



universität
wien

MASTERARBEIT

Titel der Masterarbeit

Kairos, der schwache Herrscher.
Die Rolle des Kairos-Begriffes in der Philosophie des
Aristoteles.

Verfasser

Giuseppe Ganarini

angestrebter akademischer Grad

Master of Arts (MA)

Wien, 2011

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 066 941

Studienrichtung lt. Studienblatt: Philosophie

Betreuer: Univ.-Doz. Mag. Dr. Klaus Puhl

EINFÜHRUNG

Einer der faszinierendsten Begriffe des Altertums ist zweifellos Kairos. Dieses Wort hat die Geschichte und die Entwicklung altgriechischer Kultur von den Anfängen bis zur hellenistischen Zeit begleitet und spielt in der altgriechischen Literatur eine beträchtliche Rolle. Höchst polyvalent, zeichnete sich Kairos durch die Eignung aus, in verschiedenen Bereichen und Zusammenhängen gebraucht zu werden; durch genaue Bedeutung jedoch gekennzeichnet, drückte Kairos einen günstigen, geeigneten Raum- und Zeitabschnitt aus: im wahrsten Sinne des Wortes könnte man sagen, dass Kairos den Wert selbst von Zeit und Raum jeweils feststellt, und zwar in Bezug auf die Menschen und auf ihre Pläne. Nicht zufällig nennt der Dichter Poseidipp aus Pella (III. Jh. v. Chr.) Kairos »ὁ πανδαιμάτωρ«, das heißt, »der alles bezwingende«. Kairos bezwingt alles, beherrscht die Zeit; und doch, wie sich im Laufe dieser Arbeit deutlich zeigen wird, verdankt er sein Dasein dem Menschen. Denn Kairos ist an die menschliche Natur wesentlich gebunden, sodass deren Unvollkommenheit zur wichtigsten Voraussetzung für die Erscheinung dieses Begriffes selbst wird. An Bedeutungen reich, in seinen Urteilen aber sehr genau, großer, und doch von Schwachheit gezeichnete Herrscher, ist Kairos das, was die Menschen sein möchten – und nicht sind: treffsicher, ja sogar unfehlbar.

Nach einer kurzen Darlegung der Bedeutungs- und Gebrauchsgeschichte des Kairos-Begriffes werde ich in dieser Arbeit die Rolle des Kairos in Aristoteles' Schriften und Denken zeigen; in dieser Aufgabe werde ich mich ständig auf den griechischen Text beziehen und an die aristotelische Vorgehensweise halten, die ausgehend von dem, was den Menschen *früher* ist, zur Formulierung allgemeiner Prinzipien führt: ich werde mich in der Tat von keinem von der nacharistotelischen Philosophie entwickelten Paradigma leiten lassen, wie es in der gegenwärtigen Forschung manchmal der Fall ist, und den Kairos-Begriff, den Aristoteles wohl kannte und selber benützte, als Schlüssel benützen, um das Schloss des aristotelischen Denkens zu öffnen.

Ziel dieser Arbeit ist zu zeigen, dass in Aristoteles' Weltanschauung und Denken die Realität keineswegs durch ein deterministisches Paradigma erklärt werden kann, und wie Kairos, der *kritische Augenblick*, die Kette der Kausalität bricht und den Menschen Raum für

freies Handeln schafft. Die Menschen sind im Handeln frei und für ihre Taten verantwortlich: das ist die Hauptbotschaft, die Kairos verkündet, die dramatische Wahrheit, die Kairos in Olympia den Menschen als Lehre vorhält: »Wenn ich erst einmal mit meinen geflügelten Füßen vorbeigelaufen bin, wird mich niemand mehr von hinten festhalten«¹. Kairos bedeutet Unvorhersehbarkeit und Unsicherheit: er hält die Schicksale der Menschen in der Hand und nur der Mäßige und Aufmerksame unter den Menschen kann ihn erkennen und aufhalten und die sich bietende, günstige Gelegenheit ausnützen.

¹ Vgl. Kansteiner, Sascha/ Lehmann, Lauri/ Seidensticker, Bernd/ Stemmer, Klaus [Hrsg.]: *Text und Skulptur: berühmte Bildhauer und Bronzegiesser der Antike in Wort und Bild. Ausstellung in der Abguss-Sammlung Antiker Plastik Berlin*, Berlin: Walter de Gruyter 2007, S. 102.

KAIROS IN DER ALTGRIECHISCHEN LITERATUR

1. Eine Etymologie von καιρός

Die Schwierigkeit, eine Etymologie des Begriffes *Kairos* zu verfassen, die allen auf ihn bezogenen Bedeutungen und Kontexten gerecht wird, wird von Gerhard Delling unter dem Stichwort καιρός in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (1938) klar ausgedrückt:

»Über den ursprünglichen Wortsinn ist offenbar mit etymologischen Untersuchungen, die zu recht verschiedenen Ergebnissen geführt haben, keine Sicherheit zu gewinnen; doch stellt sich an Hand der sprachlichen Entwicklungslinie als Grundbedeutung heraus *das Entscheidende, der wesentliche Punkt*, und zwar erstens örtlich, zweitens sachlich und drittens zeitlich verstanden«².

Unter jenen, die sich an der schwierigen Aufgabe versucht haben, die Nebel zu vertreiben, die die Sinnursprünge des Begriffs *Kairos* noch umhüllen, sind besonders Per Persson, Richard Onians und Hjalmar Frisk wegen des erleuchtenden Charakters ihrer Untersuchungen zu erwähnen. In seinem 1891 veröffentlichten Werk: *Studien zur Lehre von der Wurzelerweiterung und Wurzelvariation*³, bezieht Persson καιρός auf κρίσις und auf die lateinischen Wörter *certus*, *cerno* und *discrimen*: neben *Zwiespalt*, *Streit* und *Kampf* bedeutete das altgriechische Wort κρίσις hauptsächlich *Scheidung*, *Trennung*, aber auch: *Urteil*⁴; ebenfalls deuten *certus*, *cerno* und *discrimen* auf eine Trennung durch einen Auswahl- und Aussortierungsverfahren. Auf das Wort *discrimen* weist auch Hermann Menge hin, indem er καιρός mit κρίνω (*sondern*, *trennen*, *ordnen*) in Verbindung bringt⁵. Gleicherweise stammt das lateinische *tempus*, das gelegentlich ähnliche Bedeutung wie

² Delling, Gerhard: *καιρός*, in: Kittel, Gerhard [Hrsg.]: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart: Kohlhammer 1938, S. 456-465.

³ Vgl. Persson, Per: *Studien zur Lehre von der Wurzelerweiterung und Wurzelvariation*, Upsala: Universitets årsskrift 1891, 107.

⁴ Vgl. Menge, Hermann: *Großwörterbuch Griechisch Deutsch*, Berlin [u.a.]: Langenscheidts 1913, 27 1991, S. 405; Rocci, Lorenzo: *Vocabolario greco italiano*, Roma: Società Editrice Dante Alighieri 1943, 35 1990, S. 1090.

⁵ Vgl. Menge, Hermann: *Großwörterbuch Griechisch Deutsch*, S. 356.

καιρός hat, aus dem griechischen τέμνειν, d. h. *schneiden, schlachten*. Daraus lassen sich die Bedeutungen *kurze Zeit, kurzer Zeitabschnitt* für καιρός herleiten.

Richard Onians bringt dagegen καιρός in seinem Buch *The Origins of European thought about the body, the mind, the soul, the world, time, and fate* in Verbindung mit zwei ähnlichen Wörtern aus der homerischen und nachhomerischen Dichtung, nämlich καίριος und καῖρος⁶. Ausgangspunkt der Argumentation des Onians ist jedoch die Tragödie *Agamemnon* von Aischylos, wo καιρός offenbar die Bedeutung von Ziel, Markierung annimmt. Schreibt Aischylos, Zeus habe seit langem seinen Bogen (τόξον) gegen Alexander gespannt, um einerseits nicht zu kurz (πρὸ καιροῦ) zu schießen, andererseits das Ziel nicht zu verfehlen und dabei über die Sterne zu schießen (363 f.). Gleichermaßen erzählt Euripides von Menschen, die mit dem Bogen weiter über den καιρός hinaus zielen (*Suppl.* 745 f.). Ferner wird καιρός bei Euripides auch auf jenen Teil menschlichen Körpers bezogen, wo der Mensch durch eine Waffe am tödlichsten verwundbar ist. Dieser Gebrauch von καιρός scheint, so Onians, älter und ursprünglicher zu sein als jener, dem zufolge καιρός *richtiges Maß, richtige Zeit* bedeutet. Diese Annahme wird durch eine Untersuchung von Homers Ilias und Odyssee bestätigt: das Wort καίριος kommt dort an vier verschiedenen Stellen (II. IV, 185, VIII, 84 f., 325 f., XI, 439) vor, und bezeichnet nicht nur die Körperteile, wo eine Waffe am leichtesten eindringen kann, sondern auch die Gegenstände, worauf Bogenschützen mit ihren Bögen am liebsten zielen. Was sind aber solche Gegenstände, ausgenommen Vögel und Tiere? Im neunzehnten Buch der Odyssee wird über einen Wettbewerb um die Hand von Penelope berichtet. Die Streitenden sollten einen Pfeil durch die Öffnungen von zwölf in einer Reihe gestellten Äxten schießen. Odysseus, der seine Identität verhüllt, gewinnt den Wettbewerb, und nimmt seine Rache an denen, die ihm Frau, Besitz und Amt entnehmen möchten. Wie Onians bemerkt, liebten die altgriechischen Bogenschützen ihre Stärke und Präzision unter Beweis zu stellen und durch viele in einer Reihe gestellte Löcher zu schießen. Diese Figur verleiht Kairos die spätere Bedeutung von *Gelegenheit, Genauigkeit, richtiges Maß*: eine Öffnung ist nämlich eine Chance, die genau so schwierig zu nützen ist, wie es schwierig ist, einen Pfeil durch viele Löcher zu schießen; eine Öffnung ist räumlich begrenzt,

⁶ Vgl. Onians, Richard Broxton: *The Origins of European thought about the body, the mind, the soul, the world, time, and fate. New interpretations of Greek, Roman and kindred evidence, also of some basic Jewish and Christian beliefs*, Cambridge: Univ. Press 1951, S. 343-348.

wie Pindar selbst schreibt: ὁ γαρ καιρός πρὸς ἀνθρώπων βραχὺ μέτρον (kurzes Maß) ἔχει (Phyt. IV, 286).

Die Bedeutung des Wortes καῖρος wird von Onians durch Beispiele aus dem Werk von Hesychios, Kallimachos und wiederum Homer erläutert⁷. καῖρος bezeichnet hier den Einschlag am Webstuhl, und, im allgemeineren, die Aktivität des Webens. Schreibt darüber Kerkhoff:

»Onians glaubt, dass Kairos ursprünglich die dreieckige Öffnung meinte, die beim Weben entsteht, wenn die Kettenfäden gehoben bzw. gesenkt werden, um den Schussfaden oder Einschlag hindurchzulassen. [...] Die kürze des Einschlags beim Weben und das Treffen der entscheidenden Körperstelle beim Schießen könnten dann zu der Vorstellung der entscheidenden, kurzen Öffnung in der Zeit geführt haben, von der her allein, als dem günstigsten Moment, das Ziel (einer Aktion) getroffen werden kann«⁸.

Diese etymologische Deutung von Onians wird von der Feststellung gestützt, dass die Aktivität des Webens in der Antike Bildnis und Zeichen der schöpferischen und führenden Aktivität des Schicksal oder des Gottes war. In Bezug darauf, darf es an jene Stelle der Bibel erinnert werden, an der sich Jesaja (740-701 v.Chr.) zu Gott wendet und sagt: »Wie ein Weber hast du mein Leben zu Ende gewoben, / du schneidest mich ab wie ein fertig gewobenes Tuch« (Jes. 38,12)⁹. Gleicherweise ist das Leben von Theseus im Kampf gegen den Minotaurus wörtlich an einem roten Faden gebunden. Gerhard Delling sieht in dieser Rolle des Schicksals und des Gottes eine Wandlung der Empfindung von Kairos in der Antike: es vollzieht sich nämlich der Übergang von einem örtlichen und sachlichen Verständnis des Kairos zu einem zeitlichen Verständnis.¹⁰ Kairos wird hier zum vom Schicksal bestimmten Augenblick, zum richtigen Moment für die göttliche Intervention.

Darüber hinaus hebt Hjalmar Frisk in seinem *Griechisches etymologisches Wörterbuch* die gegenseitige Abhängigkeit hervor, die zwischen dem Wort καῖρος und den Wörtern

⁷ Vgl. Onians, Richard Broxton: *The Origins of European thought about the body, the mind, the soul, the world, time, and fate*, S. 345-346.

⁸ Kerkhoff, Manfred: *Zum antiken Begriff des Kairos*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 27, H. 2, Frankfurt/Main: Vittorio Klostermann 1973, S. 259.

⁹ *Hausbibel, Einheitsübersetzung des Alten und Neuen Testaments*, Herder: Freiburg im Breisgau 2001, S. 283.

¹⁰ Vgl. Delling, Gerhard: *καῖρος*, in: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, S. 457.

καίριος (am rechten Orte eintreffend, entscheidend, tödlich/zur rechten Zeit eintreffend, gelegen), καιρικός (rechtzeitig, zu gewissen Jahreszeiten gehörig) und καίριμος (tödlich) besteht¹¹. Hergeleitet wird καιρός von κείω, *scheren, abschneiden*, aber auch: *morden*, sowie von κεράννυμι, *zusammengießen, verbinden* und von κύρω, *eintreffen, zufällig begegnen*.

2. Καιρός: Bedeutung und Gebrauch des Wortes in der griechischen Literatur von den Anfängen bis zur Sophistik

Existentiell und gegenseitig ist die Beziehung zwischen καιρός und der griechischen Literatur: hätten wir diese als Zeugnis und Beweis für die Lebendigkeit und Vielfältigkeit altgriechischer Kultur nicht, wäre uns möglicherweise auch die Breite und der Sinnreichtum von καιρός verborgen; andererseits kann man ohne Übertreibung sagen, dass der Begriff καιρός als Kompositions- und Inspirationsprinzip eine erhebliche, ja sogar entscheidende Rolle in der Bildung griechischer Literatur gespielt hat. Um eine Wirkungs- und Bedeutungsgeschichte dieses Terminus umzureißen, lasse ich mir von den Beiträgen von Manfred Kerkhoff, Verfasser des Stichwortes Kairos im berühmten *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Ritter, 2007) und des Artikels *Zum antiken Begriff des Kairos*¹², von Friedrich Pfister¹³, wiederum Richard Onians und Katharina v. Falkenhayn¹⁴ den Weg weisen.

2.1. In der nachhomerischen älteren Dichtung

In der nachhomerischen älteren Dichtung kommt καιρός am meisten als Maßbegriff vor. Es wird oft aufgefordert, Maß zu halten, was eine Vorherrschaft des Kairos voraussetzt. Mit Erlaubnis von Protagoras könnte man sagen: *καιρός ist das Maß aller Dinge*. Denn alles, was nach dem καιρός ausgerichtet ist, ist auch schön, symmetrisch, harmonisch. Das Fehlen von καιρός deutet dagegen auf Hässlichkeit hin. Dieser Gedanke wird im folgenden Spruch,

¹¹ Vgl. Frisk, Hjalmar: *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg: Universitätsverlag Winter 1960, S. 755.

¹² Kerkhoff, Manfred: *Zum antiken Begriff des Kairos*, S. 256-274.

¹³ Vgl. Pfister, Friedrich: *Kairos und Symmetrie*, in: Herbig, R.: *Würzburger Festgabe. Heinrich Bulle dargebracht zum siebzigsten Geburtstag am 11 Dezember 1937* (Würzburger Studien zur Altertumswissenschaft, 13), Stuttgart: Kohlhammer 1938, S. 131-150.

¹⁴ Vgl. Von Falkenhayn, Katharina: *Augenblick und Kairos, Zeitlichkeit im Frühwerk Martin Heideggers*, Berlin: Dunker & Humblot 2003, S. 25-32.

der den Sieben Weisen¹⁵ zugeschrieben wird, ausgedrückt: μέτρον ὄρα, καιρὸν γνῶθι, μέτρον ἄριστον, μέτρω χρῶ, d. h. erblicke das Maß, kenne den καιρός, Maß halten ist das Beste, eigne dir das Maß an. Gleicherweise schreibt Hesiod (Opp. 694): καιρὸς δ' ἐπι πᾶσιν ἄριστος, das beste Maß für alles; und in der Theogonie (401): μηδὲν ἄγαν σπεύδειν· καιρός δ' ἐπι πᾶσιν ἄριστος ἔργυμασιν ἀνθρώπων, d. h. sei niemals überspannt, sondern suche in jeder Handlung den καιρός. Diese Idee durchdrang die ganze altgriechische Literatur und überdauerte Jahrhunderte, so dass sie auch in dem anonymen sophistischen Traktat Dialexeis (IV Jh. v. Chr.) enthalten ist: πάντα καιρῷ μὲν καλά ἔντι, ἀκαιρίᾳ δ' αἰσχρά, d. h. da καιρός alles Schöne ist, bedeutet das Fehlen von καιρός (ἀκαιρίᾳ) Hässlichkeit. In einem anderen Zusammenhang, aber mit gleicher Bedeutung, verwendet Hesiod (VIII Jh. v. Chr.) καιρός in *Werke und Tage*. Hesiod will diejenige Bauern belehren, die ein- oder zweimal im Jahr eine Handelsreise unternehmen und ihre Arbeit auf dem Land für eine gewisse Zeit verlassen (624-695). Hesiod empfiehlt ihnen, vernünftig und ausgeglichen zu sein (εὔκόσμως, 628) und bei jeder Entscheidung und Situation Maß zu halten. Rechte Zeit (Ὥρη 630, 642, 665), rechtes Maß (μέτρον 648, 694) und rechte Wahl (καιρός 694) stellen die Handlungskriterien für jene Bauern dar¹⁶. Die begriffliche Ähnlichkeit zwischen καιρός und ὥρα wird insbesondere von Kerkhoff betont: das Wort ὥρα, das etymologisch mit *Jahr* verwandt ist, bezeichnete das Aufeinanderfolgen von Jahreszeiten und Jahren, und hieß schon bei Homer, Hesiod und Aischylos »Zeit der Reife, Blüte, und daher allgemein *günstige Zeit*«¹⁷. Zusammenfassend, bedeutete das Wort ὥρα: »(a) was regelmäßig wiederkehrt, (b) was reift und blüht, (c) was zur rechten Zeit geschieht«¹⁸.

2.2.Pindar

Zwei Jahrhunderte nach Hesiod nimmt καιρός bei Pindar eine neue, originelle Bedeutung an. Pindar (518 bis etwa 438), Sänger der antiken Agone schlechthin, erhebt in

¹⁵ Vgl. Cancik, Hubert [Hrsg.]: *Der neue Pauly: Enzyklopädie der Antike*, Bd. 11, Stuttgart [u. a.]: Metzler 2001. Platon (Prot. 343a) erwähnt als erster sieben Namen, und nämlich Thales v. Miletos, Pittakos v. Mytilene, Bias v. Priene, Solon v. Athen, Kleobulos v. Lindos, Myson v. Chen und Chilos v. Sparta. Durch die Erscheinung der Sieben Weisen werden die politischen und kulturellen Wandlungen erklärt, die die griechische Gesellschaft des sechsten Jahrhunderts betrafen. Als charakteristisch für die Sieben Weisen gilt gnomische Spruchweisheit.

¹⁶ Vgl. Fränkel, Hermann: *Dichtung und Philosophie des früheren Griechentums*, Frankfurt/Main: Verl. d. Frankfurter Hefte 1951, S. 175-176.

¹⁷ Kerkhoff, Manfred: *Zum antiken Begriff des Kairos*, S. 257.

¹⁸ Kerkhoff, Manfred: *Zum antiken Begriff des Kairos*, S. 257. Über das Wort ὥρα siehe auch: Platon: *Kratylos* 410 c.

seinen Oden zu Ehren der Sieger den Kairos zu Kompositionsprinzip und zu richtigem Mittel, die Inspirationen der Musen und der Götter in Verse zu bringen. Schreibt Pindar in der ersten Phytischen Ode: καιρὸν εἰ φθέγξαιο, πολλῶν πείρατα συντανύσαις ἐν βραχεῖ, μέινων ἔπεται μῶμος ἀνθρώπων (81), d. h. wenn du nach dem richtigem Maß sprichst, die Leitfaden vieler (Gedanken) in einen kleinen (Kontext) zusammenbringend, folgt dann weniger Schande von den Menschen. In diesem Zusammenhang bedeutet Kairos: *richtiges Maß*, und wird im Bereich der Rhetorik verwendet. Dass Kairos bei Pindar vor allem eine rhetorische Valenz hat, wird von Kerkhoff hervorgehoben:

»Daher wird Kairos bei Pindar zum Kompositionsprinzip der Oden, in denen jedes Ereignis, jede geäußerte Ansicht (γνώμη) ihren festgelegten Platz hat, der sie zum Ganzem in Beziehung setzt«¹⁹.

Die berühmten Ausdrücken καιρὸν εἰ φθέγξαιο (P. 1. 81) und ὁ γαρ καιρός βραχὺ μέτρον ἔχει (P. 4. 286) bezeichnen also *das richtige Maß im Bereich der Rhetorik und der Poetik*, d. h. die Fähigkeit, Gedanken und Ereignisse durch die Regel der Metrik richtig auszudrücken, worauf der Gebrauch des Wortes μέτρον hinweist. Dass er sich für einen privilegierten Vermittler der Wünsche und Gedanken der Götter hielt, schrieb Pindar in der elften olympischen Ode (O. 11. 10):

ἀφθόνητος δ' αἴνος Ὀλυμπιονίκαις
οὗτος ἄγκειται. τὰ μὲν ἀμετέρα
γλῶσσα ποιμαίνειν ἐθέλει:
ἐκ θεοῦ δ' ἀνὴρ σοφαῖς ἀνθεῖ πραπίδεσσιν ὁμοίως

»die Zunge (γλῶσσα) des Dichters will ein Loblied (αἴνος) ohne Neid (ἀφθόνητος) auf die Sieger von Olympia (Ὀλυμπιονίκαις) singen: nur dank des Gottes (ἐκ θεοῦ) besitzt aber der Mensch (ἀνὴρ) die Fähigkeiten (σοφαῖς πραπίδεσσιν) dazu«.

2.3.Pythagoras von Samos

Pindars Zeitgenosse ist Pythagoras von Samos. Obwohl in Ionien geboren, verbrach Pythagoras den Großteil seines Lebens in Kroton (Süditalien), in der sogenannten *Magna*

¹⁹ Kerkhoff, Manfred: *Zum antiken Begriff des Kairos*, S. 261.

Grecia. Dort verbreitete er seine Lehre und sammelte um sich Schüler, die nach seinen Anweisungen und Belehrungen lebten; Schamane, Heilpraktiker, spiritueller Führer, Philosoph, Musiker und Wissenschaftler²⁰, wurde Pythagoras nach seinem Tod von seinen Anhängern als Numen verehrt, und seine Lehre für göttlich gehalten. Die Entstehung im fünften Jahrhundert eines *Mythus* von Pythagoras macht den heutigen Forschern die Aufgabe besonders schwer, zwischen dem zu unterscheiden, was zur historischen Figur Pythagoras wirklich gehört, und dem, was ihr seine Schüler hinzugefügt haben. Aristoteles selber, zwei Jahrhunderte nach Pythagoras Tod, spricht in der *Metaphysik* nur von *sogenannten Pythagoreern* (vgl. z. B. 985b, 24; 989b, 29), da ihm feste und sichere Elemente fehlen, um Pythagoras und pythagoreische Bewegung auseinander zu halten. Die Pythagoreer erkennen in der Natur das Vorhandensein von Gesetzen und Zusammenhängen, die sich wiederholen, und drücken sie durch Zahlen aus. Die Zahl, wie Carolyn Eriksen Hill betont²¹, entspricht für die Pythagoreer nicht nur einer mechanistischen Instanz, wie in unserer Vorstellung üblich ist, sondern besitzt neben dem quantitativen auch einen qualitativen Sinn: sie ist zugleich Maß und Prinzip aller Dinge. Aristoteles berücksichtigt dieses in der *Metaphysik*, und schließt auch Kairos in die Eigenschaften der Zahl ein (985 b – 986 b):

»Während dieser Zeit und schon vorher legten sich die sogenannten Pythagoreer auf die Mathematik und brachten sie zuerst weiter, und darin eingelebt hielten sie die Prinzipien dieser Wissenschaft für die Prinzipien aller Dinge. Da nämlich in diesem gebiete die Zahlen der Natur nach das Erste sind, und sie in den Zahlen viel Ähnlichkeiten zu sehen glaubten, mit dem, was ist und entsteht, mehr als in Feuer, Erde und Wasser – indem die eine Bestimmtheit ($\pi\acute{a}\thetaoc$) der Zahl Gerechtigkeit ($\delta\imath\kai\lambda\oslash\vn$) sei, diese andere Seele ($\psi\chi\acute{n}$) oder Vernunft ($vo\tilde{u}\zeta$), eine andere wieder Reife ($\kai\rho\zeta$) und so in gleicher Weise so gut wie jedes einzelne –, indem sie ferner die Bestimmungen und Verhältnisse der Harmonie in Zahlen fanden, und ihnen somit sich alles andere seiner Natur nach als den Zahlen nachgebildet, die

²⁰ Vgl. Eriksen Hill, Carolyn: *Changing Times in Composition Classes, kairos, Resonance, and the Pythagorean Connection*, in: Sipiora, Phillip [Hrsg.]: *Rhetoric and kairos, essays in history, theory, and praxis*, Albany, New York: State University of New York Press 2002, S. 214.

²¹ Vgl. Eriksen Hill, Carolyn: *Changing Times in Composition Classes, kairos, Resonance, and the Pythagorean Connection*, in: Sipiora, Phillip [Hrsg.]: *Rhetoric and kairos, essays in history, theory, and praxis*, S. 214.

Zahlen aber als das erste in der gesamten Natur zeigten, so nahmen sie an, die Elemente der Zahlen seien Elemente aller Dinge und der ganze Himmel sei Harmonie (ἀρμονία) und Zahl (ἀριθμός). [...] Als Elemente der Zahl aber betrachten sie [die Pythagoreer] das Gerade und das Ungerade, von denen das eine begrenzt sei, das andere unbegrenzt, das Eins aber bestehe aus diesen beiden (denn es sei sowohl gerade als ungerade), die Zahl aber aus dem Eins, und aus Zahlen, wie gesagt, bestehe der ganze Himmel. [...] Aus ihnen [den Gegensätzen] als immanenten Bestandteilen bestehe, sagen sie, die Wesenheit und sei aus ihnen gebildet«²².

Καιρός wird hier von Ursula Wolf mit *Reife* übersetzt, während Thomas Alexander Szlezák²³ den Ausdruck *richtiger Zeitpunkt* bevorzugt. Abgesehen aber von Übersetzungsunterschieden, die meist auf die Schwierigkeit, das Wort καιρός in deutscher Sprache wiederzugeben, zurückzuführen sind, lässt sich aus dieser Stelle bei Aristoteles die Bedeutung ersehen, die die Pythagoreer Kairos zuschrieben. Als Eigenschaft der Zahlen dargestellt, trägt Kairos, mit Seele (ψυχή), Vernunft (νοῦς) und Gerechtigkeit (δικαιοσύνη), zum Aufbau der kosmischen Harmonie bei. Besonders wichtig ist die Beziehung zwischen Kairos und δικαιοσύνη; von der Gegensatzlehre abgeleitet, ändert sich die pythagoreische Vorstellung vom Gerechten und Ungerechten mit Bezug auf die äußeren Umstände: Handlungen, ja sogar Ansichten, können unter verschiedenen Gegebenheiten mal gerecht, mal ungerecht sein. δικαιοσύνη wird somit der Veränderlichkeit der Umstände untergeordnet und mit Kairos identifiziert. Worin besteht aber die erwähnte Gegensatzlehre? Eine erste Antwort darauf gibt Aristoteles selbst, indem er sagt, dass die Pythagoreer das *Gerade* und das *Ungerade* als Elemente der Zahlen betrachteten, und die Zahl *Eins* als Zusammensetzung der beiden. In der Tat, bestand das ganze pythagoreische Universum aus entgegengesetzten Qualitäten, wie *Endlich* und *Unendlich*, *Groß* und *Klein*, *Gerade* und *Ungerade*, *Einzahl* und *Mehrzahl*, usw.; die Aufgabe der *Harmonie*, die oft mit der Nummer Eins identifiziert war, bestand darin, Entgegengesetztes zu vereinigen. Dieselbe Aufgabe übernahm Kairos, indem er die Fähigkeit besaß, ein sicheres Urteil darüber zu fallen, was den jeweiligen Umständen nach *angemessen* oder *unangemessen*, *gerecht* oder

²² Aristoteles: *Metaphysik*, hrsg. v. Wolf, Ursula und übers. v. Bonitz, Hermann, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Enzyklopädie, Rowohlt Taschenbuch Verlag 1994, ⁵2007, S. 49-51.

²³ Vgl. Aristoteles: *Metaphysik*, hrsg. v. Szlezák, Thomas Alexander, Berlin: Akad.-Verlag 2003, S. 12.

ungerecht war. Diese Ansicht durfte zu einem gewissen Relativismus führen, wie Augusto Rostagni bemerkt:

»for Pythagoras, things either do not exist or cannot be grasped in their naked truth; the veil of the senses hides them from us. Two contrary theses, therefore, and both equally probable, can be defended with regard to all things. According to the maxim introduced by Pythagoras, “there are two things to say about every matter”, and it is this mysterious and magnificent quality of *kairos* that allow us, as he would say, to make the same thing seem big or small, beautiful or ugly, new or old«²⁴.

Diese Überzeugung prägte Leben und Wirken des Pythagoras:

»All of his teachings, as well as his actions as founder of the school and as a man who knew and took care of souls, rests upon the combined principles of καιρὸς and δίκαιον«²⁵.

Als Beispiel dafür erwähnt Rostagni die Sorge, mit der Pythagoras seine Schüler prüfte und ihnen die Lehre beibrachte, die ihren Veranlagungen und Interessen entsprach. Die Schüler waren - entsprechend ihren Fähigkeiten - in viele Kategorien geteilt, und jeder von ihnen bekam eine präzise Rolle in der pythagoreischen Schule zugewiesen. Was die Musik betrifft, die als Medizin für die Seele angesehen war, wählte Pythagoras selbst jene Lieder, die für die Behandlung der verschiedenen psychologischen Zustände am besten geeignet waren. Kairos durchdrang zum Schluss jeden Bereich des Lebens der Pythagoreer und stellte das höchste Prinzip ihrer Vorstellung von Gerechtigkeit dar: jeder und jedes sollte nämlich das bekommen, was ihm aufgrund seines Wesens und seiner Potenzialität zustand.

Die Zahl, mit der Kairos von den Pythagoreern gleichgesetzt wurde, ist die Sieben. Dazu bemerkt Kerkhoff, dass:

»(nach Ansicht der Pythagoreer) die Naturphänomene durchweg den Siebenerzyklen folgen und daher die Sieben Zeichen der Vollendung (einer Periode) geworden sei; entsprechend stehe auch die Sonne, als Ursache

²⁴ A. Rostagni: *A New Chapter in the History of Rhetoric and Sophistry*, übers. v. Sipiora, Philipp, in: Sipiora, Phillip [Hrsg.]: *Rhetoric and kairos, essays in history, theory, and praxis*, S. 37.

²⁵ A. Rostagni: *A New Chapter in the History of Rhetoric and Sophistry*, übers. v. Sipiora, Philipp, in: Sipiora, Phillip [Hrsg.]: *Rhetoric and kairos, essays in history, theory, and praxis*, S. 35.

dieser Zyklen, innerhalb des Weltgebäudes an der siebten Stelle der Sphäre (von der Mitte des Zentralfeuers her gesehen). Kairos wäre demnach sowohl der „richtige (d. h. zukommende, rechtmäßige) Ort“ als auch die „richtige (d. h. erfüllende) Zeit(phase)²⁶«.

Die Zahl Sieben ergibt sich aus der Summe von zwei anderen Zahlen, nämlich die Drei und die Vier. Wie schon bei der Erläuterung der Gegensatzlehre erwähnt, ist die Nummer Drei ein Zeichen für die wichtigsten Kräfte, die das Universum selbst regulieren: nämlich zwei entgegengesetzte Instanzen und einen interagierenden Faktor, der sie zusammenfasst, wie zum Beispiel *die Nummer Eins* das *Gerade* und das *Ungerade* vereint. Die Nummer Vier, wie Carolyn Eriksen Hill und Armando Rostagni betonen²⁷, weist dagegen auf die vier Elemente hin, aus welchen der Kosmos besteht, und zwar *Wasser*, *Erde*, *Feuer* und *Luft*. Somit wird die Siebenheit Zeichen für das ganze Universum und für die Kräfte, die in ihm wirken; Kairos stellt infolgedessen die Struktur und den Mechanismus des Universums dar.

2.4.Die Entstehung eines Kultus des Kairos

Diese kosmologische, ja sogar mystische Bedeutung des Kairos geht Hand in Hand mit der Entstehung in Griechenland und in Süditalien (vor allem in *Velia*²⁸) eines Kultus des Kairos selbst. Dieser Kultus knüpft sich an einen Altar in Olympia, der am Eingang des Stadions lag und für dessen Einweihung der Dichter Ion von Chios (V. Jh. v. Chr.) eine Hymne schrieb (*Paus.* 5, 14, 9). Wilhelm H. Roscher betont, Kairos, der Gott des günstigen Augenblicks, sei, wie Nike, Eirene und Plutos, keine urmythische, sondern eine jüngere Gottheit²⁹; ihre Entstehung erfolgte durch die Personifizierung und Vergöttlichung einer Idee, in diesem Fall der Vorstellung, dass es den Wettbewerbern nur dann der olympische Sieg gelingen würde, wenn sie die günstige Gelegenheit packen würden. Inschriften leisten ebenfalls einen wichtigen Beitrag zum Verständnis der Tragweite von Kairos im agonalen Bereich, wie Gerhard Delling berichtet:

²⁶ Kerkhoff, Manfred: *Zum antiken Begriff des Kairos*, S. 262.

²⁷ Vgl. Eriksen Hill, Carolyn: *Changing Times in Composition Classes, kairos, Resonance, and the Pythagorean Connection*, in: Sipiora, Phillip [Hrsg.]: *Rhetoric and kairos, essays in history, theory, and praxis*, S. 215-216; A. Rostagni: *A New Chapter in the History of Rhetoric and Sophistry*, übers. v. Sipiora, Philipp, in: Sipiora, Phillip [Hrsg.]: *Rhetoric and kairos, essays in history, theory, and praxis*, S. 38.

²⁸ Vgl. Price, Simon [Hrsg.]: *The Oxford dictionary of classical myth and religion*, Oxford Univ. Press: Oxford 2003, S. 309.

²⁹ Vgl. Roscher, Wilhelm Heinrich [Hrsg.]: *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Berlin: Teubner 1884, S. 897-898.

»eine besagt, dass der Geehrte seine Erfolge dem Kairos verdankt (IG XII 5, 939), eine andere, dass der Verpflichtende vom Kairos seine Aufgabe erwartet«³⁰.

Der göttliche Charakter des Kairos ist auch bei Aischylos wieder zu finden, wo Kairos ist das, was Gott gegenüber angemessen ist³¹. Insbesondere müssen Menschen beim Gebet das richtige Maß nicht überschreiten, um den Gott nicht zu belästigen; in der Tragödie *Ικέτιδες* (Hik. 1059 ff.) fordern einige Dienerinnen ihre Herrinnen, die Danaiden, dazu auf, ein maßvolles Gebet den Göttern zu richten: μέτριον νῦν ἔπος εὔχου, d. h. das ἔπος (*Wort, Gespräch, Epos*) des Gebetes (εὔχου) sei maßvoll. Unmittelbar danach folgt die Frage einer der Danaiden: τίνα καιρόν με διδάσκεις; *welche Art Mäßigkeit lehrst du mich?* Die Antwort der Dienerinnen lautet: *man muss mit Geduld ertragen, was aus den Göttern kommt:* τὰ τῶν θεῶν μηδὲν ἀγάζειν (keineswegs schweren Herzens ertragen). Auch in *Agamemnon* wird ein ähnlicher Gedanke, diesmal aber gegenüber den Menschen, ausgedrückt (Ag. 785 ff.): πῶς σε σεβίζω μήθ' ὑπεράρας / μήθ' ὑποκάμψας καιρὸν χάριτος; *wie kann ich dich verehren* (σεβίζω), *ohne dabei das richtige Maß an Ehren* (καιρὸν χάριτος) *weder zu übertreiben* (μήθ' ὑπεράρας) *noch zu verfehlen* (μήθ' ὑποκάμψας)?

Kairos nimmt offenbar eine religiöse Valenz auch in einigen Passagen des Aristoteles an; als Beispiel dafür, führt Delling folgenden Satz an: ὁ καιρὸς οὐκ ἔστι χρόνος δέων· θεῷ γὰρ καιρὸς μὲν ἔστι, χρόνος δ' οὐκ ἔστι δέων διὰ τὸ μηδὲν εἶναι θεῷ ὀφέλιμον (An Pri I, 36), d. h.: Kairos ist nicht die passende Zeit: denn auch für Gott gibt es eine Gelegenheit, aber nicht eine passende Zeit, da für Gott nichts nützlich ist³².

2.5. Kairos für die hippokratische Medizin

Kairos ist ein Zentralbegriff auch für die Medizin; dafür spricht die Häufigkeit, mit der das Wort im *Corpus Hippocraticum* vorkommt³³. Dieser *Corpus* umfasst mehr als sechzig Werke, die von den alexandrinischen Ärzten ungefähr 300 v. Chr. gesammelt und dem

³⁰ Delling, Gerhard: *καιρός*, in: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, S. 458.

³¹ Vgl. Pfister, Friedrich: *Kairos und Symmetrie*, in: Herbig, R.: *Würzburger Festgabe. Heinrich Bulle dargebracht zum siebzigsten Geburtstag am 11 Dezember 1937* (Würzburger Studien zur Altertumswissenschaft, 13), S. 134-135.

