

Dirk Cürsgen
Vom Wesen der Technik bei Aristoteles

Dirk Cürsgen

Vom Wesen der Technik
bei Aristoteles

epubli · Berlin
2023

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in
der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische
Daten sind im Internet über:
<http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© Dirk Cürsgen – Berlin 2023

Alle Rechte vorbehalten.
Das Werk ist in allen seinen Teilen urheberrechtlich geschützt.
Gedruckt auf säurefreiem und alterungsbeständigem Papier.

INHALT

I.	Einleitung	7
II.	Zur Stellung von Technik und Poiesis bei Platon	23
III.	Logos und Technik	34
IV.	Natur und Technik	43
V.	Bewegung und Form	63
VI.	Das Wesen der Bewegung	85
VII.	Aspekte der Kausalität	105
VIII.	Die ontologischen Momente der Bewegung	114
IX.	Logik und Bewegung	143
X.	Ontologie und Seinsbegriff	158
XI.	Die Stellung von Technik und Poiesis im Gefüge der menschlichen Seinsverhältnisse	172
XII.	Praxis und Poiesis	200
XIII.	Literatur	217

I. Einleitung

Die Technik ist eine der grundlegenden Instanzen, die das Leben des Menschen, sein Verhältnis zur Welt und sein Wirken in ihr prägen. Nach Platon und in der beständigen Auseinandersetzung mit ihm erarbeitet Aristoteles in verschiedenen Kontexten und sachlichen Zusammenhängen (Physik, Metaphysik, Ethik, Politik, Rhetorik, Poetik, Biologie) eine Reihe von Bestimmungen, die sein Verständnis des Wesens und der diversen Charakteristika der Technik erkennbar werden lassen. In ihrer Nachzeichnung und Auslegung kann Aristoteles' Philosophie der Technik mit ihren entscheidenden Gedankengängen und Begriffen erschlossen werden. Einschlägig sind hierbei Fragen von Bewegung und Kausalität, Form und Stoff, Möglichkeit und Wirklichkeit, Theorie und Praxis sowie Sein und Natur.

Scientia et potentia humana in idem coincidunt, Wissen selbst ist Macht. Dies besagt nicht weniger als: Theorie ist Praxis, ἐπιστήμη ist τέχνη. Beide sind zwei Namen für dasselbe, meinen ein und dasselbe: fortschreitendes Verfügen über das Sein; es durchdringen, hervorbringen, verändern, vernichten. Denken und Erkennen implizieren das Versprechen auf praktische Wirklichkeit und Wirksamkeit. Was mit dieser θεωρία gemeint ist, hat vordergründig keinen Zusammenhang mehr mit dem, was Aristoteles unter σοφία versteht. Und dennoch reichen die Wurzeln dieses neuzeitlichen Modells bis ins Aristotelische Denken zurück. Was Aristoteles noch trennt – Wissenschaft und Technik – wird nach Bacons programmatischem Satz von 1620 (*Novum Organum: Aphorismi de interpretatione naturae et regno hominis*, Aphorismus 3) zu zwei Erscheinungen bloß einer Sache: der Macht. Diese beiden Weisen des ἀληθεύειν bleiben übrig, während die anderen zurücktreten: Weil das Unveränderliche für den Menschen letztlich belanglos wird. Auch wenn Wissenschaft und Technik nicht gleichbedeutend sind, so interpretieren und verändern sie die Welt doch in einem einzigen Geschehen. Aristoteles

ist einer der wenigen Philosophen, die die Welt allein dadurch verändert haben, daß sie sie interpretierten.

Die Welt, in der das menschliche Handeln seinen Sinn und Ort hat und also stattfindet, ist bei Aristoteles geozentrisch, statisch, stationär, von endlicher Ausdehnung, aber grenzenloser Dauer; unvergänglich, unveränderlich, ungeworden und ursprungslos; und ihre Ewigkeit, die sich etwa in den Sternen zeigt, ist aus der Lehre von der Ewigkeit der Bewegung ableitbar: Wenn die Bewegung einen Anfang gehabt hätte, dann durch eine andere, dem Anfang schon vorausgegangene Bewegung. Etwas wird aktuell nur durch ein anderes Aktuelles, das seinerseits etwas voraussetzt, bis hin zu einem ersten Bewegenden, das aus sich selbst reine Aktualität ist. Andererseits kann es kein Ende der Bewegung geben, da dies ebenfalls durch etwas anderes Aktuelles bewirkt werden müsste, das dann die bisherige Bewegung überdauerte.

Was die Sphäre des Sublunaren, der permanenten Kontingenz angeht, so sagt Aristoteles (*Met.* XII, 9, 1074b10-13; *De Caelo* I, 3, 270b19-20; *Meteor.* I, 3, 339b27-30), daß jede Kunst und Philosophie (in einem wiederkehrenden Wissenszyklus) schon vielfach entdeckt und wieder vergessen wurde. (In *Pol.* VII, 10, 1329b25-33 gilt Vergleichbares für staatliche Institutionen, die bereits unendlich oft erfunden wurden.) Wenn von der Anfangslosigkeit der Zeit auszugehen ist, dann ist zu jedem Zeitpunkt der menschlichen Geschichte schon unendlich viel Zeit vergangen, in der alle Möglichkeiten verwirklicht worden sein müssen. Die technischen Formen werden durch seelische γένεσις, durch Lehren und Lernen weitergegeben; selbst wenn diese Kette durchbrochen wird und der Mensch neu anfängt, scheint es, als gehöre es (trotz aller Kontingenz) zum Wesen des Menschen, die technischen εἶδη wieder und wieder neu zu entdecken und zu aktualisieren, etwa durch die Nachahmung der Natur, das Lernen von ihr. Wenn in der Natur fortlaufend ein Mensch einen Menschen zeugt, so erfüllt in der Technik und überhaupt bei den Weisen des ἀληθεύειν das Lehren diese Funktion.

Bereits seit der griechischen Frühzeit ist der Begriff der τέχνη weder mehr exklusiv an das Tun der Handwerker noch an das Herstellen gebunden, sondern bezeichnet Verfahren und Methode jeder Art von Tätigkeit. Als praktisches Wissen ermöglicht sie vorausplanende Berechnung und zielbewußtes Handeln: wo τέχνη das Tun bestimmt, gibt es ein τέλος, auf das hin gewirkt wird, etwas, das bewegt, ein Werk oder eine Tat, die verwirklicht werden sollen. Das gesellschaftliche Prestige von Techniken unterscheidet sich dabei stark: Die niedrigen „banausischen“ Gewerbe (die späteren artes mechanicae) wie etwa Leichenbestatter, Salbenhersteller, Koch oder Schmied stehen den höheren „freien Künsten“ (den späteren artes liberales) gegenüber, wie etwa Musiker, Dichter, Rhetor oder Arzt. Besonders für die Sophisten rückt die Erziehung in der ῥητορική τέχνη in den Vordergrund, bei der es um die Entwicklung einer allgemein anwendbaren Methodik geht, wie ein Können geordnet und überzeugend weitergegeben werden kann.

Die Neigung, das menschliche Wissen insgesamt als τέχνη auszulegen, entfaltet sich mit Athens Aufstieg im fünften Jahrhundert. Nach Platon beruht jede τέχνη auf ἐπιστήμη: auf einem Wissen über das Objekt, mit dem es eine τέχνη zu tun hat, und auf dem Wissen der Zwecke, die sie realisieren soll. Jede τέχνη ist für etwas oder jemanden auf etwas gerichtet. Das Ziel, das durch die τέχνη und in ihrem Werk erlangt werden soll, ist im Prinzip stets das Gute für das Objekt der τέχνη. Aristoteles ordnet die τέχνη dem poetischen Tun und Wissen des Menschen zu. Anders als sein Lehrer, für den τέχνη und ἐπιστήμη nahezu gleichbedeutend sind, sondert er zwischen ihnen, ebenso wie zwischen Theorie und Praxis. Jede Kunst ist ein Gefüge von Regeln, die auf den Einzelfall zu applizieren sind. Ihr eignen zwei Seiten: die theoretische des auf das Erkennen der Ursachen beruhenden Verfahrens (μέθοδος; in der Rhetorik etwa die Affektenlehre) und die praktische resp. anwendungsbezogene Kompetenz (δύναμις), über die derjenige verfügt, der das Werk der Kunst hervorbringt. Ohne Methodik betätigt man sich bloß ex tempore.

In gewissem Sinne ‚säkularisiert‘ Aristoteles die Technik gegenüber Platon, sofern sie für ihn ein rein menschliches und kein göttliches Handeln mehr ist. Und er tut dies auf dem Boden seiner spezifischen Metaphysik, der etwa auch jedes Konzept einer Schöpfung fremd bleibt. Die Seinssphären des Veränderlichen und des Unveränderlichen sind für ihn, anders als für Platon, gleichursprünglich. Das Wesen der Bewegung und damit der Natur zeigt sich für Aristoteles nicht in der ewig-gleichen Kreisbewegung, sondern im Gebiet des Kontingenten und substantiell Veränderlichen, in dem das Sein des Seienden von Natur und Poiesis bestimmt wird. Die Technik bildet innerhalb dieses Rahmens ein komplexes Geschehen mit bestimmten Voraussetzungen, Verlaufsprinzipien und Strukturen, das sich in eine Ontologie eingebunden zeigt und im Zusammenhang aller menschlichen Weltverhältnisse verortet und zu sehen ist.

Nimmt man die heute noch gebräuchlichen signifikanten Verwendungsweisen des Technikbegriffs in den Blick, so wird unmittelbar ersichtlich, daß sie durchgängig bereits von Aristoteles einbezogen und entwickelt wurden: Technik als Inbegriff der *artes mechanicae* oder praktischen Künste; Technik als Gesamtheit der menschengemachten Gegenstände (Bauwerke, Anlagen, Maschinen, Geräte); Technik als besonderes Können in diversen Bereichen des menschlichen Tätigseins (Fertigkeit, Geschicklichkeit im körperlichen, geistigen oder sozialen Sinne); Technik als Form und Prinzip des menschlichen Handelns und Wissens (nach zweckorientierten, wiederholbaren Methoden); Technik als Prinzip der menschlichen Weltaneignung.

Aristoteles zieht das Denken der Technik, das Nachdenken über die Technik in ein Begriffsnetz ein, das bis heute Bestand hat und bestimmend geblieben ist. Zu nennen sind hier beispielsweise die Felder: *τέχνη* und *ἀληθεύειν*; *τέχνη* und Theorie, Praxis, Poiesis; *τέχνη* und *λόγος*; *τέχνη* und *πόλις*; *τέχνη* und *φύσις*; *τέχνη* und *κίνησις* bzw. *γένεσις*; *τέχνη* und *δύναμις* (ἔλη) resp. *ἐνέργεια* (εἶδος); *τέχνη* und *ἀρχαί* bzw. *αἰτίαι*; *τέχνη* und *οὐσία*; *τέχνη* und *νόησις* oder *τέχνη* und *μίμησις*. Diese Fragen überschneiden sich

zudem mannigfaltig, vor allem durch die diversen Aspekte und Funktionen des εἶδος. Die Wahrheit wird jedenfalls für Aristoteles auf vielerlei Weise gesagt und getan, eine davon ist die Technik, die ihren Anfang im Denken der Form hat, mithin in einem ὄν ὡς ἀληθές. Hier genaue Bestimmungen zu treffen, gültige Grenzen zu ziehen, wesentliche Zusammenhänge aufzuweisen, markiert für ihn eine grundlegende Aufgabe der Philosophie.

Betrachtet man als Beispiel das Verhältnis von Natur und Technik, so nennen die ersten beiden Bücher der *Physik* zwar diverse Charakteristika für Natur und Naturdinge: (1) Alles Naturseiende (oder wenigstens einiges davon) ist bewegt (185a12-14). (2) Nichts ist so, daß es von Beliebigen betroffen sein oder auf Beliebiges wirken könnte (188a32-34). (3) Alles natürlich werdende ist entweder Gegensatz oder aus Gegensatz (188b25). (4) Stets liegt dem Werden aus Gegensätzen etwas zugrunde (190a15). (5) Alles, was wird, wird aus ὑποκείμενον und μορφή (190b17). (6) φύσις ist dualisiert, als εἶδος und als ὅλη (192a12). (7) φύσις ist eine ἀρχή von κίνησις und στάσις (192b8-193a2). (8) φύσις ist das erste Zugrundeliegende (193a9-28). (9) φύσις ist μορφή und εἶδος von etwas (193a28-b6). (10) φύσις ist eher der Wirklichkeit als der Möglichkeit nach (193b6-8). (11) φύσις als γένεσις ist der Weg in die φύσις (193b12-21). (12) φύσις ist τέλος und οὐ ἕνεκα (194a27). Was aber dergestalt die Natur ausmacht, kennzeichnet zu großen Teilen auch die Technik oder bildet doch zumindest den Prinzipienrahmen, in dem sich ihr Wesen verstehen und bestimmen läßt.

Anders als bei Platon hat die Technik für Aristoteles nichts mehr mit Gott zu tun, es gibt keine göttliche Technik oder Schöpfung. Eine absolute Poiesis (Weltschöpfung) gibt es für ihn nicht, und in einer Welt ohne Kontingenz gäbe es ebenfalls weder Poiesis noch Praxis; in der Sphäre des Translunaren eignet ihnen keine Wirksamkeit. Die Technik gehört exklusiv zum Menschen und sagt etwas über dessen Wesen aus. Sofern Technik und Natur auf gleichartige Weise Seiendes hervorbringen, hat die Natur ebenfalls nichts mehr mit Gott zu tun. Beide Bereiche sind eigen-

ständig und eigengesetzlich, und deswegen gehört auch zu der Seinsweise des ihnen eigentümlichen Seienden – des werdenden und bewegten – keine Abbildhaftigkeit mehr im Hinblick auf ein höheres, ursprünglicheres Sein, in dem es seinen Grund hätte. Das, was in Natur und Technik *ist*, was das Sein der ihnen zugehörigen Dinge ausmacht und begründet – das εἶδος – hat keinen Ort und Sinn mehr außerhalb ihres Werdens und seiner Kontingenz. Das veränderliche Sein ist keine Nachahmung des unveränderlichen, sondern eine Seinsregion sui generis.

Aristoteles grenzt die ποίησις, das Substanzen qua Form und Denken schaffende technische Handeln, von φύσις und πράξις ab. Πράξις und ποίησις wiederum stehen sich näher als beide der θεωρία. Die Natur bildet einen Gegenstandsbereich der Theorie, genauer gesagt ist sie der Bereich derjenigen Objekte der theoretischen Erkenntnis, deren Seinsweise in der Bewegung besteht. Technik und Poiesis fallen in das Gebiet der Praxis, mithin derjenigen Objekte, die nicht unabhängig vom Menschen da sind. Gemeinsam ist Natur und Technik, daß ihre Gegenstände der Bewegung unterliegen, die Bewegung übergreift also den Gegenständlichkeitscharakter von Theorie, Praxis und Poiesis. Natur und Technik bilden zusammen den Bezirk desjenigen Seienden, das an die *Bewegung* gebunden ist und daher einen *Grund* (oder Gründe) haben muß. Für dieses Seiende ist die Natur der maßgebliche Grund – neben dem es noch andere Gründe gibt; und unter diesen wiederum ist die Technik der wesentliche und herausragende. Was bewegt ist, wird ursprünglich als Natur angesprochen und ist durch Natur.

Die Weise, wie das ἀληθεύειν in der τέχνη vor sich geht, ist die ποίησις. Die τέχνη besteht in der διάνοια ποιητική, im Durchdenken des Seienden von den Bedingungen der kontingenten Herstellbarkeit (Verwirklichung) seiner Form her. Das seiende ἔργον der τέχνη ist stets das, was *sein wird*, noch aber nicht da ist. Das εἶδος unterliegt einem Übergang aus der Seele, wo es zuerst ist, in das wirkliche Werk, wo es zuletzt ist. Konkret erfolgt dieser Übergang am Ende der διάνοια, das den möglichen Anfang der

ποίησις ausmacht. Mit der Vollendung der Wirklichkeit wiederum endet die ποίησις. Technische νόησις erfolgt im Hinblick auf die und um willen der ποίησις, diese sodann um willen des ἔργον. Das ἀληθεύειν der τέχνη vollzieht sich folglich nur so lange als das ἔργον noch nicht fertig ist, bevor es in den Gebrauch für etwas und durch jemanden übergeht: Ihr ἀληθεύειν ist an ihre spezifische κίνησις gebunden und bleibt dem fertigen ἔργον vorgängig. Als Entäußerung des Seelischen endet das ἀληθεύειν der τέχνη mit dem Abschluß der Bewegung der Entäußerung, mit dem Geworden- und Gegenwärtig-Sein des zuvor Gedachten. Vorwegnahme und Vergegenwärtigung (in der Gestalt von νοεῖν und λόγος) kennzeichnen die Wahrheit des innerseelischen εἶδος und der auf ihm beruhenden poetischen Potenz. Das Denken bestimmt die Bewegungskraft des εἶδος und die Weise, wie sich durch das εἶδος die Wahrheit der Technik zeigt.

Die κίνησις als ἐνέργεια ἀτελής ist der eigentümliche Ort und Vorgang, in dem das ἀληθεύειν der τέχνη und der ποίησις stattfindet. *Damit erwirkt die Technik Wahrheit dort, wo Sein und Nichtsein gemeinschaftlich bestehen, dies jedoch in der Richtung hin auf das Sein und um dessen Vollständigkeit willen.* Die Technik ist eine Wahrheit des Seins, sofern es aus dem Nichtsein hervorgeht; die Wahrheit des Nichtseins, sofern es das Sein zu seinem Sinn und Zweck hat und herbeiführt. Das ἀληθεύειν der τέχνη ist eine Auslegung der Einheit von Sein und Nichtsein als des zentralen Charakteristikums der Welt, in der der Mensch lebt, der sublunaren Welt. Es ist aber das εἶδος, das die κίνησις bestimmt, ihr Anfangen, Ablaufen und Enden, das also den Sinn von Sein und Nichtsein in der κίνησις festlegt. Als reines εἶδος und reine ἐνέργεια fordert Gott ein anderes ἀληθεύειν, das das reine Sein ohne jedes Nichtsein erfaßt. (Wenn Gott οὐσία ist und das εἶδος die οὐσία ausmacht, dann ist er ebenfalls reines εἶδος. Die οὐσία ist das, was ursprünglich ist. Das εἶδος ist das, wodurch, das, was ist, das ist, was es ist. Die οὐσία deutet das εἶδος als Sein, das εἶδος die οὐσία als Wesen.)

Die τέχνη enthüllt die Wahrheit des Seins, sofern es aus dem Nichtsein herkommt, sofern (es) wird, was (es) ist. Wenn ferner die τέχνη die für uns fundamentale Seinsweise der κίνησις erschließt und durchsichtig macht, wird sie selbst zum bestimmenden Modell unseres Weltverständnisses. Die κίνησις denkt das Sein im Horizont der *Veränderung* und damit des Anders-Seins und -Werdens. Kein Sein kann ohne dieses Anders-Sein begriffen und erklärt werden, und dieses nicht ohne die δύναμις als dem Woher jeder Veränderung. Die δύναμις ist die Gegenwart des Seins in der Weise des Nichtseins, des Noch-Nicht eines bestimmten zu erzielenden Seins, zu dem die κίνησις hinführt. Holz ist da als Holz *und* als δύναμις eines Hauses. Beides ist zu sehen, um die Seinsweise der κίνησις an einem Seienden zu begreifen. Die κίνησις ist die Wirklichkeit eines bestimmten Sein-Könnens selbst, das sich in der κίνησις als Anders-Werden erweist und verwirklicht. Die Einheit dieses Anders-Werdens zeigt sich wiederum als Einheit des εἶδος und seiner sukzessiven Verwirklichung. Durch das εἶδος ist das Bewegte bewegt; es ist das Bewegende, das mit dem Bewegten da ist und so die Einheit und Möglichkeit von Bewegung stiftet.

Aristoteles entwickelt kein explizites Konzept des Poietischen (vgl. etwa *Top.* VII, 1, 157a10-11; *De caelo* III, 7, 306a16-18; *Met.* VI, 1, 1025b19-28; VI, 2, 1027a5-7; VII, 7, 1032a26-28; IX, 2, 1046b2-3), weil die Theorie der Artefakte schon in *Metaphysik* und *Physik* mit abgehandelt wird. Eine Ausnahme bildet die *Poetik*, die jedoch bei der μίμησις, nicht der ποίησις ansetzt. Die Tragödie nimmt eine Sonderstellung ein, weil sie, anders als andere Artefakte, ein Bezugspunkt von Wirkungen und Bewegungen ist, ohne daß es der Präsenz einer hinter ihr agierenden Instanz bedürfte; sie verselbständigt sich und besitzt eine Eigendynamik. Ihr fehlt die Dinglichkeit anderer Artefakte, wo sich die Ursachen eindeutig den Momenten des Gegenstandes zuordnen lassen. Was sind etwa εἶδος und ὕλη der Tragödie? Ist sie eine οὐσία, gar eine οὐσία αἰσθητή, ein σύνολον? Das Werk ist der Inbegriff menschlichen Tuns; Gott bringt weder Welt noch Werk hervor. Religion

und Kultus sind zweitrangig, obwohl die Tragödie dieser Sphäre entstammt. Die zu einem konkreten Zweck, außerhalb ihrer als ἔργον, hervorgebrachte Tragödie bewirkt eine Intentionalbewegung: Ohne selbst bewegt zu werden, verursacht sie in dem sich ihr zuwendenden Menschen eine Wirkung, die dieser nicht selbst hervorbringen kann, sondern als Widerfahrnis erlebt. Den anderen Artefakten fehlt diese Fähigkeit.

Wenn Natur und Technik analog ‚handeln‘, wenn der Sinn der Bewegung bei beiden gleich ist, dann überträgt sich auch der Charakter der ποίησις – der Zweck der Bewegung liegt außerhalb derselben – auf die natürlichen Prozesse, d.h., wenn das Naturding am Ende fertig entwickelt vorliegt, hat sich der Sinn der natürlichen Bewegung erfüllt. Der Zweck des natürlichen Entstehens liegt außerhalb desselben. Natur und Technik sanken damit zum Mittel herab, und der Mensch wäre dieser Fixierung einzig durch die πρᾶξις enthoben; denn wäre unser gesamtes Leben und Handeln ποίησις, so wäre das ganze Leben ein Mittel für Zwecke außerhalb seiner. Der ποίησις sind alle ihre Mittel gleichgültig, solange der Zweck durch sie erreicht wird, und gäbe es die Möglichkeit, die Mittel ganz zu überspringen, so würde die ποίησις von ihr Gebrauch machen. Der Sinn der Bewegung fiel generell zusammen mit der Unabdingbarkeit der Mittel und Zwischenstufen. Bringt das Handeln sich in der Handlung selbst zur vollen Anwesenheit, so erlangt die ποίησις diese im Werk nicht selbst, sondern hat eine Grenze außerhalb ihrer.

Daß sich Praxis und Poiesis zu einem Zweck verhalten, ist für beide konstitutiv und stiftet ihre Zusammengehörigkeit; daraus, *wie* sie sich zum Zweck verhalten, geht ihr wesentlicher Unterschied hervor. Anders als bei der von der Transzendenz ihrer Zwecke bestimmten Poiesis ist jede Praxis durch eine – und dies ist zentral: durch die Phronesis gestiftete – innere teleologische Kohärenz charakterisiert, d.h., jeder Vollzug einer Praxis ist entweder schon ihr eigener Zweck oder dient neuerlich einer Praxis, etwa wenn man eine Schiffsladung über Bord wirft, um sein Leben zu retten (*Eth. Nic.* III, 1, 1110a9-14). Das Ziel einer Poiesis ist

niemals selbst eine Poiesis; das Ziel einer Praxis ist immer selbst eine Praxis (*Eth. Nic.* VI, 5, 1140b3-7). Das Ziel der Praxis ist die Eupraxie, die selbst bereits eine Praxis ist; unter idealen Bedingungen fällt die Eupraxie mit der Eudaimonie zusammen (*Pol.* VII, 3, 1325b21).

Das technische Werk, als das Ziel einer Poiesis, besteht außerhalb ihrer und dient entweder einer weiteren Poiesis oder einer Praxis. So etwa, wenn ein Hammer hergestellt wird, um damit ein Haus herzustellen oder einen Menschen zu erschlagen oder zu retten. Die *Produkte* der Technik stehen dem praktischen Gebrauch, idealiter der Eupraxie und der Phronesis, zur Verfügung, und deswegen unterstellt Aristoteles die Technik der Phronesis, die Poiesis der Praxis (*Eth. Nic.* VI, 2, 1139b1-3). Aber ebenso gilt: der *Prozeß des Herstellens* eines technischen Ergons ist niemals eine Praxis, d.h. eine Handlung, die von der Phronesis gesteuert wird. Poiesis und Praxis sind keine heterogenen Tätigkeitsweisen, sondern werden durch verschiedene Wissensformen geleitet. Und in diesem Sinne ist es gemeint, wenn Aristoteles sagt, daß sich beide dem εἶδος nach unterscheiden (*Pol.* I, 2, 1254a5-8). Weil freilich beide Wissensformen sind, müssen Technik und Phronesis zugleich innerhalb des Einheitszusammenhangs allen Wissens miteinander verflochten sein.

Die Praxis beruht auf der Optionalität des Handelns und steht damit zwischen der reinen Wahrheit des Theoretischen und der Technizität des Handelns. Ohne das Kontingente – das nur dem Menschen als dem verantwortlichen Urheber seines Handelns Mögliche – gibt es keine Praxis. Der Mensch verhält sich einerseits zum Notwendigen und Unwandelbaren der Theorie, andererseits zum Sachgesetzlichen der Poiesis, aber allein in der Praxis verhält er sich zum Kontingenten. Praktisches Handeln gibt es zudem nur in der *Gemeinschaft* der autarken, selbstzweckhaften Polis sowie in Handlungszusammenhängen, während Theorie und Poiesis auch allein ausgeübt werden können. In diesem Sinne kann Aristoteles sagen, daß das menschliche Leben Praxis, nicht Poiesis ist (*Pol.* I, 2, 1254a5-8).

Der Theoretiker ist glücklich, weil er ist wie Gott, weil er tut, was Gott tut. Das höchste Seiende wird durch das Verhältnis zu sich glücklich; das ausgezeichnete *Selbstverhältnis* des Sich-selbst-Denkens, in dem (Gott) ist, was (er) denkt, in dem (er) denkt, was (er) ist. Zu sein ist besser als nicht zu sein, und die Innerlichkeit des Gewahrens des Seins als des eigenen Selbst ist das höchste Sein. Ebenso zielt die Praxis, wenn auch im Bereich zeitlicher Kontingenz, auf ein vollendetes Selbstverhältnis ab: Der Mensch ist glücklich und lebt in höchstmöglicher Vollendung, wenn er gut handelt. Als Naturwesen erkennt der Mensch sich, als ethisches Wesen handelt er für sich und sein Leben als Zweck. Im besten Handeln handelt der Mensch – sein Glück fördernd – um seiner selbst willen, und dies vermag er nur, wenn er das Gute tut. In der Eupraxie erreicht der Mensch sein ideales Selbstverhältnis und seine glücklichste selbstbezogene Lebensweise. In ihr ist Handeln besser als Nicht-Handeln und Leben besser als Nicht-Leben.

Das Denken verhält sich im Hinblick auf den Unterschied von Poiesis und Praxis verschieden. Einmal verrichtet das Denken die technische Planung, um einen zuständigen Endzweck und ein Werk zu realisieren; einmal ist das Denken eine Bewegung, die als Tätigkeit in sich selbst schon einen permanenten Zweck ausmacht. Der Zweck besteht einmal in einem fixen Zielzustand, einmal in einer beständigen Aktualisierung. Dient die Bewegung bei der Poiesis der Vermittlung des Erreichens eines finalen Zustandes, eines Ergebnis-Zweckes, so ist sie in der Praxis selbst die unmittelbare, gesättigte Wirklichkeit bzw. die ständige und autarke Präsenz ohne jede Progression zu einem äußeren oder weiteren Zweck. Leben oder Denken besitzen keinen Endzweck, an dem sie stillstehen, sondern sie sind ihrem Begriff nach unbegrenzte Tätigkeiten und Wirklichkeiten, weshalb der Tod auch nicht das Telos des Lebens bildet. Die Eudaimonie ist dem Leben und Denken nicht transzendent, denn in diesem Fall wäre sie überhaupt unerreichbar. Bei der Praxis gibt es keinen Unterschied, der

dem von Hersteller, Herstellung und Hergestelltem vergleichbar wäre.

Die ἀρχή des technischen ἔργον liegt schon mit der reinen Form vor, sofern sie in der Seele als Möglichkeit eines Dinges gedacht wird. Die reine Form des Werkes besteht ausschließlich im Hervorbringenden – d.i. auf noetische Weise in der Seele –, nicht im Hervorgebrachten. Im fertig hergestellten Ding ist die Form im Stoff als wirklicher Endzustand präsent, nicht mehr als Anfangsgrund. Die νόησις der reinen Form muß also der ποίησις des σύνολον vorangehen, und zwar als ihr ontologischer Grund. Die Technik ist ein Können des Denkens und der Realisierung der gedachten Möglichkeit eines Seienden, eines Werkes. Als ein Um-zu, ein verweisendes πρὸς τι tritt das ἔργον dann aber wesentlich in den Gebrauchs- und Zweckzusammenhang, in das Gesamtgefüge der πράξις über. Diese umfaßt das *ganze* Leben des Menschen, das selbst nach seiner Vollendung, seinem wirklichen Gut-Sein strebt, und zwar vermittelt des vernünftigen Wählens und Denkens.

Τέχνη, φρόνησις und σοφία sind *alle* essentiell Gestalten und Vollzüge des *Denkens*, doch lediglich die σοφία denkt Notwendiges und Ewiges, während es die Technik mit dem Kontingenten in seinem Möglichkeitsspielraum zu tun hat: Sein Ob, sein Wie und die genauen Mittel und Wege seiner Verwirklichung sind nicht notwendig oder festgelegt. Τέχνη, φρόνησις und σοφία – als die Höchstformen von ποίησις, πράξις und θεωρία – konstituieren immer auch eine Skala der Vervollkommnung des Denkens, ja sie erschöpfen die Möglichkeiten des Denkens, nach seinem Gegenstand wie nach seiner eigenen Dignität: Als Denken des Werkes, als Denken der eigenen Lebendigkeit (des Denkenden), als Denken des Denkens und des Immer-Seienden. (Der Schöpfungsgedanke führt die aristotelische Skala der Seinsverhältnisse bloß zu einer Unsinnigkeit: Als Werk Gottes wäre die Welt nichts Eigenständiges. Welchen Zweck hätte sie, welchen Gebrauch für welche und wessen πράξις, welche Absicht verfolgte Gott mit ihr? Deswegen ist die Welt kein poetisches ἔργον.)

Ποίησις, πρᾶξις und θεωρία sind die drei nicht exakt abgrenzbaren, übergängigen Sphären einer nach Mittel-Zweck-Bestimmungen konzipierten teleologischen Aufstiegsbewegung und -hierarchie. Am Ende angelangt, vermag der Mensch das Sein in seiner Gesamtheit, auch sein eigenes, gewissermaßen von außen anzuschauen. Die denkende Selbstvervollkommnung transzendiert den Menschen letztlich zur Ähnlichkeit mit einem von der Welt distanzierten Gott: Das Denken markiert das höchste Wie aller Vollzüge, das fixierte Maximum menschlichen Seins, die Überwindung der Endlichkeit, soweit dies dem Menschen möglich ist; und die θεωρία ist die Weise dieser Selbstperfektionierung zur quasi-Göttlichkeit, die σοφία der Zustand des andauernden zweckfreien Verweilens im Denken.

Schon die Mußetätigkeit der Wissenschaften basiert auf der Sicherung ihrer praktischen Voraussetzungen in Technik, Ökonomie und Politik einerseits, auf den vorwissenschaftlichen Weisen der Welterschließung in Wahrnehmung, Vorstellen und Erfahren andererseits. Nur auf diesem Fundament kann sich die praxisdistanzierte, gänzlich zweckfreie σοφία als theoretische Wissenschaft der allgemeinen und ersten Gründe erheben. Der Mensch vollendet sich an dem, was nicht durch ihn selbst ist, was für sich selbst besteht. Das höchste Denken (die ewig wirkliche, unwandelbare Tätigkeit um ihrer selbst willen) ist der höchste Gegenstand des Denkens, was für Gott wie für den Menschen gilt. Dort gelangt der Mensch zu seiner maximalen Präsenz beim Präsentesten, zu seinem Zugewesen beim zuhöchst Seienden, und deshalb ereignet sich in der θεωρία allgemein und in der σοφία speziell das maximale Gelingen des Mensch-Seins, das höchste menschenmögliche Gut. Die Ausrichtung des Menschen auf Gott als objektives letztes τέλος aller Dinge ist selbst das letzte τέλος des Menschen.

Alle Bestimmungen, die Gott in der späteren Zeit als ontotheologisches Maximum zukommen, resultieren aus dem Zusammenschluß von Platon und Aristoteles: Die höchsten Bedeutungen des Seienden vereinigend – reines εἶδος, reine ἐνέργεια,

höchste, einfache οὐσία, erste ἀρχή, reines νοεῖν, reiner Selbstbezug jenseits von Stoff und Bewegung – macht Gott bei Aristoteles den Sinn und die Einheit von Sein überhaupt sichtbar. Später wird er als ens perfectissimum (παντελῶς ὄν), ens necessarium, omnitudo realitatis, causa sui oder actus purus zum Inbegriff allen Seins und zur absoluten Produktionsmacht, zur Macht des Machens und zur Fülle des Machbaren gleichermaßen. Reine Form bedeutet reines Existieren und Tätigsein. Als tätige ist die Form das Bestimmende im Hinblick auf einen Stoff und – dort, wo der Stoff gar nicht erst dem Sein einer Entität zugehört – reine Selbstbestimmung. Dieser Selbstbestimmung kommt als Selbstverhältnis der Charakter des Denkens zu, genauer des Sich-selbst-Denkens. Die Form ist allenthalben das, was da ist, als was etwas da ist, denn das von der Form geleistete Bestimmen ist der Akt, durch den etwas sowohl sein Wesen oder Was-Sein als auch sein Dasein oder Daß-Sein erlangt.

Als ens necessarium impliziert Gott einerseits die Unmöglichkeit des *Nichtseins*, andererseits die Unmöglichkeit der *Veränderung*. Das notwendige Sein wird als *Selbstbegründung* gedacht. Es kann nicht nicht sein, weil es sich begründet, *und* es kann sich nicht verändern, weil es unhintergebar alles ist, alle Bestimmungen in sich und sich als alle Bestimmtheit vollständig verwirklicht hat: die omnitudo realitatis des ens perfectissimum. Dergestalt wird das absolut Notwendige aus dem innigsten möglichen *Verhältnis von Existenz und Essenz* gesichert. Der Charakter der Notwendigkeit des ens necessarium resultiert aus der *Unterscheidung* von zwei Seinsweisen, die sodann als *untrennbar* eingesehen werden, d.h., die Notwendigkeit gründet in der einmalig gegebenen Unlösbarkeit zweier Momente voneinander und hängt von einer konkreten Ontologie ab, der von Existenz und Essenz.

Als ens necessarium wird Gott dem *Satz vom Grund* unterworfen. Nichts ist somit seiner Geltung und der Frage, die er stellt, entzogen. Das notwendige Sein wird als causa sui durch den Satz vom Grund zum Unhinterfragbaren. Es hat sich selbst – uneinschränkbar, alleinherrschend, autark – immer schon ins Sein

gestellt. Das Sein besteht als schlechthin durch sich genötigt; sein Wesen ist absolute Selbsternötigung. Das Sein wird allein aus sich gedacht und begründet und damit in ein unaufhebbares, unzugängliches, kausal gefaßtes Selbstverhältnis eingeschlossen. In das Verhältnis von Grund und Folge kann nichts hinein, nichts hinaus. Was unterhalb des absolut notwendigen Seins und von diesem kausal abhängig noch ist, wird durch die anderen Modalbegriffe in den ontologischen Komparativ eingeschrieben: als kontingent Wirkliches und Mögliches. Alles Nichtsein fällt auf die Seite des Nicht-Notwendigen; die Unmöglichkeit und Undenkbarkeit des Zustandes des absoluten Nichtseins hat nun einen Grund. Das Sein ist von sich her die unaufhebbare, unausweichliche, singuläre Selbstsetzung.

Gleichzeitig und dem korrespondierend rückt der Mensch, bei Platon wie bei Aristoteles, in die Mitte des Seins. Diese *Mitte* hält das Sein in seiner Ausbreitung zusammen und ist daher die Wirklichkeit seiner Einheit. Bei Aristoteles steht dezidiert die Technik (die *Poiesis*) als das spezifisch Menschliche in der Mitte zwischen Tier und Gott, denn sie sieht zuerst das Allgemeine, das εἶδος und den Grund (vgl. *Met.* I, 1-2). Alles wird vom Höchsten her und auf es hin in das Ganze eingeschichtet, wodurch die *Bewegung* zum bestimmenden inneren Charakter des Seins wird. Das Sein gewinnt seinen Sinn und seine Wertunterschiede aus dem *Vergleich*, aus der Hierarchie einer Immanenz, aus dem Unterscheiden des Ungleichen, aus dem Aufstieg zum höchsten Seienden.

In dem Seinsbezirk, der durch Bewegung gekennzeichnet ist, geht das Sein aus dem Nichtsein hervor, überwindet es und geht wieder in es zurück. Beide sind aufeinander verwiesen. Gott hingegen ist nicht mit dem Nichtsein verflochten oder von ihm bedroht. Sein beständiges Sein ist der Endzweck des unbeständigen, soll es letztlich – wie im Christentum – begründen und retten. Der ontotheologische Komparativ basiert auf dem Vergänglichen, als unserem ursprünglichen Erfahrungsbereich von Sein, und überhöht es durch das göttliche Sein. Das Unveränderliche und

Unvergängliche *ist* hier nicht mehr schlechthin das Sein (wie bei Parmenides), sondern wird als ein Sein *abgegrenzt* und von dem Sein, das vom Nichtsein durchdrungen ist, unterschieden. Ein höchstes Sein erlangt seinen Sinn erst aus dieser Gegenüberstellung.

II. Zur Stellung von Technik und Poiesis bei Platon

Mit der Platonischen Philosophie erlangt das Modell der Poiesis entscheidende metaphysische Bedeutung. Technische Artefakte und Naturdinge ahmen *gleichermaßen* die Ideen nach, weil sie dieselbe ontologische Ebene – die des Werdens und Vergehens – einnehmen und kausal gleichartig verfahren bzw. entstehen: Beide sehen aus wie Ideen und entstehen im Blick auf diese, so daß objektive Ideen und subjektive Gedanken denselben Prinzipien folgen können, wie der *Sophistes* zeigt. Für die Vorsokratiker war die Natur das Ganze und Allumfassende, während Platon Naturdinge *und* Artefakte als bloße Abbilder der Ideen deutet, also beide Sphären herabstuft und sie zugleich ontologisch konvergieren läßt. Dabei sind die Naturdinge nur deswegen besser, weil sie von einem besseren Subjekt, dem Demiurgen, gemacht sind.

Für Platon steht die Technik über der Poiesis, weil a) das Herstellen bloß eine Form der Technik ist und b) eigentlich nur Gott wirklich herstellt. Später wird das Herstellen zur höchsten Technik, weil es etwas erst *ins Sein bringt*, während andere Techniken mit *schon Seiendem umgehen*. Der *Gebrauch* hat für Platon gegenüber der uneigentlichen, bloß menschlichen Poiesis den Primat, sofern ihm die größte Ideennähe zukommt. Für Gott sind $\pi\acute{o}\tau\eta\sigma\iota\varsigma$ und $\chi\rho\eta\sigma\iota\varsigma$ (Gebrauch) im demiurgischen Hinblick auf die Ideen nichts voneinander Getrenntes, weswegen in der ideennahen göttlichen Technik der Unterschied zwischen Herstellungs- und Gebrauchswissen gar nicht entstehen kann. Die wahre Poiesis der Götter ist als Technik die bestmögliche Vermittlung der Ideen an die sinnliche Welt.

Platon *und* Aristoteles verorten die Poiesis und ihren Bereich in der *Mitte* des Seins und ordnen sie in verschiedenem Sinne etwas Höherem unter: Platon faßt sie als die Form der Vermittlung der Ideen an das physische, werdende Sein und begreift das physische Hervorgehen und -bringen nicht mehr als primären und autarken Bereich des Ins-Sein-Treten-Lassens, sondern als von den Ideen abhängig. Gehen bei Platon die Bewegungen aus dem festen

Sein der Ideen hervor, so geht für Aristoteles das feste Sein der Dinge aus Bewegungen hervor. Aristoteles sieht zwar in der Natur noch den Bereich des ursprünglich Wirklichen und grenzt das Feld der genuin menschlichen Poiesis von ihr ab, doch deutet er die φύσις nach den charakteristischen Vorgängen dieser Poiesis und versteht sie von ihr her. ‚Welt‘ heißt bei ihm φύσις, und man kann nur *in* dieser Welt etwas ins Sein führen, nicht aber mehr diese Welt selbst erst ins Sein hervorgehen lassen.

Platons Frühphilosophie entfaltet sich im Hinblick auf ein welthaftes Können besonderer Art, nämlich dem der poetischen Techniken und ihrer Werke, die von der sophistischen Pseudo-Technik und ihren Schein-Werken abgeschieden werden. Alle Geschehnisse und Prozesse folgen gemäß diesem leitenden Muster einem formalen ontologischen Prinzip, von dem her sie erst verständlich werden. Noch der Demiurg verbindet und vermittelt Sein und Werden, Ideen und sinnliche Welt, indem er letztere poetisch im Blick auf erstere formt und dadurch eine Beziehung zwischen ihnen herstellt. Der Demiurg setzt die *Theorie* der Ideen, die er in absoluter Perspektive vollzieht, in die *Poiesis* des sinnlichen Kosmos um. (Der Fortschritt der wissenschaftlichen theoretischen Erkenntnis, also die zunehmende Annäherung an die Dinge in ihrem Wesen und ihren Gründen, erfolgt dann aber umgekehrt besonders seit der Neuzeit zwangsläufig auf der Basis dessen, was die Poiesis ermöglicht und zuläßt, also durch die Anwendung von Meßinstrumenten, Apparaten, Experimenten.)

Gott und – auf niederer Stufe – Mensch sind die äußeren, poetischen Gründe und Maße für unselbständige Gegebenheiten, wobei im Fall des Menschen Maß und Gemessenes in denselben Bereich fallen und sich wechselseitig bestimmen. Der Mensch soll letztlich den Durchbruch zum *absoluten Äußeren als dem Grund aller Poiesis* vollziehen: zu den Ideen. In ihnen ist das reine, regelhafte Prinzip unveränderlicher Poiesis zu suchen und zu finden, bei dem von allen empirisch-weltlichen Nebenbedingungen und -umständen des Könnens und Ermöglichens abgesehen wird, weil sie gegenüber dem Prinzip als unbedeutend gelten. Der theoreti-

sche Blick des ortlosen und überweltlichen reinen Subjekts ist absolut, keine relative, innerweltliche Perspektive, und so stellt das transzendente, weltentbundene Subjekt noch bei Kant eine Welt von Beständen her und hat allein aus seiner eigenen universellen Poiesis heraus überhaupt einen Zugang zur Welt, zu den Dingen und ihrer betrachtenden Erkenntnis. Die ‚Welt‘ wird zu dem, was in die Poiesis und ihre Formen eintritt, ohne doch ganz und gar auf sie rückführbar zu sein; sie wird zu den empirischen oder materiellen Daten.

Poiesis wird von Platon im umfänglichen Sinne von Bewirken, Verrichten und Tun mit Praxis synonym gebraucht und steht im Gegensatz zum Leiden (*Soph.* 248e1). Die Praxis gründet aber in der und erstrebt die ἀρετή; die Poiesis im engeren Sinne hingegen gründet in der Technik und erstrebt ἔργα (Werke). Poiesis ist „alles, was zur Ursache für etwas wird, vom Nichtsein ins Sein überzugehen“ (*Symp.* 205b8-9; *Soph.* 265b8-10). Die Ideen stehen jenseits der Notwendigkeit eines solchen Übergangs stets schon im Sein ihrer bestimmten Verflochtenheit. Das gewordene Sein hat also ein ergonhaftes Wesen, weshalb die Poiesis auch natürliche Dinge und Prozesse einschließt. Natur *und* Kunst ermöglichen das Sein poetisch, wobei der Unterschied hier nur der zwischen menschlicher und göttlicher Technik ist (*Soph.* 265e3-6). Durch Zeugung und Herstellung werden die (nicht werkhafte und gemachten) Ideen poetisch-abbildend in das empirische Werden übertragen (*Krat.* 389b1-c6; *Resp.* 597c1-d10).

Dabei bedarf die Poiesis eines Subjektes, mithin Gottes oder des Menschen. Die Poiesis steht unter dem Gebrauch, weil sie nur das faktische Werden vom Nichtsein zum empirischen Sein ermöglicht, während der Gebrauch das Wesen der Idee erreicht und die Idee dabei als teleologische Ursache des Werden-Könnens erkennt. Bei Aristoteles wird die Poiesis zum Primären, weil die Ermöglichung des Seins in der poetischen Bewegung mit dem Zweckhaften unlösbar verbunden wird. Der Hersteller – folglich die Form- und Wirkursache – kennt *auch* den Zweck, weil diese drei Ursachen koinzidieren. Zudem *sind* das Werden und die Be-

wegung das Sein: Es gibt keine Ideen mehr, die das Gebrauchs- als Seinswissen begründen könnten.

In *Soph.* 264d-268d ist die Poietik eine bestimmte Technik, die (in und mit der Zeit) Nichtseiendes zum Sein bringt und in der menschlichen oder göttlichen Vernunft gründet, wobei die Produkte der menschlichen Poietik in Sein, Bild, Schein und Nachahmung zerfallen. Die Poiesis wird auf Seelen oder Intellekte bezogen, d.h., sie steht zwischen den Ideen und der sinnlichen Welt. Der göttlichen Technik korrespondiert der Bereich der Natur, weshalb auch der Mensch ein – selbst wieder produzierendes – Produkt der göttlichen poietischen Technik darstellt. Die Realitätsebenen der poietischen γένεσις gemäß dem Höhlengleichnis sind die Stufen des Seienden. Den abhängigen Schein einer Universalkunst erzeugt die Nachahmung, eine von der wirklichen poietischen Technik abhängige universelle Scheinpoietik, die die Realität nachahmen muß und dann scheinbar verdrängt und ersetzt.

Dabei verbirgt sich der Scheincharakter in der Synonymie mit der realen poietischen Technik (*Soph.* 233e-234c). So gibt es auch einen λόγος, der die Wirklichkeit erschließt, und einen, der dies – unter der vorgeblichen Leichtigkeit dieses Könnens – nachahmt, aber real nur den Schein und die Unwahrheit der Dinge erzeugt; die nachahmende Kunst hat zumeist die Absicht, mit Schein zu täuschen. Der Sophist ist der Nachahmer des Seienden, das bereits vorgängig vom wirklichen Techniker hervorgebracht worden sein muß. Die Reproduktion der Wirklichkeit ist also ihre Entstellung (*Soph.* 235a). Es gibt jedoch eine adäquate und eine scheinbar adäquate μίμησις des Seienden in Bildern, deren Produktion eigene Gesetze hat, und dabei etwa die Schönheit der Wahrheit überordnet (*Soph.* 235c-236c). Bilden und Nachahmen sind schon bei Platon zentrale Konzepte einer poietischen Ontologie, also eines Verständnisses des Seienden als etwas Erzeugtem und Hergestelltem durch die Prozesse des Zusammensetzens und Teilens.

Auch die Theologie ist eine Dimension der Technologie, der poietischen Macht. Bei Platon steht die Technik noch nicht unter dem Vorrang des Herstellens und Hervorbringens, sondern Gebrauch und Besorgung bilden das Ziel der Technik, ihren höchsten Begriff. Er begreift die Technik als eine des *Bestehen-Könnens*, der Beständigkeit und Selbständigkeit des Seienden (des Kosmos, des Lebewesens, des Wissens, des politischen Menschen oder der Dinge allgemein), die qua proportionalem Ausgleich, Ordnung, Abgrenzungen und Selbstsorge ermöglicht werden. Das Hervorbringen des Bestehen-Könnens verwirklicht sich zuletzt als Macht über alles, die sich im gebrauchenden Beständigkeitsvollzug kundtut. Die Beständigkeit des Menschen und des Seelischen allgemein erweist sich dabei als mit dem Bestehen-Können der Dinge verbunden. Die Ordnung des Menschen *greift* notwendig in die Ordnung der Dinge *ein und aus*, was technisch geschieht. Alle Dinge bestehen von sich aus (Ideen, Gott) oder werden hervorgebracht, um gebraucht zu werden und zu gebrauchen. Der Mensch besorgt das zu seinem Bestand Notwendige selbst.

Das Wesentliche und das Wesen des Seienden ist das Beständige, das, was etwas zum Bestehen-Bleiben oder -Können fähig macht. Auch Wiederholbarkeit und Wiederherstellbarkeit sind Formen der Beständigkeit bzw. Modi der Bewältigung von Unbeständigkeit. Solchermaßen ist die Technik die Ermöglichung von Beständigkeit im Bereich der Unbeständigkeit und Bestandsgefährdung, vor allem aber die Ermöglichung der Selbständigkeit desjenigen Seienden, des Menschen, das alles Beständige hier bestehen läßt; dazu wird der Mensch gebraucht, deshalb ist die Selbstbewegung die Form der Selbstbeständigkeit der Seele als eines bestimmten Seienden. Alles Existierende, aber auch das Wissen von ihm, soll das ihm größtmögliche Maß von Beständigkeit erlangen. Beständigkeit ist bereits bei Platon nicht bloß Fortschrittslosigkeit, Stillstand, Gewohnheit und Unverändert-Bleiben-Sollen. Lediglich das Beständigste, die Ideen, kennen keinen Fortschritt. Die *δύναμις*, das Können-von und Möglichsein-

von, bestimmt Platons Seinsbegriff, der die Ermöglichungsformen von Beständigkeit fundieren und sichern soll.

Bereits im *Charmides* präsentiert Platon die Idee des Guten als den Maßstab, ohne den alles ethische Handeln vorläufig bleiben muß. Durch den daraus resultierenden Primat des Rationalen muß es zur Abwertung dessen kommen, was Aristoteles später als praktische Philosophie zur Eigenständigkeit kommen läßt. Die aristotelische Kritik des platonischen τέχνη-Begriffs zeitigt eine Konzeption der menschlichen Praxis, die sich einerseits von einer rein äußerlich ausgerichteten Theorie des Herstellens (wie bei den Sophisten), andererseits von einer ins Göttliche hypostasierten Technik (wie bei Platon) unterscheidet. Aristoteles versucht, die Autonomie des menschlichen Handelns zu fundieren, indem er den τέχνη-Begriff dem der ethischen und politischen Praxis untergeordnet.

Seit dem 5. Jhd. v. Chr. fällt unter τέχνη all das, was der Mensch dank seines Denkens vermag, was mithin weder von Natur aus ist noch von den Göttern gegeben wird. Technik meint keine bloße Empirie, sondern ein Wissen, das auf das Herstellen wie auf das Handeln rekurriert. Im *Charmides* geht es darum, ob und wie die Besonnenheit (σωφροσύνη) den Menschen als ganzen oder nur in gewisser Hinsicht retten kann, ob es ein Wissen, eine τέχνη, von ihr geben kann. Wenn Kritias Besonnenheit als Tun des Seinigen bestimmt, dann bezieht Sokrates dieses Tun auf einen konkreten Wissensbereich, auf Techniken, die der Herstellung materieller Objekte dienen, und macht die Definition damit wertlos. Für Kritias ist die σωφροσύνη zwar formal eine τέχνη, doch besitzt sie keinen genuinen Gegenstand. Sokrates bekennt sich hingegen zur strengen (formalen und inhaltlichen) Technizität der σωφροσύνη im Sinne eines Wissens um das Gute. Ihr Gegenstand überragt die Gegenstände aller übrigen Techniken. Eine inhaltsleere τέχνη bildet einen Selbstwiderspruch, weshalb einzig die Kenntnis des Guten den Inhalt der σωφροσύνη ausmachen kann.

Wie bedeutsam dies für Platon ist, zeigt seine Widerlegung der Differenzierung, die Kritias zwischen dem Bereich des Machens (*ποίησις*) und dem des Tuns (*πρᾶξις*) vornimmt. Die Termini werden im *Charmides* bedeutungsgleich mit derselben Intention auf Werke überhaupt verwendet. Kritias schränkt den Sinn des Tuns auf jene Tätigkeiten ein, die ein schönes und sichtbares Werk hervorbringen, während Machen der allgemeine Ausdruck für jede Tätigkeit ist. Es kommt also nicht (wie bei Aristoteles) auf das Verhältnis von Tätigkeit und Ziel an, sondern darauf, daß es sich um Werke im Plural handelt. Für Sokrates geht es indes um die Frage nach dem Guten. In diesem Sinne ist die *σωφροσύνη* das Erbringen guter Werke (*Charm.* 163d). Für Platon geht es weniger um das Hervorbringen von Werken durch Fachleute, sondern um die Bedingung dafür. So könnte der Experte gelegentlich nicht wissen, was er verrichtet; ein Widerspruch, den Kritias nicht gelten läßt, so daß er Besonnenheit nunmehr als Sichselbst-Erkennen (*Charm.* 164d) konkretisiert.

Inwiefern kann also Wissen, das immer ein Wissen von etwas ist, nicht nur auf alle Fachkünste, die schöne Werke hervorbringen, sondern auch auf die Selbstkenntnis ausgedehnt werden? Ist das Wissen der *σωφροσύνη* von gleicher Art, wie das der anderen Techniken, so daß auch sie einen eigenen Gegenstand hat? Während für den Sophisten das Wissen der *σωφροσύνη* nur einen formalen Gegenstand besitzt, hat sie für Platon einen eigentümlichen materialen Gegenstand, der sich von dem jeder anderen Technik abhebt. Damit widerspricht Platon der Ansicht, daß das Wissen der *σωφροσύνη* sich selbst zum Gegenstand hat, sie also eine Kenntnis ihrer *selbst* ist. Vielmehr ist sie eine Selbstkenntnis, welche sich des eigenen *Gegenstandes*, nämlich des Guten als des letzten Grundes, bewußt ist. Erhöhe sich die Besonnenheit, wie die Sophisten meinen, über alle Wissensarten, dann müßte sie auch Wissen um die Unwissenheit sein (*Charm.* 166e) bzw. den Unterschied zwischen Wissen und Unwissenheit wissen. Sie wäre Wissen des Wissens: ein Wissen, das sowohl von dem, was es weiß, als auch von dem, was es nicht weiß, Wissen hat.

Wenn die *σωφροσύνη* kein Wissen des Wissens ist, dann hat sie einen eigenen Gegenstand, das Wissen des Guten. Bestünde die *σωφροσύνη* in der Herrschaft der einzelnen Techniken (*Charm.* 173c), dann verfügten wir über bessere Gebrauchsgegenstände oder wären körperlich gesünder; es bliebe hingegen zweifelhaft, ob wir dabei gut handeln (*Charm.* 173d). Das Ziel des guten Handelns kann nicht auf die Summierung der einzelnen Ziele reduziert werden. Für Platon hängt das Glück vom Gut-Handeln ab (*Charm.* 172a), während das Handeln unbestimmt bleibt und sich auf alle Handlungen beziehen läßt. Fehlt das Wissen des Philosophen, vermag der Nutzen allen Wissens nicht begründet zu werden (*Charm.* 174d). Die Besonnenheit muß also eine von ihrem Gegenstand her maßgebliche Grenz-Technik sein, die im Wissen vom Guten den Maßstab besitzt für das, was unter ihr als *τέχνη* gelten darf. Nur so bestimmt sie das Ordnungs- und Zweckgefüge aller Techniken sowie die Grenzen ihrer Geltungsansprüche.

In den mittleren und späten Dialogen kommt dieser Technik-Begriff zur vollen Entfaltung: Das Können und der Gegenstand der philosophischen *τέχνη* überragt alle anderen Techniken. Sie verlangt die Umkehr der Seele, die Abwendung vom Wandelbar-Relativen. In diesem Sinne ist die philosophische *τέχνη* der Dialektik singular, weil sie allein im vollen Sinn *τέχνη* ist, sofern sie höchstes Wissen besitzt. Platon trennt zwischen dem auf provisorischen Voraussetzungen beruhenden praktischen Wissen und jenem, das die Gründe von allem angeben kann (*Resp.* 533 c-d). Durch den Anspruch des *λόγον διδόναι*, der sich anfänglich im technischen Bereich entfaltet, wird alles technische Wissen nunmehr einem es an Gründlichkeit übertreffenden Wissen unterstellt.

So ist das Wissen vom Guten reines Wissen, dessen Gegenstand den anderen sogenannten Künsten (*Resp.* 511c) zugrundeliegt. Die *τέχνη* des Guten ist metaphysische *τέχνη*, deren Gegenstand und Können alle anderen überbietet: Sie erst ist *τέχνη* im vollen Sinne, weil sie dem *λόγον διδόναι* Genüge tut, weil sie Wis-

sen des Absoluten ist, dessen also, was keine Voraussetzung hat. Von dieser an den Ideen orientierten, göttlichen τέχνη (*Soph.* 265e) und ihren kosmischen (also nur relativ guten) Werken berichtet Platon im *Timaios*. Auf diese Weise fügt er das menschliche Handeln samt seiner Relativität an untergeordneter Stelle in diejenige Hierarchie ein, deren Gipfel das Absolute ist.

Im *Sophistes* ist das Denken als διάλογος ein γένος des Seins (260a; 263e), aber die eine wahre Ordnung der Ideen ist dem menschlichen Denken nicht unmittelbar gegeben und von selbst einsichtig, sondern muß mit größter Mühe erkämpft werden. So sehr das Denken innerlich dem Sein im Sinne der κοινώνια der Gattungen angehört und selbst Sein ist, so sehr muß es sich nach der Ordnungsgemeinschaft der Ideen, wie sie der göttlichen Technik offenliegt, richten und zu ihr hocharbeiten. Denken und Sein stehen einerseits immer schon in unverbrüchlicher Einheit miteinander, andererseits müssen sie erst zur Übereinstimmung gebracht werden. Die Übereinstimmung muß hergestellt werden, obwohl die Einheit zwischen beiden ursprünglich besteht.

Eine offene Veränderung im Sinne des Fortschritts kennt Platon nicht, alle Veränderung bewegt sich vielmehr zwischen unveränderlichen Grundmöglichkeiten, alles Leben gewinnt seinen Sinn innerhalb der Schwingung zwischen der Annäherung an die bleibende Idee und der Entfernung von ihr. Sie ist der Maßstab für Sinn und Wert des Lebens, das nichts anderes als die Beziehung zur Idee ist. Und das Denken ist nichts anderes als die Wesensgestalt dieser Beziehung: In ihm wird das lebendige Seiende seiner Bindung an die Idee inne. Welchen Wert ein Seiendes hat, ergibt sich also aus dem Grad und der Form seines Verhältnisses zur Idee. Platons Denken bewegt sich gänzlich in der vertikalen Topographie von Auf- und Abstieg.

Aristoteles schränkt den τέχνη-Begriff auf das Wissen des Hervorbringens des Veränderlichen ein. Demgegenüber stellt er den Bereich menschlicher Handlungen (Praxis), dessen Wissen die φρόνησις ist. Sie zielt auf das gute Leben des Menschen insgesamt (*Eth. Nic.* VI, 5, 1140a25-26). Die Bestimmung dieses allge-

meinen Zieles erfolgt einerseits durch ethische Tugend, andererseits (im Hinblick auf die Mittel) durch Klugheit. Sokrates betrachtete die Tugenden als besondere Arten der Klugheit; sie sind aber nicht der Vernunft untergeordnet, sondern bloß mit ihr verbunden. Da es sich stets um menschliche Tugend handelt, bleibt das Thema der praktischen Philosophie, die konkrete Bestimmung des (sittlichen) Glücks, auf das bezogen, was für den Menschen jeweils erreichbar ist.

Anders als Platon macht Aristoteles nicht die Kenntnis eines absoluten Guten zum Fundament, sondern das beratende Gespräch in Bezug auf das, was im Einzelfall und seinen Umständen zur Entscheidung steht im Hinblick auf das gute Leben insgesamt, und zwar im Rahmen der Polis. Das gute Leben des Einzelnen und der Polis läßt sich nicht a priori fixieren und kann auch nicht von einer einzelnen τέχνη bestimmt werden, sondern von der φρόνησις, in Wechselwirkung mit den natürlichen Anlagen und ethischen Tugenden. Τέχναι und ἐπιστήμαι (besonders Politik und Ökonomie) bilden die Basis des beratenden ethisch-politischen Gesprächs. Generell kann das gute Leben nicht bei Individuum, Haus und Polis gleichmäßig und gleichartig verwirklicht werden.

Klugheit (φρόνησις) oder sittliche Einsicht (σωφροσύνη) kann weder eine ἐπιστήμη noch eine τέχνη sein: Ἐπιστήμη nicht, weil ihr Gebiet ein Veränderliches ist; τέχνη nicht, weil πρᾶξις und ποιησις unterschiedliche Gattungen sind (*Eth. Nic.* VI, 5, 1140b2-4). Somit ist eine Wissenschaft des Guten, wie Platon sie als Maßstab fordert, unmöglich. Eine τέχνη kann eine vollendete Stufe erreichen, die φρόνησις bleibt immer relativ auf den Einzelfall bezogen. Bei einer τέχνη können Fehler im Hinblick auf den herzustellenden Gegenstand auftreten, nicht aber bei der φρόνησις, weil es sich um eine Haltung handelt, die nicht in ihr Gegenteil umschlagen kann, ohne sich selbst zu leugnen (*Eth. Nic.* VI, 5, 1140b24-28). Und schließlich unterscheidet Aristoteles die φρόνησις von den τέχναι dadurch, daß sie nicht vergessen werden kann, also kein bloßes erlernbares Wissen, sondern eine menschliche

Grunddisposition ist, die sich in der gemeinsamen Beratung zu bewähren hat.

Aristoteles bestimmt den Praxisbegriff im Sinne des Lebensvollzugs, letztlich im Sinne von Bewegung überhaupt. Allein Gott handelt nicht (auch nicht herstellend). Könnte der Mensch die Gegenstände der σοφία verwirklichen, wäre er das höchste Wesen im Weltall, was er nicht ist (*Eth. Nic.* VI, 7, 1141a21-23). So beschränkt sich die φρόνησις auf die Suche danach, was für den Menschen im Rahmen seiner weltlichen Möglichkeiten gut ist (*Eth. Nic.* VI, 8, 1141b8-9), und zwar, indem der Mensch die ethische Erfüllung, das Glück, nicht zuerst in der theoretischen Erkenntnis, sondern in der selbstzweckhaften Verwirklichung des für ihn machbaren Guten findet. Ethische Praxis erlernt man vermittelt Erfahrung und nicht durch eine übergeordnete Theorie; das höchste Wissen hingegen bleibt ethisch indifferent.

III. *Logos und Technik*

Der λόγος ist bereits für Heraklit *und* Parmenides das *Universale*, der Inbegriff der Ordnung *und* der allgemeinen Zugänglichkeit der Ordnung für den Menschen: Er ist Form oder Verfahren *und* Inhalt des Denkens; er ist als das Gesetz der Welt im Grunde diese selbst, aber ebenso das Denken, das sich vernünftig *über* das Vernünftige ausspricht; er ist das Wort über wirklicher Rede, aber auch diese Rede selbst; er durchdringt als Grund und Einheit verbindend alle Dinge *und* ist allen Menschen *gemeinsam*, auch wenn er zumeist von ihren Vorstellungen und Meinungen verdeckt wird. Denken ist in beider Sinne der Vollzug der Einheit mit dem einen Logos (in dem ‚alles eins ist‘, ἐν πάντα εἶναι) oder dem einen Seiendem. Ob der Logos wirklich erkannt wird, ist für beide nicht ausschlaggebend, weil er jenseits des menschlichen Denkvermögens besteht und alle Vorgänge ohnehin in Übereinstimmung mit ihm vonstatten gehen.

Bei Platon und Aristoteles tritt dann die politische Dimension klar hervor. Λόγος und πόλις fordern und ermöglichen sich wechselseitig, sie machen das *menschliche Leben als κοινωμία, als Verflechtungsgemeinschaft*, sichtbar und möglich. Die κοινωμία ist schon im *Sophistes* die Verfassung und Bedingung von Sein und λόγος gleichermaßen. Der λόγος erschließt das Sein in seiner Ordnung und kann dies nur, weil er im Vorhinein schon *wie das Sein verfaßt* ist, den gleichen Prinzipien unterliegt. Das Sein kann nur und muß daher logisch verstanden werden; es ist dem λόγος zugänglich, weil er ist wie das Sein, ja weil es selbst ein Sein ist. Ebenso räumt Platon dem politischen Charakter des λόγος den Vorrang vor dem rein inneren Gespräch der Seele bloß mit sich selbst ein. Sprechen ist Sprechen mit jemandem über etwas, was für Wahrheit und Falschheit (Irrtum, Täuschung) gilt. Ganz in diesem Sinne ist der Mensch auch für Aristoteles das Wesen, das den λόγος hat und politisch lebt; das ζῷον λόγον ἔχον ist das ζῷον πολιτικόν und das ζῷον κοινωνικόν.

Der Mensch – als ein spezielles εἶδος und σύνολον – markiert den Gipfelpunkt der φύσις, den Zweck, um dessentwillen sie alles andere letztlich erzeugt hat (*Pol.* I, 8, 1256b15-22). Auch die Kategorien werden im Blick auf den Menschen konkretisiert. Der Mensch ist das animal rationale, die Vernunft bildet sein spezielles Wesen und ist das Göttliche in ihm. Durch die Vernunft ist er auch zur Technik (also der nachahmenden Steigerung der φύσις) und zur Erzeugung der technischen Formen fähig. Die Technik sprengt für Aristoteles nicht die Geschlossenheit der Welt und ihres Kreislaufs. Der Mensch steht zwischen Kontingentem und Notwendigem in der Mitte des Seins, bildet den Übergang zwischen dem Bereich von φύσις und κίνησις einerseits und dem Unveränderlichen andererseits. Er ist das höchste Lebewesen, weil er die höchste Seele besitzt, die noch einen Körper belebt. Während reine Seelen als einzelne für sich bestehen können, bedarf der Mensch, als οὐσία αἰσθητή und σύνολον, noch der Gemeinschaft der gleichartig Lebenden, der πόλις.

Bereits der erste Satz der *Politik* verbindet die Begriffe πόλις, κοινωνία und ἀγαθόν. Miteinandersein bedeutet Miteinandersprechen, d.h., der λόγος ist der Vollzug der konkreten Beziehungen im Horizont der politischen Relationalität des Menschseins überhaupt. Λόγος und πόλις machen den Menschen aus und sind seine Art der Seins- und Weltbezogenheit, seine Weise zu leben; der Mensch ist das Lebendige, das den λόγος hat, weil es politisch existiert. *Indem* der Mensch qua λόγος mit dem Seienden Gemeinschaft hat, hat er *zugleich immer auch* mit den anderen Menschen Gemeinschaft. Mitteilung und Teilhabe am Durchsprechen sind die Seinsweisen des λόγος in der πόλις. Aus demselben Grund heraus ist der Mensch das Tier, das die Sprache hat und das politisch lebt. Der λόγος ermöglicht alle Seinsverhältnisse des Menschen, Technik, Praxis und auch Theorie, und erst der νοῦς überwindet ganz zuletzt die Form und das Medium des λόγος. Deshalb endet die logische ἀπόδειξις auch vor der Region der Gründe.

