand faßt, erfährt auch das Ding eine schärfere Bestimmung durch die Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich. Aber das Ding an sich lebt nur von der Festsetzung des Seienden als Gegenstand und kann daher lediglich gefaßt werden als das Ungegenständliche. Es liegt keine positiv ontologische Bestimmung Kants vom Ding an sich vor. Wenn Sie mir eine solche zeigen, mache ich meinen ganzen Laden zu. Diese ontologisch völlig ungeklärte Sachlage ist auch die Basis der jaspersschen Philosophie. Jaspers stellt gar nicht das Seinsproblem. Wir sind so weit voneinander entfernt wie überhaupt möglich. Auch der Idealismus ist ontologisch nicht weitergekommen.

[30] Vgl. M. Heidegger, Die Grundprobleme der Phänomenologie (GA 24), S. 44–67.

In Schellings früher Schrift, den »Briefen über Dogmatismus und Kritizismus«, sehen Sie, wie er sich von Kant wegschleicht, wie hier zwar das ganze Problem eine Kippe erfährt, aber das Entscheidende ist, daß der Idealismus bei der überlieferten Ontologie bleibt, es nur ins Absolute transponiert.

Für das Problem bei Kant vergleichen Sie das letzte Kapitel der transzendentalen Analytik der »Kritik der reinen Vernunft«, das überschrieben ist: *»Von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phaenomena und Noumena«.*[31] Diesen Abschnitt kann man nicht oft genug lesen. Allein diesen Satz, mit dem er überschrieben ist, hätte Kant in der Schrift von 1763 noch nicht schreiben können. Allerdings merkt er auch in der Schrift von 1763 schon, daß mit den übernommenen Schulbegriffen irgendetwas nicht in Ordnung ist, aber er sieht noch nicht, wie und was. Kant meint hier noch, daß es sich lediglich um Erklärung von Begriffen handelt.

Ich habe Ihnen in der vorigen Stunde gesagt, Sie möchten sich den § 19 der transzendentalen Deduktion der »Kritik der reinen Vernunft«,[32] also der zweiten Auflage von 1787 ansehen. Hier haben Sie es faustdick vor den Augen. Was ist der Unterschied zwischen diesem Paragraphen und der Schrift von 1763? Beide Male handelt es sich um das »ist« im Satze. Im § 19 setzt er sich gewissermaßen von sich selbst ab, wenn er ihn anfängt mit den Worten: »Ich habe mich niemals durch die Erklärung, welche die Logiker von einem Urteile überhaupt geben, befriedigen können«.[33] Er war also wohl nie zufrieden, aber faktisch bleibt er in der Schrift von 1763 noch in der traditionellen Auffassung des logischen »ist«. Der Aussagesatz »Das Haus ist rot« wird hier noch als bloßer Satz genommen. Das wird Ihnen am deutlichsten vom Negativen her. In der Philosophie muß man immer sagen, was eine Sache nicht ist; das mag langweilig sein, geht aber nicht anders. Die bekannte traditionelle Auffassung der Logik ist, daß diese nicht auf das

[31] I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 294 ff.
[32] I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 140 ff.
[33] A.a.O., B 140.

Wahr und Falsch des Satzes, also auf das Verhältnis zum Seienden zu sehen hat, was Thema der Erkenntnislehre ist. Wenn wir aber den Satz »Das Haus ist rot« sagen, dann hat doch das »ist« nicht bloß eine verbindende Funktion zwischen Satzelementen, sondern hat die Bedeutung von Dasein im kantischen Sinn. Das Charakteristische ist, daß im § 19 Kant von der logischen Interpretation des »ist« übergeht zur ontologischen und das heißt für Kant zur transzendentalen, indem er es in Zusammenhang bringt mit der »objektiven Einheit der [transzendentalen] Apperzeption«. Die sachlichen Zusammenhänge sind hier so schwierig, daß wir das hier gar nicht anrühren, sondern nur den Unterschied sehen wollen zwischen dieser Problemstellung und der Schrift von 1763. Wenn in der vorigen Übung gesagt wurde, daß in dem kantischen Wort für existentia, in »Dasein«, soviel liegt wie Gegenwärtigsein für ein Vorstellen, Präsenz für die repraesentatio, so gilt es andererseits zu sehen, daß das in der Schrift von 1763 gerade noch ganz unausdrücklich ist; sonst könnte gar nicht in dieser Weise an den Beweis des Daseins Gottes herangegangen werden.

Jetzt müssen wir uns aber darüber klar werden, was wir eigentlich hier machen. Bei all diesen scheinbar abliegenden Erörterungen sind wir immer bei Aristoteles. Die Frage ist, wie die κίνησις zur οὐσία gehört. Daß sie von der οὐσία her bestimmt werden muß, steht für Aristoteles fest. Deshalb beginnt er die Erörterung mit einem Ausblick auf die οὐσία. Wir haben gesehen, daß das ὄν in verschiedenen Weisen gesagt wird, von denen Aristoteles hier aus bestimmten Gründen zwei anführt. Wir stehen nun bei der Frage, was Kategorie bei Aristoteles heißt und wie sie zu den Seinsbestimmungen gehört, ob, um ganz kraß zu formulieren, das Sein als Gegenständlichkeit zu den Kategorien gehört oder ob es anders ist, ob das überhaupt auszumachen ist, und wie das Verhältnis der κατηγορία als Charakter des Seins zum κατηγορεῖν als Charakter des λόγος zu denken ist, ob das überhaupt im griechischen Denken explizit ist, und wenn nicht, so warum? Diese Fragen müssen wir uns gegenwärtig halten, um die aristotelische Fragestellung mitvollziehen zu können. Sonst laufen wir in Gefahr, spätere Vorstel-

lungen hineinzutragen. Von der Frage nach der Kategorie kamen wir zur Prädikation und zum »ist« der Aussage.

In der traditionellen Metaphysik spricht man vom »ist«, von der Existenz, weil diese bei den Beweisen des Daseins Gottes in der Prädikation »Gott ist« Problem wird. Sonst findet man es nicht nötig, über das »ist« nachzudenken. In der Aussage »Gott ist« taucht also das »ist«, die existentia auf als ein Prädikat. Es ist scheinbar etwas, was Gott zukommt; es ist also etwas Reales, zur res Gott gehörig, denn es wird ja von ihm gesagt. Die erste These der Schrift von 1763 lautet dagegen: *»Das Dasein ist gar kein Prädikat«*.[34] Das heißt soviel wie: Das Dasein ist nichts Reales. Deshalb mußten wir in der vorigen Stunde darüber ins klare kommen, was Realität heißt. Der Drehpunkt zum späteren, heutigen Begriff der Realität liegt bei Kant selbst, wie wir noch sehen werden. Das sind nicht bloße begriffsgeschichtliche Subtilitäten, sondern dahinter verbergen sich wesentliche Wandlungen des Denkens und vielleicht des Seins selbst.

Wie ich schon sagte, taucht überall in der Geschichte der Metaphysik die existentia dort auf, wo die Spekulation auf die Frage der Gottesbeweise kommt. Unter diesen spielt der ontologische Beweis (weil darin das ὄν wesentlich ist) eine besondere Rolle. Darüber gibt es eine große Literatur, die Sie sich ansehen können, wenn auch, so weit ich sie kenne, auf die eigentliche Problematik noch nirgends wirklich eingegangen wurde. Die Geschichte des ontologischen Gottesbeweises beginnt bei Anselm, den Sie nachlesen müssen. Dann Descartes in der dritten Meditation, die überschrieben ist »De Deo, quod existat«.

Hier taucht der ontologische Gottesbeweis in einer Weise auf, die in ihrer Art einzig ist. Man hat diesen Beweis den »psychologischen Gottesbeweis« genannt. Sehen wir aber genauer zu. Wo steht Descartes in der dritten Meditation? Descartes hat bereits herausgearbeitet, daß alles, was ein ens certum ist, als solches nur gilt, wenn es clare et distincte percipitur, so wie es im cogito sum

[34] I. Kant, Der einzig mögliche Beweisgrund, S. 76.

exemplarisch wird. Aber nun wird die Möglichkeit bedacht, daß ein böser Geist mich so hätte schaffen können, daß ich jedes Mal, wenn etwas ganz falsch ist, es für gewiß wahr halte. Descartes hat hier nämlich eine innerhalb der Metaphysik fundiertere Position als Husserl. Zwar ist Husserls Problemansatz innerhalb seiner Situation am Anfang des 20. Jahrhunderts schon richtig, aber er hat nichts, wie Husserl meinte, mit Descartes zu tun. Descartes sah nämlich ganz klar, daß das ego cogito nicht in der Luft hängen kann, weil es von ihm von vornherein als ens creatum gedacht wird. Descartes muß versuchen, im Sinne der Gewißheit, die er angesetzt hat, einen Gottesbeweis zu führen, der für die Begründung des ego cogito notwendig ist, weil dieses ens creatum ist. Das ist das metaphysisch-ontologische Motiv dieses Gottesbeweises. Descartes *muß* also auf Grund der Position, in der er steht, wo er nur bei sich selbst ist, bei der res cogitans mit ihren Perzeptionen, nachweisen, daß Gott existiert und daß er also nicht von einem Lügengeist hintergangen wird. Weil es sich also bei der Position dieses Beweises um das ego cogito und seinen Bereich handelt, hat man diesen Beweis psychologisch genannt. Das hat aber mit Psychologie nichts zu tun.

Wie wird dieser Beweis geführt? Unter dem, was mir klar und deutlich gegeben ist, ist auch die Unterscheidung zwischen substantia finita und substantia infinita. Ich habe also eine idea Dei, wobei Deus im christlich-theologischen Sinn verstanden wird. Dabei ist zu beachten, daß bei Descartes die wichtige Wendung von idea zur perceptio vor sich geht, zur perceptio in der doppelten Bedeutung von percipere und perceptum, die beide auf das ego reduziert sind, was in dieser Weise bei Plato noch nicht der Fall ist. Idea Dei: Gott ist etwas von mir Vorgestelltes; sofern ich mich als endlich weiß (und das weiß ich in jedem Moment), ist damit auch schon die idea Dei gegeben. Die idea Dei ist also ein perceptum für das ego cogito, ein bestimmtes quid, ein Was, eine realitas, was nichts mit Wirklichkeit zu tun hat, sondern gerade umgekehrt: Dieses Was ist nur ein perceptum, eine realitas percepta. Es ist bisher noch nichts darüber gesagt, ob es existiert,

wirklich ist. Es handelt sich hier also nach der Terminologie der Scholastik um eine realitas objectiva. Objectiva heißt dabei das, was heute eher »subjektiv« heißen würde. Die realitas objectiva ist der Fußpunkt für den Gottesbeweis des Descartes. Neben dieser realitas objectiva, dieser bloß vorgestellten Sache, und von ihr ist zu unterscheiden eine Sache, die wirklich ist. Eine solche realitas nennt Descartes, wiederum genau in der Terminologie des Mittelalters, realitas actualis oder auch realitas formalis. Daß das Wirkliche gerade realitas formalis genannt wird, scheint merkwürdig. Aber die forma geht zurück auf die aristotelische μορφή, εἶδος, das, was das Anwesen, die Wirklichkeit bestimmt. Daher steht formalis für wirklich. Formalis hat nichts zu tun mit »formal«. Die realitas actualis oder formalis ist die wirkliche, anwesende Sache.

Das Prinzip nun, auf dem der Beweis des Descartes beruht, läßt sich in Descartes' eigenen Worten so zusammenfassen: »Tantundem saltem esse debere realitatis formalis in causa ideae, quantum (realitatis) objectivae in idea est.«[35] »So viel wenigstens muß es geben an anwesender Sachheit [oder besser: an Anwesen von Sachheit] in der Ursache der [betreffenden] idea, wie viel an realitas objectiva in der idea ist.« Das Prinzip des Beweises macht also Gebrauch vom Begriff der Kausalität. Zur realitas objectiva gehört nun in diesem Fall das esse auf Grund des mittelalterlichen Satzes »Deus est suum esse«.

Das ist also der spezifisch descartessche Beweis, der mit Psychologie nichts zu tun hat. Es kommt nicht auf den Gottesbeweis im einzelnen an, sondern darauf, daß Sie sehen, was realitas objectiva bei Descartes heißt im Gegensatz zu dem kantischen Terminus »objektive Realität«. »Objektiv« heißt bei Kant »den Objekten selbst zukommend«. Eine objektive Realität ist eine Sachhaltigkeit, die dem Objekt zukommt, also etwas ganz anderes als bei Descartes, obwohl es damit zusammenhängt. Das »ist« wird im § 19 interpretiert von der »objektiven Realität« her, während sich

[35] Vgl. Med. III [42].

Kant in der Schrift von 1763 noch auf dem überlieferten Boden bewegt, obwohl er auch schon da einen Schritt macht, zunächst ins Dunkle.

6. Protokoll vom 23.1.1952

In der letzten Stunde haben wir noch nicht den Unterschied zwischen der realitas objectiva bei Descartes und der objektiven Realität bei Kant herausgestellt. Die Klarheit über diesen Unterschied bildet den Prüfstein für das Verständnis dessen, was Realität besagt. Es gilt zu sehen, wie auf Grund des kantischen Begriffs der objektiven Realität Realität dann nach Kant die Bedeutung von Wirklichkeit bekommt, und zwar auf Grund der oberflächlichen Kant-Interpretation Schopenhauers, die im 19. Jahrhundert landläufig geworden ist und die wir heute noch nicht los sind.

Zunächst sieht es so aus, als ob »objektive Realität« bloß die Übersetzung von realitas objectiva ist und zugleich die *Über*setzung in eine deutlichere Fassung des Wesens der Erkenntnis. Aber hier liegt mehr vor und darauf müssen wir jetzt eingehen. Ich betone noch einmal: Alles, was wir hier verhandeln, ist orientiert auf die aristotelische Bestimmung der κίνησις, auch wenn wir nicht viel davon sprechen und vielleicht in diesem ganzen Semester nicht mehr viel davon sprechen werden. Das wird Ihnen vielleicht später allmählich deutlich werden. Denn die übliche Erklärung der aristotelischen Bestimmung der Bewegung ist rein begrifflich. Die Bewegung ist ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ᾗ τοιοῦτον (Γ 1, 201 a 10 sq.), also »die Wirklichkeit des Möglichen als solchen«. Verstehen Sie das nun? Zu einem wirklichen, nicht bloß begrifflichen Verständnis kann man nur gelangen auf einem langen Weg, den ich Sie nun führen möchte.