³² Vgl. Aristoteles, *Analytica Priora*, Buch I, übers. und erläutert v. Ebert, T. und Nortmann, U., Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1993, S. 82.

³³ Vgl. darüber: Eskin, Chaterine R.: *Hippocrates, Kairos and Writing in the Sciences*, in: Sipiora, Phillip [Hrsg.]: *Rhetoric and kairos, essays in history, theory, and praxis*, S. 97-113; Ueding, Gert [Hrsg.]: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Bd. 4, Tübingen: Max Niemeyer Verlag 1998, S. 839.

berühmten Hippokrates v. Kos (geb. ungefähr 460, wie aus einer Stelle von Platon³⁴ zu schließen ist) zugeschrieben wurden. Diese Zuschreibung kann die heutige Forschung nicht vollständig bestätigen; angenommen, dass Hippokrates tatsächlich seine Erfahrungen schriftlich erfasste, sind die Werke, die wirklich von ihm stammen, nicht mehr zu unterscheiden von denen, die seinen Schülern und Nachfolgern zuzuschreiben sind. Darüber hinaus können aber die Verdienste des Hippokrates bei der Erschaffung einer neuen Medizin und einer neuen medizinischen Methode nicht geschwiegen werden. Sein Vermächtnis ist eine genaue Trennung zwischen wissenschaftlichem Forschen und Vorgehen und den noch an der schamanischen Tradition gebundenen Heilpraktiken und Bräuchen. Wie ein Naturforscher, muss der Arzt seine Patienten untersuchen, um an ihnen die Symptome der Krankheit zu erkennen. Die Medizin ist keineswegs eintönig und repetitiv, und das ärztliche Wissen muss durch Erfahrung und persönliche Fähigkeiten ergänzt werden. Jeder Fall ist einzigartig, jeder Patient reagiert auf eine ganz verschiedene Weise auf Medikamente und Behandlungen. Dieses Szenario lässt den Raum für den Auftritt des Kairos offen: Kairos bedeutet nämlich die Fähigkeit, den richtigen Augenblick zu erkennen und ihn zu ergreifen, das richtige Maß an den zu verabreichenden Medikamenten und die richtige Zeit für die Behandlung einer Krankheit zu wählen. Durch den Kairos-Begriff gelingt schließlich Hippokrates, die variablen Elemente der medizinischen Praxis auszudrücken.

Die Bedeutung des Kairos im hippokratischen System wird durch einen Blick in den *Corpus Hippocraticum* bestätigt. So steht am Anfang der *Aphorismen* (Aph. 1.1): Ο βίος βραχὺς, ἡ δὲ τέχνη μακρὴ, ὁ δὲ καιρὸς ὀξὺς, ἡ δὲ πεῖρα σφαλερὴ, ἡ δὲ κρίσις χαλεπή, d. h. *Das Leben (βίος) ist kurz, die Kunst (τέχνη) breit, der Kairos scharf, die Erfahrung (πεῖρα) unsicher, das Urteil (κρίσις) schwierig*. Dieser kurze Spruch enthält mit erstaunlicher Klarheit die Arbeits- und Lebensphilosophie des Hippokrates und seiner Schüler. Die medizinische Praxis besteht offenbar darin, die richtige Mischung aus Kunst und Erfahrung zu finden; der Ort, der Augenblick, wo τέχνη und πεῖρα aufeinander treffen und sich decken, ist Kairos. Kairos ist ὀξὺς, *flüchtig*, aber auch *scharf*, er ist die feine Linie, wo sich Kunst und Erfahrung überlappen. Aus diesem Zusammentreffen entspringt ein Urteil, auf Griechisch κρίσις; man bemerke, dass Persson das Wort *Kairos* selbst von κρίσις abstammen lässt³⁵: man könnte

³⁴ Vgl. Prot. 311b-c.

³⁵ Vgl. Persson, Per: *Studien zur Lehre von der Wurzelerweiterung und Wurzelvariation*, 107.

sagen, dass κρίσις das Wesen des Kairos ist, dass Kairos die Gefahr, das tragische Element des Lebensentscheidenden Urteils in sich birgt. Das Leben selbst besitzt einen kairotischen Charakter: es ist βραχὺς, kurz; gleicherweise sagt Pindar über Kairos (Phyt. IV, 286): ὁ γαρ καιρός πρὸς ἀνθρώπων βραχὺ μέτρον (kurzes Maß) ἔχει.

Ebenso ist das Incipit der *Vorschriften* (Praec. 1) von großer Bedeutung: Χρόνος ἐστὶν ἐνῷ καιρός, καὶ καιρὸς ἐνῷ χρόνος οὐ πολύς· ἄκεσις χρόνῳ, ἐστι δὲ ἡνίκα καὶ καιρῷ, d. h. *Zeit (χρόνος) ist darin, wo Kairos ist, und Kairos ist darin, wo Zeit nicht viel (οὐ πολύς) ist: die Heilung (ἄκεσις) erfolgt in der Zeit, manchmal aber auch im Kairos.* Aufgrund dessen empfiehlt Hippokrates den Ärzten, sich auf vorkalkulierte Überlegungen und Techniken nicht zu verlassen, sondern die richtige Entscheidung durch den Verstand (*μετὰ λόγου*) in der jeweiligen Situation zu treffen. Wie der Spruch aus den *Aphorismen*, handelt der Anfang der *Vorschriften* über das Wesen des Kairos selbst. In der Tat hängt manchmal die Heilung, ja sogar das Leben eines Patienten, von einer einzigen Entscheidung ab: dafür ist oft die Zeit, die zur Verfügung steht, sehr knapp. Dieses Zitat kann aber auch auf eine andere Weise gedeutet werden, insbesondere wenn es mit anderen Stellen aus dem *Corpus Hippocraticum* in Verbindung gebracht wird, zum Beispiel mit Aph. 3, 8 (ἐν τοῖσι καθεστεῶσι καιροῖσι) oder mit VM 12, 12 (τοῦ καιροῦ) und anderen zahlreichen Passagen. Dort bedeutet Kairos: die günstige Jahreszeit für die Genesung und die Heilung. Infolgedessen könnte der oben zitierte Satz auch die Bedeutung haben: *Die Heilung einer Krankheit braucht manchmal viel Zeit; dafür sind aber bestimmte Jahreszeiten besser geeignet als andere.* In der Tat, setzt Hippokrates die Zeiten für die Behandlung der Krankheiten bis in die letzten Einzelheiten fest: wie er im ersten Buch von *de Morbis* (Morb. 1,20) schreibt, sind einige Krankheiten am Anfang des Tages (Ἐτερα δὲ νουσήματά ἔζιν, οἷσι καιρός ἔζι θεραπεύεσθαι τῷ προῤ) zu behandeln, andere einmal am Tag (οἷσι καιρός θεραπευθῆναι ἅπαξ τῆς ἡμέρας), andere noch einmal im Monat (ἔτερα ἅπαξ τοῦ μηνὸς). Diese allein sind die günstigen Zeiten (τοιοῦτοι δὲ οἱ καιροί εἰσιν), und sie müssen mit Genauigkeit eingehalten werden.

3. Von der Sophistik zum Hellenismus

Mit der Bezeichnung „Sophistik“ versteht man eine kulturelle Bewegung, die Ende des fünften – Anfang des vierten Jahrhunderts in Athen entstand und deren Hauptfiguren

Intellektuelle heterogener Herkunft und Weltanschauung waren. Das Wort σοφιστής, aus dem Stamm des Verbs σοφίζομαι gebildet und dem Wort σοφός semantisch ähnlich, bedeutete ursprünglich *geschickt, erfahren, belesen, weise*, und bezeichnete jene Gelehrten, die sich in ihren Fächern besonders auszeichneten. Die σοφοί schlechthin waren in der griechischen Tradition die Dichter und die Philosophen; Homer, Hesiod, Thales, Solon, Empedokles und Parmenides wurden von ihren Zeitgenossen auch σοφιστής genannt. Nun aber nimmt dieses Wort Anfang des fünften Jahrhunderts eine neue Konnotation an: es wird zum Attribut für jene Gelehrte, die zu dieser Zeit ihr Wissen und Geschick, besonders um Rhetorik und Ethik, gegen Entgelt anderen Leuten zur Verfügung stellten; die Sophisten nannten diese Praxis *Seelenführung* (ψυχαγωγία³⁶). Wegen der Gewohnheit der Sophisten, einen Lohn zum Ausgleich für ihre Dienste zu verlangen, wurde dem Wort σοφιστής den negativen Sinn beigemessen, der noch heute erhalten ist; insbesondere verachteten Platon und Aristoteles diese „Kommerzialisierung“ des Wissens. Der erste – der Zeit und der Bedeutung nach – unter den Sophisten ist Protagoras von Abdera (ca. 481 – 411 v. Chr.). Von ihm sind einige berühmte Fragmente erhalten, die uns in die Denk- und Lebensweise der Sophisten einführen; die Überzeugung, dass es keine allgemein gültige Wahrheiten gibt, wird zum Beispiel mit dem Spruch ausgedrückt: »Der Mensch ist das Maß aller Dinge (πάντων χρημάτων μέτρον), der seienden, in dem Maß, als sie sind, und der nicht seienden, in dem Maß, als sie nicht sind« (Frag. 1)³⁷. Damit wird der Mensch maßgebend für alles und rückt ins Zentrum des Universums: die Wirklichkeit hat keinen anderen Sinn als jenen, den ihr der Mensch beimisst, keinen anderen Wert als den, den für sie der Mensch erkämpfen kann. Denn, wie Protagoras schreibt, muss man »die schwächere Rede zur stärksten machen« (τὸν ἥπτων λόγον κρείττω ποιεῖν, Frag. 6 b), das heißt, die Bedeutung einer Rede, und letztendlich jeder Sache, kann durch die Überzeugungskraft des λόγος radikal geändert werden. Diese Kraft ist im scheinhaften Charakter der Wirklichkeit begründet, der sich auch im folgenden Spruch von Georgias von Leontinoi (483 – 385 v. Chr.) wiederspiegelt: »Nichts ist. Wenn aber etwas wäre, wäre es doch für den Menschen nicht erkennbar. Und wäre es erkennbar, dann wäre es jedenfalls nicht mitteilbar« (frag. 3). Neben Protagoras und Georgias sind unter den Sophisten auch Kritias v. Athen (460 – 403 v. Chr.), Thrasymachos (V. Jahrhundert v. Chr.) und Antiphon (ca. 480–411 v. Chr.) besonders bekannt.

³⁶ Vgl. Platon: *Phaidros* 261a.

³⁷ Vgl. Aristoteles: *Met.* K 1062b, 14.

3.1.Die Entstehung der Sophistik und Gorgias

In *The Sophists*³⁸ führt Mario Untersteiner die Entstehung der Sophistik auf die Begegnung von zwei entgegengesetzten Instanzen zurück, nämlich die in den Gedichten von Pindar ausgedrückte Harmonie und die Unruhe und die Sprengkraft, die die attische Tragödie charakterisierten. Auf die Herstellung eines kosmischen Gleichgewichtes gerichtet und durch die Theorie einer alles umfassenden Schönheit inspiriert, erwies sich die Dichtung Pindars unzulänglich, den oft widersprüchlichen Charakter des Lebens und dessen Komplexität und Tragik auszudrücken. Diese Aufgabe übernahm die attische Tragödie, indem sie sich als höchstes Ziel die *Katharsis*, die Erneuerung und Reinigung der Seelen durch die Betrachtung des *Pathos*, setzte. Ergebnis der Begegnung dieser zwei verschiedenen Elemente ist nun die Sophistik, und derjenige, der am meisten die Tragik der Schönheit und die Schönheit der Tragik hervorzuheben wusste, ist Gorgias:

»Gorgias more than any other sophist succeeded in fixing a satisfactory point of contact, constructive in character, between the Beautiful as it had been envisaged in the sphere of the myth by Pindar, and the tragic, which tragedy had brought to the notice of all conscious thought, raising it up out of the mystery of the myth«³⁹.

Die Geschicklichkeit des Gorgias, Schönheit und Tragik in seinen Schriften zu vereinen, wird besonders in *Lobpreis auf Helena* deutlich. Beispiel für rhetorische Kunst, das Gorgias als Übung für seine Schüler schrieb, nimmt sich der *Lobpreis auf Helena* vor, die griechische Antiheldin, die bekanntlich des Ausbruchs vom trojanischen Krieg beschuldigt wurde, zu rehabilitieren. Helena, als sie Menelaos verließ und mit Paris nach Troja flüchtete, konnte durch vier verschiedene Gründe dazu verleitet werden: durch den Willen eines Gottes, durch die Anwendung von Gewalt, durch die Überzeugungskraft einer Rede oder durch eine notwendige Anordnung. Dabei betont Gorgias insbesondere die Rolle des *λόγος*, dessen Wesen ambivalent ist und dessen Kraft zweischneidig: denn einerseits besitzt es die Kraft, die Menschen zu überzeugen (ο πείσας), andererseits die Fähigkeit, die Seelen zu täuschen (τὴν ψυχὴν ἀπατήσας). Nun behauptet Mario Untersteiner, diese

³⁸ Untersteiner, Mario: *The Sophists*, übers. aus dem Italienischen v. Kathleen Freeman, Oxford: Basil Blackwell 1954.

³⁹ Untersteiner, Mario: *The Sophists*, S. 102.

Täuschungsfähigkeit (ἀπάτη) habe selbst einen ambivalenten Charakter, der auf die Beziehung zwischen λόγος und καιρός zurückzuführen sei. Was meint er damit? Gorgias nannte λόγος „ὁ ἀπατήσας“, das heißt „der Betrüger“. Dieses Wort bezeichnete eine gewissermaßen kreative Aktivität, einen Vernunftakt, wodurch die Realität geändert werden konnte. Hesiod erhob Ἀπάτη in der *Theogonie* sogar zur Gottheit und nannte sie „Zeus Tochter“. Aischylos unterschied zwischen einer gerechtfertigten und zum Guten gerichteten ἀπάτη, d. h. der, die zum richtigen Zeitpunkt (καιρός, Fr. 302 N) geschieht, und einer bösartigen. Auch in diesem Fall wirft sich Kairos zum Richter über Gut und Böse auf, und wird – wie bei den Pythagoreern – zum Ausdruck der Gerechtigkeit (δικαιοσύνη). Kairos ist zugleich Quelle von Ambivalenz, Ursache des mehrdeutigen Sinnes von ἀπάτη. Schreibt noch Mario Untersteiner:

»Gorgias understood the one essential, at the same time metaphysical and aesthetic, of the poetic phenomenon when he attributed to it as its basic creative agent the motive of ἀπάτη, thus accepting its irrationality together with the necessity to impose and accept it respectively: in so doing he recognized that contradictory multiplicity of the real world which from time to time raised to validity the theme demanded by καιρός«⁴⁰.

In diesem Zusammenhang wird der Betrug von Helena zu einem Betrug der Erkenntnis: Helena kann nämlich nicht für seine Taten verantwortlich gemacht werden, da ihr Erkenntnisvermögen wegen der Unsicherheit, ja sogar der Irrationalität des λόγος dabei versagt, die Konsequenzen zu erwägen, die ihre Untreue mit sich zieht. Der Schluss von Gorgias ist unmissverständlich: wenn das Wesen des λόγος in sich gespalten ist, bleibt eine sichere Kenntnis der Wirklichkeit den Menschen untersagt. Das λόγος, das Jahrhunderte lang als Erkenntnis- und Ordnungsprinzip gegolten und der Passivität der δόξα seine schöpferische δύναμις entgegengesetzt hatte, ist nun nicht mehr imstande, aus dem Chaos einen Kosmos zu schaffen, aus der Ungewissheit der Meinungen ein geordnetes Wissen zu gewinnen. Daraus schließt Untersteiner:

»Man does not rule the world with his logos, but the logos of the contradictory world rules man in its contradictory way. Or in other words: the

⁴⁰ Untersteiner, Mario: *The Sophists*, S. 113.

world is not a creation of the mind, capable of endowing it with unity and harmony«⁴¹.

Καιρός ist auf λόγος gefolgt. Helena ist unschuldig.

3.2. Isokrates

Obwohl er Schüler von Gorgias gewesen war, war Isokrates (436-338 v. Chr.) keineswegs mild, als er in seiner Rede *Gegen die Sophisten* den Sophisten, und daher auch seinem Meister, vorwarf, die Bedeutung und die Tiefe des καιρός nicht begriffen zu haben. Dass sie nicht wussten, den richtigen Moment zu ergreifen, war der Grund all ihrer Versagen und ihrer Wirkungslosigkeit. Diese Worte mögen ein wenig zu hart klingen, vor allem wenn man an die Rolle denkt, die καιρός in der Philosophie und der Erkenntnistheorie des Georgias spielte. Vergegenwärtigt sich man aber die historische und persönliche Gelegenheit, in der diese Rede gehalten wurde, und der Vorwurf von Isokrates wird verständlicher und gerechtfertigter scheinen. Denn Ende des fünften Jahrhunderts waren viele in Athen diejenigen, die – meistens durch die vielen Verdienstmöglichkeiten angelockt, die das allgemeine Interesse für die Kunst des Redens verschaffen hatte – sich als Gelehrte und Erzieher ausgaben, ohne dafür die Fähigkeiten und Kompetenzen zu haben. Isokrates, der vor allem durch sein Modell von παιδεία in die Geschichte eingegangen ist, sollte die Unordentlichkeit und Ungerechtigkeit dieser Situation, wenn nicht die Konkurrenz dieser „Pseudolehrer“, spüren. Worin bestehen die Methode und das Ziel der παιδεία des Isokrates? Eine Antwort darauf befindet sich in seiner Schrift *Panathenaicus* (30):

τίνας οὖν καλῶ πεπαιδευμένους, ἐπειδὴ τὰς τέχνας καὶ τὰς ἐπιστήμας καὶ τὰς δυνάμεις ἀποδοκιμάζω; πρῶτον μὲν τοὺς καλῶς χρωμένους τοῖς πράγμασι τοῖς κατὰ τὴν ἡμέραν ἐκάστην προσπίπτουσι, καὶ τὴν δόξαν ἐπιτυχῆ τῶν καιρῶν ἔχοντας καὶ δυναμένην ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ στοχάζεσθαι τοῦ συμφέροντος.

»Wen ‹werde ich› gut erzogen (καλῶ πεπαιδευμένους) nennen, wenn ich die Künste (τὰς τέχνας), die Wissenschaften (τὰς ἐπιστήμας) und andere Fähigkeiten (τὰς δυνάμεις) ausschließe? Zuerst diejenigen, die mit den Sachen (τοῖς πράγμασι), die jeden Tag geschehen, umzugehen wissen, und die das

⁴¹ Untersteiner, Mario: *The Sophists*, S. 122.

zutreffende Urteil (τὴν δόξαν ἐπιτυχῆ) über die Gelegenheiten (τῶν καιρῶν) besitzen und die am meisten imstande (δυναμένην) sind, das Geschehende einzuschätzen (στοχάζεσθαι τοῦ συμφέροντος)«.

In dieser Passage wird offenbar das theoretische Wissen, das man durch einen Lernprozess erworben hat (τὰς τέχνας und τὰς ἐπιστήμας) oder von Natur aus besitzt (τὰς δυνάμεις), von dem auf die Praxis orientierten Wissen (das man auch *Hausverstand* nennen könnte) getrennt, das trainiert und erzogen werden kann. Darauf zielte die *παιδεία* des Isokrates, das war die Fähigkeit, die er seinen Schülern vermittelten wollte: sie mussten lernen, den richtigen Zeitpunkt (καιρός) durch den Verstand (φρόνσις) zu erkennen und zu ergreifen⁴². Das Wort καιρός kommt ungefähr hundert Mal in den Schriften von Isokrates vor, was für die Bedeutung und das Interesse spricht, die Isokrates darin legte. Kairos bedeutet Kreativität, verspricht Erfolg, ist Zeichen von Mäßigkeit und Kraft, nicht zuletzt im gesellschaftlichen und politischen Bereich. In seiner Rede *Ad Nicoclem* empfiehlt Isokrates dem König von Zypern, seine Gefühle zu mäßigen und sein Verhalten der jeweiligen Situation (καιρός) anzupassen (23): ποίει μὲν μηδὲν μετ' ὄργης, δόκει δὲ τοῖς ἄλλοις, ὅταν σοι καιρὸς ἔσται, das heißt, *tu nichts von Wut angestachelt* (μετ' ὄργης), *täusche aber ‹Wut› vor, wenn das die Gelegenheit erfordert* (wörtlich: *wenn es dir der richtige Zeitpunkt - καιρός - ist*). An einer anderen Stelle (*Ad Nicoclem*, 33) sagt Isokrates: κράτιστον μὲν τῆς ἀκμῆς τῶν καιρῶν τυγχάνειν, d. h.: das Beste (κράτιστον) geschieht, wenn man den Höhepunkt der Situationen ergreift (τῆς ἀκμῆς τῶν καιρῶν τυγχάνειν). Dieses Modell von *παιδεία* hat in der Geschichte Schule gemacht und ist noch heute aktuell; nicht umsonst nennt Werner Jaeger Isokrates: Vater der humanistischen Bildung⁴³.

3.3. Platon

Über Platons Ausbildung, und den Weg, der ihn zur Bildung einer Ideenlehre führte, schreibt Aristoteles im ersten Buch (A) der Metaphysik (987 b):

»Da er nämlich von Jugend auf mit dem Kratylos und den Ansichten des Herakleitos bekannt geworden war, dass alles Sinnliche in beständigem Flusse begriffen sei, und dass es keine Wissenschaft desselben gebe, so blieb er auch

⁴² Vgl. Sipiora, Phillip [Hrsg.]: *Rhetoric and kairos, essays in history, theory, and praxis*, S. 8.

⁴³ Jaeger, Werner: *Paideia: die Formung des griechischen Menschen*, Berlin: Walter de Gruyter 1973, S. 982.

später bei dieser Annahme. Und da sich nun Sokrates mit den ethischen Gegenständen beschäftigte und gar nicht mit der gesamten Natur, in jenen aber das Allgemeine suchte und sein Nachdenken zuerst auf Definitionen richtete, so brachte dies den Platon, der seine Ansichten aufnahm, zu der Annahme, dass die Definition etwas von dem Sinnlichen Verschiedenes zu ihrem Gegenstande habe; denn unmöglich könne es eine allgemeine Definition von irgendeinem sinnlichen Gegenstande geben, da diese sich in beständiger Veränderung befänden«⁴⁴.

Durch die Begegnung mit Sokrates vollzieht sich eine Wende in dem Leben und der Philosophie von Platon (427-347 v Chr.). Von der Vorstellung, dass alles in Bewegung sei und das Werden das eigentliche Sein sei, gelangt Platon zu der Ansicht, dass die Wirklichkeit dem Bildnis ewiger Entitäten nach geformt sei. Die Freundschaft mit Sokrates bringt aber Platon auch zu einer Auseinandersetzung mit der Sophistik und letztendlich zu deren Überwindung. Denn Sokrates, wenn er nicht selber ein Sophist war, hatte tatsächlich vieles mit den Sophisten gemein, nicht zuletzt ein ausgeprägtes Interesse für den Menschen. Im Gegensatz zu den Sophisten war aber Sokrates der Meinung, dass es allgemeingültige Wahrheiten und Werte gibt⁴⁵. Das Misstrauen, das Sokrates der Sophistik gegenüber empfand, spiegelt sich im Denken und in den Werken von Platon wieder und ist auch bei seiner Erklärung und Benützung des Begriffes Kairos wiederzufinden. Platon erkennt zwar die Verdienste der Sophisten im rhetorischen Bereich an und würdigt ihr Modell von einer auf dem λόγος basierten Seelenführung (ψυχαγωγία); er kann aber einer Konzeption der Ethik und der Gerechtigkeit, die als führendes Prinzip den κατέρος hat, nicht zustimmen. Als Beispiel dafür lassen sich einige Stellen aus dem Dialog *Phaidros* und aus den *Gesetzen* anführen. Im *Phaidros* befindet sich eine erste Legitimierung der Aktivität der Sophisten (271d): λόγου δύναμις τυγχάνει ψυχαγωγία ούσα, das heißt, die Kraft (δύναμις) des λόγος ist die ψυχαγωγία; gleichzeitig muss derjenige, der sich ρητορικὸν nennt, die verschiedenen Formen der Seele (Ψυχὴ ὅσα εἴδη ἔχει) kennen, damit er jeden Menschen durch die für ihn geeignete Rede überzeugen könne. Dann, wie Isokrates, betont Platon die Rolle des Kairos und den Vorteil, den die Erkennung des richtigen Zeitpunktes einem Redner bringt (272a):

⁴⁴ Aristoteles: *Metaphysik*, hrsg. v. Wolf, Ursula und übers. v. Bonitz, Hermann, S. 53.

⁴⁵ Vgl. Hirschberger, Johannes: *Geschichte der Philosophie*, Teil 1: *Altum und Mittelalter*, Freiburg in Breisgau: Herder Verlag 2007, S. 59ff.

»Wenn er aber hinreichend fähig ist zu sagen, welcher Mensch von welchen Reden überzeugt wird, und wenn er in der Lage ist, jemanden, den er vor sich hat, von anderen zu unterscheiden und dann sich selbst darauf hinzuweisen, dass dies der Mann ist und dies der Charakter, über den damals im Unterricht gesprochen ist, jetzt konkret vor ihm, und ihm gegenüber seien, um eine bestimmte Überzeugung zu erzielen, bestimmte Argumente in bestimmter Weise anzuwenden; wenn er dann, im Besitz schon all dieser Fähigkeiten, noch die Situationen kennt, in denen er reden und in denen er schweigen muss (*προσλαβόντι καιροὺς τοῦ πότε λεκτέον καὶ ἐπισχετέον*), und wenn er schließlich auch noch den passenden und den unpassenden Zeitpunkt (*τούτων τὴν εὔκαιρίαν τε καὶ ἀκαίριαν*) für ein kurzes, ein pathetisches, ein verschärfendes Wort und für all die anderen Redeweisen, die er gelernt hat, zu unterscheiden versteht: dann und nicht eher hat er die Kunst in sich vollkommen ausgebildet«⁴⁶.

In den *Gesetzen* kritisiert jedoch Platon die Ethik der Sophisten am schärfsten. Ψεῦδος (*Lüge*) und ἀπάτη (*Betrug*), die für Gorgias kreative Eigenschaften des λόγος darstellten und aus der Beziehung mit καιρός hervorgingen, werden nun von Platon mit dem Verderben von Waren und Gütern verglichen (916d): κιβδηλείαν δὲ χρὴ πάντα ἄνδρα διανοηθῆναι καὶ ψεῦδος καὶ ἀπάτην ὡς ἐν τι γένος ὅν, *das Verderben sollte von allen Menschen angesehen werden als jener Art zugehörig* (ώς ἐν τι γένος ὅν), *der auch ψεῦδος und ἀπάτην gehören*. Danach bestreitet Platon die These, dass ψεῦδος und ἀπάτη gerecht würden, wenn zum richtigen Zeitpunkt vollbracht (916e): τοῦτο ᾧ τὴν φήμην ἐπιφέρειν εἰώθασιν οἱ πολλοί, κακῶς λέγοντες, ὡς ἐν καιρῷ γιγνόμενον ἐκάστοτε τὸ τοιοῦτον πολλάκις ἂν ὄρθως ἔχοι, *jene Art* (τοῦτο, das auf γένος im vorigen Zitat zu beziehen ist), *der die Vielen* (οἱ πολλοί) *den Spruch beizumessen gewohnt sind* (τὴν φήμην ἐπιφέρειν εἰώθασιν) – *darin irren sie sich* (κακῶς λέγοντες) – *dass sie zu dem richtigen Zeitpunkt* (ἐν καιρῷ) *allgemein* (πολλάκις) *gerecht wird* (ἄν ὄρθως ἔχοι). Diese These, dass καιρός das Gerechte und das Ungerechte bestimme, wurde zur Zeit des Platons von den Vielen (οἱ πολλοί) vertreten, was für den Erfolg der Sophisten und ihrer Lehre spricht. Was diese anbelangt, äußert sich Platon bündig und entschieden: sie ist falsch. Καιρός bedeutet in diesem Fall Unbestimmtheit, unterzeichnet die Kapitulation der Erkenntnis vor der

⁴⁶ Ernst, Heitsch: *Platon Werke*, Übersetzung und Kommentar, Band III Teil 4, *Phaidros*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1997, S. 58; den griechischen Text habe ich hinzugefügt.

Unentzifferbarkeit des Realen. Eine solche Kapitulation darf sich der Gesetzgeber nicht leisten: er soll bei der Gesetzgebung alles bis in die letzten Einzelheiten bestimmen und die Maße des Großen und des Kleinen mit Genauigkeit festlegen: νομοθέτη δὲ οὐκ ἐγχωρεῖ τοῦτο ἀόριστον ἔαν, ἀλλὰ ἡ μείζους ἢ ἐλάττους ὅρους ἀεὶ δεῖ διασαφεῖν (916e), das heißt: *dem Gesetzgeber (νομοθέτη) ist diese Unbestimmtheit (τοῦτο ἀόριστον) nicht erlaubt, sondern es müssen die Grenzen des Großen und des Kleinen (ἡ μείζους ἢ ἐλάττους ὅρους) immer (ἀεὶ) deutlich festgelegt sein.* Die Partikel ἀεὶ verleiht diesem Satz universale Bedeutung: ihr Gegenteil, der καιρός, sowie ihn die Sophisten verstanden, scheint nun harmlos zu sein. Ist es wirklich so? Was die menschlichen Gesetze angeht, soll nichts dem Zufall und dem Kairos überlassen werden; sind aber die Menschen einzig von ihren eigenen Gesetzen regiert? Wer hält die Schicksale der Menschen? Womöglich ein Gott. Und was, wenn Kairos ein Gott oder ein Werkzeug Gottes wäre? Platon selbst ist über die Möglichkeit, dass der Mensch Herr seines Selbst sei, zumindest skeptisch (Nom. 708e-709a): ἔμελλον λέγειν ὡς ούδείς ποτε ἀνθρώπων ούδὲν νομοθετεῖ, τύχαι δὲ καὶ συμφοραὶ παντοῖαι πύπτουσαι παντοίως νομοθετοῦσι τὰ πάντα ἡμῖν, *Ich war im Begriff zu sagen, dass überhaupt kein Mensch Gesetze erlässt* (ούδείς ποτε ἀνθρώπων ούδὲν νομοθετεῖ), *sondern das Schicksal* (τύχαι) *und jede Art Ereignisse* (συμφοραὶ παντοῖαι), *indem sie auf jede Weise vorfallen, uns alles durch Gesetze regeln* (νομοθετοῦσι τὰ πάντα ἡμῖν). Was sind solche Ereignisse (συμφοραὶ)? Platon erwähnt zum Beispiel den Krieg (πόλεμος), das Unbehagen wegen großer Armut (πενίας χαλεπῆς ἀπορία), die Krankheiten (νόσοι) und ungünstige Jahreszeiten (ἀκαιρίαι). Der Schluss von Platon lässt aber einen entscheidenden Raum für die menschliche Handlung offen (709c): θεὸς μὲν πάντα, καὶ μετὰ θεοῦ τύχη καὶ καιρός, τάνθρώπινα διακυβερνῶσι σύμπαντα. ἡμερώτερον μὴν τρίτον συγχωρῆσαι τούτοις δεῖν ἔπεσθαι τέχνην, das heißt, *der Gott regiert alles* (πάντα), *und mit ihm Schicksal* (τύχη) *und Kairos* (καιρός) *regieren* (διακυβερνῶσι) *alle menschliche Sachen* (τάνθρώπινα σύμπαντα). *Ein dritter, sanfterer Faktor* (ἡμερώτερον μὴν τρίτον) *muss aber noch erwähnt werden, da er auch mit τύχη und καιρός mitwirkt* (συγχωρῆσαι): *die Téchnē*. Also, die Kunst der Menschen – in diesem Fall die Kunst des Gesetzgebens – wird zu Zeichen der Befreiung der Menschheit, zu Zeichen einer historischen Wende: der Mensch ist nicht mehr an den Willen eines Gottes, an die Notwendigkeit der τύχη oder die Unvorhersehbarkeit des Kairos ausgeliefert, sondern kann durch sein Geschick und Fähigkeiten sein eigenes Schicksal mitbestimmen. Damit vollzieht sich die Überwindung der Sophistik: eigentlich ist Helena doch schuldig.

Nachdem Platon die Ethik der Sophisten verworfen hatte, widmete er sich der Bildung einer neuen Ethik, wie auch Sokrates vor ihm. Der neue Mensch, verantwortlich für seine Taten, brauchte ein neues Prinzip, wonach er sein Leben richten sollte. Dieses neue Prinzip, möge es auch unglaublich scheinen, ist wieder der Kairos-Begriff, den Platon in eine breitere Theorie des Angemessenen eingliedert; wie Manfred Kerkhoff bemerkt⁴⁷, hängt Kairos bei Platon mit dem Prinzip des Mittelmaßes (*μεσότης*) zusammen. Im Dialog Philebos wird die Frage aufgeworfen, welche unter den Werten die höchsten seien (Phileb. 66a-d): An erste Stelle setzt Platon *μέτριον* und *καίριον*, an zweite Stelle *σύμμετρον* (das Verhältnismäßige/Symmetrische), *καλὸν* (das Schöne), *τέλεον* (das, was sein Ziel erreicht hat, d. h. das Vollkommene) und *ἰκανὸν* (das Ausreichende). An dritter Stelle stehen *νοῦν* und *φρόνησιν* (Einsicht), an vierter Stelle *ἐπιστήμας* (Wissenschaft) *τέχνας* (Kunst) und *δόξας ὁρθὰς* (richtige Meinungen). An letzte Stelle setzt Platon jene Leidenschaften (*ἡδονὰς*) der Seele (*τῆς Ψυχῆς*), die „ohne Leiden“ (*ἄλυπος*) vorkommen und von Wissen (*ἐπιστήμαις*) und Wahrnehmungen (*αἰσθήσεσιν*) begleitet sind. In dieser Werthierarchie steht Kairos ganz oben als jene Eigenschaft, die, zusammen mit *μέτριον*, Ausgeglichenheit und Mäßigkeit den Menschen verleiht, sodass ohne sie auch Schönheit, Vollkommenheit, Einsicht usw. unmöglich wären. Kairos, für die Sophisten Quelle von Ambivalenz und Zeichen der Ohnmacht menschlicher Vernunft, wird nun zum Ordnungs- und Einigkeitsprinzip und erinnert an den Spruch der Sieben Weisen: *μέτρον ὄρα, καιρὸν γνῶθι*.

3.4. Kairos als Darstellungsobjekt für die bildenden Künste

Kairos wurde dann zur Zeit des Künstlers Lysipp (IV. Jh. v. Chr.) zu einem beliebten Darstellungsobjekt für die bildenden Künste; in einer Beschreibung einer von Lysippus selbst gemeißelten Kairos-Statue wird Kairos abgebildet wie ein nackter Ephebe, der auf einer Kugel oder auf einer Messerschneide läuft und lange Stirnlocken trägt. Zugleich drückt der kahle Hinterkopf des Kairos die Schwierigkeit aus, ihn an den Haaren zu packen, den richtigen Augenblick zu ergreifen⁴⁸. Zu dieser Darstellung von Kairos ist ein Epigramm vom hellenistischen Dichter Poseidipp aus Pella (III. Jh. v. Chr.) überliefert, das in Form eines

⁴⁷ Vgl. Kerkhoff, Manfred: *Zum antiken Begriff des Kairos*, S. 265-266.

⁴⁸ Vgl. Kerkhoff, Manfred: *Zum antiken Begriff des Kairos*, S. 260; Delling, Gerhard: *καιρός*, in: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, S. 458.

Dialogs zwischen einem Wandersmann und dem Gott Kairos geschrieben ist (*Anthologia Graeca*, 16,275):

Τίς, πόθεν ὁ πλάστης;	Wer ist der Bildhauer, <i>der dich geschaffen hat</i> , und woher stammt er?
- Σικυώνιος.	- Aus Sikyon.
Οὕνομα δὴ τίς;	Und wie ist sein Name?
- Λύσιππος.	- Lysipp.
Σὺ δὲ τίς;	Und wer bist du?
- Καιρὸς ὁ πανδαμάτωρ.	- Kairos, der alles bezwingt.
Τίπτε δ' ἐπ' ἄκρα βέβηκας;	Warum läufst du auf den Zehen?
- Ἄει τροχάω.	- <i>«Weil» ich immer eile.</i>
Τί δὲ ταρσοὺς ποσσὸν ἔχεις διφυεῖς;	Weshalb hast du Flügelpaare an den Füßen?
- "Ιπταμ'" ὑπηνέμιος.	- <i>«Weil» ich so schnell wie der Wind fliege.</i>
Χειρὶ δὲ δεξιτερῇ τί φέρεις ξυρόν;	Warum hältst du in deiner Rechten ein Rasiermesser?
- Ἄνδρασι δεῖγμα, ὡς ἀκμῆς πάσης ὀξύτερος τελέθω.	- Als Zeichen für die Menschen, dass ich mich als schärfer erweise als jede Klinge.
Ἡ δὲ κόμη τί κατ' ὄψιν;	Wozu ist der Haarschopf vorne an deiner Stirn?

- Υπαντιάσαντι
λαβέσθαι, νὴ Δία.

- Damit, bei Zeus, mich
ergreifen kann, wer mir
begegnet.

Τάξόπιθεν πρὸς τί⁴⁹
φαλακρὰ πέλει;

Und Warum ist dein
Hinterkopf kahl?

- Τὸν γὰρ ἄπαξ πτηνοῖσι
παραθπέξαντά με ποσσὸν
οὕτις ἔθ' ίμείρων
δράξεται ἐξόπιθεν.

- Wenn ich erst einmal mit
meinen geflügelten Füßen
vorbeigelaufen bin, wird
mich niemand mehr von
hinten festhalten, auch
wenn er es noch so sehr
wünscht.

Τοῦνεχ' ὁ τεχνίτης σε
διέπλασεν;

Weswegen hat dich der
Künstler geschaffen?

- Εἶνεκεν ὑμέων, ξεῖνε,
καὶ ἐν προθύρποις θῆκε
διδασκαλίην.