Die Aristotelische Disziplinenteilung folgt den Verhältnissen des Menschen zu den Dingen, aber der Mensch wird insbesondere

als *Grund* von Verhältnissen seiner selbst zu den Dingen betrachtet, wobei er in der Poiesis der Grund des Bestehens beständiger Dinge ist. Für Platon ist das Herstellen nur ein Teilbereich der Technik, für Aristoteles ist die menschliche Poiesis bereits der Inbegriff der Technik. Bei Platon stehen die Techniken in einer vertikalen Hierarchie, die sich nach der ontologischen Dignität und Begründungspotenz ihrer speziellen Gegenstände und Leistungen richtet. An der Spitze der Techniken steht die Technik des λόγος, des Sprechens und Erkennens: Sie ist die höchste und grundlegende Technik, aber auch diejenige, die am tiefsten verfehlt und am stärksten entstellt werden kann, sonach zur gefährlichsten Schein-Technik herabzusinken vermag. Die mächtigste Technik ist die des Philosophen, die Dialektik als Wissenschaft vom Wesen und von den Verhältnissen aller Dinge und Vermögen – im Gegensatz zum scheinbaren Alles-Können des Sophisten.

Der fundamentale Schnitt des *Sophistes* in Ktetik (Erwerben) und Poietik (Herstellen) statuiert eine Grundhierarchie, sofern nur Götter wirklich poietisch wirksam sein können, während jedes menschenmögliche Verhalten zum Seienden dieses schon in seinem Sein oder Bestehen voraussetzt. Die Technik als allgemeiner und eidetischer Begriff kann nicht aus der Summe aller Techniken abgeleitet werden, sondern ist zu deren διαίρεσις (ihrer teilenden Gliederungsbewegung) und γένεσις bereits vorausgesetzt. Die dialektische Bestimmung des Sophisten qua διαίρεσις der Technik ist ebenso auch die Selbstbestimmung und -rechtfertigung der Dialektik als eines bestimmten Vermögens und einer eigenen Technik. Das Spezielle der sophistischen Technik ist scheinbar das generelle, allumfassende technische Können. Es gibt spezielle Techniken und solche, die alle Menschen beherrschen (Politik, Tugendlehre, Sophistik).

Prinzipiell ist die Technik – im Gegensatz zur Empirie – ein λόγος von den Gründen und Anfängen; die Empirie kann nie der Ursprung von Technik sein, sondern nur das Anwendungsfeld. Das Alles-Können oder Von-jedem-Gekonntwerden fallen in den Bereich von Erziehung und Politik, nicht jedoch in den von Wis-

senschaft und Erkenntnis. Sind die Götter die wahren (poiëtischen) Techniker, so sind die Menschen eigentlich Mimetiker, die etwas erlangen oder bewahren, über es verfügen oder es beständig machen. Alles soll in der Verfügung des Menschen stehen und fort dauern, in seinen Bereich gestellt werden und bleiben. Der Sophist entzieht sich jeder Bestimmung als Techniker, weil er keiner ist: Eine Technik des Scheins und des Umgangs mit dem Nichtsein (im λόγος) ist daher als ‚Technik‘ des Sophisten zu erweisen. Der Sophist erscheint als vielgestaltig, weil sein Wesen im Schein liegt; er kann scheinbar alles, weil er als alles erscheinen kann. Diese Vielgestaltigkeit muß deswegen als gleichermaßen ungöttlich wie unmenschlich ausgewiesen werden. Als Dialektik ist die Sophistik sogar ein Teil der echten Philosophie. Ktetik und Poietik bilden indes keine vollständige Disjunktion, so daß Platon sich im *Sophistes* zwar besonders mit Poietik und Mimetik befaßt, die Sphäre des Gebrauchs aber nicht zurücktritt.

Gleichwohl stehen die Dihairesen in einem Aufstiegsverhältnis, sofern die Ktetik die menschliche, die Poietik die göttliche Technik darstellt. Erst die Diakritik ist dazu fähig, zwischen den ersten beiden zu unterscheiden und sie damit wirklich ins Sein zu heben. Die Dihairesen kreisen den logischen Raum des Wesens ein; ihr Konnex als Aggregat ist nicht selbst auch dihairetisch herstellbar. Sie sehen auf die Verwandtschaften im Feld der Techniken bzw. auf deren Fehlen (*Soph.* 227a-b) und nutzen bereits Sein und Nichtsein (Koinonia, Ausscheiden und Verbinden). Sie weisen den Sachraum des Sophisten, in dem er sich als verborgen zeigt; der falsche *Gebrauch* des Nichtseins durch den Sophisten ist dabei der Ausgangspunkt des Dialogs. Alle Phänomene des Sophisten gehören in einer Einheit zusammen, werden durch sein Wesen verständlich, aber in den Teilbestimmungen und Spezialperspektiven verschließt sich das eine, gemeinsame Wesen zunächst und wird übersehen. Der Sophist zeigt sich in allen Formen von λόγοι, wobei die Dihairesen ihn in je einer Hinsicht fassen, ohne zwischen diesen die Einheit herstellen zu können.

Auffälligerweise gehören alle geschilderten Techniken zum Gebiet der δόξα (Vorstellung); die zwei Formen der Bildkunst entsprechen wahrer und falscher δόξα. Das Objekt einer Technik ist in seinem Wert irrelevant (*Soph.* 226e-227b), weswegen die Objekte der Technik auch für die Bestimmung von deren Wesen bedeutungslos bleiben. Die Techniken umreißen das Feld des Seins, d.h., sie zeigen alles, was ist, sein kann und wie es zusammenhängt; die Dihairetik ist die Technik des λόγος, um das Sein immanent zu differenzieren und nach Außen abzugrenzen. Der λόγος ist die Form, über alles zu reden, aber in der Weise des Suchens und der Wechselseitigkeit, nicht in der Form einer Technik aus Allwissenheit: Wahres Wissen bedeutet Teilwissen, Scheinwissen ist scheinbares Alleswissen – und damit eben auch scheinbares Teilwissen. Als eine Kunst und scheinbare Universalpoietik besitzt die Sophistik keinen einheitlichen oder überhaupt bestimmten Objektbereich (*Soph.* 232a; 234a), womit sie eine singuläre Ausnahme wäre. Zu sagen, die Götter seien wesentlich Techniker und technisch wirkende Instanzen, bedeutet weniger, als zu sagen, alle (wirkliche) Technik überhaupt sei den Göttern vorbehalten: Einmal erfolgt die Bestimmung der Wesenseigenschaft einer seelischen Subjektinstanz, einmal die Vollidentifikation eines Vermögens mit einem Subjekt.

Die Technik offenbart sich bei Platon als Wesen aller Seinsverhältnisse und allen Könnens, so daß man von einer Technisierung der Relation zum Sein sprechen kann. Das Hervorbringen ist die Technik und δύναντις, Nichtseiendes ins Sein zu führen, womit sie dem Aristotelischen Prozeßbegriff entspricht. Der Begriff der Technik ist für Platon umfänglicher als der der Poietik, aber Natur und Technik werden dabei in der Technik, als dem Raum, in dem die Einheit des Seins zu finden ist (*Soph.* 265b-e) und verständlich wird, vereinigt: Dies ist der Punkt, an den Aristoteles in *Physik* II, 1 anknüpft. Technisches Wissen ist zwar als solches vollkommen, fixiert ein irrtumsfreies Innehaben der Wahrheit, aber es dient der Mängelbewältigung, um unter den Bedingungen dieses Zustands bestehen zu können. (Sogar Sokrates ist poietisch

zu verstehen, als Hervorbringung eines idealen Mängelwesens durch Platon.)

Konkret ist die τέχνη für Platon ein von den spezifischen Grenzen eines inhaltlich bestimmten Sachbereichs festgelegtes Verhältnis von Einheit und Vielheit, über das im Wissen verfügt und das in Ordnung, Proportion, Harmonie, Herrschaft, Hierarchie und Können realisiert wird. Für Aristoteles erweist sich das Ding als das Seiende, das gemäß der Herstellung verstanden wird; für Platon ist das Ding eine Erscheinung. Als Ding wird das Seiende nach dem Modell des Herstellens ausgelegt. Die Vierursachenlehre begreift das Seiende aus der poetischen Ursprünglichkeitsweise heraus, die für das Seiende und seine Herkunftserklärung die plausibelste und einheitlichste ist.

Das Fertige ist generell das *fertig Gewordene*, das aus der Bewegung und ihren Gründen Her- und Angekommene, das beständig Anwesende oder das Anwesen im Sinne des wesentlich Bestehenden und Beständigen. Das Beständige und Wirkliche sind auch das Widerständige, das im Sein und gegen das Vergehen beharren will: Sein ist Ankommen in der Beharrung aus dem Vermögen dazu; es ist das, was die Zeiten und den Wandel übersteht. Das Sein wird zuerst im Festen, Beständigen, Anwesenden und Wirklichen gesucht. Dies manifestiert sich auch im Begriff des Wesens. Das Wesen gilt als eigentlicher Grund-Zustand des Seienden in der Zeit, demgegenüber das Unwesentliche zum Eindringen des Nichtigen in das Seiende, zum Anhaften des Verzichtbaren an ihm verkommt. Durch das Wesen hat etwas seinen Bestand, in dem das Wesen stets sichtbar ist. Das Wesen ist das, was nicht abwesend sein kann, das Unaustauschbare und Notwendige, das den Weltort des Seienden bestimmt; es ist das, durch was das Ding das wird und ist, was es ist. Die Akzidenzien sind lediglich die Geschichte des Dinges und seine Individuation.

Beständigkeit gilt als Wohlstand und damit als das Gute. Viele Begriffe der griechischen Ontologie entstammen der Analyse des Herstellens: Οὐσία meint so ursprünglich die Habe – ‚Sein‘ kommt also von ‚Haben‘ –, meint das für mich Verfügbare und

verlässlich Bereitstehende, das auf mich Bezogene, durch das ich etwas anfangen und zu Ende führen kann. Mit ‚ὑποκείμενον‘ benennen wir etwas, zu dessen Existenz wir nichts beitragen können und müssen, das vor uns besteht. Das subiectum ist das Zugrundeliegende, das Bleibende, das Feste, aber auch das Tätige und Spontane (οὐσία als ἐνέργεια), die unteilbare Einheit, das Definierbare, wobei das Definieren bei Naturdingen und Poioumena gleichermaßen greift. Οὐσία ist dasjenige, was nicht von einem Subjekt (ὑποκείμενον) ausgesagt werden kann, so daß sie selbst Subjekt sein muß. Anders als die ὄλη wird die οὐσία ein ὑποκείμενον genannt. Das ὑποκείμενον greift die Kategorie des κείσθαι auf: Das *zuunterst Liegende* (subiectum) wird durch ein *Stellen* zum *Stehen* gebracht. Die Bewegung nach oben ist für Aristoteles das Wesentliche, denn das *Oben* gilt als εἶδος des unbestimmten und *hyletischen Unten* (*De caelo* IV, 4, 312a12-17).

Die αἰτία ist das, was etwas zu etwas machen kann, was den Anfang und das Ende als die Grenzen, in denen jedes bestimmte Seiende allein möglich ist, absteckt und dadurch auch den λόγος und den ὀρισμός (die Definition) dieses Seienden vorzeichnet. Die Ursachen tragen alle zur Verwirklichung des τέλος bei (συμφέρον) und sind dabei aufeinander verwiesen. Die vier Hauptursachen konvergieren jedoch ontologisch in den drei stofflichen Momenten, so daß das eidetische τέλος alles leitet; vom Ende ausgehend ist alles zusammenzusuchen, muß alles sich zusammenfinden. Das Woher eines Seienden konvergiert mit seinem Wohin; beide umreißen den ‚Raum‘ eines Seienden. Bewegung, Poiesis und ‚Geschichte‘ sind die Vollzugsweise dieser Konvergenz sowie die Aufhebung des stofflichen Abstandes. Da in der Natur jedoch nichts endgültig fertig wird, müßte die vollendete Zerstörung hier paradoxerweise den einzig möglichen Standpunkt des zu-Ende-Gekommenseins abgeben; nur die ewige, ideale οὐσία ist todlos.

Οὐσία benennt ein logisches und ontologisches Zu-Ende-Gekommensein und Bestehen (Die φθορά definiert er in *Top.* IV, 4, 124a24; VII, 3, 153b31 als διάλυσις οὐσίας): Sie ist das relativ

oder absolut Beständige und daher definierbar und nicht weiter präzifizierbar. Der ὀρισμός ist sonach etwas Theoretisches und dabei der eine, reine und allgemeine λόγος über die Sache *selbst* (καθ' αὐτό als οὐσία), nicht über ihre möglichen, vielen und konkreten Hinsichten (πρὸς ἄλλο als die συμβεβηκότα), die von *uns* aus an die Sache herangetragen, aus ihr hervorgehoben werden und mit welchen auch die Sophisten arbeiten. Die Definition spricht die vom εἶδος – in seinem Verhältnis zum allgemeinen γένος – her begriffene οὐσία aus. Der λόγος überhaupt weist etwas auf (σημαίνειν), ist zusammengesetzt (wirkt durch Differenzen im Seienden konkretisierend und feststellend) und verweist auf anderes (σύμβολον); er bringt das Sprechen und Hören über eine Sache zur Ruhe, und er hat die Form der ἀπόφανσις. Das Beredete steht der Rede offen und läßt sich von ihr aufzeigen, ist ihr aber vorgängig und sie bedingend immer schon zugegen.

Die *Definition* – als vollendeter, wahrhaft aufweisender λόγος und als λόγος τῆς οὐσίας – weist in einer *konkreten Synthesis* das allgemeine Wesen eines Seienden auf, und zwar durch die Einbeziehung seiner ‚Herkunft‘, die mit dem Seienden verbunden, zugleich aber durch die spezifische Differenz von ihm geschieden wird. So ist etwa ‚Lebewesen‘ der Herkunftsbereich von ‚Mensch‘. Der apophantische λόγος (λόγος ἀποφαντικός) insgesamt ist synthetisch-analytisch verfaßt und zeigt immer etwas als etwas auf, bewegt sich mithin in der Fülle konkreter Urteile. Durch das ‚Als‘ wird dabei je etwas aus der Fülle der Momente eines Seienden *herausgehoben*. Das ‚Als‘ ist die Bestimmung und *apophantische Begrenzung* eines Begriffs. Alles kann in vielen Hinsichten, von denen eine die definitorische und wesensnotwendige ist, in den Blick genommen werden. Das ‚Als‘ gehört in die Logik des Begriffsverhältnisses, des Verhältnisses eines Begriffs zu sich selbst und zu anderen Begriffen. Es gibt daher das identifikatorische ‚Als‘ (X als es selbst) und das differenz-identische ‚Als‘ (X als Y). Die Definition ist nicht eo ipso täuschungsfrei – es gibt ja verfehlte Definitionen –, aber sie hat doch die Tendenz hin auf die irrumsfreie, synthesesstranszendente Einsichtigkeit des νοῦ: Hier

erst wird die ursprüngliche und wesenseigene Möglichkeitsambivalenz des λόγος in bezug auf Wahrheit *und* Falschheit überwunden. Der λόγος *und* das Seiende sind wesentlich synthetisch gegeben: In der hierarchischen Fülle der wahren kataphatischen Urteile zeigen sich die vielen Momente eines Seienden, sofern es aus vielen positiven Hinsichten besteht und ihre Synthese ist.

Die höchste οὐσία ist absolut unvergänglich, anfänglich schon bei sich in ihrem Ende: der νοῦς, der nur als sich denkendes Denken zu ‚definieren‘ ist (καθ’ αὐτό – Denken als γένος, Sich-Denken als spezifische Differenz), aber auch πρὸς ἄλλο auf selbst unbewegte Weise alles bewegt (Bewegen als γένος, Unbewegtsein als Differenz). Der νοῦς ist das primordial vollendete, unsterbliche Seiende; höchste Bewegung (irrtumsfreies Denken des höchsten Seienden), vollendete Bewegung (reflexiv-innerlich, nicht mehr von-zu, immer aktual bei der Sache seiner selbst, weltfern), fertige Bewegung (herkunftslos, anstrengungslos, ewig gleich, kein Abstand mehr zwischen δύναμις und ἐνέργεια), höchste αἰτία und ἀρχή (Anstoß aller weltlichen Bewegung von der Grenze der Welt aus). Dieser Intellekt ist das Ende überhaupt, kein bestimmtes, jeweiliges Ende mehr. Das Sein ist sich durchsichtig, indem es im Denken vom höchsten, reinen Denkenden durchdacht wird, ja das Sein ist im Grunde es selbst zuhächst in der denkförmigen Durchsichtigkeit. Der νοῦς denkt die Gründe *rein*, nicht mehr als Gründe *für das Seiende*, was der Mensch stets tun muß.

IV. *Natur und Technik*

Mit dem zweiten Buch der *Physik* erreicht das Reden über die φύσις den Grund, sofern Buch I das Werden samt seinen Prinzipien behandelt, Buch II aber die Natur. Das Werden offenbart die Natur zwar in der radikalen Bewegungsweise, erschöpft aber nicht das Gesamt des Physischen. Es bildet schon einen besonderen Typ von Bewegung, ist jedoch Natur und Bewegung insgesamt unterzuordnen, denn diese sind die Begriffe, welche die *Einheit* eines Seinsbereichs und der ihm zugehörigen nach Gründen suchenden Wissenschaftlichkeit benennen. Natur *ist* μεταβολή (Veränderung, Umschlag) und κίνησις (Bewegung), und wer deren Prinzipien erkennt, der erfährt das Wesen und die Gesetzmäßigkeiten der Natur. Die Bewegung ist die Einheitsform in der Natur (*Met.* X, 1). Φύσις ist Bewegung, die Physik sucht entsprechend die Gründe der Bewegung, die ‚Beweggründe‘.

Φύσις ist einer der Grundbegriffe der anfänglichen Philosophie. Er bezeichnet die Geburt, das organische Wachstum, die inneren Wachstumsgründe, den Inbegriff wandelbarer Dinge, das Hervorgehen und Verschwinden von sich aus, Stoffe und Elemente, die Gegenstände, die aus sich heraus etwas zu ihrer eigenen Prozeßhaftigkeit beitragen (*Met.* V, 4), das Wesen und den Wesensgipfel aller Dinge, die Urgegebenheit. Wer nach der φύσις fragt, der fragt nach der ἀρχή. Aristoteles meint mit φύσις sowohl alle Naturdinge insgesamt als auch das einzelne Naturding. Jede οὐσία, die die genannte ἀρχή in sich trägt, *hat* also eine φύσις, eine Naturbeschaffenheit.

Aristoteles beginnt mit einer kontradiktorischen Fundamentaldisjunktion alles Seienden: Er unterscheidet die Dinge von Natur aus und die Dinge, die nicht von Natur aus bestehen, sondern andere Gründe haben. Die Natur ist also ein Grund, nämlich der der Naturdinge, d.h., ‚Natur‘ bezeichnet einen besonderen Charakter des εἶδος in bestimmten Dingen. Diese Einteilung erschließt nicht alles Seiende, sondern nur die sinnlichen, sublunaren Objekte. Nicht alles Seiende hat einen Grund, durch den es

erst ins Sein hervorgehen kann. Allein die Natur als ganze besteht immer schon. Daher ist Gott nicht von Natur aus; er trägt zwar das Denken als seine innere Bewegung in sich, fängt aber nie erst damit an. Metaphysik und Physik sind vor allem deshalb nicht zu trennen, weil ihre Gegenstände für das menschliche Erkennen einen theoretischen Zugang fordern.

Jedes Naturding hat gemäß *Phys.* II, 1 einen reinen Anfang von Bewegung und Ruhe in sich. (Aristoteles beschreibt damit in *Met.* IX, 2 speziell die Natur der Seele, meint aber auch dort das Vorhandensein *eines* Bewegungsursprungs, keine Selbstbewegung im Sinne Platons.) Dieses Prinzip kann sich in verschiedenen kategorialen Hinsichten zeigen und durch sie verortet werden, im Raum, in Wachstum und Schwinden, im Eigenschaftswandel, aber auch in Werden und Vergehen, die in *Phys.* II, 1 zwar nicht eigens erwähnt, in *Phys.* III, 1 jedoch explizit ins Zentrum gerückt werden. Mit $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ ist der zwiefältig-gemeinschaftliche Anfangsgrund gemeint, der von Bewegung *und* Ruhe, die in *einem* (linearen) Prozeß untrennbar zusammengehören. Die Natur ist in den Naturdingen eine besondere Gestalt eidetischer Wirksamkeit sowie eine zweiseitige ἀρχή: Diese vermag *als eine zweierlei im Konnex und als Gegensatz*; dessen Glieder gehören zusammen und machen die *eine* Bewegung aus.

Der Bewegungsprozeß als ganzer ist eine Einheit von Bewegung und Ruhe. Jeder Bewegung geht Ruhe voran; auf jede Bewegung muß Ruhe folgen, wobei die reine Möglichkeit und die vollständige Wirklichkeit diese eidetisch bestimmten Ruhezustände benennen, zwischen denen Bewegung stattfindet. Die Natur zeigt sich demgemäß im Folgeverhältnis von Bewegung und Ruhe, nicht in einem Primat der Bewegung, dergegenüber jedes Bestehen als bloße Nichtbewegung – etwa im Sinne der natürlichen Elementörter oder der technischen Dinge – erscheinen muß. Das von Natur aus Seiende ist nichts gänzlich durch sich selbst Bewegtes oder Bewegliches, sondern das Wirken der genannten ἀρχή muß relativ durch äußere Umstände ausgelöst werden; sie ist der notwendige, nicht aber der hinreichende Grund der Bewegung.

Doch erfolgt Bewegung immer auf etwas hin und ist nichts rein Zufälliges.

Die von Aristoteles genannten möglichen anderen Gründe sind Fügung und Zufall, Gewalt (ein Stein wird nach oben gehoben) und Notwendigkeit (Essen und Trinken), vor allem jedoch *Technik* und mit ihr Denken (νοῦς), Überlegung (διάνοια) und Vorsätzlichkeit (προαίρεσις). Die technischen Dinge besitzen keinen natürlichen, ihnen innewohnenden Drang zur Veränderung. Technik und Poiesis bilden aber den Inbegriff des *Menschen*, der auch von Natur aus ist, aber ebenso über die Natur herausragt. Natur ist hauptsächlich Leben, Leben ist Beseeltheit, lebendige Dinge haben stets Leib und Seele. Der Leib hat seine Formen, die Seele ist eine Form des Leibes, seine Wirklichkeit und Entelechie. Daher ist der Mensch als Leib *und* Seele φύσις, durch sein Denken jedoch ist er Techniker, kann also in doppelter Hinsicht als ἀρχή fungieren. *Im technischen Herstellen vermag der Mensch – als Naturding – Seiendes analog der Natur zu schaffen, und zwar durch das Denken.* Sogar die Tragödie besitzt ein εἶδος als Herstellungsgesetz (Bauregeln) und verweist auf einen ihr äußerlichen Grund und Zweck (κάθαρσις). Doch sind poetische Zwecke immer auf den Menschen (als ihr Außerhalb) bezogen. Er erkennt und stellt her, und in beiden Fällen zeigt sich das εἶδος als innerseelisch. Aber einmal ist das εἶδος nur in der Seele und geht in das Ding ein, einmal liegt das εἶδος im Ding und geht erkannt in die Seele ein.

Im Aristotelischen Kontext ist der Mensch als Körper ein Naturding, das sein εἶδος identisch reproduziert, als denkender Geist ist er das äußerliche Subjekt der technischen Dinge, die er durch die von ihm gedachten Ideen hervorbringt; nur der Stoff ist dem Techniker vorgegeben und begründet seine Äußerlichkeit gegenüber dem technischen Ding. Gott ist bei Aristoteles kein Techniker und Demiurg, denn er denkt keine Ideen, sondern sein Denken; er ist reiner Theoretiker seiner selbst. Der Mensch ist nicht bloß Teil der Welt, sondern er verhält sich zur Welt *und* bringt eine eigene Welt von Artefakten hervor, was nur er zu lei-

sten in stande ist. Die Natur ist damit das, worauf der Mensch nicht konstituierend einwirkt, was ohne sein Bewußtsein besteht. Die Theorie der Natur bringt aber selbst in ihr die Wirksamkeit des poetischen Seins-, Bewegungs- und Dingverständnisses zum Vorschein, denn sie erkennt die Geltung, das Bestehen und die Wirksamkeit der poetischen Struktur in der Natur. Es ist die *Ursache*, die Natur und Technik *unterscheidet*. Die Natur besteht ungeschaffen und reproduziert sich immanent und identisch, während das Poietische die ideelle Antizipation des Seienden fordert.

Die vorgenommene Grundeinteilung des Seienden beruht bereits auf der *Vergleichbarkeit* natürlicher (und hierbei vor allem organischer) und poetischer Prozesse. Sie *zeigen einen gemeinsamen Verlauf*. Die gleiche quasi handlungsartige Verlaufsform läßt sich an ihnen beobachten, ihnen zuordnen, für sie konstruieren. Der Mensch als wissenschaftliches Subjekt überträgt das ihm bekannte und naheliegende Wesen technischer Prozesse auf die Natur, die sich auf gleiche Weise verstehen (und später auch beherrschen und steuern) läßt. Gleichwohl geht Aristoteles umgekehrt davon aus, daß die Technik die Natur nachahmt. Naturgegebene Prozesse fangen unter bestimmten Bedingungen von selbst an, haben einen bestimmten Hergang und enden in einer konkreten Schlußgestalt; Gleiches gilt für technische Abläufe. Natur und Technik – die gleichartig verfaßt und genetisch miteinander verbunden sind – bilden die hauptsächlichen Quellen der Bewegung von und an etwas. Sie zeigen dabei jeweils dasselbe Bewegungsmuster und sind auf gleiche Weise dem Verstehen zugänglich. Beide brauchen einen konkreten Träger, einmal eine dingliche, einmal eine menschliche *δύναμις*.

Für Aristoteles ist die Technik ein *Grund* von Seienden, der um deren Bedingungen und konkrete Gründe, um die Bewegungsprinzipien, die zum Sein führen, *weiß* und aus diesem Wissen heraus wirkt; das technische Ding repräsentiert eine Urgestalt des Seienden. Die Immanenz der εἶδη im Geist des Technikers wird im späteren Konzept der Ideen als Gedanken Gottes, die als solche poetisch wirken, potenziert. Die Ideen als Gedanken Got-

tes verbinden die Platonische Ideenlehre mit dem sich selbst denkenden göttlichen Denken des Aristoteles. Eine ursprünglich für den technisch wirkenden menschlichen Geist zutreffende Vorstellung wird auf das Göttliche angewendet, um die Platonische Idee und das Aristotelische εἶδος zu vereinigen.

Ideen als menschliche Gedanken werden auf Gott übertragen, womit der göttliche Intellekt und der menschliche Handwerker vergleichbar werden. Sowohl das εἶδος und sein Gedachtwerden sowie das Denken überhaupt als auch die Bewegung bestimmen das Sein der Dinge *und* das Wesen Gottes gleichermaßen. Gott als Denk- und Bewegungsprinzip wird mit der Technik, dem Menschen und den Naturdingen kompatibel; Gott und der Mensch denken, bewegen und strukturieren dadurch alles nach dem Modell der Technik. Gott wird zum absoluten Techniker und die Technik zur Grundgestalt der Wirklichkeit. Das Denken fixiert die Idee und damit die Natur, die es nach Ideen bewegt und technisch hervorbringt. Ahmt der Mensch Gott zunächst nach, indem er herstellt (auch als Künstler, der sich zum Werk so verhält wie Gott zur Welt, d.i. als Schöpfer), so wird sein Herstellen schließlich autonom.

Aristoteles unterscheidet die Wissenschaften nach den Gegebenheitsweisen des in ihnen behandelten Seienden hinsichtlich ihrer wesensgemäßen Bezogenheitsformen auf den Menschen, mithin gemäß ihrer sich aus der Stellung zum Menschen ergebenden Ordnung. Gemeinsam ist allen Wissenschaften, daß sie sich auf Seiendes überhaupt beziehen, nicht auf nichts. Die Modi des Seienden unterscheiden sich in den Wissenschaften entsprechend der Abhängigkeit oder Unabhängigkeit der Beständigkeit und des Bestehens. Das Werk steht für Aristoteles hinter dem Glück der Seele durch das höchste ἀληθεύειν zurück; die Poiesis rangiert hinter der Praxis und dem Gipfel der theoretischen σοφία. Nicht zufällig dient deshalb das Kunstwerk dem Zweck der seelischen κάθαρσις und Eudaimonieförderung. Dennoch geht Aristoteles von der Poiesis aus und versteht sogar die Natur nach dem Modell des vernünftig-planvollen Hervorbringens auf bestimmte Weise

leistungsfähiger Dinge. Die poetischen Dinge sind nämlich zugleich selbständig und abhängig vom Menschen; ihr Ursprung ist in ihnen und bleibt ihnen äußerlich gegenüberstellbar.

Mit der ‚anthropologischen Wende‘ rückt die Technik zunehmend ins Zentrum der Betrachtung. Die Poiesis als Inbegriff menschlicher Technik und damit Technik überhaupt wird seit Aristoteles in der Philosophie immer bedeutsamer und bestimmender. Sie tritt aus dem Feld der Technik heraus und wird zum Grundkonzept für Erkennen und Handeln insgesamt. Mit dem Aufstieg der Technik und der Poiesis wird auch das (menschliche) Denken als ihr Prinzip aufgewertet: Die Welt im Ganzen sowie die in ihr wirksamen Formen sind für Aristoteles nicht geschaffen worden, sondern *in* der Welt wird Seiendes – qua Natur oder Technik – hervorgebracht. Gott (und damit die höchste Entität und Singulärsubstanz) als *Bewegungsursprung* einer an sich ewig bestehenden Welt ist in sich reines *Denken* – und somit eine Weise der Bewegung – seiner selbst.

Das höchste Seiende ist unbewegt, aber der ‚Grund‘ der Gesamtbewegung der Welt, nicht der Bewegungen in ihr. Die zwei Momente Gottes reflektieren seine Innerlichkeit (Denken) und sein Sein für ihm Äußerliches (Bewegen) im Konnex. Auch die Bewegung der Dinge qua Form wird nach Innerlichkeit (Natur) und Äußerlichkeit (Technik) bzw. nach der Unterscheidung von Im-Ding- und Im-Geist-Sein begriffen. Die Technik ist für Aristoteles – ebenso wie für die Sophisten – im eigentlichen Sinne etwas Menschliches. In der Platonischen Hierarchie der Technikformen in *Resp. X* hingegen bleibt die höchste Gestalt des Technischen, der Gebrauch, der Sphäre des Göttlichen vorbehalten. Der Mensch ist das Subjekt der Poiesis, für Platon aber als mittlere, für Aristoteles als genuine Gegebenheitsweise der Technik; diese wird bei ihm substantiell zugleich menschlich und poetisch.

Mit seiner technischen Poiesis *abmt* der Mensch für Aristoteles aber zugleich die Natur *nach*, er *stellt* Artefakte *her*, und er setzt außerdem – was zwingend erforderlich ist, um überhaupt herstellen zu können – ihren *Gebrauchszweck*. Die Natur, die

(insbesondere im Bereich des Lebens und des Organischen) Zwecke hervorbringt und verfolgt, übernimmt die Rolle Gottes bei Platon. Und wenn der Mensch als vollständiges Subjekt der Technik die Natur nachahmt, dann realisiert er zwangsläufig alle drei von Platon unterschiedenen Techniktypen. Zudem fallen Herstellung und Gebrauch im Aristotelischen Formbegriff (anders als in der Platonischen Idee) zusammen, sofern die Form eigentlich drei Ursachen vereinigt.

Qua Technik ahmt der Mensch die Natur nach, vollendet und überbietet sie aber auch. Er tut dies, um *leben* zu können, um seine Stellung im Sein zu haben und zu realisieren. Die Technik ist die genuin menschliche, ja vielleicht die einzig mögliche Weise, die Natur und ihre Potenzen zu erschließen. Durch sie vermag der Mensch, die Natur zu *bewältigen*. Daher ist die Technik der Modus der menschlichen *Macht* über die Natur, *so wie und soweit sie sich als qua Nachahmbarkeit zugänglich und beherrschbar erweist und darbietet*. Das mögliche Verhältnis der $\mu\acute{\iota}\mu\eta\sigma\iota\varsigma$ beruht hingegen darauf, daß die Natur schon in einer Weise erscheint, welche diese $\mu\acute{\iota}\mu\eta\sigma\iota\varsigma$ zuläßt und als durch das Denken zu ermöglichenden Vorgang fordert. Die Natur gestattet gleichsam die $\mu\acute{\iota}\mu\eta\sigma\iota\varsigma$, um dann wieder durch sie erschlossen und zuletzt transzendiert zu werden.

Die Technik ahmt die Natur nach und abstrahiert dabei Strukturmomente der natürlichen Prozesse. Ist die $\mu\acute{\iota}\mu\eta\sigma\iota\varsigma$ demzufolge der Bewegungsursprung der Technik überhaupt? Die Nachahmung ist nicht jedesmal neu zu lernen, sondern sie ist die ontologische Verfassung der Technik, die es dieser erlaubt, auf ihre Weise Seiendes zu ermöglichen. Die Analogie von Natur und Technik ist eine Adäquation, eine Wahrheit: Die Natur ermöglicht ihre strukturanaloge Nachahmbarkeit und läßt sie immer schon zu. Wenn es Natur und Denken gibt, dann ist auch die Technik *immer schon möglich*, ontologisch unabweislich und sogar ursprünglich. Die Technik kann nur gelingen, weil sie die Natur nachahmt und das nachahmen kann, *was von dieser aus möglich ist*.

Der Verlauf von Wesensvollzügen in der Natur kehrt in der Technik wieder, die die Natur außerdem noch steigern kann.

Wenn die Natur das ist, was sich von sich her zeigt und aus sich hervorgeht, dann ist sie das *Wahre*, die natürliche Wahrheit des Seins, der die Technik nur dann verbunden bleibt, wenn sie sie *nachahmt*. Mimesis meint hierbei die Aufweisung und Wiedergabe von Wahrheit, das Kunstwerk zeigt ein Wahrheitsgeschehen. Nachahmung bedeutet keine sklavisch abbildende, reproduktive Imitation, sondern durchgängige, produktive Wahrheitsgemäßheit in den Formen von Wahrscheinlichkeit und Plausibilität (*Poetik* 24, 1460a25). Der technische Entwurf oder Plan ist frei und produktiv, nicht nachbildend. Es geht nicht um eine Symmetrie im Charakter des Werks, sondern um das, was es zum Ausdruck bringt: Wie es *zweckbestimmt* entsteht sowie am Ende seinem Zweck gerecht wird.

Ein technisches Werk stellt eine Wahrheit dar und wird *dadurch* selbst zu etwas Wahrem und Geglücktem; die Technik macht nicht irgendetwas, das möglich ist, sondern ist für Aristoteles eine *produktive Reproduktion der Wahrheit der Natur*. Nur deshalb fügt sich das Technische der Welt des Menschen ein und bleibt kein Fremdkörper. Die Natur markiert mithin zwar das ontologisch primäre Fundament aller Wahrheit, aber *begriffen* werden kann sie nur, wenn man ihre Prozesse *wie technische* (gemäß den vier Ursachen) betrachtet, als wäre das Naturding etwas Gemachtes. Vermittels der Technik erkennen wir die Wahrheit der Natur. Der Blick auf die Natur bleibt das Leitende, keine apriorische mentale Konstruktion und keine vorausgreifende Hypothese samt der sie potentiell verifizierenden Experimente, die das der Natur prinzipiell Mögliche im Wechselspiel von Deduktion und Induktion vorzeichnen. Das Wahre ist hier nicht mehr das, was *ist*, sondern das, was (qua Technik) *sein kann*. Und zugleich rückt die Wahrheit damit aus dem Bereich des Was in den des Wie.

Die Technik ist die vom Sein her mögliche und an die Natur angebundene Steigerung und Erweiterung des natürlichen Seins. Durch die Entsprechung von Natur und Technik erweist sich zu-

dem, daß das Sein insgesamt von der Bewegung bestimmt wird. Nicht die physischen und technischen Dinge sind analog, sondern ihre Bewegungsvollzüge samt deren Ursachen. Die Nachahmung kann konkret nur die Gestalt der denkend-bewußtseinshaften Wirksamkeit und Verortung des eidetischen Prinzips haben. Der rationale Entwurf und die denkende Anwendung des εἶδος ahmen die Natur nach, in der das εἶδος bewußtlos da ist und wirkt. *Μίμησις ist also hier eidetische Wirksamkeit, aber in der Form des Denkens.*

Die Natur läßt eine denkend arbeitende Eidetik an, in und neben sich zu. Dabei ist das Denken bzw. die Denkimmanenz und -gebundenheit der Formen eine *Potenzierung des Eidetischen*. Eine *Trennung* des Eidetischen von dem oder seine ursprüngliche Äußerlichkeit gegenüber dem durch es bestimmten Objekt ist mithin die Bedingung, um neue, aber eben unselbständige Dinge zu ermöglichen, um die Möglichkeiten des Eidetischen im und durch das Denken zu vermehren. Die ermöglichten Objekte werden zugleich unselbständig und unbeweglich. Die Technik *durchbricht* also das Gefüge der Natur: Im Gesamt der Natur beginnt ein natürlicher Prozeß unter natürlichen Bedingungen von selbst und endet auch natürlich. Die Technik hingegen ist ein Grund, der radikal außerhalb der Natur steht und immer wieder neu an die Naturdinge und Stoffe herangetragen werden muß, aber eben auch kann.

Mit dem gedachten εἶδος wird die Natürlichkeit der Bewegung, was ihren Anfang, aber auch ihr Ende betrifft, transzendiert. Technische Dinge und überhaupt alle Poioumena haben ihr Ziel, ihren Zweck und ihren Bewegungsanfang *außerhalb* ihrer selbst; Prozeß und Prozeßziel divergieren bzw. fallen in zwei verschiedene Formen des Denkens. Hingegen *sind* die Bewegungen der Naturdinge ihre Realität, denn die Form-Ziele liegen *im* Prozeß selbst beschlossen und treiben diesen an jedem Punkt zum Endpunkt hin voran. Weil beim Artefakt die Form (und damit die wesentliche Kausalität und Ermöglichungshinsicht) im *Denken* besteht und aus diesem heraus in einen Stoff eingeht, ist es onto-

logisch *unselbständig* und dem Naturding nachzuordnen. Fertige technische Dinge lassen daher aus sich auch nichts entstehen und sind somit in keiner Hinsicht selbständig.

Die Form ist kein ὄν κατὰ συμβεβηκός (wie für Antiphon) – etwa das Bettsein am Holz –, sondern die Möglichkeit des Wesens jeder οὐσία. Die Form bestimmt und konkretisiert alles Seiende zum Ding, aber nicht als Zustand oder Eigenschaft, sondern als Wesen und Bedingung der οὐσία. Das εἶδος ist bloß logisch selbständig, ontologisch aber die Bedingung der Möglichkeit eines Seienden, sofern es ein *bestimmtes Etwas* sein muß. Logisch steht die Dichotomie von Form und Stoff über Natur und Technik. Die Form bildet das Prinzip des Werdens des Dinges, das lediglich möglich ist, *solange* es nicht an und in einem Stoff wirkt. Jedes Naturding wird *durch die Form als Natur*, d.h. als natürliche αἰτία, wirklich. Die Form ist die Möglichkeit des Seins; der Stoff ist zwar eine Wirklichkeit, aber im Hinblick auf alles Dinghafte (als das eigentlich Seiende) auch nur dessen Möglichkeit.

Form und Stoff sind die Hauptbedeutungen von φύσις, aber die Form ist *mehr* Natur als das Material. Die ‚Natur‘ richtet den Blick vom Ding weg, hin zu seinem *Grund als dem Wesen des Dinges*. Und das εἶδος ist stets der Sinn von Natur im Sinne des dingimmanenten Grundes, mithin des Bewegungsursprungs. Form als Natur meint insofern den *Übergang* zur Natur, zur οὐσία. Natur ist wesentlich innere Form; Sein oder Seiendes bedeutet vorrangig οὐσία; Natur ist der Grund und die Bestimmungspotenz der οὐσία. Die Form steuert dabei – ohne jemals von außen an den Stoff heran- oder in ihn einzutreten – den Ordnungszusammenhang des Übergangs von Bewegung und Ruhe, also von Anfang, Verlauf und Ende der Bewegung. Das technische Denken als Ort der Form kann hingegen nur von außen am Stoff wirksam werden.

Die φύσις *ist* aber im eigentlichen Sinne die οὐσία der natürlichen Dinge. Dies kann bedeuten: φύσις ist das erste Vorfindliche und Vorhandene, der *Stoff* als gestaltlose Naturanlage einer Sache, als οὐσία aller Dinge, die stets bleibt und woraus alles besteht.

Technische Formen wären in diesem Sinne (des Antiphonbeispiels) ontologisch nebensächlich, was sie für Aristoteles aber nicht sind. Es ist also die Frage: Was macht die Natur an einem Seienden aus, wodurch es substantiell bestimmt wird? Die οὐσία als Stoff hat hier den Primat vor πάθος, ἕξις oder διάθεσις. (Mit διάθεσις bezeichnet Aristoteles die gegenseitige Anordnung der Teile von etwas, ihre Verbindung zu einem Zustand der Eignung und des Angelegtseins für etwas, ein Hinstellen von etwas als etwas hinsichtlich seiner Möglichkeiten oder inneren Ordnung. Etwas ist verfügbar und formiert sich im Hinblick auf eine bestimmte zweckhafte Möglichkeit.) Der Stoff ist das Ewige und Bleibende, das unendlich viele Zyklen des Werdens durchlaufen kann; das Identische, das immer neu bestimmt und überformt werden kann.

Φύσις kann aber auch etwas anderes bedeuten, denn ‚Natur‘ wird in vielfacher Weise ausgesagt (*Phys.* II, 1, 193a28). Der Stoff läßt sich als Naturbeschaffenheit von jedem Seienden aussagen, aber was ist der *Grund* der οὐσία von *Naturdingen*? Aristoteles sagt: μορφή und εἶδος κατὰ τὸν λόγον (also ὀρισμός). Der Stoff rein für sich *und* das εἶδος rein für sich sind bloße Potenzen, aber beide zusammen machen die Wirklichkeit und das Wesen eines Seienden aus. Wirklichkeit meint sonach eine relationale und gerade dadurch selbständige Einheit ontologisch unselbständiger Glieder. Die *ἐνέργεια* des εἶδος ist zwar die οὐσία und das τί ἐστίν, aber diese Wirklichkeit ist zugleich an das Bestehen der konkreten, singulären, synthetischen *Einheit* von Form und Stoff in einem Seienden gebunden, in der das εἶδος dann *sachlich*, aber eben *nur im Relationsgefüge beider Momente* den Primat besitzt.

Gedanklich oder analytisch kann die Form zwar daraus (wieder) abstrahiert werden, jedoch nicht real und dem *Sein* nach. Wirklichkeit bedeutet somit die vollendete (also ruhende) Ausprägung der Form am Stoff (σύνολον); sie ist das bestimmte Sein einer Sache. Und die Natur erweist sich entsprechend als ἀρχὴ κινήσεως εἰς μορφήν; sie ist *Grund und Vollzug des (synthesishaf-ten) Übergangs von Möglichkeit zu Wirklichkeit*. Die φύσις ist von

ihrem Wesen her auf die Wirklichkeit ausgerichtet und in diesem Sinne im Möglichen wirksam, sofern sie die notwendigen Momente *zusammenfügt*. Mit ‚Natur‘ bezeichnen wir den Antrieb zu und das Geschehen einer partiellen Selbstverwirklichung von immanenten (eidetischen) Möglichkeiten einer Entität. Möglichkeit und Wirklichkeit zeigen sich als und durch die φύσις miteinander verbunden. Damit greift Aristoteles auf die Platonische γένεσις εἰς οὐσίαν zurück, spricht aber den Ideen – die bereits als Dynamis bestimmter Dinge ontologisch vollständig konstituiert sein sollen – kausale Bedeutung ab, sofern die δύναμις insgesamt unvollendet und nachrangig ist.

Die φύσις ist somit *durch* Form und Stoff das Sein eines Naturdinges, das allein *aus* beiden bestehen kann. Dabei ist die Form *mehr* und in eigentlicherem Sinne Natur als der Stoff, aber eben doch bloß im Rahmen eines ontologischen Komparativs oder einer ontologischen Asymmetrie relational geeint mit ihm. Dies gilt deswegen, weil die Form das bestimmende Moment im Gefüge darstellt und daher dem Denken und Erkennen zugänglicher ist. Möglichkeit und Wirklichkeit sind im Übergangsprozeß modal korrelativ, bedingen und *fordern* einander. Der leitende Hinblick richtet sich auf die Notwendigkeit der *Verflechtung* von Form und Stoff. In dieser Perspektive erscheint die Möglichkeit als *Gestalt von Nichtsein und Sein gleichermaßen*, die in ein höheres Sein, das wiederum ihr Zweck ist, übergehen kann. Die Bewegung von Nichtsein zu Sein wird zur Bewegung von Möglichkeit zu Wirklichkeit umgedeutet, womit eine irreversible Verwirklichungstendenz hinzutritt. Die Natur als Bewegungsgeschehen wird von dessen *Ende* her, von der bezweckten Form aus, betrachtet sowie verständlich und nachvollziehbar gemacht.

Im technischen Ding tritt das Naturprinzip völlig ins Stoffliche zurück, während das Denken bei ihm die Funktion übernimmt, die im Naturding die Natur hat, nämlich Form-, Wirk- und Zweckursache zu sein. Insbesondere die Naturtendenzen und -eigenschaften des Materials sind vom Techniker zu berücksichtigen, zu nutzen oder zu hemmen. So hat das Artefakt stofflich

vermittelt eine (natürliche) Bewegungstendenz, durch die es nur nebensächlich – *κατὰ συμβεβηκός* –, nicht an und für sich an der Natur teilhat. (Ein vergleichbarer Fall findet sich in der Mathematik: Daß die Winkelsumme eines Dreieck immer gleich zwei Rechten ist, bildet eine wesentliche Eigenschaft des Dreiecks, gehört aber nicht zu dessen Definition, denn es gibt Dreiecke, die überhaupt keinen rechten Winkel haben.) Im Naturding ist die *φύσις* Form und Stoff, vor allem aber Form, während sie im Artefakt nichts als Stoff ist. Die Natur sinkt im Artefakt vom Wesen zur Nebensache, zum Stoff, herab. Die Form ist das eigentliche Moment der Natur im Naturding, der *οὐσία*, aber die Form ist nicht dasselbe wie die *οὐσία*.

Zugleich nimmt die Frage nach dem Wesen der Natur, ob es Stoff oder Form ist, die Gigantomachie über das Sein aus dem *Sophistes* wieder auf. (In gewissem Sinne korrespondieren *ἄλη*, *εἶδος* und *σύνολον* bei Aristoteles aber ebenso den Prinzipien des *Philebos*, also *ἄπειρον*, *πέρας* und *μικτόν*; der Grund der Mischung wäre die *φύσις* selbst.) Die Frage, was das Sein, was die *οὐσία* ist, wird in zwei Grundrichtungen von Antwortmöglichkeiten entfaltet: auf der einen Seite Materie oder Körper, auf der anderen Form oder Idee. Aristoteles knüpft in *Physik* II, 1 daran an, wobei das Seiende und die *φύσις* für ihn denselben Grundsinn im Auge haben, nämlich den der *οὐσία*. Die dortige Disjunktion des Seienden ist vollständig, weil alles Seiende nach Stoff oder Form, nach Möglichkeit oder Wirklichkeit aussagbar ist, auch die Mathematika oder Gott.

Das Nichtsein *als* *ἕτερον* erhebt das Nichtsein ins Sein (Anderssein), und durch dieses Konzept des Nichtseins wird die für Aristoteles so wichtige Möglichkeit von begrifflichen *Hinsichtnahmen* auf ein und dasselbe Seiende ermöglicht. Erst durch das (Mit-)Sein des Nichtseins kann die wirkliche Fülle des Seienden für Platon gewonnen sowie im System der Dialektik faßbar werden. Alles ist notwendig vieles nicht, wenn es wesentlich Eines ist. Dieses fordert die konstitutive Kraft voller negativer Bestimmtheit. Nur wenn etwas ist, kann auch das Nichtsein sein; und nur

wenn das Nichtsein ist, kann etwas sein. Es kann nichts geben, das nicht an etwas anderem teilhätte, und es kann nichts geben, das an allem anderen teilhätte, womit sich die Pole einer Mengenlehre des Idealen benennen lassen. Die Teilhabestrukturen der Ideen untereinander sind unwandelbar. Der Verzicht auf eine jede der größten Ideen würde das Denken auf den Standpunkt des Parmenides zurück.

Der *Sophistes* zeigt, daß das Nichtsein auf das Sein bezogen und für die Wirklichkeit jedes Seienden konstitutiv ist. Das Nichtsein ist eine Form von Sein und eine Bedingung für das Sein jedes Seienden. In der Logik der *Ideen* zeigt sich nur die unwandelbare Totalität absoluter Verhältnisse, in der es keine Möglichkeiten gibt: Was etwas ist und woran es teilhat, das ist es immer; es ist das, was es ist und was es nicht ist, immer. Was ist, ist bestimmt; und was in reiner Weise und unveränderlich bestimmt ist, das ist im höchsten und eigentlichen Sinne. Das Nichtsein gehört zur Wahrheit und Vollständigkeit der Bestimmtheit, zu ihrer Ermöglichung und damit der Gemeinschaft und Einheit der Ideen. Zur kompletten Bestimmtheit jeder Idee und der Ideen insgesamt reicht ihre genuine Eigen- und Selbstbestimmtheit nicht hin, sondern dazu bedarf es ebenso ihrer Bestimmtheit durch das, was sie nicht sind. Das Nichtsein ist für Platon nicht mehr der Grund der Macht der Vernichtung, kein bloßer Ab- und Irrweg, sondern die Bedingung der Möglichkeit der vollen Bestimmtheit als Wesen dessen, was wirklich und wahrhaft ist. Die völlige Bestimmtheit des Seienden kann ohne das Nichtsein weder erreicht noch gedacht werden. Im Bereich von *Genesis und Bewegung* jedoch sind Übergänge zwischen Nichtsein und Sein möglich, denn die Bewegung ist die Form der Möglichkeit ihres Verhältnisses. Was (etwas) nicht ist, das kann (es) werden, so daß das Nichtsein zur Möglichkeit eines Seins wird. Aristoteles denkt das seiende Nichtsein als Möglichkeit, als Woraus des Seins im Sinne der Wirklichkeit.

Es ist für ihn ein schwächeres Sein als für Platon, weil es mit der Verwirklichung überwunden wird; es haftet trotzdem jedem

Wirklichen weiterhin an, sofern ihm stets weitere Möglichkeiten wesenhaft eignen. Das Nichtsein hat nach dem *Sophistes* teil am Sein, ist relational mit ihm verbunden und steht ausdehnungsmäßig unter ihm, gehört jedoch zur *Wirklichkeit* eines Seienden – indem es dessen *Möglichkeitshorizont* zeigt: Das Nichtsein ist in der Welt der werdenden Dinge der Inbegriff dessen, was ein solches Ding nicht ist, aber überhaupt werden oder nicht werden kann. ‚Natur‘ ist folglich wie ‚Sein‘ in vielerlei Hinsicht aussagbar, aber es gibt *einen leitenden*, eigentlichen Sinn, auf den die anderen Bedeutungsweisen ausgerichtet sind. Wenn man ‚Natur‘ sagt, dann meint man im eigentlichen Sinne immer Form und Gestalt.

Im Rahmen des Modells von Form und Stoff entwickelt sich sodann der Gedanke der technischen Macht über das Sein. Die prozeßhafte Natur wird der ihr analogen prozeßhaften Technik unterworfen. Zwar steht die Natur in der ontologischen Reihe über der Technik, weil sie für sich resp. ohne den Menschen besteht und daher Gegenstand der Theorie ist, so daß die Technik nur in den Bereich des Ersten für uns und des menschlichen Denkens fällt. *Aber tatsächlich wird das technische Modell auf die Natur übertragen*. So ahmen das Wissen und die Entfaltungsgesetze der technischen Formen die Natur formell noch nach, unterstellen ihr Sein jedoch bereits der technischen Beherrschung, die die Natur durchdringen kann und in die Hand nimmt (wegen des identischen εἶδος-Prinzips und derselben Gesetze). Die εἶδη werden im Denken gewußt und dringen von dort aus bestimmend in das Werden und die Bewegung des Seienden – also in die uns nahestehende Seinssphäre – ein, und verfügen über sie.

Aristoteles kennt noch keine *ontologische* Übermacht der Technik über die Natur, doch etabliert er einen *hermeneutischen* Primat der Technik: Wir verstehen das an sich Seiende, das ohne uns und von sich aus Gegebene immer schon entsprechend der Struktur desjenigen Seienden, das im emphatisch-dinglichen Sinne ausschließlich durch uns sein kann, nämlich der *Poïoumena*. Die Kehrseite der theoretischen Erkenntnis um ihrer selbst willen bzw. der Erkenntnis dessen, was von sich aus stets bereits vor-

findlich ist, ist somit notwendig die Praxis einer das theoretisch Erkannte nachahmenden Machtausübung, die das Seiende lenkt, es dem Werden des gewußten, erkannten oder entworfenen εἶδος unterwirft. Die Theorie der Naturdinge sowie ihre erkenntnismäßige Erschließung verlaufen anscheinend unhintergebar nach dem Modell der Technik. Die teleologisch verfaßte Erfahrung sieht immer – sei es in der Natur oder in der Technik – das (poietisch wirksame) εἶδος als den Bestimmungsgrund des Seienden, sofern es ein Ding in Bewegung ist und dabei ein Poioumenon wird. Wenn es bei Aristoteles das εἶδος ist, das sich in allen Prozessen realisiert, so treten später in der Neuzeit die Seele, das Leben, das Ich oder der Begriff an seine Stelle.

Die Technik ist eine Form des Wissens, und zwar das über die Einzelfälle hinausgehende, reproduzierbare und daher allgemeine Wissen um die Gründe einer Bewegung, sei diese ein Entstehen schlechthin oder eine Veränderung von etwas schon Bestehendem. Anders als die Wissenschaft bezieht sich die Technik also auf das Bewegte und dadurch Kontingente (*Eth. Nic.* VI, 4, 1140a6-21). Wie das Wissen um die φύσις erkennt und begreift die Technik das *Allgemeine in den Gegenständen der Veränderung*, im Bereich des Nicht-Unbewegten. Jedes Bewegte hat ein Ziel, von dem her es zu ergründen ist; die Form fundiert und erhält die Einheit des Prozesses auf sein Ziel hin. Naturobjekte sind in ihrer Bewegung Gegenstände der Theorie, technische Werke verdanken ihre Bewegung der Praxis, genauer der Poiesis.

Die Technik paßt die immer gleiche Natur den Bedürfnissen und Absichten des Menschen an. Jeder Herstellungsprozeß zerfällt in die vorgängige innerseelisch-noetische Analyse aller Werkzeuge und Bedingungen (samt ihrer Folgeordnung und Wirkungsverbindungen), die in der Sphäre der Möglichkeit verbleibt, und die konkrete Übertragung und synthetische Ausführung, an deren Ende die Wirklichkeit des Gegenstandes steht (*Met.* VII, 7, 1032b6-15). Die Technik ist Grund und Form des hergestellten Dinges, die Bewegung der Werkzeuge ist die Wirklichkeit der Technik im Hinblick auf die herzustellende Gegenstandsform

(*De gen. anim.* II, 1, 734b36-735a5; II, 4, 740b26-29). Die Technik ist daher eine Sache des durch seinen Verstand (und seine Hände) ausgezeichneten Menschen.

Der Gegenbegriff zur Natur ist nicht der Geist, die Geschichte oder das Übernatürliche, sondern die Technik. Wonach von Aristoteles in *Phys.* II, 1 gefragt wird, sind die ἀρχαί des Seienden, das er in *Met.* VII, 7 einschränkend als das werdende bestimmt. Natur und Technik sind die beiden regulären Weisen, in denen etwas entsteht; Gewalt oder Zufall (Zusammentreffen) kommen nur als irreguläre Nebenformen in Betracht. Die ἀρχαί verfügen über und fügen das Sein eines Seienden, und sie zeigen sich in der Bewegung dessen, was aus, als und zu etwas hervorgeht. Die φύσις ist produktiv in der Weise der Reproduktion, des Wiederholungsgesetzes. Was das Gattungs-εἶδος in der Natur leistet, nämlich die Reproduktion gleichartiger Individuen, das leistet das noetische εἶδος in der Technik: Was das Seiende betrifft, so wird das εἶδος also in der Bewegung ausgeprägt (Natur) oder aufgeprägt (Technik).

Die φύσις bildet den Inbegriff aller veränderlichen Substanz, ist aber im engeren Sinne ein Prinzip der Hervorbringung und Existenz einer Sache. Sie erschließt sich im Wesen der Bewegung: Ihrer Gründe, ihres Was und Wie, ihres Endens. Im Bewegten können Form und Stoff nur miteinander verschränkt auftreten; die φύσις ist die ursprüngliche Weise ihrer Gemeinschaft sowie der durch sie stattfindenden Konstitution des bewegten Seienden als eines einheitlichen Dinges: Einer natürlichen Bewegung entwächst, aus zwingend immer auch immanenten Gründen, eine bestimmte Art von überaggregativer Einheit. Stofflichkeit impliziert stets ein Werden, und die Form ist im Physischen ebenfalls stets werdende Form. Sie ist etwas Bestimmtes, und sie bewirkt diese Bestimmtheit, ist also das Bestimmende. In der Kette der Einzelinge wirkt jede Form als Kraft einer speziellen Iteration.

Die φύσις ermöglicht Substanzen, indem sie eine bestimmte einheitliche Bewegung in einem materiellen Ding verursacht. Was im vollen Sinne *ist*, ist durch φύσις zustande gekommen. Natur

oder Technik sind für materielle (synthetische) Substanzen die Weisen des Einsmachens. Das getrennt existierende und einfache (weil immaterielle) Eine, ist die primäre Ursache in Beziehung auf Bewegung *überhaupt*, d.i. der unbewegte Bewegter. Insgesamt besteht für Aristoteles ein stabiles System physischer Substanzen im Kreislauf der Elemente. Das Prinzip des Zusammenhalts und -wirkens, der wechselseitigen Abgestimmtheit und des Beistands der Dinge (einem Haushalt aus dienenden und herrschenden Mitgliedern vergleichbar) ist die φύσις, die jedes der beteiligten Dinge hat. Die Bewerkstelligung von Bewegung bringt folglich Einheit im Einzelnen wie im Ganzen hervor.

Das substantielle Werden – das als Entwicklung einer materiellen Einheit auf das Prinzip der φύσις zurückzuführen ist – bildet den Beleg für die Existenz von Formen über die materiellen Einzeldinge hinaus. Wäre nichts außer den materiellen Einzeldinge wirklich, so gäbe es nichts noetisch Erfassbares, Ewiges oder Unbewegtes. Dann aber wäre auch das Werden unmöglich (*Met.* III, 4, 999b5-6). Denn: (1) „Notwendig nämlich ist, daß etwas das werdende ist und das, woraus es wird, und daß davon das Äußerste ungeworden ist, wenn es doch einen Punkt des Innehaltens gibt und aus Nichtseiendem unmöglich etwas werden kann“ (*Met.* III, 4, 999b6-8). Irgendetwas muß in das Werden einbezogen werden, das bereits existierte, also etwas Bestimmtes und ungeworden war: die Materie. – (2) „Außerdem aber, wenn Werden ist und Bewegung, so muß notwendig auch Begrenzung sein; denn zum einen ist keine Bewegung unbegrenzt, sondern für jede gibt es ein Ende, zum andern kann auch nicht werden, was unmöglich geworden sein kann. Das Gewordene aber muß einmal zuerst geworden sein“ (*Met.* III, 4, 999b8-12). Jedes werdende fordert ein definites Ende, soll das Werden nicht amorphe und ergebnislos sein. Wenn etwas wird, dann muß sich ein Unterschied einstellen, sonst geschieht nichts. – (3) „Wenn aber ferner die Materie existiert, so hat es noch mehr Vernunft für sich, daß die Substanz existiert, d.h. das, was jene Materie jeweils wird. Denn wenn weder dieses noch jene existiert, dann existiert überhaupt nichts.“

Wenn das aber unmöglich ist, so wird notwendig etwas außer dem Konkreten sein, nämlich die Gestalt und die Form“ (*Met.* III, 4, 999b12-17). Die Form müsste, wenn sie nichts anderes wäre als dasjenige, dem sie durch sein Werden eignet, ihrerseits ein Werdendes mit einem Stoff sein usf.

Eine besondere Form neben dem Konkreten ist nicht für alles Gewordene zu unterstellen, weil ein Unterschied zwischen physisch und technisch gewordenen Dingen besteht (*Met.* III, 4, 999b19-20). Im Falle des physischen Werdens ist ein Ding, das die betreffende Form bereits wirklich besitzt, die bewegende Ursache dafür, daß eine Materie zur selben Form gebildet wird; im Falle von technischen Prozessen gilt dies nicht, sondern die herzustellende Form ist hier ein psychisches Konzept, das nicht existiert, wenn es nicht durch Bewegungen an einer Materie wirklich gemacht wird. Anders als die physische wird die technische Form nicht als eine Wirklichkeit vorausgesetzt, die die bewegende Ursache ihrer Verwirklichung in einer Materie ist. Physisches Werden ist kausal geschlossen, sofern die Natur alle notwendigen Momente zur Verursachung des substantiellen Werdens bereitstellt. Allerdings kann die selbstursächliche (reproduktiv fortzeugende) Wirklichkeit der physischen Form nur in einer entsprechenden Materie existieren. Weil die $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ als Substanz die Ursache einer Reproduktion ist, definiert sie alle qua identischer Form verknüpften Individuen, und zwar als dazu fähig, erneut Individuen gleicher Beschaffenheit hervorzubringen. Die substantielle Form wird im Hinblick auf die Kausalkette der Einzelfälle als Ursache des Seins definiert.

Das Konkrete ist werdende Materie und nicht-werdende Form, aber gleichwohl nur *ein* Ding. Der Grund der Einheit von Materie und Form liegt darin, daß Materie nie ohne irgendeine Form und eine in ihr realisierbare Form umgekehrt auch nicht außerhalb von Materie existiert. Werden oder Hervorbringen heißt nicht, verschiedene, selbständige Dinge miteinander zu vereinigen, sondern aus einem Ding durch Bewegung ein anderes zu machen, indem die Form, die selbst keinem Werden unterliegt,

sich fortwährend durch entsprechend verursachte Prozesse in der sich verändernden Materie ausprägt. So bleibt das materielle Ding in jedem Moment beides, Form und Materie. Die Besonderheit des spezifisch physischen Werdens liegt darin, daß die Form selbst die bewegende Ursache ihres Seins in der Materie ist. Im Falle des Werdens ist sie dies in einem *anderen* Individuum von gleicher Form, das für die Zeugung ursächlich ist. Doch gibt es auch den Fall, daß die Form bewegende Ursache ihres Seins in der Materie *desselben* Individuums ist: So arbeitet der lebendige (beseelte) Körper auf dem Wege eines fortgesetzten Werdens von Nahrungsstoff auf die Verursachung seiner Form hin; er arbeitet seine eigene Form in die Materie ein und erhält sich in dieser Weise.

V. *Bewegung und Form*

Natur *und* Technik zeigen sich in der Bewegung, mittels derer sie beide Seiendes bewirken. Einmal wird die Bewegung bewußtlos, einmal bewußt durch ein εἶδος bestimmt. Die Struktur der denkend geleiteten Bewegung, der Poiesis, wird auf die Naturbewegung übertragen, diese also technisch gedeutet. Gleichzeitig trennt Aristoteles schärfer zwischen natürlicher und technischer Erzeugung als Platon: Der Natur entspricht als substantielle κίνησις die γένεσις, der Technik die Poiesis. Poiesis heißt folglich: Das εἶδος liegt im Denken und wird von außen in die Bewegung hineingetragen. Die Bewegung bleibt jedoch das verbindende Prius zwischen, das Gemeinsame von Natur und Technik, Werden und Herstellen, ihre Klammer und Einheit; das Getrennte wird nach dem Modell der Poiesis wieder zusammengebracht, weshalb der hermeneutische Ausgleich von Natur und Technik von letzterer ausgeht. Der Begriff der οὐσία und ihre Definierbarkeit sind deswegen für Aristoteles bei natürlichen und technischen Dingen gleich.

Alle Bewegungen müssen als εἶδος-geleitet beschrieben werden können, und das εἶδος muß durchgängig als Bedingung identischer Produktion hervortreten. Weil der Mensch ein Naturding ist, werden ein Bezug der ihm eigenen Technik zur Natur und die strukturelle Gleichheit mit ihr möglich, so daß er die Natur nachahmen und wie sie wirken kann; weil der Mensch aber zudem technisch denken kann, weil die Technik unter den Bedingungen der spezifisch menschlichen Seinsverfassung über die Natur hinausragt, kann er die Natur überbieten. (Die Verflechtung von Natur und Technik gründet in ihren Grundcharakteristika Bewegung und Zweckmäßigkeit: Getreide beispielsweise kann sowohl als natürlicher Selbstzweck angesehen werden, aber außerdem als menschliche Nahrung – sei es direkt oder vermittelt über das mit Getreide gefütterte Tier – und schließlich zweckzyklisch als neues Saatgut. Auf diese Weise ergibt sich ein *hierarchisches Zweckgefü-*

ge, in dessen Zentrum, ausdrücklich oder unausgesprochen, der Mensch steht.)

Aristoteles begreift die Bewegung, die wir selbst wesentlich sind – das Leben – vom Höhepunkt aus, der die maximale Leistungsfähigkeit aus dem erreichten Zweck heraus bedeutet. Im besten Fall wird dieser Punkt bis zum Lebensende gehalten, während der Verfall außer Betracht bleibt: Der Tod gehört nicht zur Bewegung dieses Lebens. Die todlose überseelische Lebendigkeit des $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ist der Gipfel des Lebendigsein, dem das sterbliche Leben sich angleichen soll. Für sich bestehend kann der $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ von *außen* in die Seele hineintreten, doch zugleich das *eigentliche Selbst* und die höchste Möglichkeit des Menschen ausmachen. Das $\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$ birgt nur zwei fundamentale Möglichkeiten: Das $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$ – als Gipfel, volles Dasein und Können, $\acute{\alpha}\rho\epsilon\tau\acute{\eta}$, $\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\omicron}\nu$ des Seienden von der *Form* her – und die Auflösung – das absolute Ende und Letzte, das Verschwinden von der *Materie* her, in unserem Fall der Tod. Bis zum Untergang hält sich das Seiende idealiter in seinem eidetischen Sein und vollzieht seine Möglichkeiten. Damit die Vernichtung allerdings überhaupt offenkundig werden kann, muß *vorangehend* das $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$ in irgendeiner Stufe erkennbar hervorgetreten sein. Der Mensch hält sich in seinem essentiellen Sein, wenn er sich erkennend in der Nähe des Seiendsten, der Gründe, hält; er vergeht, wenn er sich nicht mehr dort halten kann und wegen seines bewegungshaften Seins gezwungen ist, diese ultimative Seinsmöglichkeit zu verlassen, wenn also seine Kraft zur Erkenntnis erlischt.