Also realitas objectiva. Festzuhalten ist, daß das reale das quid einer res ist, wobei noch nichts darüber ausgesagt ist, ob es existiert oder nicht. Diese Bedeutung behält in gewisser Weise auch

Kant bei, aber hier dreht sich eben die Sache. Bei Descartes ist die realitas objectiva die realitas percepta. Für Kant dagegen ist die objektive Realität dasjenige Was (reale), was notwendig zur Objektivität im Sinne der Gegenständlichkeit der Erfahrung gehört. Nun sieht Kant, daß zur Erkenntnis eines Gegenstandes der Erfahrung dieser Gegenstand notwendig *gegeben* werden muß, oder anders: Er muß erscheinen. Vom Gegenstand selber muß eine realitas, ein Was erscheinen. Und dieses, was das erkennende ego angeht, was ihm vom Gegenstand her objiziert wird, ist für Kant das Empfundene der Empfindung. Diese nennt Kant die realitas phaenomenon, was »erscheint«, indem es das Subjekt affiziert. Das ist jetzt die Grundform des objicere. Es gibt also für Kant keine realitas objectiva ohne diese realitas phaenomenon. Diese ist gleichsam das Urwas, was dem Menschen vom Seienden her entgegenkommt. Denn es ist festzuhalten, daß von vornherein in der ganzen Tradition, schon seit der griechischen Philosophie, die Interpretation des Erkennens des Dinges auf Sinnlichkeit (Empfindung) und Verstand orientiert ist und das Ding als Ding gar nicht herauskommen kann. Das Urwas ist also nun nicht das, was das ego bei *sich* vorfindet, sondern dieses Urdatum ist etwas, was das vorstellende Subjekt *angeht*. Im descartesschen Ausdruck realitas objectiva ist realitas gleichsam das Nomen und objectiva die adjektivische Bestimmung. Bei Kant dagegen kommt es eigentlich an auf die Objektivität; diese ist (der Sache nach) das Nomen; zu ihr *gehört* dann notwendig Sinnlichkeit und damit Empfindungsdaten und d. h. das Reale.

Und nun erörtert Kant in einer sehr genialen Weise die Realität in der zweiten Gruppe der Grundsätze, in den sogenannten »Antizipationen der Wahrnehmung«.[36] Bei der Wahrnehmung könnte man doch denken, daß für sie, insofern sie Rezeptivität ist, gerade keine Antizipationen möglich sind. Kant weist nun hier auf das Paradoxe hin, daß bei der Wahrnehmung als solcher doch etwas antizipiert wird, zwar nicht das jeweils Empfundene, aber etwas

[36] Vgl. I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 207 ff.

über die Empfindung überhaupt, daß nämlich jede Empfindung einen Grad haben muß.

Das ist nun der Grund für den Umschlag des Titels Realität (der aber immer noch Sachheit heißt): Dieses Urwas, das nach den Antizipationen immer einen Grad hat, d. h. ein so und so intensives ist und so affiziert, dieses Urwas ist das eigentlich Angehende, den Menschen Treffende, und von da nun bekommt (*nach* Kant) realitas, weil sie das Affizierende ist, den Charakter des Wirkenden (auf das Subjekt) und damit der Wirklichkeit. In der vierten Gruppe der Grundsätze werden Möglichkeit, *Wirklichkeit* und Notwendigkeit im Unterschied zur Schrift von 1763 im transzendentalen Sinn erörtert. Hier sagt Kant: »1. Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (der Anschauung und den Begriffen nach) übereinkommt, ist *möglich*. 2. Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zusammenhängt, ist *wirklich*.«[37] Das ist die neue Bestimmung der Wirklichkeit, der existentia im Sinne der »Kritik der reinen Vernunft«. Das kann man alles eigentlich nicht so obenhin erörtern. Ich weise Sie nur auf die Stelle des Umschlages hin. Aus diesem Umschlag erwächst dann die nachkantische Bedeutung von ideal und real als dem bloß Vorgestellten in der Idee und dem Wirkenden im Sinne des Sinnlichen.

Die Sache ist allerdings dadurch verkompliziert, daß Kant den Titel der Realität auch gebraucht in seiner Kategorientafel und damit der späteren Interpretation Vorschub geleistet hat. Bei der zweiten Gruppe der Kategorien, bei den Kategorien der Qualität, hat die erste Kategorie den Namen der Realität. Das entspricht der leibniz-wolffschen Schule, wo Realität soviel wie Position (im logischen Sinn) heißt. Das Reale ist hier das in einem formal-logischen Sinn Bejahte und steht der Verneinung gegenüber. Es sind also zwei Ströme, die die Realität als Sachheit in die Bedeutung von Wirklichkeit drängen, wobei der entscheidende der zuerst aufgezeigte ist.

[37] A.a.O., B 265 f.

Für uns ist aber sachlich ein anderes wichtig und darum müssen wir zur Schrift von 1763 zurückkehren. Hier ist Kant schon unterwegs und vollzieht bereits eine gewisse Loslösung von der reinen rationalen Metaphysik der wolffschen Schule, die einfach die überlieferten Begriffe erklärt, d. h. auseinanderflechtet, expliziert. Kant sagt hier, daß gewisse Begriffe sich nicht auflösen lassen. Es gibt »unauflösliche« und »beinahe unauflösliche« Begriffe.[38] Aus dieser Position, die Kant hier fixiert, ohne seinen weiteren Weg schon zu sehen, können wir entnehmen, daß es gegenüber dieser Explizierung eine andere Art gibt, über solche Begriffe wie Dasein, Wirklichkeit, Möglichkeit, Substanz usw. ins klare zu kommen. Das Entscheidende ist, daß Kant über die begrifflich-logische in die transzendentale Fragestellung hinausgekommen ist. Dieser Bereich, den Kant in der »Kritik der reinen Vernunft« erreicht, wird im Idealismus nur dialektisch-absolut erweitert, aber nicht grundsätzlich verändert. Kant in seiner kritischen Position bezieht gleichsam einen eindeutigen Bereich ontologischer Fragestellung. Im Unterschied dazu ist die Fragestellung der rationalen Metaphysik eine reine Begriffserklärung, während wir bei Leibniz vorsichtig sein müssen. Wir wissen nicht, was er macht. Er weiß es selbst nicht. Es ist eine eigentümliche Verkoppelung einer logischen und einer ursprünglicheren Fragestellung. Im Griechischen ist eine noch andere Position. Wir wissen bis heute noch nicht, was da eigentlich vorgegangen ist. Man hat in den Interpretationen immer entweder die kantische und nachkantische oder eine scholastische Fragestellung darauf zurückprojiziert. Die Dimension der griechischen Fragestellung liegt also für uns im Dunkel. Die Griechen bewegten sich einfach in dieser Dimension und brauchten kein Wissen von ihr. Dieses, daß sie davon nicht zu wissen brauchten, hängt gerade mit dem eigentümlichen Charakter dieser Dimension zusammen. Die Fragestellung, die zu gewinnen ist, um an das griechische Denken heranzukommen, muß sich also wieder zurücknehmen, um das eigentümlich Griechische freizulassen.

[38] Vgl. I. Kant, Der einzig mögliche Beweisgrund, S. 78.

In der Schrift von 1763 sagt nun Kant: *»Das Dasein ist die absolute Position eines Dinges, und unterscheidet sich dadurch auch von jeglichem Prädikate, welches als ein solches jederzeit bloß beziehungsweise auf ein ander Ding gesetzt wird.«*[39] Nach diesem Titel des zweiten Stückes der ersten Betrachtung sagt er weiter: »Der Begriff der Position oder Setzung ist völlig einfach und mit dem von Sein überhaupt einerlei.«[40] Ja, finden Sie das einfach, den Begriff der Position? »Einfach« heißt hier: Man kann daran nichts mehr weiter auflösen, nichts mehr herumfingern und herumdeuten. Wir müssen uns dahin zurückversetzen, daß für Kant dieser Begriff einfach ist. Und nicht nur das! Er soll auch identisch sein mit dem Begriff des Seins. Eine tolle Sache! Darüber können Sie Jahre lang nachdenken. Ich würde Kant fragen, wenn er da wäre: Was heißt Sein? Wieso kommt da plötzlich Setzen dazu?

Also zunächst ist zu überlegen, wieso diese beiden Herrschaften (Sein und Position) zusammenkommen. Soll hier gemeint sein: Wenn ich etwas setze, ist es? Ich kann doch aber etwas nur setzen, wenn es ist! Auch das »ist« im Satz, also das sogenannte kopulative »ist«, versteht Kant als ein Setzen, wie aus den nächsten Sätzen hervorgeht: »Nun kann etwas als bloß beziehungsweise gesetzt oder besser bloß die Beziehung (respectus logicus) von etwas als einem Merkmal zu einem Dinge gedacht werden, und dann ist das Sein, das ist die Position dieser Beziehung, nichts als der Verbindungsbegriff in einem Urteile. Wird nicht bloß diese Beziehung, sondern die Sache an und vor sich selbst gesetzt betrachtet, so ist dieses Sein so viel als Dasein.«[41] Hier ist das Setzen nicht einfach Position, sondern Komposition, griechisch σύνθεσις. Der Aussagesatz wird bei Aristoteles bestimmt als σύνθεσις und διαίρεσις. Also eine schon sehr alte Angelegenheit. Wir sehen jetzt wenigstens soviel, daß der Satz Kants nicht vom Himmel gefallen ist. Es ergibt sich nun die sachliche Frage, was das heißt – Setzen. Was heißt Setzen bei den Griechen? Θέσις: nicht nur »Setzen« in

[39] A.a.O., S. 77.
[40] Ebd.
[41] Ebd.

dem Sinn, daß einer dann »sitzt« (der etwas närrische Ortega hat gemeint, ich interpretiere Sein als Setzen im Sinne von »auf einen Stuhl setzen«), sondern Setzen ebenso wie »Legen«. Das ist im Griechischen nur zu verstehen vom ἀληθεύειν her. Also wenn θέσις als σύνθεσις als Charakter des λόγος genannt wird, so gehört das in den Bereich des ἀποφαίνεσθαι.

Ist mit Position gemeint das Setzen oder das Gesetzte oder beides und wie hängen sie dann zusammen? Es ist also doch nicht so einfach. Sie sollen nur zunächst beachten, daß für Kant das Sein in Zusammenhang gebracht wird mit Setzen, Stellen, Stellen als Vorstellen (repraesentatio).

Der ganze Bereich, der uns hier mit dem Wort »Position« entgegenspringt, hängt zusammen mit θέσις, κεῖσθαι. Θέσις ist nicht zu interpretieren als Position im modernen Sinn, wo das Gewicht liegt auf der Spontaneität, sondern als Liegenlassen, das zwar auch in dem modernen Begriff der Position noch mit darin liegt. Es läßt sich nicht trennen, aber die Gewichte sind anders verteilt. Die Frage ist: Wie kommt das Vorstellen zu dieser Rolle? Und wie entscheidet sich die Frage, ob das Haus ist, weil es gesetzt ist, oder umgekehrt?

Wir wollen das nächste Mal ein Stück aus »De interpretatione« kurz erörtern, und zwar das dritte Kapitel, das vom ῥῆμα handelt, was wir das »Zeitwort« nennen. Hier kommt Aristoteles auf ein eigentümliches Verhältnis von εἶναι und χρόνος (also »Sein« und »Zeit«) zu sprechen. Wir wollen dann rückläufig sehen, wie das auch bei der Position als repraesentatio eine Rolle spielt.

Kant sagt in der Schrift von 1763: »... so wie der Meßkünstler die geheimsten Eigenschaften und Verhältnisse des Ausgedehnten mit der größten Gewißheit aufdeckt, ob er sich gleich hiebei lediglich des gemeinen Begriffs vom Raum bediente, und wie selbst in der allertiefsinnigsten Wissenschaft das Wort *Vorstellung* genau genug verstanden und mit Zuversicht gebraucht wird, wiewohl seine Bedeutung niemals durch eine Erklärung kann aufgelöset werden.«[42] Nun, Kant hat die »Kritik der reinen

[42] A.a.O., S. 74.

Vernunft« geschrieben und diese Erklärung *vollzogen*. Man muß eben aus der Begriffszergliederung heraus- und so in die eigentliche Dimension hineinkommen. Diesen Schritt müssen wir nachvollziehen, um überhaupt im entferntesten an die aristotelische Erörterung über die κίνησις heranzukommen.

7. Protokoll vom 6.2.1952

Im Protokoll wird gefragt, inwiefern gerade das, daß die realitas (phaenomenon) bei Kant gradhaftig ist, mit dem Umschlag von realitas als quid zur Realität als Wirklichkeit zu tun hat.[43] Dazu muß gesehen werden, daß »Grad« in den »Antizipationen der Wahrnehmung« gefaßt wird im Sinne des »Intensiven«. Dadurch, daß das Reale einen Grad bekommt, intensiv wird, wird es als *wirkend* verstanden. Das Reale ist jetzt nicht das von mir bloß Vorgestellte, sondern als Intensivum das, was auf mich zu tendiert, was nicht in meiner Macht steht, was andrängt und auf diese Weise wirklich ist. Das bloß Vorgestellte (Reale im alten Sinn) ist sozusagen Null im Sinne der Intensität (des Realen im neuen Sinn). Der Gradcharakter des Realen ist also ein Anzeichen für den Umschlag des reale zum Wirklichen insofern, als der Gradcharakter als Intensität gefaßt wird und diese zur *Affektion* gehört.

Daß bei Kant Realität einerseits gefaßt wird als quid, andererseits als Position (im Sinne der Kategorie), hängt mit dem eigentümlichen Verhältnis Kants zur rationalen Metaphysik zusammen. Kant übernimmt ihre Begriffe, modifiziert sie aber dann. Die beiden Bedeutungen von Realität haben eigentlich keinen sachlichen Zusammenhang. In seiner Metaphysik-Vorlesung sagt Kant z. B.: »Ein *Realwesen* ist aber der erste innere Grund alles dessen, was der Sache selbst zukommt.«[44] Im Paragraphen vor-

[43] Siehe oben S. 584.

[44] Immanuel Kant's Vorlesungen über die Metaphysik. Zum Drucke befördert von dem Herausgeber der Kantischen Vorlesungen über die philosophische Religionslehre [Pölitz]. Erfurt 1821, S. 38.

her steht dagegen: »*Realität* ist etwas; *Negation* ist nichts«.[45] Das Charakteristische für die Vorlesung, die Kant ja immer wieder gehalten hat, anhand eines Lehrbuches und ohne seine eigene Philosophie hineinzubringen (was auch das Gescheiteste ist, was man machen kann), ist, daß sie sich doch mit der Zeit geändert hat und in der kritischen Zeit anders ist als früher. Die Metaphysiker vor Kant gehen aus (weil die rationale Metaphysik vom Sein des Seienden handelt) vom obersten Prinzip der Möglichkeit des Seins, vom Satz des Widerspruchs. Die rationale Metaphysik will den ersten Anfang gewinnen dadurch, daß sie nicht ohne weiteres vom Seienden selbst ausgeht, sondern vom Möglichen. In der »Kritik« zeigt dann Kant, daß der Satz vom Widerspruch nur das Prinzip des *logisch* Möglichen ist. Aber schon in den Prolegomena zur Metaphysik-Vorlesung sagt Kant: »Der oberste Begriff der ganzen menschlichen Erkenntniß ist der Begriff von einem Objecte überhaupt«,[46] und nicht der Begriff eines Möglichen oder Unmöglichen, weil man mit Opposita nicht anfangen könne.

