

Der Begriff der Praxis bei Wittgenstein und Aristoteles

Dissertation
zur Erlangung des akademischen Grades
Dr. phil.

eingereicht an der Philosophisch-Sozialwissenschaftlichen Fakultät
der Universität Augsburg

von

Florian Rieger, M.A.
florian.rieger@phil.uni-augsburg.de

Augsburg, Februar 2023

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	1
1 Regelskeptizismus	7
1.1 Regress der Deutungen und skeptisches Paradox	7
1.1.1 Der Ausgangspunkt: PU §185	8
1.1.2 Vorausbestimmung und Abrichtung	11
1.1.3 Erste Zweifel	14
1.1.4 Der Regress der Deutungen	16
1.2 Kripkes Version der Regelskepsis	20
1.2.1 Das skeptische Szenario bei Kripke: <i>plus</i> oder <i>quus</i> ?	20
1.2.2 Die dispositionale Analyse des Regelfolgens	25
1.2.3 Kripkes Versäumnis: PU §201b	28
1.3 Bedeutungsautonomie und Objektivität	30
1.3.1 Das Platonistische Bild des Regelfolgens	31
1.3.2 Bedeutungsautonomie: Wittgensteins Mittelweg?	35
2 Kommunale Übereinstimmung	43
2.1 Kommunitaristischer Anti-Realismus	43
2.1.1 Blindes Regelfolgen	44
2.1.2 Kommunale Übereinstimmung	50
2.2 Anti-kommunitaristische Vorbehalte	57
2.2.1 Das Missverständnis im Kommunitarismus	57
2.2.2 Der Grund des Sprachspiels	62
2.2.3 Einer Regel zu folgen lernen	66
2.2.4 Übergang: Technik und Praxis	72
3 Aristotelische Künste	79
3.1 Ein- und zwei-wegige Vermögen	79
3.1.1 Kinetische Vermögen	80
3.1.2 Zwei-wegige Vermögen	84
3.1.3 Der <i>logos</i> als definitorische Formel?	90

3.2	Vernünftige Fähigkeiten	93
3.2.1	Produktives Denken und apophantischer <i>logos</i>	93
3.2.2	Kunst und wissenschaftliches Verstehen	99
3.2.3	Der Begriff der <i>hypolêpsis</i>	103
3.2.4	Form und <i>logos</i>	111
3.3	Technische Herstellung	117
3.3.1	Bedingungen des technischen Herstellens	119
3.3.2	Wissen des Allgemeinen und Herstellung im Einzelnen	126
3.3.3	Produktive <i>epistêmê</i>	134
4	Das Lehren und Lernen	145
4.1	<i>Learning by doing</i>	145
4.1.1	Voraussetzungen des Lernens	146
4.1.2	Stufen des Vermögens in <i>De Anima</i> II 5	152
4.2	Der Begriff der <i>energeia</i>	160
4.2.1	Die Definition von Veränderung (<i>kinêsis</i>) in <i>Phys.</i> III 1	161
4.2.2	<i>kinêsis</i> und <i>energeia</i> (I)	167
4.2.3	<i>kinêsis</i> und <i>energeia</i> (II)	171
4.2.4	Vollendetes und unvollendetes Tätigsein	178
4.2.5	Die <i>energeia</i> der Kunstfertigen	184
4.3	Der Begriff der <i>mathêsis</i>	197
4.3.1	Lernen durch Übung	198
4.3.2	Wahrnehmung, Erfahrung und demonstratives Wissen	206
4.3.3	Die <i>energeia</i> des Lehrens und Lernens	217
5	Die Praxis als Prinzip	229
5.1	Wissen und Prinzip des Wissens	229
5.1.1	Prinzipienerkenntnis durch Intuition?	230
5.1.2	Formale Identität (I)	239
5.1.3	Formale Identität (II)	252
5.1.4	Formale Identität (III)	267
5.2	Die Idee der Praxis	277
5.2.1	Praxis und Praxisträger	278
5.2.2	Regel und Ausnahme	288
5.2.3	Autonomie der Praxis	300
	Schluss: Zwischen Realismus und Anti-Realismus	313

Anhang	319
Textstellen aus dem <i>Corpus Aristotelicum</i>	319
Bibliographie	337
Primärliteratur	337
Wittgenstein	337
Aristoteles	338
Sonstiges	341
Sekundärliteratur	342
Index Locorum: Wittgenstein	373
Index Locorum: Aristoteles	377

Einleitung

In § 201 seiner *Philosophischen Untersuchungen* (PU)¹ schreibt Ludwig Wittgenstein: “Unser Paradox war dies: eine Regel könnte keine Handlungsweise bestimmen, da jede Handlungsweise mit der Regel in Übereinstimmung zu bringen sei.” Es kommt nicht oft vor, dass ein einzelner Satz zur Produktion von derart viel philosophischer Literatur anregt wie in diesem Fall. Das Erscheinen von Saul Kripkes *Wittgenstein on Rules and Private Language* (1982) hat dies jedoch begünstigt. Denn Kripke entfaltet darin eine kontroverse Interpretation Wittgensteins, in der das erwähnte Paradox eine zentrale Stellung einnimmt: Laut Kripke handelt es sich um ein *skeptisches* Paradox, das Wittgenstein selbst akzeptiert und für unwiderlegbar hält. Wittgenstein würde demnach einen Skeptizismus propagieren, der die Möglichkeit regelgeleiteten Handelns, Sprechens und Denkens in Frage stellt. Und das ist, da wir die skeptische Herausforderung offensichtlich verstehen und somit den Regeln zum richtigen Gebrauch der entsprechenden Worte folgen können, dermaßen paradox, dass die von Kripke dargelegte Regelskepsis schlicht nicht unbeantwortet bleiben kann.

Es wundert daher nicht, dass die Resonanz auf Kripkes Wittgenstein-Buch groß war; ihren Höhepunkt erreichte sie in den 1980er Jahren: Eine Vielzahl von Kritikern hat zu Recht auf die exegetischen Mängel in Kripkes Exposition hingewiesen. Bei genauer Lektüre wird nämlich klar, dass Wittgenstein das Paradox aus § 201 nicht nur nicht akzeptiert, sondern entschieden zurückweist. Der Schein des Paradoxen stellt sich nur ein – so seine Diagnose – aufgrund eines Missverständnisses, das sich aber zerstreuen lässt, wenn wir den weiteren Kontext berücksichtigen, in dem das Regelfolgen eingebettet ist: Eine Regel zu verstehen und sie immer wieder richtig anzuwenden, heißt, eine Technik zu beherrschen (PU §199). Und solche Techniken sind Teil einer (intersubjektiv geteilten) Praxis (PU §202); sie leben in und von Gebräuchen, Institutionen, Gepflogenheiten des Regelfolgens (PU §§198 & 199). Wenn wir diese weitere Dimension im Blick haben, wird die Regelskepsis bedeutungslos oder zumindest stellt dann das Befolgen von Regeln für uns kein Problem dar.

¹ Zu allen in dieser Arbeit verwendeten Abkürzungen siehe die [Bibliographie](#) am Ende.

Ungeachtet dieser plausiblen Antwort auf Kripkes Skepsis, die etwa J. McDowell oder G. Baker und P. Hacker schon früh vorgebracht haben,² hat sich die Debatte um das vermeintliche “Problem” des Regelfolgens dennoch fortgesetzt. Und sie ist auch nach wie vor im Gang,³ mitunter sogar in einer Weise, dass in den einzelnen Beiträgen dem, was Wittgenstein über das Befolgen von Regeln sagt, kaum mehr Beachtung geschenkt wird.⁴ Er scheint nur noch den Namen für ein Problem zu liefern, das für ihn keines war. Allein das ist eigentlich schon Grund genug, sich noch einmal genauer mit Wittgensteins Überlegungen zu beschäftigen. Und solche Versuche sind sogar schon unternommen worden. Allerdings wird Wittgenstein dabei meist vorgeworfen, indirekt selbst für die Verstetigung dieser Debatte über Regelskepsis und Regelfolgen verantwortlich zu sein. Denn er sagt – so die Klage – schlicht und ergreifend zu wenig darüber, *wie* der Verweis auf das Beherrschen einer Technik, auf eine Praxis des Regelfolgens oder auf unsere Lebensform das skeptische Regelproblem zerstreut. Es bräuchte dazu eine substantiellere Erklärung, eine Theorie (etwa eine Bedeutungstheorie, eine Theorie der Intentionalität oder der sozialen Praxis), die das erklärt. Dass Wittgenstein und einige der frühen Kritiker Kripkes – z.B. J. McDowell – sich dieser philosophischen Arbeit verweigern, liegt mutmaßlich, wie dann behauptet wird, an einer grundsätzlich philosophiefindlichen Haltung, an einem “Quietismus”, der jedes positive Philosophieren verabscheut.⁵

Es ist nicht schwer zu sehen, wie sich eine Debatte selbst am Leben hält, wenn ein solches Bedürfnis nach immer weiteren, tieferen Erklärungen zum bestimmenden *movens* wird, ja sich über immer neue Schriften virusartig ausbreitet. Jede Erklärung befriedigt dann immer nur solange, bis an eine neue Erklärung gedacht wird, die hinter der ersten steht, die erste kritisiert, widerlegt, verbessert, usw. Es ist jedoch fraglich, ob wir auf diesem Weg finden, was wir suchen. Wir könnten auch sagen: Falls Wittgenstein Recht hat und es unsere Krankheit ist, “erklären zu wollen” (BGM VI.31), ist der Schrei nach weiteren Erklärungen nicht mehr Teil der Diagnose eines philosophischen Problems, sondern Symptom der Krankheit. Dem Bedürfnis nachzugeben ist vergleichbar mit dem Suchtkranken, der seine Sucht mit dem Suchtmittel selbst zu bekämpfen versucht. Wenn sich ein Patient aber auf diese Weise der Therapie verweigert, ist ihm kaum zu helfen – vor allem nicht dadurch, dass der Arzt die Diagnose ändert. Am ehesten hilft vielleicht eine andere Dosierung der Medikation

² Siehe McDOWELL [1998e] und BAKER/HACKER [1984b], ferner C. MCGINN [1984].

³ Vgl. exemplarisch dazu LIN [2020] und SPIEGEL [2022], ferner in Anschluss an GINSBORG [2011] die Arbeiten von SORGIOVANNI [2018]; A. MILLER [2019] und RUMP [2020].

⁴ Vgl. exemplarisch für diese Tendenz HATTIANGADI [2007].

⁵ Vgl. zu diesem Gedankengang SPIEGEL [2022]. Der hier skizzierte Quietismus-Vorwurf wird etwas subtiler vorgetragen von WRIGHT [2007] und so ähnlich auch von BRANDOM [1994]: 3–66.

oder alternative Therapien (vgl. PU §133). Doch um eine solche Alternative zu finden, müssten wir bereits wissen, worin genau die Krankheit besteht. Allerdings ist hier nicht einmal das klar: Warum und in welchem Sinn ist denn das “Erklären-wollen” überhaupt eine Krankheit? Oder anders ausgedrückt, warum sollten wir Wittgenstein in seinem programmatischen Vorsatz folgen: “Alle *Erklärung* muss fort, und nur Beschreibung an ihre Stelle treten” (PU §109)? Was müssten wir denn beschreiben, um von den regelskeptischen Zweifeln loszukommen?