Für das Leben gibt es von sich her und in seiner ursprünglichen Gestalt kein Fertigwerden: Letzteres ist das Gegenteil des Lebens, weshalb das endliche Leben auch von seinem Gegenteil, dem Tod, abgestellt wird. Reines Leben kennt keinen Tod, sondern es ist – jenseits jeder Notwendigkeit, erst zu sich kommen zu müssen oder von sich abfallen zu können – immer schon voll bei sich und ‚fertig‘. Deswegen kann Aristoteles Gott als höchstes Leben von jeder unfertigen Bewegung und vom Tod absondern. Durch den Tod als Differenz haben endliches und absolutes Le-

ben kaum mehr als den Namen gemein, auch wenn Aristoteles mit dem Konzept einer Angleichung an Gott in theoretischer Erkenntnis das Gegenteil annimmt. Der Abschluß, die Überwindung aller Möglichkeiten, aller Bewegung, alles Offenen – der Tod – ist keine Vollendung mehr im Gut des Fertigseins, sondern ein Übel. Das Wirklichsein des Menschen in der Nähe des an sich Wirklichen ist das Ideal, hinter dem das negative Ende völlig verschwindet. Dieses wird nicht erlebt und gemacht, sondern ist bloßes *πάθος*. Der Tod wird zur kargen, akzidentellen Notwendigkeit, die sich, mögen wir sie beachten oder nicht, irgendwann Geltung verschafft. Durchdrungen und begleitet wird das Leben vom Tod nicht.

Platon und Aristoteles denken das Natürliche in seiner Bewegungshaftigkeit, den Inbegriff des kinetischen Phänomenbereichs, vom Technischen aus. Das technische Herstellen vollzieht sich bewußt, sein eidetisches Prinzip liegt im Bewußtsein und existiert durch es, anders als bei den natürlichen Prozessen, wo die Formen immer schon *in* irgendeinem zugrundeliegenden Substrat gegeben sind. Aristoteles führt das Eidetische *näher* an die Materie heran als Platon, für den es außerhalb aller genetischen Prozesse, vor allem Bewußtsein besteht, auch wenn es vom Bewußtsein – Demiurg oder Techniker – an oder in etwas aktualisiert wird. Fragt die Physik nach dem physischen Seienden, so die Metaphysik nach dem Seienden überhaupt. Das *εἶδος* ist das physische und das psychische Prinzip jedes Seienden. Natur- und Seinsverständnis sind gleichermaßen durch die Technik bestimmt, wobei das Woher des natürlichen *εἶδος* bei Aristoteles unklar bleibt. Der Vorrang des physischen Seienden gründet gleichwohl in seinem unklaren, aber jedenfalls realen Verhältnis der Innerlichkeit hinsichtlich des *εἶδος*. Und dies gilt, obwohl jedes Verhältnis des *εἶδος* zum Ding von der Poiesis her, nach dem Modell poetischer Abläufe vorgestellt wird: Auch die Natur stellt im Grunde Dinge her.

Umgekehrt können für Aristoteles in unserem Weltbereich lediglich die Naturdinge als *οὐσίαι*, als selbständige Gegenstände

gelten, nicht das vom Menschen Hergestellte. Das Was, das in den einzelnen Naturdingen wird, existiert immer und unverändert. Der Mensch hingegen erfindet ständig Neues. Die Wesenheiten der menschlichen Werke entspringen dem Wassein des Menschen als Naturding – resultieren mithin im Rahmen einer spezifisch anthropologischen Folgekausalität –, das mit anderen Naturwesenheiten zugleich und gleichrangig ist. Naturwesen bringen ihnen je eidetisch Gleiches hervor, anders als im Fall der Werke des Menschen. Aristoteles betont mithin die Statik und Sterilität der hergestellten Dinge, und ein Fortschritt zu Neuem ist für ihn unwesentlich. Es herrscht der Primat der Reproduktion und der von sich her der Materie innerlichen und wesentlich an sie gebundenen Form. Die Ideen als Formen des Poietischen existieren mental; gleichwohl wird die natürliche γένεσις nach dem Modell des technischen Herstellens, also als quasi bessere ποίησις, vorgestellt. Das Herstellen ist *eine* Art der Bewegung, doch zugleich das Vorbild, nach dem *jede* Bewegung begriffen wird.

Aristoteles hat noch nicht im Blick, daß *im* Vorgang des Herstellens die Möglichkeit eines bestimmten Herstellbaren *selbst* erst erzeugt werden kann, was dem Prozeß eine Offenheit verleiht, durch die Anfang und Ende sich nicht mehr symmetrisch oder identisch zueinander verhalten. Das Ende leitet und bestimmt den Weg nicht mehr, obwohl es die Bewegung angestoßen haben mag. Dadurch werden Fortschritt oder Evolution überhaupt erst möglich. Zugleich gewinnt das inventorische Denken und Planen der technischen Poiesis, das ja auch für Aristoteles bestimmte Möglichkeiten erfindet, auf diese Weise ein Pendant in der Offenheit natürlicher Prozesse. Bewegung vollzieht sich für Aristoteles vorrangig in einem hermetischen Rahmen.

Die antike Technik will die Natur generell nicht verändern, sondern ergänzt und beherrscht sie nur, damit sie dem Menschen als Mittel zum (guten) Leben dient; die feste menschliche Natur bestimmt und bewertet die Technik. Jeder ‚Fortschritt‘ wird vor allem als geschichtliche Entstehung (von der Vergangenheit zur Gegenwart), weniger als Entwicklung (von der Gegenwart zur

Zukunft) betrachtet. Das Inventorische der Technik führt bei Aristoteles zu einer gewissen Entfernung des Wissens vom Festen und von den Gründen. Die Natur ist ein fester Bestand, den die Technik erhält, perfektioniert oder – in ihrem Übermaß – zersetzt, so daß das planmäßige Erfinden des Neuen hinter das hier eher noch zufällige Entdecken zurücktritt. Sofern die Wissenschaft dasjenige erkennt, was immer ist, wird sie der von ihr abgeordneten Technik und Poiesis übergeordnet. Krieg und Theater, also Polissicherung und Kult-Spiel, sind noch am ehesten Bereiche eines möglichen und echten Fortschritts.

Wenn Aristoteles eine quasi teleologische Hierarchie von der Poiesis (τέχνη) über die Praxis (φρόνησις) hin zur Theorie (σοφία) statuiert, so hat er dabei wohl den Seins- und Begründungsstatus ihrer spezifischen Objekte im Blick: Die Objekte der Theorie sind notwendig, unveränderlich und tragen ihren Grund in sich selbst; die Poiesis benennt nur die menschliche Bewirkung von Möglichem und Veränderlichem, während die Praxis immerhin die selbstzweckhafte Vollendung und Festigung menschlichen Handelns in Tugend und Glück bewirkt, die – als Wesen der menschlichen Natur und des menschlichen Lebens – der Unveränderlichkeit des Natürlichen und Göttlichen schon nahe stehen. Das Mögliche hat das Feste und Notwendige in der Fortentwicklung der Technik aber auf bloße Rahmenbedingungen reduziert.

Das Leben des Menschen ist für Aristoteles Praxis – Poiesis ist es lediglich um der Praxis willen. Wir *stellen* etwas *her*, *um mit dem Hergestellten gemeinsam zu handeln*; wir verfügen über das Hergestellte, üben uns in seinen Gebrauch ein – oder beherrschen diesen sogar unmittelbar – und sind *mit dem Hergestellten praktisch tätig* (wie Wohnen, Verkehr, Medien, Werkzeuge, Kommunikationsmittel oder Versorgungssysteme belegen). Dabei kann jedoch das Hergestellte die Praxis und den Gebrauch auch verändern oder sogar erst erzeugen. (Das praktische Sich-Einüben und Sich-Betätigen gilt nach *Resp. X* für *alle drei* Technikformen, nicht nur für die Poiesis, die Aristoteles dann, als eine Form der Praxis, von und innerhalb der Praxis unterscheidet.)

Ein prägnantes Beispiel für die antike Haltung zur Technik ist noch Vitruvs *De architectura*, geschrieben kurz vor der Zeitenwende und über 1500 Jahre das Standardwerk zum Thema. Die Zehn Bücher des Werkes bieten die erste umfängliche Behandlung der antiken Technik, und zwar anhand von Architektur (Stadtplanung, Baumaterialien, Tempelbau, andere öffentliche Gebäude, Privatwohnhäuser, Böden, Dekoration, Wasserversorgung), Raumgestaltung (Geometrie, Meßkunst), Zeitmessung, Astronomie und schließlich Maschinen, insbesondere Bau- und Kriegsmaschinen. Die besten Verfahren der Griechen und Römer werden von einem erfahrenen Architekten und Ingenieur zusammengestellt, der zahllose mit speziellen Fragen befaßte griechische Quellen, die uns durch einen beigefügten Katalog bekannt sind, verwertet. Verstreut in den Vorworten finden sich Erzählungen aus der Historie der Erfindungen, und bezeichnenderweise sind alle durch einen Zufall oder eine Banalität entstanden. Wie Aristoteles über 300 Jahre vorher sieht Vitruv keinen Nutzen in einem anhaltenden Fortschritt der Technik durch beharrliche systematische Untersuchungen. Die unbedingt notwendigen Maschinen, wie Leiter, Flaschenzug, Kran, Fuhrwerk oder Blasebalg, waren zwar bekannt, doch sah man weder ein Erfordernis ihrer Weiterentwicklung noch wurde ihr Potential für die ökonomische Produktion besonders erschlossen. Es ist erhellend, wie knapp Vitruv die wichtige Innovation der Wassermühle abhandelt (10, 5, 2)

Das Mögliche nun ist die fundamentale Weise des Nichtseienden zu sein, und zwar des bereits in einer bestimmten Hinsicht, etwas Bestimmtes Nichtseienden. Es ist eine von der Wirklichkeit abhängige, von ihr her gedachte, mangelhafte, aber doch notwendige Vorform und Vorbedingung des Seienden, die auf das Wirkliche hinzielt; es ist der Boden der Hin-Bewegung, der ἐνέργεια ἀτελής. Von der faktischen Wirklichkeit aus wird der Blick zurück auf den Anfang und in die Herkunft des Wirklichen gerichtet. Das Mögliche kann umgekehrt nur *eine* Tendenz und Ausrichtung haben, eben die Wirklichkeit, weshalb δύναμις sowohl Kraft

als auch Möglichkeit besagt: In der Bewegung geht die Kraft in Tätigkeit, in die Wirklichkeit über und drängt zu ihrem Ziel; die Kraft drängt das Mögliche in die Bewegung hinein. Die Wirklichkeit soll dem Wesen, dem Begriff und zum Teil auch der Zeit nach früher als die Möglichkeit sein, hat also ihr gegenüber den Vorrang.

Das Sein wird im Licht und vom Standpunkt des Wirklichen aus gesehen: Das Sein ist das Wirkliche, das den Primat vor Möglichkeit, Bewegung und Werden hat. Alles andere ist noch nicht wirklich, doch gehört zu seinem Sein das Zulaufen und Zusteuern auf das volle Sein der Wirklichkeit, die Teleologie. Diese erschließt den Sinn und ein Verständnis des Möglichen und der Bewegung im Sinne des Noch-nicht-Wirklichen. Umgekehrt braucht das Wirkliche durchweg diesen Horizont seines Vor-Seins; das Mögliche wird niemals gänzlich dem Wirklichen unterstellt und unterworfen, sondern behält eine eigenständige Seinsweise, die nicht in der Vorbereitung und Hinführung zur Wirklichkeit aufgeht. Die Wirklichkeit ist für Aristoteles deswegen das vollgültige und maßgebliche Sein, weil in ihr die *Befreiung* von den Möglichkeiten und die *Überwindung* ihrer Unbestimmtheit erreicht worden ist. Die Unwägbarkeiten und Offenheiten des Zustandes der Möglichkeit und der Bewegung werden abgestreift. Das Wirkliche absorbiert das *Ungefestigte* des Möglichen.

Alles Sein *richtet sich* nach der Wirklichkeit hin und wird von ihr her als Seinsmodus verständlich und sichtbar. So wird auch die Möglichkeit als Bereitschaft und bestimmtes Bereitstehen für die Verwirklichung einer Wirklichkeit gedeutet. Das Wirkliche und Festgefügte ist gegenüber dem Möglichen zugleich auch das *Präzisierte*. Die Wirklichkeit ist das, worauf es ankommt, was für die Bewegung vorgesehen und worauf es in ihr ‚eschatologisch‘ abgesehen ist. Die Möglichkeit als logisch sichtbares Woraus oder Woher und als konkret sagbarer *Anfang* der Bewegung ist ebenso schon der Anfang vom *Ende*, vom Ziel der Bewegung, ist der Beginn des Hervortretens und Bemerkbarwerdens des εἶδος. Sämtliche Abwege der Bewegung – Zufall, Fügung, Gewalt, Katastro-

phe, Fehler, Störung, Abweichung, Verirrung, Vorzeitigkeit oder Aufhören – können nicht dem τέλος geschuldet sein. Die Bewegung ist für Aristoteles wesentlich *rational*, weil sie nach dem Muster und dem Vorgang der eidetischen Poiesis gemäß begriffen wird.

Alle Störungen des Prozesses sind irrational oder doch zumindest irregulär, sie sind widernatürlich oder gehören der Peripherie der Natur an. Die Bestimmtheit des Endes und des Fertigen formt und vereinheitlicht auch die Bewegung zu diesem Ende hin als ein Gefüge von Graden der Nähe und des Abstandes zum Ende. Der Anfang ist die minimale Nähe oder der größtmögliche Abstand, der noch zu dem Weg eines Woraufhin hinzugehört. Der Anfang wird vom Ende aus gesehen und kann auch nur vom Ende her überhaupt sichtbar werden; der Anfang ist ein mögliches Ende, das Ende ist die Wirklichkeit des Anfangs. Das Zusammenstreben der erforderlichen Bedingungen der Möglichkeit, ein konkretes Ende erreichen zu können, ist die Anwesenheit des Anfangs. Lediglich die Möglichkeit eines Endes ist auch zugleich die Möglichkeit des Anfangs. Das System ist die Vollendung eines Denkens, in dem das Ende – die hergestellte Totalität – den Anfang bestimmt und als seinen Anfang setzt und fordert.

Etwas Bewegliches kann nur *durch* das sein und werden, was immer gleich ist, aber es kann ebenso *selbst* nur etwas sein und werden, was immer schon war: ein εἶδος. Mit der Poiesis zeigt sich eine anfängliche Übereinstimmung zwischen Mensch und Natur anhand ihrer wesentlichen Handlungsweise. Für unsere Erkenntnis kann nur im εἶδος *das Sein einer Sache* vorliegen, und dieses εἶδος *bestimmt und prägt die Sache nach der Struktur und gemäß dem Vorgang der Poiesis*. Eine Entität kann bloß das werden, was immer ist, denn neu ist nie das Was, sondern das Jeweils. Deshalb ist die Physik diejenige ausgezeichnete Wissenschaft und schließlich σοφία, die die unbeweglichen Prinzipien mit der singulären ‚Gegensphäre‘ des Beweglichen verbindet und erkenntnismäßig zusammenführt. Die beiden Grundweisen des Bestehens werden in ihrer Zusammengehörigkeit aufgeschlüsselt.

Das Faktum der Bewegung wird von ihrem Anfangen und Enden aus durchdrungen und begriffen; das εἶδος ist als Form die Kraft zur σύνθεσις. Das Fertigmachen und -bekommen ist stets auch eine Form der *Bewältigung*, und zwar das In-den-Griff-Bekommen der Bewegung mit ihren Unwägbarkeiten der Synthesis. Die Wirklichkeit, das was etwas zur Wirklichkeit bringt und als was etwas wirklich (geworden) ist, ist daher eine *Kraft*, die Weg und Endzustand vereint. Daß das Sein im Umgang mit dem Möglichen, nicht im Erreichen von Wirklichkeit, fertig werden könnte, ist Aristoteles nicht in den Sinn gekommen. Ohne Hinsicht auf eine Verwirklichung könnte das Mögliche das Feste, Fertige und Ewige sein.

Durch das εἶδος hat etwas das Gepräge eines Seienden, hat alles Seiende sein Aussehen. Das Wirkliche wird *aus* der Möglichkeit, wo es in irgendeiner Weise *schon dasein muß, hervorgebracht*, und zwar durch die Potenz des εἶδος, die mit den Bedingungen ihrer Wirksamkeit zusammengebracht wurde oder zusammentraf. Doch welchen Status, welche *Seinsweise* hat das εἶδος? Es ist als gedachtes und auch als dingimmanentes das Bewegende, aber es ist *nicht selbst* das Seiende oder das Wirkliche, sondern sein *Grund*. Das εἶδος ist der Sache und dem Was nach im Zustand der Möglichkeit und der Wirklichkeit *dasselbe*, aber es macht das Wirkliche zum Wirklichen, indem es einem Stoff eine Gestalt aufprägt resp. ihn mit dieser durchdringt. Das εἶδος als solches ist weder möglich noch wirklich; allein im Hinblick auf ein Seiendes ist es möglich oder wirklich. Es ist stets ein εἶδος-*von*, und dieses Wovon ist möglich oder wirklich, nicht das εἶδος für sich genommen. Die Wirklichkeit des εἶδος ist seine Wirklichkeit an und mit etwas. Als Mögliches gewinnt etwas, und dies schon vom εἶδος her, zuerst die Kontur des Seienden, wird es als ein bestimmtes Seiendes sichtbar. Wir sehen den *ersten* Zustand des Seienden, das *Mögliche*, schon *als εἶδος* und nur *mit dem Denken*, sei es im Denken selbst bestehend oder in bestimmten Naturdingen liegend.

Das vor jeder Bewegung bereits feststehende εἶδος ist der Abschluß der Bewegung, weil es in seiner Gänze der einzig mögli-

che Anfang der Bewegung ist. Sein vollständiges Hervortreten und Erscheinen an oder in einem Stoff beendet die Bewegung. Diese ist als Differenz und Abstand zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit der Gesamtvorgang der Verbindung von εἶδος und Materie. Das volle, stofflich erscheinende εἶδος bekundet den Grundcharakter der konkret bestimmten Finität des Seienden, d.h., die ‚Wirklichkeit‘ des εἶδος ist seine Wirklichkeit im zugeordneten Ding, die sich allein prozeßhaft einstellen kann. Erst das Ende *kann* den Anfang daher als solchen und in seinem Was *erkennbar* machen und zur Erscheinung bringen.

Was der Anfang war, *wovon* er der Anfang war, das zeigt erst sein *Ende*, der anfänglich gegebene *Abschluß seiner Wirksamkeit*. Was etwas ist und bedeutet, zeigt nicht seine *unmittelbare Anwesenheit* oder sein einfaches Dasein, sondern ein *nachkommender* Moment, an dem sein Sein sich in die volle Wirksamkeit entfaltet hat, seine inneren *Möglichkeiten* sich *ganz in Wirklichkeit* entäußert und erschöpft haben. Das Seiende ist ursprünglich bereits das, was es erst werden wird, und in dieser Ursprünglichkeit nennen wir es ein Mögliches. Wenn man die erste Gegenwart schon *als* die letzte sieht, dann bezeichnet man sie als Möglichkeit. Anfang und Ende sind Korrelationsbegriffe: Das εἶδος steht hier für das Identische, die Bewegung und die Modalität bilden den Abstand und die Differenz.

Die Modalität bildet eine eigene Form des Unterschiedes, die jedoch immer bereits als *Übergangstendenz* gedacht werden muß. Das Wirkliche ist schon am Anfang ‚sachlich‘ (als εἶδος) anwesend, aber im Modus der Möglichkeit. Erst *von* der späteren Wirklichkeit *her* hat die δύναμις ihr Sein als ein *bestimmtes*. Im Hinblick auf das Wesen ist die δύναμις seiend und nichtseiend zugleich; das potentiell Seiende ist ein solches im Hinblick auf ein bestimmtes εἶδος, durch das es eine mögliche οὐσία ist. Die δύναμις ist der Blick auf den Anfang des Prozesses; die ἐνέργεια ist der Blick auf sein Ende. Beide sind ‚Grenzen‘ des Seienden und die modale Formulierung der φύσις. Der Wesensbegriff bestimmt den Modalgedanken ebenso wie den Kategoriengedanken, aber

einmal im Horizont der Bewegung (der Herkunft und Heraufkunft eines Seienden), einmal im Bereich seiner bloßen Faktizität. Die Modalität ist die Logik des bewegungshaften Existierens der Dinge, die Logik des Seins, sofern es aus der Bewegung hervorgehen muß.

Möglichsein bedeutet sowohl, keine logische Unmöglichkeit zu sein, als auch in der Zeit real zu werden. Rein für sich betrachtet, sind Form *und* Stoff Möglichkeiten, nämlich die der Bestimmung und die der Bestimmbarkeit. Das Naturding ist in sich komplex und hierarchisch-vielfach aussagbar. Da das εἶδος im Naturding die immanente Bewegungsursache ist, erweist sich die Natur als Sphäre aller eidetisch identischen, kontinuierlichen Selbstreproduktionsprozesse. („Der Mensch zeugt einen Menschen.“) Auch das schlechthinnige Entstehen ist kein Werden aus Nichts, sondern fügt sich in den neuen Bewegungs- und Naturbegriff ein. Jeder wirkliche Gegensatz zwischen Anfang und Ende eines Prozesses verschwindet im bloßen Modalunterschied, weil beide von der zugrundegelegten Sachhaltigkeit her schon ‚identisch‘ sind, d.h., die Form bleibt sachlich dieselbe und ist lediglich einmal mögliche, einmal wirkliche Form.

Allein der logisch-reflexive Zustand derselben Form läßt sich auseinanderhalten, denn eine Möglichkeit läßt sich als solche nicht beobachten, sondern nur *denken*. Man sieht beispielsweise im Samen vor allem schon den möglichen Baum. So wird das Naturding *selbst* zur bewegungsmäßigen Einheit und übergängigen Vermittlung relativer Unterschiede, die nicht mehr bloß als freie und äußerliche Gegensätze *an* einem Zugrundeliegenden wirksam werden. Im Rahmen der Natur wird die Substanz unter das Vorzeichen der Bewegungshaftigkeit ihres Gegebenseins gestellt; alles Wesentliche ist bewegt und hervorgängig.

Der Stoff ist die bloß passive Möglichkeit, die anders als ein εἶδος der Wirklichkeit nicht entgegenstrebt oder -kommt; er kann mehreres werden, die Form aber nur sie selbst, und zwar gebunden an ein je einzelnes Ding. Sie fungiert als Einheitsprinzip von Teilen und Elementen, so daß die Wirklichkeit eines Dinges in

seiner wesentlichen Bestimmtheit gründet, durch die es Konkretes unter Konkretem ist. Jede οὐσία benennt daher ein allein als etwas einzelnes auch wirklich existierendes Seiendes. Schon die Sinnlichkeit fixiert die Individualität als faktische Gegebenheitsweise des Seienden, als synthetische Singularität, deren Analyse zu Prinzipien führt, die bestimmten Verhältnissesetzen unterliegen. Man kann die Form als Form betrachten oder als Form, die einen Stoff formt (etwa im Fall von Seele und Mensch). Es ist stets die Einheit der Form, welche die Einheit der Bewegung bedingt, sofern diese auf ein Endziel als Wirklichkeit gerichtet sein muß. Die Form ist die Einheit jedes Dinges, sei es eine synthetische oder eine einfache Einheit.

Unser Erkennen ist unserer Natur entsprechend auf Zusammengesetztes, Zeitliches und Sinnliches ausgerichtet. Das im eigentlichen Sinne Reale und Erkennbare, das uns ursprünglich als gegeben Vorliegende und unser Erkennen Bewegende ist das Zusammengesetzte. Das Wesen des Seienden, sein Was-Sein, ist das in Werden und Bewegung vor sich gehende Zusammengesetztsein von Form und Materie. Ohne Wesen ist etwas nicht (voll) präsent, verliert es Anwesenheit, Erkennbarkeit und Sein. Aristoteles begreift die Natur aus der Analogie mit der Technik, weil diese paradigmatisch das *Seiende als σύνθετον*, σύνολον, Konkretes und sinnlich erkennbares Einzelnes offenkundig und durchsichtig werden läßt. Der Sinn von Sein als Bewegung wird erst durch die Technik gewonnen und verständlich gemacht. Die Technik ist somit das Gesetz von Erkennbarkeit, Bewegung und Synthese gleichermaßen. Zugleich fordert die Erkenntnis des Synthetischen die Analyse: Die Erkenntnis einer Sache erkennt das Allgemeine, die Ursache, das Können und die Leistung. Das Synthetische wird auf überall hindurchgehende, bestimmte und reine Prinzipien zurückgeführt, die das eigentlich zu Erkennende und Erkannte sind. Zusammengesetzte Dinge sind also konfuse Vermischungen weniger reiner Prinzipien.

Durch die Bewegung nun kommt die οὐσία zu ihrem eideistisch bestimmten Sein, und diese *Verknüpfung von Eidos und Ki-*

nesis heißt *Physis*, wenn sie ohne Zutun des Menschen vor sich geht. Die *Bewegung zum Eidos (und durch das Eidos)* ist die *Physis in jeder Ousia*, und diese Bewegung geht *ontologisch* als Synthese von Form und Stoff, *logisch* als Übergang von Möglichkeit zu Wirklichkeit vor sich. Das Sein der Bewegung ist die Verwirklichung des Seienden, denn das Seiende *muß*, um zu sein und überhaupt sein zu *können*, den Weg der Verwirklichung durchlaufen; es muß, um wirklich zu sein oder sein zu können, erst qua Bewegung und durch eine Anstrengung ins Sein *gelangen*. Dieser Prozeß geht von einer Vielheit – aber schon einer Vielheit-zu, einer Vielheit, die zu etwas Bestimmtem werden muß – zur Einheit des σύνολον, d.h., die *Physis eint in der und als Bewegung*. Das *Sein ist Bewegung* und zeigt sich in ihr, so daß Aristoteles folgerichtig die Bewegung gegenüber Platon nochmals aufwertet.

Die φύσις benennt die einem Seienden ursprünglich immer schon immanente Tendenz zur formhaften Wesensvollendung, die das wahre Sein eines Seienden ausmacht. Und dieser Vollendungsprozeß geht ausschließlich auf dem Weg der Bewegung (im radikalen Sinne: des Werdens) vor sich und ist nur auf diese Weise möglich. Während eines solchen Vorgangs wird etwas erst als etwas *erkennbar*, nämlich als Form, die einen Stoff bestimmt. Solchermaßen ist die φύσις Grund und οὐσία eines Seienden, weil sie die unumgängliche (eidetische) Bewegung *anfangen und enden* läßt, das Sein des Seienden mithin an die Bewegung *bindet*. *Sein geht hier substantiell aus Bewegung hervor, und Bewegung führt wesentlich zum Sein*. Das Ding ist der Ort der Anwesenheit einer Wesensform.

Aristoteles deutet das Seiende im Horizont von Bewegung, Herstellung und Dinglichkeit. Das Wesen und der Sinn der Bewegung erschließen sich nach dem Muster der Herstellung von Dingen. Sowohl die Naturdinge als auch die Poioumena müssen bis zum Ende alle Zustände und Phasen des Entstehens durchlaufen und bewahren. Allein durch die Bewegung gelangen Dinge ins Sein; die Bewegung hat Gründe, und die Gründe sind Gründe der Bewegung. Aus der Analyse der Bewegung eröffnet sich gleichzei-

tig das Verständnis des Wesens der Dinge, also der Art und Weise, wie das, was ist, ist. Die Bewegung ist der Horizont des Seins der Dinge, ihrer Vollzüge und ihrer prägenden Seinsweise. Dasjenige Seiende, dessen Sein nicht erst aus einer Bewegung hervorgeht (die Mathematika oder Gott), steht gleichwohl in einem konstitutiven Sinnbezug zum bewegten Seienden.

Bewegung und (substantielles) Sein bilden eine Einheit wechselseitiger Erhellung, weil sich ihr Wesen aneinander zu klären vermag. Dazu dient auch der Zweckbegriff, sofern ein Zweck nur aus einer Bewegung hervorgehen kann, also der Zweck einer Bewegung ist, Bewegung aber ebenso notwendig einen zweckhaften Abschluß haben muß, um verständlich werden zu können. Der Zweck macht die Einheit und die Mittel des Weges plausibel. Die Zweck-Form ist die Wirklichkeit des Wirklichen, durch die es überhaupt erst wirklich sein und werden kann. Οὐσία – im vollgültigen Sinne des wirklichen Daseins und Was-Seins genommen – besagt somit, daß das im eigentlichen und regulären Sinne Anwesende und Seiende dasjenige ist, dessen Bestand aus der Bewegung hervorgegangen ist. ‚Οὐσία ἰσὶ ἐνέργεια‘ kann sowohl ‚Substanz ist Aktualität‘ als auch ‚Sein ist Aktivität‘ bedeuten – beidem eignet eine Sinnbeziehung zur Bewegung als Erfüllungsphänomen.

Sowohl Platon als auch Aristoteles deuten das Werden vom Sein und vom Endzweck aus: Das Sein ist das Fertiggewordene; das bestimmte Fertigwerden ist der Sinn des Werdens, durch den es erst verständlich werden kann. Das Ziel ist die Konkretion und Möglichkeit jeden Fertig-Werden-Könnens, ermöglicht also alles durch und als Beschränkung. Dennoch stellt Aristoteles die Poiesis ins Zentrum, holt also das τέλος in das Herstellen hinein und deutet den Gebrauch schon als Verbrauch und Vergehen. Das wirklich und eigentlich Seiende ist für Platon überhaupt nicht machbar, sondern besteht jenseits jeder Machbarkeit, sei es die des menschlichen oder des göttlichen Herstellens, denn die Ideen befinden sich über allen poietischen Subjekten, über Göttern und Menschen.

Für Aristoteles gibt es ein solches dem Werden enthobenes Sein nicht: Jede Wirklichkeit und jedes wirkliche Sein – außer der reinen Göttlichkeit – gehen zwingend aus dem Werden hervor und sind unabweislich ins Werden ‚zurückgebogen‘. Deswegen gibt es auch kein weltliches Sein unabhängig von Bewegung und Poiesis, wobei Natur und Technik gleichermaßen ein kinetisch-genetisches Wesen aufweisen. Die technische Bewegung ist dabei evidenterweise teleologisch verfaßt und heißt Poiesis. Durch den Zweck wird die Bewegung dann aber insgesamt nach dem Modell des eidetischen Herstellens begrifflich gemacht.

Das τέλος fixiert sowohl im Fall der Naturdinge als auch im Fall der Artefakte das Gesetz, daß das εἶδος von Anfang an bereits gegenwärtig sein muß – seiend im Naturding, gedacht beim technischen Ding – und daß stets nur das entsteht, was von Anfang an schon da war; das formal Anwesende wird zum voll Präsenten. Das Modale, die Bewegung oder die Zeit werden dann im Hinblick auf das Verhältnis der Form zum Seienden eingeführt. Auch die Ursachenlehre besteht im Fragen nach der Relation zwischen den Ursachen – genauer: der Ursachen zum möglichen Ding in seinem Werden – trotz ihrer letztlichen Identität. Die Einheit aller Bestimmungsmomente zeigt sich im positiven Übergang des Nichtseienden (oder Unbestimmten) zum Sein oder zur dinglichen Existenz, nicht jedoch im umgekehrten Übergang. Mit dem τέλος wird der Seinshöhepunkt des Seienden, seine Wirklichkeit erreicht.

Verfall und Vergehen treten dagegen seins- und erkenntnis-mäßig in den Hintergrund. Denn wie sollten εἶδος und τέλος im Verfall präsent und wirksam sein können? Entstehen und Vergehen sind nicht ‚symmetrisch‘, d.h., ihre Stadien können sich nicht wiederholen, wie in den eigenschaftlichen Prozessen. Die *Aufrechterhaltung* einer Wirklichkeit, etwa der Gesundheit, in der Zukunft läßt sich noch gut als Prozeß deuten, nämlich als Verwirklichung einer Möglichkeit, in diesem Fall der, gesund zu bleiben. Anders beim Vergehen, wo das εἶδος und das von ihm bestimmte Seiende etwas vom Stoff *erleiden* müßten. (In *Met.* IX, 8,

1050b25-30 wird, was das Vergehen betrifft, lediglich hervorgehoben, daß die Bewegung für das endliche Seiende eine *Anstrengung* bedeutet. Ein Ding ist dasjenige wesenhaft, als was es die längste Zeit seiner Existenz *ansprechbar* ist, was an ihm hervortritt und seinen Normzustand bildet. In *Top.* VI, 12 gilt das wesenhaft *Beste* als Sein und Definitionsbezug des Seienden.)

Der Zweck wird zur Wahrheit des Endlichen, zur Stimmigkeit seiner Art und Weise zu sein, zur Erkennbarkeit und Möglichkeit seiner Vollendung, aus der heraus es samt seinem Entwicklungsweg zugänglich wird. Vollgültiges Sein wird von seinem festen Ende aus erschlossen und benannt, wodurch zugleich der bis zum Ende zurückgelegte Weg sinnvoll strukturierbar und gerechtfertigt wird – und zwar als der richtige, sich nach dem Zweck richtende Gang. Sein bedeutet Ankommen im Ende, Bewahren desselben und Sich-Halten in ihm; Sein ist das Hervorgegangen-sein in die Abgeschlossenheit, die durch die Zweck-Form bestimmt ist. Der Sinn des Hervorgehens ist sein Zu-Ende-Kommen. Das Anfangen-Können der Bewegung, also die konkrete Herkunft, fordert bereits die leitende Anwesenheit dessen, was schließlich das volle Sein und Ende ausmacht. So wie Aristoteles die Bewegung denkt, wird das Ende in den Anfang und wird die Zukunft in die Herkunft zurückgestellt. Die Bewegung für sich genommen, ist die Dauer und das Fortwähren des Möglichseins; die Möglichkeit ist der Abstand des Seins zur Wirklichkeit. ‚Möglichkeit‘ benennt einerseits den Zustand der Unvollendetheit einer Wirklichkeit, in dem diese aber leitend präsent ist; andererseits ist das Möglichsein als Bewegung eine eigene Gestalt von Wirklichkeit, die keine bloße Vorstufe der fertigen Wirklichkeit ist. Was der Poiesis widersteht, das Unteleologische (Fehler, Störung, Abbruch, Zufall), zeigt sich in Möglichkeit und Bewegung.

Möglichkeit bedeutet: Im Nichtsein den Anfang und die Herkunft des Seienden sehen; das Nichtsein als Anfang begreifen, dessen Woraufhin das Sein ist. Das Nichtsein wird vom Sein her und auf es hin in den Blick genommen und dadurch mit dem Sein – qua Übergang – verflochten. Die Bewegung bildet den natürli-

chen und alltäglich erfahrbaren Regelfall dieses Übergangs. Als Mögliches ist das Nichtsein nicht mehr einfach nichts, denn aus nichts kann nichts werden. (So kann auch die Technik nicht aus nichts schaffen, sondern setzt ein Sein voraus und bringt durch die *μίμησις*, die das Fundament der *ποίησις* als technischer *κίνησις* bildet, etwas aus und an etwas hervor.) Die Grunderfahrung des Seienden besteht darin, daß es eine Herkunft hat und aus einem Übergang vom Nichtsein ins Sein hervorgegangen ist, und daß es außerdem einen Bezug zu uns hat oder sich in einen solchen bringen läßt. Hinter das dem Sein vorgängige Nichtsein als Ausgangspunkt läßt sich nicht weiter zurückgehen. Der Übergang vom Nichtsein, vom Woher, in das Sein weist eine Ordnung, Struktur und Gesetzmäßigkeit auf, während der umgekehrte Übergang vom Sein ins Nichtsein kaum Beachtung findet und fast im Alogischen verbleibt.

Das Sein, die Wirklichkeit, ist das vorrangige Wohin; der Herkünftigkeit entspricht keine komplementäre Zukünftigkeit. Alles Seiende ist vor seiner Wirklichkeit Möglichkeit und besteht sich in diesem Zustand selbst vorweg. Die Ermöglichung des Seienden geht aus der Möglichkeit heraus vor sich, Möglichkeit und Wirklichkeit werden durch die bewegungshafte Ermöglichung vermittelt. Das Seiende im Sinne des Wirklichen *bedarf* der Möglichkeit, um das *Sein als Ermöglichtes* und Gewordenes sinnvoll begreifen zu können. Das Wirkliche *kann* werden und sein, und die Bedingungen dieses Könnens gilt es aufzufinden, damit die Wirklichkeit und der Übergang in sie verständlich werden können. Das Wirkliche bleibt ohne seine Gründe, die Sicherung und die Logik seines Woher, unverstanden, und die Gründe bleiben ohne das, dessen Gründe sie sind, sinnlos. Die Prinzipien *sind* die Prinzipien der Ermöglichung, haben lediglich darin und daraufhin Sinn. Jede Ermöglichung erfolgt aus den Bedingungen der Möglichkeit heraus.

Kant tut den entscheidenden Schritt, wenn er *Sein und Erkennen aus denselben Bedingungen ihrer gemeinsamen und einheitlichen Möglichkeit* herleitet: Die Bedingungen der Möglichkeit der

Erfahrung (also der Erkenntnis) sind die Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände (also des Seienden) der Erfahrung. Es gibt nur *eine Ermöglichung*, aus der die *beiden Sphären des überhaupt Möglichen gemeinsam hervorgehen*. In der Ermöglichung sind Erkennen- und Sein-Können zusammengeschlossen, d.h., das Seiende und das Erkennen – als die wesentliche Weise der Zugänglichkeit des Seienden – können nur verknüpft und in eins ermöglicht werden und bestehen; sie müssen ‚gemeinsame Sache machen‘. Das Vorhandene, das wirklich Seiende und Wahrnehmbare, ist nur möglich, wenn man es aus der subjektiven Poiesis herleiten und begründen kann. Die Begründung faktischer Objektivität nimmt den Weg des Rückgangs in die und der Herleitung aus den Formen der Poiesis. ‚Sein‘ bedeutet Sein für und durch das Subjekt. Wir verstehen, was etwas ist, wenn wir (nachträglich) verstehen, wie es als das, was es ist, von uns gemacht wurde, ja wie es überhaupt als machbar vorstellbar sein kann. Die letzten Gründe des Seienden und seiner Eröffnetheit sind die Formen und Gesetze der Poiesis.

Aristoteles gelangt zu einem einheitlichen und universalen Seinsverständnis durch seine Deutung des Ins-Sein-Gelagens. Das Wesen des Seins zeigt sich in der Struktur des Werdens von Seiendem. Natur *und* Mensch bringen nach derselben Grundform und mit denselben Gründen Seiendes ins Sein. Beide gehören zu und wirken auf gleiche Weise in *einer Welt*, in der alles Sein aus Bewegung hervorgeht, in radikaler Weise aus der Bewegung des Werdens. Die Möglichkeit benennt hierbei rational Anfang und Herkunft des Seienden, so daß von hieraus das Übergehen ins Sein als Phänomenologie des Seienden, sofern es ermöglicht wird, angesprochen werden kann. Zugleich zeigt sich das Wesen des Grundes in seinem Wirken als Hervorgehen-Lassen. Das Wodurch ist das Zentrum: als erstes und letztes Woher des Seienden *und* als das, wohindurch alles gehen muß, um zu seinem Sein zu gelangen. Die Einheit des Seins zeigt sich und wirkt in der Gleichheit der Art und Weise allen Hervorgehens und -bringens, d.i. in der Poiesis. Dieser eignet im Grunde eine teleologisch-

intentionale Struktur. Auch die Verflochtenheit und Zusammengehörigkeit von natürlicher und menschlich-technischer Poiesis – die Natur steht der Technik offen und gestattet deren Wirksamkeit – belegt die Einheit des Seins. Subjektive und objektive Poiesis erweisen sich als gleichartig und sind von der notwendigen Verlaufsform her – der Bewegung – Vollzüge eines einzigen Gesetzes.

Alles *Seiende* und Bestehende geht zwingend aus der *Bewegung* hervor und kann ausschließlich durch sie ins Sein gelangen. Die Bewegung wiederum wird nach dem Modell der *Herstellung* von Werken und Dingen gedacht. So entspricht das Seinsverständnis, das der Bewegung korreliert und von ihr gefordert wird, der Struktur der poetischen *Dinglichkeit*. Die *Prinzipien* des Seienden beziehen sich auf die Bewegung als den Weg zum Sein bzw. den Modus jeden Sein-Könnens: Sie sind die Gründe des Seienden, *sofern und soweit* es aus der Bewegung hervorgehen und diese durchlaufen muß. *Natur und Technik* sind die beiden Horizonte und Einheitssphären *aller Bewegung*, ihrer Begründung und damit auch des *Seins*. Die Ursachen sind letztlich die herbeiführenden – durch das Zusammenführen der aufeinander verwiesenen Aspekte von Ursprünglichkeit – und die ordnenden Faktoren der Bewegung, in der *allein* sie *Realität* gewinnen. Die Bewegung ist die *Verflechtung* der Gründe und *dadurch* ihre reale Gegebenheitsweise, ihre wirkliche Anwesenheit und Wirksamkeit.

Insbesondere im Kapitel *Phys.* II, 3 zeigt sich, daß es bei der Vierursachenlehre um die Ursachen der natürlichen Veränderung geht, vor allem um die erste Ursache, d.h., für andere Bereiche als die bewegten Dinge gilt die Aitiologie nicht. Alle Ursachen durchdringen den Prozeß, sind also die Prinzipien des Seins, *sofern* es notwendig aus dem Werden und der Bewegung hervorgeht. Für jede Ursache wird dort ein eigenes Beispiel aus Physik und Technik gewählt, weil die Eigenständigkeit der Ursachen im Vordergrund steht. Die Reflexion der Kausalität gliedert diese nach innen und außen in zwei interne und zwei randhaftbegrenzende Gründe, und erst der Erweis der Konvergenz der

Ursachen zeigt, daß sie alle permanent wirkend im Prozeß anwesend sein müssen.

Der λόγος des Werdens und der Bewegung muß die Ursachen angeben können. Diese sind das vorrangige Frageziel der Hermeneutik des Dinges. Die gedankliche und tatsächliche Selbständigkeit der kausalen Konstitutionsmomente einerseits und ihre synthetische Wechselbezogenheit andererseits sind die Pole der Erkenntnis des Seienden und seiner Bewegung, wobei die Natur den Horizont und Maßstab von Synthese und Analyse bildet. Die Erforschung der Ursachen ist aber ebenso die Erforschung der Organisation der *Vernunft* in den Dingen und ihrer Möglichkeit. In der Frage nach dem Grund, in der Aitiologie, zeigt sich für Aristoteles daher besonders klar das Wesen der Philosophie in ihrem Verhältnis zur *Geschichte*, denn die vier Ursachen (also die vollständige Ursachenlehre) werden nacheinander entdeckt: Thales, Anaximander oder Anaximenes deuten das Wesen des Prinzips als Stoff, als das Woraus der Dinge; die Pythagoreer und Parmenides werden der allein dem Denken zugänglichen Form, des wesentlichen Was-Seins, gewahr (woran auch Platon noch anschließt); Anaxagoras sieht erstmals die Notwendigkeit eines ordnenden und jeden Beginn erst ermöglichenden Wodurch, der Wirkursache, des Geistes; Aristoteles selbst schließlich erkennt die Bedeutung des Wozu, des Zweckes für jeden Prozeß.

Den Weg der Freilegung der ontologischen Grundlagen und -vorgänge breitet Aristoteles in *Met.* I oder *Phys.* I anhand der *Geschichte* aus – was nicht bloß heuristischen oder illustrativen Wert hat, sondern vielmehr eine sachgemäße Notwendigkeit der Wissenschaft und ihrer spezifischen Zugangsmöglichkeit zu den Dingen bildet. Die Geschichte ist selbst eine *Bewegung* hin zu einem τέλος und dadurch vergleichbar mit Natur und Technik. In dieser Bewegung erfolgt – und dies könnte gar nicht anders sein – eine stufenweise, fortschritthafte Entdeckung und Herausarbeitung der gesamten Wahrheit über die Dinge in ihrem Verhältnis zu den Gründen. Irrtümer, Einseitigkeiten oder Halbwahrheiten gehören konstitutiv zu diesem Prozeß der Klärung, sind Beiträge zu ihm,

denn lediglich so können die fundamentalen Möglichkeiten, die Wirklichkeit überhaupt zu verstehen, insgesamt durchschritten und in Beziehung gesetzt werden, um zuletzt zur ganzen Wahrheit gelangen zu können. Man muß die Geschichte – und zwar die des theoretischen Denkens, nicht die der praktischen Historie – wahrnehmen, erinnernd behalten und erfahrend zusammenführen, um zum Wissen über sie in der Notwendigkeit und Vernünftigkeit ihres Verlaufs und über die Gründe der Dinge selbst vordringen zu können. Allein durch die notwendig stufenförmig vor sich gehende Geschichte und mit ihr, also weder unmittelbar noch ursprünglich, läßt sich ein Durchgang zum Wesentlichen gewinnen, kann die Wahrheit für die Erkenntnis zum Vorschein kommen.

Damit ist die Erkenntnis als Intention auf etwas Mögliches ein Bewegungsgrund, als Vollzug eine Bewegung und als Zustand das *τέλος* der Erkenntnisbewegung – analog den sonstigen Übergängen zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit. Ebenso bedarf der *λόγος* der Bewegung (wie des Nichtseins) und tendiert fortschreitend zum *τέλος* der Definition. Aristoteles erkundet seine Vorgänger und stellt sie in eine Bewegung der Aufhebung, in der das Vorangehende zerstört (überwunden), bewahrt und zu seinem erst vom Ganzen her möglichen und sichtbaren vollständigen Sinn erhoben wird. Am gewordenen Denken zeigt sich auf diese Weise das Vergangene bzw. Zurückzulassende und das Gegenwärtige bzw. bleibend Wahre; erst solchermaßen kann das Gewesene zu seinem wirklichen Selbst und vollen Ende kommen.

Alles Frühere wird – so weit es möglich ist – zu einem Bestandteil der ganzen Wahrheit, und in diesem Sinne haben die Vorgänger schon das Zugrundeliegende, das Gegensätzliche oder die Zahl der Gründe untersucht. Das Verstehen des Verstehbaren, sei es veränderlich und beweglich oder nicht, ist selbst stets eine Bewegung und kann prinzipiell auch nur aus einer solchen hervorgehen. Ausschließlich an ihrem – von vornherein jedoch bereits möglichen – Endpunkt ist die Erkenntnis ein klares innerseeiliches Haben des Seienden in seiner größten selbstgegebenen

Verständlichkeit und in der dichtesten Gemeinschaft mit ihm; das, was etwas ausmacht und zugegen sein läßt, ist dem Erkennen gegenwärtig; das, was aus sich heraus dauerhaft präsent ist und auch dem Vergänglichen sein Sein in der Art und Weise der Bewegung ermöglicht, ist dem Erkennen hier so nahe wie überhaupt möglich.

Natur und Technik sind die beiden Gestalten, in denen sich die Bewegung als die Weise der Hervorgängigkeit des Wirklichen bekundet. In Natur und Technik ist die Bewegung die Verwirklichung, die auf ein Werk als Zweck gerichtet ist. Das ‚Naturwerk‘ ist in seiner Wirklichkeit tätig, das wirkliche Artefakt ist ein brauchbares Werk. Jede Verwirklichung bildet einen Regelprozeß, in dem alle Möglichkeiten der Kontingenz überwunden werden. Entstehen und Hervorbringen haben in beiden Sphären den Primat vor Vergehen und Zerstörung. Denn das Ding gelangt im Herstellen als Entstehen auf die Höhe seines Seins, während der Gebrauch oder die lebendige Aktivität dagegen bereits seinen Abstieg und sein Vergehen bedeuten.

Natur und Technik sind ‚modale Selbstverhältnisse‘ des εἶδος im Kontext der Bedingungen seiner Verwirklichung. Möglichkeit oder Vermögen benennen den Anfangszustand einer selbstreproduktiven Bewegung oder einer identischen Tätigkeit, d.h. das Vorliegen der Gründe und Prinzipien. Als Form ist das Ziel der Anfang seiner (verstofflichten) Selbstrealisation; der Zweck ist der prozeßspezifische Begriff von ἐνέργεια. Derselbe Grund erscheint in der Wirkursächlichkeit als Kraft (δύναμις), in der Form als Wirklichkeit. Die Kraft stößt die Bewegung an, die am Anfang schon ihr Ziel hat; in der Natur leitet sie das Wirklichwerden von etwas aus sich selbst heraus ein, in der Technik das Wirklichwerden aus der denkenden Seele heraus. So sind Natur und Seele die (quasi oder realiter vernünftigen) Prinzipien von Bewegung und Ruhe, wobei die Seele zwischen Natur und Technik vermittelt: Sie ist selbst Natur, aber auch der Grund der Technik.

VI. Das Wesen der Bewegung

Die Physik befaßt sich mit der Bewegung, die primär *Raumbewegung* ist (*Phys.* IV, 1, 208a31-32), woraus sich das Problem des Verhältnisses von Körpern und Ortsbewegung ergibt. Wie der Physiker widmet sich der Mathematiker den Raumdimensionen, aber nicht sofern sie die Begrenzungen natürlicher Körper sind, sondern als *verselbständigte* Einheiten ($\chi\omega\rho\rho\rho\rho$): Das *Denken* trennt sie von den *Bewegungen* ab, was aber keine Falschheit erzeugt, weil das $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$ in verschiedenen Wissenschaften untersucht werden kann und soll. Die Mathematik bedenkt notwendige Bestimmungen an den ursprünglicheren Naturdingen, so daß die Trennung ($\acute{\alpha}\rho\alpha\rho\rho\rho\rho$, $\pi\rho\rho\rho\rho\rho$) formal-methodischer Art ist. Sie sieht von der *stoffbezogenen Prozessualität* der Naturkörper ab und damit von der *Natürlichkeit der Naturdinge*, denn der Stoff gliedert und bestimmt die Prozeßstruktur zwar nicht, aber Prozesse finden notwendig an Stoffen statt. Die Mathematik denkt gegen die Natur, von ihr weg und bleibt nur wahr, wenn sie dies im Bewußtsein behält. Mathematische Objekte haben somit *kein eigenes Sein*, sondern bloß ein ‚methodisches Sein‘.

Dabei scheint die Differenz zwischen Mathematik und Physik durchaus komparativer Natur zu sein, wenn einige mathematische Disziplinen (wie Optik, Harmonik, oder Astrologie) ‚physikalischer‘ sein sollen als andere. Die ascendente ontologische und epistemologische Nützlichkeit der mathematischen Abstraktion und Reinigung, wie sie bei Platon zu finden ist, wird bei Aristoteles zum Abstieg und Derivat. Die Ideenlehre universalisiert in seinen Augen das verselbständigende Abtrennen unzulässig, wenn sie auch Naturbestimmungen abstrahiert, die ihrem Begriff ($\omicron\rho\rho\rho$) nach gar nicht ohne Stoff und Bewegung gegeben sein können. Der Stoff gehört zum Umfang der Naturdinge, weil er eine Ursache darstellt, d.h., das $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$ der Naturdinge ist ohne den Stoff nicht wirklich denkbar. Deshalb können mathematische Definitionen rein eidetisch sein, während physikalische Definitionen eideistisch-hyletisch sein müssen; bestimmte $\epsilon\acute{\iota}\delta\eta$ fordern qua Zweck

bestimmte Stoffe. Wäre die Natur nur εἶδος, dann wäre die Mathematik auch die bessere Physik.

Ein einziges Wissen kennt das Weswegen und die Mittel seiner Verwirklichung. Was in der *συνέχεια der κινήσις* ein τέλος hat, bei dem ist das Letzte das Weswegen, so daß Physik und Technik beide die Form als Prozeßzweck und den Stoff als Prozeßmittel kennen müssen. Stoff und Form sind untrennbar aufeinander verwiesen und konstitutionslogisch beide notwendig, aber sie sind nicht gleichrangig. Die Form bewirkt nur *am* Stoff etwas – nämlich sich *selbst* –, aber nicht *rein für sich*. Der Kontinuitätszusammenhang der Bewegung gründet in der Gerichtetheit auf das *End-Beste*, das in den Anfangsgründen bereits ‚intendiert‘ ist. Das Ende stiftet also das Einheitskontinuum der Bewegung, ist aber nicht deren Wesen. In der Natur hat das Kontinuum einen natürlichen, eidetischen Endpunkt, wovon das mathematische Kontinuum abstrahieren kann, weshalb es *unendlich* und *zweckfrei* ist. Die Abstraktion des εἶδος von seiner notwendig prozessualen Verwirklichung als Zweck führt zu einer bezuglosen Abstraktion der Bewegung und ihrer Kontinuität in der Mathematik; das mathematische Kontinuum *ist* eine abstrakt-logische, unendliche Bewegung, reine Potentialität.

Dementsprechend wird in *Phys.* III, 7, 207b34-208a4 festgehalten: Das ἄπειρον bedeutet nur die στέρησις einer πέρας. Wie der Stoff ist das ἄπειρον stets das Umfaßte, nicht das Umfassende. Als ὑποκείμενον des ἄπειρον sind συνεχής und αἰσθητόν zu betrachten. Die *Unendlichkeit* wird also *als Bewegung* gedacht, als eine δύναμις endloser κινήσις. Sie ist – sie es in Richtung auf das unendlich Kleine oder das unendlich Große – eine Bewegung, die niemals zu einem aktuellen Ende kommen kann, sondern im Potentiellen verbleiben muß; die Wirklichkeit bleibt ihr jederzeit etwas Äußeres. Das Unendliche *ist* unendliche Bewegung und damit immer ἐνέργεια ἀτελής. Und weil die Welt endlich ist, kann die Unendlichkeit bloß im logischen Sinne eine unendliche Bewegung sein, die sich im Kosmos ausschließlich kreisförmig vollziehen

kann. Nur eine fortschreitende Bewegung ist letzten Endes eine wirkliche Bewegung.

Hat sich in *Phys.* II, 1 die Natur als Prinzip von Bewegung erwiesen, so soll in *Phys.* III, 1 das Wesen der Natur *durch* eine Klärung des Wesens der Bewegung erhellt werden. So wie das Sein in zehn Kategorien aussagbar ist, so ist auch die Bewegung *denselben* kategorialen Grundformen unterworfen: Etwas ist in denselben prädikativen Hinsichten seiend, in denen seine Bewegungsmöglichkeiten aussagbar sind, so daß die Bewegung genauso vielfach wie das Sein ausgesagt werden kann. Das beurteilbare Ding ist und ist beweglich in denselben Zustandsformen des Wesens und der Eigenschaften. Jede Kategorie eröffnet dabei von sich her einen gleichermaßen logischen wie ontologischen Gegensatzraum von kontradiktorischen oder konträren Prädikaten und Bewegungsrichtungen – beispielsweise Bestimmtheit und Negativbestimmtheit, Schwarz und Weiß, vollständige und unvollständige Größe, Schwer und Leicht, Zunahme und Abnahme oder Oben und Unten; d.h., jede Kategorie ist die logische und sachliche Einheit eines fundamentalen Gegensatzes. *Die Bewegung bildet den ontologischen Übergang zwischen Gegensätzen oder Unterschieden, die von der Bewegung her jeweils konkret als Verhältnis von Möglichkeit und Wirklichkeit zu deuten sind. In der Kinesis verschränken sich also der kategoriale und der modale Sinn des Seins.*

Einem Seienden kommen daher zugleich gegensätzliche Prädikate zu, aber einmal im Modus der Möglichkeit, einmal im Modus der Wirklichkeit. Nur dadurch ist Bewegung möglich. Anhand der Beispiele, die Aristoteles nennt, zeigt sich, daß die Bewegung natürliche (Reifen oder Altern) und technische (Heilen) Prozesse, theoretische (Lernen), praktische (Wälzen oder Springen) und poietische (Bauen) Vorgänge einschließt. *Auf diese Weise verbindet die Bewegung kategoriale Logik und modale Ontologie.* In der Bewegung werden Gegensätze nach dem Satz vom Widerspruch modal verbunden und als notwendige Grenzen und Wozwischen der Bewegung sichtbar. Prozesse gehen stets zwischen kategorienimmanenten Gegenpolen vor sich, die sich modal

aussagen lassen. Die Kategorien sind immer der Horizont aller modalen Hinsichtnahmen, und die Modaldifferenz läßt sich umgekehrt auf alle Kategorien anwenden. (Zur Ontologie der Bewegung und damit des dinglich Substantiellen gehören dann allgemeine Prinzipien, Kontinuität, Unendlichkeit, Ort, Leere und Zeit, ohne die es keine Bewegung geben kann.)

Jedes Ding läßt sich mittels der Kategorien und Modalmomente in Hinsichten trennen, wobei die Modalia jeden Prozeß in jeder möglichen Hinsicht, aber gebunden an die Einheit einer bestimmten Kategorie beschreiben können: Die Modalia eröffnen mithin die *Existenz- und Bewegungshinsicht innerhalb der Kategorien*. Die Bewegung ist die Realität des Realen, weil sie das singuläre ontologische Verhältnis zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit in jeder Kategorie und die einzige denkbare und reale Weise des Übergangs zwischen den Unterschieden innerhalb einer Kategorie bildet. Alles Reale umfaßt eine Fülle von Möglichkeits- und Wirklichkeitsaspekten und besteht deshalb immer in Bewegungszuständen: Nur Gott ist eine reine Tätigkeit oder Wirklichkeit ohne irgendeinen Potentialitätsstatus und andere Möglichkeiten: Seine innere, ideale ‚Bewegung‘ des Denkens ist daher auch kein physischer Übergang, sondern eine reflexive Abgeschlossenheit.

Alles Seiende in seiner Konkretheit ist entweder reine Wirklichkeit oder reines Tun (also etwas Notwendiges wie Gott) und damit bewegungstranszendent, oder eine Verbindung von Möglichkeit und Wirklichkeit (also prozeßfähig und prozeßgebunden). Eine pure Möglichkeit gibt es nicht, sondern die Möglichkeit ist stets ein Moment an etwas oder Stoff. Jedes Ding ist komplex, sofern ihm Möglichkeits- und Wirklichkeitsmomente in allen kategorialen Hinsichten zukommen; jedes Ding hat zu jedem Zeitpunkt viele Möglichkeits- und Wirklichkeitsbestimmungen, die zum Teil nach dem Gegensatzprinzip korrelieren. Durch seine Wirklichkeitsmomente wirkt das Seiende, durch seine Möglichkeitsmomente leidet es. Wenn A B werden soll, dann muß A bereits etwas (Bestimmtes) sein und darf B nicht schon wirklich

sein, sondern etwas *in seiner* Wirklichkeit ist oder hat die Möglichkeit, B zu werden und zu sein. Der Prozeß ändert das Wirkliche *und* das Mögliche im Objekt. Die ‚Definition‘ der Bewegung in *Phys.* III, 1 bleibt aus all diesen Gründen rein formal-modal.

Der eigentliche Prozeßbegriff bezieht sich jedoch auf die *Möglichkeitshinsicht* und das Möglichkeitsmoment einer Entität: Der Weg der Verwirklichung ist kein kontinuierliches Ineinander von Ziel und Form in ihrem Schon-da einerseits und der $\sigma\tau\acute{\epsilon}\rho\eta\sigma\iota\varsigma$ in ihrem Noch-da andererseits, sondern der Vorgang der Verwirklichung ist *unabhängig* vom letztendlichen vollständigen Wirklichsein einer dann ruhenden $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$. Die Bewegung ist in jedem Fall und an jedem Punkt schon *selbst* das Wirklichgewordensein des vorher bloß Möglichgewesenen, d.h., die Verwirklichung *ist* die Wirklichkeit des Möglichkeitsmomentes, und jeder Zustand zwischen Prozeßbeginn und Prozeßende ist genau im selben Maße Bewegung und Verwirklichung. Deswegen kann auch bei der Beschreibung der Verwirklichung der Möglichkeit, daß z.B. eine Statue entsteht, vom Stoff abgesehen werden. Das Erz ist nicht die Möglichkeit der Statue, sondern es hat diese Möglichkeit. Für die Logik der Bewegung ist der Zustand ‚Nicht-Statue‘ als Möglichkeitsstatus der Statue hinreichend und maßgebend. Diesen logischen Zustand sieht man dem Erz lediglich an und überträgt ihn ontologisch auf dieses.

Die *Bewegung* ist die Form der *Einheit* und Gesamtheit, in der das *Mögliche als solches* verwirklicht wird und werden kann, in der das Mögliche sich also in seinem Sein zeigen kann. Da die Bewegung jedoch auch das Wesen der *Natur* ist, kann die Natur im Sinne des entwickelten Bewegungsbegriffs als bestimmte Beziehungseinheit von Möglichkeit und Wirklichkeit betrachtet werden. Die als ihr *Zweck* gedachte *Wirklichkeit* ist der Sinn und die Bedingung der *Verstehbarkeit des Möglichen*, doch das Wirkliche geht auch immer aus der Möglichkeit und ‚ihrer‘ Bewegung – der Wirklichkeit des Möglichen als Mögliches – hervor. Die *Bewegung* hin zum Wirklichen gehört *konstitutiv zum Sein* des Möglichen, und das Wirkliche bzw. die Bewegung zu ihm hin sind der Hori-

zont der Erschließung des Möglichen als Möglichen, d.h. des Möglichen, insofern es möglich ist. Dabei bedeutet die Möglichkeit das absolute Vorher und Zuerst, die Wirklichkeit das absolute Nachher und Zuletzt. Die Möglichkeit hat keinen Sinn ohne Bewegung, die Bewegung keinen Sinn ohne eine sie leitende zweckhafte Endwirklichkeit.

Wenn die *Bewegung* das Ins-Sein-Treten des Möglichen und das *Sein des Möglichen als Möglichen* ist, dann hat das Mögliche unabhängig von der Bewegung kein Sein. Es gibt in diesem Fall allein die zwei Seinsweisen der vollen Wirklichkeit und der Bewegung als unvollständiger Wirklichkeit. Das Mögliche, insofern es möglich ist, hat dann nur ein Sein als Übergang und Weg hin zur Wirklichkeit und *ist selbst* die ἐνέργεια ἀτελής. Die Möglichkeit wäre so auf die Wirklichkeit *gerichtet*, und die *Tendenz* zur Wirklichkeit gehörte zu Begriff und Sein des Möglichen, doch bliebe sie *unabhängig* vom gänzlichen Erlangen der Wirklichkeit und dem Ankommen in ihr. Stoff und Form als Momente der vollen Wirklichkeit würden für den Prozeßbegriff *nebensächlich*. Die Wirklichkeit wäre zwar vor, in und nach der Möglichkeit und der Bewegung gegeben und wirksam, aber diese beiden hätten dennoch ein eigenes Sein. Die Bewegung ist und zeigt das Sein des der Möglichkeit nach Seienden, der Zweck zeigt die Unvollkommenheit der Wirklichkeit der Bewegung bzw. des Seins des Prozesses. – Oder der Prozeß ist weder nur Möglichkeit noch nur Wirklichkeit, sondern etwas Drittes dazwischen, für das Aristoteles keinen eigenen Namen hat und das er darum ἐνέργεια ἀτελής nennt. In diesem Fall hätte die Wirklichkeit auch in der Bewegung den Primat. Der Prozeß überwände dann die Kontingenz des Möglichen und zeigte das Wirken der Wirklichkeit, weil der Prozeß nicht willkürlich endete, sondern – wenn ihn nichts Äußeres hinderte – zum Ende voranschreiten müßte. Die Wirklichkeit wäre die *Überwindung* der bloßen Möglichkeit, die sich in diesem Sinne im Prozeß als sie selbst kundgäbe.

Bewegung läßt sich verstehen als ἐντέλεια der Möglichkeit, X zu *sein* oder X zu *werden*. Im ersten Fall geht man vom Werk

aus, und Bewegung ist eine unvollendete Wirklichkeit; der Prozeß wird vollständig vom Produkt her bestimmt und muß in diesem zu seinem Ende kommen. Aber wann ist etwas vollständig wirklich geworden? Wie sind Stufen im Prozeß zu unterscheiden, vom Wirklichen aus rückwärts? Wie ist das Ziel im Werden anwesend, als werdendes oder schon wirklich Seiendes? Phasen der Sukzession im Sinne der Vollendung sind nicht zu definieren, und bis zum Umschlag von Nicht-X in X geschieht gar nichts, d.h., die zweifache Möglichkeit von X, zu werden und zu sein, wird zusammen verwirklicht? – Im zweiten Fall ist die Verwirklichung zwar die Intention auf eine bestimmte Wirklichkeit, wird aber doch vom Möglichen und dessen Spielraum her gedacht (ἢ τοιοῦτον). Die Vollendungsstufen sind für die Bewegung, sofern sie Verwirklichung der Möglichkeit als solcher ist, nicht wichtig; die Bewegung realisiert das mögliche, nicht das wirkliche εἶδος, und jedes Wirklicher-Werden im Prozeß ist für die Bewegung zweitrangig. Die Präsenz des εἶδος zählt, nicht das Wie dieser Präsenz, so daß die Bewegung der Möglichkeit zwar ein Ziel, aber nicht notwendig ein Ende haben muß.

Etwas ist unabhängig davon möglich, ob es das, *als was* es sachlich möglich ist, (vollständig) wirklich wird, aber das Was – οὐσία oder εἶδος – *bestimmt* sein konkretes Möglichsein und Werden-Können. Durch den Zweck kann jeder Prozeß vom Ende aus gedeutet und *verstanden* werden, doch muß nicht jedes Prozeßstadium vom Ende aus *bestimmt* sein. Der Prozeß hat einen Regelverlauf, läßt jedoch auch gewisse Abweichungen davon zu. Und zu keinem Prozeßzeitpunkt – mag er dem Ziel näher oder ferner stehen – erfolgt mehr oder weniger Verwirklichung: Es gibt innerhalb der Bewegung keinen *modalen Komparativ*. Ob das Haus fertig wird, ist für die Verwirklichung der Möglichkeit *zweitrangig*. Die Möglichkeit als solche ist ausschließlich in der Bewegung gegeben, nicht im Ziel, so daß die Möglichkeit für sich in der andauernden Unverwirklichkeit des Zieles präsent ist. *Eine* Wirklichkeit läßt jedenfalls, besonders in der Technik, mehrere mögliche Bewegungen zu, die zu ihr hinführen. Anders als bei

Platon gibt es bei Aristoteles jedoch exakt *ein* εἶδος für jede Sache, nicht viele Ideen, an denen jedes Ding teilhaben muß.

Die Bewegung ist die Weise der Gegebenheit und Anwesenheit, des Seins des Möglichen, insofern es möglich ist. In jeder Bewegung muß sich etwas auf ein Ziel hinbewegen, auf dieses zu steuern und sich ihm annähern. Das Mögliche – als das, was in der Bewegung (anwesend) ist – ist also die Richtungsbestimmung der Bewegung, die aber dennoch nicht zur Wirklichkeit und zum Abschluß gelangen muß, damit das Mögliche und die Bewegung ein Sein haben. Das Mögliche schwebt nicht frei, sondern bewegt sich auf etwas zu, *ist* die Bewegung als Bewegung auf etwas zu: Das Mögliche als eidetischer Gehalt der Bewegung bezieht sich auf dasselbe εἶδος, das auch die Wirklichkeit ausmacht, aber der Stoff ist in der Bewegung noch nicht ganz von diesem εἶδος durchdrungen, so daß noch Möglichkeiten des εἶδος ausstehen und ebenso Abweichungen vom εἶδος. Wo noch Möglichkeiten offenstehen, da ist etwas noch in Bewegung oder doch prinzipiell beweglich; ohne Möglichkeiten gäbe es keine Bewegung, sondern nur Wirklichkeit. Das Mögliche ist nichts Substanzloses, sondern von der sachlich-gehaltlichen Form her die wirkliche οὐσία im Zustand ihrer Unabgeschlossenheit. Im Zustand der Möglichkeit ist die οὐσία in ihrer Herkunft angekommen und geht den einzig möglichen Weg zu ihrer Wirklichkeit: den der Bewegung. (Die οὐσία oder ihr εἶδος ist somit als ‚stärkste Möglichkeit‘ in der Bewegung anwesend. Das, *was* in der Bewegung möglich ist, wird vom εἶδος her verstanden.)