Inwiefern können wir sagen, daß Kant in der Schrift von 1763 schon auf dem Weg ist zur transzendentalen Fragestellung? Haben wir einen Beleg dafür? Er sagt im zweiten Abschnitt der ersten Betrachtung: »Ich gestehe gerne, daß durch dieselbe [unsere Erklärung von der Existenz] der Begriff des Erklärten nur in einem sehr kleinen Grade deutlich werde. Allein die Natur des Gegenstandes in Beziehung auf die Vermögen unseres Verstandes verstattet auch keinen höheren Grad.«[47] Also schon hier die Rückbeziehung auf die Vermögen unseres Verstandes!

Wir blieben das letzte Mal bei dem entscheidenden Satz stekken: »Der Begriff der Position oder Setzung ist völlig einfach und mit dem von Sein überhaupt einerlei.«[48] Nachher wird unterschieden zwischen Sein als beziehungsweiser und absoluter Setzung, so daß wir also sagen können: Sein überhaupt = Position; Sein

[45] A.a.O., S. 22.
[46] A.a.O., S. 21.
[47] I. Kant, Der einzig mögliche Beweisgrund, S. 78.
[48] A.a.O., S. 77.

im Sinne des kopulativen »ist« = relative Position, d. h. Position einer Relation; Sein als Dasein = absolute Position. Wir wollen uns hier nicht auf die prinzipielle Frage einlassen, die auch schon Aristoteles beschäftigte, wie sich die beiden Arten der Position zueinander verhalten, ob sie der Position überhaupt untergeordnet sind oder wie sie sonst zur Position überhaupt stehen. Jedenfalls heißt Sein Position.

Wir bekommen einen Hinweis auf das, was hier Position heißt, wenn wir den nächsten Satz lesen: »Nun kann etwas als bloß beziehungsweise gesetzt oder besser bloß die Beziehung (respectus logicus) von etwas als einem Merkmal zu einem Dinge gedacht [!] werden, und denn ist das Sein, das ist die Position dieser Beziehung, nichts als der Verbindungsbegriff in einem Urteile.«[49] Was heißt hier also Setzen? Denken. Und Denken ist Vorstellen. Dieses Setzen hängt also mit dem Vorsetzen, Vorstellen, repraesentatio zusammen. Der Bereich dieses Vorstellens ist das Subjekt, das ego. Das ist wichtig zu beachten. Wenn wir von der Position in diesem Sinn als repraesentatio (perceptio – hier kommt dann Leibniz herein) zur mittelalterlichen positio zurückgehen und dann zur θέσις, so ist das jedes Mal etwas anderes. Θέσις, insofern davon in dem Wort σύνθεσις die Rede ist, liegt nicht im Bereich der Subjektivität, wohl aber vielleicht in dem Bereich der ψυχή. Aristoteles' Περὶ ψυχῆς ist eher eine Biologie in einem ganz weiten Sinn als eine Psychologie und handelt davon, wie ein Lebendiges ist und wie es als in sich Aufgegangenes (φύσις) sich zu anderem verhält. Dafür ist λόγος, νοῦς, ὄρεξις wesentlich. Also die ψυχή ist zwar etwas in gewissem Sinne Analoges zum ego cogito und doch ganz anders.

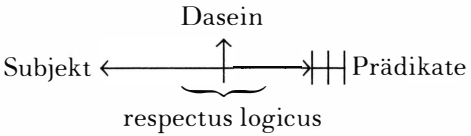
Nun bleibt aber bei all dem dunkel, wie Position mit Sein einerlei sein soll bzw. (in ganz anderen Verhältnissen), was θέσις mit εἶναι zu tun hat. »Der Begriff der Position oder Setzung ist völlig einfach ...« Was *meint* Kant hier eigentlich mit Position? Wenn ich sage »Gott ist« (also eine absolute Position), so soll das *Dasein* Gottes einerlei sein mit Setzung. Offenbar meint doch Kant nicht,

[49] Ebd.

der Satz »Gott ist« sage soviel wie »Gott ist meine Vorstellung«. In dem Wort »Position« ist eine wesenhafte Doppeldeutigkeit: Es bedeutet einmal ponere, »Setzen«, ebenso gut aber auch »das Gesetzte«. Das Dasein Gottes ist Gesetztheit, aber absolut, abgelöst, also ein Setzen, in dem ich das Vorgestellte durch die Art des Vorstellens loslasse, herauslöse aus der Beziehung zu mir. Das gilt nicht nur vom Satz »Gott ist«, sondern von jedem Existenzialsatz, also z. B. »der Tisch ist«. Denn im Vorstellen wird er als in sich stehender betrachtet, obwohl er von Menschen gemacht ist. Wir können aber noch weiter gehen: Nicht nur das Vorstellen, sondern sogar das Machen selbst verhält sich zum Tisch als zu einem in sich Stehenden, Losgelösten. Der Sinn des Machens ist ja gerade, daß der Tisch dann in sich steht. Er steht freilich anders als Gott. Gott ist ein ens a se, der Tisch ein ens ab alio. Aber er steht in sich. Jede Daseinssetzung ist eine absolute.

Aus der Art, wie Kant spricht, können wir sehen, daß er im Grunde zunächst immer ausgeht vom Vorstellen und vom Urteil, d. h. vom Satz. In einem Satz aus den »Reflexionen zur Metaphysik« (Akademieausgabe, [Band][50] XVIII, Nachlaßband V, Nr. 6276 – ich habe noch nicht herausfinden können, aus welcher Zeit er stammt) spricht Kant vom Begriff (d. h. Subjektsbegriff), von dem nun eine Reihe von Prädikaten aussagbar sind im Sinne des respectus logicus. Diesen kann ich für sich betrachten. Die Logik steht so gleichsam vor der Ontologie. Das hat Kant auch in gewisser Weise in der »Kritik der reinen Vernunft« mit übernommen, obwohl der transzendentalen Logik die transzendentale Ästhetik vorgebaut ist. Die Erörterung des Daseins nimmt sich daher immer so aus, als ob ich von dem, wobei ich zunächst bin, den bloßen Begriffen, »hinausgehe«. Deshalb ist der respectus logicus vom Setzen des Daseins nicht nur unterschieden als das Relative vom Absoluten, sondern auf Grund einer ganz anderen Richtung des Setzens, wie ich es im Schema darzustellen versuche:

[50] Erg. d. Hg.



Der Satz aus den »Reflexionen zur Metaphysik« lautet: »Durch das Prädicat des Daseyns [hier Prädikat in einem ganz allgemeinen Sinn, nicht so, wie in der Schrift von 1763 davon gesprochen wird, wo gesagt wird, das Dasein sei kein Prädikat] thue ich nichts zum Dinge hinzu [nichts, d. h. kein Was, kein Reales], sondern das Ding selbst zum Begriffe. [Also zum Begriff »Gott«, den ich schon haben muß, tue ich das Ding Gott als absolut gesetzt hinzu.] Ich gehe also in einem existentialsatz über den Begrif hinaus [hier wird deutlich, daß er vom Begriff ausgeht], nicht zu einem anderen Prädicat, als was im Begriffe gedacht war [das Hinausgehen bewegt sich also nicht in der horizontalen Richtung, vgl. das Schema], sondern zu dem Dinge selbst gerade mit denselben, nicht mehr, nicht weniger prädicaten, nur daß die absolute Position über die relative noch dazugedacht wird (complementum possibilitatis).«[51] Also das Dasein ist nach der wolffschen Lehre ein complementum possibilitatis, woraus Sie wieder ersehen: Die possibilitas (realitas) ist das, wovon die rationale Metaphysik ausgeht und von der ausgehend sie dann eine Deutung der Existenz sucht. Diese ist eine bloße Ergänzung. Das ist im Grunde eine komische Interpretation des Daseins, aber konsequent auf Grund dieses Satzes. Demgegenüber kommt Kant (vgl. den Abschnitt »Von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phaenomena und Noumena«, auch die vorher zitierte Stelle aus der Metaphysik-Vorlesung) von vornherein in eine ganz andere Fragestellung, insofern er vom Objekt (Gegenstand) überhaupt ausgeht, nicht vom Möglichen und Unmöglichen, während bei Leibniz die Dinge wieder anders gelagert sind und in eine andere Richtung weisen, die Kant in seine Metaphysik gar nicht aufgenommen hat.

[51] I. Kant, Reflexionen zur Metaphysik, S. 543, Nr. 6276.

Geschichtlich geht das alles im weitesten Sinn auf die θέσις zurück, die als σύνθεσις und διαίρεσις den λόγος kennzeichnet. Setzen heißt im griechischen Sinne immer Aufstellen, Herstellen, wobei es nicht darauf ankommt, daß das Hergestellte Produkt meines Tuns ist, sondern daß es stehen gelassen wird, in sich steht. Die Beziehungen sind hier, wenn man sie einmal gesehen hat, sehr einfach. Die Griechen bezeichnen das In-sich-Stehende, Währende, Anwesende weniger von der θέσις her als vom Liegen: ὑποκείμενον, das »Vorliegende«. Diesem Liegenden entspricht ein Legen im Sinne des Liegenlassens. Liegenlassen heißt λέγειν. Dem ὑποκείμενον entspricht auch das ὑπάρχον. Was hat ἄρχειν mit κεῖσθαι zu tun? Das läßt sich sehen bei solchen Ausdrücken wie »Es herrscht Kälte«, »Es herrscht Aufregung«. (Die Sprache ist viel gescheiter als wir.)

Der Ausdruck ὑπάρχειν spielt im dritten Kapitel von Περὶ ἑρμηνείας eine Rolle. Diese ganze Schrift ist von großer Bedeutung. Sie ist sehr schwierig, nicht nur der Sache nach, sondern auch, weil sie überlagert ist durch die nachkommende Interpretation, durch die lateinische Übersetzung von Boethius und dann durch die Scholastik und durch die Übernahme dieser ganzen Schrift in die Disziplin der Logik. Deshalb ist es nötig, hier wieder zu versuchen, ins Freie zu kommen. Das habe ich früher »Destruktion« genannt. Man meint daher, Heidegger sei ein destruktiver Mensch. Aber der Sinn der Destruktion ist, auf den Boden zu kommen. Das heißt nicht, daß das, was darüber liegt, alles Unsinn ist, aber wenn man auf die Grundfragen zurück will oder muß, so handelt es sich darum, so weit es überhaupt einem Menschen möglich ist, in diese Bereiche vorzudringen.

Es ist schon fraglich, wie das erste Wort unseres Kapitels zu übersetzen ist. Was Aristoteles der Sache nach meint, ist klar: das, was wir »Zeitwort« oder »Verbum« nennen im Gegensatz zum »Nomen«. Aber ῥῆμα ist sonst auch für Aristoteles alles, was nicht Nomen ist. Wir wollen uns jetzt nicht dabei aufhalten, aber wir müssen das Wort in der Schwebe halten. Auch Verbum hat einen weiteren Sinn als bloß »Zeitwort«: Es meint »Wort«, etwas Gesag-

tes im Gegensatz zum bloß Genannten, also Wort im Sinn des Singulars von Worten, nicht Wörtern.

Aristoteles fängt an: Ῥῆμα δέ ἐστι τὸ προσσημαῖνον χρόνον.[52] »Das ῥῆμα ist das, was Zeit mithinzubedeutet.« Weiter unten gibt er ein Beispiel: ὑγιαίνει im Gegensatz zu ὑγίεια.[53] Für ὑγιαίνει ist keine deutsche Übersetzung möglich, weil »gesundet« heißt: gesund werden. Ὑγιαίνειν meint aber: im Zustand der Gesundheit bleiben, in der Gesundheit währen. Ὑγιαίνει also zeigt mit Zeit. Und zwar, wie Aristoteles im nächsten Satz expliziert, weil es das Jetzt mitzeigt. Wie ist das also mit der Zeit hier? Nachher bringt Aristoteles auch die Möglichkeiten ὑγίανεν (»war gesund«) und ὑγιανεῖ (»wird gesund sein«).[54] Von diesen sagt er, sie seien keine ῥήματα. Also das »war« und das »wird sein« gehören nicht zu der Zeit. Χρόνος heißt νῦν. In der »Physik« zeigt Aristoteles, daß das »war« und das »wird sein« noch nicht und nicht mehr ist. Deshalb »ist« in gewisser Weise das Vergangene und das Künftige nicht, μὴ ὄν τι.[55] Das ist festzuhalten für den aristotelischen Zeitbegriff, der noch griechisch ist, der aber der Anlaß dafür wurde, daß das Zeitliche sich nicht mehr im griechischen Sinn als das Anwesende zeigte, sondern als das Vergängliche.

Diese Darstellung der Zeit findet sich fast wörtlich wieder in der Naturphilosophie Hegels. Die erste Jenenser Vorlesung zur Naturphilosophie ist direkt ein fortlaufender Kommentar zur aristotelischen »Physik«. In der Zeit vor Jena, als Hegel in Frankfurt und viel mit Hölderlin zusammen war, beschäftigte er sich intensiv mit Aristoteles. Aristoteles wurde hier noch einmal unmittelbar gelesen! Kant hat Aristoteles nicht gelesen. Die Vergangenheit und die Zukunft kommen bei Hegel mehr in ihr Recht als bei Aristoteles, und zwar in der Philosophie des Geistes, weil hier die absolute Geschichte Thema wird. Hegel interpretiert dann allerdings die Natur auch noch dialektisch; in der Natur schwebt aber

[52] De int. 3, 16 b 6.
[53] De int. 3, 16 b 8 sq.
[54] De int. 3. 16 b 16.
[55] Vgl. Phys. Δ 10, 217 b 33 sqq.

die Dialektik noch gleichsam, kommt erst beim Geist völlig heraus.

Es fällt also auf, daß in dieser Abhandlung beim ῥῆμα die Zeit hereinspielt, wenngleich in einer bestimmten Interpretation des Wesens der Zeit, die bestimmt ist von einer bestimmten Auffassung des Seins. Die Zeit ist selbst etwas, das der Frage unterstellt wird, was sie ist und was an ihr ist, anwest. Deshalb ist die Zeit die gegenwärtige Zeit (so auch hier 16 b 18: παρόντα [...] χρόνον), die Zeit im Sinn des Währenden von ... bis ...

In der nächsten Stunde wollen wir in einem großen Bogen über die Frage nach dem »ist« und den Kategorien wieder zu δύναμις und ἐντελέχεια gelangen und sehen, daß die Dinge doch zusammenhängen. Wir werden dabei auch auf Metaphysik Θ 10 eingehen.

8. Protokoll vom 13.2.1952

(Dieses Seminar ist über eine Besprechung des Protokolls und seiner Fragen[56] nicht hinausgekommen. Ich gebe hier lediglich einen Teil der Ausführungen wieder, ohne daß dabei der Zusammenhang jedes Mal deutlich werden kann.)