Nun, man könnte versuchen zu beschreiben, was eine Technik des Regelfolgens auszeichnet, von der Wittgenstein andeutungsweise spricht; und was jemand *können* muss, um eine derartige Technik zu beherrschen. Wir würden dann zugleich die Anwendung dieser Technik beschreiben; denn wo sollte sich dieses Können anders zeigen als in der Tätigkeit, zu der es befähigt? Und wenn wir diese Anwendung beschreiben, beschreiben wir doch gewiss auch die Regeln, denen wir bei der Anwendung folgen. Aber sollten wir nicht sogar noch einen Schritt weiter gehen und ebenso den Erwerb der Technik in die Beschreibung aufnehmen? Gibt uns das nicht gleichermaßen Aufschluss darüber, worin das Befolgen dieser Regeln der Technik besteht, wenn wir den entsprechenden Lernvorgang näher beschreiben? Wittgenstein scheint genau dieser Meinung zu sein: “[Worin] einer Regel richtig folgen besteht, kann man nicht *näher* beschreiben, als dadurch, dass man das *Lernen* des ›Vorgehens nach der Regel‹ beschreibt.” (BGM VII.26). Es ist nicht ausgeschlossen, dass wir auf diesem Weg an einen Punkt kommen, an dem wir tatsächlich keiner weiteren Erklärung des Regelfolgens mehr bedürfen.

Knapp zusammengefasst ist das, was soeben skizziert wurde, das Thema der vorliegenden Arbeit. Das Ziel ist, Wittgensteins Überlegungen zum Regelfolgen mit einer solchen Beschreibung des Beherrschens einer Technik und der damit verbundenen Praxis anzureichern und so aus einer Perspektive zu beleuchten, die in anderen Arbeiten bislang kaum eingenommen worden ist. Wir werden uns aber zusätzlich die Hilfe eines anderen Philosophen holen: nämlich von Aristoteles. Und das hat vor allem diesen Grund, dass auch bei Aristoteles der Begriff der Technik oder Kunst, wie das Griechische “τέχνη” oft wiedergegeben wird, in vielerlei Hinsicht eine zentrale Rolle einnimmt: Nicht nur dient ihm das vertraute Phänomen der Technik oder Kunst, etwa der Heil- oder Baukunst, in verschiedenen Kontexten als Vergleichspunkt, um per Analogie z.B. klar zu machen, was *Natur* (φύσις) oder auch was tugendhaftes Handeln auszeichnet. Wir finden bei Aristoteles auch ausführliche Überlegungen dazu, worin das spezifische *Können* oder *Fähig-sein* besteht, das jemand hat, der eine Technik (oder τέχνη) beherrscht. Und gerade das, was wir von Aristoteles über Fähigkeiten im Allgemeinen, über Künste und Techniken im Besonderen lernen können,

wird uns helfen, einige zentrale Punkte des Wittgensteinschen Denkens näher zu beleuchten.⁶ Wir werden so nicht nur verständlich machen können, was es heißt, eine Regel zu verstehen und sie im Einzelnen richtig anzuwenden. Wir werden ebenso ein besseres Verständnis dafür entwickeln können, was wir überhaupt meinen, wenn wir von “Regeln” oder “dem Befolgen von Regeln” sprechen. Insbesondere aber werden wir uns – und das ist das zentrale Anliegen dieser Arbeit – Klarheit darüber verschaffen, was wir (oder auch Wittgenstein) meinen, wenn von einer “Praxis” die Rede ist. In vielen Diskussionen wird danach nicht gefragt; oft wird vielmehr nur eine vage Vorstellung von einem gemeinsamen Handeln als Bedeutung vorausgesetzt, ohne genauer zu klären, was die Form dieses gemeinsamen Handelns auszeichnet.⁷ Indem wir Wittgensteins Überlegungen zum Regelfolgen mit Aristoteles Erläuterungen zum Technik- bzw. Kunst-Begriff in Verbindung bringen, soll diese Lücke geschlossen werden.

Nicht zu verschweigen ist an dieser Stelle aber, dass es durchaus gewagt erscheinen kann, Wittgenstein und Aristoteles so für ein gemeinsames Vorhaben einzuspannen. Es wird (mit ziemlicher Sicherheit) beanstandet werden, dass beide sich doch in zentralen Punkten diametral gegenüberstehen: Aristoteles ist – wie auch immer man dies im Detail ausbuchstabiert – (metaphysischer) *Realist*, was man von Wittgenstein gerade nicht behaupten kann. Er hat vielmehr deutliche Affinitäten zu *anti-realistischen* Positionen,⁸ wenn nicht gar – wie ihn manche zu lesen neigen – zu einem relativistischen Konventionalismus⁹ oder, schlimmer noch, zu einem radikalen Begriffs nihilismus.¹⁰ Wie passt das zu Aristoteles’ Realismus?

Man könnte sagen, dass es ein zusätzliches Ziel der Arbeit ist, derartigen Vorurteilen, insbesondere bezüglich der Wittgensteinschen Philosophie entgegenzuwirken. Und dabei wird sich der Vergleich mit dem fraglos realistisch gesinnten Denken

⁶ Vgl. dazu die entsprechenden Hinweise von C. MCGINN [1984]: 30–32; BAKER/HACKER [1984b]: 18 & 43 und BAKER/HACKER [2009]: 96 & 140, mit Bezug zu Aristoteles vgl. PRESTON/GLOCK [1995]: 530/531 und McDOWELL [1996]: Kap. 4 & 5.

⁷ Auf diesen Punkt macht RÖDL [2005]: 206/207 (Fn. 32) aufmerksam: “Auf solche Formen [d.i. des vernünftigen Lebens] bezieht sich Wittgenstein mit den Ausdrücken »Technik«, »Gebrauch«, »Gepflogenheit«, »Institution«, »Praxis« (vgl. *Philosophische Untersuchungen*, §§ 198–202). Es wird selten gefragt, welcher logischen Kategorie die Dinge angehören, auf die sich diese Ausdrücke beziehen. Es sind Formen, die den unter sie fallenden Subjekten und ihren Handlungen zugrunde liegen.” Wir werden uns im Folgenden nur auf die Bedeutung der Ausdrücke “Technik” und “Praxis” konzentrieren; wenn das aber geklärt ist, fügen sich auch die anderen Ausdrücke als Bezeichnung für unterschiedliche Facetten dieser Form vernünftigen Lebens in die entsprechende Ordnung.

⁸ Diese Gegenüberstellung findet sich in etwa bei CHARLES [2001]. Was Aristoteles betrifft folgen wir ihm weitestgehend, seiner Wittgenstein-Deutung werden im Folgenden widersprechen, wenn auch nicht in direkter Auseinandersetzung mit Charles’ Argumenten; wir kommen auf diese Fragen am Ende zurück, siehe [Schluss](#).

⁹ Vgl. zu dieser Lesart exemplarisch HÖSLE [1997]: 179–204.

¹⁰ Diese Sicht vertritt MEIXNER [2014].

Aristoteles' erneut als hilfreicher Fix- und Orientierungspunkt erweisen. Ob es gelingen wird, die anti-realistischen Vorurteile gegenüber Wittgenstein abzubauen, bleibt natürlich abzuwarten. Im Idealfall wird sich zeigen, dass beide in der (oft recht abstrakt geführten und ihnen fremden) Realismus/Anti-Realismus-Debatte nicht allzu weit auseinanderliegen würden. Es besteht so durchaus die Hoffnung, dass uns die Verbindung beider Denker helfen kann, nicht nur Wittgenstein, sondern auch die Besonderheiten von Aristoteles' Realismus besser zu verstehen.

Wie klar geworden sein dürfte, handelt die vorliegende Arbeit nicht nur von Wittgenstein; es ist ebenso eine Arbeit über Aristoteles' Philosophie. Es wird sich aber nicht vermeiden lassen, die Diskussion der jeweiligen Gedanken zunächst in separate Abschnitte aufzuteilen. Am Ende werden wir das Denken beider aber zusammenführen können. Wie genau wir im Einzelnen vorgehen, soll hier noch in einem kurzen Überblick dargestellt werden.

Zu Beginn werden wir vorerst die oben erwähnte, skeptische Problematik des Regelfolgens nachzeichnen, wie sie sich zum einen in Wittgensteins Überlegungen (1.1), zum anderen in Kripkes Deutung dieser Überlegungen (1.2) präsentiert. In gewisser Weise ist dies eine Sichtung der zentralen Probleme, die die nachfolgenden Ausführungen in Gang halten werden; und diese Sichtung wird erst im zweiten Kapitel ihren Abschluss erreichen. Ein Teil dieser Problem-Sichtung wird dabei aber auch ein gerade eben schon angeklungenes Nebenthema der Arbeit betreffen (1.3): In seinen Überlegungen zum Regelfolgen attackiert Wittgenstein unter anderem ein bestimmtes Bild, das sich hinsichtlich mancher seiner Elemente als „*platonistisches* Bild des Regelfolgens“ bezeichnen lässt. Wittgensteins Kritik an diesen platonistischen Motiven wollen manche als dezidierten Anti-Platonismus (oder auch Anti-Realismus) verstanden wissen.¹¹ Und es ist gerade diese Tendenz in Wittgensteins Denken, die Anlass zu den oben erwähnten Vorurteilen gibt. Aber wie gesagt, man muss das nicht so verstehen: J. McDowell hebt dagegen z.B. hervor, dass Wittgensteins Kritik vor allem einem „ungezügelter Platonismus“ (*rampant platonism*) gilt, was die Möglichkeit eines *moderaten* Platonismus nicht ausschließt.¹² Wir werden diese Möglichkeit am Ende des ersten Kapitels in Umrissen skizzieren (1.3.2), aber erst am Ende der Arbeit (*Schluss*) wird klar werden, inwiefern eine solche moderate Variante des Platonismus (oder Realismus) mit Blick auf Wittgensteins Überlegungen in Reichweite ist.

Im zweiten Kapitel wird in gewisser Weise das anti-realistische Kontrastprogramm dazu in unserem Fokus sein. Wir werden eine bestimmte Auslegung der Wittgenstein-

¹¹ Vgl. dazu WRIGHT [1980]: 3–20 & 223.

¹² Vgl. hierzu erneut MCDOWELL [1996]: Kap. 4 & 5.

schen Bemerkungen zum Regelfolgen diskutieren, die vor allem den Begriff der kommunalen Übereinstimmung eine zentrale Rolle zuschreibt. Diese *kommunitaristische Position* – wie wir sie nennen werden – ist dabei auch deshalb für unsere Ausführungen relevant, weil sie exemplarisch zeigt, wie man den Praxisbegriff bei Wittgenstein *nicht* verstehen sollte. Nachdem wir den Ursprung dieser Auslegung, unter anderem in einer Abgrenzungsbemühung zu Kripkes “Skeptischer Lösung”, nachgezeichnet haben (2.1), werden wir die entsprechenden Mängel und Schwierigkeiten aufzeigen (2.2). Wir werden sehen, dass dem Begriff der kommunalen Übereinstimmung in diesem Kontext etwas zugemutet wird, was er nicht leisten kann, nämlich (auch in einem explanatorischen Sinn) derart grundlegend zu sein, um das Phänomen des Regelfolgens zufriedenstellend und abschließend zu erklären.