Alles Wirkliche, im Sinne des σύνολον, muß *aus* einer Bewegung hervorgehen; das εἶδος des Wirklichen kann nur *durch* eine Bewegung zur vollen Anwesenheit kommen. Die Bewegung – als Seinsweise des Möglichen, sofern es möglich ist – steht daher als Unabgeschlossenheit der Wirklichkeit fern: Wirklichkeit ist *als* Wirklichkeit Unbewegtheit oder vollendete Bewegung. (Selbst beim Kunstwerk läßt sich nicht eindeutig sagen, wann die volle Wirklichkeit vorliegt. Der Zweck der Tragödie besteht in ἔλεος, φόβος und κάθαρσις. Aber sind diese erst am Ende der Auffüh-

rung erreicht, oder können sie sich schon im Verlauf einstellen? Ist das Ende beim Kunstwerk zwar leitend, steht aber gleichwohl hinter dem Bewegungsverlauf zurück? Liegt nicht in ihm die Fülle, die Wirklichkeit des Kunstwerks? Die Deutung des *τέλος* ist nicht zuletzt deshalb so wichtig, weil Aristoteles in dieser Ursache seine genuine Errungenschaft sieht, wie die Darstellung der Geschichte der Prinzipientheorie in *Met. I* zeigt.) Das Wirkliche wird jederzeit so in den Blick genommen, daß es eine Bewegung abschließt und eine Möglichkeit zur gänzlichen stofflich-eidetischen Anwesenheit gebracht hat. Der Stoff scheint letztlich den Abstand zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit (von der Wirklichkeit her) zu bestimmen. Das Mögliche benennt ein fixes eidetisches Was im Zustand seines Wie und Wieweit. Die Bewegung ist als Abstand *und* Vermittlung von Möglichkeit und Wirklichkeit, von Nichtsein und Sein, Einheit und Sinn des physischen Seinsbegriffs.

Was etwas *ist*, zeigt sich darin und *als das, was etwas wird*, was seine Bewegung und sein Werden bestimmt, was etwas zu etwas macht. Was etwas ist, das stellt sich in einem Prozeß ein und geht aus einer Bewegung hervor; ebenso *bestimmt* es diese aber auch bereits von Anfang an. Alles wird, was es ist und ist, was es wird. Das *εἶδος* ist das Sein, das sich an, mit oder in etwas hervorbringt und damit in eins etwas zu etwas macht, nämlich zu einer eidetisch bestimmten οὐσία. Das *εἶδος* betrachtet den Prozeß von sich als seinem möglichen Abschluß aus, und es sieht ein bestimmtes Ende von sich als dem in diesem Prozeß werdenden und gewordenen aus. Das ontologische Phänomen der Bewegung wird durch das *εἶδος* in den logischen Zirkel von eidetisch identischem Anfang und Ende eingeschrieben, die allein als verschiedene Modalitäten des *εἶδος* divergieren. Das *εἶδος* ist das sachliche Was, die Bestimmung, die den Prozeß leitet, die innere Organisation und das prinzipielle Herstellungsgesetz des Prozesses. Es ist die Einheit des Dinges, weil es die Einheit und Zusammenführung der Ursachen im Prozeß ist, weil es den Sachgehalt des werdenden Seienden sowie die Art und Weise seiner Verwirklichung umfaßt.

Das εἶδος kann als οὐσία in der Bewegung aufgefaßt werden, als Seiendes, sofern es in der Bewegung seiend ist und wird. *Das Wesen des Seins besteht für Aristoteles im Übergang ins Sein im Sinne der Wirklichkeit, also in der Bewegung: innerhalb der Natur die des Werdens, innerhalb der Technik die des Herstellens.* Natürliches Hervorbringen und technisches Herstellen sind also die beiden essentiellen Weisen, in denen qua Bewegung Möglichkeiten verwirklicht werden können. Die technischen Werke treten dabei ohne die Bewegung der Poiesis immer in den Stillstand zurück. (Die ‚ethische Bewegung‘, die Praxis, hat ihr Ziel im reinen Vollzug, was ebenso für das Denken gilt. Die Poiesis richtet sich zwar auf ein Ziel außerhalb des Prozesses, aber der Primat der Bewegung erhebt die Poiesis zu einem Leitmodell.) Der Prozeß ist der Wandel des modalen Seins des Wesens, in dem das εἶδος dem Stoff nicht äußerlich aufgeprägt wird, sondern schon in ihm angelegt ist und im Prozeß hervorgeholt wird.

Der Samen beispielsweise *ist* – als unvollendete Wirklichkeit – bereits der Baum; anders verhält sich dies beim Erz. Deswegen sagt man auch nicht ‚samener, hölzerner Baum‘, wohl aber ‚erzene Statue‘. Bei technischen Dingen ist die Kontingenz größer als bei natürlichen Dingen: Aus einem Stein kann vieles werden, aus einem Samen nur eine bestimmte Pflanze. Der ‚Werdensdruck‘ ist in der Natur größer als in der Technik, wo das intentionale Bewußtsein diesen Druck und seine Eindeutigkeit erst erzeugen muß. Es ist logisch nicht unmöglich, daß aus Steinen ein Haus entsteht, während die δύναμις in der Natur ein Auf-dem-Sprung-Stehen meint. Die Möglichkeitshorizonte sind also (quantitativ) verschieden. Aristoteles nennt den Stoff ein ‚Wesen dem Vermögen nach‘; er ist also grundsätzlich ein Relationsbegriff, der im Hinblick auf etwas ausgesagt wird. Überhaupt werden in der Definition und ihren Beispielen alle Bestimmungen *im Hinblick auf den Prozeß* als Einheit ausgesagt. Wenn der Stoff ein Wesen dem Vermögen nach ist, so ist die Form doch nicht ohne weiteres und auch ohne Bindung an den Stoff das Wesen der Wirklichkeit nach. Die vollkommenen, selbstzweckhaften und autarken Tätigkeiten

des Menschen – wie Sehen oder Denken – tendieren zur Stofflosigkeit, obwohl auch sie einen δύνάμις-Zustand haben und dieser Seinsweise als ihrer Bedingung bedürfen.

Eine reine Möglichkeit, ein bloß mögliches Seiendes kann es freilich nicht geben, sondern die Möglichkeit besteht im Gefüge von etwas, das schon wirklich ist. Das Mögliche bezeichnet den Bewegungsspielraum des Wirklichen, sofern dieses unangeschlossen ist, keine reine Wirklichkeit ist. Im Feld des Bewegten ist die οὐσία das Bewegliche, das andere Bewegungen trägt, vorzeichnet und erst möglich macht. Nur Seiendes ohne Stoff, reine Wirklichkeit, läßt keine Möglichkeiten mehr zu und offen und damit auch keine Bewegung. Das der Möglichkeit nach Seiende ist ein bereits Wirkliches, das eine bestimmte Wirklichkeit noch nicht hat oder ist und in dieser Hinsicht als Möglichkeit betrachtet werden kann: Es ist ein Gefüge von Diese-Wirklichkeit-schon-Haben und Dieser-Wirklichkeit-Ermangeln, also von Sein und Nichtsein. Besonders an einem konkreten *Material* zeigt sich dies klar: Die Steine zeigen eine *Geneigtheit*, ein Haus zu werden, sind es aber noch nicht; sie sind passend, sachdienlich, entgegenkommend und fügsam, lassen eine bestimmte Wirklichkeit zu, als die sie möglich sind; und von diesem Ende aus werden sie als Möglichkeit zugänglich. Mit Blick auf diese Wirklichkeit – und trotz ihres Fehlens – ist die Möglichkeit als positive Verfassung eines Seienden zu betrachten.

Wirklich-Werden und Wirklich-Bleiben sind der Sinn des Seins. Wirklichkeit ist und bleibt das Ziel alles Seienden. Es ist der Inbegriff der Wirklichkeit, durch sich selbst immer schon wirklich gewesen zu sein sowie sich im Wirklichsein zu halten, in ihm zu bleiben. Besonders in *Phys.* III, 2 zeigt sich aber auch, daß Aristoteles nicht nur das Sein von der Wirklichkeit aus versteht, sondern auch das Nichtsein zur Möglichkeit umdeutet. Nichtsein und Sein sind – im Sinne des Eleatismus – zwei Prinzipien ohne Zusammenhang oder Übergang. Möglichkeit und Wirklichkeit aber sind nicht selbständig, sondern Relata, die auf eine identische οὐσία bezogen sind. Das Mögliche ist etwas und ist es zugleich nicht; es

ist – anders als das reine Nichtsein – ein Mittleres, ein Dazwischen, eine Tendenz. Sein und Nichtsein können bloß ein Differenzverhältnis zwischen dem Anfang und dem Ende des Prozesses *konstatieren*, aber nichts *begründen* und übergänglich verbinden. Anders als Sein und Nichtsein können Wirklichkeit und Möglichkeit für Aristoteles auch weder einen kontradiktorischen noch einen konträren *Gegensatz* bilden.

Die δύναμις ist die sichtbare Anwesenheit von etwas Abwesendem in einem Seienden. Das Fehlende wird dabei als mögliches Wirkliches, als potentielle Wirklichkeit gedeutet: Es ist noch nicht, kann aber später sein; und genau diese *Doppelung* heißt dann ‚Möglichkeit‘. Die Fülle der Wirklichkeit und ihrer Momente besteht im Beweglichen *als Möglichkeit*; seine faktische Wirklichkeit ist beschränkt. In der Bewegung ist das Mögliche als Mögliches dann vollständig gegeben. Die Bewegung tendiert zwar zu einem Endziel, doch die Möglichkeit ist unabhängig davon in der vor sich gehenden Bewegung ganz präsent und existent, ja die Bewegung ist die ‚wirkliche‘ Seinsweise der Möglichkeit als einer solchen. In jedem Punkt der Bewegung ist die Möglichkeit ganz zugegen, ohne ein Mehr-oder-Weniger zuzulassen. Sofern ein Stein als Haus-sein-Können da ist, ist die Bewegung, die somit in sich eine *Verschiedenheit* ist, diese jedoch zugleich vermittelt, d.h., vom Vollzug her erweist sich die Bewegung als möglicher Übergang, vom Ende her als tatsächlicher Übergang.

Die *Grenze* der Bewegung ist die Ruhe, die den Anfang und das Ende einer Bewegung kennzeichnet, aber selbst stets mögliche Bewegung, Disposition zur Bewegung ist: Nur das, was in Bewegung sein und eintreten kann, das kann überhaupt ruhen. Ruhe findet sich mithin und stellt sich ein von der Bewegung aus. Aus der Ruhe hinaus und in sie hinein geht Bewegung vor sich. Weil die Bewegung, wie *Physik* III, 2 zeigt, nichts Unbestimmtes und *von sich her Grenzenloses* (ἀόριστον) mehr ist, sondern ihr logisch und ontologisch konstitutiv zugehörige Ruhepunkte aufweist – den bestimmten Anfang, das bestimmte Ende und bei technischen Prozessen auch mögliche Pausen in der Herstellung –, deshalb

gehört die Ruhe zur Bewegung und ist aus dieser selbst heraus eine ihrer Bedingungen, eines ihrer ‚Elemente‘; die Ruhe ist die *in* die Bewegung hineingehörige Grenze der Bewegung selbst.

Wie Möglichkeit und Wirklichkeit so sind auch die Kategorien in der Bewegung sich zeigende Seinsweisen des Seienden, logische Grundhinsichten der Bestimmbarkeit des Seienden. Sie sagen, was etwas, das ist, ist; sie sagen, was etwas, das ist und sein kann, sein kann. Das Urteil und das ‚Etwas als etwas‘ (τὶ κατὰ τινός) erschließen vor allem dasjenige, das der Bewegung und dem Übergang von-zu unterliegt. Urteile durchforschen – will man nicht bloß sagen, ‚Das Wirkliche ist wirklich‘ – das Veränderliche. Deshalb ist es kein Wunder, wenn die Kategorienlehre am Leitfaden des *Menschen* aufgestellt wurde. Wirkliche Urteile sind nur dort möglich, wo etwas etwas *ist*, aber eben auch *anders* sein kann und wird. Etwas wird als etwas sichtbar, weil es ebenso als etwas anderes genommen werden kann und werden wird. Die reine, abgeschlossene Wirklichkeit ist das Ende des Urteils, so daß der ideale Zugang, das ideale Erkenntnisverhältnis zu diesem Wirklichen auch das Ende des λόγος impliziert: Der νοῦς sieht das Wirkliche ohne λόγος.

Die Kategorien sind der Horizont der Bestimmtheit des *Seienden als Wirkliches, das noch Möglichkeiten hat und beweglich ist*. Dieses Seiende wird in kategorialer Logik durchdrungen, d.h., die Kategorien sind die Logik der Bewegung – ebenso wie die anderen drei Grundformen der Aussagbarkeit des Seienden dies sind. Die vielfache Aussagbarkeit des Seienden vollzieht sich demzufolge insgesamt auf dem Boden seiner Bewegungshaftigkeit in Sein und Denken. Die Bewegung ist keine Eigenschaft, sondern das wesentliche Wie des Seienden, seine Seinsweise. Die kategorial formulierten und bestimmten Typen der Bewegung – die möglichen Bewegungen also – richten sich nach dem Sein des Menschen und seiner Weltbezogenheit.

Die οὐσία ist die Einheit des Seienden in aller Bewegung, sein Zusammenhalt und Bestand. Als Kategorie ist sie die Einheit möglicher *Gegensätze*, die selbst keinen Gegensatz aufweist. Die

Gegensätze bilden die Grenzen des Bewegungsraumes: *Zwischen* ihnen *existieren die Dinge als bewegte*. Im ersten Buch der *Physik* sind *Identität* (ὑποκείμενον) und *Differenz* (ἐναντία) schlechthin die Gründe des Werdens, wobei die Differenz als eine vom Identischen unterschieden ist. Ohne Gegensätze wäre das ὑποκείμενον (der Stoff) das ruhende, eine Sein, aber der Stoff *strebt* nach der Bestimmung durch das εἶδος, das ihm fehlt (*Phys.* I, 9, 192a20-23). Beim Aneinander-Sein von Form und Stoff wirkt die Form in der Bewegung. In *Phys.* I, 8 erfolgt die Bestimmung von Sein und Nichtsein am Werden des Seienden. Im zweiten Buch bleibt der Stoff zwar das Zugrundeliegende, tritt aber *in* das polare Verhältnis – oder den ‚Gegensatz‘, sofern man in *Phys.* II noch von Gegensatz reden kann – zur Form ein, weil die στέρησις (Beraubung) wegfällt. Die Prozeßformen und -hinsichten gehen kategorial zwischen Gegensätzen vor sich, aber die Prinzipien *selbst* stehen nicht mehr im Gegensatz zueinander.

Die οὐσία ist ferner das Beständige in all seinen Zuständen. Was etwas ist, worin das allgemeine Was-Sein von etwas besteht, läßt sich ausschließlich von einem Dieses-Da fragen. Jedes Dies ist als Dies ein bestimmtes Was. Das Allgemeine ist das Eine, das nur am Vielen des Einzelnen ein Sein hat; nur durch das Einzelne hat das Allgemeine Sein. Das Allgemeine – sei es hyletisch, eideitisch, generisch, kategorial oder transzendental – ist notwendig an und in etwas Einzelnem, dessen Bestimmtheit es aussagbar macht. Das Allgemeine geht so durch *alles* hindurch, aber durch alles *als Einzelnes*. Das Einzelne ist umgekehrt bloß *durch* das Allgemeine aussagbar und erkennbar. Das Selbständige liegt dem Unselbständigen zugrunde, sichert und ermöglicht dessen Bestand, ist das Tragfähige. In der Natur ist das Wesen die sich qua Bewegung identisch wiederholende und vollziehende Formgestalt. Es ist Anfang und Ende, Bewegendes und Bewegungsziel. Insbesondere durch die Vierursachenlehre, die kausale Logik der Bewegung, läßt sich die Einheit einer identischen Bewegung in verschiedenen Hinsichten betrachten, in denen der ‚Sinn‘ der Bewegung je verschieden erscheinen und hervortreten kann. Ausgang und Zugang,

Rahmen und Verlauf sind verschiedene Ausdrücke desselben; Ende und Anfang enthalten sich wechselseitig.

Die Bewegung wird als die Entelechie des Beweglichen als eines solchen, des Seienden in seinem Seinkönnen als eines solchen, bezeichnet. Das Seinkönnende ist hier das Bewegliche. In den ersten drei Kapiteln des III. Buches der *Physik* redet Aristoteles ausschließlich von der Bewegung als einer Entelechie. Im zweiten Kapitel ist er auf der Suche nach dem ontologischen Nötigungsgrund und dem Prinzip der logischen Zugänglichkeit einer realen Bewegung. Die hierbei herangezogenen Prinzipien der Andersheit und des Nichtseins sowie ferner der Ungleichheit, sind notwendig, aber nicht hinreichend für den wirklichen Vollzug und Vorgang einer Bewegung und ihrer Verstehbarkeit, denn sie können auch in einem *statischen* Sinne begriffen werden und wirksam sein. Etwas *kann* etwas *anderes* sein und werden, so daß die Andersheit es ontologisch prägt, aber es *muß* sich nicht zugleich in der Übergangsbewegung hin zu diesem Anderen befinden resp. überhaupt in diese eintreten.

Das *Nichtsein* ist gleichfalls für die Logik der Bewegung konstitutiv, doch bildet es für Aristoteles keine wesentliche Bestimmung eines Seienden, sondern ist lediglich peripher-relationaler Art, kann also ebenfalls keinen Übergang in einem Differenzverhältnis begründen und erzwingen. (Aristoteles trennt Andersheit und Nichtsein und mißt ihnen eine geringere Bedeutung zu als Platon dies im *Sophistes* tut. Auch für Platon ist die Andersheit als Nichtsein jedoch eigens mit dem γένοϋς der Bewegung zu verknüpfen.) Das Nichtsein wird von Aristoteles in die Möglichkeit bzw. das Vermögen transformiert, die keinen bloßen Mangel, kein bloßes Fehlen mehr bedeuten, sondern eine ‚dynamische‘ Einheit von Negativem und Positivem sind, etwas im Hinblick auf die Bewegung Reelles. Anders als die hier diskutierten Prinzipien sind die Aristotelischen Kategorien nicht bloß ‚formal‘ – für die Bewegung, aber eben auch für anderes logisch gültig und daher die Bewegung nicht substantiell erschließend –, sondern ‚material‘ an der Bewegung ausgerichtet, vom Sinnlich-Beweglichen aus und

auf dieses hin erarbeitet. Das Bewegliche bestimmt die Kategorien, und diese bestimmen das Bewegliche.

Die Bewegung wird von Möglichkeit und Wirklichkeit, in ihrer differenzhaften Komplementarität, aus begriffen, doch umgekehrt macht das Phänomen der Bewegung diesen Unterschied auch erst zu einem wirklichen und verschafft ihm seinen Sinn und seine Geltung. Dieser Unterschied ermöglicht von der Bewegung ausgehend eine Hierarchie, eine Struktur des Seins im Sinne möglicher Seinsarten. Das Sein insgesamt wird aus dem Gefüge dieses Begriffspaares und dieser Seinsweisen erst verständlich. Die Präsenz eines Vermögenden als solchen ist ebenso wie die Wirklichkeit im Sinne des tätigen Vollzugs eine Weise der Bewegung. Die ‚mögliche Wirklichkeit‘ des Vollzugs ist untrennbar mit der ‚Wirklichkeit des Vermögenden‘ verflochten, d.h., eine Bewegung beginnt und vollzieht sich als diese Wechseleinheit. Die Noch-nicht-Wirklichkeit zeigt speziell den Ruhezustand eines Könnens und einer Möglichkeit als Bereitschaft, Bevorstehen, Tendieren oder ἔξις.

Die Bewegung bildet ein Art Doppelzustand, in dem verflechtungshaft der Stoff ein verändertes Aussehen hat, *indem* das Endziel sukzessiv sichtbar wird. Der Stoff ist der handgreifliche, wahrnehmbare Anfang; das Ende ist hier eine rein für – in der Technik: durch – das Denken gegebene Möglichkeit, die sich zuletzt am Stoff realisiert. (In der Natur ist die Verflechtung von Stoff und Form enger als in der Technik.) Gleichzeitig jedoch ist das eidetische Ende das Bewegende, der Stoff das Bewegte. Deswegen ist die Bewegung auch weder reine δύναμις noch reine ἐνέργεια, sondern deren *synthetische Vereinigung* oder Einheit. Am Ende, in der reinen Wirklichkeit, werden die Möglichkeit und die Bewegung fertig, und dieses Ende gehört anfänglich schon bestimmend in die Bewegung hinein und ihrem Sein zu. Das Bewegbare erleidet das Bewegtwerden durch das dazu vermögende Bewegende, und damit beginnt die Bewegung als reales πάθος des Bewegtwerdens (Verändertwerdens) und als ποίησις des Bewegenden (Verändernden) gleichermaßen.

Besteht die Bewegung im Beweglichen (dem κινητόν und eigentlichen δυνατόν) oder im Bewegenden (κινήτικόν)? Die Bewegung ist eine einzige ἐνέργεια, die aber in sich zwiefältig ist. Da das Bewegende wirklich gegeben sein muß, ist die Bewegung des Beweglichen dessen Entelechie, sofern dieses durch ein Bewegendes bewegt wird. Die δύναμις des Bewegen-Könnens eines Seienden wird im Bewegen eines Beweglichen zur ἐνέργεια (κινούν), und zugleich damit wird das Bewegliche als Bewegtes zur ἐνέργεια geführt: Die Bewegung ist mithin die Präsenz zweier logisch unterschiedener Wirklichkeitsseiten, die in *synthetischer Einheit* die eine Wirklichkeit der Bewegung konstituieren. An- und miteinander werden die beiden Wirklichkeitshinsichten zu der einen Wirklichkeit der Bewegung, in der sie für Aristoteles eine *symmetrische Relation* bilden. Die Bewegung ist als Wirklichkeit die Verwirklichung zweier logisch gleichrangiger Vermögen bzw. zweier möglicher Wirklichkeiten in der Form ihrer Vereinigung.

Auf diese Weise wird die Bewegung zur modalontologischen Grundsphäre des Hen-kai-Polla-Gedankens. Die Wirklichkeit, die diese beiden Vermögen in ihrer Relation – eben der Bewegung – haben, ist jedoch eine unvollendete: Zu ihrem gemeinsamen Ende und Abschluß, zu ihrer gemeinsamen vollen Wirklichkeit gelangen beide erst mit dem Abschluß der Bewegung. Dort sind sie in ihrer vollständigen Verflechtung und Synthese angekommen, für die nun nichts weiteres mehr aussteht; umgekehrt werden an diesem Punkt die komplementären Möglichkeitshinsichten und -zustände bezüglich des Bewegungsvorgangs aus ihrer Wirklichkeit zurückgenommen und überwunden. Die Möglichkeit von Stoff und Form eine Einheit zu sein, wird in der Bewegung verwirklicht und ist überhaupt nur durch sie möglich. Die Bewegung ist eine synthetische und synthetisierende Wirklichkeit, die auf den Endzustand der zur Gänze durchgeführten Synthesis ausgerichtet ist. Dieser Vorgang wird samt seinem Abschluß – was die Wirklichkeit seiner ‚Elemente‘, der beteiligten Entitäten, angeht – als ein akzidentieller verstanden: Beide haben hier die schwache kategoriale Form der *Relation* (πρός τι). Sofern in der Bewegung zwei

Vermögen von – zumindest im logischen Sinne – schon wirklichen Entitäten in korrelativer Gemeinschaft verwirklicht werden, ist die Bewegung lediglich ein Gefüge eigenschaftlicher Verflechtung: eben die *relationale Synthese von ποίησις und πάθησις*, die ontologisch einen dynamischen Vorgang ausmacht. Die Bewegung ist von ihrer Möglichkeit her eine intentionale (teleologische) und synthesishafte Relation.

Die Bewegung weist von sich aus eine intentionale Verfassung auf. Diese hat spezieller die Struktur der Komplementarität zweier Momente, auf die die Bewegung rückführbar ist, nämlich ποίησις und πάθησις; ihr eignet kategorial und ontologisch die Form der Relation, der Synthese und Verflechtung des Aktiven und Passiven, die aneinander real werden: das Eine wirkt im Anderen und dieses wird durch das Andere bewirkt. Das Wesen von Bewegung und Intentionalität wird somit von Aristoteles auf die fundamentale Relation der poetischen Praxis zurückgeführt. Die Gegebenheit von Bewegung impliziert immer schon eine ihr immanente Dualität durch die sie bestimmende Grundrelation, die gleichzeitig die ontologische Unvollständigkeit der Bewegung anzeigt. Sofern das Seiende in irgendeiner Weise in Bewegung ist, steht es in einem Bezugsgefüge zu anderem und bleibt darin gebunden, so daß die Relationalität – wie bereits im *Sophistes* – auch bei Aristoteles den Grund der Möglichkeit von Bewegung ausmacht.

Durch die Relation wird die Vielheit der Momente in eine Einheit gebracht: Diese Einheit besteht als Relation – genauer als Wechselwirkung oder Gegenbeziehung – und heißt Bewegung. ποίησις und πάθησις sind dabei noch nicht selbst Bewegung oder gehen ganz in ihr auf – was zu einer bloßen Tautologie führen würde –, sondern sie sind die selbständigen logischen und ontologischen Bestimmungsmomente, die erst in ihrer Relation bzw. Synthese Bewegung konstituieren können. Die Wirklichkeit der beiden Vermögen vollzieht sich durch Relation und Synthese, als teleologische Intentionalität und Bewegung. Die Bewegung ist eine Relation und Vereinigung, in deren Verlauf eine Synthese vor

sich geht und an deren Ende ein synthetisches Produkt resp. ein zusammengesetzter Zustand steht.

Dabei ist auch das Nichtige notwendig, um das Sein des Bewegten und des Gewordenen, sein unhintergebares Woher und Woraus, verstehen zu können; das Nichtige muß in der Bewegung verschwinden können. Der (kontradiktorische) Gegensatz verbindet das Nichtige logisch mit dem Gewordenen. Zwischen diesen Polen des Negativen und Positiven entspringt der ‚Raum‘, in dem sich Bewegung und Sein, und zwar Sein als aus Bewegung hervorgehend, zeigen können. Aristoteles sucht nach den Gründen, die das Sein von etwas *als* aus der Bewegung hervorgegangen begreiflich machen, wobei die Gründe dem Ding innerlich oder äußerlich sind. Gründe sind nötig, um das Bestehen *aus* dem Entstehen heraus sehen zu können. Jede ἐνέργεια (außer Gott) geht aus einer Verwirklichung hervor, deren einzig mögliche Form die Bewegung ist. Diese ist in eins der Zustand und der Prozeß der Verwirklichung.

Die Bewegung ist ἐνέργεια ἀτελής, unabgeschlossene Wirklichkeit, weil immer noch Möglichkeit in ihr, Nichtsein in ihrem Sein, ist, sie mithin niemals selbst die vollständige Verwirklichung, die Wirklichkeit, sein kann. Dabei ist selbst eine erreichte Wirklichkeit keinesfalls ganz frei von Bewegungen, sondern sie ist selbst als Wirklichkeit (in einer bestimmten Hinsicht) Bewegungen (in anderer Hinsicht) unterworfen. Nur wenn es gar keine vollendete Wirklichkeit gäbe, wäre die Bewegung *selbst* das Wesen und die Gestalt der Wirklichkeit insgesamt. Das Denken bedeutet die höchste Form der Bewegung und ist daher die innere Signatur Gottes, eine rein innerliche, stofflose, reflexive, selbstzweckhaft-vollendete Bewegung. Gott ist daher die Vollendung der Bewegung; er ist nicht bewegungslos, sondern unbewegt bloß im Sinne der Naturdinge.

Möglichkeit und Wirklichkeit und damit außerdem die Bewegung – als ihr einzig möglicher Übergangskonnex – gehen durch alle zehn Kategorien hindurch. Jede kategoriale begriffliche Bestimmung eines Seinsgehaltes offenbart sich in der Bewegung

(auch grad- und phasenweise) als Möglichkeitszustand des Seienden und macht das Möglichsein als bestimmtes aussagbar. Die Wirklichkeit ist dann der Gegenwärtigkeitszustand einer bestimmten Möglichkeit. Wirklichkeit ist der Aktualitätszustand und dessen sachlicher Gehalt gleichermaßen. Das Mögliche ist der allgemeine Seinshorizont eines Seienden, der Einheitsrahmen der wesensmöglichen Vielzahl potentieller Zustände. Das Wesen bestimmt die Seins- und Zustandsmöglichkeiten des Seienden, ebenso die spezifischen Weisen, bestimmte Möglichkeiten verwirklichen zu können, die etwa bei Belebtem und Unbelebtem verschieden sind. Die Bewegung ist deshalb unvollendete Wirklichkeit, weil a) ein konkret bestimmter Endzustand noch nicht erreicht ist und b) nie alle Möglichkeiten eines Seienden wirklich sein können.

Das Mögliche steht immer noch aus, so daß auch die Bewegung nicht aufhört, sondern abbricht. Wo Möglichkeiten bleiben, verschwindet die Bewegung nie; wo ein Seiendes Möglichkeiten hat, ist es stets mehr als das, was es je wirklich ist. Das Mögliche gehört zum Seienden, zum Wesen, wie das je Wirkliche, d.h., das, was etwas nicht (wirklich) ist, das gehört dennoch zu seinem Sein (wie schon im *Sophistes*). Die Grenze des Wesens, die es nie erreichen kann, liegt in seinen Möglichkeiten, und die Festigkeit des Wesens wird (außer bei Gott) durch seine Möglichkeiten ständig in die Bewegung hineingezogen und in ihr gehalten. Das Nichtige wird *als* Mögliches auf das (Wirklich-)Sein *hin* gedacht und ausgesagt. Die Bewegung deutet das Sein als den Zweck des Nichtseins, das als Woher dem Wohin untergeordnet wird und das, als Mögliches gedacht, auf die Wirklichkeit gerichtet sein muß. Bewegung bedeutet: Für den vollen Bestand steht noch etwas aus; jedes Stillstehen vor der Vollendung ist ein Noch-Ausstehen im Horizont der Entelechie, der Seinsvollendung.

VII. Aspekte der Kausalität

Die Unterscheidung und Einheit von vier Ursachen gewährt dem Verstehen den Zugang zur Bewegung, umgekehrt zeigen sich die vier Ursachen aber auch erst während des Vor-sich-Gehens von Bewegung. Sie machen verständlich, warum Bewegung beginnt und wann sie beginnen kann, wozwischen sie stattfindet und wie sie verläuft, wohin sie führt und wo und weshalb sie endet. Dabei rekurren die vier Ursachen maßgeblich auf kontingente Entitäten, also dasjenige Seiende, das sein, aber ebenso nicht sein kann und originär auch nicht ist. Die Bewegung ist in diesem Bereich mehr als nur die immer gleiche Vollzugsweise eines ewigen Seienden, sie ist hier vielmehr der Übergang von Nichtsein zu Sein oder doch zumindest die erhebliche Veränderung des Seins eines Seienden. Zwar läßt sich die Vierursachenlehre in reduzierter Gestalt auch auf andere Entitäten anwenden – indem sie etwa Gott als reine Form und tätige Wirklichkeit bestimmbar macht –, aber das Ins-Sein-Kommen bleibt das eigentliche Feld ihrer Anwendung.

Was ist, was etwas ist, das ist dasselbe wie das, wodurch es ist. Letztlich expliziert die Lehre von den vier Ursachen die diversen Aspekte des εἶδος im Gebiet der kontingenten, sinnlichen Entitäten: Das εἶδος ist Anfang (Anstoß), Mitte (Verlaufsordnung) und Ende (Zweck) der Bewegung. Die Frage nach dem Grund wird so unzertrennlich mit der Frage nach dem Sein und dem Wesen verbunden. Wie der Satz vom Widerspruch steht auch die Vierursachenlehre (der Satz vom Grund) im Horizont des kontingenten Seienden und der ihm eigentümlichen Bewegtheit. Gründe und Ursachen gewinnen ihren Sinn erst dort, wo das Seiende in seinem Was und Wie aus dem Nichtsein herausgeführt werden muß bzw. in ein Anders-Sein überführt wird. Die wesentlichen Seinsweisen, die diesen Bezirk ausmachen und bestimmen, sind Natur und Technik.

Neben die vier Ursachen treten noch praktisch-subjektive Schicksalsfügung und physisch-objektiver Zufall, τύχη und

αὐτόματον, die als Peripherie der Kausalität anzusehen sind, als ‚Zusatzursächlichkeit‘ und Restbestand kausaler Uneindeutigkeit und Ungenauigkeit. Beide sind für Aristoteles etwas, nicht nichts. Das *relationale* Sich-Schneiden, die vereinzelt *Verflechtung* mehrerer selbständiger Kausalketten bildet eine Fügung. Verfolgter und faktisch erreichter Zweck, Absicht und Ergebnis werden in einer Fügung verknüpft. Die τύχη ist mithin keine Ursache, sondern ein *Ereignis*, für das eine intentionale Beschreibung und Begründung zumindest möglich und denkbar ist. Beide ‚Ursachen‘ treten allein in quantitativ *exzeptionellen* Prozessen hervor, also weder in notwendigen noch in regelhaften.

Überdies weisen diese singulären und außerordentlichen Prozesse immerhin die Möglichkeit auf, ‚wegen etwas‘ zu sein: Sie sind *potentiell zweckmäßig*, wobei der Zweck nebenher, συμβεβηκός (als πρὸς τι), eintritt; es handelt sich somit nicht um *zweckbestimmte* Prozesse. Lediglich das *Ergebnis* ist als solches potentiell zweckmäßig, ohne daß der Prozeß als solcher zweckgeleitet wäre, und in diesem Sinne sind dann auch *unendlich viele* Nebenursachen möglich. Die Fügung ist bezogen auf den Zweck eine akzidentielle Ursache, d.h., zusätzliche Umstände verwirklichen einen nicht aktual intendierten, aber an sich möglichen Zweck. Nur im Hinblick auf und durch die Anbindung an die wirkliche αἰτία kann Zufall und Fügung eine untergeordnete kausale Relevanz zugesprochen werden. Anders als in der Vorsokratik *rationalisiert* Aristoteles also diese Ursachen.

Zwei faktisch und potentiell (anders) zweckintendierende Handlungsketten und Entscheidungen setzen – gemäß ihrem jeweiligen Wissen – einen ‚Ereignisrahmen‘. Die Bedingungsketten schneiden sich ohne Notwendigkeit, sondern vielmehr ausnahmsweise, unerwartet, unintendiert und unwahrscheinlich. Ein Beispiel: Ein Mensch geht auf den Markt und trifft seinen Schuldner. Dazu ist zu berücksichtigen: a) Der Gläubiger *hatte* einen Grund, auf den Markt zu gehen. b) Der Gläubiger ging *nicht*, um seinen Schuldner zu treffen und Geld einzuziehen. c) Der Gläubiger *hätte* gehen können, um seinen Schuldner zu treffen (ein mög-

licher Zweck also). d) Der Gläubiger *wußte* nicht, daß sein Schuldner heute auf dem Markt sein würde. e) Der Schuldner ging auf den Markt, weil er *seine* Schulden eintreiben wollte. f) Der Schuldner *wußte* nicht, daß sein Gläubiger heute auf den Markt ging. g) Der Schuldner *weiß* nicht, *ob* sein Gläubiger seinetwegen auf den Markt ging oder nicht. h) Beide hätten *vermuten* können, den jeweils anderen zu treffen, d.h., daß dies nicht *unmöglich* sein würde. Zufall und Fügung scheinen also vor allem ein – gegenüber der Vorsokratik entontologisiertes – *erkenntnistheoretisches* Problem zu sein. Es geht um das *Verhältnis zwischen* Entitäten, Ereignissen, Handlungen und Absichten, und beide Nebenursachen deuten etwas *als zeitgleich* mit etwas zusammentreffend oder mitgegeben, deuten etwas *aus* solchen Zusammenkünften und äußerlichen Verflechtungen heraus. Etwas hätte, im Modus des ‚aitiologischen Konjunktivs‘, eine vernünftige Zweckhandlung oder ein intendiertes Ereignis sein können. Der Zufall wird zum Akzidenz der Vernunft; die Vernunft wird auf die Natur übertragen.

Und auch die Fügung wird zum potentiellen (nicht aktuellen) Zweckakt. Prinzipiell ist hierbei aber die Proportionalität einzuhalten: Die Kausalfaktoren müssen gleichartig sein; das Haarschneiden beispielsweise kann niemals, auch nicht exzeptionell, der Grund einer Sonnenfinsternis sein, selbst wenn diese Ereignisse einmal zeitgleich-sukzessiv eintreten. Nicht jede raumzeitliche Einmaligkeit ist also eine Fügung oder ein Zufall. Insgesamt scheinen Zufall und Fügung für Aristoteles die *weitestmögliche Differenz* von Wirkursache und Zweckursache zu benennen. Anders als bei den Normalprozessen treten diese beiden asymmetrisch auseinander; das εἶδος fehlt hier und könnte auch nicht im Rahmen der notwendigen und allgemeinen ontologischen Konvergenz der Ursachen, wie sie in Natur und Technik besteht, ausgelegt werden.

Das αὐτόματον umfaßt einen größeren Bereich als die τύχη, die zudem von diesem eingeschlossen wird. Der Fügung eignet ein Subjektbezug, der sich durch ihren praktischen oder prohairetischen bzw. dianoetischen Charakter kundtut. Die τύχη kann

insgesamt aktiver (praktischer) oder passiver (etwa als *πάθος* der *εὐτυχία*) Natur sein. Der Zufall hingegen geht in der Sphäre der Objektivität vor sich, die dabei auch die Subjekte und das Denken einbegreift. Er begegnet als Peripherie von Bewegung und Poiesis, die aber noch in deren Bereich eingebunden wird, d.h., der Zu-fall ist der Grenz-fall des Möglichen. Ein Objekt kann umfallen und dadurch in eine Lage kommen, die für das Sitzen zweckmäßig ist; aber er fiel nicht um, um eine derartige Sitzgelegenheit zu bieten: Zweckmäßigkeit impliziert also keine Zwecksetzung. (Ein Unterschied zwischen Zweckmäßigkeit, Zweckbestimmtheit und Zwecktätigkeit wird nicht gemacht. Gäbe es keine Zwecke in der Natur, so könnte aus allem alles und nicht etwas jeweils Bestimmtes entstehen.) Parallel zum regel- und wesensgemäßen Gebrauch einer Sache gibt es den möglichen Nebengebrauch, eine Brauchbarkeit für andere Zwecke, die aus dem Wesen der Sache und ihren Eigenschaften mitresultiert. Eine Decke etwa soll von ihrem Wesen her wärmen, kann jedoch auch zum Ersticken dienen. Der Möglichkeitsspielraum ist prinzipiell größer als das das Prozeß-verstehen und die Bewegung leitende Weswegen, die wesentliche Tauglichkeit resp. der vorgesehene Gebrauch.

Zuletzt werden jedenfalls beide, *τύχη* und *αὐτόματον*, dem Bereich der Wirkursache resp. deren Unbestimmtheit zugewiesen, mithin dem *Anfang* der Bewegung. Naturwidrige Prozesse qua Fügung oder Zufall (etwa Monstren) bleiben jedoch ein Problem für den Hylemorphismus und zeigen, daß Prozesse Störungen gegenüber offen sind und deren Möglichkeit in sich tragen. Fehler und Störungen sind daher in der Technik so gut wie in der Natur möglich, aber sie widerlegen die Teleologie nicht. Der Zufall etwa muß einerseits etwas sein, damit auch Zwecke – aus der Disjunktion von Zweck und Zufall heraus – möglich sind, andererseits wird der Zufall in einer Als-ob-Teleologie absorbiert, d.h., dem, was als Zufall erscheint, kann ein Zweck innewohnen, oder es ist sogar die heimliche Verwirklichung eines Zweckes.

Die Existenz und Wirksamkeit zweckbestimmter Gestalten wird bei den Vorsokratikern und Platon in einem *psychischen*

Prinzip verankert: dem Demiurgen oder der Weltseele, die die Natur zweckhaft durchwalten. Aristoteles verengt hingegen den Bereich der *ψυχή* und erweitert den der *Physis*, so daß die Natur bestimmte Funktionen der Weltseele übernimmt. Das Göttliche samt seiner speziellen, reflexiven Vernünftigkeit tritt bei Aristoteles an den Rand der Welt: Gott ist bloß noch der Anstoß der Bewegung, nicht mehr ihr eidetisch-teleologischer Grund, der die in der Natur wirksamen Formen und Zwecke denken und in den Stoff transponieren würde. Gott denkt keine idealen Formen mehr, sondern sich selbst. Natur und menschliche Vernunft sind die Orte der Formen und die (Bewegungs-)Prinzipien, die die eidetische Durchwaltung des Seins ermöglichen. Die Bewegung und das bewegte Seiende werden eine autonome und letztlich die zentrale Sphäre des Seienden, wobei die in dieser stattfindende Bewegung – sei sie nun technisch oder physisch – nach dem Modell der eidetischen *Poiesis* gedacht wird. Der eidetische oder ‚morphologische‘ Zweck wird zum Einheitsprinzip im Bereich des bewegten Seienden. Natur und Bewegung werden von Aristoteles jeder Schöpfung entzogen.

Mit der Zahl und Art der *Ursachen* wird auch das *Wesen der veränderlichen Dinge* erfaßt. Der Physiker ergründet also durchgängig das Wesen der Natur, wenn er in jedem Fall die vier bzw. sechs Ursachen berücksichtigt *und* dazu ihr konkretes Verhältnis zueinander. Die Reflexions- und Fragedifferenz der Gründe geht in ihre Realidentität und -konvergenz über. Alle Ursachen sind Ursachen des Prozesses, des Seins, sofern es aus der Bewegung hervorgeht und in ihr steht. Mit der Bewegung als Seinshorizont will Aristoteles das *χωρισμός*- oder Teilhabeproblem lösen: Er deutet die *μέθεξις* als *Bewegung* und transformiert sie in diese; die Form – die Idee – ist nicht nur anfänglicher Grund, sondern auch *τέλος* des Seienden, sofern es werdend existiert und überhaupt erst real ins Sein vordringen muß. Die Bewegungsimmanenz des *εἶδος* soll dabei den Schluß auf selbständige Ideen vermeiden, wobei mögliches und wirkliches *εἶδος* das Seinsprinzip an die Bewegung binden. Das *εἶδος* wird in natürlichen Prozessen zu einem

Element des stofflichen Möglichkeitsspielraumes, d.h., die Wirklichkeit des εἶδος ist eine Möglichkeit des Stoffes. Bewegung wird zur je (annähernd) identischen Reproduktion des je identischen εἶδος. Und wenn εἶδος und Gott gleichartig sind, dann ist die Materie die spezifische Differenz zwischen Bewegtheit und Unbewegtheit, zwischen Sein und Werden. Unabhängig von einer dem Werden unterworfenen Materie gibt es auch kein εἶδος.

Ursachen müssen am Anfang stehen und von dort aus begründend wirksam werden: Wer mit etwas *anfängt*, der trägt dafür auch die ‚Schuld‘ (αἰτία ist ein Terminus jurisdischer Herkunft). Das Wesen der Bewegung wird jedoch *rückbezüglich vom Ende* und aus der Nachträglichkeit heraus bestimmt, was zu Fragen der Prozeßsteuerung führt. Wie können zweckhafte Prozesse (ohne Vernunft) gesteuert werden? Wie soll ein Prozeß seine Leitung durch etwas erfahren, das noch gar nicht existiert? Hierfür ist der *δύναμις*-Begriff von zentraler Bedeutung; denn die Potenz des εἶδος ist von Anfang an wirksam. Der Stoff ist die Bedingung eines möglichen Prozesses, die Form jedoch leitet die Bewegung – als Seinsweise des Möglichen in seinem Möglichsein – wirklich ein, ist also die hinreichende Prozeßbedingung. Und sofern ein Stoff in seiner Eignung für eine bestimmte Form bestimmte Eigenschaften aufweisen muß, wird selbst noch der Stoff in gewissem Sinne zu einem Aspekt und Moment des εἶδος, so daß *alle vier Ursachen Sichtweisen auf ein und dasselbe sind und nur funktional divergieren*. Der Stoff wird bereits von Anfang an aus der Perspektive der Teleologie betrachtet, und der Unterschied von Form und Stoff wird somit im zweiten Buch der *Physik* gegenüber dem ersten Buch gewichtet.

Könnten Zwecke aber nicht Schein und Meinung sein? Könnte nicht in Wirklichkeit die bloße *Notwendigkeit* wirken, die nebenbei (κατὰ συμβεβηκός) Zweckmäßiges zur Folge hätte? Notwendigkeit und Zweck fielen dann (zufällig) zusammen. Der Zweck bestimmt aber *regelmäßig und wiederkehrend* die konkreten Sukzessionsstrukturen, die Momente und Stufen des Prozesses zu ihm hin, d.h., es gibt eine reguläre Folgeordnung und Ver-

laufsidentität. Im Grunde kann nur *ein* – in sich geringfügig variabler – Weg zu einem bestimmten Zweck hinführen. Dieses ‚Gesetz‘ zeigt sich ursprünglich in der Technik, läßt sich jedoch auf die Natur übertragen und gilt daher universal. Entweder sind demnach Natur *und* Technik (Poiesis und Praxis) teleologisch verfaßt oder *beide* sind es nicht. Die φύσις ist so zwar für den Menschen objektiv Gegenstand der Theorie, aber ihre ontologische Wirksamkeit als ‚Subjekt‘ erschließt sich allein nach dem teleologischen Modell von Praxis und Poiesis.

Zweck und Weswegen besitzen nach Aristoteles eine zweifache Bedeutung: Erstens ist der Zweck das Erstrebte und das intendierte Richtungsziel einer Bewegung; zweitens das, dem das Intendierte zugute kommt. Die Teleologie vereinigt also das dispositionshafte Brauchbar-Machen (Herstellen und Stoffwissen) mit dem aktuellen In-Gebrauch-Nehmen (Praxis und Formwissen). Schon Platon unterscheidet im *Euthydem* fundamental zwischen κτήσις und χρῆσις – was die Aristotelische Konzeption der ontologischen Grundzustände von δύναμις und ἐνέργεια wesentlich geprägt hat –, im *Sophistes* dann zwischen κτήσις und wahrer, göttlicher Poiesis, der der Mensch allein im Gebrauch nahekommt. Aristoteles weitet also letztlich die Platonische Hierarchie von Formen der Techniken auf die Natur und ihre Prozesse aus, d.h., er denkt den Übergang vom Nichtsein ins Sein nach dem Modell der Technik.

Die Poiesis ist im Wesen auf den Bestand als Zweck gerichtet, so daß die Beständigkeit immer als zu Könnendes, als Zukünftigkeits aufgefaßt wird. Die Teleologie, die Absichtlichkeit, ist der Grund der Partikularisierung und Konkretheit des Seinsverhältnisses, weil der allgemeine Zweck immer nur durch einen bestimmten Zweck und eine bestimmte Absicht zu verwirklichen ist. Schon die Logik der Frage ist teleologisch, nämlich auf die Antwort ausgerichtet, was sie überhaupt erst ermöglicht. Gemäß dem Modell des Herstellens wird der ursprüngliche Bewegungscharakter der φύσις teleologisch verstanden; alles wird an seinen Ort gestellt, in seine Funktion geführt und darin festgehalten.

Das τέλος ist das eigentliche Sein – das Wesen und der Selbstbestand –, das vom Anfang verschieden und dennoch dort bereits leitend und bestimmend war. Selbstentfernung und Selbstannäherung gehen Hand in Hand. Der Anfang treibt sich von sich weg zu sich als Ende hin, weshalb die Aristotelische Ursachenlehre eine Logik des Identischen bzw. der Perspektiven auf das Identische darstellt, wobei die Poiesis alle Momente einer Einheit zuweist oder als Einheit denkbar macht. Sie ist das beherrschende Modell des Verständnisses des Werdens zum Sein. Das Ende ist die völlige Selbstübereinstimmung, der Anfang ihre vollständige Konkretion und vorwegnehmende Hinordnung auf die Einheit des Endes.

Das τέλος ist das Sein, alles davor sind Annäherungsstufen des auf es ausgerichteten Noch-Nicht, wodurch das Werden zur bestimmten Verwirklichung wird, zur notwendigen Form endlichen Wirklich-sein-Könnens. Der Abstand zwischen Anfang und Ende ist bloß faktisch notwendig, vom reinen Prinzipiengehalt her aber nur ein scheinbarer, denn Möglichkeit (als Beisammensein der Bedingungen) und Wirklichkeit sind zwei sachlich unterschiedene, aber konvergente Hinsichten auf ein und dasselbe, weil sie verschiedene Zustände eines Identischen sind. Das Mögliche wird in dieser Sichtweise zu einem Abgeschlossenen und zur Vervollzogenheit des Wirklichen. Es ist kein eigener Zugang mehr zum Sein, der unabhängig vom Wirklichen wäre.

Was dagegen die Poiesis betrifft, so arbeitet sie sich immer hinterher, holt sich in ihrem sie vorantreibenden Sich-selbst-Voraussein niemals ganz ein. Nur im Partikularstandpunkt des Werkes kommt sie für je und je nur dieses eine Mal zur Ruhe. (Aristoteles unterscheidet Theorie, Praxis und Poiesis nach dem Grad der Möglichkeit bzw. der Distanz zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit sowie der Nähe zwischen Wirklichkeit und Zweck. Die Ordnung und Rangfolge der Vermögensweisen der Grundseinsverhältnisse wird dadurch entschieden. Der Gipfel wird in der reinen Innerlichkeit des erstbewegenden Sich-Denkens erreicht. Die Poiesis folgt der Praxis, die wiederum der

Theorie nachsteht. Aristoteles glaubt an eine letzte Beruhigung von Theorie und Praxis in Wissen und Glück, auf die auch die Poiesis hingeordnet wird.) Die Poiesis ist das Hinter-sich-her-Sein, das Sich-im-Ziel-Haben, aber keine Wirklichkeit kann ihr endloses Vermögendsein erschöpfen. Sie ist derart das Vermögen der Teleologie und die Teleologie des Vermögendseins; das poietisch Mögliche ist ebenso stets ein τέλος, das als solches einzuholen ist.

Auf dem Weg zum Ziel erzeugt die Poiesis das Ziel, und zwar sowohl positiv (Konstruktion als Hervorbringung und Arbeit am Gegebenen) als auch negativ (Destruktion als Hervorbringung von Nichtsein und Aufgehobensein). Anders als bei der Natur kann die technische Poiesis den Bewegungen kein Ziel abschauen und beobachten, was sich in ihnen realisiert, sondern sie erzeugt das Ziel allererst, als Möglichkeit wie auch als Wirklichkeit. Mit der Poiesis steigen Bewegung und Werden zu den zentralen Kategorien auf, eben weil das Hervorgebrachte niemals von sich her einfach sein kann; allein im Werden und in Prozeßgeschehnissen kann die Poiesis verstanden werden. Und mit der Poiesis beginnt das Werden einen Primat über das Sein zu gewinnen (was Aristoteles durch die Unterordnung der Poiesis zunächst noch verhindert), mit ihr tritt die Bewegung ins Zentrum des Seinsverständnisses (wie Aristoteles klar zeigt), weil das Seiende essentiell überhaupt erst ins Sein treten, kommen und gelangen muß.

VIII. *Die ontologischen Momente der Bewegung*

Die κίνησις steht über der γένεσις (vgl. die sechs Arten der Bewegung in *Kat.* 14, 15a13-14 sowie Proklos: *In Parm.* 1013,14-16). Die γένεσις wird von Aristoteles teilweise als eine Art der κίνησις bezeichnet (*Phys.* III, 1), teilweise als keine Art der κίνησις im strengen Sinne, sondern als μεταβολή betrachtet (*Phys.* V, 1). Das Entstehen bezieht sich nicht nur auf das Wesen einer Sache, sondern zudem auf ihre Existenz, denn es findet nicht nur der Wechsel von einer Bestimmung zur anderen statt, sondern der kontradiktorische Umschlag von Nichtsein zu Sein. Das Nichtsein ist aber weder ein ὑποκείμενον, ein Zugrundeliegendes (was für eine κίνησις konstitutiv ist) noch eine δύναμις. Beim Platonischen Konzept der κίνησις wird das Nichtsein zu einem κινούμενον und damit quasi zu einem passiven Vermögen, das die Bewegung notwendig mitbestimmt – neben der aktiven δύναμις der ewigen Idee, an der das Entstehende Anteil erlangt. Im engeren Sinn kann höchstens das *natürliche* Entstehen und Vergehen als κίνησις aufgefaßt werden. Wäre die γένεσις keine κίνησις im weiteren Sinne, dann wäre auch die ποίησις keine Bewegung, denn die ποίησις ist eine Weise der γένεσις (*Top.* IV, 4, 124a29-30); schon Platon setzt γιγνόμενον und ποιούμενον gleich (*Phil.* 26e6-27a2).

Anders als der Begriff der μεταβολή, der nur den Wechsel zwischen zusammenhängenden Zuständen, den Übergang und die Veränderung von einem Zustand zu einem nächsten benennt, wird durch κίνησις ein Vorgang bezeichnet, der zu etwas hinführt. Aus etwas Bestimmtem wird etwas Bestimmtes, denn die οὐσία ist die Quelle der κίνησις, durch die eine οὐσία eine οὐσία erzeugt oder etwas an einer οὐσία hervorgebracht wird. Deshalb beschreibt die κίνησις das Geschehen in Natur und Technik treffender, sofern es bei ihnen keinen bloßen Wechsel gibt, sondern – im Hinblick auf eine οὐσία – stets ein richtungshaftes Hin-zu stattfindet. Bei Natur und Technik steht die κίνησις immer im Einheitshorizont einer Form, der Natur einer Sache oder οὐσία.

Um der Einheit von Natur und Technik willen wird die κίνησις als Zentralbegriff verwendet, denn nur bei natürlichen Vorgängen macht es Sinn von Entstehen und Vergehen und diesbezüglich dann von μεταβολή zu sprechen. Wenn aus der Eichel ein Baum wird, dann findet ein Wandel statt; die Eichel verschwindet, wenn der Baum hervortritt. Anders bei Artefakten: Wenn aus Stein und Holz ein Haus erbaut wird, so wandelt sich dieses Woraus nicht, sondern es erfolgt lediglich eine qualitative, quantitative und örtliche Veränderung. Sofern die Bedingungen gegeben sind, verwirklicht sich die Form bei Naturdingen von *selbst* im Stoff. Bei Artefakten hingegen *wird* die Form entwickelt und tritt dabei von außen an den Stoff heran. Der Mensch ist im doppelten Sinn tätig: Er denkt die Form *und* arbeitet sie im Stoff heraus. Er bringt die Form in Tätigkeit, überträgt sie objektivierend von Innen nach Außen, schließt das εἶδος als Form- und Wirkursache zusammen. Ist die Form als solche die Einheit des natürlichen Entstehens, so ist sie in der Technik nur vermittels des Menschen die Einheit der Herstellungsbewegung.

Natur und Technik sind also deswegen so eng miteinander verflochten, sachlich vergleichbar und aufeinander verwiesen, weil ihnen *dieselbe Verlaufsform von Bewegung* als ihr Wesen eignet. Die Art und Weise, wie Seiendes in Natur und Technik entsteht oder sich verändert, ist dieselbe, weil jede mögliche *Begründung von Bewegung* in der sublunaren Welt auf dasselbe hinausläuft: *das Bestimmtheit durch die Form*. Nur dadurch ist es möglich, daß die Technik die Natur nachahmen und ihr folgen, aber ebenso über sie hinausgehen und sie weiterführen kann. Die Form wirkt – ob qua Naturgrund oder qua Denken – ontologisch gleichartig. Das Wissen, in dem wir die bewegte Natur theoretisch erkennen und das Wissen, durch das wir in der Technik praktisch handeln, ist ein und dasselbe, nämlich das Wissen um die Gründe der Bewegung.

Treten nun die Formen ins Sein (bzw. gelangen sie zur Existenz), ohne einem Werden zu unterliegen, oder nicht (*Phys.* I, 9, 192b1-2; *Met.* VII, 8, 1033b5-7; VII, 9, 1034b11-19; VII, 15,

1039b23-27; VIII, 3, 1043b14-16; VIII, 5, 1044b21-24; XI, 2, 1060a13-24)? Die Form unterliegt einer ontologischen Taxonomie (nach ihrer Unvergänglichkeit/Vergänglichkeit, Universalität/Partikularität, Reinheit/Immaterialität, Unabtrennbarkeit/Abtrennbarkeit oder Substantialität/Akzidentalität), die sich zu einer Hierarchie, einem Komparativ von Formen ausgestaltet. Es gibt keinen separaten Akt, in dem die Form selbst entsteht oder vergeht, jenseits des Entstehens oder Vergehens des Zusammengesetzten, dessen Form sie ist. Unabhängig vom Werden des σύνολον gibt es kein Werden der Form καθ' αὐτό, kein Werden der Form an sich oder in ihr selbst und ihrem Wesen. Deshalb können zusammengesetzte Substanzen als komplexe Einheiten entstehen und vergehen, nicht aber die Formen, die immer als ganze und niemals graduell progredierend in den werdenden Substanzen präsent sind.

Die Formalisierung des Stoffes zeigt Grade, nicht die Form selbst, d.h., in einer werdenden Substanz entwickeln sich unterscheidbare Zustände der Materie, nicht solche der Form. Während das Substrat einem Übergang vom Zustand der Nicht-Form zu dem der Form unterliegt, bleibt die Form als Grund der Substanz immer eine und existiert nie teilweise. Die universelle Form ist an sich bereits ewig, aber ebenso, weil die Kette der synthetischen Einzeldinge, in denen sie sich manifestiert, nie abreißt, denn in ihnen besteht die Einheit und Geschlossenheit der ewigen Welt. Die Form im Geist des Technikers (als Konstruktionsgesetz der Substanz) muß daher nicht identisch mit der Form im wirklichen zusammengesetzten substantiellen Einzelding, so daß auch die formale Kontinuität einer Bewegung nicht verlangt, daß ein und dieselbe Form in allen Punkten eines Gesamtprozesses gegenwärtig ist.

Den Formen der technischen Dinge eignet für Aristoteles weder Entstehen noch Vergehen (*Met.* XII, 3, 1070a15-17). Entstehen und Vergehen bedeuten eine Veränderung der gesamten Substanz (γένεσις ἀπλή), keine Eigenschaftsveränderung (die dann als κίνησις zu bezeichnen ist). Und nicht jede Abfolge von

Sein und Nichtsein bildet ein Entstehen und Vergehen (*Phys.* VIII, 6, 258b16-20), denn wenn der Punkt etwa bald ist, bald nicht ist, so ist er dies nicht durch ein Werden, sondern durch die Teilung der Linie (*Met.* XI, 2, 1060b18-19). (Der Bereich zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit kann auch als unendliche Teilbarkeit vorliegen. Das Unendliche ist die unendliche Möglichkeit der Verwirklichung, und im Prozeß dieser Verwirklichung werden beständig neue Möglichkeiten erzeugt. Das Unendliche ist ausschließlich dem *Denken* zugänglich, das unendlich viele Teilungen erzeugt und insoweit selbst zur fortdauernden Potenz wird, die nie zur aktualen Wirklichkeit aller noetischen Möglichkeiten gelangt. Anders ist es beim absoluten Denken, das sich selbst denkt und darin abgeschlossen bleibt.)

Wenn die οὐσία als Träger von Bestimmungen expliziert wird, so bedeutet dies nicht, daß sie selbst etwas ist, was als unbestimmt zu gelten hätte. Durch das εἶδος zeigt sie sich als in vielerlei Hinsicht bestimmt. Während die οὐσία aber festhält, *was* – und damit auch *warum* – etwas ist (und zwar etwas Bestimmtes ist), werden in den übrigen kategorialen Hinsichten Bestimmungen ausgesagt, die davon abhängen. In ihnen wird im weitesten Sinne angegeben, *wie* etwas ist; in ihnen werden zu- und beigeordnete Prädikate, wie sie sich aus dem Was von οὐσία und εἶδος ergeben können, festgestellt. Zum Wesen eines Vogels etwa gehört seine Flugfähigkeit, so daß sich sein Wo nicht im Wasser befinden, seine Größe einen bestimmten Spielraum nicht überschreiten kann.

Bei jeder unselbständigen Kategorie liegt in ihrem Sein konstitutiv schon der Bezug zur οὐσία: Sie ist das, als was die Akzidentien seiend ist. Jede unselbständige Kategorie ist zwar (wie die οὐσία) eine einfache Bestimmtheit, aber sie ist nie nur sie selbst, sondern stets auch als ein anderes, eben die οὐσία. In der paronymen Aussage der unselbständigen Kategorien erscheint die οὐσία als ὑποκείμενον und Einzelnes immer mit; im λόγος der unselbständigen Kategorien wird der λόγος der οὐσία stets mitausgesagt. Sagt man ‚Das Weiße sitzt‘, so werden *beide* Bestimmungen von der οὐσία ausgesagt, und bloß dadurch ist ein solches Urteil mög-

lich. Im Primat des Paronymen vor dem Synonymen erweist sich die οὐσία als πρῶτως ὄν. Jede οὐσία ist konstitutiv οὐσία von anderen Kategorien, und jede andere Kategorie ist konstitutiv Kategorie von einer οὐσία. Die οὐσία hat ein selbständiges εἶναι, und was in diesem ist, als was die οὐσία ist, ist das εἶδος: Das εἶδος *ist da* (εἶναι bzw. ἔστι) in der οὐσία, in der οὐσία hat das εἶδος sein ὑπάρχειν erreicht. Das ὄν der unselbständigen Kategorien wird der οὐσία – als dem ὑποκείμενον und ὑπομένον – in der Form von paronymen Seinsweisen prädiiziert; das εἶδος wird der οὐσία hingegen καθ’ αὐτό zugesprochen.

Dem εἶδος eignen unzusammengesetzte und unteilbare (also weder entstehende noch vergehende) Einfachheit, Selbigkeit (καθ’ αὐτόν), Begrenztheit (ὀριστόν) und Selbständigkeit (χωριστόν), diese aber nicht ohne Weiteres und schlechthin (ἀπλῶς). Das εἶδος ist τί ἦν εἶναι – das ursprüngliche reine Selbstsein vor jedem Zusammengehen mit oder Hinzukommen von anderem –, οὐσία oder εἶναι, nicht aber ὄν. Das εἶδος ist da und vorhanden, wenn es in einem anderen besteht; es ist seinem Gehalt nach immer schon auf das bezogen, in dem es zum Dasein kommt, d.h., ausschließlich im Bei-Sein bei etwas (παρεῖναι τι) gewinnt das εἶδος sein ὑπάρχειν. Die ὄλη wird zum Unter-liegenden für die Anwesenheit des εἶδος, beide sind allein im anderen seiend (εἶναι). Als dieses ὑποκείμενον wird die ὄλη dann vom εἶδος her ausgesagt, denn alles kann nur vom es gänzlich bestimmenden Einfachen her benannt werden. Der Stoff ist nicht mehr bloß unbestimmt da, sondern Boden des εἶδος und seiner Anwesenheit.

Grammatisch erfüllt die Materie bei der Bestimmung einer οὐσία (genauer: einer dem Wandel unterliegenden οὐσία) eine *adjektivische* Funktion. Die Materie einer οὐσία ist nicht das, *was* die οὐσία ist, sondern die Beziehung zwischen dem Ding und seiner Materie entspricht der zwischen dem qualitätsbestimmten Ding und der entsprechenden Qualität. Qualitative („farbig“) und materielle („hölzern“) Eigenschaftsworte stehen sich näher als andere; die Stofflichkeit der οὐσία als Subjekt wird qualitätsartig prädiiziert (*Met.* IX, 7, 1049a18-36). Die Materie nimmt beim substan-

tiellen Entstehen und dem Sprechen über es die Funktion der Qualität ein. Der Unterschied zwischen beiden besteht darin, daß man nicht wissen kann, was eine Farbe ist, bevor man weiß, was ein Ding ist, dem die einzelne Farbe inhäriert, während man dies bei der Materie zu wissen vermag.

Ontologisch entscheidend ist, daß beide Prädikationen nicht zum Wesen, zum εἶδος der οὐσία beitragen; eine οὐσία gewinnt weder ihre Definition noch ihre Identität durch etwas anderes als das εἶδος. Das Werden einer οὐσία kann nicht durch die Materie begründet werden. Wenn der Hermes *aus* Erz entsteht und besteht, so entsteht er doch nicht *durch* das Erz; deswegen ist die Statue erzen, nicht das Erz statuenhaft, und deswegen kann man sagen: Wenn die Statue erzen ist, dann ist das Erz der Möglichkeit nach eine Statue und am Ende die Materie der Statue (während eine Farbe etwa nicht der Möglichkeit nach eine farbige Substanz ist). Das Erz macht jede οὐσία, die es potentiell ist, zu einer erzenen.

Wie das identische Satzsubjekt nacheinander mehrere gegenteilige Prädikationen zuläßt, so besteht und dauert die οὐσία in jedem akzidentiellen Wandel fort. Was diese Identität und Kontinuität der οὐσία stiftet, ist das εἶδος, und insofern *ist* das εἶδος die οὐσία. Das εἶδος ist die Bedingung für die Existenz einer οὐσία. Substanzen sind entweder Formen wandelbarer und stofflicher Dinge oder reine Formen (reines Denken). Die Identität von εἶδος und οὐσία hebt bei den zusammengesetzten Seienden nicht die Notwendigkeit auf, daß sie einen Stoff haben müssen. Jede stoffgebundene οὐσία stellt dabei bestimmte Forderungen an ihren Stoff. Sie muß Akzidentien haben, aber keine bestimmten: Der Mensch muß irgendeine Farbe oder Größe haben, aber keine konkrete ist notwendig, denn in diesem Fall gehörte das Akzident zur οὐσία. Die Statue muß einen bestimmten Stoff haben, aber kein konkretes Stück eines Stoffes. Das εἶδος ist ausschließlich vom substantiellen Werden betroffen, kann indes selbst nicht hervorgebracht werden.