- Euch ‹Menschen› zur
Lehre, Fremder, stellte er
‹mich hier› im Vorhof
auf.⁴⁹

⁴⁹ Kansteiner, Sascha/ Lehmann, Lauri/ Seidensticker, Bernd/ Stemmer, Klaus [Hrsg.]: *Text und Skulptur: berühmte Bildhauer und Bronzegiesser der Antike in Wort und Bild. Ausstellung in der Abguss-Sammlung Antiker Plastik Berlin*, S. 102.

LEBEN UND WERKE DES ARISTOTELES

1. Das Leben

Aristoteles wurde 384 in Stageira, in Thrakien, geboren. Der Vater Nikomachos, Leibarzt am Hofe des mazedonischen Königs Amyntas, Vorfahren von Philipp II, starb wahrscheinlich, als Aristoteles noch jung war, wie die Nachricht, dass dieser von Proxenos v. Atarneus erzogen wurde, vermuten lässt. Mit Siebzehn (367/6) zog Aristoteles in Athen und wurde Angehörige der Akademie Platons, wo er zwanzig Jahre lang, bis zum Tode seines Meisters (348/7), blieb. Anders als Platon, war Aristoteles kein athenischer Bürger, sondern ein Metöke, ein Ausländer mit Niederlassungsbewilligung, und besaß keine politischen Rechte. Über seine Beziehung mit Platon, und die Freundschaft, die beide Philosophen verband, spricht Aristoteles in der Nikomachischen Ethik (1096a, 11):

»Besser sollten wir vielleicht das allgemeine Gute untersuchen und die Schwierigkeiten hinsichtlich der Frage erörtern, wie es gemeint ist, obwohl eine solche Untersuchung uns widerstrebt, weil es Freunde von uns waren, die die Formen (εἶδος) eingeführt haben. Jedoch wird man es doch für besser, ja für geboten halten, gerade wenn es um die Erhaltung der Wahrheit geht, sogar nahestehendes zu zerstören, und dies insbesondere dann, wenn wir Philosophen sind«.⁵⁰

Den Verfechtern der Ideenlehre setzt Aristoteles die Wahrheit entgegen, für deren Erhaltung erklärt er sich bereit, diese Lehre zu zerstören und zu widerlegen, obwohl sie von „Freunden“ formuliert wurde. Unter diesen Freunden ist auch Platon zu betrachten; Philosoph zu sein, impliziert aber, dass man an erste Stelle die Wahrheit setzt: Aristoteles tut dies, auch wenn es ihm widerstrebt. Dazu bemerkt aber Hirschberger:

»Man hat aber trotzdem den Eindruck, dass die Kritik an Platon nicht immer sine ira et studio geschieht. Sie ist oft gesucht, nicht immer wesentlich und manchmal auch kleinlich«⁵¹.

⁵⁰ Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, übers. und hrsg. v. Wolf, Ursula, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Enzyklopädie, Rowohlt Taschenbuch Verlag 2006, 2008, S. 50.

⁵¹ Hirschberger, Johannes: *Geschichte der Philosophie*, Teil 1: *Altum und Mittelalter*, S. 153.

Nach Platons Tod verließ also Aristoteles die Akademie; der Grund dafür könnte in den politischen und militärischen Ereignissen dieser Zeit gefunden werden. In der Tat erregte die Eroberung der Stadt Olynthus (348) durch mazedonische Truppen Aufsehen in Athen und gab neuen Schwung denen, die in Philipp II und in seiner imperialistischen Politik eine ernsthafte Bedrohung für die Stadt sahen; Aristoteles, ein Metöke mit Verbindungen zu dem mazedonischen Königshaus, konnte sein Leben in Gefahr gesehen und eine Flucht geplant haben. Enrico Berti⁵² hält aber diese Möglichkeit für unwahrscheinlich, denn nach dem Tod Platons wurde Speusippos, Neffe von Platon selbst und bekanntlich Befürworter einer mazedonischen Intervention in Griechenland, zum Leiter der Akademie gewählt. Es ist andererseits möglich, dass Aristoteles nach dem Tod seines Meisters einfach keinen Grund mehr hatte, um in Athen zu bleiben. 347 begab sich Aristoteles zum Fürsten Hermias, Tyrann von Atarneus, und gründete dort mit anderen Schülern Platons eine Art Niederlassung der Akademie; ferner heiratete er eine Verwandte des Hermias, Pythias. Als 345 Atarneus von den Persern eingenommen wurde, zog Aristoteles in die Stadt Mytilene auf Lesbos, wo er Theophrast traf, der später sein beliebtester Schüler wurde. Auf den Aufenthalt auf Lesbos sind auch Aristoteles' Studien über die Meeresfauna, die später in der *Historia animalium* Ausdruck finden würden, zurückzuführen⁵³. 343/2 folgte Aristoteles der Einladung Philipps II, des Königs von Makedonien, an dessen Hof zu ziehen und die Erziehung dessen Sohnes Alexander zu übernehmen. So gut wie nichts wissen wir über die Beziehung zwischen dem brillantesten Philosophen und dem mächtigsten Mann ihrer Zeit. Es ist unklar, inwiefern die philosophische Erziehung durch Aristoteles und dessen Vorstellungen über den idealen Staat die Denkweise und die Weltanschauung des jungen Alexander beeinflusst haben könnten. Enrico Berti betont, Aristoteles habe nie in seinen Schriften, oder zumindest in jenen, die uns erhalten sind, über Alexander und dessen Eroberungen gesprochen⁵⁴, und in der Tat ähnelt Alexanders Imperium keineswegs der idealen *Polis*, die Aristoteles in der *Politik* schildert (Pol. I 2, 1252). Berti nach zeigt dieses, dass Aristoteles die Eroberungen und die militärischen Erfolge von Alexander nicht als natürliches und konsequentes Ergebnis seiner Belehrung betrachtete. Als Alexander 340 von seinem Vater an der Regierung Mazedoniens

⁵² Berti, Enrico [Hrsg.]: *Guida ad Aristotele, Logica, Fisica, Cosmologia, Psicologia, Biologia, Metafisica, Etica, Politica, Poetica, Retorica*, Bari: Editori Laterza 2000, S. 6.

⁵³ Vgl. Barnes, Jonathan [Hrsg.]: *The Cambridge Companion to Aristotle*, New York: Cambridge University Press 1995, S. 5.

⁵⁴ Vgl. Berti, Enrico [Hrsg.]: *Guida ad Aristotele, Logica, Fisica, Cosmologia, Psicologia, Biologia, Metafisica, Etica, Politica, Poetica, Retorica*, S. 8-9.

beteiligt wurde, kehrte Aristoteles nach Athen zurück und gründete dort im heiligen Bezirk des Apollon Lykeios seine Schule, das Lykeion. Ob das Lykeion ein Thiasos, das heißt eine Gemeinschaft zu Ehren der Musen, mit einem gehörigen Gebäude, einem Peripatos (woher der Name *Peripatetische Schule*), einer Bibliothek, einem Museum, Wohnungen und Lehrräumen, oder ein öffentliches Gymnasium (Aristoteles, als Metöke, konnte kein Gebäude besitzen) war, ist umstritten. Zweifellos sammelte Aristoteles Gelehrte jeder Wissenschaft um sich und baute eine riesige Forschungsgemeinschaft auf, deren Studien und wissenschaftliche Ergebnisse in den Schriften des Aristoteles zusammengetragen und verwertet wurden. Schüler und Mitarbeiter von Aristoteles waren Theophrast, der die Leitung des Lykeions nach dem Tod des Meisters übernehmen wird, Eudemos von Rhodos, Verfasser einer Geschichte der Mathematik sowie einer der Astronomie, Aristoxenos von Tarent, Dikaiarch von Messene, Straton von Lampsakos, Klearchos und Demetrius von Phaleron. Als 324/3 die Nachricht des vorzeitigen Todes von Alexander in Athen ankam, kam in der Stadt die antimazedonische Partei wieder hoch und Aristoteles wurde wegen Gottlosigkeit, in Wahrheit aber wegen seiner Beziehungen zu der mazedonischen Hierarchie und insbesondere zu Antipatros, Gouverneur von Athen auf des mazedonischen Königs Anweisung, angeklagt. Aristoteles musste fliehen, damit sich die Athener »nicht ein zweites Mal an der Philosophie versündigten«⁵⁵. Dieser legendäre Spruch, der auf Sokrates Tod hinweist, wurde aber zweifellos nie von Aristoteles ausgesprochen, wie Jonathan Barnes bemerkt⁵⁶. Aristoteles starb ein Jahr nach seiner Flucht auf der Insel Euböa, wo er ein Haus besaß.

2. Die Werke

Es sind uns drei Verzeichnisse der Werke von Aristoteles aus der Antike überliefert worden, das wichtigste davon wegen Umfang und Inhalt durch Diogenes Laertius (*Vitae philosophorum* V, 22-27). Dieses Verzeichnis, jedoch unvollständig, enthält mehr als 150 Titel; die meisten davon bezeichnen Werke, die uns nicht erhalten sind oder nicht von Aristoteles geschrieben wurden. Es fehlen andererseits einige Schriften, die wir heute lesen und würdigen. Wie ist diese Inkongruenz erklärbar? Plutarch nach (*Vita Sullae*, 26) kamen

⁵⁵ Hirschberger, Johannes: *Geschichte der Philosophie*, Teil 1: *Altägypten und Mittelalter*, S. 154.

⁵⁶ Vgl. Barnes, Jonathan [Hrsg.]: *The Cambridge Companion to Aristotle*, S. 6.

diese letzten Schriften, meistens Aufzeichnungen für Aristoteles' Lehrbetrieb, nach dem Tod von Theophrast an dessen Neffen, Neleus, der sie nach Skepsis in Kleinasien brachte und dort in einem Keller versteckte, um sie vor fremdem Zugriff zu beschützen. Gleichzeitig – obwohl solches Ereignis wohl nicht impliziert, dass diese Schriften überhaupt verschwanden, und es besteht die Möglichkeit, dass sich Kopien davon im Lykeion hätten befinden können – verlor die aristotelische Schule zunehmend an Bedeutung; Die einzigen Werke ihres Begründers, die für die breite Öffentlichkeit zugänglich waren, waren jene, die Aristoteles selbst herausgegeben hatte, d. h. die sogenannten *exoterischen Schriften* (ἐξωτερικοὶ λόγοι), kleine Traktaten und Dialoge aus der Jugendzeit nach dem Muster Platons. Die Manuskripte von Aristoteles, in Skepsis versteckt, gerieten in Vergessenheit, bis sie zwei Jahrhunderte später durch Apellikon von Teos wiedergefunden und nach Athen gebracht wurden. Als Athen 84 v. Chr. von den Römern erobert wurde, wurden Aristoteles' Schriften nach Rom gebracht und dort durch Andronikos v. Rhodos herausgegeben. Die Ausgabe von Andronikos erweckte neues Interesse für die Philosophie und die Werke von Aristoteles; die *exoterischen Schriften* wurden beiseitegelassen, sodass wir heute von ihnen nur Fragmente besitzen, und die *akroamatischen Schriften* (ἀκροαματικοὶ λόγοι), Aufzeichnungen, die Aristoteles lediglich für den Lehrbetrieb geschrieben hatte, zogen auf sich die allgemeine Aufmerksamkeit. Dass wir heute diese Werke lesen können, ist es der Arbeit und der Mühe von Andronikos zu verdanken; nicht desto weniger müssen wir uns die Frage stellen, inwiefern seine Ausgabe der ursprünglichen Form entspricht, die Aristoteles seinen Schriften verlieh. So schreibt Jonathan Barnes über die Arbeit von Andronikos:

»Andronicus himself composed the works which we now read. I do not mean that Andronicus forged the things, nor even that he wrote many actual sentences himself. Rather, he composed them in the sense of putting them together: "he divides the works of Aristotle and of Theophrastus into treatises, having grouped together the appropriate subjects" (Porphyry, *Life of Plotinus*, 24)«⁵⁷.

Für eine Ironie des Schicksals, während wir nur die Werke Platons besitzen, die er selber herausgegeben hatte, und die Elemente zum Verständnis der sogenannten

⁵⁷ Barnes, Jonathan [Hrsg.]: *The Cambridge Companion to Aristotle*, S. 11.

*ungeschriebenen Lehre*⁵⁸, derjenigen, die er jeden Tag in der Akademie mündlich verbreitete, sehr knapp sind, besitzen wir von Aristoteles nur Aufzeichnungen für den mündlichen Unterricht und nicht seine literarischen Werke. Aufgrund dessen sind *die akroamatischen Schriften* nur rasch hingeworfene und keineswegs für eine Herausgabe gedachte Notizen: der Stil ist nicht gesucht, die Sätze manchmal fragmentarisch und die Gedanken unklar.

Die Schriften von Aristoteles können in fünf verschiedene Bereiche oder Typologien geteilt werden: die *logischen Schriften*, die *metaphysischen Schriften*, die *naturwissenschaftlichen Schriften*, die *ethischen* und *politischen Schriften* und die *philologischen Schriften*⁵⁹.

Unter der Bezeichnung *logische Schriften* versteht man folgende Abhandlungen: *Categoriae* (Κατηγορίαι), *De interpretatione* (Περὶ ἐρμηνείας), *Analytica priora et posteriora* (Ἀναλυτικὰ πρότερα und Ἀναλυτικὰ ὕστερα), *Topica* (Τοπικά) und *De sophisticis elenchis* (Περὶ σοφιστικῶν ἐλέγκων). Andronikos v. Rhodos sammelte diese Schriften unter den Namen von *Organon*, weil sie die Grundfesten für den Aufbau einer neuen wissenschaftlichen Methode legten. Jahrhunderte lang hat man geglaubt, diese Methode basiere auf dem Prinzip der Deduktion, wie man aus der *Analytica posteriora* herauslesen könnte; In diesem Sinne schrieb Francis Bacon 1620 ein *Novum Organum*, in dem er für die Benützung der induktiven Methode plädierte und für einen Bruch mit der wissenschaftlichen Tradition antrat. Diese Interpretation des Denkens von Aristoteles scheint aus der Sicht der heutigen Forschung unkorrekt; Enrico Berti betont⁶⁰, Aristoteles verwende selbst die induktive Methode, da er von der Erkenntnis von Gemeinsamkeiten in den Einzeldingen ausgeht und dadurch die Definitionen bildet, die er später in seinen wissenschaftlichen Untersuchungen benutzt: am Anfang stehen aber die Einzeldinge und nicht die Definitionen.

Die *metaphysischen Schriften* umfassen die *Physica auscultatio* (Φυσικὴ ἀκρόασις), eine achtbändige Abhandlung von Naturphilosophie, und die *Metaphysica* (Τὰ μετὰ τὰ

⁵⁸ Vgl. Krämer, Hans Joachim: *Arete bei Platon u. Aristoteles*, Heidelberg: Winter 1959; Gaiser, Konrad: *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule*, Stuttgart: Klett 1963, ²1968.

⁵⁹ Vgl. Hirschberger, Johannes: *Geschichte der Philosophie*, Teil 1: *Altertum und Mittelalter*, S. 156-157; Berti, Enrico [Hrsg.]: *Guida ad Aristotele, Logica, Fisica, Cosmologia, Psicologia, Biologia, Metafisica, Etica, Politica, Poetica, Retorica*, S. 12-34.

⁶⁰ Vgl. Berti, Enrico [Hrsg.]: *Guida ad Aristotele, Logica, Fisica, Cosmologia, Psicologia, Biologia, Metafisica, Etica, Politica, Poetica, Retorica*, S. 39-40.

φυσικά). Die Bedeutung dieser Bezeichnung ist umstritten. Sicherlich wurde diese Periphrase nicht von Aristoteles benutzt; einer wahrscheinlichen Erklärung nach, wurde sie erstmals von Andronikos v. Rhodos verwendet, um die Bücher zu bezeichnen, die in seiner Ausgabe hinter jenen zur *Physik* standen, wie die Präposition μετά (d. h. *nach*) deutlich macht. Das Wort *Metaphysica* könnte aber auch einen methodologischen Hintergrund haben: obwohl Aristoteles diese Disziplin *Philosophia Prima* nannte, ist ihr Gegenstand den Menschen gegenüber *das logisch Spätere*: in der Tat, was unserer Erkenntnis nach immer früher steht, ist das konkrete Einzelne⁶¹. In diesem Sinne steht die *Philosophia Prima* nach der Physik. Die Metaphysik besteht aus vierzehn Büchern (jedes von ihnen wird durch einen griechischen Buchstaben bezeichnet)⁶², die kein Einheitliches Buch bilden; die Themen, die in ihr behandelt werden, lassen sich zwei Problemkreisen zuordnen: das Streben nach einer ausgezeichneten Wissenschaft, die *Weisheit* genannt wird (I-IV₁), und die Suche nach dem Seienden (VI₂-IX₁₀):

»Beide Linien enthalten genaugenommen nur zwei Seite ein und derselben Frage: das Seiende bzw. das ausgezeichnete Seiende ist nichts anderes als der Gegenstand der gesuchten ausgezeichneten Wissenschaft«⁶³.

Die naturwissenschaftlichen Schriften von Aristoteles sind: *De coelo* (Περὶ οὐρανοῦ); *De generatione et corruptione* (Περὶ γένεσεως καὶ φθορᾶς); *Meteorologica* (Περὶ μετεώρων), dessen IV Buch möglicherweise nicht echt ist; *Historia animalium* (Περὶ τὰ ζῷα ἱστορίαι), in zehn Büchern, obwohl die Echtheit der Bücher IX und X bezweifelt wird; *De partibus animalium* (Περὶ ζώων μορίων); *De incessu animalium* (Περὶ ζώων πορείας); *De motu animalium* (Περὶ ζώων κινήσεως); *De generatione animalium* (Περὶ ζώων γενέσεως); *De anima* (Περὶ ψυχῆς). Dazu kommen einige kleineren naturwissenschaftlichen Schriften (*Parva naturalia*), deren Titel sind: *De sensu et sensibilibus*; *De memoria et reminescientia*; *De somno et vigilia*; *De insomniis*; *De divinatione per somnum*; *De longitudine et brevitate vitae*; *De iuventute et senectute*; *De vita et morte*; *De respiratione*.

⁶¹ Vgl. Hirschberger, Johannes: *Geschichte der Philosophie*, Teil 1: *Alttertum und Mittelalter*, S. 173. Vgl. auch *met.* Δ 1018b, 30-35.

⁶² Das Buch K ist wahrscheinlich unecht; es besteht aus Zusammenfassungen der Bücher B, Γ und E und von Teilen der Physik. Darüber siehe: Berti, Enrico [Hrsg.]: *Guida ad Aristotele, Logica, Fisica, Cosmologia, Psicologia, Biologia, Metafisica, Etica, Politica, Poetica, Retorica*, S. 19.

⁶³ Wulf, Ursula: *Einleitung* in: Aristoteles: *Metaphysik*, hrsg. v. Wolf, Ursula und übers. v. Hermann Bonitz, S. 11.

Die *ethischen und politischen Schriften* von Aristoteles sind folgende: *Ethica Nicomachea* (Ηθικὰ Νικομάκεια), ein wissenschaftliches Werk, das in Gegensatz zur *Philosophia prima* die praktische Wissenschaft für Gegenstand und die Erforschung des menschlichen Wesens und dessen, was das Glück der Menschen sei, für Ziel hat; *Ethika Eudemia* (Ηθικὰ Εὐδήμια), die viele Parallelismen mit der *Nikomachischen Ethik* aufweist und drei Bücher mit ihr gemeinsam hat (Buch V-VII der *Nikomachischen Ethik* und Buch IV-VI der *Eudemischen Ethik*), von denen es nicht klar ist, zu welcher Ethik sie ursprünglich gehörten⁶⁴; *Politica* (Πολιτικά); *Atheniensium res publica* (Πολιτεία Ἀθηναίων), die einzige erhaltene Staatsverfassung von den 158, die Aristoteles gesammelt hatte.

Die *philologischen Schriften* sind: *Ars rhetorica* (Τέχνη ρητορική), über die Kunst des Redens und *De Poetica* (Περὶ ποιητικῆς), über die Dichtkunst.

Die Schriften, die ich aufgezählt habe, sind nur ein Teil von denen, die uns unter dem Namen von Aristoteles erhalten und in der berühmten Bekker-Ausgabe (1831), die inzwischen zum Standardwerk geworden ist, enthalten sind. Ich habe nur die Werke wiedergegeben, die heutzutage allgemein für echt gehalten werden; man bemerke das Fehlen von Schriften wie z. B. *Magna Moralia*⁶⁵, *De mundo ad Alexandrum*, *Oekonomica* und *Divisiones Aristotelae*⁶⁶. Die Schrift *Atheniensium res publica* fehlt in der Bekker-Ausgabe, da sie nur 1890 in einem Papyrus entdeckt wurde.

⁶⁴ Vgl. Wulf, Ursula: *Einleitung* in: Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, hrsg. und übers. v. Wolf, Ursula, S. 10. Enrico Berti ist der Meinung, dass diese Bücher ursprünglich zur *Nikomachischen Ethik* gehörten. Vgl. dazu: Berti, Enrico [Hrsg.]: *Guida ad Aristotele, Logica, Fisica, Cosmologia, Psicologia, Biologia, Metafisica, Etica, Politica, Poetica, Retorica*, S. 19.

⁶⁵ Obwohl Johannes Hirschberger an dessen Echtheit nicht zweifelt (vgl. Hirschberger, Johannes: *Geschichte der Philosophie*, Teil 1: *Altertum und Mittelalter*, S. 157), gilt es inzwischen für unecht: vgl. Wulf, Ursula: *Einleitung* in: Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, S. 10; Berti, Enrico [Hrsg.]: *Guida ad Aristotele, Logica, Fisica, Cosmologia, Psicologia, Biologia, Metafisica, Etica, Politica, Poetica, Retorica*, S. 19.

⁶⁶ Diese Schrift sammelt eine Reihe kleiner Abhandlungen, die möglicherweise in Platons Akademie entstanden waren und von dem jungen Aristoteles aufgeschrieben wurden. Eine weitere Hypothese über die Entstehung der *Divisiones* führt sie auf eine Zusammenarbeit zwischen Aristoteles und anderen Mitgliedern der Akademie zurück. Vgl. dazu: Aristotele e altri autori: *Divisioni*, hrsg. v. Berti, Enrico und Rossitto, Cristina, Milano: Bompiani 2005, S. 5-9.

DER KAIROS-BEGRIFF IM ARISTOTELES' WERK UND DENKEN

Obwohl das Wort *Kairos* im Aristoteles' Werk relativ selten vorkommt, sind seine Rolle und Bedeutung präzis definiert, so dass man nicht von einem Zufall sprechen kann. Um ein möglichst getreues Bild der Philosophie von Aristoteles und dessen Denkens über den Kairos-Begriff darzulegen, werde ich diejenigen Werke untersuchen, die heutzutage allgemein als echt gelten; gelegentlich werde ich auch auf Werke verweisen, an deren Echtheit gezweifelt wird, anhand der Tatsache, dass es uns nicht möglich ist, eine klare Trennlinie zwischen Aristoteles und der aristotelischen Tradition zu ziehen. Diese Unsicherheit, die noch heute die Arbeit vieler Philologen erschwert und jedes Urteil über die Echtheit gewisser Schriften umstritten macht, ist besonders an den verschiedenen Deutungen und Überzeugen zu sehen, die seit Jahrtausenden die drei großen ethischen Werke Aristoteles' begleitet haben. Während an der Echtheit der *Nikomachischen Ethik* fast nie gezweifelt wurde⁶⁷, wurde die *Eudemische Ethik* nur Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts durch das Buch von Werner Jaeger, *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung* (1923) für Aristoteles' Werk erkannt; die *Magna Moralia* hingegen, die *Große Ethik*, wird heute allgemein für unecht gehalten, wie schon bemerkt.

Um auf die Schriften Aristoteles' zu verweisen, werde ich in der Regel die lateinischen Titel benützen; dort aber, wo der deutsche Titel in den allgemeinen Sprachgebrauch eingedrungen ist, wie es der Fall z. B. der *Politik* ist, werde ich den deutschen Namen verwenden; ich werde dagegen immer die lateinischen Abkürzungen benützen (z. B. für die *Nikomachische Ethik* werde ich die Abkürzung *eth. Nic.* gebrauchen, und nicht die in deutscher und englischer Sprache geläufigere *NE*).

Der Kairos-Begriff findet bei Aristoteles in verschiedenen Bereichen und mit unterschiedlichen Bedeutungen Verwendung: als *Zeitangabe* drückt er den Gedanken aus, dass sich das Geschehene zu einem bestimmten Zeitpunkt oder in einer bestimmten Jahreszeit ereignet hat; als *kritischer Augenblick* steht er am Anfang jeder Handlung und gewährt den Menschen Handlungsfreiheit; als *richtiges Maß* verleiht er Ausgeglichenheit

⁶⁷ Nur Friedrich Schleiermacher (*Über die ethischen Werke des Aristoteles*, 1817) zweifelt an deren Echtheit; im selben Werk betont allerdings Schleiermacher, die *Magna Moralia* sei die einzige ethische Schrift, die wirklich Aristoteles zugeschrieben werden könne: eine wenigstens gewagte Aussage.

und Ausgewogenheit dem menschlichen Handeln und lässt es gelingen; als *Jetzt der Betrachtung* begleitet er die Menschen auf der Suche nach dem Glück; schließlich, als *rhetorischer* und *dialektischer Begriff* bestimmt er über Gelingen und Misslingen von Reden und Argumentationen.

1. Kairos als Zeitangabe

Mit der Bedeutung „richtige Zeit für“/ „richtige Jahreszeit“ kommt Kairos besonders in den wissenschaftlichen Schriften vor, aber auch in der *Politik* und in der *Nikomachischen Ethik* (1160a, 28). *Pol.* 1259a, 14 erzählt Aristoteles eine kleine Anekdote über den Philosophen Thales. Durch sein Wissen und seine Berechnungen der Gestirne, sah eines Jahres Thales eine große Olivenernte voraus, und sicherte sich schon im Winter das Monopol der Ölpresen gegen Bezahlung eines relativ kleinen Betrags, da niemand ein besseres Angebot gemacht hatte. Als die Zeit der Ernte kam (ἐπειδὴ δ' ὁ καιρὸς ἦκε) und plötzlich viele Ölpresen gesucht wurden, erzielte Thales große Gewinne. Dieses Ereignis seines Lebens führte Thales als Beweis der Nützlichkeit der philosophischen Studien an und dient ebenfalls Aristoteles als Beispiel für die Vorteile, die ein Monopol den Bürgern und den Staaten bringen kann. In dieser Passage bedeutet Kairos: *Zeit der Ernte/ der Reife* und knüpft sich an den Gebrauch, den Hesiod vom Wort *Kairos* in *Werke und Tage* macht, und an das Wort ὥρα, wie Manfred Kerkhoff hervorhebt⁶⁸. Außerdem wird Kairos an einer anderen Stelle der *Politik* mit der Bedeutung *richtige Jahreszeit für den Krieg* verwendet (1314b, 16). Wie bereits gesagt, ist es aber in den wissenschaftlichen Werken, dass Kairos am meisten in zeitlichem Sinne benutzt wird. In *De generatione animalium* drückt Kairos die Zeiten der Befruchtung der Eiern und der Kopulation zwischen Männchen und Weibchen aus, sowie die Zeit, an der die Weibchen ihre Jungen säugen (Vgl. 740b, 12; 741a, 30; 751b, 25; 756a, 8 u. a.). Ebenso bedeutet Kairos in der *Historia animalium*: Zeit für das Leichen der Fische, für die Menstruation, die Kopulation und das Zeugen der Wildschweine, der Fohlen, der Kamelen und der Elefanten (549b, 3; 559b, 13; 559b, 16; 571b, 14; 571b, 22; 571b, 28 u. a.). Somit wird Kairos zum Ausdruck und zum Zeuge des ewigen Laufs der Natur und der Kräfte, die in ihr wirken und alles bewegen; das Leben der Menschen selbst ist Teil dieses Ganzen und von

⁶⁸ Kerkhoff, Manfred: *Zum antiken Begriff des Kairos*, S. 257.

diesem Ganzen abhängig: ist eine Jahreszeit ungünstig, durch Schlechtwetter oder Trockenheit geprägt, ist auch der Mensch davon betroffen und leidet Hunger und Not. Solche ungünstige Zeiten zeichneten das Leben der alten Griechen in dem Maße, dass sie dafür ein eigenständiges Wort erfunden hatten: ἀκαιρία⁶⁹ (Mehrzahl: ἀκαιρίαι), eine Zusammensetzung von α- (Alpha privativum) und καιρός. Dass das Leben der Menschen in enger Verbindung mit demjenigen der Tiere steht, wird auch dadurch ausgedrückt, dass Kairos in der *Historia animalium* auch die richtige Jahreszeit für den Geschlechtsverkehr zwischen Mann und Frau (634a, 19) und die richtige Zeit für die Öffnung des Uterus (625a, 21) bezeichnet⁷⁰. Kairos durchdringt somit die wichtigsten Phasen des Lebens der Menschen.

Dort, wo Kairos einfach als *Zeitangabe* dient, wie zum Beispiel an mehreren Stellen der *Atheniensium res publica* (z. B. 31, 1, 2: ἐν τῷ παρόντι καιρῷ, *zum gegenwärtigen Zeitpunkt*), kommt seine Bedeutung jener von χρόνος näher. Das Wort χρόνος bezeichnete die physikalische Zeit, eine Gesamtheit von vielen aufeinanderfolgenden und immer gleichen Zeitpunkten, die zur Vermessung der Dauer von Phänomenen und Experimenten dient⁷¹. Wie ihn Aristoteles in der *Physik* nennt, ist χρόνος »die Zahl der Bewegung in Hinsicht auf das Früher oder Später«⁷². Eine gewisse Ähnlichkeit zwischen καιρός und χρόνος ist an einer Passage aus *De partibus animalium* (676a, 3) besonders sichtbar, wo Kairos μικρὸς (*kurz*) und nicht βραχὺς, wie bei Pindar, genannt wird.

Oft aber bedeutet Kairos bei Aristoteles einfach: „Gelegenheit, ein bestimmtes Thema zu behandeln“. So heißt es *pol.* 1269a, 28: »Deswegen wollen wir jetzt diese Untersuchung abbrechen, denn sie ist etwas für andere Gelegenheiten«⁷³, und *eth. Nic.* 1108b, 7: »Doch wird an anderer Stelle noch Gelegenheit sein, über diese Affekte zu reden«⁷⁴. Insgesamt kommt das Wort *Kairos* mit dieser Bedeutung ungefähr fünfzehnmal in den Schriften von Aristoteles vor, oft in Verbindung mit dem Wort οἰκεῖος (*geeignet*), wie z.

⁶⁹ Vgl. Delling, Gerhard: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, S. 463.

⁷⁰ Kairos bezeichnet die richtige Jahreszeit für den Geschlechtsverkehr zwischen Mann und Frau und für das Kinderzeugen auch in Aristoteles: *Pol.* 1335a, 41. *Pol.* 1334b, 35 handelt über das richtige Alter, in dem Mann und Frau die Ehe miteinander eingehen dürfen.

⁷¹ Über die Bedeutung von χρόνος in Aristoteles siehe: Conen, Paul F.: *Die Zeittheorie des Aristoteles*, München: Beck 1964.

⁷² Vgl. *phys.* 220a, 24.

⁷³ Aristoteles: *Politik*, Buch II-III, übers. u. erläutert. v. Schütrumpf, Eckart, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1991, S. 34.

⁷⁴ Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, übers. und hrsg. v. Wolf, Ursula, S. 89.

B.: *part. an.* 658b, 13 (ἐν τοῖς οἰκείοις καιροῖς) und *meteor.* 344b, 26 (ἐν ᾱλλοις καιροῖς οἰκειοτέροις).

2. Kairos als Prinzip des Handelns

Es ist in der *Rhetorik* und der *Politik*, dass der Kairos-Begriff in seinem eigentlicheren Sinn verwendet wird, und zwar als Bezeichnung für „*günstige Gelegenheit*“, „*günstigen Augenblick*“; obwohl dieser Gebrauch schon in der ganzen altgriechischen Tradition üblich war, wird er von Aristoteles völlig neu aufgefasst und der Kairos-Begriff selbst an die Begriffe von *Bewegung* und *Werden* gebunden. *Rhet.* 1382b, 10 heißt Kairos: die günstige Gelegenheit, auf die jene lauern, die Unrecht erlitten haben, um sich zu rächen, »denn in der Regel tun die Menschen Unrecht, wenn sie es können«⁷⁵. Die oben erwähnte Stelle lautet auf Griechisch: ἀεὶ γὰρ τηροῦσι καιρόν, das heißt, »immer warten sie auf den günstigen Augenblick«. Aus der Unbestimmtheit des ewigen Aufeinanderfolgens von Minuten, Stunden und Tagen (ἀεὶ) erhebt sich ein privilegierter, günstiger Augenblick (καιρόν), der die Bedingung für die Verwirklichung dessen darstellt, was in der Realität selbst nur als Keim vorhanden war. Um die Rolle des Kairos dabei genauer zu verstehen, muss zuerst untersucht werden, was „Verwirklichung“ für Aristoteles sei; diese Untersuchung setzt aber die Analyse voraus, was für Aristoteles das konkrete Einzelne sei.

2.1. Σύνολος und Individuum

Die aristotelische Auffassung des konkreten *Ens* geht von der Überwindung des εἶδος als übersinnliche Entität aus: von der Vorstellung geleitet, dass nur Einzelnes Substanz in ursprünglichstem Sinne sei und dass allgemeine Begriffe für sich keine Einheit beanspruchen könnten, lehnte Aristoteles die platonische Ideenlehre ab⁷⁶. Trotz dieser Entfernung von Platons metaphysischen Ansätzen, hielt aber Aristoteles am Begriff εἶδος und an dessen Primat fest, wie er in der *Metaphysik* betont: εἶδος δὲ λέγω τὸ τί ἦν εἶναι ἐκάστου καὶ τὴν πρώτην οὐσίαν (*met.* Z 1032b, 1f.), das heißt, »ich nenne εἶδος das, was das Sein jedes Einzelnen und die erste Substanz ist«. Im Gegensatz zu Platon ist aber das εἶδος in

⁷⁵ Aristoteles: *Rhetorik*, erster Halbband, übers. u. erläutert v. Rapp, Christof, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1991, S. 83.

⁷⁶ Vgl. *met.* A 991a, 20f.; Z 1040b, 26f.; M 1086a, 33f.

Aristoteles' Weltanschauung nur in Verbindung mit dem Stoff (ὕλη) zu finden, in einer untrennbaren σύνολος; ferner gibt es für Aristoteles nur ein reines εἶδος, dass sich außerhalb der sinnlich wahrnehmbaren Welt befindet und durch das Denken erfasst werden kann: Gott. Alles anderes ist dieser Welt immanent; wie es Johannes Hirschberger mit einem besonders glücklichen Satz ausdrückte, »die Welt ist nicht mehr in der Idee, sondern die Idee ist jetzt in der Welt«⁷⁷. Damit tat Aristoteles den Schritt, den Platon selbst nie gewagt hatte, wie Julius Stenzel betont:

»Er glaubt das εἶδος in seinem rein begrifflichen Sinne beibehalten und doch mit dem Stoffe vermählen zu können. Und da auch sein Denken im eminentesten Sinne anschaulich war, so zog er die letzte Konsequenz aus der Verbindung des Allgemeinen und Besonderen, auf die Platon durch sein intuitives Denken immer wieder geführt worden war. Für ihn ist εἶδος und Stoff, Form und Geformtes naturnotwendig und untrennbar miteinander verbunden«⁷⁸.

Inwiefern vermählt Aristoteles Stoff und εἶδος? Eine Antwort darauf gibt Aristoteles selbst *met.* Z 1032a, 10 – 1034b, 20. Besonders erleuchtend scheint mir dieser Satz (1033b, 16-19):

»φανερὸν δὴ ἐκ τῶν εἰρημένων ὅτι τὸ μὲν ὡς εἶδος ἢ οὐσία λεγόμενον οὐ γίγνεται, ἢ δὲ σύνολος ἢ κατὰ ταύτην λεγομένη γίγνεται, καὶ ὅτι ἐν παντὶ τῷ γεννωμένῳ ὕλη ἔνεστι, καὶ ἔστι τὸ μὲν τόδε τὸ δὲ τόδε«.

»Aus dem Gesagten ist es also klar, dass dasjenige, was als εἶδος oder οὐσία (Wesenheit) bezeichnet wird, nicht wird, die σύνολος, die nach ihr (der Wesenheit) genannt wird, aber wird, und dass sich im jeden Hervorgebrachten ὕλη (Stoff) befindet, und [in dem Hervorgebrachten] sind dieser (der Stoff) und jene (die Wesenheit)«.

Ich werde nun diesen Satz in drei Teile zerlegen, und sie, einen nach dem anderen, analysieren. Ich werde zuerst untersuchen, was εἶδος sei, dann ὕλη und σύνολος. Ich will aber vorher nochmal betonen, die Unterscheidung zwischen εἶδος, ὕλη und σύνολος sei nur

⁷⁷ Hirschberger, Johannes: *Geschichte der Philosophie*, Teil 1: *Altum und Mittelalter*, S. 193.

⁷⁸ Stenzel, Julius: *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1961, S. 121.

Ergebnis reiner Abstraktion, denn in der Wirklichkeit sind Form und Stoff in der σύνολος miteinander untrennbar verbunden.