Mit Beginn des dritten Kapitels werden wir uns dann Aristoteles zuwenden: Zunächst werden wir eine umfassende Skizze dessen geben, was Aristoteles unter einer Technik oder Kunst (τέχνη) versteht (3.1, 3.2 & 3.3). Diese Untersuchung wird geprägt sein von einer intensiven Auseinandersetzung mit verschiedenen Texten aus Aristoteles’ Werk, wobei sich viele Punkte erst in den darauffolgenden Ausführungen zum Erwerb einer Technik vollständig klären lassen. Das ist die Aufgabe des vierten Kapitels, in dem wir zugleich einige weitere, für das Aristotelische Denken charakteristische Unterscheidungen diskutieren werden, etwa die Unterscheidung zwischen Vermögen erster und zweiter Stufe (4.1). Besonders hervorzuheben ist an dieser Stelle aber die Analyse des Aristotelischen ἐνέργεια-Begriffs (4.2), in der wir bereits zentrale Gedanken entfalten werden, ohne die der Praxisbegriff bei Wittgenstein und ebenso bei Aristoteles nicht richtig verstanden werden kann.

Diesem Hauptthema unserer Arbeit gilt dann das abschließende, fünfte Kapitel, in dem alle bis dahin entwickelten Gedankengänge zusammengeführt werden sollen: Nachdem noch im vierten Kapitel die zentralen Schritte des Erwerbs einer Technik beschrieben worden sind (4.3), wird zu Beginn des fünften Kapitels gefragt, wie und wann der Abschluss dieses Lernvorgangs erreicht wird (5.1). Die darin diskutierte Frage nach den Prinzipien von Kunst und Wissen wird es uns dabei erlauben, an Wittgensteins Überlegungen zum Regelfolgen anzuknüpfen (siehe 5.1.2, 5.1.3 & 5.1.4). Und dann werden wir alle Elemente zusammengetragen haben, die nötig sind, um den Praxisbegriff selbst zu bestimmen und alle offenen Fragen der Arbeit zu klären (5.2). Es bleibt daraufhin nur noch eine zusammenfassende [Schlussbetrachtung](#), in der wir die Ergebnisse der Arbeit auswerten und, wie angekündigt, ansatzweise in der allgemeinen Realismus/Anti-Realismus-Debatte verorten werden.

1 Regelskeptizismus

Für diejenigen [...], die einen guten Erfolg der Lösung anstreben, ist eine gute Fragestellung förderlich; denn der spätere Erfolg liegt in der Lösung des vorher in Frage Gestellten, auflösen aber kann man nicht, wenn man den Knoten nicht kennt. Die Fragestellung (Aporie) aber im Denken zeigt diesen Knoten in der Sache an[.] [...] Man muß deshalb vorher alle Schwierigkeiten in Betracht gezogen haben [...][,] weil man bei einer Forschung ohne vorausgegangenes Fragen den Wanderern gleicht, welche nicht wissen, wohin sie gehen sollen, und zudem dann nicht einmal erkennen, ob sie das gesuchte Ziel gefunden haben oder nicht.

Aristoteles, Met. III 1, 995 a27–b2

1.1 Regress der Deutungen und skeptisches Paradox

Wir wollen Aristoteles' Rat folgen und uns zu Beginn der vorliegenden Arbeit zunächst einen Überblick über die Schwierigkeiten verschaffen, mit denen wir es im Folgenden zu tun haben. Unsere Aufmerksamkeit gilt dabei vor allem einem Problem, das – wie in der Einleitung erwähnt – spätestens seit Erscheinen von Kripkes *Wittgenstein on Rules and Private Language* (1982) zu einem der zentralen Themen der PU gerechnet werden muss. Am deutlichsten zum Ausdruck kommt dieses Problem in Gestalt des Paradoxes aus §201, das hier noch einmal im weiteren Kontext zitiert sei:

[PU §201a¹] Unser Paradox war dies: eine Regel könnte keine Handlungsweise bestimmen, da jede Handlungsweise mit der Regel in Übereinstimmung zu bringen sei. Die Antwort war: Ist jede mit der Regel in Übereinstimmung zu bringen, dann auch zum Widerspruch. Daher gäbe es hier weder Übereinstimmung noch Widerspruch.

¹ Kleinbuchstaben nach den Paragraphennummern verweisen jeweils, falls vorhanden, auf die einzelnen Absätze innerhalb eines Paragraphen der PU.

Laut Kripke akzeptiert Wittgenstein dieses im ersten Satz formulierte Paradox und die damit verbundene Skepsis.² Ein kurzer Blick in den nächsten Absatz von PU §201 genügt jedoch, um zu sehen, dass Wittgenstein weit davon entfernt ist, dieses – in Kripkes Worten – “skeptische Paradox” einfach hinzunehmen; er gibt eine direkte Antwort darauf, die zeigt, dass wir uns von der bei Kripke betonten Regelskepsis nicht irritieren lassen müssen. Um die entsprechenden Gedanken Wittgensteins besser zu verstehen, werden wir zunächst den Weg nachzeichnen, auf dem die Überlegungen in den PU das Paradox aus §201 erreichen (1.1). Und um das ganze Spektrum dieser Problematik zu erfassen, werden wir im Anschluss daran zum einen Kripkes Exposition dieser Skepsis etwas näher betrachten (1.2), zum anderen aber auch die dogmatische Position zu Wort kommen lassen, die durch diese Skepsis herausgefordert wird (1.3). Es wird sich zeigen, dass Wittgensteins Gedanken vor allem darauf abzielen, die Missverständnisse aufzudecken, die durch dieses Dogma verschleiert werden.

1.1.1 Der Ausgangspunkt: PU §185

Einen Anfang auf dem Weg zum skeptischen Paradox aus PU §201 können wir sicherlich in PU §185 festmachen: Wittgenstein beschreibt dort den Fall eines eigenwilligen Schülers, dem beigebracht werden soll, wie man die Reihe der geraden Zahlen entwickelt. Dieser Schüler war schon zuvor Thema in Wittgensteins Überlegungen; in PU §§143–145 wurde der Unterricht beschrieben, mittels dessen dem Schüler das Dezimalsystem gelehrt wurde. Wir können jetzt voraussetzen, dass er diesen Abschnitt seines Mathematikunterrichts erfolgreich abgeschlossen hat und die “Grundzahlenreihe” beherrscht. Im nächsten Abschnitt treten jedoch Schwierigkeiten auf, die Wittgenstein folgendermaßen beschreibt:

[PU §185] Gehen wir nun zu unserm Beispiel (143) zurück. Der Schüler beherrscht jetzt – nach den gewöhnlichen Kriterien beurteilt – die Grundzahlenreihe. Wir lehren ihn, nun auch andere Reihen von Kardinalzahlen anschreiben und bringen ihn dahin, daß er z.B. auf Befehle von der Form »+n« Reihen der Form

$$0, n, 2n, 3n,$$

etc. anschreibt; auf den Befehl »+1« also die Grundzahlenreihe. Wir hätten unsre Übungen und Stichproben seines Verständnisses im Zahlenraum bis 1000 gemacht.

Wir lassen nun den Schüler einmal eine Reihe (etwa »+2«) über 1000 hinaus fortsetzen, – da schreibt er: 1000, 1004, 1008, 1012.

² Vgl. KRIPKE [1982]: 69–71; vgl. zu diesem Punkt u.a. auch McDOWELL [1998e]: 227.

1.1 Regress der Deutungen und skeptisches Paradox

Wir sagen ihm: »Schau, was du machst!« – Er versteht uns nicht. Wir sagen: »Du solltest doch *zwei* addieren; schau, wie du die Reihe begonnen hast!« – Er antwortet: »Ja! Ist es denn nicht richtig? Ich dachte, so *soll* ich's machen.« – Oder nimm an, er sagte, auf die Reiheweisend: »Ich bin doch auf die gleiche Weise fortgefahren!« – Es würde uns nun nichts nützen, zu sagen »Aber siehst du denn nicht...?« – und ihm die alten Erklärungen und Beispiele zu wiederholen. – Wir könnten in so einem Falle etwa sagen: Dieser Mensch versteht von Natur aus jenen Befehl, auf unsre Erklärungen hin, so, wie *wir* den Befehl: »Addiere bis 1000 immer 2, bis 2000 4, bis 3000 6, etc.«.

Dieser Fall hätte Ähnlichkeit mit dem, als reagierte ein Mensch auf eine zeigende Gebärde der Hand von Natur damit, daß er in der Richtung von der Fingerspitze zur Handwurzel blickt, statt in der Richtung zur Fingerspitze.

Auf den ersten Blick geschieht hier nichts Außergewöhnliches: Der Schüler versteht uns nicht und macht nicht, was von ihm erwartet wird. Bei genauerer Betrachtung zeigt sich jedoch eine Besonderheit. Denn der Schüler ist nicht nur der Meinung, dass er macht, was man von ihm verlangt. Er lässt sich auch nicht von seiner Überzeugung abbringen, dass er *richtig* vorgeht, wenn er nach der 1000 mit 1004, 1008, 1012 usw. fortfährt. Er ist sich sicher, dass er so *auf gleiche Weise* vorgeht wie vor der 1000. Und das liegt daran, dass er den Befehl "+ 2" eben *von Natur aus* so versteht, wie wir einen anderen Befehl verstehen würden.³

Was hier genau mit "von Natur aus" gemeint ist, müssen wir später noch klären (siehe 5.2.3). Vorerst scheint aber zumindest klar, dass uns dieses Szenario aus PU §185 noch nicht zwingt, an der grundsätzlichen Verständnis- und Kommunikationsfähigkeit des Schülers zu zweifeln. Es ist also bestenfalls eine lokale Verständnisschwierigkeit, denn wie der Dialog zwischen dem eigenwilligen Schüler und uns (als seinen Lehrern) zeigt: Etwas scheint er doch zu verstehen! Und dementsprechend ist es dann auch nicht gänzlich aussichtslos, ihn zu belehren. Zwar wird es uns gewiss nichts nützen, die "alten Erklärungen" erneut zu geben; schließlich haben diese schon einmal ihr Ziel verfehlt. Aber warum sollten *neue* Erklärungen nicht doch noch dazu führen, dass der Schüler versteht, was er tun soll? Wittgenstein erwägt in PU §143 sogar selbst, dass man ein fehlerhaftes Vorgehen mitunter auch dadurch beseitigen kann, dass man dem Schüler das richtige Vorgehen als Abart zu seiner fehlerhaften Vorgehensweise angewöhnt (siehe 5.1.2). Wo liegt dann aber das Problem?