Gilt das εἶδος zunächst als das Einfache *in* der οὐσία – von ihr als dem ὑποκείμενον ausgesagt, mithin als allgemeine und einfache, aber nicht selbständige Einheit –, so wird es später selbst als τὸδε τι gedeutet und damit als οὐσία und ἀπλῶς χωριστόν, als selbständiges Einzelnes. Das εἶδος gilt dann selbst als οὐσία *und* als οὐσία des σύνολον, das ebenfalls οὐσία genannt wird; darauf bezogen ist das εἶδος πρώτη οὐσία, ursprünglich Selbständiges. Das εἶδος ist das, als was jede οὐσία zu einem Selbständigen wird. Die ὕλη ist kein ὑποκείμενον, wird sie nicht vom εἶδος bestimmt; das εἶδος ist nicht οὐσία, wenn es nicht εἶδος eines Selbständigen ist: Ihr Seinssinn erfüllt sich in Gegenseitigkeit. Neben dem εἶδος werden auch ὕλη und σύνολον ein ὑποκείμενον genannt, doch ist das εἶδος selbständiger als die ὕλη, weil es ὑποκείμενον *und* τὸδε τι ist, ein von der ὕλη gelöstes Einfaches oder Einfachbestimmtes. Das σύνολον ist nicht hyletisch bestimmtes εἶδος, sondern eideistisch bestimmte ὕλη. Als Bestimmung gelangt das εἶδος zur Anwesenheit, wenn es als Bestimmendes in die unbestimmte ὕλη eintritt. Das allgemeine (nicht jedoch abstrakte) εἶδος liegt dann in seiner einfachen Reinheit identisch im je Einzelnen mehrfach vor. Jedes σύνολον ist eine teilbare, vergängliche οὐσία. Allein das σύνολον entsteht und vergeht; weder die sich durchhaltende unbestimmte ὕλη noch das εἶδος unterliegen dem Werden. Nur ihr grundhaft bestimmtes Zusammengehen heißt Entstehen, und aus den Gründen resultiert das Wesen und die Ordnung dieses Aneinanderkommens, der κίνησις. Das εἶδος wird zur maßgeblichen ἀρχή.

Πρώτη οὐσία ist das εἶδος, das in der ὕλη ist, d.i. das εἶδος ἐνόν (*Met.* VII, 11, 1037a29). Dieses εἶδος ist selbständig, nicht aber vom σύνολον getrennt; es kennt kein kinetisches Entstehen und Vergehen, sondern tritt sprunghaft ins Sein des σύνολον und aus ihm zurück. Das εἶδος ist der einfache, vereinheitlichende Grund der hyletischen Teile, die damit Teile eines Ganzen, des σύνολον, sind. Das εἶδος bleibt ein einzelnes Einfaches, sofern das, wovon es gesagt wird, immer ein Einzelnes ist. Und die Selbständigkeit des einzelnen εἶδος heißt dann ἐνέργεια (*Met.* XII, 5, 1071a8-9).

Die ὕλη ist entsprechend ein δυνάμει ὄν, weil sie etwas zu sein vermag oder auch nicht – und zwar das, was das εἶδος ist. Dieses Können ruht in ihr beschlossen, sie ist darauf angelegt. Ihre ganze Bestimmbarkeit ergibt sich vom Eidetischen her. Der Stoff läßt als ἐνδεχόμενον sein Sein *und* sein Nichtsein als etwas zu (*Met.* IX, 8, 1050b11). Der Verwirklichung der Bestimmbarkeit eignet als ihr vertrautester ontologischer Sinn die Bewegung, denn Kontingenz besitzt bei kinetischen Entitäten einen unmittelbar einleuchtenden Sinn. Das εἶδος liegt als Möglichkeit schon *in* der ὕλη, die das εἶδος zu sein vermag. Die ὕλη kann nur – dabei begrifflich verschwindend – als σύνολον zur ἐνέργεια gelangen, und durch die ὕλη bleibt das Sein eines solchen Seienden stets kontingent, mit der Möglichkeit des Vergehens behaftet.

Die δύναμις kann zur ἐνέργεια und zum εἶδος ausschließlich vermittels der κίνησις gelangen. Die κίνησις wird als ἐνέργεια ἀτελής bezeichnet (*De anima* II, 5, 417a16); die κίνησις ist die ἐνέργεια des Unvollendeten (*De anima* III, 7, 431a6-7). Wenn die Bewegung die Wirklichkeit der Möglichkeit als einer solchen – und damit die Überwindung des bloß Möglichen – ist (*Phys.* III, 1, 201a11), dann ist das Mögliche als solches (1) das Unvollendete, (2) die unvollendete Wirklichkeit und (3) das unvollendete εἶδος. Als ἐνέργεια eines δυνατόν ist die ἐνέργεια unvollkommen, d.h., zu ihrer Vollendung muß sie die δύναμις hinter sich lassen. Mit und in der κίνησις ist das εἶδος (als τέλος) da, aber unvollkommen. Ist das vollständige εἶδος bzw. das εἶδος vollständig anwesend, so ist die κίνησις abwesend. An jedem Punkt der geschehenden κίνησις kann und muß die Wirklichkeit der δύναμις, aber auch die Anwesenheit des εἶδος univok ausgesagt werden; beide werden mit fortschreitender Annäherung an das Ende nicht abwesender oder anwesender. Das δυνατόν ist zum εἶδος vermögend, und das Verwirklicht-Sein dieses Vermögend-Seins ist die κίνησις, in ihr zeigt sich das Wesen der δύναμις als solcher. In der ἐνέργεια ἀτελής ist also das Unvollkommene vollkommen da. Was zur Wirklichkeit führt, muß selbst schon eine Form der Wirklichkeit sein.

Die ὄλη ist ein konkretes Vermögensein-zu, eine als Einheit bestimmte δύναμις, und daraus ergibt sich umgekehrt, daß das εἶδος die ἐνέργεια der ὄλη selbst ist, sofern diese sich zu ihm hin bewegt, wenn sie es auch nicht durch sich selbst tut. Die ὄλη wird als ein Noch-Nicht vom Fehlen des εἶδος her als dessen Möglich-Sein sichtbar – als mögliche Einheit und mögliche vollendete Wirklichkeit. Das εἶδος selbst ist ebenso das Vermögen, etwas zu bewegen, und zwar hin zu sich als Wirklichkeit. Seine Verwirklichung selbst in Gang bringend, ist das εἶδος im Vermögenden und als Vermögen anfänglich schon da. Es ist das, als was Vermögen und Wirklichkeit angesprochen werden; es ist ἀρχή und τέλος. (Deswegen können etwa beim Leben δύναμις, ἐνέργεια und ἔργον ineinsfallen.) Wenn Aristoteles die γένεσις einer οὐσία als σύνθεσις versteht (*De part. anim.* II, 1, 646a12) und dabei als eigentliches σύνθετον nur die heterogene Ganzheit gelten läßt, deren Teile verschiedenartig sein müssen, um die Einheit eines εἶδος zu realisieren (*De part. anim.* II, 1, 647a2-3), dann wird damit offensichtlich, daß das εἶδος ontologisch ein Ordnungsgefüge von Funktionen und Leistungen ist.

Vom sachlichen Gehalt her besteht zwischen allgemeinem und einzelner εἶδος kein Unterschied. Als dasselbe ist es immer wieder ein anderes. Jedes εἶδος kann allein in Einzelner faktisch gegeben sein, dies jedoch in unbestimmt vielen Vereinzlungen, denen gegenüber es daher ein Allgemeines außerhalb der ὄλη ist und bleibt. Als Allgemeines ist das εἶδος freilich keine οὐσία, sondern ihm eignet ein subjektiv-noetisches Sein. Das Allgemeine als solches ist: ἀόριστος, ὄλη, δύναμις, quasi-qualitativer Art. Bevor das εἶδος im Einzelnen (bzw. als einzelne) ἐνέργεια ist, muß es – bevor es in der ὄλη ist – selbst δύναμις sein, und zwar δύναμις zu sich selbst. In gewissem Sinne treten so ὄλη und εἶδος als δυνάμει ὄν auf.

Das Einfache (εἶδος) ist der Grund der Einheit des selbständigen Einzelnen und damit notwendig selbst ein Einzelnes. Gewußt werden kann das εἶδος nur als Allgemeines und hinsichtlich seines unveränderlichen, einfachen und eindeutigen Was-Gehalts;

daß es jeweils ist, kann hingegen ausschließlich wahrgenommen werden. Das Wahrnehmbare – die physischen und technischen Dinge – kann nicht ohne Bewegung und Stoff (und d.h. seine Teile) definiert werden. Wenn der Stoff nicht vom εἶδος zu trennen ist und daher in die Definition hineingehört, haben σύνολον und εἶδος denselben Namen. So ist etwa keine Seele, die εἶδος eines Lebewesens ist, ohne Stoff. Allerdings wird beim σύνολον die ὅλη *im* εἶδος ausgesagt, während beim εἶδος dieses *von* der ὅλη ausgesagt wird. Ontologisch gilt: Das εἶδος *ist* nicht ohne Stoff, wird aber nicht durch ihn *bestimmt*. Und wenn ein εἶδος umgekehrt auch keine ὅλη *enthält*, so ist es doch auf sie *bezogen*.

Im ὁρισμός zeigt sich, daß das εἶδος in gewisser Hinsicht Teile aufweist, nämlich Gattung und Differenzen, und so betrachtet hat das εἶδος eine ὅλη. Das γένος *selbst* ist *in* den Differenzen und εἶδη, ist in allen εἶδη *verschieden* (*Met.* X, 8, 1058a2-8). Gattung und Differenz verhalten sich nicht selbständig (und damit different) zueinander, sondern die Gattung liegt als δύναμις vor, deren ἐνέργεια die Differenz ist, weswegen auch das εἶδος als ἐνέργεια ὅν des γένος zu bestimmen ist. Die Gattung ist der Möglichkeit nach οὐσία, sie liegt der Differenz zugrunde. Grundsätzlich gilt, daß die οὐσία die ἐνέργεια einer δύναμις ist: einmal als εἶδος einer ὅλη, einmal als letzte (und damit anwesende) Ausdifferenzierung eines γένος.

Im Rückgang vom Daß (ὅτι ἔστιν) zum Warum (διὰ τί ἔστιν und d.h. zum Was) entstehen Wissen und Notwendigkeit. Die Befremdlichkeit des Daß, die das Fragen antreibt, löst sich in der Ruhe auf, die das Erkennen des Grundes gewährt. Bei allem, was nicht notwendig da ist, stehen die vier Gründe dennoch schon als Einheit der möglichen Begründung im Hintergrund; sie präformieren die Anwesenheit des Kontingenten, weil sie das sind, was durchgängig zusammenkommen kann und muß. Die Gründe bleiben nichts Äußerliches, sondern *sind* das Sein der Sache. Der λόγος hat dies darzulegen, und zwar in Gestalt des apodeiktischen Zusammenschließens (συλλογισμός) dreier apophantischer Sätze. Sein Ende erreicht das begründende Denken bei den ὑπάρχοντα

καθ' αὐτά: Was und Daß liegen hier in der Sache selbst. Subjekt und Prädikat, οὐσία und συμβεβηκός bestimmen sich in extensionsgleicher Allgemeinheit wechselseitig vollumfänglich.

Das Begründen-Können gründet im Was. Was etwas ist, läßt sich nicht erkennen und sagen, wenn man nicht weiß, wodurch etwas ist, warum etwas etwas ist. Das Was enthüllt sich nur durch sein Durch-Was: Der Grund muß Teil der Wesensdefinition sein. Nach dem Warum läßt sich wiederum nur fragen, wenn etwas da ist, tatsächlich gegeben ist. Das Was kann nicht ohne das Daß sein, das Daß nicht ohne das Was gewußt werden. Nichts ist da, ohne daß etwas von seinem Was gewußt wird; nichts ist als reines Daß gegeben. Die ὕλη ist durch die οὐσία als αἰτία etwas, d.h., der Grund ist zugleich das Wesen der Sache. Durch das εἶδος als ἐνέργεια und αἰτία wird das δυνάμει ὄν (die ὕλη) zu einem ἐνεργείᾳ ὄν, zu einem σύνολον. Das εἶδος ist eins mit dem σύνολον, jedoch nicht mit ihm identisch. Die αἰτία oder ἀρχή ist das Einende und das, als was das durch sie Geeinte anzusprechen ist. (Was schlechterdings einfach ist, steht jenseits des Gebiets der αἰτία und des Fragens nach ihr.) Wenn man etwa auf die Frage ‚Was ist ein Haus?‘ antwortet ‚Schutz für Menschen und Dinge‘, so wird kein vollgültiger ὁρισμός beigebracht, weil die Ordnung der hyletischen Teile und Funktionen fehlt (Dach, Wände, Fenster, Türen, Fundament usw.), die die *notwendige Weise der Einheit* erst durchsichtig werden läßt. Ein εἶδος ist also nicht mehr eine reine, exklusive Einfachheit und Einzigbestimmtheit, sondern als Einfaches eine *Einheit mehrerer Bestimmungen*.

Setzt Platon eine Vielheit von einfachen und selbständigen Instanzen an, wobei das Selbständige *infolge* seiner Einfachheit selbständig ist, so ist für Aristoteles weder mehr alles Selbständige einfach noch ist das Selbständige aufgrund seiner Einfachheit selbständig, sondern lediglich das Höchste (Gott) besteht als einfache οὐσία. Das Einfache ist das Wahre, weil alles Fremde und jedes Anders-sein-Können von seinem Sein ausgeschlossen und ferngehalten ist. Das Wahre ist das Sein der Sache, das Falsche ist ihr Nichtsein, das unverbindbar Abständige. Gerade bei den Arte-

fakten tritt das, was später als Existenz und Essenz unterschieden wird, schon deutlich auseinander: Technische Dinge werden in ihrem Was-Sein und dessen Begründungsverfahren *gedacht* und dann erst in der *Wirklichkeit* hergestellt, ohne daß die Essenz dabei noch erweitert würde. Einen unmittelbaren Zusammenhang und Übergang, wie bei den Naturdingen, gibt es hier nicht.

Ὀυσία bedeutet bei Platon sowohl das, was später *Existenz* oder Realität heißt, als auch das, was später *Essenz* oder Natur der Sache heißt; daß, was wahrhaft da ist, *ist* die reine Bestimmung. Wenn das *Denken* als eine der größten Gattungen zu gelten hat – also selbst ein wahrhaft *Seiendes*, eine Idee ist – und das Denken zugleich als ein *Sprechen* zu fassen ist, dann kann es prinzipiell kein ‚bloßes Sprechen‘ geben, das von Sein und Wahrheit abgelöst ist. Die Sprache ist, wie die Ideen, nie entstanden, nie nachträglich zum Sein hinzugetreten, sondern selbst ursprüngliches Sein. Die Idee ist notwendig, weil das Allgemeine der Grund von ununterscheidbaren Einzelnen sein muß. Die Anwesenheit der Idee in den Dingen – als deren Sein und Grund – macht sie deshalb gleichnamig und trägt die Angemessenheit der Sprache bis in das Werden hinein. Sofern die Idee namengebend ist, zeigt der Name die wahre Bestimmung der Sache, bedeutet Bestimmtheit.

Die οὐσία wird auch in der Analyse von δύναμις und ἐνέργεια vorausgesetzt; letztere sind von der οὐσία präzifizierbar wie die Akzidentien oder Wahrheit und Falschheit. Die eigentlichste Bedeutung von Vermögen und Wirklichkeit findet sich für Aristoteles in der *Bewegung*. Beide Begriffe sind zeitlich, logisch und ontologisch korrelativ und machen eine Deutungsweise des ‚ist‘ aus – neben der Prädikation (*Kat.* 2-10), der Existenzprädikation (*Met.* VII) sowie Wahrheit und Falschheit (*Met.* IX, 10) –, die in *Met.* IX, 1-5 untersucht wird. Die Kategorien müssen den Begriff des Wesens schon enthalten (ἔξει τὸν τῆς οὐσίας λόγον), gewinnen an ihm Sein und Halt, werden an ihm erst identifizierbar und gewinnen Sinn innerhalb einer Seinsaussage; sie ‚überschreiten‘ die οὐσία allerdings auch, sofern sie allgemeiner als diese sind. Die Modalbegriffe sind die reinen Bestimmungen der Existenz eines

Seienden im Denken, aber sie sind auch Zustände des Seienden selbst, bestehen nicht nur als Gedanke.

Die Natur (und damit die Bewegung) im Sinne von Hervorgehen und Verschwinden des Seienden ist der Ursinn von δύναμις und ἐνέργεια. „Das erste Vermögen ist das Prinzip der Veränderung in einem anderen oder in ein und demselben, sofern es ein anderes ist.“ Aktives (Form) und passives (Stoff) Vermögen fallen im zweiten Fall in ein Ding. In *Phys.* II, 1 ist es das Naturding, das einen Anfang der Bewegung in sich trägt. Stoff und vor allem Form sind also Potenzen und Veränderungsprinzipien. Δύναμις und ἐνέργεια beziehen sich daher in Aussagen auf ein Ding, können aber auch konkret auf die Ursachen der Dinge rekurrieren. Das Widerstandsvermögen bildet eine spezielle passive Potenz, die aber aktiv gedacht wird, nämlich als Abweisung einer bestimmten Veränderungsquelle oder zumindest als Verlangsamung ihrer Wirksamkeit. Als Prämissen stehen hierbei die ‚Naturgemäßheit‘ einer Veränderung und das Festhalten am Wesen und am τέλος als dem verwirklichten Guten im Hintergrund. Ein feuerfester Stein etwa besitzt die Privation einer δύναμις τοῦ παθεῖν, wobei Privationen zumeist bei aktiven Vermögen wie dem Sehen auftreten. Gleichwohl ist der Stein nicht wärmeresistent, und daß er keine Blüten treibt, ist keine Privation.

Warum ist die δύναμις κατὰ κίνησιν nun die ‚eigentlichste‘, jedoch zur Bestimmung des ‚metaphysischen‘ Wesens der δύναμις undienliche Bedeutung? Sie ist wegen ihrer Naturbezogenheit zu eng, doch sie ist zu weit, sofern sie auf alle, auf wesentliche und unwesentliche Bewegungen gleichermaßen, angewendet werden kann. Außerdem wird nur das Werden, nicht aber das Sein erfaßt, denn das Brennbar etwa ist nicht *nur* δύναμις. „Das Vermögen zu tun und zu leiden, ist in gewissem Sinne eines (μόνον, ἔν)“, nämlich dann, wenn beide Vermögen Momente ein und derselben Tätigkeit sind, einen aktualen Vollzug ausmachen; so kann beispielsweise Wasser, das erwärmt wird, selbst schon etwas erwärmen. Das Unvermögen ist hingegen die Privation einer aktiven Fähigkeit, das Fehlen eines Vermögens, das ein Ding von Natur

aus wesentlich hat (Blindheit) oder das es nicht von Natur aus hat (Fliegen beim Menschen): Die Natur fungiert als Norm von Dispositionen und Vermögenshorizonten; sie legt Nähen zum Wesen eines Dinges fest.

Die Bewegung ist die Voraussetzung für die Existenz von Möglichem, aber umgekehrt kann es auch Bewegung nur geben, wenn es die δύναμις gibt. Bewegung setzt konkrete Möglichkeiten als ihr Woher und Wohin voraus; Möglichkeiten können sich nur in der Bewegung als dem Ort ihrer Wirksamkeit und ihres Hervorgehens zeigen, d.h., sie müssen durch eine Bewegung hindurch, um in die Wirklichkeit überzugehen. Dieser Übergang gehört zum Wesen der Möglichkeit: Sie ist Tendenz, Streben, Intention, und Aristoteles deutet die Möglichkeit daher als *Kraft* der Ermöglichung einer Wirklichkeit. Die δύναμις ist der Grund der Bewegung als eines Hervorgangs von Wirklichkeit; die Möglichkeit ist so der einzig mögliche Anfang der Wirklichkeit, das Prinzip der Möglichkeit von Wirklichkeit. Doch zugleich ist die anfänglich bloß vorgesehene und mögliche Wirklichkeit sachlich schon das treibende Prinzip des Anfangens, denn das εἶδος ist die Kraft des Anfangenlassens, der poetische Aspekt der δύναμις κατὰ κίνησιν. Der λόγος ist dann letztlich das innere Gliederungsprinzip dieser δύναμις.

Möglichkeit und Wirklichkeit sind zwei *korrelative* Zustände der Existenz des εἶδος und – abhängig von diesem – des Seienden. Die Möglichkeit ist der Anfang des Daseins, aber im Hinblick auf die Wirklichkeit, als volles Dasein, ist sie Nichtsein; Sein hingegen ist sie als Kraft und Bewegungsprinzip, sofern allein aus der Bewegung Wirklichkeit hervorgehen kann. Die Möglichkeit geht der Wirklichkeit voran, ist der Zustand und Vollzug ihrer Vorbereitung sowie der Horizont, den ein wirkliches Seiendes noch an Eigenschaften hat; sie ist als Inbegriff des Anfangs, des Weges und der Vorgezeichnetheit des Zieles in ihnen doch der Zustand der Ferne des Endes bzw. der Wirklichkeit. Der Abstand zum Sein im Sinne der Wirklichkeit wird erst im Sehen seiner Möglichkeit real und meßbar. Die Bewegung ist die Möglichkeit der Wirklichkeit,

mit der Möglichkeit fängt die Bewegung an. Aber was fängt an? Das, was später auch die Wirklichkeit ausmacht.

Das Mögliche muß die Bedingungen der sachlichen Beschaffenheit des Wirklichen schon besitzen. Steine sind aufgrund ihrer Festigkeit, anders als Erde, ein mögliches Haus. Das εἶδος definiert jedes Als-etwas-möglich-Sein, gleichgültig, ob als externes oder internes εἶδος. Der Kontakt mit dem brauchbaren Stoff leiten den Prozeß ein, der dann der Vollzug ihrer Verflechtung ist. Demgemäß ist der Stoff bereits eidetisch mitbestimmt. Holz ist der Möglichkeit nach ein Kasten, Holz ist der Stoff des Kastens, der Kasten ist hölzern: Wenn also ein F x-haft ist, dann ist X der Möglichkeit nach F. Die Möglichkeit ist die Möglichkeit, daß ein Prozeß beginnen kann, der Punkt der Sichtbarkeit und Realität seines Anfangs, der Punkt, von dem an etwas etwas *werden* kann. Es gibt hierbei keine Notwendigkeit, das seiende Ende, die Wirklichkeit, zu erreichen. Die Möglichkeit als solche, der Zustand der Möglichkeit, bleibt gegenüber Wirklichkeit und Vollendung ungebunden. Werden und Bewegung sind auf das Sein hin angelegt, aber in ihrer Realität nicht gänzlich von ihm abhängig. Bei Naturdingen liegt die Form im Stoff (etwa im Samen) und ist immer schon mit ihm verflochten. Bei technischen Dingen übernimmt das – diesen potentiellen Entitäten gegenüber äußerliche – menschliche Denken die Kraft und Bestimmungsmacht des zentralen Naturprinzips; die Verflechtung von Form und Stoff wird frei, bis hin zur Möglichkeit, brauchbare Stoffe gemäß formalen Entwürfen überhaupt erst herzustellen.

Es gibt in der Bewegung keinen sachlichen Umschlag (μεταβολή), sondern sie ist die Gesamtheit der Vorbereitung des Umschlagens von Möglichkeit zu Wirklichkeit. Die δύναμις ist das Prinzip von Bewegung und Umschlag, wodurch die Kausalität nach dem Modell der Poiesis und ihrer Aktivität strukturiert wird. Als Kraft und Grund bleibt die δύναμις etwas Anderes und Äußeres gegenüber dem, woran und worin sie tätig wird. Der Stoff ist dabei der fundamentale Bezugspunkt aller Poiesis: Er ist das Grundprinzip der δύναμις des Erleidens; das, dessen alle Poiesis

sich zu bemächtigen strebt und woran sie vorgehen kann. Sie bedarf der Beziehung auf den Stoff als ihres notwendigen Anderen. Die Differenz-Einheit zwischen ποιησις und πάθησις, ihre Bezugshaftigkeit auf dem Boden ihrer Unterschiedenheit, ist konstitutiv für das Wesen der Bewegung, die der einzig mögliche Modus der Einheit und Relation dieser Gegenpole ist: Bewegung ist hinsichtlich Tun und Erleiden deren Verflechtung mit- und Verweisung aufeinander.

Die δύναμις ist von sich her immer schon Korrelation und Verwiesenheit, d.h. Zusammenschluß von ποιησις und πάθησις, in die sie auseinanderläuft. Die Bewegung zeigt diese Einheit, aber ebenso, daß die Momente, die zwei Kräfte, faktisch stets in verschiedenen Objekten verortet, von zwei divergierenden Objekten getragen werden müssen. Auf diese Weise offenbart die Bewegung den Wirkungsbereich und die Reichweite der δύναμις, sofern und soweit sie sich eines Leidensfähigen zu bemächtigen vermag und damit Bewegung vor sich geht. Im eigentlichen Sinne ist also die Bewegung die δύναμις selbst als Vorgang gedeutet. Die Bewegung ist die Wirklichkeit der Möglichkeit resp. der δύναμις, weil in der Bewegung die beiden Seiten oder Aspekte der Möglichkeit bereits tatsächlich in ihre konstitutive Wechselbeziehung eingetreten sind. Lediglich als in sich zwiefältige ist die Möglichkeit wirklich im Sinne einer wirklich stattfindenden Bewegung.

Das Wesen der δύναμις, der Möglichkeit und der Kraft, und damit der Bewegung wird anhand des Vorbilds der Herstellung ergründet: Sie ist Herstellen des Herstellbaren; Poiesis an etwas, das die Poiesis als sein πάθος an sich zuläßt – und dies in der Regel bis zum Ende. Wozu eine οὐσία fähig ist, dies zeigt sich vorrangig in ihrer Poiesis, in der sie über sich und ihren Aktionsradius anderer Dinge wahrhaft verfügt. Die δύναμις κατὰ κίνησιν macht die οὐσία aus, ist ihr Wesen, das, was sie spezifisch sein und wirksam sein läßt. Die δύναμις ist das Vermögen, etwas ins Sein zu führen, was die notwendig doppelseitige Grundform von ποιησις und πάθησις aufweist. Entstehen ist Herstellen, Entstandenes ist Hergestelltes; etwas macht etwas zu etwas, etwas bringt

an etwas etwas hervor. ποιησις und πάθησις sind in der Einheit der Bewegung aus dem Wesen der δύναμις heraus miteinander verschlungen, d.h., in ihrer Korrelativität und Komplementarität, ihrem Miteinandersein und ihrem synthetischen Miteinander-zum-Ziel-Kommen, zeigt sich die ‚Wahrheit‘ der δύναμις als Übereinstimmung von ποιησις und πάθησις, von Form und Stoff.

Wenn das Mögliche primär zwei Seinsweisen, zwei Vorgänge kennt, in denen es sich zeigt und Wirksamkeit gewinnt – nämlich *Bewegung* und *Denken* –, dann erschließt Aristoteles die Ordnung des Seienden im Ausgang hiervon. Die Masse der Dinge ist der Bewegung unterworfen, ohne damit je ganz zu Ende zu kommen; der Mensch ist zudem der Bewegung des Denkens fähig und damit der Poiesis. Der Inbegriff der Wirklichkeit, Gott, überwindet dann die dem Pathetischen und der Möglichkeit verhaftete, unvollendete ἐνέργεια von physischer Bewegung und Denken gleichermaßen: Er ist reines Tun, dessen Kraftgrund kein Wohin mehr kennt; er ist unbewegter Beweger und höchstes Denken, also Vollzug, Wirksamkeit und ‚Kraft‘ jenseits von offenen und erst noch zu erreichenden Zuständen und Hinsichten des Wirklichseins. ‚Wirklichkeit‘ meint hier die Kraft, sich selbst im vollendeten Sein zu halten. Diese Bestimmungen Gottes werden jedoch umgekehrt im Ausgang vom Gewöhnlichen gewonnen, das seiner Vollendung in Gott bedarf und sie fordert. Es gäbe kein Höchstes, wenn es nicht das gäbe, das es zu vollenden hat. Die höchste Wirklichkeit wird im Ausgang vom und im Lichte des Unvollendeten gesehen.

Nun gibt es vernünftige Vermögen (im Beseelten), aber auch vernunftlose Vermögen (im Unbeseelten). Künste und Wissenschaften sind vernünftige Vermögen. Unvernünftige Vermögen haben nur ein Objekt und können unter bestimmten gegebenen Bedingungen lediglich eines erzeugen, während die mit Vernunft verbundenen Vermögen sich auf einen Entgegensetzungsbereich richten, die Heilkunst z.B. auf Krankheit und Gesundheit. Wärme kann nicht *in jedem Fall* Krankheit *und* Gesundheit hervorbringen, auch wenn sie *irgendwann beides* zu bewirken vermag; Wär-

me hat das Vermögen, Wärme zu produzieren, und die führt (akzidentiell) zu Gesundheit. Unter bestimmten Umständen besteht für die Wärme eine Notwendigkeit, Wärme zu erzeugen, wohingegen für den Arzt keine solche Notwendigkeit besteht, wirklich zu heilen; aber wenn er es tut, dann kann er sich der Wärme bedienen. Medizin ist also ein ‚mehrstelliger‘ Begriff, Wärme ein ‚einstelliger‘. Mit προαίρεσις und ὄρεξις als Bedingungen, um ein τέλος zu realisieren, geht der Arzt über die Natur hinaus, obwohl rationale Vermögen beseelten Wesen von Natur aus zukommen: Ihr Gebrauch geht in die Ethik hinüber, und das Denken steht über Naturzwängen.

Der λόγος zielt auf eine Sache und auf ihr Gegenteil, und zwar auf die Sache immer καθ' αὐτό, auf ihr Gegenteil (als στέρησις) κατὰ συμβεβηκός. In einem Ding bringt nur ein Vermögen Entgegengesetztes hervor, so daß jede Wissenschaft durch den λόγος ein Vermögen ist. Λόγοι sind Einheiten von Gegensätzen innerhalb der Seele als der letzten Einheit und ἀρχὴ κινήσεως. Die Seele setzt den λόγος als zwiefältiges Vermögen in Bewegung und Tätigkeit. Der λόγος als ‚εἶδος‘ der teleologisch wirkenden Wissenschaft und Technik vertritt in der Seele das, was das εἶδος in den Naturdingen ist, nämlich den Bewegungsgrund; und anders als jedes Naturding haben die Seele bzw. das Denken viele λόγοι und Bewegungsprinzipien in sich.

In jedem Fall bestehen Vermögen *in* etwas, d.h., sie sind keine Substanzen wie für Platon. Die δύναμις hat ihren Sitz in der οὐσία, in einem Ding oder vernünftigen Wesen, ist somit nie selbstständig, aber dennoch substanztheoretisch grundlegend: Obwohl sie in allen Kategorien aussagbar ist, wird sie doch vor allem innerhalb der ersten Kategorie in den Blick genommen. Die δύναμις ist eine Art ‚Entäußerung‘ der οὐσία, wobei die Möglichkeit von Aristoteles – wie *Met.* IX, 3 zeigt – stets von ihrer nahen und aktuellen Realisierbarkeit aus gedacht wird. Sie ist das notwendige Herkunftsfeld, der Rückblick und Anfangsgrund, die Vor-Existenz des Wirklichen in seiner Gegenwärtigkeit, weil dieses

nicht immer da ist und einen Zustand fordert, aus dem es herleitbar ist.

Umgekehrt ist etwas Mögliches als seiendes Nichtsein immer auf ein bestimmtes Sein hin möglich. Möglichkeit und Wirklichkeit sind nur deshalb auch Seins- und nicht bloß Bewegungsprinzipien, weil nicht jedes Seiende aus einer Bewegung hervorgehen muß. Die Wirklichkeit ist die Wahrheit der Endlichkeit und diese die Wahrheit der Wirklichkeit, nicht notwendig der Zeit, aber dem Wesen und seiner Eingrenztheit und Geschlossenheit nach. Die Wirklichkeit ist das wahre Ende alles Endlichen, durch das dieses aller Vorläufigkeit enthoben wird. Wo Möglichkeiten sind, kann die Bewegung nicht endgültig aufgehoben werden. Die reine Möglichkeit zeigt sich in der Idee einer unendlichen Bewegung, die niemals zur Wirklichkeit gelangen kann, dem mathematischen Kontinuum. Die οὐσία ist aber nicht unendlich, und das Unendliche ist keine οὐσία, sondern allein das Einfache und Endliche ist das wirkliche Sein.

Das technische Herstellen gründet im λόγος, der einen Sachbereich stets als Raum eröffnet, der zwischen Gegensätzen liegt und von diesen als Einheitsgefüge begrenzt und eingeschlossen wird. Die δύναμις wird in der Technik durch den λόγος zu einem Verfügen über das gesamte Innere eines Seinsgebietes bestimmt. In diesem steht alles Seiende in durchgängiger Relationalität miteinander; alles existiert in Beziehungen samt ihren Potenzen, die aus der Einheit der logischen δύναμις resultieren und von der Technik realisierbar sind. Die δύναμις erweist sich also auch hier als Prinzip der κοινωνία, der Wechselseitigkeiten, des Seins und seiner Möglichkeiten, sofern sie ein Gefüge von Verflechtungen bilden. In der Technik haben δύναμις und λόγος Macht über das Sein im Sinne eines bestimmten, durch sie ermittelten Seinsbereichs. Gerade jedoch im engeren Verständnis der Poiesis als einer menschlich-logischen ist die Technik zugleich das Vermögen, das das Wesen der δύναμις und der Poiesis überhaupt paradigmatisch begreiflich zu machen vermag.

Was δύναμις und λόγος können, das zeigt zuerst und vor allem die technische Poiesis. Der λόγος wird dabei zum zentralen Kennzeichen der δύναμις, ja er ist selbst δύναμις und daher die maßgebende Instanz, um konkrete Formen des Herstellens, die dieses leiten und begrenzen, entwerfen oder entdecken zu können: Der λόγος ist die δύναμις der poietischen Formen. Er fügt in seinem Seinsbereich eidetische Möglichkeiten zusammen und paßt sie einem korrespondierenden Stoff an; er arbeitet synthetisierend und analysierend eine Region der Dinge durch, wobei er – gleichermaßen einbeziehend und aussondernd – konkrete Gebilde ermöglicht. Das Herstellen ist die Bewegung, die das εἶδος am Stoff durchsetzt, die das positive Sein am negativen Nichtsein herausarbeitet und zu Ende führt. Erst am Ende schlägt die Bewegung selbst und ganz in das rein Positive einer vollendeten Synthesis um. Bewegung und Abschluß, unvollendetes und vollendetes Sein sind einander bedingende und sich fordernde Seinsweisen. Insbesondere die Bewegung – als einzig möglicher Weg zum Fertigsein – leitet das Verständnis der Dinge und wird qua Form und Stoff, ποίησις und πάθησις, ἀρχή und τέλος oder δύναμις und ἐνέργεια durchdrungen. Die höchste Wirklichkeit ist alsdann die Sphäre der völligen Abwesenheit alles Synthetischen, Kinetischen, Pathetischen oder Hyletischen – reines Tun, reine Poiesis.

Dezidiert wird die Praxis von Aristoteles als Element der Ontologie begriffen und entfaltet, was auch den Charakter der Wirklichkeit prägt. Praxeis, die eine Grenze haben, enthalten nach *Met.* IX, 6 in sich kein Ziel, sondern führen nur übergängig-bewegungshaft zu einem τέλος hin (wie beispielsweise das Lernen); sie sind daher unvollendet. Vollendete Handlungen (wie etwa Sehen oder Denken) tragen ihr Ziel in sich selbst. Unvollendete Praxeis, wozu die γένεσις – und infolgedessen zweifellos auch die ποίησις – zählen, sind Bewegungen; vollendete Handlungen sind hingegen Wirklichkeiten oder Tätigkeiten. Jede Handlung wird ein von der κίνησις her bestimmbares Seiendes. Das Wirkliche – sei es nun vollendet oder unvollendet – ist jedenfalls in allen Fällen zweckhaft, und Zwecke (als Wirklichkeit) entstehen und

vollziehen sich auf bewegungshafte Weise; jede Bewegung verwirklicht Zwecke und zwar zumeist aus Möglichkeiten heraus. In *Met.* IX, 1-5 tritt die κίνησις resp. die δύναμις κατὰ κίνησιν als Wirkursache auf, in *Met.* IX, 6 braucht die κίνησις auch noch einen teleologischen Hintergrund, damit Bewegungen eine Wirklichkeit sind und zu einer führen.

Der Sinn des Konzepts der δύναμις besteht in der Ermöglichung und Erklärung von Werden und Bewegung im Hinblick auf das Nichtsein. Was nicht ist, muß dennoch in irgendeiner Weise sein, wie bereits Platon ausführt (*Parm.* 160b5-163b6), und Aristoteles expliziert dieses Sein als δύναμις. Was bei Platon den Hintergrund bildet (*Soph.* 247d8-e4), rückt bei Aristoteles ins Zentrum der Ontologie sinnlich wahrnehmbarer, bewegungshafter Entitäten (*Met.* IX, 1, 1045b35-1046a16). Bei Platon finden sich Vorstufen des Schemas von δύναμις und ἐνέργεια. So etwa die Unterscheidung von Haben und Gebrauchen im *Euthydem* (280b-281e). Gerade in seinen früheren Schriften verwendet Aristoteles den Begriff der δύναμις im Sinne von κτήσις, ἔξις oder διάθεσις, als Besitz einer aktiven oder passiven Kraft, der die ἐνέργεια dann als Gebrauch (χρήσις), Ausübung oder Aktivität der δύναμις korrespondiert. Schlafen und Wachen als Zustände des Lebendigen oder Erkenntnisvermögen im Gegensatz zu ihrem aktiven Gebrauch fallen in diesen Verwendungsbereich der Termini. Erst später verwendet Aristoteles die Begriffe von δύναμις und ἐνέργεια im ontologischen Sinne von Potentialität und Aktualität, und eine solche Konzeption als Seinsinn gibt es vor Aristoteles nicht. Besonders im IX. Buch der *Metaphysik* wird dieser thematisch und die ἐνέργεια als höchste Weise des Existierens und Bestehens von Seiendem herausgearbeitet (*Met.* IX, 6, 1048a30-32).

Als Seinszustände umspannen δύναμις und ἐνέργεια mehrere Bedeutungen: Möglichkeit, Potentialität, Vermögen, Fähigkeit (zu tun und zu leiden), Kraft, Ursache von Veränderung, Anlage, ausgebildete Disposition oder Habitus; und komplementär: Wirklichkeit, Aktualität, Tätigkeit, Vollzug oder Resultat. Stets wird ein Anfangszustand oder ein Status der Bereitschaft zu Sein oder

Werden einem Endzustand der Seinssättigung und -erfüllung zugeordnet. Deswegen kann eine δύναμις auch die ἐνέργεια einer Substanz, die sie hat, definieren: Der Architekt ist, was er ist, durch seine Fähigkeit zu bauen. Eine δύναμις benennt ein konkretes seiendes Nichtsein, das einem Seienden anhaftet oder inneohnt und auf eine ἐνέργεια ausgerichtet und hingeeordnet ist. Etwas ist etwas (noch) nicht, kann dies aber sein, werden, tun oder hervorbringen. Etwas *ist* etwas (schon, aber nur) der Möglichkeit nach, aber eben (noch) nicht wirklich.

Der Horizont, vor dem sich der Sinn von δύναμις und ἐνέργεια entfaltet, ist die Bewegung. Der Doppelsinn von δύναμις und ἐνέργεια als Kraft/Vermögen bzw. Potentialität einerseits und Aktivität bzw. Aktualität andererseits gewinnt im Bereich der Bewegung seine Erfüllung. Im *Theaitet* (156a3-157b2) etwa sagt Platon, es müssen aktives und passives Vermögen zusammenkommen, um simultan Bewegung hervorbringen und ausmachen zu können. Aristoteles nimmt hierauf Bezug, doch für ihn bringen zwei Kräfte *eine* κίνησις oder ἐνέργεια mit zwei Aspekten hervor, die rein *im Passiven* stattfindet. Für Platon ist alles Bewegende zugleich bewegt und alles Bewegte zugleich bewegend, was für Aristoteles abwegig ist: Allein im πάσχον, κινούμενον, ποιούμενον findet ein realer Wechsel statt, und dies ist die ἐνέργεια des ποιοῦν, die ausschließlich im oder am πάσχον statthat. Wir verstehen also den Sinn von δύναμις, wenn wir die Verbindung derjenigen Kräfte erkennen, die Dinge möglich machen.

Was nicht ist, ist nicht durch sich *selbst* als δύναμις existent, sondern durch die Fähigkeit von etwas *anderem* – Wirklichem –, es zu werden, zu tun oder zu erzeugen. Δύναμις heißt: Dinge besitzen Kräfte und Vermögen, durch die sie fähig sind, Wirkungen zu erzeugen, auf andere Vermögen einzuwirken und diese wirklich werden zu lassen oder aus ihnen eine Bewegung anzustoßen. Die Aktualität ist nicht der Potentialität einer Sache selbst (eines neuen Tieres), sondern der ihrer Wirk- und Stoffgründe (der Eltern) entgegenzustellen: Wenn die Wirkung ihre Gründe verläßt, ist sie wirklich geworden. Die δύναμις ist das schlafende Sein, das

erweckt werden kann – von dem, was schon wach ist. Sie ist eine Weise der Anwesenheit: Eine Kraft; etwas, das bewirken oder bewirkt werden kann; etwas, das etwas, das ermöglicht werden kann, ermöglicht. Etwas, das absolut nicht ist, kann weder etwas bewegen noch bewegt werden.

Das Potentielle ist kein bloßer Mangel an Wirklichkeit, kein bloßes Fehlen von Vollendung, sondern es ist das, was positiv dazu fähig ist, den Zustand von Wirklichkeit und Vollendung zu erreichen – und zwar durch Bewegung. Das Potentielle ist das, was es ist, bereits im Blick auf die Wirklichkeit; das Mögliche deckt sich sachlich mit dem Wirklichen, auf das es sich zu bewegt, d.h., das Nichtsein wird als Sein gesehen. Wenn etwas als Potenz bezeichnet wird, dann wird es der Sache nach schon als das gesehen, was auch das Wirkliche ist: Dasselbe Was wird in zwei Zuständen angesprochen, die Abstand voneinander halten. Die Bewegung, die das Mögliche als solches verwirklicht, besteht im Sich-Zeigen des Seins und der Wirklichkeit des Potentiellen als eines solchen und als das, was etwas wirklich sein kann. Die Bewegung nimmt das Mögliche in das εἶδος hinein, das Mögliche zeigt sich in ihr als unvollendete, aber vollendbare Wirklichkeit und damit als eine eigenständige Form der Wirklichkeit. Mit der Bewegung beginnt die Möglichkeit sich wirklich ihrem Ziel anzunähern. Im eigentlichen Sinne aber verwirklicht die Bewegung die Möglichkeit als solche: Die Bewegung ist die Wirklichkeit der Verwirklichung und nur im Idealfall die (volle) Verwirklichung der Wirklichkeit. Bewegung ist per se unvollendete Wirklichkeit. Ihre Vollendung bedeutet ihr Ende, das wesentlich außer ihr liegt. Das Mögliche als Mögliches vermag nicht aus der Bewegung herauszukommen, sondern ist in ihr wirklich und verwirklicht.

Diejenige Wirklichkeit, die die Möglichkeit als Möglichkeit verwirklicht, nennt Aristoteles Bewegung. Als Wirklichkeit ist die auf ein dingliches Werk gerichtete Bewegung eine unvollendete Wirklichkeit. Die Möglichkeit als Möglichkeit aber ist schon vollendet (komplett aktual), wenn die Bewegung bzw. Verwirklichung begonnen hat, nicht erst, wenn sie vollendet und abge-

geschlossen ist. Als Wirklichkeit der Möglichkeit als solcher ist die Bewegung deren vollständige Realisierung; als Wirklichkeit einer bestimmten Tätigkeit ist die Bewegung ebenfalls bereits deren adäquate Realität; als Wirklichkeit einer οὐσία ist die Bewegung deren unvollständige Wirklichkeit. Im nichtproduktiven Sinne besteht die ἐνέργεια in einer Tätigkeit (und damit Bewegung) selbst, im produktiven Sinne in einer werkhafte-dinglichen Aktualität. Wie die ἐνέργεια sich vollzieht und besteht, bringt verschiedene Implikationen mit sich: Das Sehen muß andauern, um ἐνέργεια zu sein; der Same muß als Same verschwinden, damit ein Baum aus ihm werden kann; das Haus besteht ohne den Erbauer fort, das Sehen ohne die Sehkraft nicht; die ἐνέργεια des Hausbauens (als κίνησις) verschwindet, wenn das Haus fertig ist, findet aber an diesem statt; das Herstellen ist ein wirklicher Gebrauch der Werkzeuge, um das Werk als Zweck zu realisieren, aber das Werk wiederum kann dann für einen anderen Zweck gebraucht werden. Jede sinnlich-bewegte οὐσία wird als (Form), durch (Bewegung, Herstellung) und gegebenenfalls für (Gebrauch) etwas fertig.

Eng verwoben sind δύναμις und ἐνέργεια als modale Formen und Gegebenheitsweisen von Sein mit Form und Stoff, die sich nicht ausschließlich als Gründe des Seienden benennen lassen. Denn Gründe sind Gründe des Seins von etwas, d.h., der Seinsinn von δύναμις und ἐνέργεια wird durch die Kausalität erst erfüllbar. Die sinnliche οὐσία etwa, als etwas, das aus Form und Stoff zusammengesetzt ist, gewinnt aus deren Verhältnis ihren Seinscharakter, das Wodurch, Wie und Was ihres Seins. Form und Stoff tragen beide zum Wesen wie zur Existenz dieser οὐσία bei; ohne beide existiert sie weder noch läßt sich ihre vollständige Bestimmtheit aussagen. Die Form ist der Grund einer Bewegung, die zu einer ἐνέργεια oder einem ἔργον hinführt, aber sie bestimmt zugleich die Eigentümlichkeit dessen, was am Ende vollständig da und wirklich ist, d.h., sie ist das bestimmte Was eines Wirklichen. Deswegen kann Aristoteles nicht nur ἔργον, ἐνέργεια und τέλος gleichsetzen (*Met.* IX, 8, 1050a21-22), sondern ebenso festhalten,

daß die οὐσία und das εἶδος die ἐνέργεια sind (*Met.* IX, 8, 1050b3-4).

Die Form stößt die Bewegung hin zum Endzustand an, ermöglicht ihn während der Bewegung und *ist* dieser Endzustand, ist das, was in ihm ist. Δύναμις und ἐνέργεια sind keine Begriffe, die lediglich Weisen des bloßen Existierens bezeichnen, sondern sie sind stets mit bestimmenden Momenten vereinigt. Wenn die ἐνέργεια den Zustand des vollen Existierens anzeigt, dann als Zustand des fertigen Bestehens eines wesentlich bestimmten Seienden oder als andauernde Ausübung einer bestimmten Aktivität. Was wirklich existiert, existiert nicht *durch* einen Existenzaktus des Wirklichseins, sondern *als* Wirkliches, als formhaft oder form-stofflich bestimmtes Seiendes. Manches Wirkliche und Tätige war nie nicht wirklich und tätig, war also nie die Wirklichkeit einer Möglichkeit, während umgekehrt jede Möglichkeit nur als Möglichkeit einer Wirklichkeit sinnvoll ausgesagt und bestimmt werden kann. Die höchste Aktualität (das reine Wirklichsein, die reine Form) ist für Aristoteles zugleich eine ewige Aktivität (die Ausübung einer Tätigkeit, des Denkens): Gott besteht als οὐσία jenseits von Stoff, Werden oder Veränderung, existiert immer gleich.

Das Präsens von ἐνέργεια-Verben impliziert deswegen das gleichzeitige Gelten des Perfekts vom selben Subjekt, weil die ἐνέργεια zeitindifferent jederzeit schon und ohne ein Mehr oder Weniger in sich vollendet das ist, was sie ist; Vollzug und Ziel fallen in eins. Bei einer κίνησις hingegen kann man erst vom erreichten τέλος aus – und im Hinblick auf die gesamte Bewegung (in ihrer zeitlichen und inhaltlichen Sukzessivität von je für sich insgesamt unvollkommenen Teilmomenten) gleichermaßen – den Perfekt aussagen (*Met.* IX, 6, 1048b18-35; *Eth. Nic.* X, 4, 1174a14-b9). Das Erbauen eines Hauses beispielsweise ist im Hinblick auf die Verwirklichung der Kunst des tätigen Architekten eine ἐνέργεια, im Hinblick auf die in sich veränderungshafte Verwirklichung des Objekts (des εἶδος) und seines leidenden Materials eine κίνησις. Sofern das Objekt als Ziel hier im Vordergrund steht,

muß das Bauen (und das Herstellen allgemein) primär als κίνησις gelten.

Wenn das Seiende Eigenschaften besitzt, dann auch das Werdende und Bewegte. Dem Bewegen oder Herstellen entspricht ohne weiteres zugleich ein Bewegtwerden oder Hergestelltwerden, dem Essen ein Gegessenwerden, dem Schlagen ein Geschlagenwerden, dem Lehren ein Lernen, dem Wachstumsbewirken ein Wachsendes, dem Entstehenlassen ein Entstehendes. Beides beginnt gemeinsam, beides endet gemeinsam. Alles von solcher Art macht jenseits seiner Simultaneität und Gegenseitigkeitseinheit keinen Sinn. Zwei Möglichkeiten werden in untrennbarer Verknüpfung und als korrelative Einheit verwirklicht und *können notwendig nur gemeinschaftlich* verwirklicht werden: Dies ist die Wahrheit der Wirklichkeit des Möglichen, insofern es möglich ist. Die Wirklichkeit der Möglichkeit besteht in ihrer Verwirklichung, mithin in der Bewegung.

Jede Bewegung ist, wie aus ihrer Definition in *Phys.* III, 1 deutlich wird, eine zwiefältige, relationale Verwirklichung, nämlich die des Bewegbaren (das nun wirklich bewegt wird) und dessen, was fähig ist zu bewegen (und nun tatsächlich bewegt). Potentielles Tätigsein und potentielles Leidendsein können ausschließlich zusammen in die diesbezügliche Verwirklichung eintreten, wodurch sich auch *beide verändern*. Die Bewegung ist *eine zweiseitige ἐνέργεια*; eine ἐνέργεια, die zwei δυνάμεις verwirklicht, weshalb man die eine Bewegung von zwei Seiten angehen kann, dem Tätigen und dem Leidenden. Und sie ist *ohne das Relative weder denkbar noch möglich*, was sich beim Denkbaren und bei statischen Sachverhalten fortsetzt, sofern etwa das Vatersein nicht ohne das Kindsein denkbar ist. In der Bewegung – gerade, sofern sie sich im Rahmen der ersten Kategorie abspielt – zeigt sich die Gegenseite der Selbständigkeit, die das auszeichnet, was am Ende der Bewegung steht. Das Relative ist das Wesen der unvollendeten Wirklichkeit.

Das aktuelle Herstellen (die Tätigkeit des Herstellens, seine kinetische Wirklichkeit) kennt während des gesamten andauern-

den Prozesses kein Mehr und Weniger, wohl aber das, *was* durch das Herstellen verwirklicht wird, sofern etwa das Haus in seinem formbestimmten Fertigsein immer weiter fortschreitet und sichtbarer wird. Wenn Bauen oder Lehren nicht als reine, in sich immer schon vollendete Tätigkeiten (ἐνέργεια) begriffen werden, sondern als etwas, das eine Veränderung in einem anderen hervorbringt (als κίνησις und damit ἐνέργεια ἀτελής), dann verändern sie sich dabei auch selbst. In bloß einer Bewegung geschieht nur eine Veränderung im Tätigen und im Leidenden gleichermaßen. Als zwei Seiten einer Sache – der Bewegung – sind Tun und Leiden freilich nicht synonym, so daß der Bewegung als Tun andere Bestimmungen eignen als als Leiden. Der Satz vom Widerspruch regelt hierbei lediglich, daß es z.B. ein und derselbe Mensch nicht vermag, dasselbe zugleich zu lehren und zu lernen.

Das εἶδος ist die bestimmende Ursache der οὐσία. Als reines, unzusammengesetztes εἶδος kommt der οὐσία kein Entstehen und Vergehen zu: Das Seiende selbst als einfaches kennt kein Entstehen und Vergehen (*Met.* IX, 10, 1051b29-30), denn diese kommen den Dingen nicht zu, insofern sie seiende sind. In seiner ontologischen Wahrheit wird das Einfache, das εἶδος als das Seiende, irrumsfrei erfaßt. Nur bei der logischen Wahrheit des Aussagesatzes bewegt das Denken sich im Zusammensetzen und Trennen. In seiner höchsten Eigenart denkt das Denken das εἶδος als einfaches Sein des Seienden und macht so das Sein im Denken offenbar. Wie bei Gott ist auch beim Menschen das Denken sein Wesen, doch denkt Gott als reine Form sich selbst und läßt als νοῦς ποιητικός das reine, einfache Sein zur Anwesenheit gelangen.

Die Technik macht die unterste Weise aus, in der der Mensch Anteil am göttlichen Wesen hat: Sie denkt das εἶδος – als einfaches Wesen ebenso wie als Gesetz des konkreten Prozesses der Zusammensetzung – und zeigt die hyletisch seinssetzende Kraft des Denkens der Form. Die Technik umgreift eine Anwesenheit der Form im Denken und die Weise ihrer Übertragung in die stoffliche Wirklichkeit. Im Rahmen der Technik jedoch ist das εἶδος im Denken nicht an seinem wahren Ort, sofern es in ihr auf

sein Werden als das Werden des Seienden ankommt. Ist das göttliche Denken eine immanent vollständig wirkliche Tätigkeit, die ihren Zweck in sich selbst hat, so ist das poetische Denken der Technik der Weg und das Mittel, einen äußeren Zweck zu realisieren, das Artefakt. Ist in Gott das Denken selbst das Sein, so ist es in der Technik die Weise der Präsenz und der Wirksamkeit des Grundes des Seins – der Form des Artefakts.

Der ontologische Komparativ manifestiert sich in verschiedenen Seinsdignitäten *und* Seinsformen; in Unterschieden der Seinsweise, die gleichzeitig besondere Seinsstufen konstituieren. Die diversen Wissenschaften beziehen sich auf die verschiedenen Seinsweisen, erhellen ihre spezifischen Prinzipien und basieren daher ebenfalls auf dem ontologischen Komparativ. Auch die vielfachen Weisen des Aussagens des Seienden tragen zur Gliederung des ontologischen Komparativs bei, stehen aber vor allem im Umkreis der Erschließung des Seins des Kontingenten und Veränderlichen: Das Mitgehende oder Unwahre, das Möglichsein oder die Kategorien finden beim Göttlichen keine Anwendung. Die Hauptmasse dessen, was Aristoteles ausarbeitet (bis hin zu den Substanzbüchern), hat die Auslegung des Seins des Veränderlichen im Blick. Was wird und im Werden ist, bildet den primären Gegenstand seines Denkens. Im Rahmen dessen, was Parmenides und Platon vorgeben, gelangt das Werden bei Aristoteles zu seiner höchstmöglichen Eigenständigkeit. Für ihn kann Seiendes entstehen und vergehen; sein Sein ist im Horizont des Werdens und des Nichtseins zu erklären, etwa als Zusammentreten von Form und Stoff.

Das ‚Ist‘ (als das, was ist) ist gemäß einer Seinsweise oder einem Substantztyp ein anderes und jeweils anders präsent. Das ‚Ist‘ des veränderlichen und des unveränderlichen Seienden ist auf verschiedene Weise in ihnen – als sie seiend und sie ausmachend – anwesend. In Natur, Technik, Mathematik oder Gott liegt das ‚Ist‘ – das εἶδος – je anders und als ein anderes vor; es wirkt und besteht auf andersartige Weise. Stoffbezogenheit oder prinzipielle Stoffentzogenheit geben dem ‚Ist‘ (dem, was ist) einen je unter-

schiedlichen Seinscharakter. Bewegung und Nichtsein prägen dem ‚Ist‘ eine Eigenart auf, die das reine εἶδος nicht kennt. Das εἶδος als Sinn des ‚Ist‘ besitzt bei Aristoteles keinen einheitlichen Charakter mehr.

IX. Logik und Bewegung

Schon für Platon *ist* im vollen und eigentlichen Sinne das, was reine *Bestimmung* ist. ‚Existenz‘ und ‚Essenz‘ sind untrennbar; das Wesen ist das, was existiert. Wahrheit besteht für ihn in der Erhellung des Verhältnisses zwischen den vielen wahrhaft seienden Bestimmungen; der Sinn des Denkens realisiert sich im Aufzeigen ihrer Einheit. Das Nichtsein ist dabei jedoch als etwas Seiendes und Positives konstitutiv und notwendig für die Möglichkeit von Bestimmtheit und ihre Begründung: Etwas kann nur dann etwas Bestimmtes sein, wenn es (etwas) ist *und* (etwas) nicht ist. Das Nichtsein ist – als eine Bestimmung – unabdingbar, um die Ideen zur Gemeinschaft der Bestimmungen und zur Bestimmungs-gemeinschaft zu machen. Bei Aristoteles regelt dann der Satz vom Widerspruch explizit das Verhältnis zwischen den Bestimmungen: Was dieses ist, kann nicht anderes (zugleich) sein. Wer aktuell sitzt, kann nicht aktuell stehen; wer sitzt, kann nicht zugleich nicht sitzen. Ohne den Satz vom Widerspruch gibt es kein Was und kein Wie des Denkens und ebenso kein Wozu. Das Denken ist ohne ihn kein Handeln, besitzt ohne ihn keinen Gegenstand, keine Ordnung, keinen Zusammenhang, kein Ziel.

Die Parmenideische Einfachheit und Einzigkeit des Seins wird im *Sophistes* zugunsten der *κοινωνία* oder *συμπλοκή* der höchsten Ideen aufgegeben. Etwas ist erst dadurch es selbst, daß es nicht nur es selbst ist, nicht das Einzige ist. In der Einheit ihrer Gemeinschaft ist jede Idee immer schon über sich selbst hinausgegangen, sich selbst transzendent; sie ist allein durch die Eingeflochtenheit ins Ganze sie selbst und ihrer mächtig, also das, was sie ist und vermag. Die *κοινωνία* der Ideen ist dabei nicht ihr Gesamtzustand, sondern das ewig, lebendige Geschehen des Gleichbleibenden. Als Kräfte oder Mächte vollziehen und erwirken sie ihre Gemeinschaft permanent. Deshalb gibt es auch keine einmalige, äußerliche Theorie der Dialektik – als beliebig und überall anwendbare formale Verfahrensweise –, sondern sie ist ein objektives Vor-sich-Gehen und für den Einzelnen ein Handeln.

Alles Reden ist Reden *über* etwas, aber das Reden als Denken ist schon für Platon *selbst* eine der wichtigsten γένη des Seienden, und dadurch *ist* es das Sein. Das Reden über das Sein *ist* Sein, weil das Sein – im Sinne der einen κοινωμία der Gattungen – in sich selbst, immanent, logisch verfaßt, durchdrungen und erschlossen ist. Wenn also für Aristoteles das Sein auf vielfache Weise ausgesagt werden muß, dann ebenso der λόγος, der freilich für ihn im Gebiet des ὄν ὡς ἀληθές vor allem als Urteil fundiert wird. In der Region des Logischen kann daher der Evidenz des Satzes vom Widerspruch für die Möglichkeit des Urteils schlechthin die Evidenz und Vollkommenheit der ersten syllogistischen Figur als Schlußform entsprechen.

Was (etwas) ist, muß auch für Aristoteles immer logisch sichtbar und ansprechbar sein: Mit dem τί ἦν εἶναι (lat. quod quid erat esse) etwa *sagen* wir, was es für etwas heißt, etwas zu sein; was die οὐσία ist und wie sie ist. Und wir können im τί ἦν εἶναι logisch aufweisen, wie und wodurch etwas ist resp. sein kann, was es ist. Und ebenso ist es das Tun des Syllogismus, daß er Allgemeines und Besonderes (bzw. Einzelnes) zusammenschließt, eine logische *Bewegung* zwischen ihnen sichtbar macht. Die Sterblichkeit ist für Sokrates wesentlich, weil alle Menschen sterblich sind, und es ist der Mittelsatz, der erste und zweite Substanz zusammenbringt (Sokrates ist ein Mensch).

Fragt die erste Philosophie für Aristoteles nach dem Seienden als Seiendem oder insofern es seiend ist, dann wird bereits vorausgesetzt, daß jedes Seiende noch anderes ist, daß ihm also *viele positive Bestimmungen* zukommen. Der Satz vom Widerspruch, das vollkommen sichere und täuschungsresistente Prinzip, verbindet das Sein logisch und zeitlich mit dem Nichtsein: „Denn es ist unmöglich, daß dasselbe demselben in derselben Beziehung zugleich zukomme und nicht zukomme. Es ist unmöglich, daß etwas zugleich sei und nicht sei.“ (*Met.* IV, 3, 1005b19-30) Das unerschütterliche Prinzip bietet Gewißheit über etwas *Negatives*, eine Unmöglichkeit: *Gegensätze* (oder Gegenteile) können demselben *nicht* zugleich zukommen. Der Unterschied von Möglichkeit und

Unmöglichkeit ist selbst kein bloß möglicher, sondern ein notwendiger. Die Notwendigkeit der Axiome begründet die Möglichkeit des Intellekts und des Denkens; sie sind das logische Apriori des Denkens, die Bedingungen seiner Möglichkeit. Der Satz vom Widerspruch ist der Grund der Möglichkeit von Unterscheidbarkeit, sofern die Konjunktion kontradiktorischer Bestimmungen in einem Satz unmöglich ist.

Scheint für Parmenides in Tag *und* Nacht noch dasselbe Seiende auf, so können für Aristoteles beide demselben Seienden nicht zugleich zukommen; das Sein des einen fordert – notwendig und für diesen Zustand konstitutiv – das komplementäre Nichtsein des anderen. Das Sein ist selbst nichtseiend, läßt das Nichtseiende seiend sein. Schon bei Platon regeln Teilhabe und Nichtteilhabe Sein und Sinn jeder Bestimmung; Das Sein *ist* es selbst, *hat* aber zudem Gemeinschaft mit allen anderen Bestimmungen; und diese gehören zum Wesen des Seins, das solchermaßen uneindeutig oder mehrsinnig wird. Der Satz vom Widerspruch unterstellt: Etwas kann (etwas) sein *und* nicht sein – nur nicht zugleich und in derselben Hinsicht. Ob man das Grundprinzip zeitlich oder logisch versteht, spielt hierfür keine Rolle. Alles, was sein kann, wird – von der Notwendigkeit seiner Denkbarkeit und vom Wesen des *Denkens* her – indifferent gegen Sein und Nichtsein.

In *De int.* 3, 16b19-25 äußert sich Aristoteles zur Bedeutung des Seinsbegriffs: Vermittels der Heraushebung seiner rein semantischen Funktion (allein für sich ausgesagt), läßt sich jedes Verb dem Nomen gleichsetzen. Dabei halten wir zwar diese semantische Funktion fest, müssen dafür jedoch zugleich vom Behauptungsmoment absehen, das jedem Verb unausdrücklich inhäriert. Will man diesem Moment ein Wort geben, dann ‚sein‘. Das allein für sich gesprochene Verb enthält kein Behauptungsmoment, weil das Sein kein Kennzeichen oder inhaltliches Bestimmungsmoment der Sache selbst ist (*Met.* IV, 2, 1003b26-33; *Top.* VI, 1, 139b1-3). Verben für sich selbst betrachtet haben zwar einen Inhalt, aber das Moment der Position (ob das, was als Inhalt

gesagt ist, gesetzt sein soll oder nicht) läßt sich von diesem Inhalt isolieren. Die prossemantische (dazubezeichnende), *aussagebildende* Fähigkeit des Verbuns bezieht sich auf die *zeitliche* Geltungsdauer. Eignet nominalisierten Verben auch eine semantische Funktion, so bildet ‚Sein‘ einen Grenzfall: ‚Sein‘ bezeichnet nichts, sondern erfüllt eine rein prossemantische Funktion.

Kein Inhalt hat sein Dasein mit zum Inhalt: Sein oder Nichtsein sind kein Merkmal der Sache; ohne eigene Sachbestimmtheit sind sie keine realen Prädikate. In der Aussage sind Bedeutung und Setzung, Sosein und Dasein zu unterscheiden – sogar beim Seienden (τὸ ὄν) selbst: Ihm eignet zwar seine genuine Sachhaltigkeit, aber auch bei ihm ist das Dasein (Behauptungsmoment) abzutrennen vom Sosein (Bedeutung). Auch das Seiende vermag deshalb – anders als für Parmenides – sein eigenes Sein nicht ohne Weiteres zu behaupten. Die spätere Trennung von Existenz und Essenz basiert hierauf: Die Essenz wird zum Ewigen, die Existenz tritt hinzu und wieder zurück, so daß etwas da und wieder nicht dasein kann; alles Übergehen betrifft die Existenz. Was bringt die leere Existenz zum Wesen hinzu? Welt, Materie, Zeit (Gegenwart).

Schon die Formulierung des Satzes vom Widerspruch macht deutlich, daß nicht nur objektive Instanzen (‚dasselbe‘ als sachliche Bestimmung; ‚demselben‘ als Subjekt), sondern auch subjektive Nebenbestimmungen und Spezifikationen (‚in derselben Hinsicht‘) berücksichtigt werden müssen, um seine Gültigkeit dialogisch-elenktisch demonstrieren zu können. Schon wenn der Opponent etwas einfach bezeichnet (d.h. wenn er überhaupt etwas sagt und einen begrenzenden Ausdruck oder Namen verwendet) – nicht erst, wenn er etwas behauptet resp. komplex aussagt –, hat er die Geltung des Satzes und daß etwas wahr ist, implizit anerkannt; indem er also anfängt, ist er bereits am Ende. Was er will, wird durch das, was er tut (Reden), von vornherein unmöglich. Weil jeder Ausdruck *etwas und eines* (also nicht nichts) bezeichnet, läßt sich deiktisch prinzipiell verifizieren, ob der Leugner des Satzes mit einem Namen ein Dieses meint oder nicht,

womit die Geltung des Satzes *unausgesprochen* zugestanden wird. Wenn man nicht eines denkt, denkt (und spricht) man überhaupt nicht (*Met.* IV, 4, 1006b10-11). Die *Eindeutigkeit des Bezeichnens überhaupt* drückt die Einheit jedwedes Denkbaren aus und stiftet damit einen die Gültigkeit des Satzes vom Widerspruch immer schon bejahenden Wahrheitssinn, der der eigentlichen Wahrheit des Urteils noch vorangeht.

Mit dem Satz vom Widerspruch werden Dasein und Sosein gleichermaßen in den Horizont der Zweiwertigkeit gestellt. Die apophantische Rede überhaupt basiert auf Sein und Nichtsein (*De int.* 12, 22a8-11). Bejahung und Verneinung eines Bedeutungsgehalts, Behauptung und Absprechen des Existierens, Sein und Nichtsein generell werden auf Wahrheit und Falschheit verteilt. Wahrheit bedeutet: Zu sagen, daß das, was ist, ist; zu sagen, daß das, was nicht ist, nicht ist. Falschheit bedeutet: Zu sagen, daß das, was ist, nicht ist; zu sagen, daß das, was nicht ist, ist. Wahrheit und Falschheit sind logisch eine symmetrische Zwiefältigkeit: Je zur Hälfte wird die Wahrheit als Sein und als Nichtsein ausgesagt. Und ebenfalls je zur Hälfte wird die Falschheit komplementär als Sein und als Nichtsein ausgesagt. Beides im kontradiktorischen Sinne. Wahrheit und Falschheit sind lediglich durch Sein und Nichtsein *ex aequo* zu ermessen; nur *beide* können Wahrheit *und* Falschheit ermöglichen. Für Parmenides kann etwas nicht (etwas) nicht sein und dies dann die Wahrheit; etwas kann nicht (etwas) sein und dies dann die Unwahrheit. Für ihn ist die volle einzige Wahrheit schon ausgesprochen, wenn man sagt: Es ist. Dies kann man anders formulieren, sagt dann aber nichts Neues. Das Denken ist nicht sprachlich und deswegen auch nicht synthetisierend. Für die einwertige Logik der Wahrheit gibt es nichts zu verbinden. Die zweiwertige Logik ist für Parmenides schon in der Welt und der Sprache verfangen.