Was versteht Kant unter Urteil? Die Verbindung zweier Vorstellungen? Diese Bestimmung genügt nicht. Man könnte dabei meinen, die Vorstellungen werden so miteinander verbunden wie zwei Teile an einem zerbrochenen Ski. Es gilt vielmehr zu sehen, daß das Urteil ein *vorstellendes* Verbinden zweier Vorstellungen ist, daß die Verbindung selbst vorstellenden Charakter hat. Kant drückt das so aus, daß er sagt, das Urteil sei die Vorstellung einer Vorstellung. Das ist eine großartige Formulierung, aber man muß sie durchdenken und über das Formallogische hinwegkommen. Wenn man sie so hört, könnte man sie so verstehen: Eine Vorstellung ist z. B. die bloße Vorstellung des Münsters oder des Feld-

[56] Siehe oben S. 587 ff.

bergs. Die Vorstellung dieser Vorstellung wäre dann also das reflexive Sichvorstellen dieser Vorstellung des Münsters. Das meint Kant offenbar nicht. Was meint er dann also? Z.B. »Das Haus ist rot«. Wir stellen dabei vor das rote Haus durch das Vorstellen des Rot, machen uns präsent (repraesentatio) das rote Haus qua rotes. Ich habe das darzustellen versucht durch das »als«, welches Wort nur eine Frage ist, *die* Frage von »Sein und Zeit« überhaupt. Der phänomenale Bestand dieser Aussage läßt sich hingegen nicht so fassen, wie es Kant von der Logik her sieht,[57] daß nämlich eine allgemeine Vorstellung, die für viele gilt, von einer einzelnen, die eine dieser vielen ist, ausgesagt wird; denn wenn wir diese Aussage machen, ist das Gemeinte nicht, daß das Haus in die Kiste der unter »rot« begriffenen Dinge gehört.[58]

Ding heißt bei Kant, vor allem in den vorkritischen Schriften, »irgendetwas« und ist die Übersetzung von res, welches die Übersetzung von ens ist, was »irgendetwas überhaupt« meint. In der »Kritik der reinen Vernunft« schiebt sich dann der Begriff des Gegenstandes herein. Er tritt dann auch direkt an die Stelle des Begriffes »Ding«, des formalen Begriffes von etwas überhaupt. In dieser weiten Weise wird von Gegenstand z. B. in der Überschrift »Von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phaenomena und Noumena« gesprochen. Kant bevorzugt dieses Wort, weil für ihn ausdrücklich die ganze Problematik des »es ist« auf das »ich denke« bezogen ist, so daß jedes Etwas den Charakter des Gegenstandes zum Vorstellen bekommt. Das nur zur Beachtung des Sprachgebrauchs.

In »Sein und Zeit« wird das Wesen des Menschen als Dasein bestimmt und dieses dann als In-der-Welt-sein. Dieses wird dann allerdings durch die Zeitlichkeit als *ekstatische* Zeit bestimmt. Aber die Sache ist nicht in Ordnung. Ich habe gleich, nachdem »Sein und Zeit« gedruckt war, einen Schrecken bekommen. Beim In-der-Welt-sein (woran ich lang genug herumgearbeitet habe und

[57] Vgl. I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 93.

[58] Randbemerkung: Das ist nicht ganz richtig referiert. H[eidegger] hat nicht die *kantische* Formulierung abgelehnt.

das z. B. Sartre völlig mißverstanden hat) ist zwar das Sein immer mit berührt und der Sache nach da, aber in der Formulierung hinkt es gleichsam hinten nach. Das Wesentliche an dem Begriff des In-der-Welt-seins, das, was für mich der damalige Weg war, ist die Absetzung gegen das Bewußtsein. Schon Misch hat in seiner großen Auseinandersetzung von der diltheyschen Richtung her richtig beobachtet, daß das Wort »Bewußtsein« in »Sein und Zeit« nicht vorkommt.[59] Es kommt nicht auf Grund einer sprachlichen Eigensinnigkeit nicht vor, sondern weil etwas wesentlich anderes in den Blick gebracht werden soll, weil das Wesen des Menschen nicht von der Subjektivität her gedacht werden soll. Man kann dann nicht nachträglich »Sein und Zeit« Subjektivität unterschieben, als ob ich mich erst nachher zum Sein bekehrt hätte.

Zur Frage, inwiefern das Vorstellen das absolut Gesetzte von sich ablöst, freiläßt und doch noch als Gesetztes festhält: Kant gegenüber ist man immer in der Schwierigkeit, einerseits zu sehen, daß er nicht alles in einem Ablauf subjektiver Vorstellungen auflösen will, andererseits sein Begriff des Seins nicht abgelöst werden kann von der Subjektivität. Das ist keine Unklarheit, sondern das große Geheimnis der ganzen Sache.

Absolute Position heißt: etwas in sich stehen lassen bzw. (bei der Schöpfung) zum Stehen bringen. Um den absoluten Charakter des Setzens zu verstehen, d. h. den absoluten in dem von uns in der vorigen Stunde gebrauchten Sinn (Loslösung vom Vorstellen),[60] während Kant ja das Wort lediglich im Gegensatz zum Relativen des respectus logicus gebraucht – um diesen absoluten Charakter des Setzens zu verstehen, hilft die Berufung darauf, daß Kant die Setzung von der Schöpfung her versteht, nichts, weil das Wesen der Schöpfung hier nicht theologisch verstanden wird, sondern selbst vom absoluten Setzen des Vorstellens her. Außerdem überläßt auch die Schöpfung das Gesetzte nicht sich selber, sondern die Dinge werden ständig gesetzt: Die creatio ist zugleich conserva-

[59] Vgl. G. Misch, Lebensphilosophie und Phänomenologie, S. 209.
[60] Siehe oben S. 588 f. und 644 f.

tio. Hier haben Sie also auch die Subjektivität in der Objektivität darinnen, nur in einem anderen Sinn. Nun wird gefragt, ob auch umgekehrt zum göttlichen Setzen als conservatio eine Analogie für das menschliche Vorstellen durchführbar ist, so daß also auch dieses das von ihm Gesetzte in gewisser Weise innebehält. Aber es ist die Frage, ob wir uns überhaupt die conservatio Gottes vorstellen können; wir können nicht diese als gegeben und geklärt ansetzen. Vielmehr ist gerade *das* der eigentliche Ausgangspunkt, was Sie erst in Analogie zur conservatio denken wollen, und von da wird die conservatio selber erst gedacht.

Wir müssen im Gegensatz zur Schrift von 1763 phänomenal sehen, daß jede relative Setzung, z. B. »Das Haus ist rot«, eine absolute Setzung impliziert. Sonst könnte die Meinung aufkommen, bei einer gewöhnlichen Prädikation werde gar nicht ein Anwesendes gemeint. Also auch in der Prädikation, in der Vorstellung einer Vorstellung, wenn man sie nicht bloß im formallogischen Sinn nimmt, ist ein Stehenlassen der Sache, eine absolute Setzung.

Im Protokoll wird gesagt, die θέσις gehöre nicht in den Bereich der Subjektivität, sondern in den der διάνοια.[61] Das ist mißverständlich, denn es könnte einer sagen: Διάνοια ist ja gerade das, was ich mit Subjektivität gemeint habe. Stattdessen muß gesagt werden, daß der Mensch modern vom Ich, ego cogito her gedacht wird, in der Antike hingegen nie vom Ich und Du, sondern von der ψυχή [her].[62] In »Sein und Zeit« wird der Satz des Aristoteles zitiert: ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πώς ἐστιν πάντα.[63] (Das πάντα ist in »Sein und Zeit« aus Versehen herausgeblieben.[64]) Ein toller Satz. Und hier ist Seele nicht als Subjektivität gemeint. Auch nicht im Sinne von Weltseele, was wieder die extreme Kehrseite zur subjektiven Interpretation wäre. So wurde der Satz in der Stoa aufgefaßt. Da ist viel passiert, woran wir heute noch zehren. Also nicht: »Alle Dinge sind beseelt«, sondern: »Die Seele ist in gewisser Weise

[61] Siehe oben S. 590.
[62] Erg. d. Hg.
[63] De an. Γ 8, 431 b 21.
[64] M. Heidegger, Sein und Zeit, S. 14.

das Seiende alles«. Man muß darüber nachdenken, daß Aristoteles sich doch wohl etwas unter ὄντα in diesem Satz gedacht hat. Die Seele wird offensichtlich »das Seiende alles« nur sein hinsichtlich seines Anwesens, weil nämlich die Seele durch den νοῦς bestimmt ist und dieser durch das ἀληθεύειν. Die Seele ist der Ort, wo das Seiende von sich her zum Erscheinen kommen kann. So ist die Seele beteiligt am Anwesen des Anwesenden. Das heißt aber nicht, daß das Sein eine psychische Sache ist, die man dann findet, wenn man auf Psychologie und auf die Vorstellung zurückgeht. Trotzdem findet sich bei Leibniz in der »Monadologie« (§ 30) der Satz: »C' est aussi par la connoissance des verités necessaires et par leur abstractions, que nous sommes élevés aux *Actes reflexifs*, qui nous font penser à ce qui s' appelle *Moy*, et à considerer que cecy ou cela est en *Nous*: et c'est ainsi, qu' en pensant à nous, nous pensons à l'Etre ...«.[65] Auf dem Weg des Nachdenkens über uns selbst, sagt also Leibniz, kommen wir zum Sein! Man muß vorsichtig sein, wenn man von Reflexionen und dann bei Kant von transzendentaler Reflexion spricht, daß man das alles nicht zu massiv und zu subjektiv versteht und es andererseits nicht mit dem Griechischen verwechselt.

Im Protokoll wird gefragt, worauf die absolute Setzung gründet, denn der Mensch von sich aus kann doch nicht willkürlich etwas setzen, so daß es dann da ist.[66] Diese Frage kann der Kant von 1763 nicht beantworten. Das – daß er darauf nicht antworten konnte – hat ihn zu der zehnjährigen Arbeit getrieben, die dann zur »Kritik der reinen Vernunft« führte. Man kann die ganze »Kritik der reinen Vernunft« so auffassen, daß sie lediglich auf die Frage antwortet, was das heißt: »Das Haus existiert«, »Die Natur ist«.

Das griechische [Wort][67] θέσις kann nicht gemeint sein als ein »ich setze«. Der Sinn des Setzens ist nicht, daß ich etwas leiste,

[65] Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz. Hrsg. von C. J. Gerhardt. Sechster Band. Berlin 1885, S. 612.

[66] Siehe oben S. 588f.

[67] Erg. d. Hg.

sondern: stehen lassen. In diesem Zusammenhang habe ich auch das κεῖσθαι genannt. Diese Bemerkung nur, um abzuwehren, daß man das Setzen einschränkt auf eine isolierte Tätigkeit der Spontaneität eines Ich. Aber liegt nicht in dem berühmten griechischen Gegensatz φύσει – θέσει bei θέσις die Bedeutung des menschlichen Setzens? Wenn etwas φύσει ist, ist es von sich her. Wenn es θέσει ist, wird es vom Menschen zum Anwesen gebracht. Bei *beiden* ist das Identische das *Anwesen*. Beide sind auf das ὄν bezogen.

9. Protokoll vom 20.2.1952

(Am Anfang dieser Übung wurde das Referat über Aristoteles, Metaphysik Θ 10 und die damit zusammenhängenden Forschungen von Werner Jaeger von H. Boeder verlesen.)

Wir wollen mit Metaphysik Θ 10 nachher die Interpretation von Περὶ ἑρμηνείας verbinden und so eine Perspektive für den einfachen Satz gewinnen, mit dem Aristoteles das Wesen der Bewegung bestimmt. Es handelt sich hier nicht darum, die jaegersche Position im einzelnen zu erörtern oder gar zu widerlegen, sondern um etwas Prinzipielleres. Im Referat wurde mit Recht in Jaegers eigener Sprache gesprochen. Dabei kommen solche Begriffe wie »Substanz«, »unbestimmtes« und »bestimmtes Sein« usw. auf. Das Merkwürdige dabei ist, daß ein Philologe in einer philosophischen Sprache spricht, die mit Aristoteles nichts mehr zu tun hat (Jaeger war ein Schüler des Kantianers Riehl). Man hat erst später gemerkt, daß das so nicht geht. Heute spricht man in der Philologie anders. Das kann eine sekundäre Frage sein bei Spezialproblemen, aber bei einer so zentralen Frage muß man sich darauf besinnen, was sich die Griechen überhaupt mit solchen Worten wie ὄν und ἀληθές dachten. Aber bei all dem muß ich betonen, daß Jaegers Arbeit sehr wichtig ist. Er hat überzeugend nachgewiesen, daß die »Metaphysik« kein einheitliches Buch, sondern ein mehr oder weniger loses Gefüge von einzelnen Abhandlungen ist. Wenn also später einmal für Sie Gelegenheit sein sollte zu unter-

suchen, woher die heideggersche Philosophie kommt, so dürfen Sie nicht auf die Psychologie rekurrieren, sondern ich habe mich schon am Gymnasium mit diesen Dingen der griechischen Philosophie beschäftigt und 1912 war das Buch von Jaeger für mich sehr aufregend. Das Problem von Θ 10 beschäftigt mich immer noch, und wenn ich auch glaube, im Prinzipiellen die Sache zu sehen, so muß ich doch gestehen, daß ich in einzelnen Fragen immer noch schwebe.

Es handelt sich also um die Zugehörigkeit von Θ 10 zu Z, H und dem übrigen Θ. Warum ist das eine aufregende Sache? In Θ ist Thema δύναμις und ἐνέργεια, und zwar als Weisen, in denen das Sein als solches gesagt wird. Diese Begriffe sind es, die im Γ 1 der »Physik« den Horizont vorzeichnen, innerhalb dessen das Wesen der Bewegung entwickelt wird. Das Sonderbare ist also, daß in Θ 1–5 die δύναμις und in den Kapiteln 6–9 die ἐνέργεια (in ständigem Rückbezug auf die δύναμις) behandelt werden, und plötzlich kommt im letzten Kapitel dieses gleichen Buches das ἀληθές. Hier mußte also sogar der Dümmste merken: Hier ist etwas nicht in Ordnung, besonders wenn vom ἀληθές gesagt wird, es sei κυριώτατον – so lese ich statt κυριώτατα (1051 b 1), mit dem ältesten Codex, dem Codex Parisinus (»E« bei Ross) –, also das »Hervorragendste«. Also es ist sehr naheliegend, nachweisen zu wollen, daß dieses Kapitel nicht hierher gehört, wenigstens so lange, als kein Zusammenhang zwischen ὄν und ἀληθές gesehen wird. Aber müßte nicht vorher gefragt werden, was sich die Griechen überhaupt mit ὄν und ἀληθές dachten? Das ist eigentlich die ur-»philologische« Frage. Also wenn man vor den Kopf geschlagen ist bei dieser Sache (was ich Jahre lang war, weil mich die Argumentation Jaegers von vornherein nicht überzeugte), muß man fragen: Wenn hier die Wahrheit zur Sprache kommt, was heißt dann Sein und was heißt Wahrheit?

Also erstens Wahrheit: Die ganze jaegersche Argumentation ist darauf aufgebaut, daß Wahrheit nur ein Charakter des Erkennens ist (auch beim reinen νοεῖν). Das kann man durch Anführung von Aristoteles-Sätzen beweisen, wo gesagt ist, das ἀληθές

sei im Urteil. Aber man muß fragen: *Warum* ist es im Urteil? Es ist keine etymologische Marotte von mir, ἀλήθεια mit »Unverborgenheit« zu übersetzen. Nicht nur, daß das Wort ἀ-λήθεια nun einmal so heißt, sondern nur wenn man dem allen nachdenkt, was im Umkreis von ἀλήθεια gesagt ist (δηλοῦν, ἀποφαίνεσθαι usw.), kommt man erst zu dem, was die Griechen dachten. Diese Übersetzung hat also nichts mit Eigensinnigkeit zu tun, sondern mit der höchsten Sache der Griechen.