1. Erstens sei es also über diese Passage Klarheit geschafft: »dasjenige, was als εἶδος oder οὐσία bezeichnet wird, wird nicht«. Εἶδος nennt Aristoteles die Wesenheit, die als Form in jedem einzelnen Ding vorhanden ist. Diese Wesenheit ist der Sinnenwelt immanent; sie ist ewig und unveränderlich⁷⁹. Dies erscheint umso klarer, wenn man die Struktur des Seienden betrachtet: da nämlich alles, was entsteht, aus Stoff und Form gemacht ist, wenn das εἶδος selbst entstanden wäre, müsste es schon existieren, bevor zu entstehen: das ist aber unmöglich (vgl. *met.* Z 1033b, 3f.). Ferner aus der Tatsache, dass alles, was entsteht, teilbar sein muss (vgl. *met.* Z 1033b, 12), und dass das Ganze immer früher ist als die Teile (vgl. *met.* Z 1034b, 30), ist es zu entnehmen, dass die Form dem Hervorgebrachten und Gewordenen immer vorausgeht, wie das Ganze dem Teilbaren. Denn nach Aristoteles ist jedes Ding, das weder intelligiblen (νοητὴ ψλη), noch sinnlichen Stoff (αἰσθητὴ ψλη) besitzt, unmittelbar eine Einheit (εὐθὺς ἐν τῷ)⁸⁰. Zum Schluss ist ein εἶδος das, »was sich im anderem verwirklicht, entweder durch eine τέχνη, oder durch die Natur oder eine δύναμις« (*met.* Z 1033b, 7: ὁ ἐν ἄλλῳ γίγνεται ἢ ὑπὸ τέχνης ἢ ὑπὸ φύσεως ἢ δυνάμεως): da das εἶδος selbst unveränderlich ist und selbst nicht entstehen und werden kann, findet es in anderem entweder durch menschliche Arbeit, oder durch die Natur, oder durch andere Kräfte (u. a. den Zufall), Verwirklichung.

2. In jedem seiner Form nach hervorgebrachten Gegenstand befindet sich als Substrat der Stoff, den Aristoteles in der *Metaphysik* mit dem Wort ψλη bezeichnet. Trotzdem Aristoteles keine vollständige Definition von Stoff gibt, genügt eine aufmerksame Lektüre des Buchs Z der *Metaphysik*, um sich einen genauen Begriff davon zu machen. Ich werde hier die wichtigsten Gedanken darüber zusammentragen. »Ich nenne ψλη das, was an sich weder als etwas Bestimmtes, noch als eine Quantität, noch als kein anderes bezeichnet wird, wodurch das Seiende bestimmt wird« (*met.* Z 1029a, 20: λέγω δ' ψλην ἢ καθ' αὐτην μήτε τὶ μήτε ποσὸν μήτε ἄλλο μηδὲν λέγεται οἷς ὥρισται τὸ ὅν); »Stoff ist das, woraus alles entsteht« (*met.* Z 1032a, 17: τὸ δ' ἐξ οὗ γίγνεται, ἢν λέγομεν ψλην); »Alles aber, was wird, sei

⁷⁹ Vgl. *met.* Z 1033b, 4-6: τὸ εἶδος, ἢ [...] τὴν ἐν τῷ αἰσθητῷ μορφήν, οὐ γίγνεται, οὐδὲ ἔστιν αὐτοῦ γένεσις, οὐδὲ τὸ τί ἦν εἶναι.

⁸⁰ Vgl. *met.* H 1045b, 1f.

es durch Natur oder durch menschliche Kunst, hat einen Stoff: es liegt nämlich im Vermögen jedes Werdenden zu sein oder nicht zu sein, und das ist in einem jeden der Stoff« (*met.* Z 1032a, 20f.: ἄπαντα δὲ τὰ γιγνόμενα ἡ φύσει ἡ τέχνη ἔχει ὑλην· δυνατὸν γὰρ καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι ἔκαστον αὐτῶν, τοῦτο δ’ ἐστὶν ἡ ἐν ἔκάστῳ ὑλη); »Das Erzeugen dieses bestimmten Einzelnen bedeutet, aus dem Substrat dieses bestimmte Einzelne zu erzeugen« (*met.* Z 1033a, 31f.: τὸ γὰρ τόδε τι ποιεῖν ἐκ τοῦ ὅλως ὑποκειμένου τόδε τι ποιεῖν ἐστίν). Der Stoff (ὑλη) wird von Aristoteles definiert als »das, was überhaupt als Grund dient« (τὸ ὅλως ὑποκείμενον). Es stellt sich also klar, dass Aristoteles hinsichtlich des Stoffes zwischen zwei verschiedenen Ebenen unterscheidet: einerseits bezeichnet er den Stoff als eine absolute Unbestimmtheit, die allem Sein und Werden zugrunde liegt, wie es aus dem ersten Zitat zu entnehmen ist; andererseits ist für ihn der Stoff schon geformtes „Baumaterial“, das wiederum als Substrat zur Erzeugung von etwas anderem dient, wie der Ziegelstein zum Bau des Hauses dient. Dass der Stoff an sich dem Hervorgebrachten gegenüber immer früher ist, betont Aristoteles *met.* Z 1034b, 11: »immer müssen in der Tat Stoff und εἶδος präexistieren« (ἀεὶ γὰρ δεῖ προουπάρχειν τὴν ὑλην καὶ τὸ εἶδος).

3. Als σύνολος bezeichnet Aristoteles ein bestimmtes Seiende, das aus der untrennbaren Zusammensetzung von εἶδος und ὕλη entsteht. Im Hinblick darauf ergeben sich aber einige Schwierigkeiten, die (a) die Struktur des Seienden selbst und (b) den Mechanismus des Werdens betreffen; ich werde sie nach diesem Kriterium teilen und sie getrennt in Angriff nehmen.

a. Was die Struktur des Seienden betrifft, sind meines Erachtens solche Frage zu erörtern: angenommen, dass aus der Begegnung vom ewigen εἶδος und der immer präexistierenden ὕλη eine vergängliche, individuelle, *hic et nunc* existierende σύνολος entstehen kann, wie können εἶδος und ὕλη in einem kontingenten Einzelnen enthalten sein? Wie kann das unteilbare εἶδος in der teilbaren σύνολος geborgen sein? Und, zum Schluss, wie ist die Allgemeinheit des εἶδος mit der Individualität der σύνολος zu vereinen?

Eine Antwort auf diese Fragen hat Klaus Brinkmann in seinem Buch *Aristoteles' allgemeine und spezielle Metaphysik* vorgeschlagen, indem er zwischen εἶδος ἐν τῇ ὕλῃ⁸¹

⁸¹ Vgl. *met.* Z 1034a, 5.

(εἶδος *in dem Stoff*) und τόδε τοιόνδε⁸² (*ein so beschaffenes, bestimmtes etwas*) unterscheidet⁸³. Das sind zwei mögliche Definitionen von σύνολος, die aber einen wesentlichen Unterschied aufweisen: εἶδος ἐν τῇ ύλῃ ist nämlich „Wesen in konstitutionstheoretischer Hinsicht“ und steht dem Stoff gegenüber als eine in dem Stoff selbst inkarnierte, zu realisierende Form; τόδε τοιόνδε ist dagegen „Wesen in prädikationslogischer Hinsicht“ und „eine der Einzelsubstanz zugesprochene Form“, und stellt die fertige σύνολος dar. Klaus Brinkmann nach wird selbst eine σύνολος, indem sie vollbracht wird, zu einem Substrat, von dem ein εἶδος ausgesagt wird:

»Das der Sache zugesprochene Wesen ist nun das, was die Sache nicht erst zu dem macht, was sie ist, sondern es ist eine Bestimmung, die die Sache als das *bezeichnet*, was sie an sich ist. Nennen wir dieses Wesen die Was-Angabe der Sache oder ihr Art-Eidos. Für das der Sache immanente Wesen halten wir am Begriff Wesen selbst fest, werden aber ebenso vom immanenten oder inkarnierten Wesen oder von immanenter oder inkarnierten Form sprechen. Das Art-Eidos ist, so könnte man auch sagen, etwas Wesentliches, die inkarnierte Form aber *das* Wesen. Die Zuordnung der beiden Begriffe auf der Seite der usia/Substanz zu denen auf der Seite usia/Wesen ergibt sich von selbst. Die Einzelsubstanz hat das Art-Eidos als die ihr zugesprochene wesentliche (oder substantielle) Bestimmung sich gegenüber, das synolon schließt das Wesen als konstitutives Element ein«⁸⁴.

Wenn also eine Form in einem Einzelnen *hic et nunc* verwirklicht ist, darf man nicht mehr von *der* Form sprechen, sondern von *dieser* Form: aus einer aus Stoff und Form bestehenden σύνολος ist dieses Individuum geworden. Das Kind Sokrates, zum Beispiel, muss erwachsen werden: dafür hat er sozusagen das εἶδος eines vollkommenen Menschen in sich; mit „Menschen“ ist aber nicht Sokrates gemeint; vielmehr sagt man, dass der erwachsene Sokrates ein Mensch ist. Man darf also die σύνολος als „Form im Dasein“ bezeichnen, und in diesem Sinne ist ein εἶδος in ihr enthalten; man muss aber dieses geformte Einzelne „Individuum dieser Art“ nennen, und in diesem Fall wird ein εἶδος über ein Individuum ausgesagt: wie Klaus Brinkmann bemerkt, mit τοιόνδε muss »ein anderes

⁸² Vgl. met. Z 1033b, 24.

⁸³ Vgl. Brinkmann, Klaus: *Aristoteles' allgemeine und spezielle Metaphysik*, Berlin: Walter de Gruyter & Co. 1979, S. 114-119.

⁸⁴ Brinkmann, Klaus: *Aristoteles' allgemeine und spezielle Metaphysik*, S. 116.

eidos gemeint sein als das inkarnierte«⁸⁵. Dies erscheint umso klarer, wenn man sich die Worte des Aristoteles in Erinnerung ruft: »ich nenne εἶδος das, was das Sein jedes Einzelnen und die erste Substanz (τὴν πρώτην οὐσίαν) ist«⁸⁶ und »die Substanz (οὐσία) ist das, was selbst nicht von einem Substrat, sondern wovon alles andere ausgesagt wird«⁸⁷. Klaus Brinkmann zufolge, entspricht also ein als *Bestimmung* eines Individuums betrachtetes εἶδος nicht dem, was Aristoteles τὴν πρώτην οὐσίαν nennt und als Bestandteil für die Bildung einer σύνολος dient.

Die schwankende Haltung des Aristoteles, der das εἶδος bald als ewige, unveränderliche und nicht-aussagbare Substanz, bald als Was-Angabe eines bestimmten Einzelnen, bald als allgemeines, bald als individuelles Prinzip bezeichnete, hat auch Johannes Hirschberger in seiner *Geschichte der Philosophie* hervorgehoben; darin sieht er keinen Widerspruch:

»Ist nicht die Wirklichkeit tatsächlich teils vom Individuellen teils vom Allgemeinen her bestimmt, wie von zwei Polen, zwischen die das Sein eingespannt ist? [...] Aristoteles hat diese zwei Pole des Wirklichen gesehen. Sie sind echte Prinzipien, aus denen sich das Sein als solche weithin erklären lässt«⁸⁸.

Es bleibt jedoch aus meiner Sicht offen, ob die Wirklichkeit geeigneter Ort für das εἶδος sei. In der Welt sind wir jeden Tag mit Einzeldingen begegnet, jedoch nie mit allgemeinen Wesen: das εἶδος bleibt vielmehr als gemeint im Hintergrund jedes Gegenstandes. Die Form, deren Existenz sich nur intuitiv erkennen lässt, scheint zwischen dem Konkreten und dem Abstrakten zu schweben, in der Wirklichkeit nur widerwillig gefangen zu sein. Aristoteles, nachdem er die Existenz einer Welt der Ideen endgültig abgelehnt hatte, blieb nichts mehr übrig, als die Ideen in die konkrete Welt zu setzen. Diese erweist sich aber offenbar zu eng.

b. Hinsichtlich des Mechanismus des Werdens ergeben sich von selbst solche Fragen: Wann kann man sagen, dass eine σύνολος entstanden sei? Erst wenn Stoff vollkommen nach

⁸⁵ Brinkmann, Klaus: *Aristoteles' allgemeine und spezielle Metaphysik*, S. 115.

⁸⁶ Vgl. met. Z 1032b, 1f.

⁸⁷ Vgl. met. Z 1029a, 7.

⁸⁸ Hirschberger, Johannes: *Geschichte der Philosophie*, Teil 1: *Altägypten und Mittelalter*, S. 197.

einem εἶδος geformt sei, oder auch während des Prozesses, den diese Formung voraussetzt? Wenn man sagte, es gebe nur dann eine σύνολος, wenn Stoff vollkommen geformt sei, was ist dann jene Begegnung von Form und Stoff, die als Ausgangspunkt für einen Werdeprozess dient? Wenn man andererseits sagte, diese Begegnung selbst sei eine σύνολος, müsste man zwischen einer vollkommenen und einer unvollkommenen σύνολος unterscheiden, was Aristoteles offenbar nicht macht. Wie lassen sich diese Probleme lösen? Durch die Unterscheidung zwischen δύναμις und ἐνέργεια, was Gegenstand nächsten Kapitels sein wird.

2.2. Praxis und Werden

Schreibt Aristoteles im Buch Z der *Metaphysik*, dass alles, was wird, kraft etwas (ὑπὸ τέ τινος) und aus etwas (ἐκ τινος) wird und selber etwas (τί) ist⁸⁹. Das Werden bedarf eines *agens*, der als Prinzip des Werdens dient, und eines Substrats (ὑλη). *Met.* Z 1032a, 11 stellt Aristoteles klar, alles Werdende habe das Prinzip des Werdens in anderem (ἐν ἄλλῳ) oder in sich selbst (ἀπὸ ταύτομάτου). Im ersten Fall ist dieses Prinzip entweder die Natur (φύσις) oder die menschliche Kunst (τέχνη), im zweiten Fall ist das Werdende für sich selbst dieses Prinzip (*met.* Z 1034a, 13: ή μὲν τοιαύτη ἔστιν οὐα κινεῖσθαι ύφ' αὐτῆς). Diese drei Prinzipien lassen sich jedoch in eines zusammenfassen: das εἶδος. Dies lässt sich aus dem Text deutlich entnehmen. Hinsichtlich der Natur sagt Aristoteles, dass sie selbst je nach dem εἶδος genannt wird, welches sie in anderem verwirklicht (*met.* Z 1032a, 25: ύφ' οὖ ή κατὰ τὸ εἶδος λεγομένη φύσις ή ὁμοειδής (αὕτη δὲ ἐν ἄλλῳ)). Was die menschliche Kunst betrifft, betont Aristoteles: »durch Kunst entsteht dasjenige, dessen εἶδος in der Seele vorhanden ist (*met.* Z 1032b, 1: ἀπὸ τέχνης δὲ γίγνεται ὅσων τὸ εἶδος ἐν τῇ ψυχῇ)«. In der Tat unterscheidet Aristoteles bezüglich des menschlichen Tuns zwischen zwei Momenten: der νόησις, das heißt der Planung und Bestimmung einer Handlung, und der ποίησις, der Ausführung dieser Handlung⁹⁰: so liegt eine Handlung bei den Menschen zuerst im Sinn, bevor sie umgesetzt wird. Ferner, falls sich das Prinzip des Handelns in der Sache selbst befindet, »so liegt der des Handelns Anfang in dem, wodurch auch dasjenige, was durch Kunst hervorgebracht wird, entsteht (*met.* Z 1032b, 23: ἐὰν δ' ἀπὸ ταύτομάτου, ἀπὸ τούτου ὅ ποτε τοῦ ποιεῖν ἀρχει τῷ ποιοῦντι ἀπὸ τέχνης)«, das heißt, wiederum in dem εἶδος.

⁸⁹ Vgl. *met.* Z 1032a, 11f.; Z 1033a, 25f.

⁹⁰ Vgl. *met.* Z 1032a, 15f.

Daraus muss man schließen, dass jeder hervorbringende Prozess darin besteht, ein bestimmtes εἶδος in ein Substrat einzuprägen (*met.* Z 1033a, 35: τὸ εἶδος τοῦτο ἐν ἄλλῳ [ποιεῖν], das heißt, »diese Form in anderem realisieren«). Dies ist möglich, weil dieses Substrat selbst einen Mangel aufweist⁹¹ und die Veranlagung besitzt, nach einem εἶδος geformt zu werden. Diese Veranlagung nennt Aristoteles δύναμις, und das Substrat δυνατὸν. Vom Standpunkt des Werdens und der Bewegung aus, sagt man also, der Stoff (ὕλη) habe das Vermögen, eine Form zu empfangen. *Met.* Θ 1047a, 25 gibt Aristoteles eine allgemeine Definition für jenen Zustand, in dem sich ein Ding befindet, wenn es δυνατὸν ist: »Vermögend wird das genannt, bei welchem, wenn die ἐνέργεια dessen eintritt, von dem dieses vermögend ist, niemals Unmöglichkeit eintritt (ἔστι δὲ δυνατὸν τοῦτο ω̄ ἐὰν ὑπάρξῃ ἡ ἐνέργεια οὗ λέγεται ἔχειν τὴν δύναμιν, οὐθὲν ἔσται ἀδύνατον)«. Mit ἐνέργεια scheint hier jenen Vorgang gemeint zu sein, der zur Verwirklichung dessen führt, von dem ein Substrat δυνατὸν ist; diese Deutung scheint auch von Aristoteles unterstützt zu sein, indem er sagt, ἐνέργεια heiße hauptsächlich κίνησις, *Bewegung*⁹². Dieser dynamischen Auffassung von ἐνέργεια setzt aber Aristoteles selbst eine statischere entgegen, indem er *met.* Θ 1048a, 31 betont: »ἐνέργεια ist das Sein der Sache (ἔστι δὴ ἐνέργεια τὸ ύπάρχειν τὸ πρᾶγμα)«. Die Bedeutung von ἐνέργεια ist daher umstritten: als κίνησις bewirkt sie sozusagen in ihrem Gegenstand eine Umformung und deutet auf die Entstehung einer σύνολος von Stoff und Form hin; andernfalls bezeichnet sie einen Zustand, eine Form. Angesichts dieser Schwierigkeit haben die Forscher meistens κίνησις und ἐνέργεια deutlich voneinander getrennt; κίνησις wurde oft als ein zu vollendender Vorgang, ἐνέργεια in eigentlicherem Sinne dagegen als dieser vollendete Vorgang ausgelegt, wie Michael Thomas Liske in seinem Artikel *Kinesis und Energeia bei Aristoteles* berichtet⁹³. Liske hat selbst κίνησις als jener Prozess der Poiesis interpretiert, dessen Ziel sich außerhalb der Poiesis selbst befindet; ἐνέργεια sei dagegen eine Tätigkeit, und beinhalte ihr Ziel:

»Hier ist die Verwirklichung des Vermögens eine κίνησις, weil das Ziel, nämlich das Produkt, bereits außerhalb dieses Prozesses liegt. Da nun, wo das letzte Ziel die Betätigung ist, bleibt die ἐνέργεια (im engeren Sinn) intransitiv

⁹¹ Vgl. *met.* Z 1033a, 9.

⁹² Vgl. *met.* Θ 1047a, 33.

⁹³ Dazu siehe: Liske, Michael Thomas: *Kinesis und Energeia bei Aristoteles*, in: *Phronesis*, Bd. 36, N. 2 (1991), S. 161-178.

im Tuenden selber (dem Sehenden, Betrachtenden, Lebenden, Glücklichen)«⁹⁴.

Diesen zweifellos faszinierenden Lösungen will ich aber eine Frage entgegenstellen: warum sollte man getrennt behandeln, was Aristoteles als einheitlich konzipiert hat? Die Schwierigkeit, das Dynamische und das Statische unter einen einheitlichen Begriff zu fassen, rechtfertigt aus meiner Sicht die Trennung dieser zwei Elemente nicht. Denn darin liegt eigentlich der revolutionäre Charakter der aristotelischen Philosophie: das Statische ist Quelle des Dynamischen, das immer mit sich Identische ist Prinzip der Bewegung. Wie Johannes Hirschberger in seinem Kommentar zur aristotelischen *εἶδος*-Auffassung schrieb, »die Wirklichkeit ist zwischen Individuelles und Allgemeines eingespannt«⁹⁵; man darf nun sagen, die Wirklichkeit ist Ergebnis der Spannung zwischen Sein und Werden, zwischen Statischem und Bewegendem, und diese Spannung hat Aristoteles durch den Begriff ἐνέργεια wunderbar ausgedrückt. Dass solcher Begriff einheitlich zu verstehen ist, zeigt auch die oben erwähnte Stelle (*met.* Θ 1047a, 30-33), die ich hier in der Übersetzung von Hermann Bonitz vollständig zitiere:

»Es ist aber der Name der wirklichen Tätigkeit (*enérgeia*), welcher eine Beziehung hat auf die vollendende Wirklichkeit (*entelécheia*), namentlich von den Bewegungen auch auf das übrige übergegangen; denn für wirkliche Tätigkeit gilt am meisten die Bewegung«⁹⁶.

Ἐνέργεια, die Bonitz mit „wirkliche Tätigkeit“ wiedergibt, ist gleichzeitig κίνησις und ἐντελέχεια, Bewegung und vollzogene Wirklichkeit; diejenigen, die im Begriff ἐνέργεια nur eine Stufe zur Erreichung der ἐντελέχεια zu sehen glaubten, irren sich: ihre Deutung ist abwegig und findet keine Bestätigung in Aristoteles’ Schriften, wie Giovanni Reale betont:

»Sinonimo del termine atto (ἐνέργεια) è quello di ἐντελέχεια. I due termini, infatti, non presentano diversità di sfumature di significato apprezzabili. Quanti hanno creduto di vedere espresso da ἐνέργεια il significato di atto che si attua e da ἐντελέχεια il significato di atto già pienamente attuato non

⁹⁴ Liske, Liske, Michael Thomas: *Kinesis und Energeia bei Aristoteles*, S. 177.

⁹⁵ Hirschberger, Johannes: *Geschichte der Philosophie, Teil 1: Altertum und Mittelalter*, S. 197.

⁹⁶ Aristoteles: *Metaphysik*, hrsg. v. Wolf, Ursula und übers. v. Hermann Bonitz, S. 236.

hanno i testi a loro favore, perché questi dimostrano che l'area semantica ricoperta dai due termini è identica«⁹⁷.

Ένέργεια schließt also in sich Sein und Werden, Stehen und Bewegen mit ein. Nur dadurch erklärt sich jedoch die Rolle des εἶδος selbst, unbewegter Bewege. Damit ist auch eine weitere tragende Säule der aristotelischen Theorie des Werdens und der Bewegung eingeführt worden, nämlich jenes Prinzip, das die Scholastiker mit dem berühmten Spruch ausdrückten: *agere sequitur esse*, das Sein geht dem Werden voraus. Schreibt Aristoteles *met.* Θ 1049b, 5: »φανερὸν ὅτι πρότερον ἐνέργεια δυναμεώς ἔστιν«, das heißt: »Es ist offenbar, dass die ἐνέργεια früher ist als die δύναμις«. Und zwar ist die ἐνέργεια (1) dem Begriff und (2) der Wesenheit nach (καὶ λόγῳ καὶ τῇ οὐσίᾳ) immer früher als die δύναμις; (3) der Zeit nach (χρόνῳ) ist sie gewissermaßen früher, gewissermaßen auch nicht.

1. Dem Begriff nach ist die ἐνέργεια früher, weil die δύναμις ist das, was ἐνέργεια werden kann⁹⁸; daher muss »notwendig der Begriff und die Erkenntnis (γνῶσις) der Wirklichkeit dem Begriff und der Erkenntnis des Vermögens vorausgehen«⁹⁹.

2. Ένέργεια ist auch der Wesenheit nach früher, erstens, weil alles, was der Entstehung nach später ist, der Form und der Wesenheit nach früher ist¹⁰⁰; zweitens, weil alles, was wird, auf ein Prinzip und ein Ziel hingeht (*met.* Θ 1050a, 7: ἄπαν ἐπ’ ἀρχὴν βαδίζει τὸ γιγνόμενον καὶ τέλος). Prinzip und Ziel sind bei Aristoteles eng verbunden: »Das Prinzip ist in der Tat das Wofür, und die Entstehung geschieht um des Ziels Willen. Das Ziel ist die ἐνέργεια, und um ihretwillen erhält man das Vermögen (*met.* Θ 1050a, 8: ἀρχὴ γὰρ τὸ οὗ ἔνεκα, τοῦ τέλους δὲ ἔνεκα ἡ γένεσις, τέλος δ’ ἡ ἐνέργεια, καὶ τούτου χάριν ἡ δύναμις λαμβάνεται)«. Man könnte mit Aristoteles sagen, das Substrat selbst sehnt sich nach einer

⁹⁷ Aristotele: *Metaphysica*, hrsg. v. Reale, Giovanni, Milano: Bompiani 2000, S. 724. Auf Deutsch lautet diese Passage (meine Übersetzung): »Synonym des Terminus ἐνέργεια ist jener von ἐντελέχεια. Diese Termini weisen in der Tat keine bemerkenswerten Bedeutungsunterschiede auf. Diejenigen, die glaubten, durch ἐνέργεια die Bedeutung von „zu vollendende Wirklichkeit“, und durch ἐντελέχεια die von „schon vollendete Wirklichkeit“ ausgedrückt zu sehen, finden in den Schriften keine Unterstützung: diese beweisen, dass solche Termini zum gleichen semantischen Feld gehören.«

⁹⁸ Vgl. *met.* Θ 1049b, 13.

⁹⁹ Aristoteles: *Metaphysik*, hrsg. v. Wolf, Ursula und übers. v. Hermann Bonitz, S. 244.

¹⁰⁰ Vgl. *met.* Θ 1050a, 3.

Form, nach einem εἶδος¹⁰¹; das εἶδος selbst ist also Form-, Wirk- und Zweckursache aller Seienden¹⁰². Dies wird an einer Stelle der Metaphysik (Θ 1048b, 1-5) besonders deutlich:

»Wie sich nämlich das Bauende verhält zum Baukünstler, so verhält sich auch das Wachende zum Schlafenden, das Sehende zu dem, was die Augen verschließt, aber doch den Gesichtssinn hat, das aus dem Stoff Ausgeschiedene zum Stoff, das Bearbeitete zum Unbearbeiteten. In diesem Gegensatz soll durch das erste Glied die Wirklichkeit, durch das andere das Vermögen bezeichnet werden«¹⁰³.

3. Aus dem Gesagten erscheint also klar, inwiefern ἐνέργεια der Zeit nach gewissermaßen früher ist als δύναμις und gewissermaßen nicht: vom Standpunkt eines bestimmten Einzelnen aus betrachtet, ist δύναμις zweifellos früher als ἐνέργεια, denn das Vermögen geht in einem bestimmten Individuum oder Gegenstand der Wirklichkeit voraus; andernfalls ist das, was nur dem Vermögen nach ist, im Vergleich mit dem, was schon verwirklicht ist, später.

2.3. Eἶδος und ὕλη, δύναμις und ἐνέργεια

Es sind in den zwei letzten Kapiteln zwei Arten Begriffe eingeführt worden, die die sinnliche Welt und das konkrete Einzelne (σύνολος) von verschiedenen Standpunkten aus beschreiben: εἶδος und ὕλη stellen alles Seiende in seiner Struktur dar; δύναμις und ἐνέργεια beschreiben dagegen die Welt vom Standpunkt des Werdens und der Bewegung aus. Das sind nur zwei verschiedene Weisen, denselben Gegenstand zu definieren, wie diese Passage aus dem Buch H (1043a, 15-21) der *Metaphysik* klarstellt:

»Wenn daher bei einer Definition eines Hauses einige angeben, es sei Steine, Ziegel, Holz, so meinen sie das Haus dem Vermögen (τὴν δυνάμει οἰκίαν) nach; denn jene Dinge sind der Stoff (ὕλη γὰρ ταῦτα) desselben; und wenn andere es als ein bedeckendes Behältnis für Körper und Sachen bezeichnen oder noch andere Bestimmungen der Art hinzufügen, so meinen sie die Wirklichkeit (τὴν ἐνέργειαν); wer aber beides verbindet, der meint die dritte aus diesen beiden hervorgehende Wesenheit (τὴν τρίτην καὶ τὴν ἐκ τούτων

¹⁰¹ Vgl. *phys.* 192a, 17-25.

¹⁰² Vgl. *met.* A 983a, 24-35.

¹⁰³ Aristoteles: *Metaphysik*, hrsg. v. Wolf, Ursula und übers. v. Hermann Bonitz, S. 240.

ούσίαν). Es scheint nämlich der durch die Artunterschiede hindurchgehende Begriff mehr die Form und die Wirklichkeit (λόγος τοῦ εἶδους καὶ τῆς ἐνέργειας) zu treffen, der aus den Bestandteilen gebildete mehr den Stoff (τῆς ὕλης μᾶλλον)«¹⁰⁴.

"Υλη ist also jenes Substrat, das das Vermögen hat (und auch Vermögen, δύναμις, ist), eine Form zu empfangen; diese Form ist das εἶδος, auch ἐνέργεια genannt: die Zusammensetzung dieser Bestandteilen ist eine dritte Substanz, nämlich die σύνολος.

2.4. Ἐνέργεια und Kairos

Wann ereignet sich der Übergang von dem Vermögen zur Wirklichkeit? Warum verwirklicht sich nicht jedes Substrat je nach seinem Vermögen? Denn, wenn es so wäre, sollte sich jedes Stück Holz irgendwann in ein Möbel verwandeln. Warum geschieht dies nicht? Und doch befindet sich in jedem Stück Holz das Vermögen, Möbel zu werden. Wie lässt sich dieses Problem lösen? In den vorigen Kapiteln wurde festgestellt, dass alles, was wird, das Prinzip des Werdens in anderem (ἐν ἄλλῳ) oder in sich selbst (ἐν αὐτῷ) hat. Unter dem, was das Prinzip des Werdens in anderem hat, verdankt einiges die Verwirklichung (a) einem irrationalen Agens (ποιητικὸν), wie zum Beispiel der Natur, anderes (b) dem Willen eines vernünftigen Agens, etwa des Menschen. Im ersten Fall (a) geschieht der Übergang vom Vermögen zur Wirklichkeit notwendig und mechanisch, indem ein *agens* (ποιητικὸν) und ein *patiens* (παθητικὸν) gleichen Wesens in Kontakt treten¹⁰⁵; im zweiten Fall (b) bedarf die Verwirklichung des Vermögenden der Entscheidung eines vernünftigen Individuums (*met. Θ 1048a, 10: ἀνάγκη ἄρα ἔτερόν τι εἶναι τὸ κύριον*, das heißt: »es ist notwendig, dass etwas anderes Herr sei«). Das Treffen von Entscheidungen setzt immer eine Wahl zwischen Entgegengesetzten voraus; in diesem Sinne sagt Aristoteles, jedes mit Vernunft verbundene Vermögen gehe auf das Entgegengesetzte (τὰ ἐναντία)¹⁰⁶: ausschlaggebend ist hier entweder der Wunsch (ὄρεξις) des Agens oder seine vernünftige Wahl (προαίρεσις). Es steht also bei dem Agens, ob dieses Stück Holz ein Bett oder ein Schrank wird; es liegt aber nicht ganz in seinem Vermögen, zu entscheiden, wann und wie dies geschehen soll. Das betont

¹⁰⁴ Aristoteles: *Metaphysik*, hrsg. v. Wolf, Ursula und übers. v. Hermann Bonitz, S. 221-222; das Griechische habe ich hinzugefügt.

¹⁰⁵ Vgl. *met. Θ 1048a, 5-7*.

¹⁰⁶ Vgl. *met. Θ 1046b, 5; Θ 1048a, 9-12*.

Aristoteles *met.* Θ 1048a, 13-16: »τὸ δυνατὸν κατὰ λόγον [...] ἔχει δὲ [δύναμιν] παρόντος τοῦ παθητικοῦ καὶ ὡδὶ ἔχοντος [ποιεῖν]· εἰ δὲ μή, ποιεῖν οὐ δυνήσεται«, das heißt, »das der Vernunft nach Vermögende hat nur dann ein Vermögen, wenn der *patiens* vorhanden sei und auf eine bestimmte Weise (ώδι) sei: wenn nicht, wird er nicht handeln können«. Gleicherweise sagt Aristoteles *met.* Θ 1048a, 19: »[τὸ δυνατὸν κατὰ λόγον] τὴν γὰρ δύναμιν ἔχει ὡς ἔστι δύναμις τοῦ ποιεῖν, ἔστι δ' οὐ πάντως ἀλλ' ἔχοντων πῶς«, das heißt, »das der Vernunft nach Vermögende hat in der Tat ein Vermögen nur in der Weise, wie es Vermögen zu tun ist, aber nicht schlechthin, sondern unter bestimmten Umständen (πῶς)«. Zu den Umständen, welche die Ausübung einer Handlung unmöglich machen könnten, gehören zum Beispiel äußere Hindernisse (τὰ ἔξω κωλύοντα) und physische Grenzen: so darf man keine entgegengesetzten Handlungen gleichzeitig tun, auch wenn es man sich wünscht¹⁰⁷. Es können andererseits auch innere Hindernisse eintreten, wie zum Beispiel bei der Genesung von einer Krankheit¹⁰⁸. Was dann dasjenige betrifft, (c) was für sich selbst Prinzip ist, kann es ein Vermögen nur dann haben, wenn äußere Hindernisse fehlen (*met.* Θ 1049a, 14: μηθενὸς τῶν ἔξωθεν ἐμποδίζοντος); da aber für dieses das Vorhandensein eines Vermögens selbst schon die Verwirklichung dieses Vermögens impliziert, kann man sagen, dass dem Fehlen von Hindernissen ἐνέργεια mit Notwendigkeit folgt.

Was lässt sich also über den Übergang des Vermögens zur Wirklichkeit sagen? Hinsichtlich jener Vermögen, (a) deren Verwirklichung von einem irrationalen Agens abhängt, und jener, (c) die zu ihrer Verwirklichung durch sich selbst kommen, kann man zusammenfassend sagen, das Fehlen von äußeren Hindernissen und das Aufeinandertreffen von *agens* und *patiens* bedeutete mit Notwendigkeit das Eintreten von ἐνέργεια. Die Erfüllung dieser Bedingungen durch den Zufall stellt den geeigneten Hintergrund für das Werden und das Entstehen dar. Anders gesagt, durch Zufall ereignet sich jene günstige Gelegenheit, die für die Verwirklichung eines Vermögens als Prämissen dient. Könnte man diese günstige Gelegenheit *Kairos* nennen? Meines Erachtens nicht, und zwar aus diesen Gründen:

1. Wie die Wirkungsgeschichte des Wortes *καιρός* in der altgriechischen Literatur beweist, wurde *Kairos* nie mit der Gegenwart von günstigen Umständen fürs Ereignen von

¹⁰⁷ Vgl. *met.* Θ 1048a, 20-25.

¹⁰⁸ Vgl. *met.* Θ 1049a, 7.

natürlichen Phänomenen in Verbindung gebracht. Kairos ist nur insofern günstige Gelegenheit, als er das für den Menschen ist. Nur aus Sicht der Menschen werden bestimmte Geschehnisse zu Kairoi, zu günstigen Augenblicken, deren Ergreifen das Gelingen eines Vorhabens oder einer Handlung verspricht. Man könnte sagen, nur die Tatsache, dass Menschen vernünftige Willensakte und Pläne fassen konnten, veranlasste sie dazu, im Fließen der Zeit und in der Wirklichkeit besonders gute Umstände und Augenblicke für die Umsetzung solcher Pläne zu suchen.

2. Kairos kann nicht Anfang für einen mechanischen Vorgang sein oder, wie ein Räderwerk, einen Mechanismus in Gang setzen. Will man sich einen Kairos nicht entgehen lassen, muss man ihn an den Haaren packen und ihn festhalten, sonst vergibt man die Gelegenheit; daher kann man nicht jene günstigen Umstände, die dem aus irrationalen Gründen Werdende und Entstehende vorausgehen, Kairoi nennen. Das Irrationale agiert mechanisch, das Rationale willentlich; darum ist die der Menschen Handlung immer von Unsicherheit begleitet: das ist der Preis der Freiheit, das ist der Preis des Bewusst-Seins¹⁰⁹.

Durch Zufall und Notwendigkeit werden in der Natur günstige Umstände zu Antrieb der Bewegung, durch Willen und Können wird ein Kairos gewählt und ergriffen. Zwischen Vermögen und Wirklichkeit befindet sich im menschlichen Handeln und Sein eine Kluft, die nur ein gewollter Freiheitsakt überbrücken kann. Das ist das Geheimnis, das im menschlichen Wesen geborgen ist, das die Menschen zu dem macht, was sie sind. In den oben zitierten Stellen aus der *Metaphysik* (Θ 1048a, 13-16 und Θ 1048a, 19) liefern die Adverbien $\omega\delta\iota$ und $\pi\omega\zeta$ den Stoff, aus dem Kairos bestehet: sie berichten nämlich über das Wie, das Wo, das Wie-viel jedes Werdeprozesses und jeder Handlung; seine Form bekommt aber Kairos von dem Menschen, vom einzigen rationalen Wesen auf Erde.

¹⁰⁹ Vgl. *phys.* 199b.

2.5.Determinismus und Willensfreiheit

Aus dem Gesagten geht nun hervor, dass die Wirklichkeit in Aristoteles' Augen einigermaßen durch notwendige Kausalmechanismen bestimmt ist. Um diese These zu stützen, wird oft folgende Stelle der Metaphysik herangeführt (E 1027a, 34 – 1027b, 14)¹¹⁰:

»So wird man offenbar von einem bestimmten Zeitpunkt aus immer einen Zeitteil hinwegnehmend bis zum gegenwärtigen Augenblick gelangen. Also dieser [Mensch] wird an einer Krankheit oder durch Gewalt sterben, sofern er ausgeht, und dies, wenn er dürstet, und dies, wenn etwas anderes stattfindet, und so wird man bis zu dem gelangen, was jetzt stattfindet, oder zu etwas, das schon geschehen ist [...]; also mit Notwendigkeit wird er sterben oder nicht sterben. Und so gilt auch dasselbe, wenn jemand zu dem Geschehenen übergeht; denn dies, ich meine das Geschehene, findet sich schon in etwas. Alles Zukünftige wird also mit Notwendigkeit eintreten, z. B. dass der Lebende sterbe; denn schon ist etwas geschehen, z. B. die entgegengesetzten Elemente finden sich in demselben Körper; ob aber der Tod durch Krankheit oder durch Gewalt eintreten wird, ist noch nicht bestimmt, sondern erst, wenn dies geschehen ist. Offenbar also geht es nur bis zu einem bestimmten Prinzip, und dies geht nicht weiter auf ein anderes zurück. Dies wird das Prinzip des Zufälligen (τοῦ ὅπότερ' ἔτυχεν) und nichts anderes die Ursache seines Entstehens sein«¹¹¹.