Die Geltung des Satzes vom Widerspruch – des einen Prinzips, das bei jedem Seienden und seiner Erkenntnis anwesend sein muß – erstreckt sich auf alle möglichen Bestimmungen wie auf das Existieren. Etwas kann etwas sein und nicht sein, etwas kann

sein und nicht sein, etwas kann entstehen und vergehen, etwas kann tun und leiden – nur nicht zugleich und in derselben Hinsicht. Alles ‚Zukommende‘ ist ein Identisches. Der Satz vom Widerspruch basiert auf der Annahme von Vielheit und Verschiedenheit, auf der Wirklichkeit von Werden und Veränderung. Das Nicht-Zugleich setzt das Nacheinander-Bestehen-Können (eben vermittelt des Werdens) voraus. Was ist *im* Werden identisch und *durch* es möglich? Bestimmungen oder Gegensätze können hintereinander am Selben real sein, nur ihre gemeinsame oder simultane Existenz am Selben ist unmöglich. Sogar Existieren und Nicht-Existieren werden wie eine Bestimmung behandelt. Der Satz vom Widerspruch regelt die allgemeine Logik des Werdens und des Existierens der Bestimmungen.

Damit es wirkliches Wissen geben kann, darf nicht die Forderung nach einem Beweis für *alles* erhoben werden, denn in diesem Fall müsste man bis ins Unendliche fortschreiten, also in der bloßen Möglichkeit des Wissens verharren. Daher ist für Aristoteles nur ein Beweis der Unmöglichkeit der Ungültigkeit des Satzes vom Widerspruch möglich, während jeder direkte Beweis zirkulär bliebe. Der Satz ist die Bedingung des Denkens und jeder Rede über Seiendes, aber auch des Seienden selbst. Jede Rede, auch die des Leugnens des Satzes, muß etwas bezeichnen, will sie überhaupt etwas sagen; damit wird jedoch schon etwas bestimmt umgrenzt, so daß der Gegner zugibt, was er leugnet. Der Satz der Identität zwingt bereits zur Annahme auch des Satzes vom Widerspruch. Im Bezeichnen der Identität von etwas vollzieht sich ein unmittelbarer Akt der Wahrheitssetzung (im Sinne der einwertigen Logik).

Mit Sein und Nichtsein wird etwas Bestimmtes sowie eine Einheit von zumindest begrenzt vielen Teilen bezeichnet, derweil jedes Nicht-Eine nichts ist. Denken bedeutet stets, Etwas und Eines zu denken, das durch einen Namen bezeichnet wird. Eine unendliche Vielheit höbe die Rede auf – ebenso wie die vollständige Identität von allem, durch die alles Eines wäre, alles zusammenfielen, alles wahr und gleichbedeutend wäre. Differenzen müssen aus-

einandergehalten, Vereintes muß verbunden werden. Identifiziert man das Falsche (Getrennte), wird alles eins, weshalb es die Einheit des bestimmten, umgrenzten Begriffs zu wahren gilt, denn nur so können Begriffe und Dinge in all ihren positiven und negativen Relationen zueinander erkannt werden. Möglich ist daher die Einheit von Vielem, aber nicht die Identität des Vielen.

Kein Seiendes als Bestimmtes kann zugleich und in derselben Hinsicht Gegensätze an sich haben. Der Satz vom Widerspruch ist so die notwendige Bedingung, um überall das wahre Verhältnis von Einheit und Vielheit aufzudecken. Wären alle Widersprüche über dasselbe zugleich wahr, so wäre alles Eines, weswegen auch die Vorsokratiker nur vom Vermögen (*ἀόριστον*), nicht von der Wirklichkeit (*ὄν*) reden und beide verwechseln: Alles ist für sie alles Mögliche. Ohne den Satz vom Widerspruch gäbe es keine *οὐσία*, weil alles zum unselbständigen Prädikat herabsänke; ohne ein Erstes (die *οὐσία*) träte ein infinites Regreß ein. Jedes Wesen weist zwingend ein spezifisches Bestimmte auf, das es zu einem Identischen, von allem anderen Unterschiedenen macht.

Die Leugnung des Satzes vom Widerspruch hebt Bejahung und Verneinung schlechthin auf: Etwas wäre Mensch und Nicht-Mensch und damit weder Mensch noch Nicht-Mensch, womit zugleich der Satz vom ausgeschlossenen Dritten wegfiel; die logischen Grundsätze erweisen sich damit als untrennbar. Ohne den Satz sind Wahrheit und Irrtum dasselbe, der Redeakt als potentieller Bedeutungsakt wird aufgehoben. Alle Sätze sind zugleich wahr und falsch, alles ist und ist nicht. Man kann an Wahrheit und Falschheit nicht objektiv festhalten, wenn man den Satz vom Widerspruch außer Kraft setzt. Wer irgendwo – theoretisch oder praktisch – Unterschiede macht, wendet den Satz immer schon an. Allein die Differenz von Wahrheit und Falschheit verweist auf das echte Verhalten des Seienden dem ganzen Satz gemäß, d.h., die Unterscheidung von Wahrheit und Falschheit ist *selbst vorgängig wahr*.

Sein und Nichtsein eines Zustandes an einem Subjekt oder eines Sachverhalts im Hinblick auf ein Subjekt sind möglich – nur

nicht zugleich. Jeder Satz kann der *Möglichkeit* nach kontradiktorische Bestimmungen aussagen. Derselbe Gegenstand kann (etwas) sein *und* nicht sein – nur nicht zugleich und in derselben Hinsicht. Zur Wahrheit des Widerspruchssatzes gehört, daß Sein *und* Nichtsein mögliche wahre Aussagen in Bezug auf dasselbe Subjekt sind, und diese Binarität ist die grundlegende Wahrheit. Die Kontradiktion bildet die Grundform der Bestimmung eines Seienden, so daß es auch kein Drittes (Mittleres) zwischen Affirmation und Negation gibt. Eine von beiden *muß* gelten, die Bestimmtheit als solche läßt sich nicht vermeiden, die Indifferenz ist unmöglich. Man muß notwendig Eines von Einem bejahen oder verneinen (*Met.* IV, 7, 1011b24). Weder können also – gemäß dem Satz vom Widerspruch – *beide wahr*, noch können – gemäß dem Satz vom ausgeschlossenen Dritten – *beide falsch* sein: Der Aussagesatz hat *zwei mögliche* Formen, von denen *eine notwendig* bestehen muß.

Die Identität der οὐσία wird im Satz vom Widerspruch schon mitgesetzt. Allein die οὐσία kann Subjekt eines apophantischen Satzes sein, denn andernfalls käme es zu einer infiniten Akzidentalitätsprädikation. Nur ein Satz dieser Art entscheidet über das Daß, das Was und das Wie eines Seienden. (Der λόγος ἀποφαντικός zielt vor allem auf assertorische Aussagen ab, ist aber auch in modaler Hinsicht von beschränkter Geltung.) Zudem gibt jede οὐσία einen Horizont möglicher Akzidentien vor: Ein Satz wie ‚Der Baum geht oder geht nicht‘ ist weder wahr noch falsch, sondern unsinnig, denn das Gehen liegt außerhalb des Bereichs der möglichen Bestimmungen von ‚Baum‘. Eine οὐσία existiert als abgegrenzte Einheit, als so und so bestimmte. Das, was etwas ist, kann gedacht und ausgesagt werden, ohne daß es als existierend gedacht werden muß; umgekehrt kann nichts Unbestimmtes wirklich existieren.

Was bei Aristoteles wirklich existiert und nicht lediglich logisch gegeben ist, ist das Einzelding. Indes vermag kein Einzelding ohne ein allgemeines Wesen, eine universelle Form zu existieren. Sokrates existiert nicht, ohne von seinem Wesen – dem

Menschsein – bestimmt zu sein, aber er kann (weiter) existieren, ohne daß ihm bestimmte Prädikate zukommen müssen; wenn er etwa aufhört, weiß oder unwissend zu sein, so ist er weiterhin existierend und Mensch. Sowohl die essentiellen wie auch die akzidentellen Prädikate sagen freilich ein bestimmtes εἶναι τι, nicht das εἶναι ἀπλῶς des Existierens aus, selbst wenn das Existieren ohne ein Wesen (samt der Bestimmtheit durch und als es) prinzipiell unmöglich ist. Bei Individuen impliziert die Existenzprädikation die Essenz, doch kann das Existieren auch schlechthin – ohne das Wesen als Grund des Existierens – ausgesagt werden.

Daß Aristoteles klar zwischen Existenz und Essenz unterscheidet, zeigt sich in *Anal. Post.* (II, 1, 89b32-35). Was nicht zusammengesetzt ist, kann keinen Grund seines Existierens haben. Das Wahrsein kann der Grund für das Sein eines Nichtseienden sein, etwa wenn es wahr ist, daß das Nicht-weiß-Sein von etwas der Fall ist. Das Nicht-Weiße *ist*, weil und wenn es *wahr* ist, daß etwas *nicht* weiß ist. Ebenso eignet dem εἶναι ein Sinn als δύναμις (und damit als Nichtsein) und als ἐνέργεια. Mit ὑπάρχειν kann sowohl die Existenz und das wirkliche Vorhandensein einer Sache als auch (wenn es als zweistelliges Prädikat verwendet wird) das Zukommen von Bestimmungen ausgesagt werden.

Unter οὐσία versteht Aristoteles den einen, mit sich identischen Träger vieler Bestimmungen, die erst an und mit ihr existieren. Sie ist Ursache des Seins: der Existenz, des Tragen-Könnens von Bestimmungen, des Wirken-Könnens. Sie ist das, wodurch etwas ist, worauf alles andere sich beziehen muß. Die οὐσία kann aber auch als etwas Synthetisches aufgefaßt werden: Sie ist in der Regel aus Form und Stoff – die für sich genommen ungegenständlich bleiben – zusammengesetzt (auch jede geometrische Entität, die zwar keine ὅλη κινητή, aber eine ὅλη νοητή besitzt und daher ein σύνολον bildet, in dem sich ein allgemeines εἶδος vereinzelt). Das εἶδος wird dabei zum eigentlichen Moment der οὐσία, denn es ist derjenige Komplex von Bestimmungen, durch die eine οὐσία das ist, was sie ist, während die ὅλη das ist, wodurch etwas physisch existiert. Die Akzidentien werden vom εἶδος, nicht von der

ὅλη ausgesagt. Der Stoff ist nicht mehr selbst οὐσία, sondern eine αἰτία der Dinge, während das εἶδος beides ist, αἰτία und οὐσία. Das εἶδος ist die Substanz von etwas, die Ursache dafür, daß es existiert und bestimmt ist. Deswegen ist die οὐσία das Existierende *und* das qua εἶδος Bestimmte.

Im εἶδος als nicht-synthetischer Einheit sind alle Wesensbestimmungen der οὐσία vereinigt, die deren Identität mit sich ausmachen; die anderen möglichen Bestimmungen sind bloß partiell mit der Sache identisch. Wäre nicht das εἶδος οὐσία, so wäre Gott keine οὐσία. Nicht die ὅλη ist also der Grund des Existierens, denn in diesem Fall würde Gott nicht existieren. Das reine, höchste εἶδος, das einzig durch sein Denken bestimmt wird und daher die reine Wirklichkeit des Denkens ist, ist nicht nur das unteilbare höchste Seiende, sondern das εἶδος bestimmt prinzipiell das Seiende als Seiendes. *Jede οὐσία* wird vom εἶδος her begriffen, von den wesentlichen *Bestimmungen*. Erst vom εἶδος her wird jedes Seiende begreifbar oder denkbar, gleichgültig ob es ist oder wird. Der doppelten Auslegung der οὐσία als Einzelnes *und* als εἶδος des Einzelnen korrespondiert die doppelte Auslegung der ersten Philosophie als Ontologie, die das Seiende als Seiendes untersucht, *und* als Theologie, die das höchste Seiende als reines εἶδος zum Gegenstand hat.

Das Sein wird als Zustand oder Prozeß der Bestimmung ausgelegt. Ist in der κίνησις der Akt (die Form) das Moment der Bestimmtheit, die Potenz (der Stoff) das Moment der Bestimmbarkeit, so können die zentralen Begriffe der Ontologie – οὐσία, εἶδος, δύναμις, ἐνέργεια oder κατηγορία – generell als Formen der Bestimmung gelten, die auch im Hinblick auf ihren Zusammenhang, ihre Stufung oder ihren Wechsel betrachtet werden. Das Sein läßt sich ausschließlich Unterschieden gemäß aussagen; die Wahrheit von ‚Sein‘ besteht in seiner mehrfachen Unterschiedenheit und irreduziblen unterschiedlichen Bestimmtheit. Der Sinn von Sein erschließt sich allein im Rahmen vieler Bedeutungen, vielfacher Bestimmtheit. Die Vielheit der Bestimmungshinsichten

ist die Wahrheit von ‚Sein‘. All dies steht im Gegensatz zur Einheit und Gleichheit des Seins, wie Parmenides sie denkt.

Der Satz vom Widerspruch offenbart sich als Satz des Bestimmtheits des Seienden und der Differenz von bestimmten und begrenzten Identitäten. Seine eigentliche Geltung findet er im Gebiet des Veränderlichen und Kontingenten, in der Sphäre des Wechsels zwischen Sein und Nichtsein: Beim Unveränderlichen gilt der Satz zwar auch – im Dreieck beträgt die Summe der Winkel zwei Rechte oder nicht zwei Rechte –, der *Ausschluß jeder möglichen Bewegung* entzieht ihm aber seine produktive Anwendung. Sein Sinn stellt sich so primär im Horizont des Werden und Sinnlichen ein. Unvergängliches oder Werdenstranzendes kann für Aristoteles weder nicht existieren noch sich verändern. Nur im Sinnlichen wird aus Entgegengesetztem Entgegengesetztes, aus Nichtsein Sein. Dem Vermögen, nicht aber der Wirklichkeit nach kann dasselbe Entgegengesetzte sein. Wenn alles schon alles ist, dann kann nichts mehr noch zu etwas werden. Da aus Nichts nichts wird, muß das Sein immer die Mischung aller Gegensätze einschließen: Das Werden ist ein μεταξύ, in dem alle Übergänge zwischen Seienden und Bestimmungen stattfinden.

Dadurch, daß etwas am Anfang der Bewegung bereits der Möglichkeit nach das ist (die Bestimmtheit hat), was es am Ende der Wirklichkeit nach ist, wird auch ein Verstoß gegen den Satz vom ausgeschlossenen Mittleren vermieden. Das Mittlere besitzt dynamisch-kontinuierlichen Charakter, ist ein πρὸς τι, das auf das Ende ausgerichtet ist (*Phys.* V, 1, 224b34). Das Sich-Verändernde bleibt immer unterbestimmt, weil es sich mitten zwischen Sein und Nichtsein befindet (*Met.* II, 2, 994a27-29). Dieser Gegensatz wird hier zum konträren, weil das eine Glied der Kontradiktion (das Nichtsein) als Privation zu verstehen ist. Generell gilt: Aus dem Möglichen folgt – gesetzt oder *gedacht es ist wirklich* – nichts Unmögliches (*Met.* IX, 3, 1047a24-26). Das Vermögen ist sowohl seiend als auch nichtseiend, weil es beide Möglichkeiten besitzt, von denen keine notwendig ist. In diesem Sinne steht das Vermögen über dem Satz vom Widerspruch (*Met.* IV, 5, 1009a32-36).

Die Bewegung bewerkstelligt dann den Übergang zwischen den kontradiktorischen Zuständen des Vermögens, seinen zwei Möglichkeiten. In letzter Konsequenz ist die Bewegung dazu da, den *Wechsel von Bestimmungen* begründen zu können, allgemein den zwischen Sein und Nichtsein.

Etwas kann nicht zugleich und in derselben Hinsicht möglich und wirklich sein, weshalb das Existieren wie die Bestimmungen potentiell und aktual ausgesagt werden können. In allen zehn Kategorien kann daher die Bewegung als Übergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit stattfinden. Worin besteht aber dieser Übergang? Wird das reine εἶδος zum εἶδος innerhalb eines σύνολον? Oder wird die ὕλη zur vom εἶδος geformten ὕλη? Sind Stoff und Form zusammen gedacht ein potentielles σύνολον? Erfolgt der Wechsel vom Existenzmodus der potentiellen zu dem der aktualen οὐσία? Wenn der Stoff dem Vermögen nach schon das ist, was durch die Form zur wirklichen Substanz wird, dann ist der Stoff dies im Hinblick auf das εἶδος, dessen Möglich-Sein im Stoff gesehen wird. Nur so ist der Stoff eine *bestimmte* Potenz. Was der Stoff sein kann, ist geformter Stoff. Der Stoff ist eine mögliche οὐσία, aber der Grund und das Was dieser Möglichkeit ist das εἶδος. Der Stoff rein für sich ist potentiell das, was die Form aktual – und der Stoff durch die Form aktual – ist. Was der Stoff *werden* kann, das *ist* die Form; was der Stoff am Ende geworden ist, das ist dasselbe wie die Form: Als Was der οὐσία (des σύνολον) sind beide dasselbe (*Met.* VIII, 6, 1045b18-23). Durch die Form ist der Stoff zuletzt aktual bestimmter Stoff, formal bestimmte Wirklichkeit; er ist in der Form und die Form in ihm.

Bei Aristoteles stellen ὕλη, στέρησις und δύναμις das Nichtsein in den Horizont des Seins: als Woher des vollgültigen Seins, als Anfang und Sich-Aufmachen zum Sein, als Mitgrund von Werden und Bewegung. (Die στέρησις kann selbst als δύναμις ausgelegt werden, nämlich als *Umkehrbarkeit*, als Möglichkeit der Umkehrung des Negativen in ein Positives.) Das Nichtsein wird vom substantiell und wesenhaft Präsenten her bestimmt, dessen Herkunft und Ermöglichung es im Gegenzug sichert. Das

Nichtsein wird zu einem Mangel an Sein oder zur δύναμις des Wirklichen umgedeutet, wodurch alles vom Sein her und auf das Sein hin ausgelegt werden kann: Das Sein gewinnt ein Woher, das Nichtsein ein Woraufhin. In diesem Sinne kann die ὄλη als ‚zufälligerweise Nichtseiendes‘ bezeichnet werden (*Phys.* I, 9, 192a3-4), d.h., das Nichtsein kann zur ὄλη hinzutreten, und für den Stoff ist die Verwirklichung einer δύναμις in oder mit ihm ebenfalls kontingent. Durch die στέρησις oder das Modell von δύναμις und ἐνέργεια werden das Nichtsein und die Bewegung *intelligibel*.

Durch δύναμις und ἐνέργεια wird die κίνησις, werden Veränderung und Werden zu einer Einheit. Und ebenso wird das, was in der Bewegung *ist*, zu einer Einheit, zu *einem* in einer Bewegung befindlichen Seienden. Möglichkeit und Wirklichkeit bilden das gleichermaßen logische wie ontologische notwendige Wozwischen der Bewegung, d.h., diese duale Einheit ist notwendig für das Wesen und die Möglichkeit der Bewegung selbst. Der *Unterschied* zwischen δύναμις und ἐνέργεια besteht im *Existieren* resp. in dessen Vollgültigkeit; den *Übergang* zwischen ihnen leistet die *Bewegung* in ihren verschiedenen Formen; und dieses Übergehen fordert zugleich *Gründe*.

Die δύναμις läßt sich als Existenzmodifikation bestimmen: Einerseits existiert das Mögliche, wenn auch anders als das Wirkliche, andererseits benennt die δύναμις das Nicht-Existieren im Sinne der Nicht-Wirklichkeit, des Fehlens des εἶδος (das Erz, das noch keine formbestimmte Statue ist), der ὄλη (technische Formen, die noch nicht stofflich realisiert sind) oder der ἐνέργεια (das Sehen-Können, das nicht aktuell tätig ist). Das Mögliche bildet eine Weise, wie die οὐσία präsent sein kann, aber immer ist es das εἶδος, das den Seinscharakter aller Entitäten ausmacht: Beim Naturding, bei den Artefakten, bei den abstrakten Mathematika, bei Gott. Nur konstituiert nicht jedes εἶδος bereits eine vollständige οὐσία.

Der Zustand der δύναμις benennt die Versammlung der Gründe einer Bewegung: Das, wodurch etwas sein kann, was seine notwendige Bedingung ist, liegt vor, sei es konkret ontologisch

oder bloß logisch. Die genau bestimmten Gründe des Wirklich-Werden-Könnens bilden die Vollständigkeit der δύναμις. Sie ist die Weise, wie das Was einer οὐσία – das εἶδος – schon da und im Blick ist. Dies gilt aber nur dort, wo das εἶδος nicht selbst schon vollständig die οὐσία ausmacht, wo das εἶδος nicht allein schon die ἐνέργεια konstituiert, sondern wo noch etwas hinzukommen muß, an oder in dem das εἶδος wirken und formen muß, um mit ihm eine οὐσία zu sein, also beim σύνολον.

Durch das εἶδος läßt sich die οὐσία als Bestandszustand, aber ebenso als etwas innerhalb einer Bewegung Befindliches ergründen. Das εἶδος begründet etwas ontologisch und macht es zugleich logisch definierbar, also zu einer erkennbaren Einheit (*Met.* VII, 17, 1041b27-28). Weil das εἶδος als Zustand der δύναμις wie der ἐνέργεια ansprechbar ist, ist es die Antwort auf die Frage: Wie kann Veränderung sein, und wie kann in der Veränderung etwas sein? Jedes Seiende wird vom εἶδος her und als εἶδος gewußt, auch das werdende und Zusammengesetzte. Es ist das εἶδος, das die Einheit aller Typen des Seienden ermöglicht, denn es gibt Seiendes, das aus Form und Stoff besteht, und Seiendes, das als reine Form existiert; das εἶδος ist mithin das Einzige, das in *jedem* Seienden, gleich welcher Art und Seinsweise, als Bestimmungsgrund präsent ist. Als Wissenschaft vom Seienden als Seienden hat die Metaphysik folglich das εἶδος, als durchgängige αἰτία und ἀρχή alles Seienden, in seinem Wesen und Wie zu untersuchen.

Das εἶδος als solches kennt kein Werden, sondern es ist im Stoff oder stofflichen Ding an- oder abwesend. Über das εἶδος sollen Sein und Werden vermittelt und ontologisch zusammengehalten werden. Es ist das Ermöglichende und das Wesen des Ermöglichten, während die ὄλη das ist, was ermöglicht wird: Sie ist passiv, indefinit und relational, doch sie zeichnet alles werdende aus. Die Materie ist das Vermögen, zu sein *und* nicht zu sein, das fundamentale kontingente Binärvermögen, bestimmt oder nicht bestimmt zu werden (*Met.* VII, 7, 1032a20). Die Form *bestimmt* den *unbestimmten* (aber bestimmbaren) Stoff. In der Regi-

on der οὐσία αισθητή wird das Wesen nur mit dem Stoff zur wirklichen Existenz geführt. Gemeinschaftlich konstituieren εἶδος und ὕλη das σύνολον oder σύνθετον, die bewegte οὐσία αισθητή (*Met.* III, 4, 999b4-5; *Phys.* I, 2, 185a12-14), mithin das gewordene Einzelseiende, das durch die *Einheit* von Form und Materie immer ein Individuelles ist.

Physisches wie Technisches fällt unter den Begriff der οὐσία αισθητή, des kontingenten σύνολον. In beiden Bereichen ist das εἶδος das Prinzip des Seins. Wird beim Herstellen aber die Form schrittweise von außen in den Stoff übertragen, so tragen Lebewesen ihr εἶδος von Anfang an in vollständiger Präsenz und voller Tätigkeit in sich. Die Seele wirkt immer schon ganz und als ganze im Körper, Wesen und Ziel des Lebendigen ist von Anfang an das Lebendigsein mit all seinen Momenten selbst. Das εἶδος stellt hier als immanentes Prinzip permanent den Zustand des Lebens her.

Innerhalb der Bewegung ist das Seiende sowohl unvollendete Möglichkeit wie auch unvollendete Wirklichkeit; reziprok zum Abnehmen der Potentialität, nimmt das Wirklich-Sein zu (*Phys.* III, 2, 201b26-33; VI, 9, 240a19-29). Die vollendete Wirklichkeit kann dann auch als ὑπαρξίς des Seienden bezeichnet werden. Bis zum völligen Abschluß der Bewegung bleibt das Potentielle als Indifferenz von Sein und Nichtsein, d.h. als beides sein-könnend präsent: Die Sache oder die Bestimmung sind da *und* nicht da. Das Möglich-Sein ist nicht an den Satz vom Widerspruch gebunden, während er für den Zustand der Aktualisierung, sofern er stattfindet, notwendig gilt: Verwirklichung und Wirklichkeit sind widerspruchsfrei entschieden. Erst das absolut Notwendige kann dann weder mehr nicht sein noch anders sein als es ist. Es war nie möglich, war nie nicht existent, nie nicht gültig. Sein Nichtsein ist in keiner Weise möglich oder denkbar.

X. *Ontologie und Seinsbegriff*

Es gibt nach *Met.* IV, 1 eine Wissenschaft vom Seienden als Seiendem, von dem, was dem Seienden – vor und in jeder besonderen Seinsweise – *an sich* (καθ' αὐτό) zukommt, also vom reinen Wesens-Begriff des Seienden, vom Nicht-, Ob- und Wassein insgesamt. Die Ontologie ist eine theoretische Wissenschaft, die *allgemein* (καθόλου) vom Seienden als solchem handelt und damit den Wissenschaften von den abgegrenzten Teilbereichen des Seienden mit deren jeweiligen συμβεβηκότα vorangeht. Jede besondere Wissenschaft befaßt sich mit einem bestimmten Seinsbereich seiner Herkunft nach, nicht mit dem Seienden als Seiendem. Die spezifisch bestimmten und besonderen Seinsweisen lassen sich jedoch nur verstehen, wenn zuvor geklärt wird, was allem Seienden, sofern es seiend ist, *gemeinschaftlich* zukommt. Darum ist die Ontologie die Lehre von den ersten Prinzipien und der fundamentalen Kausalität.

Das ὄν ἢ ὅν ist das ὄν καθ' αὐτό, während die Einzelwissenschaften das ὄν καθ' ἕτερον thematisieren, eine konkrete Gattung des Seienden, einen inhaltlich bestimmten Seinsbegriff. Es gibt insgesamt so viele Wissenschaften vom Seienden, wie das ὄν Bedeutungen hat. Was die Einzelwissenschaften erkennen, sind die wesentlichen Akzidentien einer besonderen Gattung des Seienden, einer besonderen οὐσία. Alle Bestimmungen, die hierbei von einem Subjekt analytisch, mithin notwendig, auszusagen sind, sind ὑπάρχοντα καθ' αὐτά, die somit das τί ἐστίν einer οὐσία explizieren. Wie die Mathematik es mit dem πῶσον zu tun hat, so die Physik mit der οὐσία in Bewegung, die Theologie mit der höchsten οὐσία. Die vielfache Aussagbarkeit des Seienden erweist sich als seine hierarchische Aussagbarkeit: Gott vereinigt die höchsten Bedeutungen des Seienden – reines εἶδος, reine ἐνέργεια, höchste, einfache οὐσία, erste ἀρχή, reines νοεῖν, reiner Selbstbezug jenseits von Stoff und Bewegung – und macht so als besonderes Seiendes den Sinn und die Einheit von Sein überhaupt sichtbar.

Obwohl die Ontologie *alles* Seiende umfaßt, ist sie für sich *theoretisch*, weil die ersten Gründe von sich aus bestehen, immer und überall schon gegeben sind. Ihren Gegenstandsbereich – den ja auch sie als *konkrete Wissenschaft vom Allgemeinen* haben muß – bilden die höchsten Prinzipien, die die Ursachen des Seienden, bloß sofern und soweit es ist, sind. Von *allem Seienden zugleich* kann man also nur handeln, wenn man betrachtet, *was es ist, wenn und sofern es lediglich ist*. Aristoteles sucht in der Ontologie nach den Elementen (στοιχεῖα) und den wesentlichen Bestimmungen alles Seienden. *Eine* Wissenschaft soll es geben, die ihren *besonderen Blick* auf das Seiende in seiner *Allgemeinheit* und sofern es alles umschließt, richtet; die sich mit der bestimmten, möglichen Hinsicht auf das allem Seienden auf identische Weise gemeinsame Sein des Seienden befaßt. Was den Teilbereichen des Seienden als ihren jeweiligen Bestimmungen zukommt, kann dem Seienden als solchem bloß akzidentell zukommen. Was sind also die konstitutiven, wesentlichen Bestimmungen des Seienden schlechthin, d.h. alles Seienden, sofern es als Einzelnes reell besteht? Es gibt so-nach eine bestimmte Wissenschaft vom Allgeringsten, vom der Sache nach durchgängig Ersten, die, weil sie speziell vom Allgeringsten handelt, als besondere Wissenschaft doch die erste und höchste Wissenschaft sein muß.

Nach *Met.* VI, 1 befassen sich die theoretischen Wissenschaften – Physik, Mathematik und Theologie – mit dem Seienden im höchsten Sinne; die Unterscheidungskriterien innerhalb des Theoretischen sind *Beweglichkeit und ontologische Abtrennbarkeit* (Selbständigkeit der οὐσία), wobei Selbständigkeit hier keine ‚ou-siologische‘, sondern eine ‚dianoetische‘ Abtrennbarkeit meint, weshalb die Naturdinge in ihrer Stoffgebundenheit als unselbständig gelten können; Gott und die Mathematika hingegen sind völlig unstofflich. Gott ist reine Wirklichkeit, selbständige Substanz und teleologischer Urgrund der Bewegung der Naturdinge. Neben der Bewegung ist das Verhältnis zum Denken (dem das χωρίζεσθαι entspricht) das hauptsächliche Kriterium zur Bestimmung des wissenschaftlichen und ontologischen Status einer

οὐσία. Die logischen Grundsätze, wie sie in *Met.* VI, 3-5 oder im *Organon* aufgewiesen werden, gelten von allem Seienden und nicht nur für bestimmte Teilwissenschaften, d.h., sie gehören zur Ontologie. Die logischen Prinzipien müssen daher bei jedem Seienden und seiner Erkenntnis anwesend sein und immer schon ‚mitgebracht‘ werden.

Das Sein *muß* für Aristoteles – und dies ist, wie er in *Met.* IV, 2 festhält, seine unhintergehbare, unableitbare Wahrheit – auf vielfache Weise ausgesagt werden, ansonsten bleibt der Begriff sinnlos, weil unbestimmt: τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς. Alles, was ist, zeigt eine Bestimmtheit und damit seine Bedeutung, und allein darüber ist auch ein Sprechen möglich. ‚Sein‘ ist nur in bestimmten Bedeutungen zugänglich und sinnvoll aussagbar, das Unbestimmte bleibt gesichtslos. Schon für Platon brechen die Bestimmungen die fugenlose Gleichheit und Stetigkeit des Parmenideischen Seins auf; und zugleich fügen sie das Sein wieder – einer Ordnung, und zwar der dialektisch zu erschließenden κοινωμία oder συμπλοκή der reinen Bestimmungen gemäß – zusammen. Ohne ein Was und Wie bleibt das Sein verschlossen. Durch Bestimmungen und als Bestimmtes läßt sich das Sein begreifen: als Gefüge oder Entwicklung von Bestimmungen. (Hegel konzipiert sogar die Geschichte als eine solche Entwicklung.)

Ein Seiendes ist schön, groß, ewig, veränderlich, gekonnt, lebendig, möglich, wesentlich usw.; etwas ist eine Idee, ein Ding oder ein Gedanke, ein Naturding oder etwas Gemachtes, ein Kunstwerk oder ein Gebrauchsgegenstand, ein Mittel oder ein Zweck, etwas Wahres oder Falsches, ein Subjekt oder eine Eigenschaft. In derartigen Bestimmungen liegt sein Sein, von ihnen her spricht man es so und so als seiend an. Und als Bestimmtes eignet dem Seienden seine Bedeutung, sein Sinn oder seine Sinnlosigkeit. Bestimmungen geben dem Seienden einen Charakter. Das Sein jedes Seienden wird dadurch notwendig komplex und vielschichtig, d.h., das Bestimmte ist das, dessen Sein durch Vielheit und Verschiedenheit entschieden ist und von ihnen her ausgelegt wird. Ein einfaches, einsinniges Sein bleibt unbegreifbar und sinnlos.

Der Sinn von Sein zeigt sich in der klaren Bestimmung und Abgrenzung seiner ursprünglichen Bedeutungsweisen sowie in ihrer Stimmigkeit, d.h. im Aufweis ihrer Einheit und ihres Zusammenhängens, ohne daß sie ineinander überführbar oder auflösbar wären: Der Sinn von Sein besteht in der Stimmigkeit seiner Bestimmungen.

Das Seiende ist prinzipiell stets $\pi\rho\delta\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu$ auszusagen, nicht synonym ($\kappa\alpha\theta'\ \acute{\epsilon}\nu$), aber auch nicht bloß homonym. Die Analogia entis soll die Einheit der Ontologie als Wissenschaft und des Seinsgefüges selbst bewahren, wobei sie die Stärke und die Schwäche der Relation vereinigt. Die Analogie ist dabei zunächst kein singuläres Spezifikum der reinen, allgemeinen Hinsicht auf das Seiende als Seiendes, sondern sie läßt sich auch für die Medizin durchführen, die in allen Kategorien $\pi\rho\delta\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu$ aussagbar ist. Das Sein wird prinzipiell vielfach, doch stets in Beziehung auf ein *gemeinsames*, zugrundeliegendes Prinzip ausgesagt. Der Einheit aller konkreten Seinsbereiche korrespondiert vorgängig die Einheit des Seienden überhaupt als Objekt einer Wissenschaft.

Dieser Seinsbegriff geht aus der Satztheorie hervor, zumindest zeigt die Sprache die realen Seinsverhältnisse und -bestimmungen: Alles wird in bezug auf die $\omicron\upsilon\sigma\tau\acute{\alpha}$ ausgesagt; sie ist das Subjekt, das einzelne Ding, das allem zugrunde liegt, von dem alles andere als Existenzbestimmung oder besonderes Prädikat ausgesagt wird. Sie zeigt sich von einem allgemeinen Was her bestimmt als *Einzelnes* und an ihm, d.h., das Einzelne ist das ontologisch Erste und Wirkliche. Aufgrund der enormen Relevanz der Urteilsform für die Ontologie gehören auch Wahrheit und Falschheit, Möglichkeit und Wirklichkeit, Substanz und Akzidentien zum Feld der Ontologie. Und sogar der Einheitsbegriff fällt in die Ontologie, weil Sein und Einheit in Sprache und Wissenschaft koextensive Synonyme sind.

Das Erste und der Grund alles anderen noch vom Seienden als solchem Aussagbaren und Erkennbaren ist die $\omicron\upsilon\sigma\tau\acute{\alpha}$. Sie ist die Ursache des Seins des Seienden: des Seins im Sinne der Existenz, des Tragenkönnens von Bestimmungen, des Wirken- und

Begründenkönnens. Sie ist das primäre Objekt der Ontologie, die wahrhaft unteilbare Einheit, auf die hin (πρὸς ἓν) der Seinsbegriff letztlich immer ausgesagt wird. Das Seiende ist keine leere Gattung und nicht das logisch Allgemeine, sondern das Analoge. Es wird hierarchisch, verschiedenursprünglich und irreduzibel in verschiedenen Formen und Kategorien ausgesagt. Das Sein ist analog allem Seienden gemeinsam, aber es ist primär stets das bestimmte Einzelding. Dabei gibt es verschiedene Typen von οὐσία – selbständige, abtrennbare, unselbständige, ewige, vergängliche, sichtbare, denkbare, einfache, zusammengesetzte –, denen jeweils unterschiedliche Wissenschaften zuzuordnen sind. (In *Met.* VII, 3 hat die οὐσία vier Bedeutungen.)

Die Ontologie befaßt sich mit den Arten, den gegensätzlichen Prinzipien des Seienden, wie Identität, Ähnlichkeit und dergleichen. Das Sein selbst ist dabei Einheit und Ursprung der Gegensätze, der über allen Gegensätzen steht, auch dem von logisch Allgemeinem und Besonderem. Die anderen Wissenschaften sind Regionalontologien von bestimmten Arten der οὐσία, die in einer Rang-, Begründungs- und Folgeordnung stehen. Der Gegensatz erschöpft jeweils einen Gegenstandsbereich und bildet den Raum einer konkreten Seinshinsicht. ὄν und οὐσία sind aus Gegensätzen ‚zusammengesetzt‘, weil sie Gegensätze annehmen und sich in sie hinein entfalten. Das Seiende als solches kann nicht nach Gattungen, Arten und Differenzen (also Gegensätzen) gegliedert werden, sondern bloß nach dem Prinzip des λέγεται πολλαχῶς.

Aristoteles nennt scheinbar wahllos und ohne Anspruch auf Vollständigkeit mehrere Bedeutungsformen, die jedoch schon eine gewisse Stufenfolge bilden: 1) οὐσία (Wesen, Substanz) – 2) πάθη οὐσίας (Grundzustände. In *Eth. Nic.* II, 4, 1105b20 werden κίνησις, μεταβολή und γένεσις in bezug auf die Seele als πάθος ausgesagt.) – 3) ὁδὸς εἰς οὐσίαν (Weg zum Wesen, Entstehen) – 4) φθορά (Vergehen) – 5) στέρησις (Beraubung, Abwesenheit) – 6) ποιητικά (Schaffendes, also Prinzip der Technik) – 7) γεννητικά οὐσίας (Erzeugendes, also Prinzip der φύσις) – 8) ποιότης (Qualitäten) – 9) πρὸς τι (Relation) – 10) ἀπόφασις (Negation). Die

beiden Erstgenannten konstituieren das Ding, die letzten zwei bilden ein συμβεβηκός (ein schwaches oder negatives Sein als Gegenpol zur Substanz); alles dazwischen beschreibt die Kausalität oder einen Zustand der οὐσία. Alles Genannte paßt vor allem zu bewegungshaften οὐσίαι, seien sie physischen oder technischen Ursprungs. In jedem Fall steht somit die οὐσία im Zentrum: 1) οὐσία als ἐνέργεια (mit der ersten und reinen ἐνέργεια, also Gott bzw. dem Denken, als theologischem Endpunkt) – 2) οὐσία als εἶδος (Form) oder als σύνολον (etwas mit dem Stoff Verbundenes) – 3) οὐσία als τόδε τι (Dies-Da) – 4) οὐσία als ὑποκείμενον (Beständiges, Zugrundeliegendes oder In-sich-Sein, dem verschiedene kategoriale Zustände zukommen) – 5) οὐσία als unteilbares ἔν und ὄν – 6) οὐσία als Erstes und ἀρχή, als ὄν ἢ ὄν und Grund des Seienden in seinem Sein – 7) οὐσία als sprachliches Subjekt von Prädikaten.

In *Met.* VI, 2 wird das Sein dann als in vierfacher Weise aussagbar ausgewiesen, genauer als *hierarchischer* Begründungs- und Verweisungszusammenhang von Bedeutungsformen. Das Gesetz der vielfachen Aussagbarkeit des Seienden basiert auf dem ontologischen Komparativ und arbeitet ihn aus: Was mehr oder in höherem Sinne οὐσία oder ὄν ist (μᾶλλον οὐσία oder μᾶλλον ὄν, πρώτως ὄν), wird auch eigentlicher so ausgesagt, wahrer und mit größerem Recht so angesprochen. Im Gefüge des Seienden ist es das Frühere, Vorgehende, Beständigere, Selbständigere, weniger Veränderliche, mehr von Ordnung und Notwendigkeit Bestimmte. Die οὐσία hat mehr als ὄν zu gelten als es die anderen Weisen des ὄν tun. Was etwas ist, ist das, *wodurch* es dieses ist und das, als was es *als es selbst ausgesagt* wird: das εἶδος. (Einschlägige Stellen zum ontologischen Komparativ sind: *Protrepticus* 14; *Kat.* 2b7-27; *Kat.* 3b33-4a9; *Phys.* I, 9, 192a6; *De Caelo* I, 12, 282a8-9; *De Caelo* IV, 3, 310b32; *De Gen. et Corr.* I, 3, 318b10-15, b32-34; *De Gen. et Corr.* II, 10, 336b34; *Met.* II, 1, 993a31; *Met.* III, 5, 1002a4-28; *Met.* IV, 4, 1008b32-1009a5; *Met.* VI, 2, 1026b13; *Met.* VI, 4, 1027b31; *Met.* VII, 1, 1028a14-30; *Met.* VII, 2, 1028b14; *Met.* VII, 3, 1029a1-6; *Met.* VII, 16, 1040b21-24; *Met.* VIII, 1, 1042a14;

Met. IX, 1, 1045b27; *Met.* X, 1, 1052a19-23; *Met.* XIII, 2, 1077b12; *Met.* XIV, 1, 1088a30; *Met.* XIV, 4, 1091b13-15.)

1) ὄν κατὰ συμβεβηκός: Die Kriterien, denen gemäß das Sein auf vielfache Weise ausgesagt wird, sind die Selbstständigkeit und die Vollendetheit des Existierens, die sich überkreuzen: Selbstständig und abgeschlossen ist nur die οὐσία; unselbstständig und fertig sind die Akzidentien und Abstrakta; selbstständig und unkomplett ist die κίνησις; unselbstständig und unabgeschlossen ist etwa das ἄπειρον. Die οὐσία, die eine uneigentliche Ausnahmebestimmung trägt, die ihrem Wesen und seiner Einheit äußerlich bleibt, ist ein ὄν κατὰ συμβεβηκός, nicht die Bestimmung als solche. Selbst Negationen können nominal und akzidentell als Substanz ausgesagt werden; Seiendes kann nebenher nichtseiend und Nichtseiendes nebenher seiend sein. Beim ὄν κατὰ συμβεβηκός geht es insgesamt um zufällige Inhärenzen, Subsistenzen und Koinzidenzen in Bezug auf ein Subjekt; um das, was nur nebenher und nebensächlich ist, was nur beziehungsweise ist. Hierzu zählen etwa *Negatives* oder *Relatives*; jedes besondere, *zufällige* Zusammenfinden ohne allgemeine und reguläre innerliche Zusammengehörigkeit. Ein Subjekt, das seltene Eigenschaften aufweist, realisiert diese Seinsweise, die mithin durch quantitative Seltenheit und randständige Kausalität charakterisiert ist. Im Rahmen des ontologischen Komparativs handelt es sich um die schwächste Form des Seins.

2) ὄν ὡς ἀληθές: Wo Verbundenes getrennt und Getrenntes verbunden sein kann, dort kann Wahres falsch und Falsches wahr werden. Im Bereich des Werdens können sich die Wahrheitswerte umkehren, d.h., diese hängen vom Seinsbereich und der Seinsweise der Gegenstände ab. Die Urteilsform ist aber nicht für alle Seinsbereiche die Wahrheitsform, denn beim Unzusammengesetzten, bei reinen Formen, gibt es nur Gewährsein (Wissen) und Nichtwissen. Die Urteilsform ist also die Wahrheitsform für synthetisches Seiendes, das dem synthetischen Denken unterliegt. Was sich nicht aus Substanz und Akzidenz, Genus und Differenz, Form und Stoff zusammensetzt, kann nicht wahr und falsch sein. Das Urteilen ist das Denken von Wahrheit und Falschheit. Letzt-

lich bezeichnet das ὄν ὡς ἀληθές das *Sein des Denkens*: des Denkbaren und Gedachten, des Denkens als Tun, seine Formen und Resultate; Logik (Prädikabilien), Abstrakta, Fiktionen oder Privationen fallen in dieses Gebiet. Diese Seinsform grenzt nahe an das Relative. Zu ihr gehören die logischen Grundsätze oder Schlußformen, die Urteilswahrheit (als eine Relation, die bloß im Denken besteht), in gewissem Sinne das Mögliche, die Platonischen Ideen, mentale technische εἶδη, die Mathematika oder auch wieder das Negative. Nur bei Gott scheint das Denken zugleich wirkliches Sein anzuzeigen.

3) ὄν δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ: Bei dieser Seinsweise sowie der der Kategorien geht es nicht mehr um ein denkimmanentes Sein, sondern um das objektiv realweltlich Existierende, das *πρᾶγμα ἔξω τῆς διανοίας* (*Met.* VI, 4, 1027b31). Ein *δυνατόν* ist nicht ein lediglich widerspruchsfrei Denkbare, sondern etwas reell Mögliches; erst durch die ὕλη wird etwas zum *δυνάμει ὄν* resp. *σύνολον*. Wie die *κίνησις* die naheliegendste, uns am meisten präsente Gestalt der *ἐνέργεια* darstellt, so eignet auch der *δύναμις* primär ein kinetischer Sinn. Das Nichtseiende wird in allen Kategorien ausgesagt, dies auch als *ψεῦδος* und als *δυνατόν*, aus dem kontradiktiv das Entstehen erfolgt (*Met.* XIV, 2, 1089a26-29). Wie jede Kategorie als Seinsbestimmung eine besondere Weise des Vermögens voraussetzt (*Met.* XIV, 2, 1089a34-35, 1089b15-16), so werden umgekehrt Möglichkeit und Wirklichkeit – und damit auch Stoff und Form – in allen Kategorien, also auf vielfache Weise, ausgesagt (*Met.* IX, 10, 1051a34-35). Folglich kann sogar das *εἶδος* als *δύναμις* ausgesagt werden, als „Prinzip der Bewegung und Veränderung in einem anderen, sofern es ein anderes ist“ (*Met.* V, 12, 1019a15-20), d.h. als aktive Wirkkraft im Stoff im Sinne von *Physik* II, 1.

Die Bewegung ist der Zustand des Bestimmt-Werdens durch das Werden der Form. Deswegen kann die *κίνησις* nur als zwiefältige Einheit von *ποιεῖν* und *πάσχειν* erfaßt werden, die als Momente reell identisch, aber begrifflich geschieden sind. Das Werden der Form *und* die Form selbst (als vollständiges Bestimmt-

Sein) bestimmen das Subjekt der Bewegung als im Zustand der Verwirklichung des Möglichen, sofern es möglich ist, befindlich. Die Bewegung ist also diejenige Aktualität der Form, die die Potentialität des Subjekts nicht erschöpft hat; die Vorläufigkeit der Wirklichkeit der Form. In der Bewegung hat die Möglichkeit als Möglichkeit ihre *eigene* Wirklichkeit, die *zwischen* dem unwirklich-Möglichen – als Zustand vor der Bewegung – und dem vollständig Wirklichen – ohne einen Rest von Potenz und Unwirklichkeit – am Ende der Bewegung, besteht. Ein *Fortschreiten* zur Vollständigkeit der Form innerhalb der Bewegung impliziert nicht, daß die Bewegung nicht an jedem Punkt *gleichermaßen* Verwirklichung und Wirklichkeit des Möglichen als Mögliches ist. Der Zustand des Bestimmt-Seins *und* des Bestimmt-Werdens durch eine Form kann *zugleich* realisiert werden. Ist die Bewegung der Übergang von Unbestimmtheit zu Bestimmtheit oder von Bestimmung zu Bestimmung generell, so ist das Werden der Übergang von der Bestimmung des Nichtseins zu der des Seins (*Met.* II, 2, 994a27-28).

Die Bewegung ist die Weise, in der das Mögliche als Mögliches wirklich ist. Der Charakter dieser Wirklichkeit ist das Übergehen, des Zustandes zwischen dem Unbewegt-Möglichen und der abgeschlossenen Wirklichkeit. Die Wirklichkeit des Möglichen als solchen ist also die Vermittlung von Nichtsein (Nicht-Wirklichkeit) und Sein (Wirklichkeit), von Nicht-mehr-Nichtsein und Noch-nicht-Sein. Daher bleibt die Wirklichkeit der Bewegung stets unfertig, wirkliche Unvollendetheit *und* unvollendete Wirklichkeit. In der Bewegung ist die Möglichkeit als Möglichkeit vollendet, während die Wirklichkeit in ihr unvollendet ist, d.h., mit dem *Anfangen* der Bewegung ist die *Wirklichkeit des Möglichen als Möglichen* vollendet, aber erst mit dem *Enden* der Bewegung die *Wirklichkeit selbst*.

Mit dem Anfangen der Bewegung verschwindet das Nichtsein der Möglichkeit, sie wird als Möglichkeit wirklich. *Was* in der Bewegung – als Einheit von Möglichkeit und Wirklichkeit – wirklich ist, ist die Möglichkeit. Besäße die Möglichkeit in der

Bewegung nicht die ihr eigentümliche Weise der Wirklichkeit, so müsste jede Bewegung ein Ende in der kompletten Wirklichkeit finden, doch gibt es Möglichkeiten, die nie zu einer finiten Wirklichkeit gelangen, die mithin in ewiger Bewegung bleiben. So ist die Linie etwa unendlich teilbar, die Bewegung bleibt hier die unabschließbare Wirklichkeit der Möglichkeit. Die Bewegung ist die Wirklichkeit des Übergangs zur Wirklichkeit: Es gibt eine spezifische Form der Wirklichkeit – des Möglichen als Möglichen –, die den Zustand des Übergehens zur Wirklichkeit als Endzustand benennt.

4) ὄν κατὰ τὰ σχήματα τῶν κατηγοριῶν: Die Kategorien sind die Grundformen dessen, was in der οὐσία existieren und daher von ihr ausgesagt werden kann; sie benennen die möglichen Seinsverhältnisse des Prädikats zum Subjekt. ‚Sein‘ gewinnt hier verschiedene Bedeutungen an dem, worin alles seiend sein kann, der οὐσία. Reell, aber nicht begrifflich können Gegenstände verschiedener Kategorien identisch sein, etwa: Platon (οὐσία) = Lehrer des Aristoteles (Relation). Erst aus der Verbindung (*Relation*) von Begriffen (Kategorien) entstehen auch Wahrheit und Falschheit als noetisches Sein. Die Kategorien zerfallen in die οὐσία, das In-sich-Seiende, und die inexistenten συμβεβηκότα, das In-anderem-Seiende. Alle Akzidentien – außer der Relation – sind wiederum Inhärenzen, Affektionen (πάθη) und äußere Umstände der Substanz. Sie existiert *faktisch nie nur allein*, auch wenn sie so denkbar ist; sie ist – in λόγος, γνῶσις und χρόνος – das Erste, aber nicht das Einzige. In diesem Sinne ermöglicht das ursprünglich Seiende bestimmte *Bezugsmodi* auf sich. Die Substanz entspricht dabei nicht einfach Form und Wirklichkeit, die Akzidentien sind nicht bloß Stoff und Möglichkeit. Jede οὐσία *muß* Eigenschaften haben. Aristoteles gliedert die Kategorien nach den Graden der Nähe und des Abstandes, den sie zur οὐσία aufweisen, wobei Qualität und Quantität der Substanz am nächsten stehen, die Relation ihr am äußerlichsten bleibt. Abgesehen von Substanz und Relation zerfallen die Kategorien in vier Zweiergruppen.

Die Kategorien, die höchsten synonymen Allgemeinbegriffe, werden auch als κοινά, γένη, λεγόμενα, διαίρεσεις, πρῶτα oder πτωσεις bezeichnet. Gemeint sind damit die diversen irreduziblen Bedeutungen des ὄν, das analog von den Kategorien ausgesagt wird. Weil das Seiende auf vielfache Weise ausgesagt wird, sind auch alle Begriffe, die von ihm ausgesagt werden, vieldeutig. Alle Kategorien werden analog vom ὄν ausgesagt bzw. ὄντα genannt, das ὄν kommt den Kategorien in analoger Weise zu. Als unbestimmter Ausdruck wird das ὄν erst durch die Kategorien bestimmt, wobei die Analogie die *letzte Form reeller oder sachlicher Allgemeinheit* bildet, die sich Subjekten zusprechen läßt (*Met.* V, 6, 1016b32-35): Sie ist die spezielle Weise der sachlichen Gemeinschaft, die zwischen den Kategorien besteht, sofern die ontologische *Vergleichbarkeit der Bestimmtheit* innerhalb jeder Kategorie deren sachlichen Vereinigungspunkt und ihre sachliche Übereinstimmung stiftet (*Met.* XIV, 6, 1093b17-21).

Bei der Proportionsanalogie herrscht die Gleichheit oder Ähnlichkeit des Verhältnisses: Wie sich das Sein im Sinne der Substanz zu allem Substantiellen verhält, so verhält es sich im Sinne der Qualität zu allem Qualitativen. Die Analogie kann aber ebenso die Vergleichbarkeit der sachlichen Beziehung auf eine gemeinsame (begriffliche) Einheit hin meinen. Wenn verschiedenen Dingen oder Aussageweisen im Hinblick beispielsweise auf die Gesundheit doch eine sachliche Verwandtschaft zugesprochen werden kann, wenn sie auf eine Sache oder ein Sachgebiet – ein εἶδος – hin als zusammengehörig gelten können, dann sind sie analog. (In diesem Sinne verhalten sich auch Stoff bzw. Möglichkeit, Form bzw. Wirklichkeit und Kompositum analog zu Genus, Spezies und Differenz.) Alle zur selben Kategorie gehörigen Dinge sind synonym, und die Kategorien insgesamt sind Seiende in Bezug auf das Sein der οὐσία, sind deren irreduzible Grundbestimmungsweisen. Der Bezugspunkt jeder Weise das ὄν auszusagen, ist die οὐσία als grundlegende Weise, wie man das Sein aussagt, woraufhin und wovon man es aussagt. Die οὐσία ist das Sub-

jekt, von dem letztlich alle Prädikate – und die Kategorien als Grundprädikate – ausgesagt werden.

Dabei sind die Kategorien begrifflich, nicht reell, als verschieden voneinander zu betrachten. Die Kategorien sind die Bedeutungen des Begriffs ‚Seiendes‘, das ὄν wird vermittels ihrer differenziert. Die Fragen: ‚Was existiert wie im Seienden? In welchen Weisen kann das Subjekt grundsätzlich bestimmt sein?‘ werden kategorial beantwortet. Vom Subjekt kann dabei prinzipiell nur prädiziert werden, was mit ihm *identisch* ist, so daß die Kategorien die verschiedenen Weisen angeben, *wie* etwas mit dem Subjekt einer Aussage identisch ist. Das ὄν kann dem Sinn von Sein nach nicht als Eines und Einfaches begriffen werden, sondern lediglich durch eine Vielheit von Bestimmungen, d.i. den kategorialen Besonderungen gemäß. Das Seiende wird durch irreduzible begriffliche Unterschiede geteilt und so der Erkenntnis zugänglich.

Was durch das voll ausgeprägte εἶδος als ἐνέργεια erkannt wird, das wird in der Kategorie der οὐσία als logisches Subjekt und Wesensbegriff ausgesagt. Alles existiert in der οὐσία, doch nicht alles gehört zu ihrem Wesen. Kein Akzident gehört zur οὐσία, aber die Akzidentien stehen ihr verschieden nahe – vom εἶναι bis hin zum πρὸς τι, das an der Schnittstelle von der realen Prädikation zum bloßen ὄν ὡς ἀληθές steht. Läßt sich ein εἶδος aber tatsächlich bestimmen und definieren? Was sind Wesensprädikate einer οὐσία? Daß Sokrates ein Mensch (vernünftiges Lebewesen) ist, sagt nicht mehr über ihn als über alle anderen Menschen aus. Hier wird bloß die zweite Substanz ohne reelle Differenz von jeder ersten ausgesagt. Wenn individuelle Substanzen undefinierbar sind, gibt es über sie dann lediglich tautologische Wesensurteile, die das Höchstmaß an Konkrettheit und Differenziertheit zum Ausdruck bringen, oder werden sie mittels der Akzidentien bestimmt? Οὐσία oder εἶδος wird die Einheit derjenigen Bestimmungen genannt, die konstitutiv für das Sein eines Seienden sind, während die Akzidentien diejenigen Bestimmungen sind, die dies nicht sind oder variieren können.

Was zum ὁρισμός gehört – Gattung, Art, Differenz –, fällt, wie der Unterschied zwischen ersten und zweiten Substanzen, in die Sphäre des ὄν ὡς ἀληθές. Es handelt sich nicht um reelle Unterschiede und Begriffe, nur die οὐσία ist real. Der ὁρισμός soll durch eine διαφορά das εἶδος und die ἐνέργεια aussagen (*Met.* VII, 12, 1038a19-21, 29-30; VIII, 2, 1043a19-21). Das Wesen einer οὐσία kann von εἶδος (Differenz) und ὕλη her bestimmt werden, diese wiederum werden jedoch mit Qualität und Quantität, also mit Akzidentien, in Entsprechung gesetzt. Qualität und Quantität bestimmen formale und hyletische Momente der οὐσία, nicht aber diese als *eine*. Und wie verhält es sich bei einer οὐσία, die gar kein σύνολον ist? Gott oder νοῦς gelten als οὐσία (*Eth. Nic.* I, 4, 1096a23-25; *Met.* VII, 1, 1028a18). Gott ist unbewegte, unzusammengesetzte, undefinierbare οὐσία, stoffloses reines εἶδος. Welche Bestimmungen sollen ihm eignen? Ewigkeit oder Unbeweglichkeit sind bloß (negative) Qualitäten.

Die Bewegung bildet ein Phänomen der Mitte und des Dazwischen: Einerseits vollzieht sie sich zwischen Tätigem und Leidendem, andererseits zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit. Wie das Tätige der Wirklichkeit entspricht, so das Leidende der Möglichkeit. Tätig aber ist die Form, leidend der Stoff. Wenn ποῖον und πόσον formale und materiale Eigenschaften als *Zustände* der οὐσία aussagen, dann bestimmt die κίνησις eine Einheit von Form und Stoff in einem Geschehen. Δύναμις und ἐνέργεια gehen durch alle Kategorien hindurch, aber bei den Kategorien der κίνησις geht es um *Übergänge* zwischen Form und Stoff, sei es, was das Existieren der οὐσία angeht, sei es, was ihre Bestimmungen angeht. Deshalb werden die zwei (vier) Kategorien der κίνησις verbal ausgesagt (*Met.* VII, 4, 1029b24), während die οὐσία substantivisch, ποῖον und πόσον adjektivisch, ποῦ und ποτέ adverbial ausgesagt werden.

Aristoteles unterscheidet Tun (ποιεῖν) und Handeln (πράττειν): Ist das Tun ein Akt, der sich auf eine äußere Materie richtet und in dieser seine Wirklichkeit gewinnt, so verbleibt der Handlungsakt im Handelnden selbst; er ist im Subjekt, nicht au-

ßer ihm. So geschieht das Bauen *im Gebauten* (im Bauenden höchstens nach den ersten beiden Aussageweisen des ὄν). Jenseits des Gebrauchs als eines immanenten τέλος, wie beim Sehen oder Leben, besteht die ἐνέργεια bei der ποίησις im ἔργον (*Met.* IX, 8, 1050a23-b1). Die ποίησις ist die von sich her evidenteste und naheliegendste Weise, wie sich das Geschehen der Verbindung von Form und Stoff einsehen und nachvollziehen läßt.

XI. Die Stellung von Technik und Poiesis im Gefüge der menschlichen Seinsverhältnisse

Erkenntnis im Ganzen ist nach *Met. I*, 1-2 eine vertikale Steigerungsbewegung der *Einheitsbildung* hin zum letzten τέλος und höchsten Gut der theoretischen σοφία. Aristoteles geht von der Prämisse aus, daß ein Übergang zwischen den Wissensformen – die sich alle auf je dasselbe Seiende beziehen, es aber nur in jeweils größere Seinszusammenhänge einordnen – notwendig und prinzipiell möglich ist. Für den Menschen ist die Bewegung der Erkenntnis durch ihre verschiedenen Formen ein Prozeß des Sich-frei-Machens aus der Verhaftung an den umweltlich vorgegebenen Lebenskreis. Die Technik ist in der Hierarchie der Wissensformen der Beginn der Sphäre des eigentlich *Menschlichen*, das die Mitte zwischen Tier (reiner Sinnlichkeit) und Gott (reinem Denken) einnimmt. Sie vereinigt viele Erfahrungsgedanken zu einer ‚allgemeinen Annahme (ὑπόληψις καθόλου) über das Ähnliche‘, d.h. zu etwas durch einen subsumtiven Artbegriff (εἶδος) Begrenztes. Es ist die τέχνη, die *zuerst* das εἶδος zu sehen vermag. Dadurch besitzt die Technik aitiologisches Wissen. Sie ist mit dem λογισμός verbunden und wirkt aus dem Wissen um das *Allgemeine* heraus, anders als die an den *Einzelfällen* hängende Erfahrungheit. Allgemeines und Besonderes (καθ' ἕκαστον) bilden die unhintergehbaren logischen Endpunkte. (Auch Handlungen und Entstehensprozesse vollziehen sich an und in den konkreten Einzeldingen. Natur und Technik sind also allgemein, Werden und Herstellen individuell.)

Dennoch bleibt die Abgrenzung von Technik und Empirie schwierig, weil in beiden sachlich dasselbe εἶδος gewußt wird und dinglich wirksam ist. Die Technik steht *über* dem Einzelnen, *um* das Einzelne besser beherrschen zu können, also im Hinblick *auf* das Einzelne. Wenn die Technik das *Gesetz* und den *Gegensatzraum* weiß (z.B. Arsen beruhigt und tötet), dann kennt die Erfahrung die faktischen fallspezifischen Besonderheiten (Wieviel? Wie lange?), die *Akzidentien*. Das Allgemeine ist der letzte Grund und

die Einheit, auf die sich etwas zurückführen läßt: *Das εἶδος ist ἓν, καθόλου, αἰτία und λόγος*. Durch die Korrelation von Technik und Erfahrung wird zugleich der *Zufall* ausgeschlossen. Wenn in *Phys.* II Natur und Technik analog Dinge hervorbringen, dann nicht, weil die Natur eine (subjektiv-innerseelische) Erfahrung besäße, sondern weil das in der Technik sachlich Gewußte und überhaupt Wißbare, das εἶδος, auch in der Natur wirksam ist und alle Prozesse nur eine, identische Struktur haben können.

Gott ist erstes und höchstes Erkennendes – worin ja sein Sein besteht – *und* Seiendes gleichermaßen, ohne Seiendes hervorzu- bringen. Der Mensch mit der ihm eigenen technischen Poiesis steht in der Mitte von Sein, Natur und Erkenntnis. (In gewissem Sinne hat die σοφία bei Aristoteles damit die Stellung des Gebrauchs bei Platon eingenommen.) Nur er kennt den Mangel (das Nichtwissen und Wundern) und fängt aus diesem heraus an, d.h., die Philosophie ist die Erweckung des Nichtwissens, seines *Abstands* zum Wissen und des Strebens nach der Verminderung dieses Abstands, die der Mensch auch selbst bewerkstelligt. Durch die Technik bringt der Mensch, die Natur nachahmend, Seiendes hervor; als Weiser ahmt der Mensch Gott nach und bringt nichts mehr poetisch hervor, sondern er erkennt das Seiende – das von sich her Gegebene *und* das in bezug auf den Menschen vom Menschen Erzeugte – um der Erkenntnis und des Seienden selbst willen.

Hier wird das Ende des Nutzens und der *Zwecke* erreicht. Das Streben nach dem höchsten Wissen ist in eins das Streben nach dem höchsten Sein. Die τῆς ἀληθείας θεωρία ist das höchste Seinsverhältnis, denn die σοφία weiß das Allgemeinste; *Aristoteles entfaltet den Begriff der σοφία geradezu als Analyse des Wesens des Allgemeinen, sofern es gewußt wird* (universal, schwierig, unsinnlich, wenig, exakt, selbstzweckhaft, gebietend). Es besteht ein epistemologischer Vorrang des Allgemeinen neben einem ontologischen Vorrang des Besonderen, obwohl das Allgemeine auch das Wesen des Besonderen ist, aber eben an es gebunden. Die ersten Prinzipien sind selbst nicht das genuin Seiende, sie sind keine

Dinge, sondern wirken als Wesen unselbständig *in* den Dingen. Wissen besteht in der Herleitung des Vielen aus einem und in seiner Rückführung auf einen letzten Grund. Das zutiefst Eingesehene ist auch das am meisten um seiner selbst willen Gewußte: reine für sich bestehende Objektivität, die ohne Nebenhinsichten im Subjekt wissensbegründend anwesend und Zweck bzw. Grund allen anderen Wissens und Seienden ist.

Als höchste Form der Erkenntnis fordert die σοφία vom sterblichen Menschen die Ausrichtung am Ewigen, an dem, was immer schon ist, immer schon ins Sein gestellt worden ist oder unaufhörlich in der gleichen Bewegung beharrt. Die σοφία setzt die möglichste *Angleichung* an das stets schon Fertige und Vollendete – also im Grunde an das Andere des Menschen – als τέλος der unvollendeten Bewegung. Bewegung *ist zuletzt* die Angleichung an das Ewige und *damit* die Aufhebung der Bewegung als das, durch was Seiendes erst ins Sein gelangen kann. Die Seele als Entelechie zu bezeichnen, als Gefüge von Bewegungen und Akten bzw. als Seinsweise einer permanenten inneren Bewegung, die zur Angleichung an den ersten νοῦς führen soll, ist daher konsequent. Als Entelechie ist das Seiende sich in seinem Noch-nicht-fertig-Sein gegenwärtig; es zielt auf sich in seinem Fertig-Sein und ist sich in der Bewegung dorthin selbst vorweg. Der νοῦς tut (denkt) und leidet, ist spontan und rezeptiv, ist Subjekt und Objekt von Bewegung, ist aber erst als reine Poiesis das höchste Seiende, die selbstbezügliche Innerlichkeit des Denkens.

Wie verhalten sich die fünf Weisen des ἀληθεύειν (*Eth. Nic. VI, 3, 1139b15-17*) zu den drei Seinsverhältnissen? In rein theoretischer Hinsicht (*Met. I*) steht die Technik zwischen Allgemeinem (ἐπιστήμη) und Besonderem (ἐμπειρία); sie ist die Anwendung des Allgemeinen auf den Einzelfall. Wenn die *Technik* das Wissen von der *Poiesis* ist, die *φρόνησις* das Wissen von der (besten) *Praxis* impliziert und die σοφία das (höchste) *theoretische* Wissen bedeutet, dann bleibt für die ἐπιστήμη nur das Wissen von allgemeinen *Gründen* in allen drei Feldern sowie im besonderen

das *sekundäre theoretische* Wissen übrig; der *νοῦς* ‚begleitet‘ und fundiert ohnehin alle drei Verhältnisweisen.

Ist die Theorie, als eine gemeinsame Vollzugsweise, die Nahtstelle von Gott und Mensch, so bilden doch alle drei beim Menschen die Grundformen seiner nicht mehr unmittelbaren Stellung in der und zur Welt. Sein Vermittlungswesen bedingt seine Reflexivität, denn der Mensch verhält sich zu seinem eigenen Verhalten und Wissen; er erwirbt, sammelt, korrigiert und erweitert den Bestand seines Wissens und Könnens. Theorie und Poiesis unterscheiden sich beim Menschen durch ihre Bewegungstendenz im Hinblick auf das Verhältnis von Sein und Denken: Tritt in der Theorie etwas, das an sich und äußerlich-objektiv vorweg besteht, in die Seele hinein, wo es dann für uns besteht und gewußt wird, so wird in der Poiesis etwas, das zuerst in und durch uns besteht, entäußert und objektiv verselbständigt.