In PU §186 kommen wir einer Antwort auf diese Frage näher. Dort meldet sich eine weitere Stimme zu Wort, mit deren Hilfe Wittgenstein eine bestimmte Reaktion auf

³ Mit einer etwas anderen Gewichtung in der Analyse dieses Szenarios aus PU §185 vgl. u.a. auch GOLDFARB [1985]: 484–487 und MINAR [1994]: 48–54.

das Szenario in PU §185 skizziert.⁴ Diese Reaktion und die anschließende Diskussion mit der Stimme aus PU §185 formuliert Wittgenstein so:

[PU §186] »Was du sagst, läuft also darauf hinaus, es sei zum richtigen Befolgen des Befehls ›+n‹ auf jeder Stufe eine neue Einsicht – Intuition – nötig.« – Zur richtigen Befolgung! Wie wird denn entschieden, welches an einem bestimmten Punkt der richtige Schritt ist? – Der richtige Schritt ist der, welcher mit dem Befehl – wie er *gemeint* war – übereinstimmt.« – Du hast also zur Zeit, als du den Befehl ›+2‹ gabst, gemeint, er solle auf 1000 1002 schreiben – und hast du damals auch gemeint, er solle auf 1866 1868 schreiben, und auf 100034 100036, usf. – eine unendliche Anzahl solcher Sätze? – »Nein; ich habe gemeint, er solle nach *jeder* Zahl, die er schreibt, die zweitnächste schreiben; und daraus folgen ihres Orts alle jene Sätze.« – Aber es ist ja gerade die Frage, was, an irgendeinem Ort, aus jenem Satz folgt. Oder auch – was wir an irgendeinem Ort »Übereinstimmung« mit jenem Satz nennen sollen (und auch mit der *Meinung*, die du damals dem Satz gegeben hast, – worin immer diese bestanden haben mag). Richtiger, als zu sagen, es sei an jedem Punkt eine Intuition nötig, wäre beinah, zu sagen: es sei an jedem Punkt eine neue Entscheidung nötig.

Der Gesprächspartner kommt hier unverzüglich zur Sache: Sein Interesse ist ein philosophisches; und entsprechend interpretiert er das Szenario aus PU §185 gleich mit Blick auf eine philosophische Frage, nämlich: “Was ist denn nötig, um einen Befehl (z.B. “+2”) auf jeder Stufe richtig zu befolgen?” Bedarf es hier jeweils einer neuen Einsicht oder Intuition? Und ist es umgekehrt das, was dem Schüler fehlt, wenn er nach der 1000 den Befehl “+2” falsch ausführt?

Wittgenstein geht das viel zu schnell. Denn diese Reaktion droht, den entscheidenden Punkt zu verdecken: Was heißt hier überhaupt “*richtige* Befolgung”? Oder: “Wie wird denn entschieden, welches an einem bestimmten Punkt der richtige Schritt ist” (PU §186)?⁵ Der Gesprächspartner versucht dies so zu erklären: Richtig ist, was damit übereinstimmt, wie der Befehl *gemeint* war. Aber was genau ist das? Worin besteht diese *Meinung*? Mit Sicherheit nicht darin, dass einem für jeden Reihenschritt Sätze wie “Nach der 1000 schreibe die 1002 an!” und “Nach der 1866 die 1868!” im Geist präsent sind; denn das ist allein schon aufgrund der Endlosigkeit der entsprechenden Zahlenreihe abwegig. Schon eher scheint diese Meinung darin zu bestehen, dass uns der allgemeine Satz vorschwebt “Schreibe nach *jeder* Zahl, die du angeschrieben hast,

⁴ Zu den unterschiedlichen Stimmen und zum Stil der *Philosophischen Untersuchungen* vgl. CAVELL [1962]: 91–93; zu der damit verbundenen philosophischen Methode vgl. GOLDFARB [1983].

⁵ Vgl. dazu ANSCOMBE [1985]: 344–347 und ferner GOLDFARB [2012]: 74–78.

immer die zweitnächste Zahl (der Grundzahlenreihe) an!“, woraus dann alle besonderen Sätze (etwa “Schreibe nach der 1000 die 1002!”) *folgen*. Denn gewiss ist es das, was auch wir *meinen*, wenn wir den Befehl “+2” geben.

Nun ist aber gerade das die entscheidende Frage: Was *folgt* an irgendeinem Punkt der Zahlenreihe aus dem Satz “Schreibe nach *jeder* Zahl immer die zweitnächste an!”? Und was gilt dabei als “Übereinstimmung” mit diesem Satz?

Vermutlich können wir die sich anschließende Verwunderung des Gesprächspartners ein Stück weit nachvollziehen (vgl. PU §187): Soll hier wirklich angezweifelt werden, dass wir nicht wissen können, was aus dem fraglichen Satz folgt? Wir wissen und wussten doch schon, als wir den Befehl “+2” ausgegeben haben, dass nach der 1000 die 1002 anzuschreiben ist! Unser Erstaunen wird aber vielleicht sogar noch größer, wenn Wittgenstein unmittelbar danach zugibt, dass das nicht in Frage gestellt ist, d.h. dass nicht an der Geltung dieses kontrafaktischen Konditionals gezweifelt wird: “Hätte man mich damals gefragt, welche Zahl er nach 1000 schreiben soll, so hätte ich geantwortet >1002<.” (PU §187) Das ist erstaunlich. Denn wenn daran nicht gezweifelt wird, worin besteht dann überhaupt das Problem?

1.1.2 Vorausbestimmung und Abrichtung

Wittgenstein wirft diese Frage selbst auf, indem er abschließend in PU §187 fragt, worin denn das “Irrige [der] Idee” liegt, die auch schon die in PU §186 beschriebene Reaktion seines Gesprächspartners auf das Verhalten des eigenwilligen Schülers motiviert hat. Und dazu erhalten wir in PU §188 folgende Erklärung:

[PU §188] Da möchte ich zuerst sagen: Deine Idee sei die gewesen, jenes Meinen des Befehls habe auf seine Weise alle jene Übergänge doch schon gemacht: deine Seele fliege beim Meinen, gleichsam, voraus und mache alle Übergänge, ehe du körperlich bei dem oder jenem angelangt bist.

Du warst also zu Ausdrücken geneigt, wie: »Die Übergänge sind *eigentlich* schon gemacht; auch ehe ich sie schriftlich, mündlich, oder in Gedanken mache.« Und es schien, als wären sie in einer *einzigartigen* Weise vorausbestimmt, antizipiert – wie nur das Meinen die Wirklichkeit antizipieren könne.

Die hier skizzierte Idee mag irreführend sein, unser Meinen also nicht diese antizipatorische Kraft haben. Heißt das jedoch zugleich, dass die Übergänge der Zahlenreihe selbst nicht “vorausbestimmt” sind? Letztlich kann der Befehl “+2” und auch der Satz “Schreibe nach *jeder* Zahl die zweitnächste an” (PU §186) ja auf die in PU §185 genannte Formel “0, n, 2n, 3n, etc.” zurückgeführt werden. Und diese Formel bestimmt doch eindeutig, was unter Einsetzung eines besonderen Werts (etwa ‘2’) in

1 Regelskeptizismus

jedem Reihenschritt folgt. Wir könnten auch sagen: Was aus dieser Formel *folgt* (vgl. PU §186), gilt unabhängig davon, was wir "schriftlich, mündlich, oder in Gedanken" machen, d.h. unabhängig davon, ob wir auch entsprechend *folgern*.⁶

Sind die Reihenübergänge also *nicht* durch diese Formel bestimmt? Wittgenstein beantwortet diese Frage so:

[PU §189b] Wir verwenden den Ausdruck: »die Übergänge sind durch die Formel . . . bestimmt«. *Wie* wird er verwendet? – Wir können etwa davon reden, daß Menschen durch Erziehung (Abrichtung) dahin gebracht werden, die Formel $y=x^2$ so zu verwenden, daß Alle, wenn sie die gleiche Zahl für x einsetzen, immer die gleiche Zahl für y herausrechnen. Oder wir können sagen: »Diese Menschen sind so abgerichtet, daß sie alle auf den Befehl $\rangle+3\langle$ auf der gleichen Stufe den gleichen Übergang machen. Wir könnten dies so ausdrücken: Der Befehl $\rangle+3\langle$ bestimmt für diese Menschen jeden Übergang von einer Zahl zur nächsten völlig.« (Im Gegensatz zu andern Menschen, die auf diesen Befehl nicht wissen, was sie zu tun haben; oder die zwar mit völliger Sicherheit, aber ein jeder in anderer Weise, auf ihn reagieren.)

[PU §190] Man kann nun sagen: »Wie die Formel gemeint wird, das bestimmt, welche Übergänge zu machen sind.« Was ist das Kriterium dafür, wie die Formel gemeint ist? Etwa die Art und Weise, wie wir sie ständig gebrauchen, wie uns gelehrt wurde, sie zu gebrauchen.

Wir sagen z.B. Einem, der ein uns unbekanntes Zeichen gebraucht: »Wenn du mit $\rangle x!2\langle$ meinst x^2 , so erhältst du *diesen* Wert für y , wenn du $2x$ damit meinst, *jenen*.« – Frage dich nun: Wie macht man es, mit $\rangle x!2\langle$ das eine, oder das andere *meinen*?

So kann also das Meinen die Übergänge zum Voraus bestimmen.

Wittgenstein ist offensichtlich weit davon entfernt zu leugnen, dass die Übergänge der Zahlenreihe durch die Formel bestimmt sind; er gesteht sogar zu, dass unser Meinen die Übergänge im Voraus bestimmen kann. Allerdings gibt er zu bedenken, dass eine derartige Vorausbestimmung immer auch durch eine entsprechende Abrichtung bedingt ist. D.h. die Formel (und auch unser Meinen) bestimmt für uns im Voraus, welche Übergänge zu machen sind, abhängig davon, dass uns gelehrt wurde, die Formel auf diese bestimmte Art und Weise zu gebrauchen.

⁶ Vgl. in diesem Kontext auch BGM I.21: "Russell scheint mit jenem Grundgesetz von einem Satz zu sagen: »Er folgt schon – ich brauche ihn nur noch zu folgern.« So heißt es einmal bei Frege, die Gerade, welche je zwei Punkte verbindet, sei eigentlich schon da, ehe wir sie zögen und so ist es auch, wenn wir sagen, die Übergänge, der Reihe $+2$ etwa, wären eigentlich bereits gemacht, ehe wir sie mündlich oder schriftlich machen, – gleichsam nachzögen."

In diesem Zusammenhang drängt sich aber eine neue Frage auf: Wie kommt es, dass eine Abrichtung genau das bewirken kann, nämlich, dass für uns schon im Voraus bestimmt ist, welche Reihenübergänge aufeinander folgen? Was muss in diesem Unterricht bzw. in diesem Prozess der Abrichtung geschehen, damit das möglich ist? Natürlich werden den Schülern in diesem Unterricht wohl Erklärungen, Beispiele und Anweisungen gegeben; und die Lehrer werden die Schüler auch dadurch abrichten, dass sie diese immer wieder korrigieren. Aber wie ist es möglich, dass dadurch schon im Voraus bestimmt wird, wie an jedem beliebigen, in diesem Unterricht eben nicht explizit besprochenen Reihenübergang weiter vorzugehen ist? Und solche Fälle gibt es, schließlich ist die Reihe der geraden Zahlen endlos (vgl. PU §186)!