Zweitens Sein: Neulich noch hat Martin Buber in einem sonst sehr anständigen Aufsatz im »Merkur«, wo er sich auf einer theologischen Basis mit mir auseinandersetzt, gesagt: Was Heidegger über Sein sagt, können wir weglassen. Ich könne ja mit Sein nichts anderes denken als die Tatsache, daß etwas ist.[68] Aber ist diese Tatsache denn etwas so selbstverständlich Einfaches? Einen Hinweis auf das, was die Griechen mit Sein dachten, gibt uns das Wort »Anwesen«.

Das philologische Problem ist: Wie gehört Θ 10 (Wahrheit) zu Θ 1–9 (Sein)? Das geht nicht, sagt Jaeger.[69] Aber wie gehört dieses beides zusammen, wenn wir es von den Griechen her sehen? Wenn wir fragen: Was heißt griechisch Sein, so gibt uns das Anwesen die Richtung an. Wenn wir fragen: Was heißt griechisch Wahrheit, so sehen wir: Unverborgenheit. Wie gehören also Anwesen und Unverborgenheit zusammen? Ist das noch eine Frage? Beide gehören schon von vornherein zusammen. Sie sind allerdings nicht einerlei. Anwesen heißt: Erscheinen ins Unverborgene. Darnach ist Unverborgenheit nichts anderes als Anwesenheit im höchsten Sinne: Die Unverborgenheit ist gleichsam das Hervorragendste im Anwesen, das κυριώτατον. So gedacht ist Θ 10 nicht angehängt an Θ 1–9, sondern sein Gipfel, ja der Gipfel des ganzen aristote-

[68] M. Buber, Religion und Modernes Denken. In: Merkur, VI. Jahrgang, 2. Heft, Februar 1952, S. 101–120, hier S. 107: »Es ist hier nicht der Ort, Heideggers Lehre vom Sein kritisch zu erörtern. Ich will nur gestehen, daß für mich der Begriff eines Seins, der etwas anderes meint als die allem Seienden einwohnende Tatsache, daß es ist, unüberwindlich leer bleibt«.

[69] Vgl. W. Jaeger, Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles, S. 49 ff.

lischen und vielleicht des griechischen Denkens überhaupt. Das ist jetzt erst die weiteste Perspektive für das Problem, denn damit die eigentliche Frage überhaupt gestellt werden kann, müssen wir erst einmal die Basis von den Griechen her haben. Jetzt geht es erst eigentlich los.

Vorher aber noch ein weiterer Schritt zu *unserem* Thema. Wir haben uns im Ausgang von Physik Γ 1 langsam herangeschlichen an eine gewisse Stelle, von wo aus wir vielleicht von einer Ecke aus etwas merken von dem, was hier über die κίνησις gedacht wird, nämlich an die Kategorien. Von hier sind wir auf den λόγος und die Aussage zu sprechen gekommen und so auf den Zusammenhang von λόγος und Sein und jetzt stoßen wir hier auf einen Zusammenhang von Sein und ἀληθές, und ἀληθές hat etwas mit dem λόγος zu tun; so daß also jetzt, wenn wir einmal sehen (sehen, sage ich, denn das kann man sich nicht merken; Sie müssen vorher zwanzig Jahre darüber nachdenken, dann sehen Sie es und stehen darin) – wenn wir einmal sehen diesen Zusammenhang von εἶναι und ἀληθές, also von Anwesen, Erscheinen, Sich-Zeigen, Ins-Unverborgene-Treten (das Unverborgene ist das Scheinendste im Erscheinen), wenn wir andererseits sehen, daß das ἀληθές in einem merkwürdig betonten Bezug zum λόγος steht, dann wird klar, daß der Zusammenhang zwischen εἶναι und ἀληθές über den λόγος als ἀποφαίνεσθαι (dieses bestimmt durch Aussage und Kategorien) kein künstlicher Zusammenhang ist und auch die verschiedenen Sinne von Sein auf einem gemeinsamen Grunde ruhen, den Aristoteles nicht sah, weil er darauf stand, genauso wie wir heute nicht den Grund sehen, auf dem wir stehen. Also wenn einer in hundert Jahren kommt und sagt, Heidegger hat gar nicht gewußt, was er sagte, so hat er Recht. Das *kann* man nicht wissen.

Nun zum Einzelnen. Man kann zwei verschiedene Wege gehen, einmal die philologische Frage, dann die sachliche Erörterung.

Ross hat es sich einfach gemacht, indem er das κυριώτατον einfach ausstreicht. Ich bin an einer anderen Stelle (in diesem Kapitel?) auch einmal so verfahren: Wenn einem etwas nicht paßt, schmeißt man es eben hinaus. Das geht nicht.

Ausgehend von dem Zusammenhang von εἶναι und ἀληθές als Leithorizont kann man zunächst die Frage stellen: Wie kommt denn das ἀληθές in den Bezug, in dem es für die traditionelle Auffassung ausschließlich steht, in den Bezug zum λόγος als διάνοια, zur Aussage, so daß es eine Charakteristik des Erkennens wird, auch dort, wo man in der Scholastik von einer ontologischen Wahrheit spricht? Da gehört das verum zum ens selbst, nicht zu einer Aussage, aber das ens ist selbst verum, weil es als solches in der Allwissenheit Gottes vorgestellt wird (vgl. »Vom Wesen der Wahrheit«).[70] Die »ontologische Wahrheit« liegt ganz außerhalb des griechischen ἀληθές und ist orientiert an der veritas als adaequatio. Also woran liegt es, daß für die Tradition das ἀληθές ausschließlich in der Aussage ist? In der Aussage wird festgestellt etwas, was ist: Es ist so und so. Weil in diesem Sagen einem das »ist« gleichsam ständig ins Gesicht springt und weil dieses »ist« auch in jedem Verbum implizit steckt, weil hier in der Tat das »ist«, das Sein ständig vorkommt und weil nun das »ist« im Feststellen ein Sagen ist, wie es sich mit dem Seienden verhält, und so ὁμοίωσις, adaequatio ist, deshalb wird das ἀληθές in einen ausgezeichneten Bezug zum λόγος, [zur][71] διάνοια gesetzt. Dieser Vorrang der Urteilswahrheit beruht also darauf, daß man Wahrheit von vornherein nur nimmt als das Sichrichten des Vorstellens auf das Vorliegende, ohne zu fragen, was dem zugrunde liegt.

Insofern bei diesem Sehenlassen notwendig das Sein zur Sprache kommt, hat das ἀληθές einen besonderen Bezug zum εἶναι. Sie sehen das in prägnanter Form in Δ 7, wo die vier Bedeutungen des ὄν genannt werden. Da sagt Aristoteles: ἔτι τὸ εἶναι σημαίνει καὶ τὸ ἔστιν ὅτι ἀληθές (1017 a 31). »Weiterhin meint das Sein und das ‚ist', daß (es) wahr (ist).« Ὅτι könnte auch »weil« bedeuten. Jedenfalls ist so viel deutlich, daß hier ein betontes »ist« mit dem ἀληθές zusammengeht. Ich weise auf den Satz deshalb hin, um Ihnen anzudeuten, daß die Hervorhebung des ἀληθές durch das

[70] Vgl. M. Heidegger, Vom Wesen der Wahrheit, S. 7 ff. (= Wegmarken, S. 76 f.).
[71] Erg. d. Hg.

κυριώτατον für die Griechen nichts Ungewöhnliches hat, obwohl das, daß man im Denken darauf stößt, etwas sehr Wesentliches ist. Das ἔστιν meint hier das »ist«, wie es gewöhnlich auftaucht, aber in einem betonten Sinn. Das ἔστιν kann Kopula sein, aber darin steckt auch schon, wie wir gesehen hatten, Dasein und zugleich, wie wir jetzt sehen, Wahrsein. »Es *ist* so« – darin liegt zugleich: »Es ist wahr, daß es so ist.« Da liegt also eine für uns selbstverständliche Selbigkeit von Wahrheit und Sein vor. Die Kopula ist nicht das Erste, wie die Logik meint, an das die beiden anderen Bedeutungen (»Es ist wirklich« und »Es ist wahr«) angehängt werden, sondern umgekehrt. Dieser Zusammenhang ist also in der Sache fundiert. Wir holen ihn nicht bloß aus dem aristotelischen Text, sondern wir bewegen uns immer schon in ihm: Wir wissen nur nicht, was los ist, wenn wir nicht auf die griechische Philosophie zurückgehen, weil wir uns in nicht gegründeten Fragestellungen bewegen. Wir bewegen uns in all dem und denken nicht darüber nach.

10. Protokoll vom 27.2.1952

Aus dem Protokoll wurde noch einmal deutlich, daß diese ganze Frage nach dem Zusammenhang von Θ 10 keine Sonderfrage ist. In Wahrheit ist dieses Kapitel der entscheidende Bereich, in dem sich das griechische und zuletzt das aristotelische Denken bewegt.

Wenn wir rein titelmäßig ἐνέργεια und ἀλήθεια als Leitworte ansetzen und dafür »Wirklichkeit« und »Wahrheit« (im Sinn der Urteilswahrheit) setzen, dann wird das vollkommen sinnlos. Dann müssen sich auch schiefe philologische Fragestellungen ergeben. Sobald man sich aber klar macht, daß ἐνέργεια eine Weise des ὄν ist und, was aus dem Wort οὐσία herausspringt, aber nie eigens erörtert wird, denn es ist das zuerst und ständig Gesehene, daß nämlich das εἶναι als ἀληθές, »unverborgen«, verstanden wird, dann sieht man, daß eine Möglichkeit und sogar Notwendigkeit

eines Zusammenhanges sich eröffnet. Das muß man sich immer wieder vergegenwärtigen, bevor man an das Einzelne dieses Kapitels herangeht.

Εἶναι, οὐσία übersetzen wir mit »Anwesen«. In diesem »An-« liegt sehr viel darin. Das deutsche »an« meint ursprünglich soviel wie »auf«. Anwesen meint »Aufgehen«, φύσις. Hinter οὐσία steht also auch φύσις. Beim Verständnis dieses Aufgehens von ... her und zugleich hin in die Unverborgenheit selbst entsteht für uns Neuzeitliche die große Schwierigkeit, »wo« denn dann dieses Unverborgene ist. Wir wollen es gleich als Objekt, als Gegenstand für ein Subjekt fassen. Daß der Mensch in einer Weise bei Aristoteles wesentlich ist, haben wir schon mit dem Zitat über die ψυχή angedeutet. Entscheidend ist, daß die Griechen die ganze Frage nicht vom Objekt und der Aussage darüber entwickeln, sondern aus dem Wesen des Seins selbst.

Die Interpretation von ἐνέργεια als Wirklichkeit ist schon dadurch abgewehrt, daß man den aristotelischen Text liest an der Stelle, wo er zum ersten Mal thematisch von der ἐνέργεια spricht: ἔστι δ' ἡ ἐνέργεια τὸ ὑπάρχειν τὸ πρᾶγμα (Θ 6, 1048 a 30 sq.). Nun kommt freilich noch der Nachsatz: μὴ οὕτως ὥσπερ λέγομεν δυνάμει (a 31 sq.). Die Schwierigkeit für die Interpretation ist hier, daß ἐνέργεια bei ihrer Wesensbestimmung immer gegen die δύναμις abgegrenzt wird und umgekehrt. Mit diesem Hinweis auf die Bestimmung der ἐνέργεια als ὑπάρχειν (das mit ὑποκεῖσθαι zusammenhängt) ist schon abgewehrt, ἐνέργεια als Wirklichkeit und Realität zu nehmen.

Jaeger übersetzt das κυριώτατα mit »am geläufigsten«[72] und versteht so das κυριώτατα λεγόμενον, das das ἀληθές ist, so, daß das »ist« im Satz am häufigsten als Wahrsein vorkommt. Diese Interpretation ist schon deshalb unhaltbar, weil er so das λεγόμενον als das λέγεσθαι der alltäglichen Rede nimmt, während das hier gemeinte λέγεσθαι doch ein solches des Denkens ist, also ontologisch. Das Entscheidende in dem Kapitel ist, daß von vornherein

[72] W. Jaeger, Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles, S. 52.

das ἀληθὲς ἐπὶ τῶν πραγμάτων (Θ 10, 1051 b 2) in Frage steht, gar nicht das ἀληθές des Aussagens, Urteilens. Erst auf Grund dieses ἀληθές ist ein οἴεσθαι ἀληθῶς möglich. Diese Stelle war für mich der entscheidende Stoß. Hier ging mir ein Licht auf.

Nun sagt Aristoteles, das ἀληθὲς ἐπὶ τῶν πραγμάτων sei durch συγκεῖσθαι und διῃρῆσθαι (b 2 sq.). Συγκεῖσθαι heißt: »zusammen von sich her anwesen«. Es gibt verschiedene Arten des συγκεῖσθαι, erstens solches, was notwendig zusammenliegt, z. B. »Ein Körper ist ausgedehnt«. In dem Miteinanderanwesen von »Körper« und »ausgedehnt« beruht das ἀληθές, wie Aristoteles es versteht. Wie kann das ἀληθές auf dem Beisammenanwesen beruhen? Dadurch, daß mit einem Körper Ausgedehntheit vorliegt, dadurch ist nach diesem Satz ein ἀληθές gegeben. Ebenso wie ὄν nominal und auch adjektivisch-verbal gemeint sein kann, ebenso kann ἀληθές »etwas Unverborgenes«, aber auch »unverborgen« meinen, so in der betonten Form der jetzigen Erörterung. Haben wir von den Griechen her einen Anhalt, was dieser Zusammenhang von συγκεῖσθαι und ἀληθές jetzt heißt? In Metaphysik A und α sagt Aristoteles φαίνεσθαι, »Erscheinen«, »Sichzeigen«. Erscheinend aber ist etwas in bezug auf das Anwesen durch das Zusammenvorliegen. Aristoteles versteht also dieses Zusammen von z. B. »Körper« und »ausgedehnt« von vornherein als ein Sichzeigen.

(Ich habe noch einmal nachgedacht über die Frage der Lesart von κυριώτατα. Das κυριώτατα ist doch sachlich gegründet. Wenn man κυριώτατον liest, als adjektivisch, dann ist das ἀληθές ein ausgezeichnetes unter anderen; liest man hingegen κυριώτατα, also adverbial, dann wird ausdrücklich das Verbale im Partizipium betont und das ἀληθές so die ausgezeichnete *Weise* von allem ὄν. Sehen Sie, man lernt nie aus. Also bleiben wir beim κυριώτατα und lassen den Codex Parisinus auf sich beruhen.)

Wenn also das ἀληθές das κυριώτατα ὄν ist und andererseits die ἐνέργεια für Aristoteles gerade die Interpretation des Seins ist, wo sich das Anwesendste des Anwesenden zeigt, dann ist der Zusammenhang von Θ 1–9 und Θ 10 verständlich.