Das ἀληθεύειν benennt die Weisen des Wahr-Habens von Seiendem oder die möglichen Hinsichten, Haltungen und Stellungen, in denen der Mensch des Seienden gewahr wird. Aristoteles weist hier das Gefüge der Zugänge und der möglichen Seinsverhältnisse oder Umgangsweisen mit dem Seienden auf; insbesondere die Prinzipien und Gründe des Seienden sowie ihre Zugänglichkeit stehen im Blick. Mit dem Phänomen des ἀληθεύειν untersucht Aristoteles die Seinsweisen des Menschen in bezug auf die je zu ihnen passenden und gehörigen Objekte. Das ἀληθεύειν umfaßt dabei Entdecken und Erfinden gleichermaßen. Außer dem νοῦς vollziehen sich alle Formen in Verbindung mit dem λόγος, denn erst der übermenschliche νοῦς überwindet den λόγος und die Bindung der Gründe an das weltlich Seiende: Der νοῦς ist ein reines Sehen ohne jedes Sprechen. In σοφία und νοῦς berührt zugleich der Mensch sich durch seine höchsten Möglichkeiten mit dem Göttlichen.

Die Technik weist nun in diesem Zusammenhang mehrere wichtige Charakteristika auf: Sie ist die *mittlere* Stufe der Erkenntnisarten (vgl. *Met.* I, 1); sie ist das erste eigentlich *menschliche* Vermögen; sie ist das erste Handeln aus dem *Allgemeinen* und

dem εἶδος heraus; und sie ist das Sich-Befassen des Menschen mit dem, was – im Gegensatz zum Immerseienden als ausgezeichnetem Gegenstand der Theorie – auch *anders* sein kann als es ist oder was sogar überhaupt nicht sein muß. (Dies verbindet die poetische Technik mit der praktischen φρόνησις, doch hat die φρόνησις letztlich nur ein Objekt, nämlich den Menschen selbst und die Güte seines Lebens, während die Technik die Vielheit der äußeren, selbständigen Werke im Blick hat.) Es gibt Seiendes, das veränderlich (beweglich) ist, weil es nicht sein kann; das anders sein kann als es jeweils ist, weil es nicht immer war und sein wird. Das Seiende ist daher von seinem festen, unvergänglichen Woher und Wodurch zu sehen, seinen Gründen. Das, was immer da ist, ist das wesentliche und eigentliche Seiende, die Ursprünge. Sie sind das Woher und Woraufhin des Seienden samt seiner Erkenntnis. Allein durch die Gründe der Bewegung können wir also auch von der Bewegung selbst wissen.

Die Naturdinge sind konkret zwar nicht alle immer, aber doch unter den gegebenen Bedingungen notwendig, indes die technischen Werke ohne das fortdauernde Wirken des Menschen sofort zum Stillstand kommen und ins Nichtsein zurücksinken. Das Herzustellende existiert hier vom ermöglichenden εἶδος her lediglich im und durch den herstellenden Menschen. Der Mensch schaut die technischen Ideen und Entwürfe vorab theoretisch in seinem Geist, woran sich schon das Hineindrängen der Poiesis (Technik) in die Theorie (Natur) offenbart. Das technische Wissen ist in diesem Sinne die Eindringlichkeit in die δύναμις, denn der Mensch ist hier das Prinzip von Möglichkeiten. Ganz zuletzt erst dringt das Denken dann zum reellen *Stoff* vor und formend in ihn ein, damit sich an ihm eine eidetische Gestalt oder er sich in einer solchen zeigen kann. Die Frage bleibt jedoch, *woher* die Seele das εἶδος – als *Ursache* und Prinzip – in sich selbst hat. Wohl kaum aus dem λόγος, denn der kann erst sprechen und etwas aufzeigen, wenn das εἶδος schon da ist; er vermag das Bekannte zu führen, aber nicht das Unbekannte hervorzuholen oder -bringen. Die innerseelische Poiesis des εἶδος selbst, das dann noetisch die

hyletische Realisation leitet, bleibt bei Aristoteles im Dunkeln. Das Ideen-Haben bleibt ein bloßes Faktum. Nicht primär das Haus selbst kann sein oder nicht sein, sondern sein εἶδος könnte ebenso gut sein wie nicht sein.

Mit dem τέλος wird das Hergestellte der Poiesis entwunden, obwohl es diese anleitet und ermöglicht. Eine andere Technik als die poietische – wenn auch mit dieser bereits verflochten – oder die φρόνησις bestimmt das Wozu des Poioumenon. Etwas wird hergestellt, *weil* es zu etwas dient. Die Poiesis als in sich unvollendete Praxis geht auf das Werden, die Bewegung ins Sein, nicht auf den Abschluß als Übergang in etwas anderes. Dessenungeachtet muß aber im seelischen εἶδος auch schon der Gebrauchszweck enthalten und anwesend sein, weil das fertige Werk mit diesem εἶδος übereinstimmt, insofern wahr ist und die seelische Möglichkeit vollständig und richtig in die hyletische Wirklichkeit übertragen hat. Anhand der technischen Poiesis stellt sich das *Ursprungsproblem des εἶδος* überhaupt sowie der an dieses gebundenen Ermöglichung, seines Seins und seiner Potenzen. Erhellenderweise ist für Aristoteles auch *nur* die τέχνη *verfehlungsfähig*; sie ist keine bloß gradative Form des an sich Irrtumsfreien, sondern sie ist substantiell mit dem Falschen geeint.

Das Menschliche kehrt in der Poiesis erst am Ende, in der Brauchbarkeit, aus dem Dinglichen zurück. In der φρόνησις ist der λόγος selbstbezüglich, intentional auf den Menschen rückgerichtet. Das Gute ist insgesamt die Vollendung von etwas für etwas. Ob und wodurch das technische ἔργον also für den Menschen gut ist, das ermittelt die praktische φρόνησις, die über εἶδος *und* τέλος (sofern sie an sich trennbar sind) verfügt und von daher die technischen Werke in die ‚Menschlichkeit‘ und die Welt des Menschen integriert. Wenn die σοφία für den Menschen das Beste ist, dann bedeutet dies: Der Mensch erreicht den Gipfel seiner Möglichkeiten, wenn er sich *von sich abwendet*, sich dem Ewigen zuwendet und das an sich Beste – das er nicht ist – erkennt. Die Theorie wird dadurch zum längsten Umweg des Menschen zu

sich zurück, auf dem er durch die Nähe des Ewigen, gemessen an seinem anfänglichen Sein, tief verwandelt wird.

Das Glück des Menschen fordert es, sich aus dem Blick zu verlieren, d.h., der Mensch lebt vollkommen und vollendet seine Möglichkeiten, wenn er theoretisch das Andere betrachtet und sich von seinem Anfang her zu diesem hin überwindet. Gleichzeitig wird jedoch für Aristoteles durch dieses Abrücken vom Alltäglichen das Eigentlichste des Menschen, sein theoretisches Vermögen, erst *freigelegt*. Die Nähe der letzten Prinzipien entfremdet den Menschen mithin von sich *und* bringt ihn in eins doch erst wirklich zu sich selbst. (Bei Platon ist auch das höchste Wissen, die Dialektik, noch eine Technik, die die Dinge, das Seiende, den Menschen und die *πόλις* von den Gründen her besorgt.) Durch Technik und *φρόνησις* steht der Mensch in der *Mitte* der Welt, von wo aus er sich auf die Dinge und sich selbst bezieht; durch *ἐπιστήμη* und vor allem *σοφία* rückt das Subjekt an den *Rand* der Welt, wird zum *νοῦς* hin entweltlicht.

Die *σοφία* geht dabei notwendig genetisch aus der Weltinnerlichkeit, der Verwurzelung im alltäglichen Umgang mit ihr hervor. Die Vervollkommnung des Menschen ist seine Entweltlichung, sein Abrücken und Abstehen von sich hin zu den Urgründen. Die Welt kann deswegen auch wesentlich, von den reinen, allgemeinen Gründen her gesehen, völlig anders sein, als sie für den Menschen zunächst und zumeist ist, dem sie ja als Panorama von vielen, konkreten *σύνθετα* begegnet. Das Unmittelbare der *δόξα* in ihrer Nicht- oder Halbwahrheit muß so mittels der Erkenntnis durchstoßen werden – hin zum Wahren und zu den Gründen als Durchsichtigkeit des Seins und als festes Verhältnis zum Sein, dessen man in der Wahrheit habhaft wird. Die Erkenntnis ist ein steter Kampf um das Sein, was gleichzeitig die kontinuierliche Bewahrung vor dem Selbstverständlichwerden und der Oberflächlichkeit impliziert. Die Wahrheit bestimmt den Menschen als Seiendes *und* alles Seiende für den Menschen; die Wahrheit gehört zum Seienden *und* zu seiner Erkenntnis.

Die disjunktiven, sich noch innerhalb der Einzelfälle bewegendenden Bindungen und Ordnungsbeziehungen der Erfahrung in einem bestimmten Sachbereich fügen sich in der Technik zum eidetischen Kausalwissen aus dem Wesenswissen der Sache heraus zusammen. Die Fälle werden vom Wissen und vom Allgemeinen her erschlossen, zu dem die Technik den Durchbruch schafft: Das εἶδος hält sich durch und ist bestimmend in allen ihm zugehörigen Fällen präsent. Die Einheit eines Sachbereichs aus seinem Grund wird offensichtlich; das bloß Faktische, Bestehende oder Zuständliche geht in die Bedingungen, das Wesen der Sache, das Woher eines Seins zurück, die Allgemeinheit und Notwendigkeit mit sich bringen.

Alle ‚Wissensformen‘ aus *Met.* I, 1-2 sind in ihrer komparativen und tendenzhaft auf die σοφία ausgerichteten Übergängigkeit und Verflochtenheit notwendig, zusammengehörig und vergleichbar. Als Bewegung hin zur Theorie werden alle Stufen der Erkenntnis aus einem Mehr-oder-Weniger, Näher-oder-Ferner heraus komparabel. Insofern können diese beiden Kapitel mit Fug und Recht als Aristoteles‘ Höhlengleichnis gelten. Was bei ihm fehlt, ist der Rückgang in die Höhle. Die Theorie des Höchsten, des Seiendsten, impliziert bei Platon noch eine Bindung an das Praktische und die Lebenswelt: Der vollendete Theoretiker ist ebenso und zugleich der vollendete Praktiker und Politiker. Die theoretische Entfernung von der Alltagswelt steigert für Platon die Möglichkeiten ihrer idealen praktischen Durchdringung und Gestaltung vom theoretischen Wissen her, während für Aristoteles ein Bruch zwischen Theorie und Praxis entsteht: Jede Anwendbarkeit des theoretischen Wissens wäre falsch und könnte die schon von den Objekten der Theorie (die das Wesen der Theorie bestimmen) her gegebene Entfremdung zwischen Theorie und Praxis doch niemals überwinden. Wirkt die Technik für Platon vor allem in der Höhle, so ist der Techniker für Aristoteles der erste, der die Höhle hinter sich lassen kann.

Mit der Technik beginnt jedenfalls die Hinwendung zum Grund, die Umwendung zum Allgemeinen als universalem und

notwendigem Woher der Dinge. Das reine Wissen dringt dann tiefer und weiter in die Gründe, rein für sich genommen, vor und ein, hebt sie von ihrer Bindung an ‚praktische‘ Anwendungen und Bezüge ab, ‚befreit‘ sie. Alles hat jedoch seine Herkunft zuletzt aus dem, was immer und immer gleich ist, den Prinzipien. Unklar bleibt, wie in der Technik das Wissen der objektiven, allgemeinen, festen Gründe und Gefüge – also das allgemeine εἶδος – mit den einzelnen eidetischen Inventionen zusammenhängt. Gibt es eine innerseelische γένεσις und Aitiologie von Formen? Ist eine Poiesis innerhalb des Apriori möglich? Die enorme Potenz innerseelischer Poiesis, selbst wenn sie hauptsächlich durch eine Synthesis des in ihr Vorhandenen vor sich gehen mag, kann letztlich nicht mehr im Horizont einer bloß abstraktiven Fundierung und Herleitung der Erkenntnis begründet werden.

Die Technik ist vor allem ein *Wissen*, eine Wissensstufe auf dem Weg zur reinen Theorie. Das Praktische und Vollzugsmäßige der Technik obliegt dagegen der Poiesis. Diese leistet das konkrete Tun, Hervorbringen und Bewirken von etwas aus der Technik heraus; die Poiesis ist das Bewirken vom eidetisch-technischen Wissen her. Über das εἶδος als Seinsgrund, als Beweggrund und Zweck, lassen sich auch Natur und Technik erst zusammenschließen: In der φύσις erfolgt ein bedingtes Sich-selbst-Herstellen des Seienden, in der Technik wird das Seiende hergestellt – beides jedoch ermöglicht vom εἶδος. Das εἶδος ist die Bedingung der Möglichkeit der Existenz von Seiendem, wobei *das innerseelische εἶδος eine hermeneutisch privilegierte Funktion innehat*. In der Technik hat das εἶδος subjektive und objektive Bedeutung gleichermaßen, und beide Momente kommen qua Bewegung und in kausaler Linearität zur Übereinstimmung. Das εἶδος als das Immerseiende macht die Natur zum Zyklus, in dem ein fester Fundus von eidetischen Gestalten reproduktiv verwirklicht wird, wohingegen die projektive und inventorische Technik das bloße Wiederholen aufbrechen kann; Aristoteles minimiert daher ganz folgerichtig diesen schöpferischen Aspekt der Technik. Wenn *alle* technischen Musterformen aber immer schon sein sollen, dann müßte Aristo-

teles sich wieder einem platonischen Standpunkt annähern. Allein das εἶδος macht beim Seienden den Anfang als Anfang, die Stufen des Weges als Weg und das Ende als Ende identifizierbar; jedes Seiende ist etwas und zugleich etwas Bestimmtes durch ein εἶδος.

Die Erkenntnis ist der Weg auf das gefestigte und unwandelbare Wissen hin, aber dieser Weg beginnt notwendig im *Negativen*, in Verwunderung, Unwissenheit und Weglosigkeit. Der Mangel an Wissen, sein anerkanntes Fehlen, doch seine zugleich für möglich gehaltene Erreichbarkeit als Prämisse, sind der *Anfang der Bewegung* der Erkenntnis. Das von uns für selbstverständlich Gehaltene ist dies nicht, wurde nur scheinbar erkannt, weshalb der Mensch einen Prozeß des Absehens von sich und seinem Scheinwissen hin zum theoretischen Begreifen der Sachen aus ihnen selbst zu durchschreiten hat. Am Ende des Erkenntnisweges ist das Wissen von den Dingen von ihren Gründen her gesichert. Die Gründe sind der Bereich, der – was den Weg der Erkenntnis betrifft – dem uns alltäglich Umgebenden und Naheliegenden am *fernsten* steht, dieses jedoch trotzdem erst verständlich werden läßt.

Die Erkenntnisformen sind die Stufen des Bei-sich-Haltens, des seelischen Festhaltenkönnens von Seiendem in verschiedenen Grundgestalten von Einheit: In dieser und jener Weise der Einheit wird das Seiende immer ‚gegenwärtiger‘ gehalten und dabei auch immer mehr von seinen Gründen her zugänglich. Bereits der *Sophistes* zeigt, daß die Vertiefung des Gegenwärtig-Seins und -Habens die Form der Verflechtung hat. Die Ermöglichung von Seiendem ist seine Vergegenwärtigung aus der Gegenwärtigkeit der Prinzipien in ihrer Verflochtenheit heraus; das All-gemeine ist dieses Gegenwärtige, Ermöglichende und als solches miteinander Verflochtene. Auch in *Met.* I, 1-2 bildet der Aufstieg der Erkenntnisweisen – als den Gegenwärtigkeitsweisen von Seiendem im Menschen – einen Fortgang im Zusammenhang, in der Verflechtung des Seienden in der Erkenntnis. Die Erkenntnis umfaßt die Weisen der Gegenwärtigkeit des Seienden und seiner Prinzi-

prien. Mit dem Fortgang zum Allgemeinen wachsen die Macht über das Seiende, seine Zugänglichkeit und Erschlossenheit.

Das Seiende hängt immer mehr und tief-gründiger zusammen und ist eben darin dem Subjekt präsent. Immer mehr gedehnte und erfüllte Zeit wird in der spezifischen Gegenwärtigkeit einer jeden Erkenntnisform zusammengeballt und schließlich vom Wesen her durchdrungen – bis hin zum gesamten Abstand zwischen den ersten Gründen und den Konkreta, zwischen dem Allgemeinen und dem faktisch-fließenden, unverdichteten, augenblickshafte Zugegensein, das die Impressionen der Wahrnehmung liefern. Von den Gründen her kann alles Einzelne in und unter ein Allgemeines, in das vom Allgemeinen und seinem Immer-Sein her Gegenwärtige synthetisiert werden; das εἶδος ist diese ‚allgemeine Gegenwart‘.

Das Wesen erweist sich alsdann als das, was die Einheit der Bewegung, den geordneten Weg zu sich hin durchmacht. Es ist das Immer, das als Eines auch die Bewegung zusammenhält und eint; das εἶδος ist immer der Anfang und immer das Ende einer Bewegung, steht jedoch zugleich immer über aller durch es und ihm gemäß möglichen Bewegung. Jedes Bereitstehen zum Anfangen und jedes Bevorstehen des Endes einer Bewegung werden vom Immersein des εἶδος aus in allen Möglichkeiten ihrer Wiederholung identifizierbar. Mit dem Wissen um das εἶδος verwandelt sich die Wiederholung in Kausalität, d.h. in die Logik der Zeit vom immerseienden εἶδος und Grund her.

Verbleibt die Wahrnehmung im Bereich der faktischen Gegebenheiten, so eröffnet der λόγος die thematische Bestimmbarkeit des Seienden als je etwas. Der λόγος kann das Seiende oder ein Seinsgebiet vom εἶδος her zugänglicher *machen*, weil das Seiende *sich selbst* im εἶδος ursprünglicher und weitgehender *vorweist* als etwa in der Wahrnehmung. Im Licht der Annäherung an die Gründe sehen wir die uns umgebenden σύνθετα der Wahrnehmung anders und wahrer als wir sie zuerst sehen können und müssen. Der Blick auf die zusammengesetzten Dinge wird aber von den Prinzipien her prinzipiell verwandelt: Die αἴσθητα wer-

den zum zu durchdringenden Material der logischen Begründungstendenz.

Der λόγος zeigt überall analytisch das Woraus des Bestehens in der Form des Bestehen-als. An jedem Seienden wird qua λόγος etwas *hervorgehoben*, als das und was dieses Seiende fixiert und beachtet wird und was am faktischen und diffus-undifferenzierten Seienden nicht hervortritt. Mit dieser Fähigkeit des logischen Heraushebens wird zugleich auch der Mensch der geläufigen Nähe zu den Dingen enthoben. Die Synthesis reiner analytischer Momente im Urteil expliziert das Seiende und versteht es zuletzt von den Prinzipien her. Das Seiende ist dabei dieser Synthesis erreichbar und konvergent, weil es von sich her selbst so verfaßt ist: als Einheitsgefüge vieler zusammenhängender Momente und Gründe, wobei in jedem Seienden die wesentliche von einer zufälligen wandelbaren oder nebensächlichen (συμβεβηκός) Gemeinschaftlichkeit der Elemente zu unterscheiden ist. Der letzte und äußerste λόγος, der λόγος ἔσχατος, befaßt sich dann mit dem Seienden insofern es seiend ist.

Die äußerste und fundamentale Form der Vorstellbarkeit des Woher oder Wodurch des Seienden – also seiner Herkunft – ist die Poiesis. Das *Herkommen* wird nach dem Modell der *Herstellbarkeit* am klarsten verständlich, und das Verhältnis der Gründe zu den Dingen besteht substantiell als Herstellen. Wie, woher und woraus kann Seiendes sein? Die Logik und die Ontologie dieser Verhältnisfrage vollzieht sich in poietischen Strukturen und Kategorien. Das Seiendste ist das, woher alles ist und sein kann; das Seiendste ist immer gleich und wirkt auch so. Und dieses Seiendste ist der Grund des Seienden in der Weise der Poiesis, der gleichförmigen Machbarkeit des Seienden durch sein und zu seinem Wesen: Das εἶδος wird durch die Poiesis zur οὐσία.

Begründbarkeit des Seienden bedeutet: Sein Sich-Zeigen und Deutbarsein als Herstellbares. Das Wesen zeigt sich und tritt hervor als Weise und Verlauf des Herstellbarseins eines Seienden. Die Technik ist hierbei – als Sphäre des Eindringens in die Gründe, als Bereich des Handelns mit den Dingen und des Wirkens auf

die Dinge vom Wissen der Gründe her – die zentrale, das Seiende insgesamt in der Einheit haltende Instanz, die maßgebliche Seinsweise des Menschen, in der er die Dinge und die Gründe gleichermaßen ideell wie handgreiflich zusammenbringt. Die reine Theorie übersteigt zwar die Technik, aber nur durch ihr theoretisches Potential und Wesenswissen, nach dem Modell ihrer spezifischen Wirkweise, dringen die Gründe erst zum Dinglichen und Konkreten vor: Sie ist die Gestalt der Vermittelbarkeit und des Zusammenhängenkönnens von Allgemeinem und Besonderem, Reinem und Synthetischem, Subjekt und Prädikaten, Gründen und Dingen, Form und Stoff.

Die Technik ist die Einheit und (Bewegungs-)Ordnung der Poiesis aus dem Wissen des εἶδος heraus; das εἶδος ist der Einheitsgrund und die Einheit der Gründe innerhalb der Poiesis. Erst die Technik offenbart das Vermögen, die wahre Macht der Gründe über das Seiende. Das letzte und ewige Eigenständige ermöglicht alles Herstellen des Nicht-Ewigen und Abhängigen, das als Seiendes gleichzeitig jedoch schon eine enorme eigene Macht birgt. Die Befreiung vom faktischen Umgebenden, die durch den Weg zu den Gründen bewirkt wird, kehrt als Macht über das Faktische und zum Faktischen zurück, weil das reine Umgehen mit den Anfangsgründen irgendwann nicht mehr befriedigend ist; die Theorie wendet sich der Poiesis zu. Das Denken wird Wahrnehmung und Empirie keinesfalls endgültig los.

Der Anfang der Befreiung hin zur reinen Theorie, der in der Technik vor sich geht, schlägt um in eine Rückkehr zu Technik und Poiesis, in die Vertiefung eines Wissens, das ganz in der Hinwendung zur Poiesis aufgeht und selbständig darin zu verharren vermag, ohne nur einen Durchgang zur Theorie zu bilden. Auf diese Weise stellt sich die Autonomie des noch und stets auf den Nutzen Gerichteten ein, und deshalb wird die Technik auch niemals fertig, kommt zu keinem Ende und zu keinem letzten Wissen: Sie erschließt aus der Mitte und dem noetischen Wissen der Mitte die Unendlichkeit des Empirischen, durch die sie permanent in Bewegung bleibt.

Nur *weil* die ersten Gründe einfach und gering an Zahl sind, sind *sie* überhaupt erreichbar, ist ein Vordringen zu ihnen möglich. Und von ihnen in ihrer Begrenztheit ist dann auch das Sein *insgesamt* zugänglich und durch die Erkenntnis erschließbar, ist Erkenntnis selbst möglich. Nähe zu den Gründen bedeutet: Ankommen im Eingeschränkten, Exakten und in der Durchschaubarkeit der Beziehungen innerhalb des Gefüges der wenigen Gründe. Der Weg zu den Prinzipien impliziert dabei die Reduktion des ästhetisch Gegebenen und Zugänglichen, die Vertiefung des Denkens, dem allein die höchsten Prinzipien sich zeigen können. Wenn die Möglichkeit der vollständigen Erkenntnis eines bestimmten Seinsbereichs weniger Prinzipien und Prämissen fordert als die eines anderen, dann ist sie näher bei den ersten und letzten Ursprüngen.

Diese sind das *letzte Ende*, aus dem alles andere, Vorläufige und Vergängliche zu seinem Sein und Ende kommen kann. Das radikale Woraus und Woher des Seienden erweist sich im höchsten Wissen außerdem als Wozu und Wohin des Seienden: als *ἀγαθόν*, das alles überhaupt erst in ein Sein *und* zu seinem festen, abgeschlossenen Sein gelangen läßt. Das Anfangen-Können jedes Seienden wird infolgedessen von seinem spezifischen, potentiellen Endziel her möglich. Das Erste ist ebenso das Letzte; das Immerseiende ist das immer schon Fertige, das in seinem Gutsein abgeschlossen Beständige, das gar nicht erst aus einer Bewegung ins Sein hervorgehen mußte. Was eine Sache anfangen läßt und in Bewegung bringt, das ist ebenso ihr Ende und Ziel, ihr endlich vollzogenes Gut-Geworden-Sein: Das εἶδος ist sonach sachlich mit ἀρχή, τέλος (resp. ἔργον), ἀγαθόν, ἔν, καθόλου und λόγος gleichbedeutend.

All diese Begriffe stehen in enger Relation zur *πέρας*: Das Hinausgehen über die vorbestimmte Grenze läßt die Bewegung fehlgehen oder vorzeitig abbrechen. Das Verfehlen der Grenze ist die *Falschheit der Bewegung*, das Fehlen des rechten Endes als Wahrheit von Sein und Bewegung. Durch das εἶδος wird eine Bewegung bereits anfänglich zur Gänze begriffen. Die Bewegung

wird bewußt, noetisch und ästhetisch nachvollziehbar, vom εἶδος geleitet und ‚meßbar‘, d.h., Anfang, Verlauf und Ende können jeweils als richtig oder falsch bestimmt werden. Es geht hier nicht um die Möglichkeit einer Unendlichkeit der Bewegung, sondern diese hat bloß die Möglichkeit, richtig oder falsch zu einem Ende zu kommen; ein Ende schlechthin ist notwendig.

Das menschliche Gute macht freilich nur einen besonderen Fall der Wirksamkeit des Guten im Sein aus, welcher der praktischen φρόνησις obliegt. Die σοφία hingegen ist eine Art von theoretisch universalisierter φρόνησις, sofern das *letzte* zielhafte Gut und Glück des Menschen die Theorie ist. Die Theorie umfaßt und fundiert so die Praxis und ist zudem ihre teleologische Vollendung. In der σοφία wird das τέλος als ἀγαθόν gewußt, das allerdings nun nicht mehr – wie vordem bei Platon – der χρῆσις offenstehen soll, weil dieser Nutzen und Gebrauch noch etwas Praktisches wäre. Nicht nur das Seinsganze ist dadurch teleologisch-intentional strukturiert, sondern auch der Weg durch die Erkenntnisstufen richtet sich von Anfang an und von seiner Möglichkeit her immer schon auf das theoretische τέλος der σοφία. Der Mensch tendiert in seinem Wesen zu seiner Vollendung in der praxistranszendenten Theorie, also der Nähe zum Sein, nicht (nur) zu sich selbst. Die Theorie verbietet die Fixierung des Menschen auf sich selbst, zeigt ihn sich als Teil des Seinsganzen und ordnet ihn in dieses ein – was gleichzeitig freilich auch das Beste für den Menschen ist.

Die ‚Ontologisierung des Praktischen‘ erfolgt letztlich um seiner Verbindung mit dem Theoretischen, um seiner Überführbarkeit in dieses willen. Im reinen Erkennen geht es dem Menschen um das *Seiendste*, *aber genau darin und damit auch um sich selbst* und seine mächtigste Potenz: Sein und Mensch gehen zusammen, sind in Gemeinschaft auf die höchste Weise da. Die σοφία ist die gefestigte Nähe zum Seiendsten in dessen stärkster Präsenz. Sie geht zwar aus der stufenweisen Entfaltung der menschlichen Erkenntnismöglichkeiten hervor, ist aber – anders als τέχνη, φρόνησις und ἐπιστήμη – ursprünglich immer schon als

göttlicher Vollzug des νοῦς gegeben; sie ist nicht spezifisch menschlich und dennoch der Gipfel des Menschlichen. Die Möglichkeit der σοφία wird vom Göttlichen her gedacht. Indem der Mensch ganz anders wird als er alltäglich ist, gelangt er in das Hauptsächliche (seiner selbst), wird er er selbst und unveränderlich. Die Entfremdung zwischen dem menschlichen Sein in seiner Beweglichkeit und dem an sich Seiendsten und Festen, zwischen φρόνησις und σοφία, wird material von der σοφία und dem Immersein ihrer Objekte her durchbrochen. An sich selbst vermag der Mensch – als Lebewesen, das in der Bewegung existiert – das Wesen der Bewegung von seinem spezifischen Guten her zu erfahren und zu klären.

Als Wissen vom Höchsten und Besten ist die σοφία selbst zugleich höchstes und bestes Wissen. Der Mensch kann in ihr die ontologische Stabilität und Autarkie des Göttlichen erlangen; er erreicht das Ende und den Gipfel seiner Möglichkeiten, wenn er die Anfangsgründe der Möglichkeit und der Wirklichkeit alles Seienden erkennt. Das selbständige und stetige Verhalten zum Dauerhaften, das Bezogensein auf das Festeste, seine volle Präsenz für das Erkennen sind die Vollendung des ἀληθεύειν in einer Ontologie der theoretisch vollendeten Endlichkeit. Die Beziehung ist hier *wie das* geworden, worauf sie die Beziehung ist, d.h., die äußerste Seinsweise des Menschen selbst ist in eins die eindringlichste Weise seines Seins- und Weltbezuges.

Die φρόνησις ist das Denken der Praxis. Sie ermittelt noetisch und logisch, was für das gesamte menschliche Sein und Leben, aber auch in allen praktischen Einzelfällen das Beste für das Handeln ist – sofern und soweit das menschliche ἀγαθόν im Bereich der Praxis zu verorten und zu realisieren ist. Die allgemeine oder konkrete Handlung bildet den Grund und den Endpunkt der φρόνησις. Wenn die φρόνησις dabei die Prinzipien der Praxis ergründet, dann erfährt sie zugleich auch die Prinzipien ihrer *selbst*, denn sie fällt selbst objektiv in die Sphäre hinein, die sie noetisch erkundet: Praxis und Menschsein. Praxis und φρόνησις gehören zum Menschen; *die φρόνησις bleibt dem gesamten Gang des kon-*

kreten Handelns immanent. Was in der physischen und technischen Bewegung das εἶδος leistet, das vollbringt in der praktischen Handlung die φρόνησις: die Bestimmung des Vorgangs vom Anfang bis zum Ende.

Die φρόνησις – in deren Nachfolge noch die Kantische Urteilskraft steht – bestimmt jede sich autonom erneuernde, die Dinge und Sachverhalte gleichermaßen leitende wie auf sie reagierende Praxis, in der das Gute (bzw. das im Sinne des Guten Machbare) im Rahmen konkreter Beziehungen, Konstellationen und Umstände herausgearbeitet wird; wo Mittel und Ergebnisse nicht vorweg festgelegt werden, sondern sich entwickeln können, wenn neue Möglichkeiten durch gegebene und erschließbare phronetisch relevante Verhältnisse und Rücksichten geschaffen werden. Als Weltklugheit etabliert die φρόνησις eine alles gewichtende Sorge um das eigene Gutsein, die das Vorteilhafte und das Nachteilige, das Zuträgliche und das Abträglichke, das Beeinflußbare und das Unbeeinflußbare erkennt und gegeneinander abwägt.

Sie reguliert eine bei allen Absichten umsichtige Achtsamkeitsgewohnheit, die dem Handelnden auch die Ressourcen vergangener Erfahrungen anpassungsfähig zur Verfügung stellt und der je gegenwärtigen Situation zugleich einräumt, ihre eigene besondere Bedeutung freizugeben. Erfahrung wird zur φρόνησις, zur geformten Disposition, sofern sie im einsichtsvollen Umgang mit bestimmten Situationen immer wieder erneuert werden kann. Mit der φρόνησις wird die von keiner konkreten Gegenwart festgelegte Gegenwärtigkeit des Menschen in der Welt benannt; seine Fähigkeit zur Bewältigung seiner Gegenwart und Umwelt, mit denen er im Hinblick auf das Gute für ihn selbst umzugehen vermag. Selbst- und Weltbezogenheit halten sich im Tun der φρόνησις stets die Waage.

Wenn Subjekt und Objekt sich in der Technik am Schluß separieren, so fallen sie in der Praxis durchgängig zusammen. Praxis und Poiesis sind Weisen des Menschseins, aber in letzterer ist ein Ding das τέλος, in ersterer jedoch wiederum der handelnde Mensch selbst. Die gelungene Handlung gründet allerdings in der

zuvor abgeschlossenen und gelungenen Überlegung des weiterhin notwendig vorab schon guten Menschen (analog dem guten und kompetenten Techniker), so daß das Denken (φρόνησις) auch hier mit dem ‚εἶδος der Praxis‘ der konkreten Praxis vorweg ist und diese projektiv (προαίρεσις) entwirft. Die konkrete Handlung hält dann idealerweise den Handlungsplan, die von der φρόνησις erarbeitete Möglichkeit der Identität von Anfang und Ende im Verlauf des Handelns zusammen und setzt diese wirklich durch. Vom Seins- und Bewegungsverlauf her ist der Endpunkt von λογίζεσθαι und νόησις der Anfangspunkt von Poiesis und Praxis, was für technisches Erkennen und φρόνησις in derselben Weise gilt. Zugleich ist der Konnex von νοῦς und realer Bewegung auch der von Möglichkeit und Wirklichkeit. Und nur, wenn Wirklichkeit und τέλος das eigentlich Gute sind, ja die Forderung des Seins selbst nach einem zu-Ende-Kommen des Seienden ausdrücken, dann gibt es einen zureichenden Grund für den Vollzug dieses Übergangs, für das Anfangen der Verwirklichung.

Wird die vorab logisch abgesteckte Richtung ein- und durchgehalten, ist die Handlung richtig und gelungen. In der φρόνησις ist das Denken (νοῦς) mithin, wie in der σοφία, auf die Ursprünge selbst gerichtet, aber ebenso – und dies zweckhaft – auf den vom Sachbereich und vom Wesen der Praxis geforderten *Prozeß der Konkretion* dieser ἀρχαί in guten Einzelhandlungen; diesen entsprechen in der Technik die notwendigen Einzeldinge. Mit σοφία und φρόνησις werden die ontologischen Möglichkeiten des νοῦς in ihren entgegengesetzten Polen realisiert: das theoretisch Allgemeine (Unbewegliche) einerseits und das praktisch Besondere (der Bewegung Unterworfenen) andererseits. Die idealen Prinzipien der Einzelhandlung und die reinen Gründe des von sich her Seienden werden vom νοῦς erkannt.

Die praktische Beweglichkeit des Menschen wird unter ein allgemeines Gesetz und Vermögen der Bestimmung ihrer Einzelfälle zum Guten hin gebracht; dieses Prinzip ist in allen Einzelhandlungen zielführend und wirkt in der Form des Denkens. Das *immer Andere* wird *als solches* von der φρόνησις zum Guten ge-

führt und dadurch zur *je geglückten* Praxis. In diesem Punkt ist die φρόνησις der Technik verwandt, aber auch der ἐπιστήμη, die die theoretischen ἀρχαί des Unbewegten mit den veränderlichen Einzeldingen verbindet. All dies offenbart auch, daß die Weisen des ἀληθεύειν in hierarchischer Weise miteinander verflochten sind. Sie werden alle in kinetischer und aitiologischer Hinsicht befragt und demgemäß geordnet. Die Dignität und der ontologische Status der jeweiligen Seinsstufen bestimmen die Rangfolge der ihnen korrelativ-gemäßen Erkenntnisformen und Verhältnisweisen, durch die der Mensch sich überhaupt auf sie beziehen kann.

Die σοφία ist die Aneignung und die Wirklichkeit des unbewegten Seienden in der Form des noetischen Denkens, d.h., die Seele kommt im festen Haben des Seienden zum Stillstand. Die σοφία ist reine Wirklichkeit ohne Bewegung und ohne etwas noch Ausstehendes; reines τέλος jenseits von Weg oder Prozeß. Weist die φρόνησις dem Handeln zwar den Weg, so bedarf sie doch noch des Handelns selbst, damit Wirklichkeit entsteht. Die σοφία hingegen ist autark, immer schon im Wirklichen angekommen, dadurch selbst zuhöchst wirklich und ohne jeden Mangel in sich und beim Sein fixiert. Die Kraft des Seienden färbt auf die ihr korrespondierende Erkenntnisbeziehung ab, bringt die Erkenntnis als Seinsbezogenheit folglich zur Fülle ihrer Möglichkeiten und damit zur Ruhe. Das Seiendste ist immer schon, was es überhaupt zu sein vermag; vollendete Wirklichkeit seiner Möglichkeiten; und dieses Charakteristikum überträgt sich auf die σοφία, während Technik, φρόνησις und ἐπιστήμη Seiendes ergründen, dem noch Bewegung anhaftet und das noch auf dem Weg zu einem Zweck ist.

Beim Seiendsten – dem Ewigen als dem Besten und Wirklichsten – zu sein, ist das Ende aller Möglichkeiten, aller Bewegung, aller Intentionalität; ist die Aufgehobenheit des Lebendigen, das denkt, in der Angleichung an das Höchste in seiner Nähe. Indem der Mensch – als das praktische Lebewesen – sich, die Praxis und die Beweglichkeit theoretisch aus dem Blick verliert, kommt er nichtsdestoweniger zu sich selbst im Sinne der größten

Möglichkeit seiner Seinsnähe, die zugleich sein Glück ausmacht. Gerade als Theorie ist die σοφία damit auch vollendete Praxis. Das beste Verhältnis des Menschen *zur* Welt ist das Verhältnis zum Besten *in* der Welt, dem Gleichbleibenden und Unvergänglichen; und dieses Verhältnis kann von seinem Gegenstand her kein anderes als die Theorie sein, die den Menschen dann ebenso des Dialogischen, Politischen und Gemeinschaftlichen enthebt und ihn so zum eigenständigen Individuum macht. Theorie kann sich allein im Einzelnen verwirklichen. Wie das einzelne Ding das ontologisch wahrhaft Reale ist, so ist nur der *einzelne* Mensch derjenige, der das *wesentlichste* Verhältnis zum Sein vollziehen und das Subjekt der Theorie bilden kann.

Trotz der Berührung mit dem Göttlich-Unsterblichen in der Theorie bleibt der Mensch jedoch sterblich. Der Stoff zieht ihn zurück in die Welt der Bewegung und führt sein Sein zum physischen Ende. Vom Menschen bleibt lediglich das, was ohne ihn schon immer war und sein wird: der νοῦς. So ist es die unbewältigte, alogische Sphäre dessen, was ewig ist, der Stoff, der dem Menschen sein endliches Sein erst ermöglicht, es ihm zugleich jedoch auch wieder nimmt. Der Stoff hält den Menschen im Physischen fest und scheidet ihn *ontologisch* unaufhebbar vom Göttlichen, dem er deshalb bloß im *Erkennen* nahe- und gleichkommen kann. Im physischen Sinne bleibt der Mensch Bewegung und ist wie diese nur von der Wirklichkeit her einsehbar und durchdrungen, nicht volle Wirklichkeit selbst: ἐνέργεια ἀτελής (und γνωστὸν ἀτελής), nicht ἐνέργεια τέλεια. Und da das Beständige offener und zugänglicher ist als das Unbeständige, kann der Mensch sich von diesem aus besser verstehen als von der Bewegung her.

Der νοῦς ist der allen spezifisch menschlichen Seinsverhältnissen immanente Grundvollzug, der für den Menschen allerdings bloß die Form des διανοεῖν, des νοεῖν μέτα λόγου haben kann. Das menschliche Denken ist synthetischer Natur und verbleibt im Bereich der synthetischen Verflechtung des Denkbaren. Ausschließlich ein selbst nicht mehr synthetisch-kinetisch verfaßtes Wesen kann auch eine reine, entflochtene νόησις jenseits aller Synthesen

und Urteile vollziehen: Nur Gott kann alle Prinzipien rein aus ihnen selbst erfassen, ohne des Gefüges und Verweisungszusammenhangs zu bedürfen: Er sieht das wahrhaft Seiende rein für sich, vor all seinen möglichen (wahren und falschen) Verbindungen. Sind αἴσθησις und νόησις auf ihre Weise immer wahr, so kann der λόγος – in der Mitte zwischen ihnen – wahr und falsch sein; lediglich der Mensch hat diese in sich notwendig dualisierte Möglichkeit. Das Falsche ist mithin das Besondere und Auszeichnende seines charakteristisch logischen Seinsverhältnisses. Der λόγος ist die Möglichkeit, der Bereich und die Grenze, uns das Seiende näher zu bringen, ihm näher zu kommen.

Als synthetischer ist der λόγος auf das syntheseshaft Seiende ausgerichtet und hat von dieser doppelten Synthetizität her die Möglichkeit seiner Verfehlungen. Vom Seienden und seinen Seinsweisen ausgehend gibt es variable Synthesen im Feld der Bewegung unterliegenden Seienden und dauerhafte Synthesen im Bereich des Ewigen und immer gleich Seienden. (Letztere entwickelt auch Platon mit der Dialektik der größten Gattungen im *Sophistes*.) Eine besondere Gestalt der Synthese stellt die Definition dar, die γένος und εἶδος in einem Seinsbezirk verbindet. Die Definition vereinigt γένος und εἶδος im λόγος τῆς οὐσίας oder λόγος καθ' αὐτό, weil die οὐσία beides ist. Nur wo es γένεσις und κίνησις gibt, kann überhaupt nach einem γένος gefragt werden, denn ohne eine Herkunft hat ein Seiendes auch kein γένος mehr. Was jedoch besteht, ohne eine Herkunft zu haben, kann die Herkunft alles anderen sein.

Göttliches Denken hingegen ist ein unzusammengesetztes und nicht zusammensetzendes Erkennen, das sich auf Unzusammengesetztes bezieht, auf die einfachen ἀρχαί und οὐσίαι (ἄπλα). Gott läßt die synthetische Als-Erkenntnis hinter sich, sofern diese etwas nur von etwas anderem her, mit dem sie verbunden ist, beikommen kann. Das ‚Als‘ steht für die Zugänglichkeit von etwas aus dem Gefüge der Hinsichten und Bestimmungen, aus der κοινωμία, heraus. Etwas wird an etwas hervor- oder aus etwas herausgehoben, von etwas her begriffen. Es gibt Seiendes und eine

Erkenntnis, die nicht synthetisierend verfaßt sind, aber aller möglichen Synthetizität zugrunde liegen. Der νοῦς ist etwas, das im reinen Seinsbezug auf das einfache Seiende besteht: Er ist reine Präsenz bei dem, was ursprünglich ist; unverfälschbare Aneignung des Einfachen und Nähe zum Sein an sich selbst; reine Wahrheit vor dem Differenz-Gefüge von Wahrheit und Falschheit.

Gott ist ausschließlich Ursache im Sinne des αἴτιον τελικόν, nicht aber des αἴτιον ποιητικόν. Er bewegt nicht so, wie Form- und Wirkursache dies tun, d.h., er ist kein Grund endlicher Dinge und ihrer Bewegung. Für sich ist er der Zweck seiner selbst und der letzte Zweckgrund für alle endlichen Dinge. Wenn er ‚bewegt‘, dann tritt er nicht aus sich heraus und nicht an die Dinge heran. Bewegungsprinzip ist er lediglich, sofern alle Dinge *ihrer* Natur und *ibrem* Sein gemäß zu ihm hinstreben. Gott ist reines Ende, kein Anfang. Alles Werden bedeutet eine Bewegung gegen dieses Ende, doch nicht von ihm selbst ausgehend. Sogar als Grund der Himmelsbewegung ‚bewirkt‘ Gott diese nicht wie ein ἐνεργεῖα ὄν, sondern sie ist die Folge der immanenten ὄρεξις des Unteren gegenüber dem Höchsten und Vollendeten. Gott tritt nicht aus einem vorgängigen Nichtsein oder Möglichsein in ein (endliches) Sein hinüber, vielmehr ist er immer und hat keine Beziehung zu irgendetwas anderem als sich selbst. Er bleibt von anderem, aber ebenso aus sich heraus unbewegt: Er bewegt (sich) nicht und handelt nicht, er wirkt, ohne zu bewegen oder bewegt zu werden, ohne ποίησις und πάθησις.

Gott kann nicht nach außen praktisch handeln, sondern nur hermetisch sich selbst denken. In Gott ist sich das Denken Inhalt und unendlicher Aktus, unablässige Wirklichkeit des Denkens – und die reine Wirklichkeit kann prinzipiell nur im uneingeschränkten Denken bestehen. Auf diese Weise ist Gott absolute Wirklichkeit in der Form des höchsten Selbstbezugs und Selbstvollzugs. Für Aristoteles ist das Wesen des Denkens einschließbar in seine vollendete Selbstbezogenheit und Innerlichkeit. Das Denken ist in der Selbstreflexion durch sich, für sich und in sich. Es richtet sich auf sich selbst und erschließt in einem keiner Ver-

tiefung und Wiederholung mehr fähigen Akt. Das absolute Denken allein – als reflexives – ist so das autark Wirkliche. Was ist, war immer schon und wird immer sein. Das Sein insgesamt ist nie geworden und wird nie aufhören zu sein, und zwar so, wie es ist.

Gott als schöpferischer Anfang von Sein oder Welt bezeichnet demnach ein Unding; vielmehr steht er als Inbegriff dafür, daß das Sein allzeit schon fertig und vollendet ist. Er ist der innere Zweck und das innere Ende eines immer schon bestehenden Seins, der Fluchtpunkt absoluter Abgeschlossenheit und Gegenwärtigkeit, der sich bloß denken und erkennen läßt. Die Idee des absoluten Denkens oder die Entität, die nur sich als Ende denkt, machen konsequentermaßen den Schlußstein des Aristotelischen Systems aus. Zyklische Regression und Immanenz sind die Signatur des Seinsganzen und Gottes, nicht jedoch ein progressives, entäußerndes Anfangen und poetisches Schaffen. Das Absolute ist das Einzige, das in einer ewigen Welt jenseits von ποίησις und πάθησις besteht.

Warum läßt sich der Theorie und der theoretischen Einstellung zu dem ihm entsprechenden Seienden keine *Ursprünglichkeit* zusprechen, auch wenn dem menschlichen Wesen bzw. den Seinsverhältnissen des Menschen die *finale Tendenz zur Theorie* eignet? Wenn der Mensch zwar mit dem praktischen Tun innerhalb seiner gewohnheitsgemäßen Sphäre anfängt, diesem Beginn jedoch zwingend bereits die Neigung einer Bewegung hin zum Abschluß in der Theorie innewohnt, gehört die Theorie dann nicht selbst zur Konstitution dieses Anfangs? Deutet man das Verhältnis zum Seienden als Gefüge von möglichen Verhältnissen oder Haltungen, die selbst in einer Beziehung zueinander stehen und eine Bewegungsabfolge bilden, so bestimmen Ende und τέλος der Bewegung doch auch deren Anfang und dessen Möglichkeit mit. Das Verständnis der Bewegung der Seinsverhältnisse – ihre Hierarchie und ihr idealer Übergang ineinander bis hin zur theoretischen σοφία – stimmt mit dem Begriff von Bewegung überhaupt überein.

Wenn man beim Anfang gar nicht stehenbleiben *kann*, dann gibt doch das Ende der Bewegung ihren Halt und ragt in die Ursprünglichkeit des Anfänglichen hinein. Das Ende wird zum Grundelement der Möglichkeit und zur vollen Wirklichkeit des Anfangs. Warum soll die Tendenz zu einem Seienden, das der Erkenntnis in fester und gleichbleibender Präsenz begegnet, nicht zum Wesen des Anfangs selbst gehören? Und warum soll es dem Menschen eigentlich und originär um sich selbst im Radius seiner durchschnittlichen Alltäglichkeit gehen, während er sich in der Theorie von sich entfernt und entfremdet? Warum ist sich der Mensch im Alltag am nächsten? Die Theorie ist die Befreiung des Menschen aus seiner Befangenheit im Vergänglichen generell und seiner eigenen Vergänglichkeit.

Er selbst macht sich durch die Bewegung zum Wirklichen hin frei, befreit sich zur Wirklichkeit und vollendet sich im Bezug und der Nähe zum Vollendeten; er gelangt mit seinem Sein und seinen Möglichkeiten ans Ende, wenn er das, was immer schon fertig ist, erkennt. Die bewegungslose Beziehung zum Unbeweglichen ist die ideale und höchste mögliche Beziehung, die der Mensch eingehen und erreichen kann. Was der Mensch eigentlich ist, was er sein und tun soll, wird im Horizont einer Bewegung gewonnen, deren Sinn und Wesen in ihrer Aufhebung und ihrem Abschluß liegen: Er muß nichts mehr hinter sich lassen, um zu sich selbst kommen zu können; er hat nichts mehr vor sich, bei dem er noch ankommen müßte, um im vollen Sinne zu sein.

Die drei wesentlichen Seinsverhältnisse des Menschen in seiner Lebendigkeit, also Theorie, Praxis und Poiesis, sind für Aristoteles alle zugleich bestimmte teleologische Strukturen. *Alles* ‚Handeln‘ hat ein Um-willen. Die Präeminenz und Ursprünglichkeit des praktischen Handelns gründet auch darin, daß es hier dem *Menschen um sich selbst* geht, Subjekt und Objekt der Teleologie fallen in diesem Guten zusammen. Der Abstand zum dinglich Gefestigten und Objektiven als dem Äußeren, Unabhängigen und Selbständigen fehlt in der Praxis. Bevor der Mensch erkennt und herstellt, lebt und handelt er immer schon in und mit einer

Welt und dies stets mit einem Bezug auf sich selbst. Die Theorie vollendet zwar den Menschen, bringt ihn vor das Ende seiner Möglichkeiten und beglückt ihn, ist also sein *höchstes*, aber eben nicht sein *anfängliches* Welt- und Seinsverhältnis.

In der Theorie als Angleichungsmodus an das beständige Wirkliche findet der Mensch seine zuhöchst gesteigerte ‚Wirklichkeit‘. Das, *was* aber nun als Gegenstand in Theorie und Praxis erkannt wird, wird nach dem Modell der Poiesis erkannt: Das Seiende, das in die Theorie gehört, wird hinsichtlich seiner Weise zu sein und ins Sein zu gelangen nach dem Muster der teleologischen Herstellungsbewegung begriffen. Und so, wie der Mensch das Sein aller Dinge nach dem Schema der Poiesis deutet, so unterwirft er auch sein eigenes Sein, sein Leben und Tun und seine Beziehungen zur Welt, der Poiesis. Der Mensch hat eine Stellung im Sein sowie dieser entsprechend eine Struktur von Verhältnissen zum Sein, die es ihm ermöglicht und ihn zugleich dazu zwingt, die Welt durch Technik und Poiesis human zu machen, dies jedoch vom Allgemeinen, Unvergänglichen und dem theoretischen Wissen um sie her.

Die Theorie befaßt sich mit dem Erkennen des von sich aus objektiv Bestehenden und Vorgegebenen. Die Praxis umfaßt das Handeln samt der Erkenntnis seiner möglichen Prinzipien im reflexiven Bezug auf den Handelnden selbst als Zweck, d.h., es geht um die Subjektivität von Handeln und Ziel, Mittel und Zweck. Die Poiesis ist ein besonderes Handeln – und ebenfalls ein darauf bezogenes Erkennen –, das seinen Zweck in einem zwar durch das Subjekt ermöglichten, aber gleichwohl objektiv Bestehenden hat. In Praxis und Poiesis ist alles Sein durch und für den Menschen, in der Theorie besteht das Sein ohne uns. Die genuine Praxis gelangt überhaupt nicht zu einem dinglich oder substantiell objektiven Sein, sondern hat die Güte des menschlichen Lebens im Blick, während die Poiesis Gegenständliches hervorbringt, von dessen vollständiger Beherrschung, Eingebundenheit und Verstehbarkeit Aristoteles ausgeht; die vergänglichen Poioumena dienen der höheren und eigentlichen Praxis.

Die Poiesis kann jedoch zur Einheit und zum Prinzip von Theorie und Praxis werden, wenn sie als Tätigkeit oder Handeln – was ja ihre Seinsweise ist – das objektive Sein hervorbringt, sich also vor die Möglichkeit jeder Zugänglichkeit und Gegebenheit theoretischer Objekte stellt. Wenn das wesentlich Seiende nicht mehr vorgegeben und von sich aus schon präsent ist, sondern durch die Poiesis erst gegeben wird, dann wird sie zur ‚Theorie‘ des objektiv Seienden samt seiner γένεσις. In der reinen Praxis bleibt alles ‚Objektive‘ auf das Subjekt als Zweck und Grund gerichtet sowie an es gebunden; in der Poiesis hingegen bringt das subjektive Handeln übersubjektives Sein hervor. Das Sich-Zeigen-Können der Objekte der Theorie und besonders ihrer Fundamente wird durch die Poiesis herbeigeführt, die die Sphäre des Theoretischen zunehmend überhaupt erst zugänglich macht. Jede unmittelbare Gegebenheit von theoretischen Objekten tritt hinter die poetische Vermittlung ihres Hervortreten-Könnens zurück. Die Poiesis eröffnet das Theoretische durch ihre Vermittlung. Das von sich aus Gegebene und Bestehende kann nur durch ein vorangehendes Dazwischentreten der Poiesis sichtbar werden. Die Poioimena werden zudem selbst Gegenstände theoretischen Verstehens und bestimmen jede Praxis in erheblichem Maße mit. Die Poiesis dominiert dann die Praxis und absorbiert die Theorie.

Der Mensch ist das vernünftige Tier, das Lebewesen, das den λόγος hat. Dieser ist sein Wesen, und deswegen streben alle Menschen von Natur aus nach Wissen. Der Mensch kann nicht anders als sich durch den λόγος zu sich und zum Sein zu verhalten. Er kann nicht nicht handeln, nicht nicht erkennen, nicht nicht hervorbringen, und er kann nicht aus der Drei-Einheit seiner Stellungen hinaus. Er kann *dies und jenes* nicht tun, erkennen, herstellen wollen, doch er vermag aus keiner der drei Beziehungsweisen *schlechthin* herauszutreten.

Sowohl aufgrund seiner verschiedenen *Seelenteile* als auch aufgrund der auf sie abgestimmten verschiedenen Charaktere des *Seienden*, auf das der Mensch sich bezieht, kommt es zu vielen und andersartigen Seinsverhältnissen. Das Seiende kann unabhän-

gig vom Menschen bestehen oder nicht, unveränderlich oder beweglich sein, notwendig oder kontingent, auf verschiedene Art erkennbar und gut. Und dementsprechend haben die Seinsverhältnisse verschiedenen Rang und verschiedene Bedeutung für den Menschen, stehen aber zugleich nicht im Widerspruch zueinander. Das ἀληθεύειν konstituiert ein komplexes, hierarchisches, teleologisches Einheitsgefüge des Seinsverhaltens.

Das Sein läßt bestimmte Verhältnisse zu sich zu und eröffnet sich in ihnen auf je besondere Weise. Warum ist das menschliche Seinsverhalten aber als Spektrum dieser Besonderheiten verfaßt? Sind sie faktisch seine Möglichkeiten, abgestimmt auf die, die das Sein von seiner Struktur her bietet? Was ist die einheitliche Wahrheit, der gesamtheitliche Sinn der Vielfachheit des menschlichen Seinsverhältnisses? Was sagt es über das Sein selbst, daß der Mensch in eben diesen Weisen mit ihm verbunden sein kann und muß? Was verbindend ursprünglich hinter der Gliederung von Theorie, Praxis und Poiesis steht, ist das *Leben* als der eine Sinnhorizont des menschlichen Seinsverhaltens.

Und was alle menschlichen Seinsverhältnisse mitermöglicht, ist das *Denken*. Das Denken macht aber ebenso die höchste Gestalt der Wirklichkeit, der ἐνέργεια, aus, und dies in der Form des Tätigseins. Das Denken ist Tun und Vollbringen seiner selbst; das höchste Selbst ist gar nichts anderes als Denken und damit reine ἐνέργεια – ohne Woher und Wohin, ohne Grund und Ziel, ohne jemals nicht (gewesen) zu sein. Die δύναμις kann bei Gott kein Nichtsein bedeuten, sondern Kraft und Vermögen, die immer schon in Tätigkeit sind und waren. Gott ist kein Denkvermögen mehr, sondern wirkliches Denken. Wenn Gott als reines εἶδος denkt und die εἶδη generell das sind, was dem noetischen Zugang offen steht, was vom Denken gedacht wird, dann muß auch die ἐνέργεια auf die νόησις und das νοεῖν hin ausgelegt werden, denn das εἶδος macht den bestimmten Seinscharakter, die ontologische Bestimmtheit der ἐνέργεια aus. Das εἶδος ist weder von der ὕλη noch von der οὐσία als Subjekten zu präzisieren, es ist nicht die Essenz eines Existierenden. Unter dem Begriff der ἐνέργεια ver-

steht Aristoteles die sich immer schon erfüllende Existenz, aber auch den ontologisch vollendeten Zustand, zu dem etwas erst vermittels einer κίνησις – durch den Fortschritt des εἶδος – geführt und zur tätigen Existenz erhoben wird.

Plakativ formuliert sucht Aristoteles nach keinem Urstoff mehr, sondern nach der Urform. Alle Formen sind gleicherweise ewig, von der reinen Form (Gott) bis hin zu den natürlichen Formen. Die höchste Form erfüllt sich als unablässige Wirklichkeit und Tätigkeit und dies in der Vollzugsweise des Selbstverhältnisses, genauer des Denkens, das sich denkt. Es ist dies kein konstruktives Denken der Form, wie sie sich in technischen Gegenständen noetisch artikuliert und sodann stofflich realisiert, sondern das reine Denken ist die Urform, ist sein eigener Gegenstand, seine eigene Wirklichkeit – jenseits jeden Aufhören-Könnens, jeder Offenständigkeit von Möglichkeiten, jeder Stofflichkeit und Veränderlichkeit. Das Denken ist das Formende und das Geformte in eins. Das Denken ist das Verhalten der reinen Form und Wirklichkeit zu sich selbst: In seiner höchsten Gestalt verhält sich das Denken – als das privilegierte Verhältnis zum Seienden – zu sich selbst; und eben darin besteht das Sein des höchsten Seienden.

XII. Praxis und Poiesis

Poiesis und Praxis eignet nicht dasselbe εἶδος. Und dies, weil ihr jeweiliges εἶδος in ihrem Geschehen entweder jederzeit vollständig präsent ist oder erst am Ende steht. Das εἶδος einer Praxis ist immer gleichermaßen vollständig in ihr gegeben, das εἶδος einer Poiesis schreitet fort und ist erst zuletzt vollständig da und wirklich. Begriffe wie Zweck oder Werk gewinnen ihren Sinn durch das εἶδος und von ihm her, bemessen sich nach ihm und seiner konkreten Gegebenheitsweise. Gesichtspunkte wie externer und interner Handlungszweck, mentale und physische Handlungsrealisierung, gleichzeitige und nachzeitige Handlungswirklichkeit, selbstbezogenes und objektivierendes bzw. fremdbezügliches Handeln oder vollendete und unvollendete Handlungen sind allesamt Explikationen des Status des εἶδος in einem Vorgang. Das Wie der Anwesenheit des εἶδος in einer Handlung bestimmt sie als Poiesis oder Praxis. Ob man den Unterschied als den von Handlungsaspekten oder Handlungstypen auffaßt, ist zweitrangig: In jeder Form bleibt der Unterschied wesentlich. Er ist ebensowenig aufzuheben, wie der zwischen Theorie und Praxis, selbst wenn man versucht, auch die Theorie als eine Form der Praxis auszuweisen.

Die *πρᾶξις* besteht im Streben nach einem Gut, zuletzt einem Besten und Vollendetem. Aus dem Handeln geht ein zielhaftes ἔργον hervor (ein Gut), auf das es ausgerichtet ist, und dies ist überhaupt die Natur des Handelns: Daß in und aus ihm etwas *hervortritt*, das noch nicht da ist, es jedoch von Anfang leitet und ebenso abschließt. Handeln ist das Vermögen Werke hervorzu bringen. Die Handlung *selbst* ist ein Hervorgehendes, etwas kann aber auch *aus* ihr hervorgehen, und *beides* kann ihr ἔργον genannt werden. Das Wesen des Menschen ist Lebendigkeit und Vernünftigkeit, und allein dasjenige Lebendige, das über den λόγος verfügt, handelt (*Eth. Nic.* I, 6, 1098a3-4). Dadurch greift die *πρᾶξις* des Menschen notwendig in die Theorie über. Das Leben als Werk der Seele impliziert bei der menschlichen Seele das Denken. Keine

ἀρετή des menschlichen Handelns ist ohne Denken möglich. Die Seele und ihre Lebendigkeit sind der Einheitsgrund allen Seinsverhaltens; sofern die Seele Unterschiede in sich aufweist, sind diese der Grund der Unterschiede zwischen den Seinsverhältnissen und Lebensweisen. Der λόγος ist dabei das Kriterium, das die Unterschiede der Seele fundiert und das speziell Menschliche ausmacht.

Die ποίησις kann einen Gegenstand oder Zustand zum Resultat haben, aber kein genuines τέλος. Das (gute) Leben hingegen, als das wesentliche, je eigene Sein in seiner Bewegtheit, wird qua πρᾶξις seinem τέλος und ἀγαθόν entgegengeführt, doch als Bewegung kennt es kein letztes τέλος und ἔργον, sondern die Bewegung ist das ganze Sein des Lebens. Es ist ἐνέργεια und zugleich κίνησις, die allein durch die πρᾶξις dem Zweck des guten Lebens zugeführt wird. Nur ein Seiendes, dem ψυχή und λόγος eignen, mithin der Mensch, kann überhaupt das ἔργον des praktischen Lebens hervorbringen. Das τέλος und die Einheit aller Technik und Praxis ist die εὐδαιμονία innerhalb der πόλις.

Die ethische ἀρετή realisiert sich im Erblicken der Mitte, im Ermessen des Mittleren als des Besten zwischen Extremen, diese ἀρετή bedeutet aber auch für den Menschen selbst das Sich-Halten in der Mitte. Die ethische ἀρετή gründet im *Streben* nach der Mitte und der Beständigkeit des Lebens, die dianoetische ἀρετή im *Denken*. Ohne λόγος gibt es gar keine spezifisch menschliche ἀρετή, denn auf *jeder* Ebene ist es der λόγος, der das Gute sieht und zeigt. Anders als beim Tier, dem er qua Natur abgeht, gilt es für den Menschen sein Denkvermögen zu verwirklichen: Alles Handeln steht schon im Horizont des Denkens, weil das, was der Mensch ist und kann, am λόγος hängt. Was wir aufgrund des λόγος prinzipiell vermögen, spielt sich wiederum stets im Raum von Gegensätzen ab; so kann der Arzt heilen und töten. Der λόγος ist auf gegenteilige Handlungen gerichtet, deren eine erstrebt werden muß, damit ein Handeln überhaupt wirklich wird. Der λόγος als solcher eröffnet alles durch den Grundgegensatz von Zu- und Absprechen, von Bejahung und Verneinung (im

Rahmen des Satzes vom Widerspruch): Das Denken erschließt das Sein vom Gegensatz her, der diverse Möglichkeiten einschließt – dies die Gegenstellung zu Parmenides' Verständnis des seinserschließenden Wesens des Denkens.

Sofern das Streben seiner Natur nach auf das wahre Gute gerichtet ist, faktisch aber das wahre wie das scheinbare Gute verfolgen kann, bedarf es des λόγος als Instanz, die das Streben auf dem wahren Weg hält, d.h., der Verstand leitet und begleitet das Streben auf seinem Weg zum wahren Ziel. Generell besteht das Tun des λόγος im Offenbarmachen von etwas als etwas qua Zu- und Absprechen; er zeigt das Sein, das Was und Wie der Dinge, vermittelt Zu- und Absprechen, weil es beim Seienden selbst Zusammenbestehen und Getrenntheit (und damit die Möglichkeit von Wahrheit und Falschheit) gibt. Was das Streben angeht, so tut der λόγος dar, was zu tun und zu lassen ist im Hinblick auf das wahre Gute; ὁρεξις und λόγος stimmen überein. In Gestalt der Klugheit unterscheidet der Verstand zwischen wahren und scheinbarem Guten, er sieht das wahre Gute, das im wahren Wort (λόγος ἀληθής) ausgesprochen wird. Das Werk des Verstandes besteht in den Wegen und Formen, die Wahrheit hervorzubringen, zu finden oder zu zeigen. Der Verstand ist verschiedenen Weisen gemäß auf die Wahrheit gerichtet und verhält sich in mehrfacher Weise zu ihr (ἀληθεύειν). Die spezielle Lebendigkeit des Menschen – Denken und Handeln – vollzieht sich in gleichursprünglichen, irreduziblen, rangverschiedenen Weisen des Sich-Verhaltens zur Wahrheit, des Umgehens mit ihr, des sich auf sie Beziehens.

Der Seelenteil, der das Wort hat, wird in seinen Fähigkeiten gegliedert, indem die Unterschiede im Sein der Gegenstände, in den Seinsweisen des Seienden, das offenbar gemacht wird, als Ausgangspunkt dienen: Veränderlichkeit und Unveränderlichkeit bilden die Hauptkriterien, um praktische und theoretische δῶνота voneinander abheben zu können. Im Hinblick auf das Handeln bezieht sich der λόγος auf Seiendes, das veränderlich ist. Im Hinblick auf das Feststellen und Dartun wird die Wahrheit vom Seienden vorgegeben und muß durch den Verstand damit überein-

stimmend dargelegt und wiedergegeben werden. Er leistet hier ein Zeigen dessen, was sich selbst zeigt. Die Wahrheit des Seienden tritt hier als Werk des Verstandes hervor. Das ἀληθεύειν bringt im Bereich der Theorie nichts als die ἀλήθεια des Seienden hervor, während die praktische Wahrheit noch im Werk und Gut der εὐπραξία realisiert werden muß.

Die Seins- und Wahrheitsverhältnisse des Menschen werden auf dem Boden der ihm möglichen Lebensweisen entwickelt – vom Streben der Lebendigkeit überhaupt über das praktische Handeln und das Leben in der Polis bis hin zum theoretischen Leben, das auf dem einzig dem Menschen eignenden und ihn auf das Unvergänglich-Ewige hin orientierenden νοῦς beruht. Das Verhältnis zum höchsten Seienden im höchsten Denken, sein Sich-Zeigen darin, stiftet die höchste und beste Lebensform des Menschen, das äußerste ihm mögliche ἀληθεύειν. Dieses maßgebliche Verhalten zum Wahren ist ganz von der Wahrheit erfüllt, das höchste Sein zeigt sich in ihm – als Zweck und Gutes – ohne die Möglichkeit einer Verfehlung oder Unwahrheit, die bei den anderen Weisen des ἀληθεύειν nicht auszuschließen sind.

Eine Art des Lebens als Praxis ist das Herstellen und Gebrauchen. In ihnen ist der Handelnde auf anderes Seiende bezogen, das ihm als Mittel dient, um das Leben zu führen und zu bewahren. *Besitz und Gebrauch* dieses Seienden ist Sache der Technik: Sofern κτήσις und χρῆσις aber die Wurzel des ontologischen Entwurfs von δύναμις und ἐνέργεια bilden, basiert ein zentrales Moment der Aristotelischen Ontologie auf dem Verständnis des Wesens der Technik. Poiesis und Technik bestimmen den Sinn der Vorstufe *und* des aus ihm resultierenden Modells maßgeblich. Vorrangig erschließt das Schema von δύναμις und ἐνέργεια die Seinsweise des Veränderlichen und Kontingenten, dient von der Seite der reinen ἐνέργεια her jedoch ebenso der Charakterisierung des Unveränderlichen. Natur *und* Technik bringen brauchbare Mittel des Lebens hervor, doch ist die Technik eine Weise des ἀληθεύειν und des menschlichen Handelns, kein bloßes Vorfinden von Nützlichem wie bei der Natur. Die Technik erfolgt um des

menschlichen Lebens willen und entfaltet ihr Wesen innerhalb der menschlichen Gemeinschaft.