Allmählich nähern wir uns der Problematik, die uns zum eingangs zitierten Paradox aus PU §201 führt (siehe 1.1.1). Denn wir können nun sagen: Die Erklärungen, Beispiele und Anweisungen, mittels deren wir im Unterricht zu einem bestimmten Gebrauch einer Formel abgerichtet werden, sind für uns die *Regel*, nach der wir dabei vorgehen.⁷ Und diese Regel bestimmt, welche Übergänge in jedem Reihenschritt zu machen sind. Die Frage ist nur: Wie kann eine Regel in dieser Gestalt derart „vorauswirken“? Kann sie es denn überhaupt? Es gibt ein Problem, welches zweifelhaft macht, ob eine Regel dies kann, d.h. ob sie eine Handlungsweise bestimmen kann, wie es in PU §201 heißt. Und dieses Problem spricht Wittgenstein auch hier an:

[PU §198a] »Aber wie kann mich eine Regel lehren, was ich an *dieser* Stelle zu tun habe? Was immer ich tue, ist doch durch irgendeine Deutung mit der Regel zu vereinbaren.«[...]

Es ist nicht zu leugnen, dass Erklärungen, Beispiele und Anweisungen unterschiedlich gedeutet werden können. Der Schüler aus PU §185 ist dafür das beste Beispiel, denn er versteht den Befehl „+ 2“ eben anders als wir; er meint damit den Befehl „Addiere bis 1000 immer 2, bis 2000 4, bis 3000 6, etc.“ und folglich sind für ihn die Reihenübergänge anders bestimmt als für uns. Dies reflektiert aber auf unsere eigene Situation zurück, insofern wir dem Schüler wohl kaum andere Erklärungen und Beispiele geben als solche, die wir uns auch selbst geben würden (vgl. PU §210). Der Schüler kommt auf Grundlage dieser Erklärungen und Beispiele aber zu einem anderen Verständnis bzw. einer anderen Deutung der Regel. Was macht uns dann aber so sicher, dass unsere Deutung der Regel richtig ist, wo alles, was wir von der Regel haben, ebenso gut auch anders gedeutet werden kann?

⁷ Vgl. dazu McDOWELL [1998a]: 263–266 und ferner KRIPKE [1982]: 7–11 & 15.

1.1.3 Erste Zweifel

Natürlich zweifeln wir nicht ernsthaft an unserem Verständnis der Regel (bzw. des Befehls “+2”), nur weil der eigenwillige Schüler aus PU §185 nicht verstehen will, was wir ihm zu erklären versuchen. Allerdings können wir an dieser Stelle fragen, was uns diese Gewissheit gibt. In Wittgensteins Überlegungen kommt diese Frage in PU §213 explizit zur Diskussion; wir betrachten zunächst den Vorlauf dazu:

[PU §213a] »Aber dieser Reihenanfang konnte offenbar verschieden gedeutet werden (z.B. durch algebraische Ausdrücke) und du mußtest also erst *eine* solche Deutung wählen.« – Durchaus nicht! Es war, unter Umständen, ein Zweifel möglich. Aber das sagt nicht, daß ich gezweifelt habe, oder auch nur zweifeln konnte.[...]

Ein Zweifel ist möglich, wann immer wir zwischen zwei gleichermaßen plausiblen Deutungen einer Regel wählen müssen. Oft denken wir aber überhaupt nicht an alternative Deutungen, weshalb wir in solchen Fällen nicht wählen müssen, um der Regel zu folgen (vgl. PU §219c). Und dann kommt auch kein Zweifel auf.

Was aber, wenn uns der Fall des eigenwilligen Schülers aus PU §185 wider Erwarten mit einer denkbaren Deutungsalternative konfrontiert? Das scheint abwegig, doch sehen wir genauer hin: Klar ist, dass das gesamte Reihenglied vor der 1000 eine *Regelmäßigkeit* aufweist, die wir auch in den Reihenschritten nach der 1000 erwarten. Es ist aber ebenso klar, dass diese Regelmäßigkeit allein noch nicht dagegen spricht, die Reihe mit 1004, 1008, 1012, usw. fortzusetzen. Schließlich ist auch dieses Vorgehen regelmäßig, sofern der Schüler nach der 2000 mit 2006, 2012,... und nach der 3000 mit 3008, 3016,... fortfährt (vgl. PU §185). Es ist lediglich eine andere Regelmäßigkeit als die, die wir erwarten würden.⁸ Hätte der Schüler also nichts anderes als den bisher entwickelten Reihenanfang, woran er sich bei seiner Fortsetzung der Zahlenreihe orientieren kann, dann müssten wir ihm wohl in der Tat zugestehen, dass er “auf die gleiche Weise fortgefahren” sei (vgl. PU §185).⁹

Nun hat der Schüler aber mehr als nur den Reihenfang und die Beispiele, die wir ihm daraus gegeben haben: Wir haben ihm ebenso Anweisungen und Erklärungen gegeben, und zwar dieselben, die wir uns selbst geben würden (siehe 1.1.2). Allerdings kann z.B. auch eine Erklärung wie “Um zwei zu addieren, musst du nach jeder Zahl eine Zahl der Grundzahlenreihe auslassen und die zweitnächste anschreiben” so gedeutet werden, dass es zum Vorgehen des Schülers passt. Denn in gewisser Weise lässt der Schüler nach der 1000 immer eine Zahl der Grundzahlenreihe aus, nur

⁸ Ausführlich zum Thema *Regel und Regelmäßigkeit* vgl. BRANDOM [1994]: 7–30, vor allem 27–30.

⁹ Vgl. dazu die Bemerkungen bei ANSCOMBE [1985]: 342–347.

macht er das eben gleichfalls bei der zu addierenden Zahl. Freilich war die Erklärung nicht so gemeint; und man könnte das Missverständnis beseitigen, indem man eine zusätzliche Erklärung gibt. Was garantiert aber, dass der Schüler dann auch diese weitere Erklärung richtig deutet? Es ist abwegig anzunehmen, man könne etwas dermaßen eindeutig erklären und verständlich machen, sodass nur noch *eine* Deutung möglich ist (vgl. PU §§85 & 87). Eben deshalb könnten wir uns in diesem Kontext aber einen Skeptiker vorstellen, der Folgendes behauptet:

[BGM I.113] »Aber bin ich also in einer Schlußkette nicht gezwungen, zu gehen, wie ich gehe?« – Gezwungen? Ich kann doch wohl gehen, wie ich will! – »Aber wenn du im Einklang mit den Regeln bleiben willst, *mußt* du so gehen.« – Durchaus nicht; ich nenne *das* ›Einklang‹. – »Dann hast du den Sinn des Wortes ›Einklang‹ verändert, oder den Sinn der Regel.« – Nein; – wer sagt, was hier ›verändern‹ und was ›gleichbleiben‹ heißt?

Wieviele Regeln immer du mir angibst – ich gebe dir eine Regel, die *meine* Verwendung deiner Regeln rechtfertigt.

Auch wenn sich die Zweifel hier allmählich intensivieren, noch sind wir nicht gezwungen zuzugestehen, dass die Deutung, die der Schüler aus PU §185 unseren Erklärungen, Anweisungen und Beispielen geben hat, eine gleichermaßen akzeptable Alternative ist. Das Problem ist aber, dass wir nun nicht mehr leugnen können, dass die Regel anhand der von uns und dem Schüler geteilten Erklärungen, Beispiele und Anweisungen ebenso anders gedeutet werden *kann*. Der Fall des Schülers scheint also zu zeigen, dass sich eine alternative Deutung denken lässt. Wenn wir aber deshalb dennoch nicht in Zweifel geraten, was beseitigt diese Zweifel? An dieser Stelle können wir zu PU §213 zurückkehren; im zweiten Absatz schreibt Wittgenstein:

[PU §213b] Nur Intuition konnte diesen Zweifel heben? – Wenn sie eine innere Stimme ist, – wie weiß ich, *wie* ich ihr folgen soll? Und wie weiß ich, daß sie mich nicht irreleitet? Denn, kann sie mich richtig leiten, dann kann sie mich auch irreleiten.

((Die Intuition eine unnötige Ausrede.))

Warum der Verweis auf eine Intuition letztlich unnötig ist, anders als etwa der Gesprächspartner in PU §186 vermutet, erklärt sich aus folgender Überlegung: Angenommen wir glauben, eine Intuition sei eine “innere Stimme”, die uns in jedem neuen Anwendungsfall der Regel sagt, was wir tun müssen, um mit der Regel im Einklang zu bleiben. Die Intuition ist in dieser Hinsicht eine Regel zur Anwendung einer Regel. Folglich ist hier sowohl Übereinstimmung als auch Widerspruch möglich, d.h. die Intuition kann uns “richtig leiten” oder sie kann uns “irreleiten”. Woher wissen wir

1 Regelskeptizismus

aber, was jeweils zu tun ist, um dieser weiteren Regel richtig zu folgen, also nicht von ihr irregeleitet zu werden? Ein Skeptiker könnte auch hier alternative Deutungen vorbringen, die eine abweichende Verwendung dieser Intuitionsregel rechtfertigen (vgl. BGM I.113). Doch was behebt dann diese weiteren Zweifel? Noch eine Intuition? Es ist klar, dass wir auf diesem Weg nichts erreichen; denn das Problem ist so nur auf eine andere Ebene verlagert.¹⁰

Man könnte einwenden, dass hier das Wesen von Intuitionen falsch verstanden ist. Denn eine Intuition ist nicht einfach nur eine innere Stimme, die jederzeit sprachlich explizierbare Anweisungen gibt. Eine Intuition ist vielmehr eine augenblicklich einsetzende "Ur-Kognition", ein schlagartiges Verstehen, was gemeint ist.¹¹ Aber was ist damit gewonnen? Schließlich gilt auch hier, dass uns eine schlagartig einsetzende Einsicht, sofern sie richtig leiten, ebenso in die Irre führen kann. Welche von beiden Optionen zutrifft, geht nicht aus dem mentalen Zustand des intuitiven Erfassens allein hervor. Das muss sich erst in der Praxis zeigen, d.i. darin, dass wir in einem neuen Anwendungsfall in Einklang mit der Regel bleiben und z.B. die Zahlenreihe richtig fortsetzen. Wenn das aber noch nicht geklärt ist, dann scheint sich der Verweis auf eine Intuition kaum von einem bloßen *Raten* unterscheiden zu lassen, insofern es sich in beiden Fällen erst noch erweisen muss, ob man das Richtige getroffen hat.¹² Was nützt dann allerdings der Verweis auf den mentalen Zustand des intuitiven Wissens, wie auch immer dieser Zustand im einzelnen verstanden werden soll? Der Rekurs auf eine Intuition ist dann bestenfalls eine "unnötige Ausrede".

1.1.4 Der Regress der Deutungen

An dieser Stelle ist es wichtig, sich im Klaren darüber zu sein, was mit dem vorangegangenen Argument etabliert werden soll. Wittgenstein will gewiss nicht bestreiten, dass wir ab und an intuitive Einsichten haben, dass wir schlagartig verstehen können, was ein Wort bedeutet oder was mit einer Erklärung gemeint ist (vgl. u.a. PU §§195 & 197). Worauf es ihm ankommt, ist, dass wir dabei stets die Anwendung dieses Verständnisses in der Praxis im Blick behalten (vgl. PU §197). Und gerade in der Unterrichtssituation ist das entscheidend: Ein Schüler mag uns noch so sehr versichern, verstanden zu

¹⁰ Vgl. zu diesem Gedankengang BAKER/HACKER [2009]: 187/188; A. LEWIS [1988]: 288/289 und SAVIGNY [1994]: 263; vgl. ferner auch WRIGHT [2001a]: 160–162.