Diese Passage, wonach alles aus anderem, wie in einer Kausalkette, notwendig entsteht, muss jedoch mit Rücksicht auf das Gesamtwerk Aristoteles' gelesen und gedeutet werden. Insbesondere darf man nicht von der Kritik absehen, die Aristoteles in seinem kurzen logischen Werk *De interpretatione* an den Verfechtern des Determinismus übt. Dort (18a-19a) stützt Aristoteles seine Annahme, die Zukunft sei nicht mit Notwendigkeit vorherbestimmt, auf zwei Hauptgedanken¹¹²:

1. Wenn alles Zukünftige auf jeden Fall einträte, und jedes Ereignis mit Sicherheit vorhersehbar wäre, bliebe keinen Raum für menschliches Handeln offen; dem Menschen

¹¹⁰ Vgl. Jedan, Christoph: *Willensfreiheit bei Aristoteles?*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 2000, S. 18.

¹¹¹ Aristoteles: *Metaphysik*, hrsg. v. Wolf, Ursula und übers. v. Hermann Bonitz, S. 173-174.

¹¹² Vgl. Ackrill, John L.: *Aristoteles, eine Einführung in sein Philosophieren*, Berlin: Walter de Gruyter 1985, S. 34-37.

wäre die Verantwortung für seine eigenen Taten abgenommen, und er selbst wäre nichts als ein Glied der langen Kette der Geschehnisse. Dies stünde jedoch im Widerspruch mit der alltäglichen Erfahrung, die beweist, wie der Mensch von Willensakten und Handlungen fähig ist: »wir sehen in der Tat, dass das Prinzip dessen, was sein wird, sowohl vom Überlegen, als auch vom Handeln abhängt, und dass sich allgemein in denjenigen, die nicht immer tätig sind, das Vermögen zu sein und nicht zu sein befindet.« (*De int* 19a, 7-10: ὅρῶμεν γὰρ ὅτι ἔστιν ἀρχὴ τῶν ἐσομένων καὶ ἀπὸ τοῦ βουλεύεσθαι καὶ ἀπὸ τοῦ πρᾶξαί τι, καὶ ὅτι ὅλως ἔστιν ἐν τοῖς μὴ ἀεὶ ἐνεργοῦσι τὸ δυνατὸν εἶναι καὶ μή).

2. Aus der Notwendigkeit, dass morgen entweder ein bestimmtes Ereignis *p* oder sein Gegenteil $\sim p$ geschehen wird, kann man nicht folgenden Schluss ableiten: entweder mit Notwendigkeit *p* oder mit Notwendigkeit $\sim p$, denn der logische Übergang vom ersten zum zweiten Satz ist unmöglich: $N(p \vee \sim p) \sim\rightarrow N(p) \vee N(\sim p)$.

Auf den ersten Blick könnte man glauben, Aristoteles widerspreche sich selbst und habe dem Determinismus gegenüber eine schwankende Haltung. Diese Aussage trifft aber auf die Lehre Aristoteles' nicht zu; um dies zu zeigen, werde ich auf die Unterscheidung zwischen irrationalen und rationalen Vermögen zurückgreifen. Es ist gesagt worden, bei irrationalen Vermögen folge aus dem Fehlen von äußerer Hindernissen und dem Aufeinandertreffen von *agens* und *patiens* das Eintreten mit Notwendigkeit von $\epsilon\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$. Mit anderen Worten, setzt bei irrationalen Vermögen das Ereignen einer günstigen Gelegenheit den Mechanismus des Werdens und der Bewegung in Gang. Da nun Aristoteles das Kausalitätsprinzip vertritt, wonach alles, was sich bewegt, notwendig von anderem bewegt wird, könnte man in der Suche der Ursachen eines Ereignisses bis hin zum ersten unbewegten Bewegter zurückgehen und zeigen, wie sich alles auf ein erstes Prinzip zurückführen lässt und alles aus der Sicht dessen, was zuvor war, erklärbar ist. Selbst das *Prinzip des Zufälligen*, das Aristoteles *met. E* 1027b, 14 als erstes Prinzip bezeichnet, ist ein solches nur aus menschlicher Sicht. Christoph Jedan spricht in seinem Buch *Willensfreiheit bei Aristoteles?* von „akzidenteller Verursachung zielgerichteten Geschehens“¹¹³. Die Bedeutung dieser Bezeichnung erscheint aus *met. Δ* 1025a, 14-35 klar:

¹¹³ Vgl. Jedan, Christoph: *Willensfreiheit bei Aristoteles?*, S. 21f.

»Akzidens nennt man dasjenige, was sich zwar an etwas findet und mit Wahrheit von ihm ausgesagt werden kann, aber weder notwendig noch in den meisten Fällen sich findet, z. B. wenn jemand beim Graben eines Loches für eine Pflanze einen Schatz fand. Dies also, einen Schatz zu finden, ist ein Akzidens für den, der ein Loch gräbt; denn weder folgt mit Notwendigkeit das eine aus dem anderen oder das eine nach dem anderen, noch findet auch in den meisten Fällen jemand einen Schatz, wenn er ein Loch für eine Pflanze gräbt«¹¹⁴.

Dass jemand beim Graben eines Loches für eine Pflanze einen Schatz fand, ist ein zufälliges Geschehen; dass der Schatz sich dort befand, folgt aber mit Notwendigkeit aus der Tatsache, dass ihn jemand dort zuvor begraben hatte. Deswegen nennt Jeden das *Prinzip des Zufälligen: akzidentelle Verursachung zielgerichteten Geschehens*. In diesem Sinne kann man auch das Entstehen günstiger Umstände für die Verwirklichung irrationaler Vermögen *zufällig* nennen; doch verdanken solche Umstände ihr Ereignen bestimmten Ursachen, die nur mittelbar Ursachen dieser Verwirklichung sind. Man darf also schließen, dass Aristoteles im Hinblick auf irrationale Vermögen zumindest eine milde Form von Determinismus vertritt; ob es auch in Bezug auf rationale Vermögen so sei, bedarf es einer weiteren Untersuchung.

Wie lässt sich die These, in der Welt seien Naturgesetze und kausale Prinzipien am Werk, und die Auffassung, der Mensch sei frei und für seine Handlungen verantwortlich, vereinen? Wie können Determinismus und Willensfreiheit nebeneinander bestehen? Ist es überhaupt berechtigt, in der Antike von einer Willensfreiheit zu sprechen? In der *Eudemischen* und der *Nikomachischen Ethik* betont Aristoteles, der Mensch sei für seine Taten verantwortlich¹¹⁵. Genügt es, um Aristoteles einen vollständigen Willensbegriff zuzugestehen?

Christoph Horn betrachtet Augustinus (354 – 430) als den ersten, der eine vollständige Theorie der Willensfreiheit entwickelt hat¹¹⁶. Denn, obwohl auch Aristoteles die Unterscheidung zwischen einer guten und einer schlechten Strebendenz kannte, besteht die eigentliche Innovation Augustinus' darin, dass erst er »zwischen der positiven und der

¹¹⁴ Aristoteles: *Metaphysik*, hrsg. v. Wolf, Ursula und übers. v. Hermann Bonitz, S. 165-166.

¹¹⁵ Vgl. *eth. Eud.* 1222b – 1228a; *eth. Nic.* 1109b – 1115a.

¹¹⁶ Vgl. Horn, Christoph: Augustinus und die Entstehung des philosophischen Willensbegriffs, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd. 50, H. 1/2 (Jan. - Jun., 1996), S. 113-132.

negativen Handlungstendenz einerseits und dem freien Entscheidungsakt andererseits differenziert«¹¹⁷. Augustinus, als erster in der Geschichte, erfüllt die zwei Kriterien, die Horn als bezeichnend für einen entwickelten Willensbegriff betrachtet:

»Eine philosophische Position verfügt dann über die Konzeption eines Willens, wenn sie 1. ein Vermögen anerkennt, auf das sich falsches Handeln bei vollem Bewusstsein zurückführen lässt, und wenn sie 2. das Vermögen, das es erlaubt, sich bei vollem Bewusstsein für das Falsche zu entscheiden, für nicht weiter ableitbar hält. Der Wille kann das Falsche wählen, ohne dass eine Täuschung über die vorziehenswerte Option im Spiel ist und ohne dass ihn irgendeine weitere Größe dazu determiniert. Wir können also 1. ein Bewusstheitskriterium und 2. ein Spontaneitätskriterium festhalten«¹¹⁸.

Augustinus erfüllt diese Kriterien, indem er in *De libero arbitrio* allein der Menschen Willen und freie Entscheidung für dessen böse Taten verantwortlich macht (*lib. arb.* I 11, 21: *propria voluntas et liberum arbitrium*); zudem betont Augustinus, niemand könne zum gleichen Zeitpunkt willen und nicht willen: alles Handeln sei deswegen gewollt (*lib. arb.* II 14, 37: *nemo autem vult aliquid nolens*).

Ich werde Augustinus' Lehre des *liberum arbitrium* nicht weiter untersuchen; hier sei es nur darauf hingewiesen, dass der Willensbegriff, wie wir ihn heute verstehen, tief in der christlichen Tradition wurzelt und auf der Basis eines voluntaristischen Gottesbilds beruht. Aus diesem Grund wäre es ein Irrtum, aufgrund dieses Begriffes darüber urteilen zu wollen, ob Aristoteles über einen entwickelten Willensbegriff verfüge; und dennoch darf man sich nicht der Frage entziehen, inwieweit der Mensch in Aristoteles' Augen Prinzip seines Handelns sei. Maßstab dieser Untersuchung wird also nicht das Prinzip der Willensfreiheit sein, sondern das Verantwortungsprinzip: dem aus der christlichen Tradition stammenden Willensbegriff, der die Möglichkeit voraussetzt, dass sich der Mensch bei vollem Bewusstsein und mit aller Freiheit für das Böse oder für die schlechte Option entscheiden könnte, entgegnet in der Tat Aristoteles, dass »niemand will, was er für schlecht hält« (*eth. Eud.* 1223b, 7: βούλεται δ' οὐθεὶς ὁ οἴεται εἶναι κακόν); der Mensch ist jedoch auch für seine bösen Taten verantwortlich, denn er vollbringt sie, wenn nicht willentlich, zumindest

¹¹⁷ Horn, Christoph: Augustinus und die Entstehung des philosophischen Willensbegriffs, S. 127.

¹¹⁸ Horn, Christoph: Augustinus und die Entstehung des philosophischen Willensbegriffs, S. 116.

aufgrund von Unmäßigkeit (*ἀκρατής*)¹¹⁹. Daraus lässt sich schließen, dass im Mittelpunkt der aristotelischen Reflexion nicht der Wille steht, sondern die Bestimmung des Prinzips des Handelns; ist der Mensch dieses Prinzip, dann ist er auch für die von ihm vollbrachten Handlungen verantwortlich. Diese Verantwortung setzt aber eine gewisse Handlungsfreiheit voraus.

2.6. Βούλησις, προαίρεσις und ἐκούσιον

Dass bei Aristoteles nicht der Wille im Mittelpunkt steht, sieht man an seiner Willenskonzeption besonders deutlich; Aristoteles schildert sie an folgender Passage der *Nikomachischen Ethik* (eth. Nic. 1113b, 3-7):

"Οντος δὴ βουλητοῦ μὲν τοῦ τέλους, βουλευτῶν δὲ καὶ προαιρετῶν τῶν πρὸς τὸ τέλος, αἱ περὶ ταῦτα πράξεις κατὰ προαίρεσιν ἄν εἴεν καὶ ἐκούσιοι. αἱ δὲ τῶν ἀρετῶν ἐνέργειαι περὶ ταῦτα. ἐφ' ἡμῖν δὴ καὶ ἡ ἀρετὴ, ὁμοίως δὲ καὶ ἡ κακία. ἐν οἷς γὰρ ἐφ' ἡμῖν τὸ πράττειν, καὶ τὸ μὴ πράττειν, καὶ ἐν οἷς τὸ μή, καὶ τὸ ναι.

»Da also das Ziel (τέλους) gewollt (βουλητοῦ) ist, die Mittel zum Ziel aber erwogen (βουλευτῶν) und gewählt (προαιρετῶν), werden auch die Taten, die sich auf Letztere beziehen (d. h. die Mittel zum Ziel), einer Wahl (κατὰ προαίρεσιν) entsprechen und gewollt (ἐκούσιοι) sein. So sind die Taten der Tugenden. Von uns hängt die Tugend (ἀρετὴ) ab, und das Laster (κακία) ebenso. Bei dem, dessen Erzeugung an uns liegt, liegt an uns auch dessen nicht-Erzeugung, und dort, wo das Nein von uns abhängt, hängt von uns auch das Ja ab«.

Diese kurze Passage enthält Aristoteles' Theorie des Handelns ganz und gar. Das Ziel (τέλος), von dem hier die Rede ist, ist besonderer Ausdruck einer allgemeineren, frei gewählten Lebenshaltung¹²⁰; darum sagt Aristoteles eth. Eud. 1227b, 23, dass »die Tugend das Ziel bestimmt« (ἡ ἀρετὴ ποιεῖ τὸν σκοπὸν). Es ist nämlich im Rahmen einer tugendhaften oder lasterhaften Lebenshaltung, dass ein Ziel gewollt und verfolgt wird; da nun Ziel jeder Handlung und Entscheidung ein Gut ist (eth. Nic. 1097a, 21: τάγαθόν... ἐν

¹¹⁹ Vgl. eth. Eud. 1223b, 33.

¹²⁰ Vgl. eth. Nic. 1114b, 6: ἡ δὲ τοῦ τέλους ἔφεσις [...] αὐθαίρετος.

ἀπάσῃ δὲ πράξει καὶ προαιρέσει τὸ τέλος), wird der redliche Mensch ein wahres Gut anstreben, der schlechte dagegen etwas Beliebiges (*eth. Nic.* 1113a, 25: τῷ μὲν σπουδαίῳ τὸ κατ’ ἀλήθειαν εἶναι, τῷ δὲ φαύλῳ τὸ τυχόν) und das, was nur ein Gut zu sein scheint (*eth. Nic.* 1113b, 1: ἀγαθὸν φαίνεται). Das Ziel ist nun gewollt (βουλητός), d. h. wird zum Gegenstand der βούλεσις, des rationalen Willens¹²¹; βούλεσις bezeichnet somit ein rationales Strebevermögen, dessen Ziel jedoch immer vorherbestimmt ist, nämlich das jeweilige Gut. Steht das Ziel immer fest, sind dagegen die Mittel zur Erreichung dieses Ziels immer situationsgemäß anders: »Die Wahl ist eine Stellungnahme, aber nicht allgemein, sondern zugunsten des einen gegenüber dem anderen« (*eth. Eud.* 1226b, 7: προαίρεσις αἵρεσις μὲν ἔστιν, οὐχ απλῶς δέ, ἀλλ’ ἐτέρου πρὸ ἐτέρου). Mit προαίρεσις meint Aristoteles nämlich die instrumentelle Vernunft, deren Beschäftigung darin besteht, innerhalb des jeweilig Möglichen¹²² das beste Mittel zum Ziel zu wählen. προαίρεσις hat daher nichts mit der Zielwahl zu tun, wie es auch aus der oben zitierten Stelle zu entnehmen ist: als Gegenstand der προαίρεσις nennt in der Tat Aristoteles nicht τὸ τέλος, sondern τὸ πρὸς τὸ τέλος¹²³. Die Wahl der besten Mittel erfolgt durch Überlegung (σκέψις) und Erwägung (βουλή), denn aus einer in Erwägung gezogenen Meinung besteht die προαίρεσις (*eth. Eud.* 1226b, 9: ἐκ δόξης βούλευτικῆς ἔστιν ἡ προαίρεσις)¹²⁴. *Eth. Nic.* 1113b, 5 sagt Aristoteles, die Taten, die als Mittel zur Erreichung eines bestimmten Guts eingesetzt werden, einer Wahl (προαίρεσις) entsprächen und seien ἔκούσιοι. Das Wort ἔκούσιον, dessen Gegenteil ἄκούσιον ist, bedeutet „willentlich“ und bezeichnet jenes Handeln, das »aus eigenem Antrieb« geschieht¹²⁵. Obwohl Aristoteles *eth. Eud.* 1223b, 26 ausdrücklich sagt, ἔκούσιον entspräche eher der βούλεσις, als der Lust und der Begierde (μᾶλλον ἔκούσιον τὸ κατὰ βούλησιν τοῦ κατ’ ἐπιθυμίαν καὶ θυμόν), ist dieses Eigenschaftswort, im Gegensatz zu προαίρεσις, die nur den erwachsenen Menschen zukommt¹²⁶, auch für Tiere und Kinder angebracht¹²⁷. Und doch wird oft τὸ ἔκούσιον in Verbindung mit dem spontanen und absichtlichen Handeln der Menschen gebracht. *Eth. Nic.* 1111a, 23 betont Aristoteles: »τὸ ἔκούσιον scheint dasjenige zu sein, dessen Ursprung sich im Handelnden selbst befindet,

¹²¹ Vgl. Horn, Christoph: Augustinus und die Entstehung des philosophischen Willensbegriffs, S. 125.

¹²² Vgl. *eth. Eud.* 1225b, 36.

¹²³ Vgl. dazu auch: *eth. Eud.* 1227b, 35-40; *eth. Nic.* 1111b, 26.

¹²⁴ προαίρεσις ist jedoch nicht mit δόξα gleichzusetzen, wie Aristoteles *eth. Eud.* 1226a, 1 und *eth. Nic.* 1111b, 30 betont.

¹²⁵ Vgl. Horn, Christoph: Augustinus und die Entstehung des philosophischen Willensbegriffs, S. 122.

¹²⁶ Vgl. *eth. Nic.* 1111b, 15.

¹²⁷ Vgl. *eth. Nic.* 1111b, 9.

wobei er die einzelnen Bedingungen kennt, unter denen die Handlung stattfindet« (το ἐκούσιον δόξειεν ἀν εἶναι οὐ ν ἀρχὴ ἐν αὐτῷ εἰδότι τὰ καθ’ ἔκαστα ἐν οἷς ν πρᾶξις). Der Ursprung des gewollten Handelns liegt also beim Handelnden selbst; dies unterscheidet letztendlich den Menschen von allen anderen Lebewesen: »Der Mensch, als einziger unter den Lebewesen, ist Ursprung einiger Handlungen« (*eth. Eud.* 1222 b, 19: ἄνθρωπος καὶ πράξεών τινών ἔστιν ἀρχὴ μόνον τῶν ζώων). Gleicherweise sagt Aristoteles *eth. Nic.* 1112b, 31: ἔοικε δή [...] ἄνθρωπος εἶναι ἀρχὴ τῶν πράξεων, das heißt, »der Mensch scheint also Ursprung von Handlungen zu sein«. Für diese Handlungen ist der Mensch auch verantwortlich; für jene aber, die ἀκούσιον stattfinden, nicht: »Für jene [Handlungen], die gewollt wurden und der Wahl eines jeden entsprechen, ist jener verantwortlich, für jene aber, die ἀκούσια sind, ist er nicht verantwortlich« (*eth. Eud.* 1223 a, 17: ὅσα μὲν ἐκούσια καὶ κατὰ προαίρεσιν τὴν ἐκάστου, ἐκεῖνον αἴτιον εἶναι, ὅσα δ’ ἀκούσια, οὐκ αὐτὸν αἴτιον). Da nun eine Handlung eine Bewegung ist, ist der Mensch Prinzip einiger Bewegung: ὁ δ’ ἄνθρωπος ἀρχὴ κινήσεως τινός· ν γὰρ πρᾶξις κίνησις (*eth. Eud.* 1222 b, 29).

Zusammenfassend, kann man folgendes sagen: mit dem rationalen Willen (βούλεσις) stimmt der Mensch dem Ziel, d. h. dem jeweiligen Gut, zu; durch eine Wahl (προαίρεσις) wählt er die besten Mittel, um dieses Ziel zu erreichen; dabei handelt er willentlich (ἐκούσιον) und ist daher für seine Taten verantwortlich (αἴτιος). Es stellt sich nochmal deutlich heraus, dass für Aristoteles nicht der Wille entscheidend ist, sondern die Einsicht, die Kenntnis des Guten; eine unvollständige oder fehlerhafte Vorstellung des Guten ist jedoch keine Rechtfertigung für schlechtes Handeln, denn der Mensch ist Prinzip, Ursprung seiner Handlungen: diese Handlungen, sowohl die guten, als auch die schlechten, kommen in die Welt durch ihn, und sind ihm allein zuzuschreiben. Nun bleibt jedoch die Anfangsfrage noch offen: vorausgesetzt, dass alles in der Welt durch Notwendigkeit geschieht, und der Mensch selbst, soweit er das Gute zu erkennen vermag, notwendigerweise gut handeln wird, wie kann er für seine Taten verantwortlich gemacht werden? Wie kann er Ursprung einiger Handlungen sein? Die Notwendigkeit, dass der Mensch nach dem handelt, was er für gut hält, legt die Vermutung nahe, dass der wahre Ursprung des guten und schlechten Handelns in der Kenntnis, in der Vorstellung des Guten selbst zu suchen sei. Ist aber eine wahre oder eine fehlerhafte Kenntnis des Guten, worüber jeder Mensch verfügt, nur ihm allein verschuldet? Ist es nicht viel mehr eine gute oder falsche Erziehung oder eine redliche

oder korrupte Gesellschaft dafür verantwortlich? Die Überzeugung, eine mangelhafte Kenntnis des Guten sei Quelle von schlechtem Handeln und Benehmen, führt offensichtlich in eine Sackgasse, und treibt den Menschen in jeden Determinismus zurück, von dem er sich einst entfernt hatte. Angesichts dieser Schwierigkeit haben oft selbst die Forscher, die Aristoteles eine Willensfreiheit zusprechen, ihm schwere Fehler oder Oberflächlichkeit vorgeworfen, wie Christoph Jedan bemerkt¹²⁸; andere, und darunter Christoph Jedan selbst, haben versucht, Determinismus und menschliche Verantwortung (und folgend auch Handlungsfreiheit) durch den sogenannten Kompatibilismus zu vereinen. Diese Lösung scheint jedoch nichts als eine Resignation zu sein, eine Kapitulation vor der scheinbaren Unmöglichkeit, eine zufrieden stellende, passendere Lösung zu finden. Dies erschien umso klarer, wenn man die kompatibilistische Auffassung der Handlungsfreiheit aufmerksam analysiert:

»Handlungsfreiheit ist immer dann gegeben, wenn ein Akteur seinem Willen gemäß handeln kann. Dieser Bestimmung zufolge ist das Vorliegen von Handlungsfreiheit unabhängig von der Behauptung, der Wille selbst habe eine akausale Freiheit, und lässt sich daher – zumindest aus kompatibilistischer Sicht – auch im Rahmen einer deterministischen Position verteidigen«¹²⁹.

Diese Konzeption, die die Handlungsfreiheit offenbar als die Fähigkeit bezeichnet, dem Willen gemäß handeln zu können, wird den zahlreichen Passagen nicht gerecht, in denen Aristoteles den Menschen Herr und Ursprung seiner Handlungen nennt. Denn sie dient als Voraussetzung für die Behauptung, der Mensch handle immer seinem Willen nach, weil er das kann. Es reicht aber nicht, um das Vorhandensein einer Handlungsfreiheit postulieren zu können, da – dieser Auffassung nach – der menschliche Wille immer von anderem und von außen bestimmt wird: der Kompatibilismus ist in der Tat nur eine Form von Determinismus. Es muss dagegen eine andere Lösung geben, die ermöglicht, Determinismus und menschliche Handlungsfreiheit nebeneinander bestehen zu lassen, ohne den einen oder die andere in die Ecke zu drängen. Diese Lösung ist im Wesen des Kairos tief geborgen.

¹²⁸ Vgl. Jedan, Christoph: *Willensfreiheit bei Aristoteles?*, S. 9.

¹²⁹ Jedan, Christoph: *Willensfreiheit bei Aristoteles?*, S. 137.

2.7.Kairos als Widerspruch

Kairos ist an der Unvollkommenheit des Menschen gebunden. Die menschliche Unfähigkeit, die günstige Gelegenheit auf jeden Fall zu erkennen und zu ergreifen, liegt der Entstehung des Kairos-Begriffs zugrunde. Es gibt nur insofern eine günstige Gelegenheit, als sie die Menschen auch verpassen könnten. »Καιρός πρὸς ἀνθρώπων βραχὺ μέτρον ἔχει«, sagte einst Pindar; »das Leben ist βραχὺς«, ergänzte ein Jahrhundert später Hippokrates. Kairos und das menschliche Leben sind aus derselben Matrix hervorgegangen, von Vergänglichkeit und Kürze gezeichnet. »Ich fliege so schnell wie der Wind; [...] Wenn ich erst einmal mit meinen geflügelten Füßen vorbeigelaufen bin, wird mich niemand mehr von hinten festhalten, auch wenn er es noch so sehr wünscht«, sagte Kairos zu einem Wandersmann im Epigramm von Poseidipp aus Pella; gleicherweise läuft auch das Leben der Menschen so schnell wie der Wind, wer wird es festhalten können und Nutzen daraus ziehen?

Kairos ist richtige Zeit, richtiges Maß; er ist Ziel für Menschen, die keineswegs mäßig sind, die immer zu früh oder zu spät kommen. Und trotzdem ist er Ziel: schwer zu erreichen, aber doch erreichbar. Kairos steht für die Menschen da: oft werden sie ihn verpassen, manchmal aber auch ergreifen. Darin besteht das Wesen des Kairos: würden die Menschen ihn immer verfehlten, hätte es keinen Sinn, überhaupt von ihm zu reden; würde man andererseits ihn immer und jedenfalls beim Schopf packen, würde man ihn mit der Zeit identifizieren und nicht „günstig“ nennen. Kairos ist immer von Unsicherheit begleitet, tritt immer zusammen mit der Frage auf: »wird er ergriffen werden oder nicht?« In einer Welt, wo alles immer vorherbestimmt ist, wo alles aufgrund dessen, was vorher war, erklärbar ist, ist Kairos Zeichen von Widerspruch.

Wie schon im Laufe dieser Arbeit bemerkt, setzt die historische Entwicklung des Kairos-Begriffs das Vorhandensein eines rationalen Wesens voraus: es ist nämlich hinsichtlich eines Vorhabens, im Blick auf die Verwirklichung eines Geplanten, dass Kairos als günstige Gelegenheit auftritt. Die Rolle des Kairos beschränkt sich aber nicht darauf, „richtige Zeit für...“ zu sein, sondern erstreckt sich auch auf den Entscheidungsmoment selbst: in der Tat ist das menschliche Planen nur im Fall sinnvoll, dass es einen Kairos für die Umsetzung des Geplanten gibt. Der kritische Augenblick bricht die Kausalität der irrationalen

Welt, zerstört die Kette des Geschehens, sprengt die Strenge des Determinismus: es kommt ein neuer Moment, von dem niemand sagen kann, was darauf folgen wird. Kein übermenschliches rationales Wesen wird jemals das künftige Geschehen mit mathematischer Richtigkeit berechnen können. Was einst Zeichen von Unvollkommenheit und Mediokrität war, ist nun die der Menschen Stärke geworden: »ich bin Kairos – sagte der Ephebe zum Wandersmann – der alles bezwingt«. In diesem Sinne ist jedes Vorhaben ein hoffnungsvoller Blick auf die Zukunft: »wer weiß – sagt der Mensch hinsichtlich seiner Pläne –, vielleicht ergibt sich noch eine günstige Gelegenheit!«.

Kairos ist aber auch Bruch mit dem vorherigen Wissen, mit dem konventionellen Reagieren auf günstige und ungünstige Ereignisse. Kairos schafft eine neue Situation, wo sich der Mensch unvorbereitet fühlt, und nach keinem vorher bestehenden Muster handeln kann. Das wird an dieser Stelle der *Nikomachischen Ethik* besonders deutlich (1104a, 3-10):

»Was mit dem Handeln zu tun hat und förderlich ist, besitzt keine Stabilität, ebenso wenig wie die Dinge, die mit der Gesundheit zusammenhängen. Wenn aber derart die Erklärung des Allgemeinen ist, dann ist die Erklärung der Einzelfälle noch weniger genau. Sie fällt ja weder unter ein Herstellungswissen noch unter eine Vorschrift, vielmehr müssen die Handelnden selbst jeweils das im Hinblick auf die Situation (κατόπ) Angemessene erwägen, wie es sich auch bei der Medizin und der Navigation verhält«¹³⁰.

Diese Passage bestärkt die Behauptung, das Handeln sei immer von Unsicherheit begleitet; in der Tat ist der Mensch nicht nur in Bezug auf die Erkennung und das Ergreifen des Kairos, sondern auch im Hinblick auf das zu Tuende stets mit Unvorhersehbarkeit konfrontiert und vor den Ereignissen ratlos. »τὰ δ' ἐν ταῖς πράξεσι καὶ τὰ συμφέροντα οὐδὲν ἔστηκὸς ἔχει« (*eth. Nic.* 1104a, 3), sagt Aristoteles, das heißt: »im Handeln ist nichts beständig«, und der Handelnde selbst muss immer »das dem Kairos nach Richtige anstreben« (*eth. Nic.* 1104a, 9: τὰ πρὸς τὸν καιρὸν σκοπεῖν). Der unabsehbare Charakter des Kairos wird auch *eth. Nic.* 1110a, 8-13 betont:

»Ähnlich ist die Lage, wo im Sturm Güter über Bord geworfen werden. Denn ohne weiteres wirft niemand aus eigenem Wollen Güter weg; wo dies aber die Bedingung dafür ist, sich selbst und die Übrigen zu retten, tut es jeder, der

¹³⁰ Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, übers. und hrsg. v. Wolf, Ursula, S. 76.

bei Verstand ist. Solche Handlungen sind also gemischt, gleichen aber mehr gewollten. Denn man wählt sie in der Handlungssituation, und das Ziel einer Handlung richtet sich nach der Situation (καιρός)«.

2.8. *Met. Θ* 1048a, 25: die Rolle des Kairos bei dem Handeln

Met. Θ 1048a, 1-25 ist ein Beispiel dafür, wie entscheidend die Rolle des Kairos-Begriffs in der aristotelischen Theorie des Handelns ist. Ausgehend von der Feststellung, rationale Vermögen seien des Entgegengesetzten fähig, entwickelt Aristoteles ein Modell, das das menschliche Handeln erklären soll. Was macht nun ein rationales Vermögen aus? Worin unterscheidet es sich von dem irrationalen? Über diese Frage wirft *met. Θ* 1046b, 15-24 einiges Licht: dort sagt Aristoteles, dass die Seele, die in sich das Prinzip der Bewegung enthält (*met. Θ* 1046b, 17: ἡ ψυχὴ κινήσεως ἔχει ἀρχήν), »durch dasselbe Prinzip Entgegengesetztes bewegen wird, da sie in dieses [Entgegengesetztes] zusammengefasst hat: daher agieren die der Vernunft nach Vermögenden den irrationalen gegenüber andersartig: denn in einem Prinzip, nämlich dem Begriff, wird Entgegengesetztes umfasst« (*met. Θ* 1046b, 22-24: ἄμφω ἀπὸ τῆς αὐτῆς ἀρχῆς κινήσει πρὸς ταύτο συνάψασα· διὸ τὰ κατὰ λόγον δυνατὰ τοῖς ἄνευ λόγου δυνατοῖς ποιεῖ τάναντία· μιᾷ γὰρ ἀρχῇ περιέχεται, τῷ λόγῳ). Ein Mensch ist also ein solcher, weil er sich durch denselben Begriff (λόγος) für die eine Option oder für deren Gegenteil entscheiden kann. Der Gedanke, dass vernünftige Wesen Entgegengesetztes hervorbringen und in ein einziges Prinzip fassen könnten, ist nicht Aristoteles' Erfindung. Schon die Pythagoreer behaupteten, die Welt bestehne aus entgegengesetzten Elementen; diese zu vereinigen, war Aufgabe der *Harmonie*, die die Pythagoreer mit der Zahl Eins identifizierten; Eigenschaften der Zahlen waren u. a. Vernunft (νοῦς) und Kairos. Nun aber sagt Aristoteles zwar, entgegengesetzte Elemente haben die gleiche Form (εἶδος)¹³¹, aber nicht auf dieselbe Weise, wie er *met. H* 1044b, 32-34 betont:

»Des einen Stoff ist er wohl der Beschaffenheit (ἔξις) und der Formbestimmung (εἶδος) nach, des andern der Formberaubung (στέρησις) und dem widernatürlichen Vergehen (φθορά ἢ παρὰ φύσιν) nach«¹³².

¹³¹ Vgl. *met. Z* 1032b, 3.

¹³² Aristoteles: *Metaphysik*, hrsg. v. Wolf, Ursula und übers. v. Hermann Bonitz, S. 227.

Es ist hier offensichtlich, dass ein rationales Vermögen ein solches in eigentlicher Weise (κατὰ τὸ εἶδος) nur dann ist, wenn es auf das Positive, auf das Seiende geht; andererseits ist es nur Vermögen »der Formberaubung und dem widernatürlichen Vergehen nach«: z. B. ist die Gesundheit Wesenheit der Krankheit, aber nur in negativem Sinne, denn durch Abwesenheit von Gesundheit wird die Krankheit erklärt. Dieser Gedanke wird von Aristoteles auch *met. Θ* 1046b, 8 ausgedrückt:

»Der Begriff aber erklärt zugleich die Sache und deren Privation, nur nicht auf gleiche Weise, und geht in gewissem Sinne auf beides, in gewissem Sinne wiederum mehr auf das Seiende«¹³³.

Von dieser Erklärung und von der Unterscheidung zwischen Vermögen in eigentlicherem Sinne und Vermögen der Privation nach kann man nicht absehen, wenn man Aristoteles' Theorie des Handelns korrekt verstehen will (*met. Θ* 1048a, 12-18):

»Was das vernünftige Vermögen entscheidend begehrte, das wird es tun, falls dies dem Vermögen gemäß vorhanden ist und es sich dem Leidens Fähigen nähert. Das vernunftmäßig Vermögende wird also jedesmal, falls es begehrte, das tun, dessen Vermögen es hat, und so, wie es das Vermögen hat. Es hat aber das Vermögen zu tun, wenn das Leidensfähige anwesend ist und sich auf bestimmte Weise verhält. Wo nicht, so wird es nicht tätig sein können. [...] Denn es hat das Vermögen zu tun nur in der Weise, wie es Vermögen ist, und dies ist es nicht schlechthin, sondern unter bestimmten Umständen«¹³⁴.

Diese interessante Passage scheint, auf einen ersten Blick, die Existenz selbst des Kairos als Bruch zu widerlegen. Denn hier sagt Aristoteles ausdrücklich, dass auch der Mensch *notwendig* handeln wird (τὸ δυνατὸν κατὰ λόγον ἄπαν ἀνάγκη... τοῦτο ποιεῖν), wenn die Bedingungen dafür erfüllt seien. Eine genauere Untersuchung des aristotelischen Textes zeigt jedoch, wie dies nicht im Widerspruch mit dem bisher Gesagten steht. Wenn man nämlich nach den Voraussetzungen sucht, die dem Handeln zugrunde liegen, kommt man zu folgenden Resultaten:

¹³³ Aristoteles: *Metaphysik*, hrsg. v. Wolf, Ursula und übers. v. Hermann Bonitz, S. 233.

¹³⁴ Aristoteles: *Metaphysik*, hrsg. v. Wolf, Ursula und übers. v. Hermann Bonitz, S. 238-239.

a. Erstens muss ein Vermögen vorhanden sein: dafür ist es notwendig, dass etwas gedacht worden sei: »Durch Kunst entsteht dasjenige, dessen Form in der Seele vorhanden ($\tauὸ εἴδος ἐν τῇ ψυχῇ$) ist«¹³⁵ (*met.* Z 1032b, 1). Das ist der Anfang jedes hervorbringenden Prozesses; man könnte es *Vorhaben* (*τέλος*) nennen¹³⁶. Dieses Vorhaben ist jedoch nicht nur Vermögen des Entgegengesetzten, sondern richtet sich entweder auf das Seiende oder auf dessen Privation. Diese Bemerkung ist sehr wichtig, wie es demnächst klar erscheinen wird;

b. Zweitens, wie im Laufe dieser Arbeit schon mehrmals bemerkt, muss sich eine günstige Gelegenheit, ein Kairos ereignen; dafür ist es notwendig, dass *Agens* und *Leidensfähiges* aufeinandertreffen, dass ein Vorhaben mit dessen Gegenstand in Kontakt kommt. Außerdem muss kein äußeres oder inneres Hindernis eintreten. Fall sich ein solcher Kairos ereignet, steht es dem Agens zu, entweder das auf Seiendes gerichtete Vermögen oder das negative Vermögen zu verwirklichen, je nach Wunsch oder rationaler Entscheidung (vgl. *met.* Θ 1048a, 11). Dies reicht jedoch noch nicht aus, damit die gewünschte Handlung vollbracht wird, denn

c. drittens, »wird jedes der Vernunft nach Vermögende, wenn es das begehrte, dessen Vermögen es hat, und so, wie es dieses Vermögen hat, notwendig dieses verwirklichen« (*met.* Θ 1048a, 14: $\tauὸ δυνατὸν κατὰ λόγον ἀπαντάντη, ὅταν ὄρεγηται οὐχὶ τὴν δύναμιν καὶ ὡς ἔχει, τοῦτο ποιεῖν$). Es genügt also nicht, dass der Vermögende das begehrte, dessen Vermögen es hat; es muss es auch in einer bestimmten Weise ($\omega\varsigma$) begehren, nämlich als das dem Seienden nach Vermögen oder das der Privation nach Vermögen; die gewünschte Handlung kommt also nur dann zustande, wenn der Agens den Kairos zu erkennen und zu ergreifen vermag und wenn er seinem Vorhaben nach handelt. Einzig in diesem Fall kann man von einer Notwendigkeit, von einer kausalen Verbindung zwischen dem, was einer Handlung vorausgeht, nämlich dem Vorhaben, und der Handlung selbst. Aristoteles betont aber, der Mensch bewahre noch bis zum letzten, entscheidenden Augenblick die Freiheit, sich für das dem Seienden nach Vermögen oder das der Privation nach Vermögen zu entscheiden. Kairos, der kritische Moment, ist zu Bruch geworden: in ihm steht der Mensch allein und von allem Geschehenen und Notwendigen frei. In diesem Kontext ist der Mensch

¹³⁵ Aristoteles: *Metaphysik*, hrsg. v. Wolf, Ursula und übers. v. Hermann Bonitz, S. 189.