Andererseits zeigt sich auch in Θ 10 wieder der Zusammenhang

von ἀληθές mit dem λόγος und so auch mit den Kategorien. Der eigentlich tragende Zusammenhang, nämlich der zwischen εἶναι und ἀληθές, wird nicht thematisch, aber kommt zum Vorschein in solchen entscheidenden Erörterungen.

In Physik Γ ist Thema die κίνησις als οὐσία. Die οὐσία wird erläutert durch die verschiedenen Weisen des ὂν ᾗ ὄν, von denen Aristoteles hier auf δύναμις und ἐντελέχεια und auf die Kategorien eingeht, und von den Kategorien auf das πρός τι. Aristoteles muß vor der Thematik der κίνησις Anwesen überhaupt erörtern und vor allem solches Anwesen, was für κίνησις als solche in Betracht kommt.

Die κίνησις ist ganz allgemein μεταβολή. Daraus ergibt sich, daß zur κίνησις gehört dieses μετά: ἐκ ... εἰς ... Wenn man also griechisch eine Bewegung in den Blick faßt, also z. B. das berühmte Blatt, das im Herbst gelb wird, muß der Blick auf dieses μετά, auf den Übergang gehen. Diesen Übergang gilt es ontologisch zu zeigen. Wo ist das eigentlich Anwesende, das ὂν ᾗ ὄν bei der Bewegung? Weder im ἐκ noch im εἰς, sondern zwischen ihnen. Es handelt sich also nicht um das grüne Blatt und nicht um das gelbe, sondern um das Vergilben in seinem Sein als Anwesen. Die Frage geht also nach dem Seinscharakter des Übergangs. Es legt sich nahe, darauf zurückzugreifen, was man schon als Sein kennt, und da wird zuerst genannt das πρός τι. Das πρός τι ist das Zwischen zwischen dem ἐκ und dem εἰς. Dadurch wird gewissermaßen der ontologische Charakter des μετά festgehalten. Der nächste Schritt ist, dieses πρός τι als Anwesen zu fassen, und daraus entspringt die ἐντελέχεια τοῦ δυνάμει ὄντος ᾗ τοιοῦτον. Diese Sache ist so einfach, daß sie vielleicht die schwierigste ist. Die Bewegung ist ein gewisses »vollendet«, aber nicht schlechthin, sondern von etwas, was in sich angelegt ist auf ... (also z. B. grün, angelegt auf gelb). Das Herauskommen aus der Anlage ist die Bewegung.

Wir müssen uns vollkommen frei machen von allen mechanischen Auffassungen der Bewegung. Es ist ratsam, daß Sie jetzt das fünfte Buch durchsehen, damit Sie den konkreteren Bereich vor sich haben, aus dem Aristoteles spricht. Aber Sie werden die

Sache nie fassen, wenn Sie nicht verstehen, daß es sich um ein νοεῖν handelt, um ein einfaches Vernehmen des Seienden selbst. Wer dieses nicht nachvollziehen kann, dem kann nicht geholfen werden. Dieser Schritt des νοεῖν muß bei allem Denken vollzogen werden, das für uns viel zu sehr durch Logik und Dialektik verschüttet ist in seinem eigentlichen Wesen.

NACHWORT DES HERAUSGEBERS

Der vorliegende Band 83 der Gesamtausgabe vereint die bisher unveröffentlichten Aufzeichnungen und Protokolle zu acht Seminaren bzw. Übungen, die Heidegger zwischen 1928 und 1952 an den Universitäten Marburg und Freiburg über die antiken Philosophen Platon, Aristoteles und Augustinus abhielt. Wie Heidegger selbst den Wert solcher Aufzeichnungen und Protokolle für die Dokumentation seiner Lehrveranstaltungen und der Entwicklung seines Denkens generell einschätzte, lässt sich einem Abschnitt seines 1937/38 entstandenen Textes »Ein Rückblick auf den Weg« entnehmen:

»Aus ihnen [scil. den Aufzeichnungen] ist nicht immer der wirkliche Gang der Übungen zu ersehen; diesen Einblick geben die ›Protokolle‹, die jeweils von ganz verschiedenem ›Wert‹ sind und auch dort, wo sie ›wörtlich‹ berichten, niemals die Fragen so geben, wie ich sie dargestellt und durchgesprochen habe.

Die ›Aufzeichnungen‹ enthalten in ganz verschiedener Ausführlichkeit wichtigste Ergänzungen, sei es zu den Vorlesungen, sei es zu den eigentlichen Arbeiten am Werk. Wichtig z. B. die Übungen über Platons Phaidros [...]« (M. Heidegger, Besinnung. Gesamtausgabe Band 66. Hrsg. von Fr.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M. 1997, S. 423).

Was hier von den Übungen über Platons »Phaidros« gesagt ist, dürfte in mehr oder weniger hohem Grade auch von den anderen Übungen gelten, die im vorliegenden Band dokumentiert sind. Angesichts ihrer Funktion als »Ergänzungen« zu den Vorlesungen und veröffentlichten Schriften und angesichts des komplementären Verhältnisses von Aufzeichnungen und Protokollen erschien es geboten, sowohl jene als auch diese vollständig zu edieren. Obwohl dabei die Protokolle als Zeugnisse zweiter Hand in den Anhang zu verweisen waren, dürfte die vorangehende Lektüre dieser sprachlich ausformulierten Texte den Zugang zu den meist nur stichwortartigen und bisweilen kryptisch anmutenden Aufzeichnungen Heideggers wesentlich erleichtern.

Im Folgenden wird zunächst eine Übersicht über die zu den einzelnen Lehrveranstaltungen überlieferten Quellen gegeben, die dem Herausgeber während der ganzen Bearbeitungsdauer in der Form von Kopien vorlagen, von ihm dann aber auch anhand der im Deutschen Literaturarchiv Marbach befindlichen Originale begutachtet wurden. Im Anschluss daran soll erläutert werden, wie die genannten Quellen für die Edition bearbeitet wurden und welche besonderen Anforderungen die Materialien zu den verschiedenen Lehrveranstaltungen stellten.

Zu den im Sommersemester 1928 an der Universität Marburg abgehaltenen Übungen zu »Aristoteles, Physik Γ 1–3« (in das Buch, das die Namen der Teilnehmer an den Seminaren dokumentiert und sich heute in Marbach befindet – im Folgenden kurz »Seminarbuch« genannt –, notierte Heidegger als Titel: »Übungen zu Aristoteles ›Physik‹«; Vorlesungsverzeichnis: »Phänomenologische Übungen: Interpretation der ›Physik‹ des Aristoteles; Mo 18–20«) lagen dem Herausgeber die folgenden Quellen vor:

1. Die handschriftlichen Aufzeichnungen Heideggers, bestehend aus 42 mit Tinte und Bleistift einseitig beschriebenen Zetteln überwiegend kleinen Formats, von denen zwei (überschrieben »Sein und Wahrheit«) mit α und β, 26 (meist mit dem rechts oben befindlichen Zuordnungsvermerk »Bewegung«) durchgehend mit arabischen Ziffern und zwei (mit dem Zuordnungsvermerk »Aristoteles, Physik«) noch einmal mit 1 und 2 paginiert sind. Für einen der unpaginierten Zettel (Nr. 27 in der vorliegenden Edition – auf diese beziehen sich auch im Folgenden alle »Nr.«-Angaben, die immer der erst vom Herausgeber erarbeiteten Zählung der Handschriftenstücke zur jeweiligen Lehrveranstaltung, nicht einer von Heidegger stammenden Paginierung oder der überlieferten Lage der Originale entsprechen), dessen Rückseite einen Briefausschnitt darstellt, kann als Terminus post quem seiner Beschriftung der 13.7.1928 angegeben werden. Der Umschlag, der das ganze Material zu einem Konvolut zusammenfasst, trägt die von Heideggers Hand stammende Aufschrift: »Phys. Γ / S. S. 28«.

2. Eine von Frau Dr. Hildegard Feick angefertigte maschinen-

schriftliche Transkription der handschriftlichen Aufzeichnungen Heideggers (24 Seiten).

3. Die zehn handschriftlichen Protokolle, die von verschiedenen Studenten für die zehn Seminarsitzungen vom 14.5. bis zum 23.7.1928 auf insgesamt 90 Seiten in ein Protokollbuch eingetragen wurden und damit den Verlauf des Seminars vollständig abdeckten. Auf der ersten Seite des Protokollbuchs findet sich, von der Hand des ersten Protokollanten, Toni Rübesamen, der (zum Teil unsachgemäße) Titel: »Sommer-Semester 1928 / Protokolle des Seminars über Aristoteles Physik, lb. 1–4«, außerdem rechts oben, von der Hand Heideggers selbst, der (sachgemäße) Titel: »S.S. 1928 / *Aristoteles* / Physik Γ, *κίνησις*«. Auf 13 Seiten des Protokollbuchs finden sich Randbemerkungen Heideggers.

4. Eine maschinenschriftliche Transkription der handschriftlichen Protokolle, wiederum angefertigt von Frau Dr. Hildegard Feick (52 Seiten).

Zu den im Wintersemester 1930/31 an der Universität Freiburg abgehaltenen Übungen zu »Platon, Parmenides« (Seminarbuch: »Übungen für Fortgeschrittene / Platon, Parmenides«, Vorlesungsverzeichnis: »Übungen für Fortgeschrittene: Platons Parmenides; privatissime Fr 5–7«) lagen dem Herausgeber nur handschriftliche Aufzeichnungen Heideggers vor, bestehend aus 24 einseitig mit Tinte beschriebenen Zetteln in mittlerem und kleinem Format. Bei den kleinen Zetteln handelt es sich zum Teil um die Rückseiten von Seminarbescheinigungen der beiden vorangehenden Semester. Von den mittelgroßen Zetteln sind neun, deren rechtes Drittel meist für Ergänzungen frei gelassen ist, paginiert, und zwar mit 1 bis 5 (mit dem rechts oben befindlichen Zuordnungsvermerk »Plato, Parmenides, Γυμνασία« bzw. abgekürzt »Γυ«), mit 1 bis 2 (mit der Überschrift »Die Grundfrage der γυμνασία«) und noch einmal mit 1 bis 2 (mit dem rechts oben befindlichen Zuordnungsvermerk »Plat. Parmenides« bzw. abgekürzt »Parm.«). Ein Deckblatt, mit dem das Konvolut zusammengefaßt ist, trägt den Titel: »γυμνασία / im Ganzen / ihre Vorbereitung, Gang und Ziel / u. / ›Ergebnis‹ / vgl. □«. Zusammen

mit einem »Verhältnis zur Geschichte« betitelten Konvolut, das mit dem Seminar über Platons »Parmenides« nichts zu tun hat und daher in der vorliegenden Edition unberücksichtigt blieb, befindet sich das Γυμνασία-Konvolut in einem Umschlag mit dem Titel: »Platon / Parmenides / die ὑπόθεσις in der γυμνασία«. Nach der Auskunft des Vorlesungsverzeichnisses der Universität Freiburg für das Wintersemester 1930/31 hielt Heidegger das Seminar gemeinsam mit dem klassischen Philologen Wolfgang Schadewaldt ab. Hierauf dürfte zurückzuführen sein, dass Heideggers Aufzeichnungen sich auf einen Teil des platonischen Dialogs, eben denjenigen, der unter den Titel »die ὑπόθεσις in der γυμνασία« gestellt werden kann, beschränken und insgesamt nicht sehr umfangreich sind. Wie nur dem Seminarbuch, nicht dem Vorlesungsverzeichnis zu entnehmen ist, plante Heidegger für das Sommersemester 1931 eine »Fortsetzung der Übungen über Platons / Parmenides. 14tägig«, hat aber wohl diesen Plan nicht ausgeführt, da sich Namen von Studenten unter die Überschrift nicht eingetragen finden.

Zu den im selben Semester, also im Wintersemester 1930/31, an der Universität Freiburg abgehaltenen Übungen zu »Augustinus, Confessiones XI (de tempore)« (Seminarbuch: »Übungen für Anfänger / Augustinus, Confessiones lib. XI de tempore«, im Vorlesungsverzeichnis nicht angekündigt), die auch den Hintergrund für Heideggers Beuroner Augustinus-Vortrag vom 26.10.1930 (erscheint in Band 80 der Gesamtausgabe) bildeten, lagen dem Herausgeber die folgenden Quellen vor:

1. Die handschriftlichen Aufzeichnungen Heideggers, bestehend aus 89 einseitig mit Tinte, in wenigen Fällen mit Bleistift beschriebenen Zetteln kleinen Formats. Wiederum dienten hier oft die Rückseiten von Seminarbescheinigungen des vorangehenden Semesters als Schreibmaterial. 31 mit arabischen Ziffern und lateinischen Buchstaben durchgehend paginierte Zettel bieten Aufzeichnungen zur fortlaufenden Interpretation der Kapitel 14 bis 30 des Buches XI der »Confessiones«, während die übrigen, teilweise durch untergeordnete Paginierungen zu kleineren

Gruppen zusammengefassten Zettel Aufzeichnungen zur Einleitung in die Lehrveranstaltung, zur aristotelischen Zeitanalyse und zu einigen allgemeinen Aspekten der Betrachtung Augustins über die Zeit sowie Beilagen zur fortlaufenden Interpretation bieten. Einige der Beilagen sind ausdrücklich bestimmten der durchgehend paginierten Seiten zugeordnet. Für einen Zettel (Nr. 5), der die Rückseite eines Briefausschnitts darstellt, ist als Terminus post quem seiner Beschriftung der 25.10.1930 gesichert. Der Umschlag, mit dem das ganze Konvolut zusammengefasst ist, trägt den von Heideggers Hand stammenden Vermerk: »Fortlaufende Interpretation / in d. Übungen«, wohl zur Abgrenzung von dem Titel »Augustinus / quid est tempus? / Confessiones lib. XI«, der dem Konvolut mit den Aufzeichnungen zum Beuroner Vortrag vorbehalten war. Das Deckblatt eines weiteren umfangreichen Augustinus-Konvoluts, das dem Herausgeber vorlag, trägt zwar den wiederum von Heidegger selbst notierten Titel »*Augustinus* / W.S. 30/31 über de tempore / Confess. XI«, enthält aber gerade *keine* Aufzeichnungen, die der Lehrveranstaltung vom Wintersemester 1930/31 oder auch nur dem XI. Buch der »Confessiones« zugeordnet werden können. Vielmehr handelt es sich hierbei einerseits um allgemeine Materialien, insbesondere auch umfangreiche Exzerpte, die aus Heideggers Augustinus-Lektüre hervorgegangen sind, andererseits um Aufzeichnungen zur frühen Freiburger Vorlesung über »Augustinus und der Neuplatonismus« (teilweise ediert im Band 60 der Gesamtausgabe, S. 247–269), möglicherweise auch zu der von Heidegger für das Sommersemester 1924 angekündigten, dann aber von ihm nicht gehaltenen Augustinus-Vorlesung. Für die vorliegende Edition konnte dieses Konvolut ganz unberücksichtigt bleiben.