¹¹ Vgl. dazu WRIGHT [2001a]: 161.

¹² Vgl. hierzu die Bemerkungen in UW, 113: "Die Ursache intuitiv erkennen" heißt: die Ursache, *irgendwie*, wissen (sie auf andere Weise erfahren, als die gewöhnliche). – Es weiß sie nun Einer – aber was nützt das, – wenn sich sein Wissen nicht *bewährt*? Nämlich, in der gewöhnlichen Weise mit der Zeit bewährt. Aber dann ist er ja in keinem anderen Fall, als der, der die Ursache auf irgend eine Weise *richtig erraten* hat."

haben, was man ihm zu erklären versucht, wir (als Lehrer) werden erst zufrieden sein, wenn er das unter Beweis stellt, d.h. wenn sich sein Verständnis in der Praxis bewährt (vgl. UW, 113/114). Oder, wie wir mit Wittgenstein sagen können: "Die Anwendung bleibt ein Kriterium des Verständnisses" (PU §146).

Aber was sagt das über *unser* Verständnis des Befehls "+ 2"? Wir müssen in unserem eigenen Fall doch nicht erst die Anwendung abwarten, um sicher zu sein, dass wir verstehen, was bei der Ausführung dieses Befehls – auch in einem neuen Fall – zu tun ist! In Wittgensteins Worten:

[PU §147] »[...] Wenn *ich* sage, ich verstehe das Gesetz einer Reihe, so sage ich es doch nicht auf Grund der *Erfahrung*, daß ich bis jetzt den algebraischen Ausdruck so und so angewandt habe! Ich weiß doch von mir selbst jedenfalls, daß ich die und die Reihe meine; gleichgültig, wie weit ich sie tatsächlich entwickelt habe.« –

Du meinst also: du weißt die Anwendung des Gesetzes der Reihe, auch ganz abgesehen von einer Erinnerung an die tatsächlichen Anwendungen auf bestimmte Zahlen. Und du wirst vielleicht sagen: »Selbstverständlich! denn die Reihe ist ja unendlich und das Reihenstück, das ich entwickeln konnte, endlich.«

Wittgenstein würde also auch hier nicht widersprechen. Natürlich wissen wir, welche Reihe wir meinen! Wir haben schon gesehen, dass daran nicht gezweifelt wird (vgl. PU §187; siehe 1.1.1). Die Frage ist nur: Worin besteht dieses Wissen (vgl. PU §148)? Die Diskussion des Intuitionsbegriffs hat uns bereits indirekt gezeigt, wie wir dieses Wissen *nicht* verständlich machen können. Wir wollen nun die dabei auftretende Problematik etwas genauer betrachten.

Unser Ausgangspunkt ist dieser: Eine Regel ist präsent in unserem Geist, z.B. in Form von Erklärungen, Beispielen und Anweisungen aus unserem Schulunterricht. Diese Elemente unseres mentalen Zustands allein scheinen jedoch unzureichend, um zu bestimmen, was in einem neuen Anwendungsfall mit der Regel übereinstimmt.¹³ Und natürlich, so möchte man vielleicht einwerfen, ist das unzureichend! Schließlich reicht es nicht, eine Erklärung nur im Geist zu haben. Es ist ebenso nötig, sie zu *verstehen*; es ist eine Einsicht nötig, wie der Gesprächspartner in PU §186 glaubt. Dieses Verstehen dient dann dazu, eine Lücke zu füllen, die zwischen der Regel in unserem Geist und der Anwendung im Einzelfall zu bestehen scheint.¹⁴ Und diese Lücke soll geschlossen werden durch die innere Stimme der Intuition (vgl. PU §§ 186 & 213), die uns sagt, was wir bei der Anwendung der Regel tun sollen. Doch diese

¹³ Diesen Punkt betont vor allem McDOWELL [1998a]: 264–266.

¹⁴ Vgl. dazu PU §431, siehe das Zitat und die entsprechende Diskussion in 1.3.2 unten.

1 Regelskeptizismus

innere Anweisung steht nicht besser da als die bereits im Geist präsente Erklärung, um deren Verständnis es geht. Denn als Regel zur Anwendung der Regel ist die Intuition ebenfalls nur ein Element unseres mentalen Zustands, welches wir (wie die Erklärung) erst verstehen müssen. In gewisser Weise ersetzen wir auf diesem Weg daher nur einen Ausdruck der Regel durch einen anderen; und das ist, wie Wittgenstein explizit betont, nichts anderes als ein *Deuten* der Regel (vgl. PU §201c).

An dieser Stelle wird allmählich klar, warum wir so keinen Schritt weiterkommen. Begreifen wir nämlich das Verstehen einer Regel als ein solches Deuten, d.h. als ein bloßes Umformulieren der Regel durch einen anderen Ausdruck, dann hängen wir in der Luft (vgl. PU §198a). Wir setzen dann lediglich “Deutung hinter Deutung[,] [...] als beruhige uns eine jede wenigstens für einen Augenblick, bis wir an eine Deutung denken, die wieder hinter dieser liegt” (vgl. PU §201b). So wird es uns aber nicht gelingen, bis zur Regel selbst vorzudringen; denn wir befinden uns offensichtlich in einem *Regress der Deutungen*: Jede Deutung, die wir vorbringen, steht nicht besser da als der Regelausdruck, mit dem wir unser Deuten begonnen haben. Es ist lediglich ein weiteres Element in unserem Geist, das erneut einer Deutung bedarf, damit wir dadurch verschiedene Handlungsweisen (etwa Reihenfortsetzungen) in richtige und falsche sortieren können.¹⁵

Nun kann uns der zuletzt genannte Punkt aber zugleich helfen, die Ursache näher zu beleuchten, die uns in diesen Deutungsregress führt: Wenn wir uns eine Regel stets so vorstellen wie etwa einen Wegweiser, der als solcher einfach nur da steht (vgl. PU §85), also aus sich selbst heraus noch keine normative Bestimmung geben kann, dann scheint es naheliegend, auf die Idee des Deutens zurückzugreifen.¹⁶ Wir nehmen dann an, dass erst über einen Akt des Deutens diese normative Wirkung freigesetzt werden kann, insofern die Deutung vermittelt, was im jeweiligen Regelausdruck (im Wegweiser oder in der Erklärung) steckt. Und diese vermittelnde Funktion des Deutens ist ja durchaus wichtig, vor allem im Lernkontext! Denn manchmal machen wir etwas gerade dadurch verständlich, dass wir es mit anderen Worten erklären, d.i. indem wir einen Regelausdruck durch einen anderen ersetzen (PU §201c). Problematisch wird dies jedoch, wenn wir die Idee des Deutens aus diesem Kontext herauslösen und versuchen, darüber allgemein zu erklären, worin das Verstehen und Befolgen von Regeln besteht. Der Regress zeigt, dass diese Erklärung ins Leere läuft.¹⁷

¹⁵ Ausführlich zu diesem *Regress der Deutungen* in Wittgensteins Überlegungen zum Regelfolgen vgl. u.a. den schon zitierten Text von McDOWELL [1998a]: 264–270; vgl. zudem McDOWELL [1998e]: 226/227 & 229 sowie ferner MINAR [1994]: 55–59 und WRIGHT [2001a]: 162–164.

¹⁶ Vgl. zum hier artikulierten Gedanken McDOWELL [1998a]: 264–266 und McDOWELL [2009c]: 98–108, vgl. ferner STROUD [2011]. Ausführlicher zum Bild des “da-stehenden” Wegweisers, siehe 1.3.2.

¹⁷ Vgl. dazu einen ähnlichen Gedanken bei FINKELSTEIN [2000]: 65.

Diese Erklärung ist aber nicht nur unzureichend, sie endet in der Paradoxie. Denn wenn wir so nicht verstehen können, was aus einer Regel für einen beliebigen Anwendungsfall folgt, dann kann uns die Regel auf diese Weise offensichtlich *nicht* lehren, was wir in einem besonderen Fall tun müssen, um mit ihr übereinzustimmen (vgl. PU §198a). Und von hier aus ist es nicht weit zum Schluss, dass eine Regel eben keine Handlungsweise bestimmen kann; es ist dann mithin alles mit der Regel vereinbar, auch ein (vermeintlich) regelwidriges Vorgehen (vgl. PU §201a). Damit ist aber – und das ist das Paradox – der Regelbegriff selbst aufgelöst. Denn von einer Regel erwarten wir für gewöhnlich vor allem dies, dass sie bestimmt, was richtig ist und was nicht. Der Weg in das skeptische Paradox, den wir nachzeichnen wollten, ist mit diesem Schritt vollständig. Wir können die entsprechende Passage an dieser Stelle noch einmal zitieren, dieses Mal aber zusammen mit dem umliegenden Kontext; denn dadurch wird zugleich ein möglicher Ausweg aus diesem Paradox sichtbar:

[PU §201] Unser Paradox war dies: eine Regel könnte keine Handlungsweise bestimmen, da jede Handlungsweise mit der Regel in Übereinstimmung zu bringen sei. Die Antwort war: Ist jede mit der Regel in Übereinstimmung zu bringen, dann auch zum Widerspruch. Daher gäbe es hier weder Übereinstimmung noch Widerspruch.

Daß da ein Mißverständnis ist, zeigt sich schon darin, daß wir in diesem Gedankengang Deutung hinter Deutung setzen; als beruhige uns eine jede wenigstens für einen Augenblick, bis wir an eine Deutung denken, die wieder hinter dieser liegt. Dadurch zeigen wir nämlich, daß es eine Auffassung einer Regel gibt, die *nicht* eine *Deutung* ist; sondern sich, von Fall zu Fall der Anwendung, in dem äußert, was wir »der Regel folgen«, und was wir »ihr entgegenhandeln« nennen.

Darum besteht eine Neigung, zu sagen: jedes Handeln nach der Regel sei ein Deuten. »Deuten« aber sollte man nur nennen: einen Ausdruck der Regel durch einen anderen ersetzen.

Begreifen wir das Verstehen einer normativen Vorgabe oder Regel immer und ausschließlich als ein Deuten, dann könnten uns niemals etwas zwingen, etwas auf *bestimmte* Weise zu tun. Denn im Paradox ist alle Bestimmtheit, d.h. der Unterschied zwischen Übereinstimmung und Widerspruch aufgelöst. Aber die Ursache des Deutungsregresses und des Paradoxes ist ein Missverständnis, nämlich die irrige Annahme, alles Verstehen und "Handeln nach [einer] [...] Regel sei ein Deuten" (PU §201c). Wittgenstein setzt dem entgegen: Es gibt eine andere "Auffassung einer Regel ~~gibt~~, die *nicht* eine *Deutung* ist" (PU §201b). Im Folgenden wird es unsere Aufgabe sein, genauer zu verstehen, was mit dieser anderen "Auffassung einer Regel" gemeint ist. Vorerst wollen wir uns aber noch weiter einen Überblick über die dabei zu beachtenden Probleme und Aporien verschaffen. Und zu diesem Zweck werden wir uns als

nächstes Kripkes Exposition der Regelskepsis zuwenden. Denn was Kripkes Ausführungen vor allem zum Ausdruck bringen, ist das angesprochene Missverständnis, d.i. die irrige Idee, das Verstehen einer Regel sei immer ein Deuten.