Die τέχνη ist – wie jede Gestalt des ἀληθεύειν – eine Form des menschlichen Verhaltens zum Sein, weil es vom Sein her möglich ist, sich technisch auf es zu beziehen, es in dieser Weise zu erschließen. Konkret gehört die τέχνη zur praktischen διάνοια, die das Seiende im Horizont seiner Veränderlichkeit im Hinblick auf seine Güte offenbar macht, nicht im Hinblick auf sein Sein wie die Theorie. Obwohl die τέχνη nicht die höchste Form des ἀληθεύειν darstellt, ist sie gleichwohl dadurch herausgehoben, daß sich in ihr handlungstheoretische und ontologische Momente verflechten, weshalb sie unter den Lebens- und Seinsweisen des Menschen einen Vorrang gewinnt. Sie dient zur Erfassung des Wesens des Handelns überhaupt, aber ebenso der Bewegung, des Entstehens des Kontingenten, der Kausalität, der Natur, der seinsstiftenden Macht des menschlichen Denkens.

Erkennen drängt immer auf die allgemeinen Gründe und vollzieht sich im Vergleichen, das ein Vereinigen und Unterscheiden (das sich zwischen den Rahmenpunkten eines Gegensatzes bewegt) zum Resultat hat. Konkret fundiert die ἐμπειρία τέχνη wie ἐπιστήμη, die sich aus ihr erheben, aber nicht aus ihr entstehen. Die Technik ist eine Praxis, folglich auf Veränderliches bezogen; die Wissenschaft ist Theorie, mithin auf Unveränderliches bezogen (*Anal. Post.* II, 19, 100a6-9). Die Technik erkennt das Wesen, die Gründe, notwendige und allgemeine, immer und überall geltende Zusammenhänge, und deshalb ist auch sie ein Wissen – bezogen auf den Bereich des Veränderlichen, in dem Handlungen erforderlich sind. Bei der Wissenschaft liegt das Allgemeine immer schon – im Seienden selbst bestehend – von sich aus vor und muß lediglich aufgezeigt werden. Bei der Technik können das Allgemeine und das Wesen nur innerhalb eines Handelns verwirklicht werden und dort ihre Geltung und Ordnungsfunktion realisieren. Das Allgemeine strukturiert hier ein Handeln, leitet einen Handlungsprozeß. Und das Allgemeine steht hier letztlich im Dienst des Menschen.

Die Technik sieht nach allgemeinen Gründen, wie aus dem Wirklichen das Mögliche wirklich gemacht werden kann, wobei das Herstellungswissen Mensch, Werkzeuge und Werk zu einer geordneten Handlungsabfolge zusammenbringt. Die Güte des Gebrauchs des Werkes steht dabei nicht mehr im Blick, sondern bloß die Brauchbarkeit für das menschliche Leben. Weil Natur und Wesen des Menschen beständig sind, bleiben auch die notwendigen Lebensmittel stets dieselben, so daß Herstellung primär als Wiederholung vor sich geht. Daß in Natur und Technik alle Vorgänge zumeist in gleicher Weise und mit je demselben Resultat vor sich gehen, verbindet beide Bereiche und untermauert ihre gemeinsame teleologische Struktur, d.h., bei allem Entstehen ist notwendig ein τέλος als ἀρχή und αἰτία anzusetzen. Der Zweck wird wiederholt, und die Wiederholung bestätigt die Zweckhaftigkeit des Werdens. Dadurch wird jeder Prozeß in sich als gerichtete und geordnete Abfolge von bestimmten Stadien und Zuständen sichtbar.

Das Prinzip des inneren Zusammenhalts und der inneren Folgeordnung jedes Prozesses ist die *Form*, die einmal aus dem Denken hervorgeht (bei den technischen Dingen), einmal im Seienden selbst anwesend ist (bei den natürlichen Dingen). Und die Form wiederum ist das, wodurch und als was das Sein des Werdenden gewußt werden kann. Weil zudem alle Gründe auf die Form hin konvergieren, wird in ihr auch der Zusammenhang und die Einheit der Gründe gewußt. Aus der Einheit der Form als Zweck folgt die Notwendigkeit bestimmter konstituierender Ursachen hinsichtlich des Daß- und des Was-Seins des Seienden. Im Bereich der sublunaren Natur ist im Vergleich zum Translunaren lediglich die Fügung der Gründe weniger fest, ihr Zusammentreten weniger notwendig, so daß die Natur weniger streng als allgemein und notwendig gewußt werden kann. Bei der Kreisbewegung der Himmelskörper beispielsweise sind Anfang und Ziel dasselbe, die Gründe liegen hier mit maximaler Notwendigkeit zusammen vor.

In der Technik leistet der Mensch die Zusammenführung der Gründe. Er entnimmt der Natur, was Bestandteil der menschlichen ποιησις sein kann und berücksichtigt dabei dessen Wesen, sofern es durchgängig brauchbar ist. So entzieht er den Baum seinem natürlichen τέλος und Kreislauf und gebraucht ihn gemäß seinen Materialeigenschaften als Stoff eines Hauses. Was die Theorie als Form des Baumes ausmacht, spielt für die Technik keine Rolle, für sie zählt lediglich das Wesen des Materials ‚Holz‘. Der natürliche Zyklus des Lebewesens ‚Baum‘ – als Gegenstand der theoretischen Erkenntnis – findet nur insoweit Berücksichtigung, als er zur Sicherung und Reproduktion des poetischen Baustoffes unabdingbar ist. Allein das, was aus dem zyklischen Gesamtgeschehen der Natur herausgeführt oder umgeleitet werden kann, kann auch Element der Technik sein, die darum allein im Bereich des Sublunaren ihren Ort hat.

Die theoretische Unterscheidung von regulärer und beiläufig-exzeptioneller Kausalität bleibt für die Technik bedeutungslos: So gehört es zum Wesen und τέλος des Steines zu fallen, wenn ihn nichts hindert. Daß er dabei jemanden trifft und tötet, resultiert zwar aus der wesentlichen Eigenschaft und kausalen Potenz seiner Härte, ist aber nichtsdestoweniger etwas Akzidentiell, weil der Stein dies spontan weder immer noch meistens tut. Gleichwohl vermag die Technik gerade diesen Fall zum Ausgangspunkt ihrer Überlegungen und Intentionen zu nehmen, um den Stein als Material für eine Waffe oder ein zerteilendes Werkzeug zu bewerten. Lebendiges wie Unbelebtes kann von der Technik als Material herangezogen werden.

Gehört der Begriff der ποιησις zunächst in den Bereich des handelnden Sich-Verhaltens zum Sein, wie es dem Menschen eigen ist, so wird er für Aristoteles vermittelt über die Kausalstruktur dieses Handelns auf das Naturgeschehen übertragbar, sofern sie sich als mit der Naturkausalität konvergent erweist. Dort, wo es in den Naturvorgängen Tun (ποιεῖν) und Leiden (πάσχειν) gibt, wo etwas qua Natur auf etwas anderes übergreift und es nötigt, eine bestimmte Verfassung anzunehmen, redet Aristoteles

von ποίησις. Das Tätige wirkt hierbei naturgemäß, das Leidende erfährt eine gewaltsame Bestimmung, wobei das Wirkende sich dasjenige gleich macht, worauf es wirkt. Dem Zyklus der Elemente oder Grundkörper beispielsweise eignet der Charakter dieser ποίησις. Wenn etwa Wasser – das innerlich die Möglichkeit besitzt, dies zu erleiden – erwärmt wird, wird es zu Luft, wandelt mithin sein *Wesen*, und damit verbunden ergibt sich zugleich die Notwendigkeit des *Ortswechsels* (nach oben), der dem neuen Wesen eigentümlich ist. Einen derartigen Prozeß nennt Aristoteles ποίησις (*Phys.* VIII, 4, 255b13-256a3).

Die spezifisch menschliche ποίησις wird dann als technische bezeichnet. Zugleich wird sie als besondere Weise des menschlichen Handelns vom Handeln überhaupt unterschieden: Wie die *πρᾶξις* sich zur *φρόνησις* verhält, so die ποίησις zur *τέχνη*, die *θεωρία* zur *ἐπιστήμη* und *σοφία*. (Richten sich *τέχνη* und *φρόνησις* wiederum beide auf das Wissen um das menschliche Leben, so *ἐπιστήμη* und *σοφία* auf das Wissen als solches.) Andere Formen der *τέχνη* neben der Poetik treten zurück, *τέχνη* wird auf ποίησις restringiert, alle Techniken werden letztlich als Weisen der Herstellung verstanden. Die Poetik etwa wird zur *τέχνη* und ποίησις, zum Sich-Auskennen im Herstellen eines Werkes des Wortes und der Dichtung, vergleichbar einem Handwerk. Der Grundsinn der ποίησις umspannt die Techniken, die das Nützliche und Lebensnotwendige herstellen ebenso wie diejenigen Techniken, die das Wünschenswerte und das höhere Leben hervorbringen und gestalten.

Die ποίησις ist die Wirklichkeit der *τέχνη*, der ihr eigentümlichen Verständigkeit (Überlegen und Anordnen) und ihrer Fähigkeit, die Wahrheit darzutun. Die *τέχνη* bringt Wahres hervor, weil sie bereits auf dem Boden der Wahrheit steht: Sie weiß das Notwendige und Allgemeine *und* bewältigt und kennt den Herstellungsgang, sofern er sich im Einzelnen vollzieht und dabei konkrete Durchführungseigentümlichkeiten aufweist. Die *τέχνη* begründet das Werden kontingenter Werke nach allgemeinen Prinzipien *und* nach besonderen Verhältnissen und Erfordernissen

(was etwa die Wahl der Mittel angeht) gleichermaßen. Das formale Wesen des Werkes wird als Allgemeines gewußt, seine Existenz hängt, anders als beim Naturding, vom Hersteller als externer Ursache ab. Die τέχνη kennt allgemein und unabhängig vom Stoff das Wesen und die Form des Werkes in allen Teilen (*De part. anim.* I, 1, 640a31-32). Der Stoff bringt Besonderheiten mit sich, die der Hersteller ebenfalls kennen muß, etwa wo und wie ein Haus aus Holz, Stein, Lehm und Ziegeln erbaut wird. Was das Seiende wesentlich ist und wird, ist beim Naturding in ihm selbst anwesend, wird beim Artefakt hingegen vom Denken, in dem es ursprünglich anwesend ist, in das Seiende hineingetragen. So besteht zwar nicht die Wirklichkeit des Seienden im Denken, aber es ist die Bedingung seiner Möglichkeit.

Im εἶδος besteht die Einheit des Wesens. Wie der Mensch zum wissenden technischen Können und zum εἶδος poetischer Sachverhalte gelangt, bleibt etwas unklar: Durch den Gebrauch einer Anlage zum empirisch-inventorischen Probieren, das sich bis zu einer allgemeinen Form optimiert? Durch Naturnachahmung (von einer Höhle als Wohnort kommt man auf die Möglichkeit des Hauses)? Durch ein Nachvollziehen und Nachkonstruieren dessen, was immer schon als feste Form besteht (wie bei der Gesundheit als εἶδος)? Wird jedenfalls das εἶδος in der ὕλη realisiert, so macht es mit ihr gemeinsam die Einheit des Seienden aus, des σύνολον. Der Stoff ist Teil des Seienden, nicht des Wesens, doch ist das Wesen umgekehrt nur im Seienden wirklich.

Die Werkzeuge (ὄργανα) wiederum sind zwar notwendige Bedingungen des seienden Werkes, sie gehören aber nicht als Teil zu diesem hinzu, gehen nicht in es ein. (Einer zielsetzenden Kunst, wie der Baukunst, können Hilfskünste zugeordnet sein, die Material und Werkzeug betreffen; *Pol.* I, 3, 1256a5-8.) Das technische Denken weiß somit um die notwendigen Gründe und ihre Zusammenbringung hinsichtlich der Möglichkeit von Seiendem, genauer: der Möglichkeit des durch Herstellung möglichen Seienden. In der Technik ist der Einzelfall keine genaue (immer gleiche) oder gar mechanische Abbildung des Allgemeinen. Die

durch Überlegung erfolgende Konkretisierung der allgemeinen Gründe im Hinblick auf die Besonderheiten des jeweiligen Einzelwerkes und dessen individueller Ermöglichung gibt es bei der natürlichen Hervorbringung nicht.

Die τέχνη kann aus sich selbst den Übergang von der δύναμις, der ἕξις ποιητική, zur konkreten Wirklichkeit der ποίησις zuwege bringen. Das Denken bereitet eine Herstellung vom Grund (der allgemeinen Form) her vor *und* begleitet die faktische dingliche Herstellung; in *beiden* Bewegungen realisiert sich die τέχνη. Erst wenn die νόησις abgeschlossen ist, kann die ποίησις beginnen, die das eigentliche τέλος der Gesamtbewegung ausmacht und in der das Einzelwerk in seiner Wirklichkeit erstrebt wird (*Met.* VII, 7, 1032b1-28). Das Letzte in der analytischen Überlegung der zusammenhängenden Schritte der Verwirklichung ist zugleich das Erste in der Verwirklichung selbst. Vor dem Herstellungsprozeß und während seines gesamten Verlaufs weist das Denken – als wechselseitig erhellendes Sich-Beziehen von Allgemeinem und Einzelnem aufeinander – syllogistische Form auf (*De motu anim.* 7, 701a7-33: συλλογιζομένοις; προτάσεις; συμπέρασμα). Freilich sind τέχνη und ποίησις ursprüngliche, nie innehaltende Weisen des Strebens nach dem Ziel von Wahrheit und Wirklichkeit, unhintergebar auf diese hin gerichtet und wirksam. Es gibt keine ruhende Selbstgenügsamkeit oder reine Selbstbezogenheit der Weisen des ἀληθεύειν.

Die Technik gehört zur Natur des Menschen, weil es seine Natur ist, sich zum Sein zu verhalten und die Technik eine Weise dieses Verhaltens ist, die nur durch den Menschen möglich ist. Die Technik (so wie sie ist, sich vollzieht, was sie vermag) kann allein aus dem Wesen des Menschen entstehen (so wie er Teil der Natur und der Welt ist und sich auf sie bezieht, sich aber ebenso von allem Seienden unterscheidet und sich auf sich bezieht). Dieses Wesen besteht im Grundstreben nach der Wahrheit, die sich in mehreren Formen und Zugängen einstellt und eröffnet. Das Sein läßt mehrere Verhaltensweisen zu sich zu, die nur in ihrer Einheitsordnung ganz das Wesen der Wahrheit erschließen.

Durch seine einzigartige Mittel- und Übergangsstellung zwischen Leben und Denken – wie sie sich in seinen Seelenvermögen und Erkenntnisformen kundtut – entspricht der Mensch sowohl theoretischer wie praktischer Wahrheit. Das vielfache Wesen des Menschen konvergiert mit dem vielfachen Wesen des Wahren. Einzig durch den Gedanken des teleologischen Aufstiegs zu einer höchsten Form des Wahrheitsverhältnisses – der Theorie, wie Gott sie rein verkörpert – wird die Zentralstellung des Menschen überformt. Vermittels des Erforschens, Findens, Ordnen, Anwenden der Gründe fundiert der Mensch zugleich sich selbst so in seinem Sein und Verhalten, daß er seine vielfältigen Verhaltensweisen in eine auf ein letztes, höchstes Ziel gerichtete Hierarchie bringt.

Was Technik ist, leitet sich aus ihrer höchsten Möglichkeit ab: Wenn etwas mittels des Wissens um das Allgemeine, das Notwendige, die Gründe hergestellt wird, dann gelingt das Werk am besten. Alles andere Herstellen bleibt dahinter zurück. Das Herstellen aus Wissen ist das maximale Können, daß das bestmögliche Werk hervorbringt. Lediglich durch Wissen und Denken wird die bestmögliche Gestalt des Werkes im Herstellen regulär wiederholbar, eben sofern es aus den Gründen kommt. Kunst beruht auf der denkenden Erschließung des Was und Wie der Herstellung von Seiendem, Kunst ist Denken *und* Handeln des Herstellens. Wer durch technisches Wissen herstellt, der realisiert das ἀληθεύειν der τέχνη. Die Wahrheit des Werkes und seiner technischen Bewegung (d.i. der Herstellung) wird von ihren logisch erfaßten Gründen her bestimmt. Ohne feste Gründe gäbe es kein Wissen und keine Wahrheit der Technik. Bleibt das empirische Können dem Bereich der Gewohnheit, des Ethischen, verhaftet (*Met.* I, 1, 981a30-b6; *Rhet.* I, 10, 1369b6-7), so hat das wissende Können dianoetischen Charakter. Seine Grenze erreicht das Herstellen im Gebrauch: Die ποιήσις hat nur das Gut-Sein *für* einen Gebrauch im Blick, nicht jedoch das Gut-Sein dieses Gebrauchs *selbst*, den einzuschätzen der φρόνησις obliegt.

Wie ein Haus muß auch ein Kunstwerk eine in sich stimmige Einheit bilden, eine Ordnung, in der alle notwendigen Bestandteile an der richtigen Stelle stehen und ihre Funktion erfüllen, um den Zweck der Sache zu gewährleisten bzw. die bezweckte Gesamtwirkung – Wohnen und Schutz einerseits, *κάθαρσις* der Seele andererseits – hervorzubringen. Alle Teile hängen nach Folge und Rang bestimmt zusammen und können ohne einander nicht bestehen, womit es auch kein Ganzes gibt. Beide Artefakttypen gehen über das natürlich Gegebene hinaus, zeigen aber, was in dem ihnen gemeinsamen ontologischen Bereich *möglich* ist: Fertigte die Natur Häuser oder Kunstwerke an (was ihr unmöglich ist), so täte sie es so, wie der Mensch es tut. Wenn die Natur den Zustand der Gesundheit oder einen Brunnen bewerkstelligt (*Meteor.* II, 1, 353b25-28), dann tut sie dies auf demselben Weg, den auch der Techniker nimmt, jedoch ohne Absicht und Zweck, sondern beiläufig, d.h. mechanisch-spontan oder zufällig.

Die *μίμησις* gestaltet den Bereich des Natürlichen, das, was in ihm angelegt ist, selbständig aus. Die Nachahmung der Natur und das Hinausgehen über sie – als die beiden Verhältnisse der *τέχνη* zur *φύσις* (*Phys.* II, 8, 199a15-17) – schließen sich nicht aus, wie etwa die Tragödie aufzeigt. Im Menschen kommt die Natur an den Punkt, wo sie über sich hinausgeht, wo durch sie möglich geworden ist, was ihr selbst unmöglich bleibt, wobei sie dem Menschen das Wesen der *ποίησις* vorgibt, ihre Vollzugsform und Kausalstruktur. Durch ihre Einheitsproduktion gemäß einem *εἶδος* eignet den Artefakten der Zug des Allgemeinen und Notwendigen und damit des Wahren; die Technik rückt infolgedessen in die Nähe der Philosophie, was Aristoteles besonders im Hinblick auf die rein erdachten Wort-Werke hervorhebt (*Poetik* 8/9, 1451a30-b11). Das rein Erdachte der Tragödie und ihrer Mittel scheint sie für ihn sogar – als produktive *μίμησις* der Natur, genauer: die Tragödie ist nicht Nachahmung von Menschen, sondern von *πράξεων καὶ βίου* (*Poetik* 6, 1450a16-17) – der Philosophie noch näher zu bringen, wohl weil Ursprung und Zweck hier ganz in der Seele liegen. Die Tragödie bewirkt durch das Wort in der Seele das

Werk der Reinigung, wobei die Seele als gemeinsame Gattung und ὅλη anzusehen ist.

Zeugung und Entstehung des Lebendigen folgen dem Modell der Herstellung und entsprechen dem Vorgang der Mitteilung einer Gestalt an einen unbelebten Körper aus einem anderen. Der Baum bringt Samen hervor, der das Herstellende ist, weil in ihm die Gestalt präsent ist, und zwar der Möglichkeit nach, während sie im erzeugenden Baum wirklich besteht. Wenn ihn nichts hindert, bringt der Same die Gestalt wirklich hervor, sobald er in das gelangt, mit dem in Berührung kommt, worin er herstellen kann, nämlich dem Erdboden, der die Funktion des erleidenden Weiblichen erfüllt (*De gen. anim.* 729a28-730b23; 734a29-b35; 738b20-24; 740b18-29). Bringt die ποίησις das Werk hervor, das dem Gebrauch offen steht, so bringt die γένεσις das Einzellebewesen hervor, das der Erhaltung der gleichen Art dient. Was die Natur tut, wird bei der technischen ποίησις vom Menschen übernommen.

Durch sein Denken vermag er als äußerer Grund viel Verschiedenartiges und sich gegenüber Andersartiges hervorzubringen, während jedes Naturding immanent allein Artgleiches reproduziert. Die Technik gleicht den Stoff einem Gedankenbild an, nicht dem Menschen. Vergleichbar dem spontanen Entstehen in der Natur, führt das Denken die Gründe eigens zusammen, tut dies jedoch regelmäßig. Das Denken des Menschen kann sich auf das richten, was von sich aus besteht und sich dabei regulär verhält, sei es unbeweglich oder beweglich; dann ist es theoretischer Natur. Es kann sich auf das menschliche Leben und dessen Gutsein richten; dann ist es praktischer Natur. Und es kann sich darauf richten, Seiendem, das nicht von sich her existiert und existieren kann, das ohne den Menschen überhaupt nicht möglich ist und das ausschließlich für den Menschen da ist, vermittels der Herstellung zum Sein zu verhelfen.

Die Natur und das Naturding gehen als Stoff in das Artefakt ein und über. Der Stein wird gegen seine Natur in eine Wand eingefügt, bleibt dort aber gemäß seiner Natur (der Schwere) in der

bestimmten Lage, die er hat. Gezwungen wird er vom Menschen; er bleibt, wo er ist, durch sich selbst. Die Technik sieht die nicht-natürlichen Möglichkeiten des Natürlichen, verwirklicht sie und mit ihnen das technische Seiende. Das Denken sieht im Hebel die Möglichkeit, ein Werkzeug zu sein; die Hand macht ihn zum wirklichen Werkzeug; das Denken sieht im Stein die Möglichkeit, Teil eines Hauses zu werden; die Hand macht ihn – durch das Werkzeug oder selbst als Werkzeug – zum wirklichen Teil eines Hauses und vermittelt ihm die dafür notwendige Bewegung, deren Art und Richtung wiederum das Denken festlegt.

In allen Stadien und Vorgängen bewahrt das Denken der Formgestalt die Einheit des Herstellens, die Ordnung seines Verlaufs, seine Wahrheit als Gelingen. Das Kennen dieses Allgemeinen verbindet sich mit der Erfahrung bezüglich aller notwendigen Einzelheiten und -schritte. Stimmt das fertige Werk mit dem Gedankenbild zusammen, so ist die Herstellung ein Eröffnen von Wahrheit. Verwirklicht der Mensch, was er als Form denkt und als Wirkursache beginnt, am Ende auch als Zweck, dem der Stoff sich gefügt hat, dann befindet sich seine τέχνη im Stand des ἀληθεύειν. Herstellung ist seelisch durchdachte Formwerdung eines Seienden resp. das Werden dieses Seienden durch und als Form. Die Form als Grund und Wesen des Seienden wird vom Denken her beherrscht, das das eigentliche Subjekt der Herstellung ist: Das Denken ist der Grund der Herstellung im Herstellenden – nicht im Hergestellten, das ontologisch von der Form selbst und nicht ihrem Gedachtwerden bestimmt wird.

Die τέχνη markiert die unterste Stufe des ἀληθεύειν, doch ist die ποίησις als Grundcharakter des sublunaren Geschehens eine privilegierte Zugangsweise zum Sein. Die Technik ist über die ποίησις mit der Natur verbunden; was sich in beiden Bereichen zuträgt, hat die Struktur der ποίησις, zumal auch die Technik von Natur aus ist. Die gesamte sublunare Welt in ihrer Bewegtheit und als Gegenstand der Theorie wird durch die ποίησις geprägt und erschlossen. Sie ist hier die Weise des Begründens von Sein, sofern es aus dem Nichtsein und der Möglichkeit hervorgeht, so-

fern das Seiende also überhaupt einen Grund seines Existierens hat. Entscheidend, um den gemeinschaftlichen poetischen Charakter von Technik und Natur ansetzen zu können, ist, daß die *Theorie die Natur als ποίησις erkennt*, d.h. die Weise ihrer *Begründung* als poetische. Die Theorie der Kausalität im Gebiet des Sublunaren führt zur Zentralstellung der ποίησις. In zweifacher ποίησις bringt der Mensch als Naturwesen weitere Menschen hervor, als technisches Wesen seine Lebenswelt. Als praktisches Wesen trägt der Mensch – wie das Naturding – den Grund seines Seins und seiner Bewegung in sich; als technisches Wesen ist äußerer Grund.

Wie der Mensch als Naturwesen seinesgleichen produziert, mithin die Art reproduziert, so erfolgt auch jede Form des ἀληθεύειν als *Reproduktion vermittelt Lehren und Lernen* (*Met.* IX, 5, 1047b33; *Eth. Nic.* II, 1, 1103a15-16): Wissen, Können, Gut-Handeln oder Weisheit vollziehen sich durch den λόγος der Weitergabe. Wie die Zeugung ποίησις ist, so auch das Lehren als Hervorbringen der Beständigkeit des ἀληθεύειν in der Gattung ‚Mensch‘: Der wirklich Wissende bringt das gleiche Wissen in der Seele hervor, die der Möglichkeit nach weiß; eine Struktur, die der Wirkweise der Tragödie verwandt ist. Die Kunst des Lehrens kennt die Gründe, Mittel und Ziele der Lehre, seine Einheit. Der Mensch besitzt das ἀληθεύειν nicht von Natur aus, sondern muß es gewinnen und bewahren. Er ist zwar von Natur aus auf die Wahrheit angelegt, doch muß er eigens durch sich selbst in sie gelangen und sich dort halten. Angelegtsein *und* Realisation gründen im λόγος; das Denken ist das Wesen des Verhaltens zur Wahrheit.

Es ist die Form, die gedacht wird, die bewegt und sich durch die Bewegung herausbildet, die hervorbringt, die hervorgebracht wird. Was ist, ist von der Form her und als Form wißbar: Sie ist die Einheit des Seienden und das, als was das Seiende denkbar ist. Wenn das Denken als Form der Formen angesprochen wird (*De anima* III, 8, 432a2), so bedeutet dies, daß es alle Formen in der Einheit ihrer Denkbarkeit vereinigt und sie durch das Denken als

Formprinzip hervortreten können. Das εἶδος ist aber ein bewegendes, poietisches Prinzip, so daß das Denken die ποιήσις des Denkbaren leistet. Die Wahrheit des Formhaften besteht im und durch das Denken. Wenn das Wesen des Denkens durch das Begriffspaar von ποιεῖν und πάσχειν beschrieben wird (*De anima* III, 4, 429b26; III, 5, 430a18-19), so zeigt dies die ontologische Gleichartigkeit von Denken und Natur (*De anima* III, 5, 430a10-14) – und damit die Einheit des Seinscharakters über alle Stufen des Seins hinweg.

Das Verhältnis des kontingenten Seienden zur Wahrheit ist die ποιήσις, sein Werden und seine Begründung werden als ποιήσις ausgelegt. Werden bedeutet: Zusammenbringen der Gründe. Und Wissen bedeutet: Wissen des Begründungszusammenhangs, des notwendigen Gefüges der Gründe. Durch die Technik findet die Verwirklichung dieses Wissens statt, sofern in ihr der Mensch eigens die Gründe in Beziehung bringen muß, die Bewegung in Gang bringen und halten muß. In dieser Gestalt bildet die Technik eine bestimmte Weise des Seins- und Wahrheitsverhaltens. Technik ist Herstellungswissen im Hinblick auf den Menschen als Subjekt der Herstellung. Das Modell der τέχνη leitet die Bestimmung des Wissensbegriffs; und der Charakter, den das Seiende in der ποιήσις zeigt, prägt die Bestimmung des Begriffs des Seienden und Wahren, der Natur und der Bewegung.

Es ist aber das Sein, das so verfaßt ist, daß es den Menschen und das ἀληθεύειν – als Verhaltensgefüge zum Sein – zuläßt und damit eben auch τέχνη und ποιήσις. Wenn der Mensch sich und das Sein wesentlich von seinem technischen Wissen und Handeln her erschließt, dann hat das Sein selbst diese Möglichkeit seiner Zugänglichkeit und Offenheit freigegeben. Die Technik verändert dann letztlich das Wesen der Praxis und treibt die theoretische Forschung voran, die ihr rückwirkend neue Möglichkeiten eröffnet. Das Denken wird zum Vorgriff auf technische Möglichkeiten, in denen der Mensch seine eigenen Möglichkeiten ermittelt. Der Sinn des Wahren erfüllt sich im Horizont und den Möglichkeiten des Herstellbaren; das Denken wird zum unermeßlichen

Herstellen des Wahren und der Möglichkeiten des menschlichen Lebens in seinem Bezug auf das Sein, ebenso jedoch auf sich selbst.

XIII. Literatur

- Ackrill, J.: „Aristotle’s Distinction between *Energeia* and *Kinesis*.“ In: R. Bambrough (Hg.): *New Essays on Plato and Aristotle*. London 1965, 121-141.
- Agamben, G.: „*Poiesis* und *Praxis*.“ In: G. Agamben: *Der Mensch ohne Inhalt*. Berlin 2012, 91-124.
- Aichele, A.: *Ontologie des Nicht-Seienden. Aristoteles’ Metaphysik der Bewegung*. Göttingen 2009.
- Albritton, R.: „Forms of Particular Substances in Aristotle’s *Metaphysics*.“ In: *Journal of Philosophy* 54 (1957) 699-708.
- Anagnostopoulos, A.: „Change in Aristotle’s *Physics* 3.“ In: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 39 (2010) 33-79.
- Anagnostopoulos, A.: „Senses of *Dunamis* and the structure of Aristotle’s *Metaphysics* Θ.“ In: *Phronesis* 56 (2011) 388-425.
- Anagnostopoulos, G. (Hg.): *A Companion to Aristotle*. Malden 2009.
- Apelt, O.: „Die Kategorienlehre des Aristoteles.“ In: O. Apelt: *Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie*. Leipzig 1891, 101-216.
- Arnold, U.: *Die Entelechie. Systematik bei Platon und Aristoteles*. Wien 1965.
- Aubenque, P. (Hg.): *Études sur la Métaphysique d’Aristote. Actes du sixieme Symposium Aristotelicum*. Paris 1979.
- Aubenque, P.: *Le probleme de l’être chez Aristote*. Paris 1962.
- Bäck, A.: *Aristotle’s Theory of Predication*. Leiden 2000.
- Balaban, O.: „*Praxis* and *Poiesis* in Aristotle’s Practical Philosophy.“ In: *Journal of Value Inquiry* 24 (1990) 185-198.
- Balansard, A.: *Techne dans les Dialogues du Platon*. St. Augustin 2001.
- Barnes, J. (Hg.): *The Cambridge Companion to Aristotle*. Cambridge 1995.

- Barnes, J./Schofield, M./Sorabji, R. (Hg.): *Articles on Aristotle*. Band 1: *Science*. London 1975; Band 3: *Metaphysics*. London 1979.
- Bartels, K.: „Der Begriff Techne bei Aristoteles.“ In: H. Flaschar/K. Gaiser (Hg.): *Synusia. Festgabe für W. Schadewaldt*. Pfullingen 1965, 275-287.
- Bartels, K.: *Das Techné-Modell in der Biologie des Aristoteles*. Tübingen 1966.
- Bärthlein, K.: „Zur Entstehung der aristotelischen Substanz-Akzidenz-Lehre.“ In: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 50 (1968) 196-253.
- Bärthlein, K.: *Die Transzendentalienlehre der alten Ontologie I. Die Transzendentalienlehre im Corpus Aristotelicum*. Berlin 1972.
- Bechler, Z.: *Aristotle's Theory of Actuality*. Albany 1995.
- Beere, J.: „Potentiality and the Matter of Composite Substance.“ In: *Phronesis* 51 (2006) 303-329.
- Beere, J.: *Doing and Being. An Interpretation of Aristotle's Metaphysics Theta*. Oxford 2009.
- Berti, E.: *Aristotele. Dalla dialettica alla filosofia prima*. Padua 1977.
- Berti, E.: *Dialectique, physique et métaphysique. Études sur Aristote*. Leuven 2008.
- Berti, E.: *Nuovi studi aristotelici*. 4 Bände. Brescia 2004-2010.
- Bien, G.: „Das Theorie-Praxis-Problem bei Platon und Aristoteles.“ In: *Philosophisches Jahrbuch* 76 (1968/69) 264-314.
- Blair, G.: „The Meaning of Energeia and Entelecheia in Aristotle.“ In: *International Philosophical Quarterly* 7 (1967) 101-117.
- Blair, G.: *Energeia and Entelecheia. Act in Aristotle*. Ottawa 1992.
- Blumenberg, H.: „Nachahmung der Natur. Zur Vorgeschichte der Idee des schöpferischen Menschen.“ In: *Studium Generale* 10 (1957) 266-283.
- Boas, G.: „Aristotle's Presuppositions about Change.“ In: *American Journal of Philology* 68 (1947) 404-413.

- Boehm, R.: *Das Grundlegende und das Wesentliche. Zu Aristoteles' Abhandlung Über das Sein und das Seiende*. Den Haag 1965.
- Bolton, R.: „Science and the Science of Substance in Aristotle's *Metaphysics Z*.“ In: *Pacific Philosophical Quarterly* 76 (1995) 419-469.
- Bonitz, H.: *Index Aristotelicus*. Berlin 1870.
- Brennan, S.: „Is Aristotle's Prime Mover a Pure Form?“ In: *Apeiron* 15 (1981) 80-95.
- Brentano, F.: *Aristoteles und seine Weltanschauung*. Leipzig 1911.
- Brentano, F.: *Über Aristoteles. Nachgelassene Aufsätze*. Hamburg 1986.
- Brentano, F.: *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*. Freiburg 1862.
- Brinkmann, K.: *Aristoteles' allgemeine und spezielle Metaphysik*. Berlin 1979.
- Bröcker, W.: *Aristoteles*. Frankfurt am Main 1935.
- Brunotte, T.: *Reine Wirklichkeit und Kosmos. Eine Analyse naturphilosophischer Konzepte im Hinblick auf das erste Prinzip bei Aristoteles*. Frankfurt am Main 2010.
- Buchanan, E.: *Aristotle's Theory of Being*. Cambridge 1962.
- Buchheim, T.: „The Functions of the Concept of Physis in Aristotle's *Metaphysics*.“ In: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 20 (2001) 201-234.
- Burger, R.: „Is Each Thing the Same as Its Essence?“ In: *Review of Metaphysics* 41 (1987) 53-76.
- Burnyeat, M.: „Kinesis vs. Energeia. A much-read Passage in (but not of) Aristotle's *Metaphysics*.“ In: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 34 (2008) 219-292.
- Burnyeat, M.: *A Map of Metaphysics Zeta*. Pittsburg 2001.
- Byrne, C.: „Matter and Aristotle's Material Cause.“ In: *Canadian Journal of Philosophy* 31 (2001) 85-112.
- Capurro, R.: „*Techné* und Ethik. Platons techno-theo-logische Begründung der Ethik im Dialog *Charmides* und die ari-

- stotelische Kritik.“ In: *Concordia. Internationale Zeitschrift für Philosophie* 20 (1991) 2-20.
- Castelli, L.: *Problems and Paradigms of Unity. Aristotle's Accounts of the One*. St. Augustin 2010.
- Charles, D./Frede, M. (Hg.): *Aristotle's Metaphysics Lambda*. Oxford 2000.
- Charles, D.: *Aristotle's Philosophy of Action*. London 1984.
- Chen, C.-H.: „Different Meanings of the Term *Energieia* in the Philosophy of Aristotle.“ In: *Philosophy and Phenomenological Research* 17 (1956) 56-65.
- Chen, C.-H.: „The Relation Between the Terms *Ἐνέργεια* and *Ἐντελέχεια* in the Philosophy of Aristotle.“ In: *Classical Quarterly* 8 (1958) 12-17.
- Cho, D.-H.: *Ousia und Eidos in der Metaphysik und Biologie des Aristoteles*. Stuttgart 2003.
- Class, W.: *Aristotle's Metaphysics. A Philological Commentary*. Saldenburg 2014-2018.
- Cohen, S.: „Aristotle on the Principle of Non-Contradiction.“ In: *Canadian Journal of Philosophy* 16 (1986) 359-370.
- Cohen, S.: *Aristotle on Nature and Incomplete Substances*. Cambridge 1996.
- Couloubaritis, L.: „Le statut du devenir dans Métaphysique Z et H.“ In: J. Wiesener (Hg.): *Aristoteles. Werk und Wirkung. Festschrift für P. Moraux*. Berlin 1985, 288-310.
- Couloubarisis, L.: „La signification philosophique de la poiesis aristotélicienne.“ In: *Diotima* 1 (1981) 94-100.
- Craemer-Ruegenberg, I.: *Die Naturphilosophie des Aristoteles*. Freiburg 1980.
- Culbreth, J.: *Aristotle's Account of Change and Philosophical Problems concerning Change*. Austin 1978.
- Dahl, N.: *Substance in Aristotle's Metaphysics Zeta*. Cham 2019.
- Damjanovic, M. (Hg.): *Physis, Techne, Poiesis. The Creativity and the Human World*. Belgrad 1980.
- Dancy, R.: „Aristotle and Existence.“ In: *Synthese* 54 (1983) 409-442.

- Dangel, T.: *Hegel und die Geistmetaphysik des Aristoteles*. Berlin 2013.
- Denker, A./Figal, G. (Hg.): *Heidegger und Aristoteles*. Freiburg 2007.
- Destrée, P.: „Physique et métaphysique chez Aristote. A propos de l'expression *on è on*.“ In: *Revue Philosophique de Louvain* 90 (1992) 422-444.
- Dilcher, R.: „Die Dauer der Praxis. Überlegungen im Ausgang von Met. IX 6.“ In: W. Mesch (Hg.): *Glück, Tugend, Zeit. Aristoteles über die Zeitstruktur des guten Lebens*. Stuttgart 2013, 215-222.
- Dolar, M.: „Automatismen der Wiederholung. Aristoteles, Kierkegaard und Lacan.“ In: H. Bublitz (Hg.): *Automatismen*. Paderborn 2013, 129-152.
- Dudley, J.: *Gott und $\theta\epsilon\omega\pi\alpha$ bei Aristoteles. Die metaphysische Grundlage der Nikomachischen Ethik*. Frankfurt am Main 1982.
- Dunne, J.: *Back to the Rough Ground. Practical Judgment and the Lure of Technique*. Notre Dame 1997.
- Düring, I. (Hg.): *Naturphilosophie bei Aristoteles und Theophrast*. Heidelberg 1969.
- Düring, I.: *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*. Heidelberg 1966.
- Ebert, T.: „Gattungen der Prädikate und Gattungen des Seienden bei Aristoteles.“ In: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 67 (1985) 113-138.
- Ebert, T.: „Praxis und Poiesis. Zu einer handlungstheoretischen Unterscheidung des Aristoteles.“ In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 30 (1976) 12-30.
- Elders, L.: *Aristotle's Theory of the One. A Commentary on Book X of the Metaphysics*. Assen 1960.
- Elliott, B.: *Anfang und Ende in der Philosophie. Eine Untersuchung zu Heideggers Aneignung der aristotelischen Philosophie und der Dynamik des hermeneutischen Denkens*. Berlin 2002.

- Elm, R.: „Aristoteles: Dynamis und Energieia. Zum Problem des Vollzugs des Seienden.“ In: J. Speck (Hg.): *Grundprobleme der großen Philosophen*. Göttingen 2001, 78-122.
- Elm, R.: „Technomorphismus und Seinsorge. Aristoteles' Differenzierung von Poiesis, Praxis, Theoria und Heideggers frühes Seinsverstehen.“ In: J. Pfefferkorn/A. Noveanu/A. Spinelli (Hg.): *Seefahrten des Denkens*. Tübingen 2017, 219-234.
- Elm, R.: *Klugheit und Erfahrung bei Aristoteles*. Paderborn 1996.
- Eyzaguirre Tafra, S.: *Sein und Bewegung. Eine Destruktion der Frage nach der Einheit des Seins bei Aristoteles aus dem Ansatz Martin Heideggers*. Frankfurt am Main 2008.
- Fiedler, W.: *Analogiemodelle bei Aristoteles. Untersuchungen zu den Vergleichen zwischen den einzelnen Wissenschaften und Künsten*. Amsterdam 1978.
- Fink, E.: *Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum, Zeit, Bewegung*. Den Haag 1957.
- Flashar, H.: „Aristoteles.“ In: H. Flashar (Hg.): *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike*. Band 3: *Ältere Akademie, Aristoteles, Peripatos*. Basel 2004, 167-492.
- Fluck, R.: *Usia als Einzelnes und Allgemeines. Der Zusammenhang der widersprüchlichen Bestimmungen von usia in Kategorienschrift und Metaphysik Z, H, TH des Aristoteles*. Würzburg 2015.
- Follon, J.: „Le concept de philosophie première dans la Métaphysique d'Aristote.“ In: *Revue Philosophique de Louvain* 90 (1992) 387-421.
- Fonfara, D.: *Die Ousia-Lehren des Aristoteles. Untersuchungen zur Kategorienschrift und zur Metaphysik*. Berlin 2003.
- Frede, M./Patzig, G.: *Aristoteles Metaphysik Z. Text, Übersetzung und Kommentar*. München 1988.
- Frede, M.: „Aristotle's Notion of Potentiality in Metaphysics Θ .“ In: T. Scaltsas/D. Charles/M. Gill (Hg.): *Unity, Identity*

- and Explanation in Aristotle's Metaphysics*. Oxford 1994, 173-193.
- Fritz, K. von: „Der Ursprung der aristotelischen Kategorienlehre.“ In: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 40 (1931) 449-496.
- Furth, M.: *Aristotle's Metaphysics. Books Zeta, Eta, Theta, Iota (VII-X)*. Indianapolis 1985.
- Furth, M.: *Substance, Form and Psyche. An Aristotelian Metaphysics*. Cambridge 1988.
- Gasser, A.: *Form und Materie bei Aristoteles. Vorarbeiten zu einer Interpretation der Substanzbücher*. Tübingen 2015.
- Gebauer, A.: „Die Mischungslehre des Aristoteles und ihre Bedeutung für den Substanzbegriff.“ In: *Philosophisches Jahrbuch* 113 (2006) 3-29.
- Gérard, G.: „De l'ontologie à la théologie. Lecture du livre Z de la Métaphysique d'Aristote.“ In: *Revue Philosophique de Louvain* 90 (1992) 445-485.
- Gerlach, S.: „Sind Praxis und Poiesis fundamental verschieden? Zur Zielstruktur von Handlungen.“ In: *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter* 23 (2020) 32-60.
- Gewirth, A.: „Aristotle's Doctrine of Being.“ In: *Philosophical Review* 62 (1953) 577-589.
- Gigon, O.: „Theorie und Praxis bei Platon und Aristoteles.“ In: *Museum Helveticum* 30 (1973) 65-87.
- Gill, M.: „Aristotle's Distinction between Change and Activity.“ In: *Axiomathes* 14 (2004) 3-22.
- Gill, M.: „Aristotle's Theory of Causal Action in Physics III.3.“ In: *Phronesis* 25 (1980) 129-147.
- Gill, M.: *Aristotle on Substance. The Paradox of Unity*. Princeton 1989.
- Gloy, K.: „Aristoteles' Theorie des Einen auf der Basis des Buches I der Metaphysik.“ In: K. Gloy/E. Rudolph (Hg.): *Einheit als Grundfrage der Philosophie*. Darmstadt 1985, 73-101.

- Gloy, K.: „Aristoteles' Zenon-Kritik.“ In: *Perspektiven der Philosophie* 10 (1984) 229-248.
- Gloy, K.: „Die Substanz ist als Subjekt zu bestimmen. Eine Interpretation des XII. Buches von Aristoteles' Metaphysik.“ In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 37 (1983) 515-543.
- Gohlke, P.: *Die Entstehung der aristotelischen Prinzipienlehre*. Tübingen 1954.
- Gotthelf, A. (Hg.): *Aristotle on Nature and Living Things. Philosophical and Historical Studies Presented to David M. Balme on his Seventieth Birthday*. Pittsburg 1985.
- Graham, D.: *Aristotle's Two Systems*. Oxford 1987.
- Grayeff, F.: *Aristotle and his School. An Inquiry into the History of the Peripatos. With a Commentary on Metaphysics Z, H, A and Θ*. London 1974.
- Grice, P.: „Aristotle on the Multiplicity of Being.“ In: *Pacific Philosophical Quarterly* 69 (1988) 175-200.
- Grosse, S.: „Die Begründung der Einheit und der Ordnung der Wissenschaften in Gottes theoria, poiesis und praxis.“ In: S. Grosse: *Theologie und Wissenschaftstheorie*. Paderborn 2019, 145-159.
- Grumach, E./Flashar, H. (Hg.): *Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung*. Berlin 1956ff.
- Guzzoni, U.: *Grund und Allgemeinheit. Untersuchungen zum aristotelischen Verständnis der ontologischen Gründe*. Meisenheim am Glan 1975.
- Haas, F./Mansfeld, J. (Hg.): *Aristotle. On Generation and Corruption*. Oxford 2004.
- Hafemann, B.: *Aristoteles' Transzendentaler Realismus. Inhalt und Umfang erster Prinzipien in der Metaphysik*. Berlin 1998.
- Hager, F.-P. (Hg.): *Logik und Erkenntnislehre des Aristoteles*. Darmstadt 1972.
- Hager, F.-P. (Hg.): *Metaphysik und Theologie des Aristoteles*. Darmstadt 1969.

- Happ, H.: *Hyle. Studien zum aristotelischen Materiebegriff*. Berlin 1971.
- Harter, E.: „Aristotle on Primary Ousia.“ In: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 57 (1975) 1-20.
- Hartman, E.: „Aristotle on the Identity of Substance and Essence.“ In: *Philosophical Revue* 85 (1976) 545-561.
- Hartmann, N.: *Kleinere Schriften. Band 2: Abhandlungen zur Philosophie-Geschichte*. Berlin 1956.
- Häussler, R.: „Poiema und Poiesis.“ In: W. Wimmel (Hg.): *Forschungen zur römischen Literatur. Festschrift für K. Büchner*. Wiesbaden 1970, 125-137.
- Heidegger, M.: *Gesamtausgabe*. Frankfurt am Main 1975ff. [Band 9: *Wegmarken*; Band 18: *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*; Band 19: *Platon. Sophistes*; Band 22: *Grundbegriffe der antiken Philosophie*; Band 33: *Aristoteles Metaphysik IX 1-3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft*; Band 61: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*; Band 62: *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik*; Band 83: *Seminare: Platon - Aristoteles - Augustinus*.]
- Heinamann, R.: „Alteration and Aristotle’s Activity-Change Distinction.“ In: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 16 (1998) 227-257.
- Heinamann, R.: „Knowledge of Substance in Aristotle.“ In: *Journal of Hellenistic Studies* 101 (1981) 63-77.
- Heinemann, G.: *Studien zum griechischen Naturbegriff I*. Trier 2001.
- Heinimann, F.: „Eine vorplatonische Theorie der techne.“ In: *Museum Helveticum* 18 (1961) 105-130.
- Hilt, A.: *Ousia, Psyche, Nous. Aristoteles’ Philosophie der Lebendigkeit*. Freiburg 2005.
- Hinton, B.: „Generation and the Unity of Form in Aristotle.“ In: *Apeiron* 39 (2006) 359-379.
- Höffe, O. (Hg.): *Aristoteles-Lexikon*. Stuttgart 2005.

- Höffe, O.: „Grundaussagen über den Menschen bei Aristoteles.“
In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 30 (1976) 227-245.
- Hood, W.: „The Aristotelian versus the Heideggerian Approach to the Problem of Technology.“ In: C. Mitcham/R. Mackey (Hg.): *Philosophy and Technology. Readings in the Philosophical Problems of Technology*. New York 1972.
- Horstschäfer, T.: *Über Prinzipien. Eine Untersuchung zur methodischen und inhaltlichen Geschlossenheit des ersten Buches der Physik des Aristoteles*. Berlin 1998.
- Hübner, J.: *Aristoteles über Getrenntheit und Ursächlichkeit. Der Begriff des eidos choriston*. Hamburg 2000.
- Jansen, L.: *Tun und Können. Ein systematischer Kommentar zu Aristoteles' Theorie der Vermögen im neunten Buch der Metaphysik*. Wiesbaden 2016.
- Jefferè, F.: *Der Begriff techne bei Platon*. Kiel 1922.
- Kapp, E.: *Der Ursprung der Logik bei den Griechen*. Göttingen 1965.
- Kaulbach, F.: *Der philosophische Begriff der Bewegung. Studien zu Aristoteles, Leibniz und Kant*. Köln 1965.
- Kirby, J.: *Aristotle's Metaphysics. Form, Matter and Identity*. London 2008.
- König, E.: „Aristoteles' erste Philosophie als universale Wissenschaft von den ἀρχαί.“ In: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 52 (1970) 225-246.
- König, R.: *Interimsiebe. Die Einheit von Syllogistik, Dialektik und Mystik*. Würzburg 2021.
- Königshausen, J.: „Vorüberlegungen zur Bedeutung der aristotelischen Problemformel τὸ ὄν ἢ ὄν.“ In: *Perspektiven der Philosophie* 12 (1986) 175-196.
- Königshausen, J.: *Ursprung und Thema von Erster Wissenschaft. Die aristotelische Entwicklung des Problems*. Amsterdam 1989.
- Kosman, L.: „Aristotle's Definition of Motion.“ In: *Phronesis* 14 (1969) 40-62.

- Kosman, L.: „Substance, Being, and Energeia.“ In: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 2 (1984) 121-149.
- Kostman, J.: „Aristotle’s Definition of Change.“ In: *History of Philosophy Quarterly* 4 (1987) 3-16.
- Krämer, H.-J.: *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der Platonischen Ontologie*. Heidelberg 1959.
- Krämer, H.-J.: *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*. Amsterdam 1964.
- Lang, H.: *The Order of Nature in Aristotle’s Physics*. Cambridge 1998.
- Lara López, F. de: *Phänomenologie der Möglichkeit. Grundzüge der Philosophie Heideggers 1919-1923*. Freiburg 2008.
- Leshner, J.: „Aristotle on Form, Substance and Universals. A Dilemma.“ In: *Phronesis* 16 (1971) 169-178.
- Leszl, W.: *Aristotle’s Conception of Ontology*. Padua 1975.
- Leszl, W.: *Logic and Metaphysics in Aristotle. Aristotle’s Treatment of Types of Equivocity and its Relevance to his Metaphysical Theories*. Padua 1970.
- Lewis, F.: „Aristotle on the Unity of Substance.“ In: *Pacific Philosophical Quarterly* 76 (1995) 222-265.
- Lewis, F.: *Substance and Predication in Aristotle*. New York 1991.
- Liatsi, M.: „Akzidens (συμβεβηκός) bei Aristoteles. Der Begriff des symbebekos im philosophischen und naturwissenschaftlichen Sprachgebrauch des Aristoteles.“ In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 57 (2003) 211-232.
- Libera, A. de: *Der Universalienstreit. Von Platon bis zum Ende des Mittelalters*. München 2005.
- Liske, M.-T.: „Kinesis und Energeia bei Aristoteles.“ In: *Phronesis* 36 (1991) 161-178.
- Liske, M.-T.: *Aristoteles und der aristotelische Essentialismus. Individuum, Art, Gattung*. Freiburg 1985.
- Lledó-Iñigo, E.: *El concepto ‘poiesis’ en la filosofía griega. Heráclito, Sofistas, Platón*. Madrid 1961.

- Lloyd, A.: *Form and Universal in Aristotle*. Liverpool 1981.
- Löbl, R.: *TEXNH – Techne. Untersuchungen zur Bedeutung dieses Wortes in der Zeit von Homer bis Aristoteles*. 2 Bände. Würzburg 1997/2003.
- Löbl, R.: *TEXNH – Techne. Untersuchungen zur Bedeutung dieses Wortes in der Zeit nach Aristoteles. Die Zeit des Hellenismus*. Würzburg 2008.
- Loux, M.: „Aristotle on Transcendentals.“ In: *Phronesis* 18 (1973) 225-239.
- Loux, M.: *Primary Ousia. An Essay on Aristotle's Metaphysics Z and H*. Ithaca 2008.
- Maaßen, J.: *Metaphysik und Möglichkeitsbegriff bei Aristoteles und Nikolaus von Kues*. Berlin 2015.
- Makin, S.: *Aristotle's Metaphysics Book Theta*. Oxford 2006.
- Mamo, P.: „Energeia and Kinesis in Metaphysics Θ 6.“ In: *Apeiron* 4 (1970) 24-34.
- Mansion, A.: „Philosophie première, philosophie seconde et métaphysique chez Aristote.“ In: *Revue Philosophique de Louvain* 56 (1958) 165-227.
- Mansion, A.: *Introduction à la Physique Aristotélicienne*. Leuven 1946.
- Mansion, A.: *Le jugement d'existence chez Aristote*. Leuven 1946.
- Markus, G.: „Praxis and Poiesis. Beyond the Dichotomy.“ In: *Thesis Eleven* 15 (1986) 30-47.
- Marx, W.: *Einführung in Aristoteles' Theorie vom Seienden*. Freiburg 1972.
- Matthen, M.: „Greek Ontology and the 'is' of Truth.“ In: *Phronesis* 28 (1983) 113-135.
- Menn, S.: „Aristotle and Plato on God as Nous and as the Good.“ In: *Review of Metaphysics* 45 (1992) 543-573.
- Menn, S.: „Aristotle on the Many Senses of Being.“ In: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 59 (2021) 187-263.
- Menn, S.: „Aristotle's Theology.“ In: C. Shields (Hg.): *Oxford Handbook of Aristotle*. Oxford 2012, 422-464.

- Menn, S.: „Metaphysics Z10-16 and the Argument-Structure of Metaphysics Z.“ In: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 21 (2001) 83-134.
- Menn, S.: „The Origins of Aristotle’s Concept of Energeia.“ In: *Ancient Philosophy* 14 (1994) 73-114.
- Mesch, W.: *Ontologie und Dialektik bei Aristoteles*. Göttingen 1994.
- Meyer, H.: *Natur und Kunst bei Aristoteles. Ableitung und Bestimmung der Ursächlichkeitsfaktoren*. Paderborn 1919.
- Meyer, M.: *Aristoteles und die Geburt der biologischen Wissenschaft*. Berlin 2015.
- Minca, B.: *Poiesis. Zu Martin Heideggers Interpretationen der aristotelischen Philosophie*. Würzburg 2006.
- Morales, F.: *Antikeimena. Untersuchungen zur aristotelischen Auffassung der Gegensätze*. Frankfurt am Main 1991.
- Morau, P. (Hg.): *Aristoteles in der neueren Forschung*. Darmstadt 1968.
- Morau, P./Wiesner, J. (Hg.): *Zweifelhaftes im Corpus Aristotelicum. Studien zu einigen Dubia. Akten des 9. Symposium Aristotelicum*. Berlin 1983.
- Morau, P.: *Der Aristotelismus bei den Griechen*. Berlin 1973-2001.
- Morrison, D.: „The Evidence for Degrees of Being in Aristotle.“ In: *Classical Quarterly* 37 (1987) 382-401.
- Morrison, D.: „The Place of Unity in Aristotle’s Metaphysical Project.“ In: *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 9 (1995) 131-156.
- Moser, S.: „Der Begriff der Natur in aristotelischer und moderner Sicht.“ In: *Philosophia Naturalis* 6 (1960) 261-287.
- Müller, R.: *Poiesis, Praxis, Theoria. Zur Bewertung der Technik in der Kulturtheorie der griechischen Antike*. Berlin 1989.
- Natorp, P.: „Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik.“ In: *Philosophische Monatshefte* 24 (1888) 37-65 und 540-574.

- Nickel, R.: *Das Begriffspaar Besitzen und Gebrauchen. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der Potenz-Akt-Beziehung*. Augsburg 1970.
- O'Meara, D. (Hg.): *Studies in Aristotle*. Washington 1981.
- Oehler, K.: *Der unbewegte Bewegter des Aristoteles*. Frankfurt am Main 1984.
- Owens, J.: *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics. A Study in the Greek Background of Mediaeval Thought*. Toronto 1957.
- Page, C.: „Predicating Forms of Matter in Aristotle's Metaphysics.“ In: *Review of Metaphysics* 39 (1985) 57-82.
- Pantoulias, M.: *Ontologie und Aussage bei Heidegger und Aristoteles*. Würzburg 2015.
- Patzer, H.: *Physis. Grundlegung zu einer Geschichte des Wortes*. Marburg 1939.
- Patzig, G.: „Theologie und Ontologie in der Metaphysik des Aristoteles.“ In: *Kant-Studien* 52 (1960) 185-205.
- Patzig, G.: *Die Aristotelische Syllogistik. Logisch-philologische Untersuchungen über das Buch A der Ersten Analytiken*. Göttingen 1969.
- Peck, A.: „Aristotle on Kinesis.“ In: J. Anton/G. Kostas (Hg.): *Essays in Ancient Greek Philosophy*. Band 1. Albany 1971, 478-490.
- Pietsch, C.: *Prinzipienfindung bei Aristoteles*. Stuttgart 1992.
- Rapp, C. (Hg.): *Aristoteles: Metaphysik. Die Substanzbücher*. Berlin 1996.
- Rapp, C./Corcilus, K. (Hg.): *Aristoteles-Handbuch. Leben - Werk - Wirkung*. Berlin 2021.
- Rapp, C.: „Aristoteles über die Rechtfertigung des Satzes vom Widerspruch.“ In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 47 (1993) 521-541.
- Rapp, C.: „Ähnlichkeit, Analogie und Homonymie bei Aristoteles.“ In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 46 (1992) 526-544.

- Rapp, C.: „Energieia bei Aristoteles. Die Aristotelische Alternative zu Kreation und Genese.“ In: G. Abel (Hg.): *Kreativität. XX. Deutscher Kongress für Philosophie*. Hamburg 2006, 727-744.
- Reale, G.: *The Concept of First Philosophy and the Unity of the Metaphysics of Aristotle*. New York 1980.
- Rese, F.: „Praxis und Poiesis in zeitlicher Perspektive.“ In: W. Mesch (Hg.): *Glück, Tugend, Zeit. Aristoteles über die Zeitstruktur des guten Lebens*. Stuttgart 2013, 185-200.
- Rijk, L. de: *The Place of the Categories of Being in Aristotle's Philosophy*. Utrecht 1952.
- Roochnik, D.: *Of Art and Wisdom. Plato's Understanding of Techne*. Pennsylvania 1996.
- Ross, W.: *Aristotle's Metaphysics. A Revised Text with Introduction and Commentary*. Oxford 1958.
- Ross, W.: *Aristotle's Physics. A Revised Text with Introduction and Commentary*. Oxford 1960.
- Routila, L.: *Die aristotelische Idee der ersten Philosophie. Untersuchungen zur onto-theologischen Verfassung der Metaphysik des Aristoteles*. Amsterdam 1969.
- Schadewaldt, W.: „Die Begriffe Natur und Technik bei den Griechen.“ In: W. Schadewaldt: *Hellas und Hesperien*. Stuttgart 1960, 907-919.
- Schiemann, G.: „Die Relevanz nicht-technischer Natur. Aristoteles' Natur-Technik-Differenz in der Moderne.“ In: G. Hartung/T. Kirchhoff (Hg.): *Welche Natur brauchen wir? Analyse einer anthropologischen Grundproblematik des 21. Jahrhunderts*. Freiburg 2014, 67-96.
- Schmitz, H.: *Die Ideenlehre des Aristoteles. Ontologie, Noologie, Theologie*. Bonn 1985.
- Schneider, H.: *Das griechische Technikverständnis. Von den Epen Homers bis zu den Anfängen der technologischen Fachliteratur*. Darmstadt 1989.
- Schneider, W.: *ΟυσΙΑ und ΕΥΔΑΙΜΟΝΙΑ. Die Verflechtung von Metaphysik und Ethik bei Aristoteles*. Berlin 2001.

- Schummer, J.: „Aristotle on Technology and Nature.“ In: *Philosophia Naturalis* 38 (2001) 105-120.
- Seebaß, G.: „Poiesis und Praxis.“ In: G. Seebaß: *Handlung und Freiheit. Philosophische Aufsätze*. Tübingen 2006, 1-29.
- Seeck, G. (Hg.): *Die Naturphilosophie des Aristoteles*. Darmstadt 1975.
- Seel, G.: *Die aristotelische Modaltheorie*. Berlin 1982.
- Seidl, H.: *Beiträge zu Aristoteles' Erkenntnislehre und Metaphysik*. Amsterdam 1984.
- Sentesy, M.: „Are Potency and Actuality Compatible in Aristotle?“ In: *Epoché. A Journal for the History of Philosophy* (2018) 239-270.
- Sentesy, M.: *Aristotle's Ontology of Change*. Evanston 2020.
- Shields, C.: „The Generation of Form in Aristotle.“ In: *History of Philosophy Quarterly* 7 (1990) 367-390.
- Simon, E.: *Aristoteles und die Erhaltung der Mauern. Instandhaltung in Technikgeschichte, Mythos, Dichtung und Literatur*. Frankfurt am Main 2006.
- Sinclair, M.: *Heidegger, Aristotle and the Work of Art. Poiesis in Being*. Basingstoke 2006.
- Solmsen, F.: *Aristotle's System of the Physical World. A Comparison with his Predecessors*. Ithaca 1960.
- Sonderegger, E.: „...denn das Sein oder Nichtsein ist kein Merkmal der Sache. Bemerkungen zu Aristoteles, De interpretatione 3, 16b22f.“ In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 43 (1989) 489-508.
- Sonderegger, E.: „Zur Bildung des Ausdrucks τὸ τί ἦν εἶναι durch Aristoteles.“ In: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 65 (1983) 18-39.
- Sonderegger, E.: *Der spekulative Aristoteles. Untersuchungen zur Frage nach dem Sein in den mittleren Büchern der Metaphysik und zur Frage nach dem Sein des Menschen in der Nikomachischen Ethik*. Würzburg 2010.

- Sonderegger, E.: *Aristoteles' Theorie der Natur betrachtet unter den Bedingungen unserer heutigen hermeneutischen Situation*. o.O. 2021.
- Sowa, H.: *Krisis der Poiesis. Schaffen und Bewahren als doppelter Grund im Denken Martin Heideggers*. Würzburg 1992.
- Stallmach, J.: *Dynamis und Energeia. Untersuchungen am Werk des Aristoteles zur Problemgeschichte von Möglichkeit und Wirklichkeit*. Meisenheim am Glan 1959.
- Steinfath, H.: *Selbständigkeit und Einfachheit. Zur Substanztheorie des Aristoteles*. Frankfurt am Main 1991.
- Steinmann, M. (Hg.): *Heidegger und die Griechen*. Frankfurt am Main 2007.
- Stepina, C.: „Die Begriffe Praxis und Poiesis bei Aristoteles. Zum Verständnis von geistiger und körperlicher Arbeit in der antiken Philosophie.“ In: *Maske und Kothurn* 42 (1996) 289-306.
- Sykes, R.: „Form in Aristotle: Universal or Particular?“ In: *Philosophy* 50 (1975) 311-331.
- Taminiaux, J.: „Poiesis und Praxis in der Gliederung der Fundamentalontologie Martin Heideggers.“ In: *Perspektiven der Philosophie* 15 (1989) 89-115.
- Totok, W.: *Handbuch der Geschichte der Philosophie. Band I: Altertum*. Frankfurt am Main 1964, 217-263.
- Tugendhat, E.: *Τι κατά τινός. Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung aristotelischer Grundbegriffe*. Freiburg 1958.
- Ulmer, K.: *Wahrheit, Kunst und Natur bei Aristoteles. Ein Beitrag zur Aufklärung der metaphysischen Herkunft der modernen Technik*. Tübingen 1953.
- Urbanas, A.: *La notion d'accident chez Aristote*. Montreal 1988.
- Vattimo, G.: *Il concetto di fare in Aristotele*. Turin 1961.
- Verbeke, G.: „La Physique d'Aristote est-elle une Ontologie?“ In: *Pensiero* 35 (1979) 171-194.
- Viertel, W.: *Der Begriff der Substanz bei Aristoteles*. Königstein/Taunus 1982.

- Volkman-Schluck, K.-H.: *Die Metaphysik des Aristoteles*. Frankfurt am Main 1979.
- Vollrath, E.: „Überlegungen zur neueren Diskussion über das Verhältnis von Praxis und Poiesis.“ In: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 14 (1989) 1-26.
- Waack-Erdmann, K.: *Die Demiurgen bei Platon und ihre Technai*. Darmstadt 2006.
- Wagner, H.: „Über das aristotelische $\pi\omicron\lambda\lambda\alpha\chi\omega\varsigma \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\tau\alpha\iota \tau\omicron \delta\upsilon\nu$.“ In: *Kant-Studien* 53 (1961) 75-91.
- Wagner, H.: „Zum Problem des aristotelischen Metaphysikbegriffs.“ In: *Philosophische Rundschau* 7 (1959) 129-148.
- Walch, F.: *Ökonomie der Natur. Die Frage der Naturkonzeption in der Physik des Aristoteles*. München 2002.
- Waterlow, S.: *Nature, Change, and Agency in Aristotle's Physics. A Philosophical Study*. Oxford 1982.
- Waterlow, S.: *Passage and Possibility. A Study of Aristotle's Modal Concepts*. Oxford 1983.
- Wedin, M.: *Aristotle's Theory of Substance. The Categories and Metaphysics Zeta*. Oxford 2000.
- Weidemann, H.: „Aristoteles und das Problem des kausalen Determinismus (Met. E 3).“ In: *Phronesis* 31 (1986) 27-50.
- Weiner, S.: *Aristoteles' Bestimmung der Substanz als Logos*. Hamburg 2016.
- Weiss, H.: *Kausalität und Zufall in der Philosophie des Aristoteles*. Darmstadt 1967.
- Wey, L.: *Logos und Ousia. Sein und Sprache bei Aristoteles*. Berlin 2014.
- Wieland, W.: „Aristoteles und die Idee der poetischen Wissenschaft. Eine vergessene philosophische Disziplin?“ In: T. Grethlein/H. Leitner (Hg.): *Inmitten der Zeit. Beiträge zur europäischen Gegenwartsphilosophie*. Würzburg 1996, 479-505.
- Wieland, W.: „Poiesis. Das Aristotelische Konzept einer Philosophie des Herstellens.“ In: T. Buchheim/H. Flashar/R.

- King (Hg.): *Kann man heute noch etwas anfangen mit Aristoteles?* Hamburg 2003, 223-247.
- Wieland, W.: *Die aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles.* Göttingen 1962.
- Wiplinger, F.: *Physis und Logos. Zum Körperphänomen in seiner Bedeutung für den Ursprung der Metaphysik bei Aristoteles.* Wien 1971.
- Witt, C.: *Substance and Essence in Aristotle. An Interpretation of Metaphysics VII-IX.* Ithaca 1989.
- Witt, C.: *Ways of Being. Potentiality and Actuality in Aristotle's Metaphysics.* Ithaca 2003.
- Yfantis, D.: *Die Auseinandersetzung des frühen Heidegger mit Aristoteles. Ihre Entstehung und Entfaltung sowie ihre Bedeutung für die Entwicklung der frühen Philosophie Martin Heideggers (1919-1927).* Berlin 2009.
- Zwergel, H.: *Principium contradictionis. Die aristotelische Begründung des Prinzips vom zu vermeidenden Widerspruch und die Einheit der ersten Philosophie.* Meisenheim am Glan 1972.