2. Die 13 handschriftlichen Protokolle, die von verschiedenen Studenten – jeweils ohne Angabe des Datums der protokollierten Sitzung – auf insgesamt 111 Seiten in ein Protokollbuch eingetragen wurden und damit den Verlauf des Seminars vollständig abdeckten. Auf der ersten Seite des Protokollbuchs finden sich, von Heideggers eigener Hand, die beiden Titel: »W. S. 1930/31 /

Übungen für Anfänger / Augustinus, Confessiones lib. XI / de tempore« und »*Augustinus / de tempore* / W. S. 30/31«.

Zu den im Sommersemester 1932 an der Universität Freiburg abgehaltenen Übungen über »Platons Phaidros« (Seminarbuch: »Übungen über Platons Phaidros / (Mittelstufe)«, Vorlesungsverzeichnis: »Mittelstufe: Platon, Phaidros Mi 11–13«) lagen dem Herausgeber die folgenden Quellen vor:

1. Die handschriftlichen Aufzeichnungen Heideggers, bestehend aus 118 einseitig mit Tinte oder Bleistift beschriebenen Blättern, die teils kleine Zettel darstellen und teils Blätter größeren Formats, deren rechtes Drittel abgefaltet ist. Von den Blättern enthalten 40, und zwar in der Regel solche größeren Formats, Aufzeichnungen zur fortlaufenden Interpretation des platonischen Dialogs, wobei der Charakter, durch den sich diese Blätter von den übrigen unterscheiden, formal auch daran erkennbar ist, dass sie rechts oben oder links am Beginn der Textabsätze Angaben zu den jeweils interpretierten Dialogteilen enthalten. Heidegger orientierte sich dazu generell an der Kapiteleinteilung, die einigen neueren Auflagen der deutschen Übersetzung der platonischen Dialoge durch Friedrich Schleiermacher hinzugefügt wurde, notierte aber oft zusätzlich die entsprechenden Seiten und Spalten der Stephanus-Ausgabe. Innerhalb der 40 Blätter zur fortlaufenden Interpretation heben sich drei geschlossene Hauptgruppen durch jeweils von vorn beginnende und fast durchgehende Paginierungen heraus: a) zwölf Blätter Aufzeichnungen zur Interpretation der ersten Hälfte des zweiten Teils des Dialogs (258 d 1–266 b 2), b) acht Blätter Aufzeichnungen zur Interpretation der Sokratesreden aus dem ersten Teil des Dialogs (237 b 2–257 b 6), c) neun Blätter Aufzeichnungen zur Interpretation der zweiten Hälfte des zweiten Teils des Dialogs (266 b 3–277 c 7). Sechs Blätter mit dem oben rechts befindlichen Zuordnungsvermerk »Phaidros« enthalten, ohne durchgehende Paginierung, eine Einleitung in die Interpretation, zwei Blätter, paginiert mit a und b, Bemerkungen zur ersten Sokratesrede, und drei Blätter, wiederum ohne durchgehende Paginierung, Allgemeines zur zweiten Sokratesrede. Die

übrigen 78 Blätter – meist kleine Zettel – bilden Beilagen, die nur in wenigen Fällen durch Paginierungen in kleine Gruppen zusammengefasst oder ausdrücklich bestimmten Blättern der fortlaufenden Interpretation zugeordnet sind. In zwei Fällen ergeben sich – von Heidegger wohl nachträglich gebildete – Gruppen durch einen vorgehefteten Zettel bzw. einen Umschlagzettel, die mit den folgenden Überschriften versehen sind: »II. So[krates] rede« (Nr. 46 c, 58 und 73), »›Rede‹ – ›Sprache‹ – Da-sein – Sein« (Nr. 39, 51, 100, 105, 115 und 116). Für einen Zettel (Nr. 12), der die Rückseite eines Briefausschnitts darstellt, steht als Terminus post quem seiner Beschriftung der 30.3.1932 fest. Manche Beilagen wurden vielleicht erst längere Zeit nach dem Abschluss der Lehrveranstaltung dem ganzen Konvolut hinzugefügt, denn zumindest eine von ihnen (Nr. 117), die einen Hinweis auf zwei Publikationen von 1935 darstellt, stammt aus späterer Zeit. Der Umschlag, der das ganze Konvolut zusammenfasst, trägt die von Heideggers Hand stammende Aufschrift »Phaidros / S. S. 32«.

2. Die zehn handschriftlichen Protokolle, die von verschiedenen Studenten für die zehn Seminarsitzungen vom 11.5. bis zum 27.7.1932 auf insgesamt 149 Seiten in ein Protokollbuch eingetragen wurden und damit den Verlauf des Seminars vollständig abdeckten. Auf der ersten Seite des Protokollbuchs findet sich von Heideggers Hand geschrieben: »Übungen (Mittelstufe) / S.S. 1932 / Platons Phaidros«, und etwas weiter unten in kleinerer Schrift: »vgl. 36/7 Nietzschevorl. S. 83 ff.«. Die letzte Notiz bezieht sich auf die Freiburger Nietzsche-Vorlesung vom Wintersemester 1936/37, in der Heidegger im Zusammenhang der Ästhetik Nietzsches auch eine kurze Analyse des Verhältnisses von Schönheit und Wahrheit im platonischen »Phaidros« durchführte (vgl. M. Heidegger, Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst. Gesamtausgabe Band 43. Hrsg v. B. Heimbüchel, Frankfurt 1985, S. 235 ff. – die Angabe »S. 83 ff.« in der oben zitierten Notiz bezieht sich auf das Vorlesungsmanuskript Heideggers). Auf neun Seiten des Protokollbuchs finden sich handschriftliche Korrekturen, Ergänzungen und Bemerkungen Heideggers.

3. Ein aus zwei doppelseitig beschriebenen Blättern bestehender Brief an Heidegger von der Hand des (namentlich nicht bekannten) Protokollanten der Sitzungen vom 13. und vom 27.7.1932, betreffend das Protokoll vom 13.7.1932.

Zu den im Sommersemester 1944 an der Universität Freiburg abgehaltenen Übungen über »Aristoteles, Metaphysik Γ und Z« (Seminarbuch: »Übungen für Fortgeschrittene / Aristoteles, Metaphysik Γ«, Vorlesungsverzeichnis: »Übungen für Fortgeschrittene über Aristoteles (Metaphysik, Buch IV); priv., Zeit nach Vereinbarung«) lagen dem Herausgeber die folgenden Quellen vor:

1. Die handschriftlichen Aufzeichnungen Heideggers, bestehend aus 48 einseitig mit Tinte oder Bleistift beschriebenen Blättern mittleren und kleinen Formats, von denen mehrere Gruppen von zwei oder drei Seiten durch Paginierungen in ihrem Zusammenhang gekennzeichnet sind. Ein Zettel (Nr. 28) stellt die Rückseite eines maschinenschriftlichen Briefes der Seminarteilnehmerin Ilse Maria Spath vom 8.7.1944 an Heidegger dar, betreffend die Etymologie von μονάς. Ein anderer Zettel enthält lediglich Stichworte zu Organisatorischem wie Seminarscheinen, Prüfungen und Sprechstunde und war für die vorliegende Edition nicht zu berücksichtigen. Der Umschlag des Konvoluts weist die von Heideggers Hand stammende Beschriftung auf: »Skizzen zu Aristot. Met. Γ. Z. / S.S. 44«.

3. Die zwölf maschinenschriftlichen Protokolle, die von verschiedenen Studenten für die dreizehn Sitzungen vom 20.4. bis zum 28.7.1944 angefertigt wurden und damit den Verlauf des Seminars vollständig abdeckten (124 Seiten). Das achte Protokoll vom 15.6.1944 ist in einem zweiten Exemplar als Durchschlag der maschinenschriftlichen Fassung zusammen mit den handschriftlichen Aufzeichnungen von Siegfried Bröse (siehe unten) überliefert. Auf der ersten Seite dieses Durchschlags findet sich handschriftlich der Name des Protokollanten, A. Guggenberger, vermerkt. Außer Guggenberger und Walter Biemel (siehe unten) sind im Seminarbuch als Protokollanten Marlis Wetzel, Octavian Vuia, Ruprecht Pflaumer, Franz Anton Doll, Margherita von

Brentano, G. Steiny (?) und Ernst Nolte markiert, können aber nicht den einzelnen Protokollen zugeordnet werden. Die griechischen Textteile finden sich von der Hand des jeweiligen Protokollanten nachgetragen, nur an einigen wenigen Stellen wurde dies versäumt, so dass der maschinenschriftliche Text einige kleinere Leerstellen aufweist. Dem Text des ersten Protokolls geht die Überschrift voraus: »Seminar über Aristoteles, Metaphysik Γ / S.S. 1944«.

4. Die handschriftlichen Aufzeichnungen des damaligen Seminarteilnehmers Siegfried Bröse auf 72 Blättern kleinen Formats. Die Titelseite des von Bröse in eine Mappe eingehefteten Konvoluts lautet: »Aristoteles / Metaphysik Buch Γ / von / Martin Heidegger / Übungen für Fortge- / schrittene / Philos. Seminar I / Sommer-Semester 1944«. Der Eintrag zur zweiten Sitzung vom 27.4.1944, bei der Bröse wohl nicht anwesend war, stellt eine Abschrift des Protokolls zu dieser Sitzung dar, das, wie Bröse hier mitteilt, von Walter Biemel stammt. Die Einträge zu den übrigen Sitzungen bleiben in Umfang und Ausführlichkeit hinter den Protokollen zurück, so dass sie für die vorliegende Edition nicht berücksichtigt werden mussten. Doch konnte anhand der Datumsangaben in den Aufzeichnungen Bröses die genaue Zuordnung der Protokolle zu den einzelnen Seminarsitzungen verifiziert und ergänzt werden. Schließlich sei hier als ein für die Lehrpraxis Heideggers interessantes Detail mitgeteilt, dass Bröse am Ende der jeweiligen Einträge bisweilen die aufgegebenen »Hausaufgaben« notierte, so z. B. »Γ 1 u. 2 lesen, dazu Δ 1–4 lesen« zur Sitzung vom 20.4. oder »Aufbau von Kapitel 2!« zur Sitzung vom 11.5.

Im Wintersemester 1950/51, im Sommersemester 1951 und im Wintersemester 1951/52 hielt Heidegger an der Universität Freiburg jeweils »Übungen im Lesen« ab. Dieser gemeinsame Obertitel, dem auch eine inhaltliche Kontinuität der drei Seminare entspricht, ist für das Wintersemester 1950/51 durch das Seminarbuch, für das Sommersemester 1951 und das Wintersemester 1951/52 durch das Vorlesungsverzeichnis bezeugt. Dass die Lehrveranstaltung für das Wintersemester 1950/51 im Vorlesungsver-

zeichnis noch nicht angekündigt wurde, hing vermutlich damit zusammen, dass Heidegger nach dem Lehrverbot, das die französische Besatzungsmacht im Dezember 1945 über ihn ausgesprochen hatte, erst im Laufe des Jahres 1951 voll rehabilitiert wurde. Das Seminarbuch weist für das Wintersemester 1950/51 neben dem Obertitel einen in Klammern gesetzten Untertitel auf: »über die Kausalität«, für die beiden folgenden Semester nur die folgenden Titel: »Fortsetzung. Aristot. Phys. B 1. Γ 1–3« und »Aristoteles, Physik Γ u. Metaphys. Θ 10«. Diese verschiedenen Titel, die allesamt als Untertitel zu verstehen sind, entsprechen der inhaltlichen Entwicklung der »Übungen im Lesen«, die zunächst von der Frage nach der Kausalität bei Aristoteles, Leibniz, Kant und Nietzsche ausgingen, dann aber in Aristoteles und in der Interpretation einiger Abschnitte seiner »Physik« und »Metaphysik« ihren Schwerpunkt fanden. Dem Herausgeber lagen zu den drei Lehrveranstaltungen die folgenden Quellen vor:

1. Für das Wintersemester 1950/51 und das Sommersemester 1951 die handschriftlichen Aufzeichnungen Heideggers, bestehend aus 129 einseitig mit Tinte, bisweilen auch mit Bleistift beschriebenen Zetteln kleinen und mittleren Formats, die zu einem großen Teil Rückseiten eines zerschnittenen Typokripts des 1938 gehaltenen und 1950 unter dem Titel »Die Zeit des Weltbildes« in den »Holzwegen« veröffentlichten Vortrags »Die Begründung des neuzeitlichen Weltbildes durch die Metaphysik« darstellen. Abgesehen von 13 einzelnen Zetteln ist das Material durch Umschlagblätter, die mit einer Ausnahme alle beschriftet sind, in acht Konvolute eingeteilt, deren im Folgenden gegebene Aufzählung ihrer Lage im Gesamtkonvolut entspricht:

– »W. S. 1950/51 / *Über die Kausalität* / u. / *über das Kausalitätsprinzip*« (30 Zettel: Nr. 1, 3–19, 28, 39–40, 51, 57, 66, 90–92 und 107). Innerhalb dieses Konvoluts fasst ein Umschlagblatt mit der Aufschrift »die Frage nach der *Kausalität*« zwei Zettel zusammen (Nr. 12).

– »*φύσις* / als / *πρώτη αἰτία*« (13 Zettel: Nr. 52, 54–56, 58–65 und 67).

– »*Ansatz* u. *Entwurf* / u. / *Anlaß* der *Frage* / nach der *αἰτία*« (4 Zettel: Nr. 70–73).

– »»*Kausalität*«« (14 Zettel: Nr. 53 und 74–80).

– »»*Die Geschichte des Seins*‹ / *(das Geschick (E[reignis]) ins Anwesen des* / *Anwesenden* / → / dieses im / Vor-weg« (9 Zettel: Nr. 98–104).

– 32 Zettel ohne Beschriftung des Umschlags, überwiegend betreffend die Erläuterung des Begriffs des Transzendentalen (Nr. 2, 20–27, 29–38, 41–42 und 50).

– »*Übersetzung*« (5 Zettel: Nr. 43–47).

– »*Aristoteles* / *Physik B 1* / *vgl. m. Abschr. 1938/39*« (9 Zettel: Nr. 38–39, 68–69, 81, 83, 94).

Zwischen die beiden Konvolute »*Übersetzung*« und »*Aristoteles* / *Physik B 1*« findet sich ein dreiseitiger, von Heidegger mit Unterstreichungen und Randbemerkungen versehener maschinenschriftlicher Durchschlag eingelegt, der eine Abschrift aus den von Couturat herausgegebenen »Opuscules et Fragments inédits de Leibniz« darstellt.

2. Für alle drei Semester die maschinenschriftlichen Protokolle von Ernst Tugendhat, d. h. im Einzelnen: die acht Protokolle für die acht Seminarsitzungen vom 9.11.1950 bis zum 22.2.1951 (27 Seiten), die ebenfalls acht Protokolle für die acht Seminarsitzungen vom 18.4. bis zum 4.7.1951 (55 Seiten) und die zehn Protokolle für die zehn Seminarsitzungen vom 28.11.1951 bis zum 27.2.1952 (55 Seiten). Alle drei Protokollserien deckten den Seminarverlauf vollständig ab, auch die beiden ersten, denn teilweise fanden damals die Sitzungen in 14-tägigem Turnus statt. Die griechischen Wörter und Textteile wurden in die dafür gelassenen Leerstellen von Tugendhats eigener Hand handschriftlich nachgetragen.