1.2 Kripkes Version der Regelskepsis

Wie kann uns etwas – eine Regel – verpflichten, in einer neuen Situation auf bestimmte Weise vorzugehen? Das ist, in anderen Worten zusammengefasst, das Problem, das uns bei Wittgenstein begegnet. Kripke wirft dagegen zunächst ein anderes Problem auf: Wie können wir beabsichtigen, einer bestimmten und keiner anderen Regel zu folgen? Da Kripkes skeptische Herausforderung aber einen zentralen Gedanken aufgreift, den wir soeben anhand Wittgensteins Überlegungen diskutiert haben, wird sich letztlich zeigen, dass beide Probleme dieselbe Grundlage haben.¹ Kripkes Version der Skepsis wird sich daher auf gleiche Weise zerstreuen lassen, wie dies auch von Wittgenstein in PU §201 vorgezeichnet wird (siehe 1.2.3 & 2.1.1). Der besondere Vorzug an Kripkes Exposition ist allerdings, dass wir durch sie die Tragweite dieser skeptischen Problematik deutlicher zu fassen bekommen. Zuerst soll diese Variante der Regelskepsis kurz skizziert werden.

1.2.1 Das skeptische Szenario bei Kripke: *plus* oder *quus*?

Wie Wittgenstein entwickelt Kripke sein skeptisches Szenario in einem mathematischen Kontext; er beginnt mit dieser trivialen Beobachtung: Wir alle können addieren und mit dem ‘+’-Zeichen entsprechend umgehen. Und wir alle gehen davon aus, dass dieses Symbol die Additionsfunktion bezeichnet, die für jedes Paar von positiven ganzen Zahlen definiert ist (vgl. S. 7).² Das haben wir gelernt; und wenn wir addieren lernen, dann *erfassen* wir auf Grundlage einer “symbolischen” und “inneren mentalen Repräsentation” dieser Funktion eine Regel, die – und das ist das Besondere – für unbestimmt viele Additionen festlegt, wie wir rechnen müssen (vgl. S. 7). Es gibt also endlos viele neue Fälle, die uns bislang unbekannt sind, für die aber durch die Regel jetzt schon bestimmt ist, welche Antworten wir gegeben müssen, wenn wir in der Zukunft mit einem solchen neuen Fall befasst sind.

¹ Für eine ähnliche Charakterisierung dieses Unterschieds (und der doch vorhandenen Gemeinsamkeit) vgl. WRIGHT [2001a]: 163–166.

² In den folgenden Abschnitten beziehen sich Seitenzahlen im Text immer auf die Ausgabe: KRIPKE [1982]. Übersetzungen des englischen Texts basieren auf KRIPKE [1987].

Die Addition ‘68 + 57’ sei nun so ein Fall, den wir noch nie bedacht haben (vgl. S. 8). Zwar mag es unwahrscheinlich sein, dass wir genau diese Addition noch nie berechnet haben, wir müssen in jedem Fall aber zugestehen, dass es solche Fälle gibt. Daher können wir der Einfachheit halber auch annehmen, wir hätten bisher nur Additionen für Zahlen kleiner 57 berechnet. Und natürlich haben wir keine Schwierigkeiten, eine uns noch unbekannte Additionsaufgabe zu lösen. Wir sind uns sicher, dass hier ‘125’ die korrekte Antwort auf die Frage ‘68 + 57 = ?’ ist. Und zwar korrekt sowohl im arithmetischen Sinn, dass ‘125’ tatsächlich die Summe von 57 und 68 bezeichnet; als auch im “metasprachlichen” Sinn, dass dies dem entspricht, was wir mit ‘plus’ bzw. dem ‘+’-Zeichen auch schon in der Vergangenheit gemeint haben (vgl. S. 8). Doch an dieser Stelle kommt Kripkes Skeptiker ins Spiel:

Now suppose I encounter a bizarre sceptic. This sceptic questions my certainty about my answer, in what I just called the ‘metalinguistic’ sense. Perhaps, he suggests, as I used the term ‘plus’ in the past, the answer I intended for ‘68 + 57’ should have been ‘5’! [...] After all, he says, if I am now so confident that, as I used the symbol ‘+’, my intention was that ‘68 + 57’ should turn out to denote 125, this cannot be because I explicitly gave myself instructions that 125 is the result of performing the addition in this particular instance. By hypothesis, I did no such thing. But of course the idea is that, in this new instance, I should apply the very same function or rule that I applied so many times in the past. But who is to say what function this was? In the past I gave myself only a finite number of examples instantiating this function. All, we have supposed, involved numbers smaller than 57. So perhaps in the past I used ‘plus’ and ‘+’ to denote a function which I will call ‘quus’ and symbolize by ‘ \oplus ’. It is defined by:

$$\begin{aligned} x \oplus y &= x + y, & y < 57 \\ &= 5 & \text{otherwise.} \end{aligned}$$

Who is to say that this is not the function I previously meant by ‘+’? (S. 8/9)

Zunächst könnte es so scheinen, als werde hier die Verlässlichkeit unseres Erinnerungsvermögens angezweifelt. Aber das ist nicht der Fall (vgl. S. 11); es wird uns eine völlige Transparenz all dessen zugestanden, was bei früher schon berechneten Additionsaufgaben in uns vorging (vgl. S. 14/15). Und auch die Genauigkeit unserer Berechnungen steht nicht zur Diskussion; d.h. sofern wir immer schon *plus* und nicht *quus* gemeint haben, ist die Antwort, die wir zu geben geneigt sind, nämlich ‘125’, die richtige Antwort auf die Frage ‘57 + 68 = ?’ (vgl. S. 11).

Warum sollten wir dann aber die beiden Funktionen (*plus* und *quus*) verwechseln? Wir wissen doch, welche Funktion oder Regel wir jetzt *meinen*! Nun, das mag sein. Aber es geht hier ja darum, dass wir in diesem “neuen Fall dieselbe [...] Regel”

anwenden, die für alle Zahlen bestimmt, was richtig ist, und der wir daher auch schon in der Vergangenheit beim Addieren gefolgt sind (vgl. S. 7/8). Dementsprechend sollte das, was wir jetzt meinen, dasselbe sein wie in den vorherigen Fällen; denn ohne diese Übereinstimmung könnte ein singuläres Meinen im Augenblick nicht von einem “ungerechtfertigten Spring ins Ungewisse” unterschieden werden (vgl. S. 10 & 15). Worauf es ankommt, können wir daher auch so formulieren: Wenn wir addieren, folgen wir einer Regel in Gestalt von “Anweisungen” (*directions*), die wir uns früher selbst gegeben bzw. von unseren Mathematiklehrern im Unterricht erhalten haben. Doch in welcher Form sind diese Anweisungen in unserem Geist präsent, wenn wir jetzt die Additionsregel, nicht aber die Regel zur “Quaddition” meinen? Nicht als explizite Anweisung, dass wir jetzt mit ‘125’ antworten sollen; denn an diesen neuen Anwendungsfall haben wir noch gar nicht gedacht. Das Meinen der Additionsregel kann aber auch nicht darin bestehen, dass wir uns sagen: “Mach das *Gleiche* wie zuvor!”. Da *per* Annahme die Wertverläufe der Plus- und Quus-Funktion nämlich für alle bisher behandelten Fälle identisch sind, könnte sich diese Anweisung genauso gut auf die Regel zur Quaddition beziehen.³

Die skeptische Herausforderung besteht also darin: Kripkes Skeptiker will wissen, von welcher Art besagte Anweisungen sind, sodass das, was wir jetzt meinen, dem die Treue hält, was wir auch schon in früheren Fällen der Addition mit ‘plus’ bzw. dem ‘+’-Zeichen gemeint haben.⁴ Erst wenn wir ihm eine “Tatsache” über unseren mentalen Zustand nennen können, die belegt, dass wir im neuen Fall dieselbe Funktion meinen wie zuvor, ist er zufrieden.⁵

Vielleicht denken wir: Nichts leichter als das! Die Verwirrung des Skeptikers liegt offensichtlich darin, dass er eine seltsame Vorstellung davon hat, wie man addieren lernt. Die Anweisungen, die wir dabei erhalten, bestehen ja nicht nur aus einer endlichen Menge von Beispielen; es wird uns zugleich *erklärt*, was wir mit diesen Beispielen anzufangen haben. Und anhand dieser Erklärungen erfassen wir die Regel.⁶

³ KRIPKE [1982]: 10/11: “The basic point is this. Ordinarily, I suppose that, in computing ‘68 + 57’ as I do, I do not simply make an unjustified leap in the dark. I follow directions I previously gave myself that uniquely determine that in this new instance I should say ‘125’. What are these directions? By hypothesis, I never explicitly told myself that I should say ‘125’ in this very instance. Nor can I say that I should simply ‘do the same thing I always did,’ if this means ‘compute according to the rule exhibited by my previous examples.’ That rule could just as well have been the rule for quaddition (the quus function) as for addition.”

⁴ Vgl. dazu McDOWELL [1998e]: 226/227 und BLACKBURN [1984]: 287.

⁵ KRIPKE [1982]: 11: “An answer to the sceptic must satisfy two conditions. First, it must give an account of what fact it is (about my mental state) that constitutes my meaning plus, not quus. But further, there is a condition that any putative candidate for such a fact must satisfy. It must, in some sense, show how I am justified in giving the answer ‘125’ to ‘68 + 57’. The ‘directions’ mentioned in the previous paragraph, that determine what I should do in each instance, must somehow be ‘contained’ in any candidate for the fact as to what I meant. Otherwise, the sceptic has not been answered ...”