¹³⁶ Vgl. *met.* Z 1032b, 14: »Des Werdens und der Bewegung sind [zwei Momente] betrachtet: das Denken und das Hervorbringen« ($Τῶν δὴ γενέσεων καὶ κινήσεων δὲ μέν νόησις καλεῖται δὲ ποίησις$).

in eigentlicherem Sinne Ursache seines Handelns: er selbst ist der letzte Agens, der ursprüngliche Beweger, auf den diese Handlungen zurückgeführt werden können, und haftet für sie.

3. Kairos als Mitte und vollendende Zeit

Kairos ist nicht nur kritischer Moment, in dem eine Handlung hervorgebracht wird, sondern auch Bedingung für das Gelingen dieser Handlung selbst; diese Doppelperspektive wird von Manfred Kerkhoff besonders betont:

»einmal ist er die alles gut machende, voll-endende Zeit (finitiv), sodann (und oft zugleich) der zu etwas gute, geeignete Moment (inzeptiv); und zwar ist der als Ausgangspunkt einer wahrscheinlich glückenden Aktion angesehene kairós, auf Grund seiner ausgezeichneten zeitlichen Position im Gesamtablauf der Handlung, an der Hervorbringung des „agathon“ oder „télos“ derselben so mitbeteiligt, dass in ihm der Möglichkeit nach schon anwesend ist, was dann aktual verwirklicht wird«¹³⁷.

Kairos ist also notwendige Prämisse, damit Vorhaben und Ziele (τέλοι) gedacht und formuliert werden können; er ist zugleich an deren Hervorbringung und Vollendung mitbeteiligt: er macht, wie Aristoteles in der *Metaphysik* sagt, das *Unbearbeitete* zu *Bearbeitetem*¹³⁸. Was ist nun dasjenige, worauf jede Handlung zielt? Solch abschließendes Ziel antwortet, wie Aristoteles bemerkt, auf die Frage *Wie-beschaffen-es-ist* und, wenn erreicht, bezeichnet das Gelingen einer Handlung: in der Tat, wie Aristoteles im ersten Buch der *Nikomachischen Ethik* erklärt, strebt alles nach einem Gut¹³⁹. Es ist verbreitete Meinung, fährt Aristoteles fort, dass das Gut Ziel jedes Herstellungswissens (τέχνη), Wissenschaftlichen Vorgehens (μέθοδος), Handelns (πρᾶξις) und Vorhabens (προαίρεσις) ist, und ist deswegen entweder eine Tätigkeit oder ein Produkt von Tätigkeit, je nachdem ob solche Tätigkeit den Grund ihrer Ausführung in sich selbst enthält oder nicht. Das Erkennen des jeweiligen Guts spielt also eine zentrale Rolle in Aristoteles' Ethik, wie er selbst *eth. Nic.* 1024a, 23-25 zugesteht:

¹³⁷ Kerkhoff, Manfred: *Zum antiken Begriff des Kairos*, S. 267.

¹³⁸ Vgl. *met. Θ* 1048b, 4.

¹³⁹ Vgl. *eth. Nic.* 1094a, 3.

»Wird nun das Erkennen dieses Guts nicht auch großes Gewicht für die Lebensführung haben, und werden wir dadurch nicht wie Bogenschützen, die einen Zielpunkt (σκόπος) haben, eher das Richtige treffen?«¹⁴⁰.

Dieses Zitat lässt aufhorchen: bezeichnete nicht das homerische Wort καίριος, neben Körperteilen, wo eine Waffe am leichtesten eindringen kann, auch Gegenstände, worauf Bogenschützen mit ihren Bögen am liebsten zielen? Richard Onians hat die Beziehung zwischen den Wörtern καιρός und σκόπος hervorgehoben, und die Entstehung des Kairos-Begriffs auf den Gedanken zurückgeführt, das Ergreifen eines günstigen Augenblicks ähnele dem Treffen eines Ziels durch einen Pfeil¹⁴¹. Nun verwendet Aristoteles dasselbe Gleichnis, um das Erkennen und das Treffen des jeweiligen Guts zu bezeichnen. Es stellt sich hier deutlich heraus, dass Aristoteles – sowie auch sein Meister Platon – das Gut als μεσότης versteht, das heißt, *in einer mittleren Position zwischen zu viel und zu wenig*. Das Gut entspricht dem richtigen Maß (μέτριον) und sein Ort ist die Mitte (καιρός)¹⁴²; im Gegensatz zu Platon, konzipiert aber Aristoteles das Gut nicht als einheitlicher Begriff, wie *eth. Nic.* 1096a, 24-27 klar wird¹⁴³:

[Τάγαθὸν] γὰρ ἐν τῷ τί λέγεται, οἷον ὁ θεός καὶ ὁ νοῦς, καὶ ἐν τῷ ποιῷ αἱ ἀρεταί, καὶ ἐν τῷ ποσῷ τὸ μέτριον, καὶ ἐν τῷ πρός τι τὸ χρήσιμον, καὶ ἐν τῷ χρόνῳ καιρός, καὶ ἐν τόπῳ δίαιτα καὶ ἔτερα τοιαῦτα.

»Das Gut wird in der Kategorie der *Substanz* ausgesagt, und heißt in diesem Fall *Gott* und *Vernunft*, in jener des *Wie* (die *Tugend*), des *Wie-groß* (das *Mäßige*) und der *Relation*, wie z. B. das *Nützliche*; in Bezug auf die Zeit entspricht es dem *günstigen Augenblick* (καιρός), auf den Ort der *geeigneten Stelle*, usw.«.

Im Bereich des *Wie-beschaffen* heißt also das Gut ἀρετή, *Tugend*; dieses Wort weist viele Ähnlichkeiten mit dem Kairos-Begriff auf. Worin besteht nun die Tugend und wie kann

¹⁴⁰ Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, hrsg. und übers. v. Wolf, Ursula, S. 44.

¹⁴¹ Vgl. Onians, Richard Broxton: *The Origins of European thought about the body, the mind, the soul, the world, time, and fate. New interpretations of Greek, Roman and kindred evidence, also of some basic Jewish and Christian beliefs*.

¹⁴² Vgl. Aischylos: *Agamemnon*, 363f.

¹⁴³ Vgl. auch *eth. Eud.* 1217b, 30-33: ἐν οὐσίᾳ μὲν ὁ νοῦς μαὶ ὁ θεός, ἐν δὲ τῷ ποιῷ τὸ δίκαιον, ἐν δὲ τῷ ποσῷ τὸ μέτριον, ἐν δὲ τῷ πότε ὁ καιρός, τὸ δὲ διδάσκον καὶ τὸ διδασκόμενον περὶ κίνησιν.

man sie erwerben? In der *Nikomachischen Ethik* werden u. a. solche Definitionen von ἀρετή gegeben:

Eth. Nic. 1106a, 16-17: »Da ist nun zu bemerken, dass jede Gutheit (ἀρετή) dasjenige, dessen Gutheit sie ist, in eine gute Verfassung bringt und zugleich die Ausübung seiner Funktion gut macht«¹⁴⁴.

Eth. Nic. 1106b, 25-28: »Die Tugend (ἀρετή) hat mit Affekten (πάθη) und Handlungen (πράξεις) zu tun, bei denen das Übermaß (ὑπερβολὴ) wie auch der Mangel (ἔλλειψις) eine Verfehlung darstellt, das Mittlere (τὸ μέσον) dagegen gelobt wird und das Richtige trifft. Dies beides aber sind Kennzeichen der Tugend. Die Tugend ist also eine Art von Mitte (μεσότης), da sie auf das Mittlere zielt«¹⁴⁵.

Eth. Nic. 1107a, 1: »Die Tugend ist also eine Disposition, die sich in Vorsätzen äußert, wobei sie in einer Mitte liegt, und zwar der Mitte in Bezug auf uns (ἐν μεσότητι οὗσα τῇ πρὸς ἡμᾶς), die bestimmt wird durch die Überlegung, das heißt so, wie der Kluge (φρόνιμος) sie bestimmen würde«¹⁴⁶.

Über die Tugend sagt also Aristoteles, dass sie mit der Leidensfähigkeit (πάθη) und mit Handlungen (πράξεις) zu tun hat; man könnte aber sagen, dass sie allgemein das Handeln betrifft, da für Aristoteles πάθη nichts als die andere Seite der πράξις ist: damit eine Handlung stattfindet, müssen nämlich *Agens* und *Leidensfähiges* in Kontakt treten. Kennzeichen der Tugend ist die Mäßigkeit (μεσότης), das heißt die Fähigkeit, das Mittlere (τὸ μέσον) zu wählen und zu verfolgen; dabei muss man sowohl Übermaß (ὑπερβολὴ) als auch Mangel (ἔλλειψις) vermeiden können. Die Mitte, die der Tugendhafte anstrebt, ist nicht ein äußeres Ziel, das von der Realität oder vom Kausalitätsprinzip bestimmt wird, sondern ist ein Ziel »in Bezug auf uns«. Damit meint Aristoteles nicht, der Mensch sei Maß aller Dinge, wie ihn die Sophisten verstanden, sondern dass die Bestimmung des Mäßigen nur Aufgabe des weisen und vernünftigen Menschen (φρόνιμος) ist. Damit verwirft Aristoteles jeden Relativismus und legt einen wichtigen Grundstein zum Aufbau einer auf Vernunft basierenden Theorie des guten Handelns. Inwiefern ist nun die Tugend (ἀρετή) für das gute Handeln erforderlich? Insofern sie »dasjenige, dessen Gutheit sie ist, in eine gute Verfassung

¹⁴⁴ Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, hrsg. und übers. v. Wolf, Ursula, S. 82.

¹⁴⁵ Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, hrsg. und übers. v. Wolf, Ursula, S. 84.

¹⁴⁶ Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, hrsg. und übers. v. Wolf, Ursula, S. 85.

bringt und zugleich die Ausübung seiner Funktion gut macht«. Die Tugend ist Voraussetzung und Garantie für das Gelingen einer Handlung und dafür, dass das durch die Handlung Hervorgebrachte seine Funktion gut ausübt. Wie wird man aber mäßig und tugendhaft? Auf diese Frage antwortet Aristoteles mit Klarheit, dass »der Gerechte durch das Tun der gerechten Dinge entsteht und der Mäßige durch das Tun der mäßigen Dinge. Ohne das Tun dieser Dinge hingegen könnte niemand auch nur erwarten, gut zu werden«¹⁴⁷ (*eth. Nic.* 1105b, 9-12). Um gut zu werden, muss man also Gutes vollbringen. Wie wird man aber Gutes tun, ohne schon vorher gut zu sein? Aristoteles zugesteht, dass es keine klaren Regeln für das gute Handeln gibt, denn das Handeln der Menschen unsicher ist; zugleich sagt er aber, dass die Handelnden »jeweils das im Hinblick auf die Situation (κατόπι) Angemessene erwägen«¹⁴⁸ (*eth. Nic.* 1104a, 9) müssen, und dass sich eine Handlung »nach der Situation (κατόπι)« (*eth. Nic.* 1110a, 14) richtet. Die Beziehung zwischen Kairos und dem guten Handeln wird auch von Manfred Kerkhoff hervorgehoben:

»Als Regel gilt hier, dass alles für uns Wertvolle durch ein Zuviel oder Zuwenig gefährdet werden kann, was auch die Wahl des rechten Augenblicks betrifft; da der Handelnde eben in Fragen der Praxis mit einem festen System von Regeln und Vorschriften nicht rechnen kann, ist er auf sich gestellt und muss sich nach den Erfordernissen des Augenblicks richten. [...] Etwas zu früh oder zu spät tun, bedeutet nicht nur den rechten Augenblick verfehlen, sondern eine derart missglückende Handlung ist überhaupt keine Handlung, die zählt«¹⁴⁹.

Gutes Handeln erfordert demnach das Erkennen und das Ergreifen des rechten Augenblicks. Dieser Gedanke war schon in der Lehre Platons vorhanden, und befindet sich im Dialog Philebos (66a-d) ausgedrückt. Die eigentliche Innovation von Aristoteles bestand aber darin, dass er das Gut als „gut für“, *hic et nunc*, konzipierte, und folglich auch dem Kairos-Begriff eine dynamische Dimension verlieh. Gut war bei Platon ein ewiger und unveränderlicher Begriff, und Kairos eine maßgebende, gleicherweise ewige Entität, die der Welt *auf ewig* Harmonie und Maß verleihen sollte. Nun wird Kairos Zeichen von Veränderlichkeit, von Dynamik: jede Situation ist anders und erfordert immer wieder eine

¹⁴⁷ Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, hrsg. und übers. v. Wolf, Ursula, S. 80.

¹⁴⁸ Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, hrsg. und übers. v. Wolf, Ursula, S. 76.

¹⁴⁹ Kerkhoff, Manfred: *Zum antiken Begriff des Kairos*, S. 268-269.

neue Antwort seitens des Menschen; das Handeln ist unsicher geworden, und die Suche nach dem Mäßigen und Gehörigen schwieriger.

Wie das Gut Gegenstand von verschiedenen Wissenschaften und Disziplinen ist, so gibt es auch kein einheitliches Wissen, keine Einheitliche Wissenschaft des Kairos. Dies betont Aristoteles insbesondere *eth. Nic.* 1096a, 32 und 1104a, 9 und *eth. Eud.* 1217b, 37, wo er sagt, der richtige Augenblick werde zum Beispiel im Krieg von der Strategik bestimmt, bei Krankheiten von der Medizin, in der Navigation von der Segelkunst.

3.1. Gelegenheit und Verwundbarkeit

Kairos ist zusammenfassend günstiger Augenblick für die Hervorbringung einer Handlung und Maß des Handelns selbst; deswegen, wie am Anfang dieses Kapitels betont wurde, *warten die Menschen auf ihn*. Dieser Gedanke wird nicht nur *Rhet.* 1382b, 10 zum Ausdruck gebracht, sondern auch *Pol.* 1312b, 15. Dort befasst sich Aristoteles mit der Möglichkeit, dass eine Tyrannis von innen heraus gestürzt werde. Dieses geschieht, wenn diejenigen, die früher einen Tyrann unterstützt hatten, sich nun gegen ihn wenden, um selber an die Macht zu kommen. Um ihr Plan umzusetzen, müssen diese Verschwörer darauf warten, dass sich dafür eine günstige Gelegenheit biete (ώς καιρὸν ἔχοντες). Nun, fährt Aristoteles fort, gibt es zwei mögliche Gründe, weshalb Anschläge gegen tyrannische Regime verübt werden: Hass und Verachtung. Während Hass jedem Tyrann entgegengebracht wird, ist es meistens die Verachtung, die zu dessen Sturz führt. Das ist oft der Fall bei denen, die ihre Machtstellung nicht selber erobert, sondern von anderen ererbt haben: sie führen mit wenigen Ausnahmen ein Leben des Genusses, werden bald Gegenstand der Verachtung und bieten den Feinden viele Schwachstellen (πολλοὺς καιροὺς παραδιδόασι τοῖς ἐπιτιθεμένοις). Ich habe in diesem Fall καιροὺς mit „Schwachstellen“ wiedergegeben; Eckart Schütrumpf übersetzt diese Passage anders: »und bieten ihren Angreifern zahlreiche Gelegenheiten«¹⁵⁰. Darüber hinaus wird hier nochmal die Verbindung zwischen *Gelegenheit* und *verwundbarer Stelle* besonders deutlich, die schon bei Homer durch das Wort καίριος ausgedrückt wurde und auch bei Aristoteles das Wesen des Kairos als wirksame Gelegenheit ausmacht.

¹⁵⁰ Aristoteles: *Politik, Buch IV-VI*, übers. u. eingeleitet. v. Schütrumpf, Eckart, erläutert v. Schütrumpf, Eckart u. Gehrke Hans-Joachim, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1991, S. 79.

4. Kairos und die Suche nach dem Glück, dem besten Gut

Festgestellt, dass gutes Handeln der Einsicht und des Strebens nach der Mitte, und somit des Ergreifens des günstigen Augenblicks bedarf, stellt sich nun die Frage von selbst, was das beste Gut sei, und wie Kairos zu dessen Erreichen verhelfe. Solches Gut muss abschließenden Charakter haben, das heißt, es muss um seinetwillen gesucht und erstrebt werden, wie Aristoteles *eth. Nic.* 1097a, 30-35 betont; außerdem muss es autark sein und allein das Leben wählenswert machen, sodass derjenige, der solches Gut besitze, nichts anderes brauche¹⁵¹. Dieses Gut ist das Glück (*εὐδαιμονία*): »Das Glück erweist sich also als etwas, das abschließend (*τέλειον*) und autark (*αὐτάρκες*) ist; es ist das Ziel all dessen, was wir tun«¹⁵² (*eth. Nic.* 1097b, 20). Was macht nun einen Menschen glücklich? Ausgehend von der Bemerkung, dass sich der Mensch von Tieren und Pflanzen durch seine Vernünftigkeit (*λόγος*) abhebt¹⁵³, und dass das Glück einer Tätigkeit eher als einer Disposition entspricht¹⁵⁴, kommt Aristoteles zum Schluss, das Glück sei durch die Tätigkeit des vernünftigen Bestandteils der Seele erreichbar (*eth. Nic.* 1098a, 16-17):

»Dann erweist sich das Gut für den Menschen (*τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν*) als Tätigkeit (*ἐνέργεια*) der Seele im Sinn der Guttheit (*κατ’ ἀρετήν*), und wenn es mehrere Arten der Guttheit gibt, im Sinn derjenigen, welche die Beste und am meisten abschließendes Ziel ist«¹⁵⁵.

Aristoteles fügt aber hinzu, dass Seligkeit und Glück nicht vorübergehende Erscheinungen sind, denn »eine Schwalbe macht noch keinen Frühling«, sondern das ganze Leben betreffen; der glückliche lebt gut und handelt gut, denn das Glück besteht im Gut-Leben (*εὐζωία*) und Gut-Handeln (*εὐπραξία*)¹⁵⁶: »das Glück ist also das Beste (*ἀριστον*), das Werhafteste (*κάλλιστον*) und Erfreulichste (*ἡδιστον*)«¹⁵⁷ (*eth. Nic.* 1099a, 24). *Eth. Nic.* 1099a, 31 – b, 8 entzaubert aber Aristoteles die gängige Vorstellung, das Glück sei nur durch den Willen erreichbar, und alle Menschen könnten glücklich sein: in der Tat bedarf das Glück des Erfüllens bestimmter äußerer Umstände und des Besitzens einiger Güter, wie zum

¹⁵¹ Vgl. *eth. Nic.* 1097b, 14-19.

¹⁵² Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, hrsg. und übers. v. Wolf, Ursula, S. 55.

¹⁵³ Vgl. *eth. Nic.* 1098a, 1-5.

¹⁵⁴ Vgl. *eth. Nic.* 1099a, 1.

¹⁵⁵ Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, hrsg. und übers. v. Wolf, Ursula, S. 57.

¹⁵⁶ Vgl. *eth. Nic.* 1098b, 20-21.

¹⁵⁷ Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, hrsg. und übers. v. Wolf, Ursula, S. 61.

Beispiel Freunde (*διὰ φίλων*), Reichtum (*πλούτου*) und politische Macht (*πολιτικῆς δυνάμεως*). Denn zum Beispiel ist es ohne Reichtum unmöglich, werthafte Dinge zu vollbringen, und ohne Macht kann keiner die Gesellschaft besser machen. Es gibt aber auch Dinge, deren Fehlen die Glückseligkeit (*τὸ μακάριον*) trübt, wie zum Beispiel gute Herkunft (*εὐγενεία*), wohlgeratene Kinder (*εὔτεκνία*) und Schönheit (*κάλλος*); darum kann Aristoteles schließen (*eth. Nic.* 1099b, 6-8):

»das Glück scheint also zusätzlich solche günstigen Umstände (*εὐημερία*) zu benötigen, weshalb einige das Glück (*εὐδαιμονία*) mit dem glücklichen Zufall (*εύτυχία*) gleichsetzen, andere jedoch mit der Gutheit (*ἀρετή*)«¹⁵⁸.

Das Wort *εὐημερία*, das, wie *ἡμέρα* (*Tag*, aber auch *Zeit, Leben*), aus *ἡμαρ* stammt, bezeichnet einen günstigen Lebenszustand; ihr Bedeutung kommt derjenigen von Kairos nahe: das glückliche Leben bedarf in der Tat des gemeinsamen Vorkommens vieler Kairoi. Die Beziehung zwischen Kairos und *τύχη*, sei diese *bloßer Zufall* oder *Gunst der Götter*, wird hier zu bedeutendem Element zur Erreichung des Glücks¹⁵⁹; *eth. Nic.* 1099b, 15-25 sagt Aristoteles jedoch, dass, obwohl das Glück zweifellos zu den göttlichsten Dingen (*τῶν θειοτάτων*) gehört, es dem bloßen Zufall anzuvertrauen allzu unpassend wäre.¹⁶⁰ Die Suche nach dem Glück geht an der Frage des *Was-tun* nicht vorbei und erfordert seitens der Menschen eine Entschlossenheit zum Guten und zum Tugendhaften: nur in diesem Fall kann der Mensch ein glückseliges Leben erhoffen.

Eth. Nic. 1100b, 7 fragt sich Aristoteles erneut, ob Wechselfälle des Schicksals (*τὰ τύχαι*) das Glück beeinflussen und den Glücklichen zu Unglücklichen machen könnten. Die Antwort ist verneinend (*eth. Nic.* 1101a, 1-4):

»der wahrhaft Gute und Verständige trägt die Wechselfälle des Lebens alle in guter Haltung und immer das Angemessenste (*κάλλιστα*) aus der Situation (*ἐκ τῶν ὑπαρχόντων*) macht, wie ein guter Stratege die vorhandene Armee auf die beste weise zur Kriegsführung gebrauchen wird«¹⁶¹.

¹⁵⁸ Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, hrsg. und übers. v. Wolf, Ursula, S. 61.

¹⁵⁹ Vgl. *eth. Eud.* 1247a, 2: wie die *φρόνησις*, auch die *εύτυχία* kann gute Handlungen hervorbringen: »*τῆς εύτυχίας [εὖ] ποιούσης*«.

¹⁶⁰ Vgl. *eth. Eud.* 1215a, 10-15.

¹⁶¹ Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, hrsg. und übers. v. Wolf, Ursula, S. 66.

Der glückliche ist also derjenige, der aus den Ereignissen (ἐκ τῶν ὑπαρχόντων) immer das Beste zu ziehen weiß. Es kommt hier wieder der Gedanke, dass sich gutes Handeln nach der jeweiligen Situation richtet, nach dem Kairos: der Glückliche erkennt ihn und nützt ihn aus, um gute Handlungen zu vollziehen. Aristoteles betont *eth. Nic.* 1101a, 5-10 aber, auch wenn Wechselfälle und ungünstige Ereignisse die Freude des Glücklichen (ὸ εὐδαίμων) nicht trüben können, werden sie ihn auch nicht selig (μακάριος) machen. Den Unterschied zwischen *glücklich* und *selig* erklärt Aristoteles durch ein Beispiel aus der Ilias: obwohl man den gerechten Priamos, den König von Troja, zweifellos glücklich nennen kann, darf man ihn aufgrund der vielen Schicksalsschläge, die er erlitten hat, keineswegs selig nennen. Aristoteles kommt also zu dem Schluss, dass es nur der Tugend bedarf, und das Glück (εὐδαιμονία) zu erreichen; die Seligkeit (μακαρία) kann jedoch nur durch die Gunst der τύχη erreicht werden.

Aristoteles führt die Untersuchung des Glücks im zehnten Buch der *Nikomachischen Ethik* fort, nachdem er sie im zweiten Buch unterbrochen hatte, um mit der Behandlung der Tugend allgemein und der Einzeltugenden anzufangen. Wenn aber Aristoteles im ersten Buch sozusagen *a posteriori* vorgegangen war, und sich mit den Wegen zur Erreichung des Glücks befasst hatte, geht er nun im zehnten Buch *a priori* von der Beschreibung des höchsten Glücks aus, und kümmert sich erst später um dessen Erreichung. Ich werde mich an Aristoteles' Gedankengang halten, und folgend mit der Darstellung des Glücks beginnen. *Eth. Nic.* 1177a, 11-18 gibt Aristoteles eine Definition von Glück, die sich an *eth. Nic.* 1098a, 16-17 unmittelbar anschließt: das am meisten abschließende Gut (ἡ τελεία εὐδαιμονία) ist eine betrachtende Tätigkeit (θεωρητική ἐνεργεία) des Intellekts (νοῦς), desjenigen Bestandteils der Seele, von dem man sagt, er sei göttlich (θεῖον) oder das Göttlichste (τὸ θειότατον) in uns. Der Intellekt ist von Natur aus bestimmt, zu herrschen (ἀρχεῖν), zu führen (ἡγεῖσθαι) und eine Vorstellung des Schönen und des Göttlichen (ἔννοιαν ἔχειν περὶ καλῶν καὶ θείων) zu haben. Die Tätigkeit des Intellekts ist die kontinuierlichste (συνεχεστάτη) und die lustvollere der Tätigkeiten der Tugend (ἡδίστη δὲ τῶν κατ' ἀρετὴν ἐνεργειῶν), denn »die Liebe zur Weisheit (φιλοσοφία) gewährt Freuden von wunderbarer Reinheit und Dauerhaftigkeit«¹⁶² (*eth. Nic.* 1177a, 25). Ferner ist diese Tätigkeit die am meisten autarke und wird allein um ihrer selbst willen geliebt, denn sie selbst ist ihr Ziel und nichts entsteht

¹⁶² Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, hrsg. und übers. v. Wolf, Ursula, S. 329.

aus ihr außer dem Betrachten. Schließlich betont Aristoteles, das Glück bestehe in der Muße (*σοχολή*) und lasse sich nicht von äußeren Sorgen betrüben¹⁶³.

Aus dem Gesagten erscheint nun klar, dass das Glück, das durch die Betätigung der Tugenden erreicht wird, nicht abschließenden Charakter hat und niedriger ist als das Glück, das den Menschen durch die Betrachtung zuteilwird. Die Menschen müssen sich jedoch zuerst in der Betätigung der Tugenden üben, um die Betrachtung zu erreichen. Doch ist das Glück der Betrachtung in höchstem Sinne autark, während das Glück, das von der Vollbringung guter Handlungen und der Betätigung der Tugenden kommt, zusätzlich äußerer Güter bedarf, wie z. B. Freunde, politischer Macht, Reichtums: »der Freigebige wird Geld brauchen, um Freigebiges zu tun, und gewiss braucht es auch der Gerechte, um Empfangenes zurückzugeben [...]. Im Gegensatz dazu braucht der Betrachtende keines von diesen Dingen, jedenfalls nicht für seine Tätigkeit. In der Tat sind sie, um es so zu sagen, sogar hinderlich, wenigstens was die Betrachtung (*θεωρία*) betrifft¹⁶⁴ (1178a-b). Da es aber dem Wesen des Menschen gehört, dass er *πολιτικὸν*¹⁶⁵ ist und ein Zusammenleben mit anderen Menschen führt, wird sich auch der Betrachtende Handlungen wünschen, die der Tugend entsprechen; er braucht sie, »um Mensch zu sein« (*eth. Nic.* 1178b, 7: *πρὸς τὸ ἀνθρωπεύεσθαι*).

Aristoteles sagt also, die Tätigkeit des Intellekts sei die „lustvollere“. Was ist nun die Lust? inwiefern sagt man, dass etwas *lustvoll* ist? Aristoteles betont *eth. Nic.* 1174b, 6, dass bei der Lust »zu jeder Zeit das εἴδος vollkommen ist« (*τῆς ἡδονῆς δ' ἐν ὀτωοῦν χρόνῳ τέλειον τὸ εἴδος*). Dies lässt sich auch daran erkennen, dass die Zeit Maß der Bewegung ist; die Empfindung der Lust aber entbehrt der Bewegung und ist sozusagen zeitlos: »in der Tat ist das, was im Jetzt geschieht, ein Ganzes« (*eth. Nic.* 1174b, 9: *τὸ γὰρ ἐν τῷ νῦν ὅλον τι*). Was ist aber dieses Jetzt, dieses Ganze, in dem die Betrachtung stattfindet? Zweifellos ein privilegierter Augenblick, der weder *früher* noch *später* kennt, in dem das Glück immer vollendet und unteilbar ist; dieser günstige Augenblick ist Kairos, wie Manfred Kerkhoff betont:

¹⁶³ Vgl. *eth. Nic.* 1177b, 5-10.

¹⁶⁴ Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, hrsg. und übers. v. Wolf, Ursula, S. 332.

¹⁶⁵ Vgl. *Pol.* 1253a, 3.

»es lässt keinen Raum für Zu- oder Abnehmen, für Kinesis also, und da diese immer un-voll-ständig ist und mit Zeit (als ihrer „Zahl“) verbunden wird, muss Glück (Freude, Lust) als unteilbar, unentstehbar, außerzeitlich angesehen werden. Mit solchen Überlegungen zur Unzeitlichkeit eines ausgezeichneten Jetzt, das zugleich Gipfel aller zeitlichen Anstrengung ist, treten wir bereits in die „physikalische“ und metaphysische Betrachtung des Kairos ein«¹⁶⁶.

5. Kairos als dialektischer und rhetorischer Begriff

Bevor auf die Frage einzugehen, welche Rolle der Kairos-Begriff in der Rhetorik und der Dialektik spielt, muss es zuerst Klarheit darüber geschaffen werden, welche Stellung solche Disziplinen im Aristoteles' Gesamtwerk und Denken annehmen. Die Erörterung dieses Themas setzt aus meiner Sicht eine weitere Fragestellung voraus, insbesondere über folgende Punkte: 1. die Entwicklung des aristotelischen Denkens über Dialektik und Logik von den Anfängen bis zur Verfassung der *Analytik*; 2. die Stellung der *Rhetorik* innerhalb des aristotelischen Gesamtwerks. Angesichts der Natur dieser Arbeit werde ich diese Thematiken nur in groben Zügen behandeln; es ist mir allerdings bewusst, dass sie einer viel umfassenderen Analyse wert wären.

5.1. Die Dialektik: von Platon zu Aristoteles

Als Aristoteles in Athen ankam und der Akademie Platons beitrat, wurde er höchstwahrscheinlich sehr schnell mit der Dialektik vertraut, wie es deren Zentralität in der Philosophie Platons verlangte. Der Ursprung der Dialektik könnte auf Sokrates zurückgeführt und an dessen Maieutik geknüpft werden: durch diese Hebammenkunst, worüber Sokrates sagte, er habe sie von der eigenen Mutter ererbt¹⁶⁷, war er nämlich imstande, den Gesprächspartner dazu zu führen, sich an die Wahrheiten, die seine Seele vor der Geburt erlernt hatte, zu erinnern. Von dieser Möglichkeit, nämlich dass die Dialektik ein Verdienst Sokrates' sei, war aber Aristoteles selbst nicht überzeugt, wie es aus einer Stelle der *Metaphysik* zu entnehmen ist. Die Stelle (*met.* 1078b, 23-27) lautet in der Übersetzung von Bonitz:

¹⁶⁶ Kerkhoff, Manfred: *Zum antiken Begriff des Kairos*, S. 271.

¹⁶⁷ Vgl. Platon: *Theaitetos*, 149a - 152d.

»[Sokrates] aber fragte, mit gutem Grunde nach dem Was (τὸ τί ἔστιν). Denn er suchte Schlüsse zu machen, das Prinzip aber der Schlüsse (συλλογισμός) ist das Was. Denn die dialektische Kunst war noch nicht so ausgebildet, dass man auch ohne Kenntnis des Was die Gegensätze hätte untersuchen können und ob Entgegengesetztes derselben Wissenschaft angehöre. Zweierlei nämlich ist es, was man mit Recht dem Sokrates zuschreiben kann: die Induktionsbeweise (τούς τ' ἐπακτικοὺς λόγους) und die allgemeinen Definitionen (τὸ ὄριζεσθαι); dies beides nämlich geht auf das Prinzip der Wissenschaft«¹⁶⁸.

Paul Wilpert kommentiert die oben zitierte Passage folgenderweise:

»Liest man den Satz einmal ohne Voreingenommenheit, ohne Rücksicht auf andere Stellen, die zu einer Erklärung herangezogen werden können und herangezogen worden sind, so möchte man geneigt sein, hier drei Feststellungen getroffen zu finden:

1. eine gewisse Hochschätzung der Dialektik. Sie wird als διαλεκτικὴ ἴσχυς bezeichnet. Das heißt nicht so sehr subjektive Fähigkeit, Gewandtheit, sondern es erkennt der Dialektik als Methode an sich eine Leistungsfähigkeit, eine Kraft zu. Die wirksame Methode der Dialektik gab es noch nicht. Und eine Hochschätzung scheint doch auch darin zu liegen, dass ihre Leistung eben das Ausgehen von einer definitorischen Festlegung nicht braucht, sondern ohne solche Voraussetzung die Gegensätze betrachten kann.
2. Die Leistung der Dialektik besteht in ihrer Unabhängigkeit von begrifflichen Festlegungen.
3. Als der Schöpfer der Dialektik scheint von Aristoteles Platon angesehen zu werden, und zwar scheint diese Tat Platons eine gewisse positive Bewertung zu erfahren«¹⁶⁹.

Als Erfinder der Dialektik betrachtet also Aristoteles Platon, und nicht Sokrates. Ob Aristoteles tatsächlich die Dialektik hoch schätzte, werde ich im Laufe dieser Abhandlung näher untersuchen. Jetzt sei es aber auf die Rolle hingewiesen, welche die Dialektik in der Philosophie Platons spielte. Für Platon war die Dialektik »die aus der Diskussion gegenteiliger

¹⁶⁸ Aristoteles: *Metaphysik*, hrsg. v. Wolf, Ursula und übers. v. Hermann Bonitz, S. 339.

¹⁶⁹ Wilpert, Paul: *Aristoteles und die Dialektik*, in: *Kant-Studien*, Band 48, Heft 1-4, 1957, S. 247–257.

Meinungen erwachsende Theorie des Wissens«¹⁷⁰. Die Dialektik ermöglichte ihm, das zu begreifen und zu vermitteln, was sonst der sinnlichen Wahrnehmung versperrt bleiben würde: die Welt der Ideen, die Struktur des Seienden. Die Dialektik war also im kulturellen Kontext der Akademie keineswegs eine Wissenschaft von Meinungen, sondern eine Wissenschaft im wahrsten Sinne des Wortes, deren Gegenstand das höchste Sein war. Ein Blick in die Dialoge Platons bestätigt diese Behauptung: *phileb.* 57e – 58a nennt Platon die Dialektik: ἡ τοῦ διαλέγεσθαι δύναμις, das heißt, »die Macht der Dialektik«¹⁷¹, und erklärt, dass diese die wahrste Kenntnis (ἀληθεστάτην γνῶσιν) ist und dass sie sich mit dem Seienden befasst; dies zu erkennen, sollte jeder Mensch, der auch nur ein bisschen Vernunft habe, in der Lage sein:

»Dass die das Seiende und das wahre Sein und das seiner Natur nach immer Selbige betreffende Erkenntnis auch weitaus die wahrste sei, davon sollten, meine ich wenigstens, alle durchaus überzeugt sein, welchen auch nur ein bisschen Vernunft anhaftet«¹⁷².

Die Dialektik ist also γνῶσις περὶ τὸ ὄν καὶ τὸ ὄντως καὶ τὸ κατὰ ταύτὸν ἀεὶ πεφυκός, das heißt, »Wissenschaft des Seins (περὶ τὸ ὄν), sowohl des konkreten Seins (τὸ ὄντως), als auch des seiner Natur nach ewigen Seins (τὸ κατὰ ταύτὸν ἀεὶ πεφυκός)«¹⁷³. Ein ähnlicher Gedanke wird auch *rep.* 533a – 534a ausgedrückt: da wird die Dialektik, im Gegensatz zu δόξα (Meinung), ἐπιστήμη (Wissenschaft) genannt und führt zur νόησις, der wahren Kenntnis der Ideen und des Guten. Wer *Dialektiker* sei und worin seine Tätigkeit bestehe, erklärt Platon *phaidr.* 266b. Dort spricht Sokrates zu dem jungen Phaidros:

»Von diesen Dingen bin ich ja selbst ein Liebhaber, Phaidros, von den Zerlegungen und den Zusammenführungen, damit ich imstande sei, zu reden und zu denken; und wenn ich irgendeinen anderen für fähig halte, die Einheit mit gleichzeitigem Blick auf die Vielheit zu sehen, dem gehe ich nach, auf dem Fuße ihm folgend wie einem Gott. Und wirklich, ob ich diejenigen, die

¹⁷⁰ Ritter, Joachim/ Gründer, Karlfried/ Gabriel, Gottfried [Hrsg.]: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Stichwort: *Dialektik*, Bd. 2, S. 164-165.

¹⁷¹ Für eine genauere Übersetzung von διαλέγεσθαι siehe S. 84.

¹⁷² Platon: *Sämtliche Werke*, Band 3, hrsg. v. Löwenthal, Erich/ Henninger, Bernd/ Assmann, Michael, Berlin: Lambert Schneider Verlag 1940, S. 77.

¹⁷³ τὸ ὄντως und τὸ κατὰ ταύτὸν ἀεὶ ὄν sind nämlich die üblichen Begriffe, die Aristoteles benutzt, um das konkrete Sein der Einzeldinge und die Idee zu bezeichnen. Vgl. dazu: Ritter, Joachim/ Gründer, Karlfried/ Gabriel, Gottfried [Hrsg.]: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Stichwort: *Sein; Seiendes*, Bd. 9, S. 171-172.

imstande sind, dies zu tun, richtig benenne oder nicht, mag Gott wissen, ich nenne sie jedenfalls einstweilen Dialektiker«¹⁷⁴.