3. Für das Wintersemester 1951/52 zusätzlich zu den Protokollen Tugendhats die zehn handschriftlichen Protokolle, die von verschiedenen Studenten für die zehn Seminarsitzungen vom 28.11.1951 bis zum 27.2.1952 auf insgesamt 124 Seiten in ein Protokollbuch eingetragen wurden und damit ebenfalls den Verlauf

des Seminars vollständig abdeckten. Auf der ersten Seite des Protokollbuchs findet sich, vermutlich von der Hand des ersten Protokollanten, wiederum Ernst Tugendhat, der Titel: »Uebungen zu Aristoteles Physik Γ / von Prof. Heidegger / Freiburg i. Br., WS 1951/2«. Vor dem 9. Protokoll vom 20.2.1952 wurde in das Protokollbuch auf 23 Seiten von Heribert Boeder ein Referat eingetragen, das dieser in der an jenem Tag stattfindenden Sitzung hielt. Das Referat, dessen Inhalt im Protokoll rekapituliert wird, blieb aus der Edition ausgeschlossen.

4. Eine maschinenschriftliche Transkription der handschriftlichen Protokolle (49 Seiten). Die griechischen Wörter und Textteile wurden in die für sie gelassenen Leerstellen nicht nachgetragen. Auf der ersten Seite oben findet sich von Heideggers Hand die Notiz: »Privatsem. Aristoteles Physik III. Buch«.

Was die Art der Bearbeitung der genannten Quellen für die vorliegende Edition betrifft, so sei zunächst auf die allgemeinen editorischen Maßnahmen und auf einen Unterschied in der Behandlung der handschriftlichen Aufzeichnungen Heideggers einerseits und der studentischen Protokolle andererseits hingewiesen. Von den handschriftlichen Aufzeichnungen Heideggers – mit Ausnahme derjenigen zum Aristoteles-Seminar vom Sommersemester 1928 – und von den handschriftlichen Protokollen zu den Seminaren über Augustinus und über Platons »Phaidros« war vom Herausgeber die Ersttranskription herzustellen. Im Falle der Aristoteles-Seminare vom Sommersemester 1928 und vom Wintersemester 1951/52 waren bereits vorliegende Transkriptionen mit den ebenfalls vorliegenden handschriftlichen Aufzeichnungen und Protokollen zu kollationieren und dabei zu korrigieren bzw. zu ergänzen, soweit Wörter falsch oder gar nicht entziffert worden waren. Die weitere editorische Bearbeitung der transkribierten und kollationierten oder von Hause aus nur maschinenschriftlich vorliegenden Texte folgte hinsichtlich der Durchführung der Rechtschreibung und Zeichensetzung nach dem Duden (vor der Rechtschreibreform), der Ausschreibung nicht-üblicher Abkürzungen, der Vereinheitlichung von Schreibweisen, der

Verifizierung aller Zitate nach den von Heidegger benutzten oder benutzbaren Ausgaben, der Ergänzung von Fundstellenbelegen, der Ergänzung fehlender Wörter, der Kennzeichnung nicht entzifferter Textstellen und fraglicher Entzifferungen im Allgemeinen den Richtlinien Heideggers zur editorischen Bearbeitung seiner Vorlesungen. Dabei waren allerdings die handschriftlichen Aufzeichnungen Heideggers, die fast nirgends den Charakter vorlesungs- oder vortragsmäßig ausformulierter Texte haben, insgesamt etwas konservativer zu behandeln als die studentischen Protokolle. Die Herausforderung bestand darin, dem notizenhaften Charakter der Aufzeichnungen in der doppelten Weise zu begegnen, dass diese einerseits den Konventionen eines Drucktextes angepasst und einem weiteren Publikum zugänglicher würden, andererseits aber auch in ihrer literarischen Eigenart so weit wie möglich gewahrt blieben. Das Erste versuchte der Herausgeber dadurch zu erreichen, dass er von der Möglichkeit, die Zeichensetzung (einschließlich der Setzung von Klammern und Anführungszeichen) und die Einteilung des Textes in Absätze gemäß dem sachlichen Gehalt frei zu handhaben, in vollem Ausmaß Gebrauch machte, das Zweite dadurch, dass er in den Wortbestand als solchen nicht anders eingriff als auf folgende Weisen:

– Gemäß den oben genannten Richtlinien wurden nichtübliche Abkürzungen ausgeschrieben und differierende Schreibweisen vereinheitlicht (z. B. »Platon« zu »Plato«). Dabei wurden einige lateinische Kürzel in folgender Weise verdeutscht: »lib.« → »Buch«, »c.« oder »cap.« → »Kapitel«, »p.« → »S.«, »incip.« → »Anfang«, »fi.« → »Ende«.

– Zitate wurden nur dann gemäß den maßgeblichen Ausgaben korrigiert, wenn die Absicht Heideggers klar zu erkennen war, getreu zu zitieren. Andernfalls wurde die freie Zitierweise Heideggers belassen und dafür in einer Fußnote der originale Wortlaut zusätzlich angemerkt.

– Fundstellenbelege wurden dort, wo Heidegger sie selbst notiert hat, geprüft und bei Bedarf korrigiert, präzisiert oder vervollständigt. In den zahlreichen Fällen, in denen Heidegger ohne

Fundstellenbelege zitiert hat, wurden diese nicht im Text, sondern in Fußnoten ergänzt.

– Ergänzte Wörter oder Umformulierungen wurden in eckige Klammern gesetzt und in Fußnoten als Ergänzungen bzw. Umformulierungen des Herausgebers – im letzteren Fall unter Angabe der in der Handschrift lesbaren Formulierung Heideggers – gekennzeichnet. Lediglich die Abkürzung »S.« für »Seite« und das Wort »Kapitel« wurden, wo sie in der Handschrift vor Seiten- und Kapitelzahlen fehlen, ohne eckige Klammern ergänzt.

– Ergänzte Überschriften wurden ebenfalls in eckige Klammern gesetzt, aber, anders als die im Text ergänzten Wörter, nicht eigens in Fußnoten als Ergänzungen gekennzeichnet. Alle nicht in eckige Klammern gesetzten Überschriften, und zwar auch diejenigen, die als übergeordnete Überschriften mehrere Stücke zusammenfassen (wie im Falle des Platon-Seminars vom Wintersemester 1930/31 und der Aristoteles-Seminare vom Wintersemester 1950/51 und vom Sommersemester 1951), stammen von Heidegger selbst. In den handschriftlichen Aufzeichnungen haben die Überschriften entweder die Gestalt hervorgehobener Wörter jeweils in der ersten Zeile oder am Beginn des auf einem Blatt niedergeschriebenen Textes oder die Gestalt von kurzen Vermerken jeweils in der oberen rechten Ecke eines Blattes, die seiner Zuordnung zu einer Thematik oder zu einem interpretierten Text bzw. Textabschnitt dienten. Die jeweilige Durchzählung der Stükke mit lateinischen oder arabischen Ziffern und mit lateinischen Groß- oder Kleinbuchstaben stammt allerdings durchgehend vom Herausgeber.

– Hervorhebungen durch Unterstreichung oder Einrahmungen von Wörtern wurden in den meisten Fällen durch Kursivdruck wiedergegeben. Völlige Konsequenz schien hier deshalb nicht angebracht, weil Heidegger in seinen Seminaraufzeichnungen offenbar nicht nur zum Zweck der inhaltlichen Betonung, sondern auch zum Zweck der leichteren Orientierung des Blickes unterstrich. Es wurden aber nicht umgekehrt Kursivierungen dort vorgenommen, wo sich in der Handschrift keine Hervorhebungen finden.

Die studentischen Protokolle wurden freier behandelt als die handschriftlichen Aufzeichnungen: Fehlende Fundstellenbelege wurden, wenn sie das fortlaufend interpretierte Werk betreffen, im Text ergänzt, während vorhandene Fundstellenbelege, wenn sie nicht das fortlaufend interpretierte Werk betreffen, in Fußnoten verwiesen wurden; eindeutige sprachliche oder sachliche Versehen wurden stillschweigend korrigiert, eckige Klammern aber doch dort gesetzt, wo es sich um Wortergänzungen handelt; manche Kursivierungen wurden auch dort vorgenommen, wo sich in den Quellen keine Hervorhebungen finden.

Hinsichtlich der besonderen durch die Materialien zu den verschiedenen Lehrveranstaltungen gestellten Anforderungen ist vor allem auf die unterschiedlich große Anstrengung zu verweisen, die auf die sachgemäße Ordnung der einzelnen Stücke der Handschriftkonvolute verwendet werden musste. Im Falle des Aristoteles-Seminars vom Sommersemester 1928, des Platon-Seminars vom Wintersemester 1930/31 und des Aristoteles-Seminars vom Sommersemester 1944 konnte die Ordnung aufgrund des vergleichsweise geringen Umfangs der Konvolute, aufgrund der vorhandenen Teilpaginierungen und/oder aufgrund von Vergleichen mit den zugehörigen Protokollen problemlos rekonstruiert werden. Im Falle des Augustinus-Seminars vom Wintersemester 1930/31 war die Ordnung zwar insoweit ziemlich klar, als sie die Einleitung und die fortlaufende Interpretation der Kapitel 14 bis 30 des Buches XI der »Confessiones« betraf. Dass sich die übrigen Stücke in ihrer Mehrzahl zu einem eigenen, auf die fortlaufende Interpretation folgenden und in sich wiederum klar gegliederten Teil zusammenschließen, wurde wegen des Fehlens entsprechender Ausführungen in den Protokollen nur anhand einer auf den ersten Blick eher unscheinbaren Aufstellung sichtbar (Nr. 36), der gemäß Heidegger mit Gang, Ergebnis, Zusammenhang und Bedeutung der augustinischen Zeitbetrachtung noch einmal einige allgemeine Aspekte grundsätzlich aufrollen wollte. Im Falle des Seminars zu Platons »Phaidros« vom Sommersemester 1932 zeigte erst der Vergleich mit den zugehörigen Protokollen, dass die

drei geschlossenen Hauptgruppen von Blättern zur fortlaufenden Interpretation (siehe oben S. 670) untereinander so anzuordnen sind, dass die Interpretation der beiden Hälften des zweiten Dialogteils durch die Interpretation der Sokratesreden aus dem ersten Dialogteil unterbrochen werden und dass die Interpretation der ersten Hälfte des zweiten Dialogteils wiederum durch eine freie Interpretation des τρόπος τοῦ καλῶς λέγειν als τέχνη unterbrochen wird. Im Falle der über drei Semester sich hinziehenden »Übungen im Lesen« schließlich fand sich der Herausgeber mit der besonderen Lage konfrontiert, dass das Wintersemester 1950/51 und das Sommersemester 1951 durch ein gemeinsames Handschriftenkonvolut und durch jeweils eine Protokollserie bezeugt sind, das Wintersemester 1951/52 dagegen durch zwei parallele Protokollserien, während handschriftliche Zeugnisse hier fehlen. Hinsichtlich der beiden ersten Semester zeigte der Vergleich zwischen Aufzeichnungen und Protokollen, dass sieben von den acht Einzelkonvoluten, aus denen die Aufzeichnungen bestehen, zusammen mit dem Leibniz-Typoskript (siehe oben S. 674 f.) tatsächlich die thematischen Einheiten widerspiegeln, die in der zweisemestrigen Arbeit nacheinander durchlaufen wurden. Daher konnten die Beschriftungen der Konvolut-Umschläge als übergeordnete Überschriften übernommen werden. Der Vergleich mit den Protokollen zeigte aber auch, dass sowohl die Reihenfolge der Einzelkonvolute als auch die Zuordnung zahlreicher einzelner Zettel zu diesen korrigiert werden mussten. In welcher Weise genau der Herausgeber hier eingegriffen hat, kann anhand der oben gegebenen Beschreibung der Einzelkonvolute nachvollzogen werden. Das Konvolut zur »Geschichte des Seins« zeigt in den Protokollen keine Entsprechung, so dass es vom Herausgeber – als vermutlich spätere Hinzufügung – an den Schluss zu stellen war. Hinsichtlich des dritten Semesters stellten sich die Fragen, warum überhaupt zwei parallele Protokollserien existieren, in welchem Verhältnis diese zueinander stehen und ob nur eine von ihnen oder aber beide zu edieren waren. Vermutlich verhielt es sich so, dass die von verschiedenen Studenten in das Protokollbuch

eingetragenen Protokolle die von Heidegger in Auftrag gegebene gleichsam »offizielle« Protokollierung, die von Ernst Tugendhat allein ausgearbeiteten Protokolle dagegen eine entweder ebenfalls von Heidegger in Auftrag gegebene gleichsam »inoffizielle« oder eine auf Tugendhats eigene Inititiative zurückgehende private Protokollierung darstellen. Jedenfalls weisen die beiden Serien bei aller Übereinstimmung im Großen und Ganzen doch auch viele kleine Differenzen auf, wobei im Falle der Tugendhat-Protokolle die Wiedergabe auch anekdotenhafter, dabei aber meist aufschlussreicher »Nebenbemerkungen« Heideggers zu seinem eigenen Denken, zu philosophischen Kollegen und zum Zeitgeschehen als besonderes Merkmal auffallen. Aufgrund dieses unterschiedlichen Charakters und aufgrund des Fehlens von Aufzeichnungen Heideggers gerade zu diesem Semester wurde entschieden, beide Protokollserien vollständig zu edieren.

*

Mein erster Dank gilt Herrn Dr. Hermann Heidegger, der mir die Bearbeitung des vorliegenden Bandes anvertraute und viel Geduld bewies, als diese mehr Zeit brauchte als erhofft. Zu danken habe ich ganz besonders Herrn Prof. Dr. Friedrich-Wilhelm v. Herrmann, der die Entzifferung der von mir allein nicht entzifferbaren Wörter unternahm und meine Transkription der handschriftlichen Aufzeichnungen noch einmal vollständig kollationierte. Herrn Oberstudienrat Detlev Heidegger danke ich für seine Hilfe bei der Entzifferung, Herrn Prof. Dr. Guy van Kerckhoven für seine Entzifferung einiger Wörter, die in Gabelsberger Stenographie geschrieben sind, Frau Jutta Heidegger für die Mühe der nochmaligen Kollationierung der hand- und maschinenschriftlichen Protokolltexte mit meiner Transkription. Herrn Prof. Dr. Ernst Tugendhat spreche ich meinen herzlichen Dank aus für seine freundliche Zustimmung zur Veröffentlichung seiner für diesen Band sehr wertvollen Protokolle. Dankbar erwähnen möchte ich auch den Leiter der Handschriftenabteilung

des Deutschen Literaturarchivs Marbach, Herrn Dr. Ulrich von Bülow, der zusammen mit seinen Mitarbeitern meiner Arbeit am Heidegger-Nachlass alle Hilfe angediehen ließ, derer ich bedurfte. Schließlich schulde ich noch einmal Dank Herrn Prof. Dr. Friedrich-Wilhelm v. Herrmann, Herrn Dr. Hermann Heidegger und Frau Jutta Heidegger für ihre Hilfe bei den abschließenden Korrekturen.

Athen, im August 2012 Mark Michalski