Der Dialektiker vermag also, durch Zerlegungen und Zusammenführungen einen Blick auf die Einheit zu werfen, ohne die Vielheit aus den Augen zu verlieren; Dazu gelangt er, wenn er damit anfängt, »durch die Vernunft nach dem zu streben, was das Sein jedes einzelnen Dings ist, ohne aufzuhören, bis er nicht das Sein des Guten selbst durch das reine Denken erfasst habe« (*rep.* 532a – b: διὰ τοῦ λόγου ἐπ’ αὐτὸ ὁ ἔστιν ἔκαστον ὄρμᾶν, καὶ μὴ ἀποστῇ πρὶν ἂν αὐτὸ ὁ ἔστιν ἀγαθὸν αὐτῇ νοήσει λάβῃ). Es sticht da sofort ins Auge, dass die Dialektik ihren Ursprung und Existenzgrund in den ewigen Entitäten, den Ideen, hat; von ihnen abgelöst, würde sie ihre δύναμις verlieren und im platonischen System keine Rolle mehr spielen. Dieser Tatsache war sich Julius Stenzel sehr wohl bewusst, als er schrieb:

»Platon blieb der „Idealist“ im strengsten Sinne; sein Allgemeines war im Besonderen repräsentiert, sein Besonderes nur in der Idee erfassbar; beides ging in der Anschauung zusammen. Das Problem des konkreten Individuums blieb ungelöst; Platon steht hier an dem Punkte, wo Aristoteles sich mit ihm auseinandersetzt«¹⁷⁵.

Aus dieser Auseinandersetzung Aristoteles' mit der Ideenlehre Platons entstand eine neue Konzeption des Seins, die sich überaus fruchtbar für die gesamte Entwicklung der Philosophie erwies, und vor allem im Mittelalter durch die Scholastik verwertet und weitergebracht wurde. Aristoteles glaubte, die Ideen in der Wirklichkeit und in den konkreten Einzeldingen zu erkennen, und schaffte damit die Welt der Ideen endgültig ab: was nützte ihm aber die Dialektik, wenn es keine reinen und nur durch das Denken erfassbaren Entitäten mehr gab? Um ihre eigentlichere Aufgabe, das heißt Wissenschaft des ewigen Seins zu sein, gebracht, blieb der Dialektik als Wirkungsbereich nur das konkrete Sein; dieses beanspruchten aber für sich auch die Naturwissenschaften, die in Aristoteles' Augen den ersten Platz der Dialektik gegenüber annahmen. Die Wende, die Aristoteles vollzog, brachte in der Tat mit sich die Gefahr einer totalen Vernichtung der Dialektik. Und doch blieb sie weiter bestehen. Inwiefern, werde ich nun untersuchen.

¹⁷⁴ Platon: *Phaidros*, hrsg. und übers. von Buchwald, Wolfgang, München: Ernst Heimeran Verlag 1964, S. 115.

¹⁷⁵ Stenzel, Julius: *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles*, S. 112.

5.2.Die Dialektik in der Topik. Kairos als Topos der Dialektik

Es ist von allgemeiner Überzeugung unter den Fachkundigen, dass die *Topik* auf eine erste Phase des Aufenthaltes von Aristoteles bei der Akademie Platons zurückzuführen sei¹⁷⁶. Diese These wird durch die Feststellung gestützt, dass sich in dieser Schrift so gut wie keine Verweise auf andere Werke Aristoteles' befinden, während umgekehrt die Verweise auf die Topik im Gesamtwerk des Stagiriten sogar zahlreich sind. Selbst die wenigen, in der *Topik* enthaltenen Hinweise auf andere Werke, vor allem auf die *Analytik*¹⁷⁷, werden meistens für spätere Ergänzungen des Aristoteles selbst gehalten. Außerdem, obwohl die *Topik* zweifellos die Grundlagen für die Entwicklung der gesamten aristotelischen Theorie der Logik setzt, werden die in ihr enthaltenen Gedanken über Dialektik und Logik in der *Analytik* zu Gegenstand einer umfassenden Vervollständigung und Neusystematisierung. In der Tat, befinden sich einige der wichtigsten Elemente der Logik (u. a. der Syllogismus) in der *Topik* nur im Keim. Das Ziel dieser Schrift wird von Aristoteles schon in den ersten Zeilen der *Topik* erklärt (*top.* 100a, 18-21):

Ἡ μὲν πρόθεσις τῆς πραγματείας μέθοδον εύρεῖν, ἀφ' ἣς δυνησόμεθα συλλογίζεσθαι περὶ παντὸς τοῦ προτεθέντος προβλήματος ἐξ ἐνδόξων.

Die Absicht dieser Abhandlung ist eine Methode (μέθοδον) zu finden, mittels derer wir im Stande sein werden, über jedes vorgelegte Problem ἐξ ἐνδόξων zu argumentieren (συλλογίζεσθαι).

Unter der Bezeichnung τὰ ἐνδόξα verstand Aristoteles jene allgemeinen Meinungen, über deren Wahrhaftigkeit noch kein Urteil gefällt sei. Ein ἐνδόξον ist daher eine Aussage, deren Gegenstand nur möglich ist, wie es die lateinische Übersetzung *probabilia* klar macht. ἐξ ἐνδόξων συλλογίζεσθαι bedeutet also, eine Argumentation von *Wahrscheinlichem* ausgehend anzustellen. *Top.* 100b, 21-22 stellt Aristoteles klar, dass es sich bei den ἐνδόξα um Meinungen handelt, »die allen oder den meisten oder den Sachkundigen richtig erscheinen«. Diese Definition besagt etwas Wichtiges über die Natur der ἐνδόξα, und

¹⁷⁶ Über dieses Thema siehe: Brandis, Chr.: *Über die Reihenfolge der Bücher des Aristotelischen Organon*, in: Abhandl. d.b. Abad d. Wiss. zu Berlin, Hist.-Phil. Kl., Berlin 1835, S. 241-299; Solmsen, Friedrich: Die Entwicklung der Aristotelischen Logik, Berlin: Neue philologische Untersuchungen 4, 1929; Stocks, J. L.: The Composition of Aristotle's logical works, in: Classical Quarterly 27 (1933), S. 115-124; Gohlke, Paul.: Die Entstehung der Aristotelischen Logik, Berlin: Junker & Dünnhaupt 1936.

¹⁷⁷ Vgl. *top.* 162a, 11-13; 162b, 32.

nämlich dass diese sich von den *sophistischen Argumentationen* wesentlich unterscheiden: Die Kunst, worüber es in der *Topik* die Rede ist, kann für sich von Anfang an eine gewisse, objektive Wahrhaftigkeit beanspruchen. Sie ist daher mit der sophistischen Kunst, deren Hauptbeschäftigung darin bestand, das stark zu machen, was schwach war, und umgekehrt, keineswegs gleichzusetzen: Wenn Aristoteles den Inhalt eines ἔνδοξον in Frage stellt, schließt er in dieser Fragestellung wohl einen Widerspruch ein¹⁷⁸, dessen Lösung das Resultat der Argumentation darstellt; dieses Resultat ist aber einwandfrei. Gegenstand der *Topik* ist nun die Dialektik: man bemerke, dass anfänglich für Aristoteles Dialektik und Logik keineswegs getrennt waren und die Dialektik darin bestand, durch eine Argumentation eine gewisse These zu bejahen oder zu verneinen. Dies geschah, indem einer der Streitenden solche These verfechte und der andere, auch „Fragender“ genannt, sie zu widerlegen versuchte.

In dem ersten Kapitel der *Topik* werden neben den *dialektischen Argumentationen* drei andere Arten Argumentationen erwähnt: die ἀπόδειξις (*Beweis*), die unmittelbar aus wahren und obersten Sätzen (100a, 26: ἀπόδειξις μὲν οὖν ἐστίν, ὅταν ἐξ ἀληθῶν καὶ πρώτων ὁ συλλογισμὸς ἦ) erfolgt, der ἐριστικὸς συλλογισμὸς (*Trugschluss*), der aus scheinbar glaubwürdigen Sätzen erfolgt (100b, 24: ἐριστικὸς δ' ἐστὶ συλλογισμὸς ὁ ἐκ φαινομένων ἔνδοξων), und der παραλογισμὸς (*Fehlschluss*), der von bestimmten Wissenschaften (z. B. die Geometrie) eigentümlichen Sätzen abgeleitet werden kann (101a, 6: ἐκ τῶν περὶ τινας ἐπιστήμας οἰκείων γίνομενοι παραλογισμοί). Man bemerke, dass Aristoteles in diesem Zusammenhang alle Argumentationen συλλογισμὸς nennt, da er zu der Zeit, als er die *Topik* schrieb, eine eigenständige Syllogistik noch nicht entwickelt hatte. Der dialektische Schluss ἐξ ἔνδοξων (*top.* 100b, 18: διαλεσκτικὸς δὲ συλλογισμὸς ὁ ἐξ ἔνδοξων συλλογιζόμενος) unterscheidet sich also wesentlich von den Sätzen ἐξ ἀληθῶν καὶ πρώτων, die unmittelbar von sich aus wahr sind, und auch von den Trugschlüsse, die von falschen Prämissen (ἐκ φαινομένων ἔνδοξων) oder von geometrischen Fehlern ausgehen (Vgl. *top.* 101a, 10-15). Darüber hinaus kann die dialektische Argumentation Induktiv oder Deduktiv sein (Vgl. *top.* 105a, 12): während nämlich das deduktive Verfahren einer Argumentation ἐξ ἔνδοξων entspricht, führt die Induktion von dem Einzelnen zu dem Allgemeinen.

¹⁷⁸ Vgl. *top.* 100a, 25 f.

Was ist nun das Werkzeug, wodurch man ἐξ ἐνδόξων argumentieren kann? Der τόπος (Ort), d. h. »der (strategisch günstig gelegene) Ort, von dem aus im dialektischen Übungsgespräch der Angriff auf die gegnerische Position zu führen ist (τόπος ὅθεν ἐπιχειρητέον)«¹⁷⁹. Mit anderen Worten, als *Topos* bezeichnet Aristoteles die geeignete Strategie, wodurch man in einem dialektischen Streit eine entgegengesetzte Meinung für unkorrekt erklärt. Die Schrift *Topik*, die τόπος den Namen verdankt, enthält mehr als drei hundert verschiedene Topoi (Bücher *B-H*), die Aristoteles in vier Kategorien je nach der Relation unterteilt, welche in einer Aussage (ἐνδοξόν) zwischen Subjekt und Prädikat besteht. Solche Kategorien sind: *Definition* (ὅρος), *Proprium* (ἴδιον), *Gattung* (γένος) und *Akzidens* (συμβεβηκός)¹⁸⁰. Die *Definition* ist eine Aussage, die das Wesen des betreffenden Gegenstandes angibt (*top.* 101b, 36: ἔστι δέ ὅρος μὲν λόγος ὁ τὸ τί ἦν εἶναι σημαίνων); als *Proprium* bezeichnet Aristoteles eine Eigenschaft, die dem betreffenden Objekt, und ihm allein, eigen ist, sodass sie an dessen Stelle ausgesagt werden kann (*top.* 102a, 18: Ἰδιον μόνω ὑπάρχει καὶ ἀντικατηγορεῖται τοῦ πράγματος); eine *Gattung* ist das, was über mehrere und der Art nach verschiedene Gegenstände prädizierbar ist und auf die Frage »was ist es?« (*top.* 102a, 33: Γένος δέ ἔστι τὸ ἐν τῷ τί ἔστι κατηγορούμενον) antwortet; zum Schluss nennt Aristoteles *Akzidens* all das, was nicht *Definition*, *Proprium*, *Gattung* ist, und trotzdem zum Gegenstand gehört (*top.* 102b, 4-5: Συμβεβηκός δέ ἔστιν ὁ μηδὲν μὲν τούτων ἔστι, μήτε ὅρος μήτε ἴδιον μήτε γένος, ὑπάρχει δὲ τῷ πράγματι). Im ersten Buch der *Topik* führt Aristoteles eine weitere Unterscheidung ein, die das Wesen selbst des Prädikats betrifft: dieses wird nämlich *Homonym* (όμώνυμον) genannt, falls es über verschiedene Gegenstände und in verschiedenen Kontexten mit unterschiedlicher Bedeutung ausgesagt wird; es heißt aber *Synonym* (συνώνυμον), wenn es mit gleicher Bedeutung in verschiedenen Situationen verwendet wird¹⁸¹. Zum Beispiel, bedeutet das Prädikat τὸ ἀγαθὸν (*gut*)¹⁸² im gastronomischen Bereich das, was besonders schmackhaft ist (τὸ ποιητικὸν ἡδονῆς), und in der Medizin etwas, das gesund macht (τὸ ποιητικόν); in Bezug auf die Seele (ἐπὶ δὲ φυχῆς) bedeutet es dagegen mäßig (σώφρονα), tapfer (ἀνδρείαν) und

¹⁷⁹ Ritter, Joachim/ Gründer, Karlfried/ Gabriel, Gottfried [Hrsg.]: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Stichwort: *Topik; Topos*, Bd. 10, S. 1264.

¹⁸⁰ Vgl. *top.* 101b, 25.

¹⁸¹ Vgl. *top.* 106a – 107b.

¹⁸² Vgl. *top.* 107a, 5 f.

gerecht (δικαίαν). „Gut“ nennt man auch was zum richtigen Augenblick geschieht (*top.* 107a, 10 f.):

ἐνιαχοῦ δὲ τὸ ποτέ, οἷον τὸ ἐν τῷ καιρῷ [ἀγαθόν]· ἀγαθὸν γὰρ λέγεται τὸ ἐν τῷ καιρῷ. πολλάκις δὲ τὸ ποσόν, οἷον ἐπὶ τοῦ μετρίου· λέγεται γὰρ καὶ τὸ μέτριον ἀγαθόν.

Manchmal ist [das Gute] das, was zu einer bestimmten Zeit geschieht, zum Beispiel im Kairos: in der Tat nennt man „gut“, was im Kairos [entsteht]. Oft ist es das, was von einer bestimmten Größe ist, z. B. im Hinblick auf das Mäßige: denn man nennt auch das Mäßige „gut“.

Es ist offensichtlich, dass Aristoteles in dieser Passage eine Theorie des *überhaupt Guten* auf der Grundlage des Kairos nicht begründen will, sondern dass er nur darauf hinweist, es gebe verschiedene Arten von „Gut“, und daher, das Wort „Gut“ sei *Homonym*, wie er zum Schluss betont: ὥστε ὄμώνυμον τὸ ἀγαθόν. Andererseits muss man auch den Wert dieses Beispiels nicht unterschätzen, denn es besagt etwas Wesentliches über den Kairos-Begriff bei Aristoteles: nämlich, dass einiges, das „gut“ genannt wird, zum richtigen Zeitpunkt geschieht und dem Mäßigen entspricht. Damit stellt Aristoteles die sophistische Überzeugung, Kairos sei das Maß des Guten, auf den Kopf: Kairos und das Prädikat „gut“ erscheinen nun zusammen, und werden gleichzeitig über einen bestimmten Gegenstand ausgesagt; Kairos ist somit *locus proprius*, geeigneter Ort, wo das Prädikat „Gut“ vorkommt. Was ist nun dieses Etwas, das *gut* und *mäßig* genannt wird und im Kairos geschieht? Die Antwort auf diese Frage kann meines Erachtens nur eine sein: „das menschliche, tugendhafte Handeln“. Solche Antwort bedarf einer weiteren Erklärung. Zuerst: warum *menschlich*? Gut könnte nämlich auch ein Ding sein, indem es eine gewisse Harmonie oder Symmetrie aufweist; gleicherweise könnte auch ein Tier etwas Gutes machen. Warum denn *menschlich*? Erstens, weil die Erkennung und die Nutzung des günstigen Augenblicks ein menschliches Wesen erfordern: καιρὸς, die Zeit der Götter (*An. pri.* I, 36: θεῷ γὰρ καιρὸς μὲν ἔστι, χρόνος δ' οὐκ ἔστι δέων), kann nur durch die Menschen, die an der göttlichen Natur teilhaben, genutzt werden; Dinge und Tiere haben nur χρόνος als Zeit. Zweitens, weil Kairos immer *der günstige Augenblick für* ist und setzt daher ein Vorhaben, einen Willen voraus, die nur im richtigen Augenblick verwirklicht werden können: doch ist der Mensch das einzige überlegungs- und planungsfähige Wesen auf Erden. Dieser Gedanke dient auch

als Erklärung, warum meine Antwort »das menschliche, tugendhafte Handeln« und nicht »das menschliche, Tugendhafte Sein« lautet: das Vorhandensein des Kairos selbst setzt in der Tat eine *Statusänderung* voraus; wie ich schon betont habe, Kairos ist Motor menschlichen Handels. Was ist nun das Gut im Bereich des Handelns? Das *Tugendhafte*, dessen Hauptvoraussetzung die Mäßigkeit ist.

Ich möchte nun durch ein Beispiel erklären, was Aristoteles mit *Topos* meint; und welch geeigneteres Beispiel für Topos könnte man anführen, wenn nicht Kairos selbst? Über den Kairos- Begriff als Topos spricht Aristoteles im dritten Buch der *Topik* (117a – 118a). Es geht nämlich um die Feststellung, welches zwischen zwei nahestehenden Dingen vorzuziehen sei. Denn keiner würde zweifeln, ob das Glück dem Reichtum vorzuziehen sei (*top.* 116a, 6: οὐδεὶς γὰρ ἀπορεῖ πότερον ἡ εὐδαιμονία ἢ ὁ πλοῦτος αἰρετώτερον), keiner würde sich fragen, welches zwischen zwei Dingen, die eindeutige Unterschiede aufweisen, wünschenswerter sei: eine solche Frage stellt sich lediglich im Fall, dass zwei Gegenstände so ähnlich sind, dass von ihnen aus nicht unmittelbar gezeigt werden könne, welches überlegen und welches unterlegen sei. Um dies festzustellen, schlägt Aristoteles viele Wege vor: man könnte sich z. B. fragen, welches solcher Dinge ein vernünftiger oder ein guter Mann (*top.* 116a, 15: ὁ φρόνιμος ἢ ὁ ἀγαθὸς ἀνήρ) wählen würde, oder welches ontologisch höher sei, denn das, was um seiner selbst willen wünschenswert ist, ist besser als das, was um eines anderen willen gewünscht wird (*top.* 116a, 27 f.). Ferner ist jedes Ding zu dem Zeitpunkt, wo es am mächtigsten ist und seine Höchstleistung bringt, wünschenswerter. Dieser Satz lautet auf Griechisch (*top.* 117a, 25): »καὶ ἔκαστον ἐν ᾧ καιρῷ μεῖζον δύναται, ἐν τούτῳ καὶ αἰρετώτερον«. In diesem Fall bedeutet Kairos: *Lebensabschnitt*, wie der Gebrauch des demonstrativen *ῳ*, um einen speziellen Kairos unter vielen anderen zu identifizieren, an Stelle des Artikels *τῷ*, der auf einen absoluten Gebrauch von Kairos hinweisen würde, zeigt. Zum Beispiel ist die Freiheit von Leiden im Alter wünschenswerter als in der Jugend, denn es ist besser, im Alter stark und noch leistungsfähig zu sein (*top.* 117a, 27: μεῖζον γὰρ ἐν τῷ γήρᾳ δύναται). Gleicherweise ist die Vernünftigkeit (*φρόνησις*) im Alter wünschenswerter, denn keiner würde sich einen jungen Menschen zum Führer wählen (*top.* 117a, 30: οὐδεὶς γὰρ τοὺς νέους αἱρεῖται ἡγεμόνας). Dagegen sind Mut (*ἀνδρία*) und Mäßigkeit (*σωφροσύνη*) in der Jugend wünschenswerter (vgl. *top.* 117a, 31-35). Außerdem ist das wünschenswerter, was in allen oder in den meisten Gelegenheiten vorteilhafter ist (*top.* 117a, 35: καὶ ὅ ἐν

παντὶ καιρῷ ἡ ἐν τοῖς πλείστοις χρήσιμώτερον), z. B. sind Gerechtigkeit (δικαιοσύνη) und Mäßigkeit (σωφροσύνη) wünschenswerter als Mut (ἀνδρία), denn sie sind immer von Vorteil, der Mut aber nur manchmal (*top.* 117a, 36: αἱ μὲν γὰρ ἀεὶ ἡ δὲ ποτὲ χρησίμη). In dieser Passage der *Topik* wird noch einmal an die Beziehung erinnert, die zwischen Kairos und Aristoteles' Ethik besteht: es ist zweifellos kein Zufall, dass das Wort Kairos hier mehrmals in Verbindung mit ethischen Begriffen, wie φρόνησις, ἀνδρία, σωφροσύνη und δικαιοσύνη, gebracht wird.

Die Charakterisierung des Kairos als dialektischer Begriff wird von Aristoteles in den *sophistischen Widerlegungen* (*De sophisticis elenchis*) vollzogen, wo er vor zwei ungünstigen Situationen warnt, die den Erfolg einer Argumentation beeinträchtigen könnten. *Soph. el.* 175a erwähnt Aristoteles die Gefahr, dass ein Dialektiker aus Mangel an Übung die günstige Gelegenheit in einer Argumentation verpasst (175, 26: ὑστεροῦμεν τῶν καιρῶν πολλάκις, d. h.: *wir kommen oft zu spät für den Kairos*) und damit versagt, die Schwachpunkte der gegnerischen These zu zeigen und die Argumentation selbst zu seinen Gunsten zu wenden. Demjenigen, der im Argumentieren ungeübt und langsam ist, passiert tatsächlich oft, dass er schnell durcheinander gebracht wird, da er von seinem Wissen nicht bewusst ist (175, 22: ὁ γὰρ ἵσμεν, πολλάκις μετατιθέμενον ἀγνοοῦμεν: *was wir wissen, wenn es auf eine uns ungewöhnliche Weise ausgedrückt wird, erkennen wir oft nicht*). Diese Passage aus den *sophistischen Widerlegungen* erinnert an die Inschriften in Olympia und an die Rolle des Kairos im agonalen Bereich: der Dialektiker, wie der Kämpfer, verdankt dem Kairos seinen Sieg; er beschuldigt aber sich selbst seiner Niederlagen und Versagen, den Kairos am Schopf zu packen. Zweite Gefahr für das Gelingen einer Argumentation ist der Mangel an Zeit, da die Dialektiker eines günstigen Zeitraums bedürfen, um ihre Untersuchungen erfolgreich zu beenden. Schreibt Aristoteles *Soph. el.* 183a, 20-25:

όμοίως καὶ ἔρωτᾶν ἔστι καὶ συλλογίζεσθαι καὶ πρὸς τὴν θέσιν καὶ πρὸς τὸν ἀποκρινόμενον καὶ πρὸς τὸν χρόνον, ὅταν ἡ πλείονος χρόνου δεομένη ἡ λύσις ἡ τοῦ παρόντος καιροῦ τοῦ διαλεχθῆναι πρὸς τὴν λύσιν.

Gleichermaßen ist es [möglich], gegen die [gegebene] These zu befragen (ἔρωτᾶν) und Syllogismen anzuwenden (συλλογίζεσθαι), manchmal aber auch gegen den Antwortenden (τὸν ἀποκρινόμενον) und gegen die Zeit (τὸν χρόνον), wenn die Lösung (ἡ λύσις) mehr Zeit braucht (πλείονος χρόνου

δεομένη), als die gegebene Gelegenheit (τοῦ παρόντος καιροῦ) für Diskussion (διαλεχθῆναι) über die Lösung [zur Verfügung stellt].

Im Fall, dass der Zeitraum¹⁸³ für die Erörterung einer These nicht genügend sei, kann diese auf bessere Gelegenheit verschoben werden. Dem Kairos als erfüllende Instanz steht also die gegenwärtige Gelegenheit (ὸ παρών καιρός) entgegen: in diesem Fall nimmt Kairos eine negative Bedeutung an und wird dem Terminus ἀκαιρία gleich. Andererseits kann das Fehlen an Zeit als Ausrede benutzt werden, um die Untersuchung eines brisanten oder besonders schwierigen Themas auf unbestimmte Zeit zu verschieben. Damit wird Kairos zu einem der wichtigsten Topoi der Dialektik und sogar mit der Anwendung von Syllogismen gleichgesetzt: wenn ein Dialektiker nämlich vermag, die Erörterung eines für ihn ungünstigen Problems zu vermeiden, ist er in der Tat als Sieger des dialektischen Streits anzusehen. Dass es in dieser Passage von der Dialektik die Rede ist, und nicht von der Rhetorik, noch von den sogenannten *sophistischen Argumentationen*, beweist die Benützung durch Aristoteles des Verbs διαλέγεσθαι (dessen Inf. Aorist διαλεχθῆναι ist), von dem das Wort Dialektik (ἢ διαλεκτική τέχνη) abstammt und dessen Bedeutung Franz Passow nach lautet: »etwas besprechen oder durchsprechen [...] Vorzugsweis von dem dialektischen Verfahren der Sokratiker, dab. auch Dialektik treiben, gewandt seyn im Reden«¹⁸⁴.

5.3.Die Logik und die Dialektik in der Analytik. Eine Bilanz

Wie schon erwähnt, erfährt dann Aristoteles' Logik (und entsprechend auch die Dialektik) in der *Analytik* eine weitreichende Neusystematisierung: sie wird nämlich in einen formalen (*analytica priora*) und in einen materialen (*analytica posteriora*) Zweig unterteilt, deren Aufgaben darin bestanden, jeweils die Schlüssigkeit in sich und die Schlüssigkeit in Hinblick auf die Besonderheit des Gemeinten zu untersuchen¹⁸⁵. In der *analytica posteriora* werden drei Arten von Schlüssen in Betrachtung gezogen: der *syllogistische*, der *demonstrative* und der *dialektische Satz*. Der *syllogistische Satz* untersucht, ob ein

¹⁸³ Erwähnenswert ist die Verwendung seitens Aristoteles des Wortes χρόνος, um die „Dauer“ des Kairos zu bezeichnen.

¹⁸⁴ Passow, Franz: *Handwörterbuch der griechischen Sprache*, erster Band, neu gearbeitet u. zeitgemäß umgestaltet v. Rost, Val. Chr. Fr. und Palm, Friedrich, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1983, S. 645.

¹⁸⁵ Vgl. Ritter, Joachim/ Gründer, Karlfried/ Gabriel, Gottfried [Hrsg.]: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Stichwort: *Dialektik*, Bd. 2, S. 166.

bestimmtes Prädikat über ein Subjekt ausgesagt werden könne; der demonstrative Satz folgert aus zweifelfreien Prämissen einen Schluss, der seinerseits auch zweifelfrei und bewiesen ist; der dialektische Satz erfolgt schließlich aus Prämissen $\varepsilon\xi\ \varepsilon\nu\delta\o\xi\omega\nu$ und agiert im Bereich des Wahrscheinlichen. Somit wird Dialektik, die in der *Topik* den Löwenanteil bekam, in ein breiteres System eingegliedert, wo sie sozusagen den letzten Platz annimmt; verdrängt wird sie von einer neuen Wissenschaft, die *Syllogistik*, und von der in der *Topik* nur erwähnten *Beweisführung* ($\alpha\rho\delta\varepsilon\iota\xi\zeta$).

Was lässt sich schließlich über die Dialektik bei Aristoteles sagen? Was ist ihre Rolle in seinem Denken? Aristoteles zieht in der *Topik* eine klare Trennlinie zwischen Dialektik und Philosophie. Besorgt, dass jemand denken könnte, jedes vorgelegte Problem sei mittels der Dialektik lösbar, und um Klarheit über die Stellung der Dialektik der Philosophie gegenüber zu schaffen, schreibt er *top.* 105b, 30: Πρὸς μὲν οὖν φιλοσοφίαν κατ' ἀλήθειαν περὶ αὐτῶν πραγματευτέον, διαλεκτικῶς δὲ πρὸς δόξαν, das heißt, »was also die Philosophie betrifft, muss man solche Sachen im Sinne der Wahrheit behandeln, was aber die Meinung betrifft, vom dialektischen Blickpunkt aus«. Geeigneter Ort der Wahrheit ist die Philosophie; Gegenstand der Dialektik ist die $\delta\o\xi\alpha$, die Meinung. Und doch erklärt Aristoteles *top.* 101a, 27f. die Topoi als für die philosophische Wissenschaft nützlich. Es ist also höchstwahrscheinlich, dass für Aristoteles die dialektische Übung eine Propädeutik für das philosophische Argumentieren darstellte, wie Oliver Primavesi¹⁸⁶ suggeriert; ferner finden die Topoi außerhalb des dialektischen Gesprächs im Bereich der Rhetorik und der Philosophie Verwendung, vor allem bei der Suche von Aporien in einer gegebenen Argumentation und bei der Erschließung von Prinzipien: da nämlich diese in jeder Wissenschaft das Erste sind, können sie nicht aus Anderem abgeleitet werden, und müssen daher durch $\varepsilon\nu\delta\o\xi\alpha$ über die jeweilige Wissenschaft gewonnen werden¹⁸⁷.

So komplett und folgerichtig war Aristoteles' Logik, dass sie sich im Laufe der Geschichte immer wieder für erschöpfend und zutreffend erwies, so dass von ihr Immanuel

¹⁸⁶ Vgl. Primavesi, Oliver: *Die Aristotelische Topik. Ein Interpretationsmodell und seine Erprobung am Beispiel von Topik B*, München: C. H. Beck 1996, S. 52-58.

¹⁸⁷ Vgl. Primavesi, Oliver: *Die Aristotelische Topik. Ein Interpretationsmodell und seine Erprobung am Beispiel von Topik B*, S. 53.

Kant sagte: »Übrigens hat die Logik, von Aristoteles' Zeiten her, an Inhalt nicht viel gewonnen und das kann sie ihrer Natur nach auch nicht«¹⁸⁸.

5.4.Die Rhetorik

Kairos spielt auch eine beträchtliche Rolle in Aristoteles' Rhetorik. Was ist aber die Rhetorik für Aristoteles? Eine Wissenschaft? Und wenn ja, welcher Art? Im ersten Buch der *Rhetorik* beschreibt diese Aristoteles als die Fähigkeit, »bei jedem Gegenstand zu erkennen, was Überzeugungskraft besitzt« (δύναμις περὶ ἔκαστον τοῦ θεωρῆσαι τὸ ἐνδεχόμενον πιθανόν)¹⁸⁹. Über das Wesen der Rhetorik, ob sie eine Wissenschaft sei, äußert sich aber Aristoteles sehr vorsichtig. *Rhet.* 1354a, 10 bezeichnet sie Aristoteles durch das Wort τέχνη (*Kunst*) und nicht ἐπιστήμη (*Wissenschaft*). Den Grund dafür erklärt Aristoteles *rhet.* 1359b, 3 f.:

»Im Einzelnen nun genau diejenigen Dinge aufzuzählen und in Arten aufzuteilen, über die wir gewöhnlich verhandeln, und ferner über sie – soweit es möglich ist – wahrheitsgemäße Definitionen aufzustellen, dies dürfen wir zum gegenwärtigen Zeitpunkt (κατὰ τὸν παρόντα καιρὸν) nicht untersuchen, weil dies nicht Sache der rhetorischen Kunst, sondern einer verständigeren und wahreren (Disziplin) ist, und weil ihr auch jetzt viel mehr als die ihr eigentümlichen Untersuchungsobjekte übertragen wird. Was wir nämlich auch früher schon beiläufig erwähnten, ist wahr, nämlich dass die Rhetorik aus der analytischen und der von den Charakteren handelnden Wissenschaft zusammengesetzt ist und dass sie der Dialektik und den sophistischen Argumentationen ähnlich ist. Aber je mehr einer versuchen wird, die Dialektik oder diese (die Rhetorik) nicht als Fähigkeiten (δυνάμεις), sondern als Wissenschaften (ἐπιστήματς) einzurichten, umso mehr wird er unbewusst ihre eigentliche Natur vernichten, indem er dazu übergeht, sie als Wissenschaften von bestimmten zugrunde liegenden Gegenständen zu etablieren, anstatt allein von Reden«¹⁹⁰.

¹⁸⁸ Kant, Immanuel: *Logik*, in: *Werke in zwölf Bänden*, Bd. VI, hrsg. v. Weischedel, Wilhelm, Frankfurt: Suhrkamp 1968, S. 443.

¹⁸⁹ Aristoteles: *Rhetorik*, 1355b, 25f.

¹⁹⁰ Aristoteles: *Rhetorik*, erster Halbband, übers. u. erläutert v. Rapp, Christof, S. 30.

Die Rhetorik ist also eine τέχνη, eine δύναμις, und keineswegs eine Wissenschaft: sie als Wissenschaft zu behandeln, würde ihr Wesen vernichten, da sich ihr Wirkungsbereich über die Grenzen einer einzigen Disziplin hinaus erstreckt: ihr Gegenstand sind die Reden, gleich was diese für Inhalt haben, und ihr Maßstab die Überzeugungskraft. Ferner ist die Rhetorik eine Zusammensetzung von zwei weiteren Disziplinen: die erste ist eine analytische Wissenschaft, die zweite eine »von Charakteren handelnde Wissenschaft«. Das gemischte Wesen der Rhetorik wird von Christoph Rapp hervorgehoben:

»Zunächst stellt sich die Rhetorik für Aristoteles selbst als Abkömmling zweier philosophischer Kerndisziplinen, der Dialektik und der Politik bzw. Ethik, dar«¹⁹¹.

Dieser Satz enthält aus meiner Sicht einen theoretischen Fehler und verbreitet das Missverständnis, dass die Rhetorik Abkömmling der Dialektik sei. In der Tat sagt Aristoteles in der oben zitierten Stelle der *Rhetorik*, die Rhetorik sei der Dialektik nur ähnlich. Christoph Rapp identifiziert offenbar die erwähnte *analytische Wissenschaft* mit der *Dialektik* selbst und kommt dann zu dem Schluss, die Rhetorik sei Abkömmling der Dialektik. Dieser Schluss lässt sich aber anhand einer genaueren Lektüre des griechischen Texts bestreiten. Schreibt Aristoteles *rhet.* 1359b, 10: ἡ ρητορικὴ σύγκειται μὲν ἐκ τε τῆς ἀναλυτικῆς ἐπιστήμης καὶ τῆς περὶ τὰ ἥθη πολιτικῆς, das heißt, »die Rhetorik ist aus der analytischen Wissenschaft und der politischen, sich mit Bräuchen beschäftigenden Wissenschaft«. Allein die Tatsache, dass Aristoteles das Wort ἐπιστήμη benutzt, um diese analytische Wissenschaft zu bezeichnen, zeigt, dass er da nicht die Dialektik vor Augen hat, und dies umso mehr, als er gleich danach sagt, die Rhetorik und die Dialektik seien keine ἐπιστήμας, sondern δυνάμεις. Und doch sind Rhetorik und Dialektik verwandt: aber nicht deswegen, weil die eine von der anderen abstammt, sondern weil beide *Töchter der gleichen analytischen Wissenschaft* sind und das gleiche Schicksal teilen, nämlich jenes, Disziplinen gemischten Wesens zu sein. Denn beide haben an den den Wissenschaften eigenen Rigorosität Teil, und doch wirken sie nur im Bereich des Wahrscheinlichen, obwohl auf unterschiedlichen Ebenen und verschiedene Art. Dass Rhetorik und Dialektik eine erstaunliche Wesensnähe und zugleich eine unüberbrückbare Distanz aufweisen, wird auch von Aristoteles betont (*rhet.* 1354a, 1): ἡ

¹⁹¹ Rapp, Christof: *Aristoteles über die Rationalität rhetorischer Argumente*, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd. 50, H. 1/2 (Jan. - Jun., 1996), S. 197.

ρήτορική ἔστιν ἀντίστροφος τῇ διαλεκτικῇ, das heißt, »die Rhetorik liegt der Dialektik gegenüber«. Ich werde auf dieses Thema demnächst zurückkommen; nun will ich kurz auf die zweite Wissenschaft, von der die Rhetorik abstammt, aufmerksam machen. Aristoteles nennt sie: ἡ περὶ τὰ ἥθη πολιτική ἐπιστήμη, das heißt, »die politische Wissenschaft, die sich mit den Bräuchen beschäftigt«. Das Wort ἔθος (pl. ἥθη) macht klar, dass diese Wissenschaft eine Art Ethik ist, und in der Tat beschäftigt sich Aristoteles mit der πολιτική ἐπιστήμη unter anderem in seinen ethischen Werken, vor allem in der *Nikomachischen* und der *Eudemischen Ethik*¹⁹². In diesem Fall trifft also Christoph Rapps Aussage völlig zu. Über das Wesen der Rhetorik scheint nun eine letzte Präzisierung notwendig: wenn Aristoteles sagt, die Rhetorik habe ein gemischtes Wesen, will er keineswegs eine Bewertung abgeben und sagen, die Rhetorik sei den Wissenschaften unterlegen: sie ist einfach etwas anderes.

Nun ergeben sich einige Fragen von selbst: Was ist die erwähnte *analytische Wissenschaft* und welche Merkmale hat die Rhetorik von ihr beibehalten? Inwiefern stammt die Rhetorik aus der politischen Wissenschaft? In welchem Maße ist die Rhetorik der Dialektik und den sophistischen Argumentationen ähnlich? Die Antwort auf diese Frage bedarf einer breiteren Untersuchung der Rhetorik selbst.

5.5.Rhetorik und Dialektik: weder Wissenschaften noch sophistische Argumentationen

Aristoteles nennt die Schlüsse, die durch die Rhetorik gewonnen werden, *Enthymeme* (ἐνθύμημα). Dazu schreibt er *Rhet* 1355a, 5: »ἔστι δ' ἀπόδειξις ρήτορική ἐνθύμημα, καὶ ἔστι τοῦτο ὡς εἰπεῖν ἀπλῶς κυριώτατον τῶν πίστεων, τὸ δ' ἐνθύμημα συλλογισμός τις«, das heißt, »die rhetorische Beweisführung (ἀπόδειξις ρήτορική) ist das Enthymem, und dieses ist, im allgemeinen sprechend, das wirkungsvollste (κυριώτατον) Überzeugungsmittel (τῶν πίστεων); das Enthymem ist ein συλλογισμός«. Das *Historische Wörterbuch der Philosophie* (Schwabe) gibt folgende Definition für Enthymem: »Im allgemeinen versteht man heute darunter nichts als einen verkürzten Syllogismus, bei dem eine der Prämissen als bekannt unausgesprochen (ἐν θυμῷ) bleibt«¹⁹³. Diese Definition basiert jedoch auf der Vorstellung

¹⁹² Vgl. *eth. Nic.* 1094a, 27f.; 1095a, 5f.; 1152b, 1f. *eth. Eud.* 1218b, 11f.

¹⁹³ Ritter, Joachim/ Gründer, Karlfried/ Gabriel, Gottfried [Hrsg.]: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Stichwort: *Enthymem*, Bd. 2, Basel: Schwabe Verlag 1971-2007, S. 528.

von Syllogismus, die aus der *ersten Analytik* hervorgeht¹⁹⁴. In dieser Schrift wird der Syllogismus geschildert wie eine geordnete Folge von drei Sätzen »in denen genau die Begriffe A, B, C vorkommen, wobei der Begriff B (Mittelbegriff) jeweils einmal in den beiden ersten Sätzen (den Prämissen), der Begriff A im ersten und der Begriff C im zweiten Satz vorkommt, und genau die Begriffe A und C im dritten Satz, der Konklusion, vorkommen«¹⁹⁵. Christof Rapp betont aber, die Definition von Syllogismus habe sich im Laufe des Lebens und der Studien Aristoteles' radikal geändert, und nehme die oben geschilderte Form nur in dessen späteren Werken, wie etwa der *Analytik*, an. In der *Topik*¹⁹⁶ verwende dagegen Aristoteles den Ausdruck συλλογισμός für alle deduktiven Schlüsse der Dialektik, gleich welcher Form sie auch seien:

»So gebraucht Aristoteles den Ausdruck regelmäßig in der Topik für die deduktiven Schlüsse der Dialektik, worin die Theorie der Syllogistik mit Sicherheit keinen Platz findet: Erstens spielt der formale Nachweis der Gültigkeit von Schlüssen, wie er durch die syllogistische Logik erstmals ermöglicht wird, im Rahmen des dialektischen Projekts keine Rolle, und zweitens entstand die Topik mit großer Wahrscheinlichkeit, zu einem Zeitpunkt, zu dem Aristoteles die Theorie der Syllogistik noch gar nicht entwickelt hatte«¹⁹⁷.

Es stellt sich nun die Frage der Datierung der *Rhetorik*: wurde sie vor der *Analytik* verfasst oder setzt diese voraus? Christof Rapp bemerkt, die *Rhetorik* enthalte fünf Hinweise auf die *Analytik*¹⁹⁸. Nun, fährt er fort, es ist anerkannt, dass die selbstverweise in den aristotelischen Schriften keine zuverlässigen Elemente für deren Datierung darstellen, da sie bei späteren Überarbeitungen durch Schüler oder Ausgeber hätten hinzugefügt werden können. Dazu kommt, dass sich »vier dieser fünf Hinweise in jenen genannten Passagen finden, die ohnehin im Verdacht stehen, spätere Einfügungen zu sein«¹⁹⁹. Außerdem spielt in der *Rhetorik* der Mittelterm B, Voraussetzung dafür, dass ein Syllogismus überhaupt zustande kommen könne, keine Rolle²⁰⁰. Mit höchster Wahrscheinlichkeit wurde also die

¹⁹⁴ Vgl. *An. pri.* 70a, 10: Ἐνθύμημα δὲ ἔστι συλλογισμὸς ἀτελῆς.

¹⁹⁵ Rapp, Christof: *Aristoteles über die Rationalität rhetorischer Argumente*, S. 199.

¹⁹⁶ Vgl. v. a. Buch I, VII 3-5, VIII.

¹⁹⁷ Rapp, Christof: *Aristoteles über die Rationalität rhetorischer Argumente*, S. 200.

¹⁹⁸ Vgl. *rhet.* 1356b, 9; 1357a, 30; 1357b, 25; 1403a, 5; 1403a, 12.

¹⁹⁹ Rapp, Christof: *Aristoteles über die Rationalität rhetorischer Argumente*, S. 200.

²⁰⁰ Vgl. Rapp, Christof: *Aristoteles über die Rationalität rhetorischer Argumente*, S. 202.

Rhetorik vor der *Analytik* und nach der *Topik* geschrieben: in diesem Fall wäre das Enthymem nichts als ein deduktiver Schluss.

Wenn ein dialektischer Schluss ἐξ ἐνδόξων erfolgt, wovon geht dann das Enthymem aus? Vom Wahrscheinlichen (ἐξ εἰκότων) oder von Indizien (ἐκ σημείων)²⁰¹. Während der dialektische Schluss von Sätzen ausgeht, die über eine gewisse Zustimmung unter den Fachkundigen oder den vernünftigen Menschen verfügen, geht das rhetorische Enthymem von Sätzen aus, die einfach wahr sein könnten. Dieser Unterschied spiegelt sich im ganzen deduktiven Prozess wider, der von den Prämissen zum Schluss führt. Nicht zufällig unterscheidet sich die Definition von Deduktion in der *Rhetorik* wesentlich von jener, die in der *Topik* vorkommt²⁰²: hier heißt es, eine Deduktion bestehe darin, aus einer Annahme etwas anderes als das Angenommene *mit Notwendigkeit* abzuleiten (*top.* 100a, 25-27). In der *Rhetorik* wird eine Deduktion folgenderweise geschildert (*rhet.* 1356b, 16-18): »wenn etwas der Fall ist, dann etwas anderes dadurch folgt, aber nicht *mit Notwendigkeit*, sondern entweder *allgemein* oder *meistenteils*«. Die Dialektik hat es also mit Sätzen zu tun, die als Folge gegebener Prämissen *mit Notwendigkeit* eintreten, die Rhetorik mit Sätzen, die *meistenteils* oder *im allgemeinen* zutreffen. Das hat eine gewisse Kehrseite: die rhetorischen Enthymeme, die nur als wahrscheinlich gelten, sind zwar widerlegbar, können aber dadurch nicht entkräftet werden: in der Tat kann nur das Notwendige durch Einwände in Zweifel gezogen werden.

Dass Dialektik und Rhetorik einen etwas unterschiedlichen Charakter haben müssen, sieht man auch daran, dass sie sich an verschiedene Zuhörerkategorien wenden: die Dialektik an den kleinen Kreis der Sachverständigen, die Rhetorik an die breite, oft ungebildete Masse, deren intellektuelle Einfachheit sie daran hindert, eine strikte und rigorose Beweisführung zu verstehen.

Zusammenfassend kann man einerseits sagen, dass Aristoteles bei rhetorischen Schlüssen auf die Notwendigkeit der *conclusio* verzichtet; andererseits hält er aber am deduktiven Modell fest, dessen Resultat jedoch nicht allgemein gültig ist, sondern nur wahrscheinlich. Ein solches Resultat ist, wie gesagt, nicht widerlegbar; es kann nur dann aberkannt werden, wenn es für unwahrscheinlich erklärt wird.

²⁰¹ Vgl. *rhet.* 1357a, 31-b, 25; 1359a, 7-10.

²⁰² Vgl. Rapp, Christof: *Aristoteles über die Rationalität rhetorischer Argumente*, S. 209.

Anhand des Gesagten erscheint nun klar, inwiefern die Rhetorik den sophistischen Argumentationen ähnlich sei; man muss allerdings betonen, der rhetorische Schuss bei Aristoteles sei keineswegs letztes Kriterium der Wahrheit, wie es bei den Sophisten war. Und doch wird zugleich auch die Verbindung zutage gebracht, die zwischen der Rhetorik und der erwähnten analytischen Wissenschaft besteht, das heißt *die deduktive Vorgehensweise*. Was ist nun solche analytische Wissenschaft, an deren Rigorosität sowohl die Rhetorik als auch die Dialektik teilhaben? Offenbar jener deduktive Beweis ($\alpha\pi\deltaει\xi\zeta$), von dem es in *top.* 100a, 26 die Rede ist, der unmittelbar aus wahren und obersten Sätzen erfolgt und zu sicheren Schlüssen führt. Obwohl sich Aristoteles mit ihm nur in der *Analytik* ausführlich befasst, ist er *das logisch Frühere*, welcher der Dialektik und der Rhetorik vorausgeht. Ferner ist es auch erklärt worden, inwiefern Rhetorik und Dialektik nebeneinander stünden; diese Erklärung erfordert jedoch eine Ergänzung: denn beide, Dialektik und Rhetorik, obwohl aus Prämissen verschiedener Art ausgehend, machen Gebrauch von bestimmten *Topoi*, um Argumentationen zu führen und Schlüsse zu ziehen. Und als *Topos der Rhetorik* spielt wieder Kairos eine beträchtliche Rolle.

5.6.Kairos als Topos der Rhetorik

Wie *Kairos* das Gut in der Kategorie der Zeit ist²⁰³, ist die *Überzeugungskraft* das Gut im Bereich der Rhetorik. Wie *Kairos* über verschiedene Gegenstände und in unterschiedlichen Wissenschaften ausgesagt²⁰⁴ werden kann, so besitzt auch die Rhetorik einen interdisziplinären Charakter. In der Tat, sind viele die Ähnlichkeiten, die zwischen dem Kairos-Begriff und der Rhetorik bestehen. Es wundert daher nicht, dass Kairos Zentralbegriff dieser *Kunst* ist. Inwiefern? Insofern Kairos das zeitliche, das räumliche und das psychologische Umfeld darstellt, in dem eine Rede oder eine Argumentation erfolgreich stattfinden kann. Man könnte nun einwenden, Kairos stelle allgemein den Rahmen dar, in dem eine Rede stattfindet, gleich ob solche Rede gelingt oder misslingt. Ich bin nicht dieser Meinung, denn Kairos ist immer das Gelingen als Eigenschaft mitgegeben.

Umstände können also das Gelingen einer Rede beeinflussen; deswegen muss der Redner wissen, sie zu seinen Gunsten zu wenden und zu benützen, anstatt sie zu befürchten.

²⁰³ Vgl. *eth. Nic.* 1096a, 27.

²⁰⁴ Vgl. *eth. Nic.* 1096a, 32.

Der Einfluss des Kairos auf die Redekunst zeigt sich insbesondere, wenn Anlass einer Rede eine Ehrerweisung ist. Der Redner muss dabei nicht nur die Umstände beachten, bei denen die Rede selbst gehalten wird, sondern auch diejenigen, unter denen die besonders ehrwürdigen Taten vollbracht wurden. Er muss sich fragen, wer der Geehrte sei, ob er jung oder alt, reich oder arm, kräftig oder schwach sei, denn all diese Faktoren können dessen Verdienste entscheidend vermindern oder vergrößern. Schreibt Aristoteles *rhet.* 1365a, 20:

»Weil das Schwierigere und Seltener ein größeres Gut ist, machen auch die rechte Gelegenheit, das Alter, Orte, Zeitpunkte und Fähigkeiten etwas groß; wenn nämlich jemand etwas tut, was über seine Fähigkeit, sein Alter und das, was vergleichbare tun, hinausgeht, und wenn die Dinge in so einer Weise oder an so einem Ort oder zu so einem Zeitpunkt getan werden, dann wird die Größe des Schönen, des Guten, des Gerechten und der Gegenteile davon folgen«²⁰⁵.

Der erste Satz dieses Zitats lautet auf Griechisch: ἐπεὶ δὲ τὸ χαλεπώτερον καὶ σπανιώτερον μεῖζον, καὶ οἱ καιροὶ καὶ αἱ ἡλικίαι καὶ οἱ τόποι καὶ οἱ χρόνοι καὶ αἱ δυνάμεις ποιοῦσι μεγάλα, das heißt, »die günstigen Gelegenheiten (οἱ καιροὶ) machen, zusammen mit ἡλικίᾳ (d. h. Alter, aber auch *Lebensabschnitt*), τόπος (Ort), χρόνος (Zeit) und δυνάμεις (Fähigkeiten), alles Große (ποιοῦσι μεγάλα)«. All diese Elemente, von denen drei (οἱ καιροὶ, αἱ ἡλικίαι und οἱ χρόνοι) Zeitbegriffe sind, sind durch koordinierende Konjunktionen (καὶ) verbunden und daher gleichgesetzt. Es ist andererseits zu bemerken, dass die Bedeutung von Kairos in diesem Fall sehr strikt ist; dort, wo er in voller Bedeutung benutzt wird, fasst er in sich alle Zeitbegriffe zusammen, wie etwa *rhet.* 1361a:

»Viele erlangen Ehre für Dinge, die klein erscheinen, aber die Orte und die richtigen Zeitpunkten sind dafür verantwortlich«²⁰⁶.

Dafür, dass man wegen scheinbar kleiner Taten (διὰ μικρὰ δοκοῦντα) Ehre (τιμή) bekommt, sind also Orte (τόποι) und günstige Gelegenheiten (καιροὶ) verantwortlich

²⁰⁵ Aristoteles: *Rhetorik*, erster Halbband, übers. u. erläutert v. Rapp, Christof, S. 43.

²⁰⁶ Aristoteles: *Rhetorik*, erster Halbband, übers. u. erläutert v. Rapp, Christof, S. 34.

(αὔτιοι)²⁰⁷. An anderer Stelle (1368a, 13) erwähnt dagegen Aristoteles nur καιροὶ und χρόνοι; *rhet.* 1385a, 27 nennt er nur den Kairos:

»Groß aber [ist der Gefallen], entweder wenn [der Empfänger] seiner sehr bedarf, oder wenn er einer großen und schwierigen [Hilfeleistung bedarf], oder wenn sie zu derartigen Gelegenheiten (ἐν καιροῖς τοιούτοις) erfolgt, oder wenn [der Hilfe Gewährende] der einzige oder der erste oder der hauptsächlichste ist«²⁰⁸.

Gemeinsamer Nenner all dieser Aussagen ist also Kairos: τόπος und χρόνος scheinen, eher als mit Kairos gleichgesetzte Topoi, die Koordinaten des Kairos selbst zu sein: denn die günstige Gelegenheit ereignet sich immer an einem bestimmten Ort und zu einem bestimmten Punkt, von denen τόπος und χρόνος die Spezifikationen sind. Kairos hat also ein *Wo* und ein *Wann*.

Kairos ist aber auch *Kompositionsprinzip* einer Rede selbst, wie Aristoteles *rhet.* 1415b, 12 betont:

»Außerdem ist das Aufmerksam-Machen gemeinsame Sache von allen Redeteilen, wenn ein Bedarf dafür gegeben ist. Überall nämlich lässt die Aufmerksamkeit mehr nach als am Anfang. Deswegen ist es lächerlich, das an den Anfang zu setzen, wenn am ehesten alle aufmerksam zuhören. Daher muss man da, wo die Gelegenheit vorhanden ist, sagen: „schenk mir jetzt eure Aufmerksamkeit, denn es ist um nichts mehr meine als eure Angelegenheit“«²⁰⁹.

Wenn die Aufmerksamkeit der Zuhörer wegen der Länge einer Rede nachlässt und der Kairos dafür ist, müssen sie besonders aufgefordert werden, ihre Aufmerksamkeit dem Redner zu schenken, da dies in ihrem Interesse liegt. Kairos ist also *Kompositionsprinzip* nicht in dem Sinne, dass er den Rhythmus einer Rede in einer vorbereitenden Phase bestimmt, wie es bei den Oden von Pindar war, sondern dass er die Ausführung der Rede selbst beeinflusst; der Redner muss dabei den günstigen Augenblick zu erkennen wissen und dementsprechend handeln. In dieser Hinsicht knüpft Aristoteles an die Lehre des Isokrates

²⁰⁷ So lautet der griechische Satz: διὰ μικρὰ δοκοῦντα τιμῆς τυγχάνουσιν, ἀλλ' οἱ τόποι καὶ οἱ καιροὶ αὔτιοι.

²⁰⁸ Aristoteles: *Rhetorik*, erster Halbband, übers. u. erläutert v. Rapp, Christof, S. 89.

²⁰⁹ Aristoteles: *Rhetorik*, erster Halbband, übers. u. erläutert v. Rapp, Christof, S. 154.

an und stimmt mit ihm darin überein, die Notwendigkeit hervorzuheben, dass sich der Redner der jeweiligen Situation anpasst und jene Probleme zu lösen vermag, die er nicht vorhersehen konnte.

5.7.Zum ethischen Aspekt der Rhetorik

Es bleibt nur noch ein Thema zu erörtern, nämlich die Verbindungen, die zwischen der Rhetorik und der Ethik/Politik bestehen. In der *Nikomachischen Ethik* beschreibt Aristoteles die Politik als die Fähigkeit, der »sogar die am höchsten geschätzten Fähigkeiten unterstehen, zum Beispiel Strategik, Haushaltsführung, Rhetorik«²¹⁰ (1094b, 4). Die Rhetorik untersteht also der Politik und deren Zielen; und was ist denn das Ziel der Politik, wenn nicht das Wohlbefinden der Bürger? Aristoteles hält sogar das Ziel der Politik für das höchste Gut überhaupt, weil das Gut des Staates größer und vollkommener ist als jenes der Einzelnen (vgl. *eth. Nic* 1094b, 5-10). Damit kommt der Rhetorik eine gewisse, von der Politik übertragene ethische Dimension zu: dies hat zur unmittelbaren Folge, dass die Rhetorik dem Inhalt ihrer Gegenstände, d. h. der Reden, gegenüber nicht neutral ist. Die Rhetorik, wie sie Aristoteles konzipiert, dient zuallererst als Mittel zur Erreichung von Zielen, die dem Volke gegenüber „Gut“ sind; die Verwendung der Rhetorik zu egoistischen und betrügerischen Zielen ist also keineswegs ursprünglich und entspricht nicht deren natürlicher Tätigkeit.

²¹⁰ Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, übers. und hrsg. v. Wolf, Ursula, S. 44.

LITERATUR

1. Kairos in der altgriechischen Literatur

- Buchheim, Thomas: *Die Sophistik als Avantgarde normalen Lebens*, Hamburg: Meiner Verlag 1986.
- Ernst, Heitsch: *Platon Werke*, Übersetzung und Kommentar, Band III Teil 4, *Phaidros*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1997.
- Fränkel, Hermann: *Dichtung und Philosophie des früheren Griechentums*, Frankfurt/Main: Verl. d. Frankfurter Hefte 1951.
- Gründel, J.: *Kairos - der rechte Augenblick. Zur Deutung der „Zeit“ in griechischer Antike*, in: Institut der Begabtenförderung der Konrad-Adenauer-Stiftung (Hrsg.), Im Gespräch. Kontrovers 4 (1991).
- *Hausbibel, Einheitsübersetzung des Alten und Neuen Testaments*, Herder: Freiburg im Breisgau¹³ 2001.
- Hirschberger, Johannes: *Geschichte der Philosophie*, Teil 1: *Altum und Mittelalter*, Freiburg in Breisgau: Herder Verlag 2007.
- Jaeger, Werner: *Paideia: die Formung des griechischen Menschen*, Berlin: Walter de Gruyter 1973.
- Kansteiner, Sascha/ Lehmann, Lauri/ Seidensticker, Bernd/ Stemmer, Klaus [Hrsg.]: *Text und Skulptur: berühmte Bildhauer und Bronzegiesser der Antike in Wort und Bild. Ausstellung in der Abguss-Sammlung Antiker Plastik Berlin*, Berlin: Walter de Gruyter 2007.
- Kerkhoff, Manfred: *Zum antiken Begriff des Kairos*, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd. 27, H. 2, Frankfurt/Main: Vittorio Klostermann 1973, S. 256-274.
- Onians, Richard Broxton: *The Origins of European thought about the body, the mind, the soul, the world, time, and fate. New interpretations of Greek, Roman and kindred evidence, also of some basic Jewish and Christian beliefs*, Cambridge: Univ. Press 1951.
- Nesselrath, Heinz-Günther [Hrsg.]: *Einleitung in die griechische Philologie*, Stuttgart [u. a.]: Teubner 1997.
- Persson, Per: *Studien zur Lehre von der Wurzelerweiterung und Wurzelvariation*, Upsala: Universitets årsskrift 1891.
- Pfister, Friedrich: *Kairos und Symmetrie*, in: Herbig, R.: *Würzburger Festgabe. Heinrich Bulle dargebracht zum siebzigsten Geburtstag am 11 Dezember 1937* (Würzburger Studien zur Altertumswissenschaft, 13), Stuttgart: Kohlhammer 1938.

- Platon: *Phaidros*, hrsg. und übers. von Buchwald, Wolfgang, München: Ernst Heimeran Verlag 1964.
- Platon: *Sämtliche Werke*, Bd. 3, hrsg. v. Löwenthal, Erich/ Henninger, Bernd/ Assmann, Michael, Berlin: Lambert Schneider Verlag 1940.
- Sipiora, Phillip [Hrsg.]: *Rhetoric and kairos, essays in history, theory, and praxis*, Albany, New York: State University of New York Press 2002.
- Untersteiner, Mario: *The Sophists*, übers. v. Kathleen Freeman, Oxford: Basil Blackwell 1954.
- Von Falkenhayn, Katharina: *Augenblick und Kairos, Zeitlichkeit im Frühwerk Martin Heideggers*, Berlin: Dunker & Humblot 2003.
- Wersdoerfer, Hans: *Die [philosophia] des Isokrates im Spiegel ihrer Terminologie. Untersuchungen zur frühattischen Rhetorik und Stillehre*, Leipzig: Harrassowitz in Komm. 1940.

2. Der Kairos-Begriff im Aristoteles' Werk und Denken

2.1. Benützte Textausgaben von Aristoteles

- Aristoteles: *Ars rhetorica (De arte rhetorica)*, hrsg. v. Kassel, Rudolfus, Berlin: de Gruyter 1976.
- Aristotele [u. a.]: *Divisioni*, hrsg. v. Berti, Enrico und Rossitto, Cristina, Milano: Bompiani 2005.
- Aristotle: *Historia animalium*, edited by Balme, D. M., prepared for the publication by Gotthelf, Allan, Cambridge: Cambridge University Press 2002.
- Aristotle: *Generation of animals*, transl. by Peck, A. L., London: Heinemann/ Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1963.
- Aristotele: *Metafisica*, hrsg. v. Reale, Giovanni, Milano: Bompiani 2000.
- Aristoteles: *Metaphysik*, hrsg. v. Szlezák, Thomas Alexander, Berlin: Akad.-Verlag 2003.
- Aristoteles: *Metaphysik*, hrsg. v. Wolf, Ursula und übers. v. Hermann Bonitz, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Enzyklopädie, Rowohlt Taschenbuch Verlag 1994, ⁵2007.
- Aristoteles: *Meteorologie, Über die Welt*, übers. v. Strohm, Hans, Berlin: Akademie Verlag 1979.
- Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, hrsg. v. Bien, Günter, auf d. Grundlage d. Übers. von Rolfs, Eugen, Hamburg: Meiner Verlag 1972.
- Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, hrsg. v. Nickel, Rainer u. übers. v. Gigon, Olof, Düsseldorf [u. a.]: Artemis & Winkler 2001.

- Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, übers. und hrsg. v. Wolf, Ursula, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Enzyklopädie, Rowohlt Taschenbuch Verlag 2006, ²2008.
- Aristoteles: *Physik*, übers. v. Zekl, Hans Günter, Hamburg: Meiner Verlag 1987.
- Aristoteles: *Politik, Staat der Athener*, hrsg. v. Gigon, Olof, Düsseldorf: Artemis & Winkler 2006.
- Aristotle: *Posterior analytics; Topica*, by Tredennick, Hugh/ Forster E. S., London: Heinemann/ Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1976.
- Aristoteles: *Topik*, übers. v. Rolfes, Eugen, Leipzig: Meiner Verlag [u. a.] 1919.
- Aristoteles: *Werke in deutscher Übersetzung*, begr. von Grumach, Ernst u. hrsg. von Flashar, Hellmut, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft:
 - Bd. 3, I: *Analytica Priora*, übers. u. erläutert v. Ebert, Theodor u. Nortmann, Ulrich, 2007.
 - Bd. 4, I: *Rhetorik*, übers. u. erläutert v. Rapp, Christof, 1991.
 - Bd. 7: *Eudemische Ethik*, übers. und kommentiert v. Dirlmeier, Franz, 1979.
 - Bd. 8: *Magna moralia*, übers. und kommentiert v. Dirlmeier, Franz, 1979.
 - Bd. 9, II-III: *Politik*, übers. u. erläutert. v. Schütrumpf, Eckart, 1991.
 - Bd. 10, I: *Staat der Athener*, übers. und erläutert v. Chambers, Mortimer, 1990.
 - Bd. 10, II: *Oikonomika*, übers. und erläutert v. Zoepffel, Renate, 2006.
 - Bd. 17: *Über die Teile der Lebewesen*, übers. und erläutert v. Kullmann, Wolfgang, 2007.
 - Bd. 18, I: *Über die Tugend*, übers. und erläutert v. Schmidt, Ernst A., 1980.
 - Bd. 18, II-III: *Mirabilia, De audibilibus*, übers. v. Flashar, Hellmut u. Klein, Ulrich, 1981.
 - Bd. 19, I: *Problemata physica*, übers. v. Flashar, Hellmut, 1983.

2.2. Allgemeine Literatur über Aristoteles' Werk und Denken

- Ackrill, John L.: *Aristoteles, eine Einführung in sein Philosophieren*, Berlin: Walter de Gruyter 1985.
- Barnes, Jonathan [Hrsg.]: *The Cambridge Companion to Aristotle*, New York: Cambridge University Press 1995.
- Berti, Enrico: *Aristotele nel novecento*, Bari: Laterza 1992.
- Berti, Enrico [Hrsg.]: *Guida ad Aristotele, Logica, Fisica, Cosmologia, Psicologia, Biologia, Metafisica, Etica, Politica, Poetica, Retorica*, Bari: Editori Laterza 2000.
- Brandis, Chr.: *Über die Reihenfolge der Bücher des Aristotelischen Organon*, in: Abhandl. d.b. Abad d. Wiss. zu Berlin, Hist.-Phil. Kl., Berlin 1835.

- Brinkmann, Klaus: *Aristoteles' allgemeine und spezielle Metaphysik*, Berlin: Walter de Gruyter & Co. 1979.
- Bunnemann, Otto: *Kausalitätsgesetz und Willensfreiheit*, in: Annalen der Philosophie und philosophischen Kritik, 8. Bd. (1929), S. 205-224.
- Conen, Paul F.: *Die Zeittheorie des Aristoteles*, München: Beck 1964.
- Gaiser, Konrad: *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule*, Stuttgart: Klett 1963, ²1968.
- Gigon, Olof: *Die Bestimmung des Menschen in der praktischen Philosophie des Aristoteles*, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 1, 3 (1976), S. 1-25.
- Gohlke, Paul.: *Die Entstehung der Aristotelischen Logik*, Berlin: Junker & Dünnhaupt 1936.
- Gohlke, Paul: *Untersuchungen zur Topik des Aristoteles*, in: Hermes, Vol. 63, No. 1 (Jan., 1928), S. 457-479.
- Höffe, Otfried: *Grundaussagen über den Menschen bei Aristoteles*, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd. 30, H. 2 (Apr. - Jun., 1976), S. 227-245.
- Horn, Christoph: *Augustinus und die Entstehung des philosophischen Willensbegriffs*, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd. 50, H. 1/2 (Jan. - Jun., 1996), S. 113-132.
- Jedan, Christoph: *Willensfreiheit bei Aristoteles?*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 2000.
- Kant, Immanuel: *Logik*, in: Werke in zwölf Bänden, Bd. VI, hrsg. v. Weischedel, Wilhelm, Frankfurt: Suhrkamp 1968.
- Kapp, Ernst: *Theorie und Praxis bei Aristoteles und Platon*, in: Mnemosyne, Third Series, Vol. 6, Fasc. 2 (1938), S. 179-194.
- Krämer, Hans Joachim: *Arete bei Platon u. Aristoteles*, Heidelberg: Winter 1959.
- Kullmann, Wolfgang: *Der Mensch als Politisches Lebewesen bei Aristoteles*, in: Hermes, Vol. 108, No. 3 (1980), S. 419-443.
- Liske, Michael Thomas: *Kinesis und Energeia bei Aristoteles*, in: Phronesis, Bd. 36, N. 2 (1991), S. 161-178.
- Mueller-Goldingen, Christian: *Aristoteles, eine Einführung in sein philosophisches Werk*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2003.
- Primavesi, Oliver: *Die Aristotelische Topik. Ein Interpretationsmodell und seine Erprobung am Beispiel von Topik B*, München: C. H. Beck 1996.
- Radt, S. L.: Zu Aristoteles' „Rhetorik“, in: Mnemosyne, Fourth Series, Vol. 32, Fasc. 3/4 (1979), S. 284-306.

- Rapp, Christof: *Aristoteles über die Rationalität rhetorischer Argumente*, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd. 50, H. 1/2 (Jan. - Jun., 1996), S. 197-222.
- Solmsen, Friedrich: *Die Entwicklung der Aristotelischen Logik*, Berlin: Neue philologische Untersuchungen 4, 1929.
- Steinvorth, Ulrich: *Zum Problem der Willensfreiheit*, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd. 49, H. 3 (Jul. - Sep., 1995), S. 398-415.
- Stenzel, Julius: *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1961.
- Stocks, J. L.: *The Composition of Aristotle's logical works*, in: Classical Quarterly 27 (1933).
- Von Rintelen, Fritz-Joachim: *Die Frage nach dem Agathon, dem Guten bei Aristoteles*, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd. 27, H. 4 (Oct. - Dec., 1973), S. 485-498.
- Weidemann, H.: *Aristoteles und das Problem des kausalen Determinismus (Met. E 3)*, in: Phronesis 31, 1986, S. 27-50.
- Wilpert, Paul: *Aristoteles und die Dialektik*, in: Kant-Studien, Band 48, Heft 1-4, 1957.

3. Wörterbücher und Enzyklopädien

- Beekes, Robert Stephen Paul: *Etymological dictionary of Greek*, Leiden [u. a.]: Brill 2009.
- Cancik, Hubert [Hrsg.]: *Der neue Pauly: Enzyklopädie der Antike*, Bd. 11, Stuttgart [u. a.]: Metzler 2001.
- Frisk, Hjalmar: *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg: Universitätsverlag Winter 1960.
- Kittel, Gerhard [Hrsg.]: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart: Kohlhammer 1938, S. 456-465.
- Menge, Hermann: *Großwörterbuch Griechisch Deutsch*, Berlin [u. a.]: Langenscheidts 1913, ²⁷1991.
- Passow, Franz: *Handwörterbuch der griechischen Sprache*, erster Band, neu gearbeitet u. zeitgemäß umgestaltet v. Rost, Val. Chr. Fr. und Palm, Friedrich, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1983.
- Price, Simon [Hrsg.]: *The Oxford dictionary of classical myth and religion*, Oxford Univ. Press: Oxford 2003.
- Ritter, Joachim/ Gründer, Karlfried/ Gabriel, Gottfried [Hrsg.]: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 1 bis 13, Basel: Schwabe Verlag 1971-2007.

- Rocci, Lorenzo: *Vocabolario greco-italiano*, Roma: Società Editrice Dante Alighieri 1943, ³⁵1990.
- Roscher, Wilhelm Heinrich [Hrsg.]: *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Berlin: Teubner 1884.
- Ueding, Gert [Hrsg.]: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Bd. 4, Tübingen: Max Niemeyer Verlag 1998.

INHALTSVERZEICHNIS

Einführung	3
Kairos in der altgriechischen Literatur	5
1. Eine Etymologie von καιρός	5
2. Kairopός: Bedeutung und Gebrauch des Wortes in der griechischen Literatur von den Anfängen bis zur Sophistik	8
2.1. In der nachhomerischen älteren Dichtung	8
2.2. Pindar	9
2.3. Pythagoras von Samos	10
2.4. Die Entstehung eines Kultus des Kairos	14
2.5. Kairos für die hippokratische Medizin	15
3. Von der Sophistik zum Hellenismus	17
3.1. Die Entstehung der Sophistik und Gorgias	19
3.2. Isokrates	21
3.3. Platon	22
3.4. Kairos als Darstellungsobjekt für die bildenden Künste	26
Leben und Werke des Aristoteles	29
1. Das Leben	29
2. Die Werke	31
Der Kairos-Begriff im Aristoteles' Werk und Denken	37
1. Kairos als Zeitangabe	38
2. Kairos als Prinzip des Handelns	40
2.1. Σύνολος und Individuum	40

2.2.	<i>Praxis und Werden</i>	46
2.3.	<i>Eῖδος und ὕλη, δύναμις und ἐνέργεια</i>	50
2.4.	<i>'Evérgεια und Kairos</i>	51
2.5.	<i>Determinismus und Willensfreiheit</i>	54
2.6.	<i>Boύλησις, προαιρεσίς und ἔκούσιον</i>	58
2.7.	<i>Kairos als Widerspruch</i>	62
2.8.	<i>Met. Θ 1048a, 25: die Rolle des Kairos bei dem Handeln</i>	64
3.	Kairos als Mitte und vollendende Zeit	67
3.1.	<i>Gelegenheit und Verwundbarkeit</i>	71
4.	Kairos und die Suche nach dem Glück, dem besten Gut	72
5.	Kairos als dialektischer und rhetorischer Begriff	76
5.1.	<i>Die Dialektik: von Platon zu Aristoteles</i>	76
5.2.	<i>Die Dialektik in der Topik. Kairos als Topos der Dialektik</i>	80
5.3.	<i>Die Logik und die Dialektik in der Analytik. Eine Bilanz</i>	86
5.4.	<i>Die Rhetorik</i>	88
5.5.	<i>Rhetorik und Dialektik: weder Wissenschaften noch sophistische Argumentationen</i>	90
5.6.	<i>Kairos als Topos der Rhetorik</i>	93
5.7.	<i>Zum ethischen Aspekt der Rhetorik</i>	96
Literatur		97
1.	Kairos in der altgriechischen Literatur	97
2.	Der Kairos-Begriff im Aristoteles' Werk und Denken	98
2.1.	<i>Benützte Textausgaben von Aristoteles</i>	98
2.2.	<i>Allgemeine Literatur über Aristoteles' Werk und Denken</i>	99
3.	Wörterbücher und Enzyklopädien	101

ANHANG

1. Abstract

Kairos, von den alten Griechen als Richter über Raum und Zeit geehrt und von den Dichtern vergöttlicht, bestimmt die Koordinaten des menschlichen Handelns – und doch, paradoixerweise, schöpft er aus diesem Handeln immer wieder seine Lebenskraft: er ist in der Tat „ausgezeichneter Augenblick, günstige Gelegenheit für...“, und tritt nur in Zusammenhang mit der Formulierung rationaler Pläne und Vorhaben auf. Diese Arbeit hat sich das Ziel gesetzt, die Rolle des Kairos in Aristoteles' Schriften und Denken zu untersuchen, und kommt zu dem Schluss, dass in Aristoteles' Weltanschauung die Realität keineswegs durch ein deterministisches Paradigma erklärt werden kann, denn Kairos, der *kritische Augenblick*, bricht die Kette der Kausalität und des Determinismus und lässt Raum für freies und verantwortungsbewusstes Handeln seitens der Menschen offen. Ferner wird Kairos als Moment der Betrachtung dargestellt, in dem der Mensch das höchste Glück erfährt. Schließlich wird auch die Rolle des Kairos-Begriffes bei der aristotelischen Dialektik, Rhetorik und Ethik hervorgehoben: Zeichen von Unvorhersehbarkeit und Unsicherheit, hält Kairos die Schicksale der Menschen in der Hand und nur der Mäßige und Aufmerksame wird ihn erkennen und festhalten, und die sich bietende, günstige Gelegenheit ausnützen.

2. Lebenslauf

Nachname / Vorname **Ganarini Giuseppe**



Adresse Via XXII Maggio, 30
I - 38065, Mori (TN)

Telefon +39 0464 802138

E-Mail bepin2007@yahoo.it

Staatsangehörigkeit Italienisch

Geburtsort und Trient; 10.02.1986
Geburtsdatum

Geschlecht männlich

Schulbildung

Datum 04.10.08

Bezeichnung der Österreichisches Sprachdiplom B2 (Mittelstufe Deutsch)
erworbenen Qualifikation

Name der Prüfungszentrum WIFI Tirol
Bildungseinrichtung Egger-Lienz-Straße 116, 6020 Innsbruck

Daten 18.09.2005-17.09.2008

Bezeichnung der Bachelor Philosophie; abgeschlossen mit Auszeichnung (110/110)
erworbenen mit einer Arbeit über den Begriff „Situation“ in Karl Jaspers und
Qualifikation Jean Paul Sartre (»Karl Jaspers e Jean-Paul Sartre: il concetto di
situazione e la fuga dall'essere determinato«).

Name der Universität Trento
Bildungseinrichtung Via Belenzani, 12 I-38100 Trento/Trent

Daten 15.09.2000-01.07.2005

Bezeichnung der Humanistisches Abitur/ Maturità classica, mit dem Zeugnis
erworbenen 100/100.
Qualifikation

Name der Staatlich anerkanntes Institut Gian Matteo Giberti, Liceo Ginnasio
Bildungseinrichtung (Gymnasium) – Via Seminario, 1 I-37100 San Massimo (VR).

**Persönliche
Fähigkeiten und
Kompetenzen**

Muttersprache	Italienisch		
Sonstige Sprache(n)	Deutsch; Englisch		
Selbstbeurteilung	Verstehen		Sprechen und Schreiben
<i>Europäische Kompetenzstufe (*)</i>	Hören	Lesen	
Englisch	B2: Selbständige Sprachverwendung	C1: Kompetente Sprachverwendung	B2: Selbständige Sprachverwendung
Deutsch	C2: Kompetente Sprachverwendung	C2: Kompetente Sprachverwendung	C1: Selbständige Sprachverwendung

(*) *Referenzniveau des gemeinsamen europäischen Referenzrahmens*

- Soziale Fähigkeiten, Organisatorische Fähigkeiten, und Kompetenzen** Im Jahr 2007 habe ich als Volontär in einer Gemeinschaft (Sozialgenossenschaft Villa s. Ignazio, Straße alle Laste 22, Trient) für Personen mit sozialen Problemen gearbeitet und nahm an der Planung von Aktivitäten teil.
- IKT-Kenntnisse und Kompetenzen** Im Jahr 2007 habe ich an der Universität Trient folgende ECDL (*European Driving Computer License*) Module erfolgreich bestanden: Nr. 2 (Verwendung des Computers und Verwaltung von Files), Nr. 3 (Microsoft Word), Nr. 4 (Microsoft Excel), Nr. 7 (Internet Benutzung).