⁶ KRIPKE [1982]: 15: “[Our] [...] problem arises only because of a ridiculous model of the instruction

Aber was genau erfassen wir dabei? Kripke macht folgenden Vorschlag:

What was the rule? Well, say, to take it in its most primitive form: suppose we wish to add x and y . Take a huge bunch of marbles. First count out x marbles in one heap. Then count out y marbles in another. Put the two heaps together and count out the number of marbles in the union thus formed. The result is $x + y$. This set of directions, I may suppose, I explicitly gave myself at some earlier time. It is engraved on my mind as on a slate. It is incompatible with the hypothesis that I meant quus. (S. 15)

Auf den ersten Blick gibt es hier nichts auszusetzen. Denn die angeführte Erklärung scheint genau das zu erfassen, was wir tun, wenn wir addieren (vgl. S. 16). Kripkes Skeptiker lässt sich davon jedoch nicht beirren; und an dieser Stelle kommt erneut ein Gedankengang zur Geltung, den wir im vorherigen Abschnitt schon bei Wittgenstein gefunden haben (siehe 1.1.3 und 1.1.4):

[...][T]he sceptic's response is all too obvious. True, if 'count', as I used the word in the past, referred to the act of counting (and my other past words are correctly interpreted in the standard way), then 'plus' must have stood for addition. But I applied 'count', like 'plus', to only finitely many past cases. Thus the sceptic can question my present interpretation of my past usage of 'count' as he did with 'plus'. In particular, he can claim that by 'count' I formerly meant quount, where to 'quount' a heap is to count it in the ordinary sense, unless the heap was formed as the union of two heaps, one of which has 57 or more items, in which case one must automatically give the answer '5'. (S. 16)

Der Skeptiker fordert uns auf zu erklären, welche Regel wir mit 'plus' bzw. dem '+'-Zeichen meinen. Wir rekurrieren auf den Vorgang des Zählens. Doch sofern das, was wir mit 'plus' meinen, auf andere Weise gedeutet werden kann, dann gilt das auch für das, was wir mit 'zählen' meinen. Und wenn das in diesem Fall möglich ist, dann ebenso in allen anderen Fällen. D.h. gleichgültig, worauf wir zurückgreifen, um zu begründen, dass wir mit 'plus' die Additionsregel meinen, der Skeptiker kann, wie schon BGM I.113 nahelegt (siehe 1.1.3), jederzeit eine alternative Deutung vorlegen, die seine abwegige Verwendung des '+'-Zeichens rechtfertigt. Wir sind also erneut im Regress der Deutungen, was Kripke explizit festhält:

I gave myself regarding 'addition'. Surely I did not merely give myself some finite number of examples, from which I am supposed to extrapolate the whole table [...]. No doubt infinitely many functions are compatible with *that*. Rather I learned – and internalized instructions for – a *rule* which determines how addition is to be continued."

1 Regelskeptizismus

Here of course I am expounding Wittgenstein's well-known remarks about "a rule for interpreting a rule". It is tempting to answer the sceptic by appealing from one rule to another more 'basic' rule. But the sceptical move can be repeated at the more 'basic' level also. Eventually the process must stop – "justifications come to an end somewhere" – and I am left with a rule which is completely unreduced to any other. How can I justify my present application of such a rule, when a sceptic could easily interpret it so as to yield any of an indefinite number of other results? It seems that my application of it is an unjustified stab in the dark. I apply the rule *blindly*. (S. 17)

Sofern wir dem Skeptiker zugestehen müssen, dass wir eine Regel, etwa die Additionsfunktion, immer nur *blind* anwenden können,⁷ besteht dann noch ein Unterschied zwischen unserem Vorgehen und jemandem, der einfach nur *zufällig* irgendwelche Zahlen anschreibt (vgl. S. 17/18)? Es scheint so, als ob wir diesen Unterschied nicht mehr artikulieren können. Doch damit verliert die Idee, dass wir beim Addieren bzw. Verwenden des '+'-Zeichens, an etwas ganz Bestimmtem orientiert sind, dem wir zu folgen versuchen, jegliche Grundlage (vgl. S. 17). Und all das ist bereits mehr als paradox! Denn wenn wir addieren, sind wir uns normalerweise recht sicher, dass wir eben nicht nur zufällig irgendwelche Zahlen anschreiben.

Die Paradoxie, in die uns Kripkes Skeptiker drängen will, ist jedoch weitaus radikaler. Wir können uns dies durch folgenden Gedanken verständlich machen: Bislang ging es vorrangig um unseren Anspruch zu wissen, welche Regel wir gemeint haben, als wir früher das '+'-Zeichen verwendet haben. Denn es sollte ja sichergestellt werden, dass das, was wir jetzt, in einem neuen Anwendungsfall des '+'-Zeichens meinen, mit dem in Einklang bleibt, was wir früher dabei gemeint haben. Wenn nun aber etabliert ist, dass wir nicht sagen können, welche Regel (*plus* oder *quus*) wir früher gemeint haben, wenn es also keine Tatsache gibt, die das belegt, was sagt das über unser augenblickliches Meinen? Unsere Unfähigkeit, die skeptische Hypothese zu widerlegen, würde zeigen, dass wir nicht einmal mehr beanspruchen können, *jetzt* etwas Bestimmtes und nichts Anderes zu meinen (vgl. S. 21).⁸ D.h. obwohl wir uns

⁷ Auch Wittgenstein spricht davon, dass wir, wenn wir einer Regel folgen, dieser *blind* folgen, siehe PU §219; und vermutlich spielt Kripke auf diese Passage an. Es ist aber alles andere als klar, ob er das genauso versteht wie Wittgenstein. Wir werden darauf zurückkommen, siehe u.a. 2.1.1.

⁸ KRIPKE [1982]: 21: "[The] sceptical challenge [...] purports to show that nothing in my mental history of past behavior [...] could establish whether I meant plus or quus. But then it appears to follow that there was no *fact* about me that constituted my having meant plus rather than quus. How could there be, if nothing in my internal mental history or external behavior will answer the sceptic who supposes that in fact I meant quus? If there was no such thing as my meaning plus rather than quus in the past, neither can there be any such thing in the present. When we initially presented the paradox, we perforce used language, taking present meanings for granted. Now we see, as we expected, that this provisional concession was indeed fictive."

sicher sind, jetzt im Augenblick die Additionsregel, nicht die Regel zur Quaddition, zu meinen, es ist bestenfalls eine Illusion. Denn angesichts des skeptischen Paradoxes löst sich diese Idee des Meinens selbst in Luft auf (vgl. S. 21/22).⁹

1.2.2 Die dispositionale Analyse des Regelfolgens

Nun ist dieses Resultat nicht sonderlich überraschend. Wir haben schon anhand der Wittgensteinschen Überlegungen gesehen (1.1.4), dass das skeptische Paradox aus PU §201a die Auflösung des Regelbegriffs zur Folge hat. Wenn dem aber so ist, worauf sollte sich das fragliche Meinen beziehen? Unsere Situation ist hier allerdings nur ausweglos, solange wir, wie Kripke, Wittgensteins Auflösung dieses skeptischen Paradoxes in PU §201b ignorieren. Wir werden darauf gleich zurückkommen (siehe 1.2.3). Vorerst wollen wir noch einen Blick auf Kripkes Kritik an einer missglückten Antwort auf die skeptische Herausforderung werfen. Denn auf diese Weise lässt sich später noch etwas deutlicher herausstellen, worauf es in der Interpretation von Wittgensteins Auflösung des skeptischen Paradoxes ankommt.

Unmittelbar nach der ersten Präsentation seiner skeptischen Problematik geht Kripke dazu über, eine Antwort auf die skeptische Herausforderung zu skizzieren, die sich vor allem auf den Begriff der *Disposition* stützt (siehe S. 22–37).¹⁰ Gemäß dieser dispositionalen Analyse des Regelfolgens ist es keine Tatsache über einen “aktual vorliegenden” (*occurrent*) mentalen Zustand, die begründet, warum wir mit dem ‘+’-Zeichen immer schon *plus* und nicht *quus* meinen; es ist vielmehr eine Tatsache über unsere Dispositionen, etwa die, dass wir, wann immer wir gefragt werden, dazu disponiert sind, mit der *Summe* (*sum*) und nicht mit der “*Quumme*” (*quum*) zu antworten (vgl. S. 22/23). Doch was hilft uns das? Der Skeptiker bezweifelt ja nicht, dass wir tatsächlich dazu neigen und also dazu disponiert sind, auf die Frage ‘ $57 + 68 = ?$ ’ mit ‘125’ zu antworten; und das gilt natürlich auch in kontrafaktischen Szenarien. Was der Skeptiker eigentlich wissen will, ist, warum diese Antwort “*gerechtfertigt*” und nicht einfach “*willkürlich*” ist (vgl. S. 23). Der Verweis auf eine Disposition scheint diesen Aspekt der skeptischen Herausforderung geradewegs zu verfehlen, weshalb Kripke schon zu Beginn seiner Diskussion festhält:

So it does seem that a dispositional account misconceives the sceptic’s problem – to find a past fact that *justifies* my present response. As a candidate for a ‘fact’ that determines what I mean, it fails to satisfy the basic condition on such a

⁹ KRIPKE [1982]: 22: “What can there be in my mind that I make use of when I act in the future? It seems that the entire idea of meaning vanishes into thin air.”

¹⁰ Weiterführend dazu vgl. u.a. BOGHOSIAN [1989]: 527–540; KUSCH [2006]: 50–126 und HATTIAN-GADI [2007]: 105–150; vgl. ferner auch FORBES [1983–1984] und GINET [1992].

1 Regelskeptizismus

candidate, stressed above [...], that it should *tell* me what I ought to do in each new instance. Ultimately, almost all objections to the dispositional account boil down to this one. (S. 24)

Kripke belegt diesen Vorwurf anschließend mit einem komplexen Argument (S. 24–32), auf das wir kurz eingehen wollen.¹¹ Zunächst ist zu beachten, dass die Fälle, in denen wir das ‘+’-Zeichen tatsächlich verwendet haben, stets *endlich* viele sind. Doch wie kann das rechtfertigen, was wir in einem der unendlich vielen, noch unbekanntem Anwendungsfällen tun *sollen*? Der Verweis auf eine Disposition scheint zwar eine gute Antwort auf dieses *Endlichkeitsproblem* zu bieten, insofern sich eine Disposition in endlos vielen Situationen manifestieren kann.¹² Ist aber nicht auch die “Gesamtheit unserer Dispositionen endlich” (vgl. S. 26)? Schließlich gibt es Zahlen, die wir allein aufgrund ihrer Größe niemals berechnen können und hinsichtlich derer wir folglich keinerlei Dispositionen haben (vgl. S. 27). Wenn dem aber so ist, was hält den Skeptiker davon ab, auf Basis dieser nicht erfassten Anwendungsfälle des ‘+’-Zeichens *quus*-artige Alternativdeutungen vorzuschlagen (vgl. S. 27)? Vielleicht würde sich ein Verfechter der dispositionalen Analyse daraufhin mit “*ceteris paribus*”-Idealisierungen zu behelfen versuchen (vgl. S. 27/28).¹³ Aber das hilft nicht nur nicht weiter, es offenbart zugleich die Zirkularität dieser Antwort auf die skeptische Herausforderung:

[If] the dispositionalist attempts to define which function I meant as the function determined by the answer I am disposed to give for arbitrarily large arguments, he ignores the fact that my dispositions extend to only finitely many cases. If he tries to appeal to my responses under idealized conditions that overcome this finiteness, he will succeed only if the idealization includes a specification that I will still respond, under these idealized conditions, according to the infinite table of the function I actually meant. But then the circularity of the procedure is evident. The idealized dispositions are determinate only because it is already settled which function I meant (S. 28)

Diese *petitio principii* in der Antwort des “Dispositionisten” wird noch deutlicher, wenn wir eine weitere Schwierigkeit in Betracht ziehen: Wir haben gewiss nicht nur die Disposition, richtig zu addieren, wenn wir dazu aufgefordert werden; wir haben immer auch die Disposition, Fehler zu machen, z.B. wenn wir den Übertrag in einem Teilschritt einer Addition vergessen (vgl. S. 28/29). Gerade das ist jedoch

¹¹ Die Ausführungen zu den Dispositionen von Rechenmaschinen, siehe KRIPKE [1982]: 32–37, lassen wir hier außer Acht, da in diesem Abschnitt keine neuen Argumente enthalten sind.

¹² Vgl. zu diesem Punkt BLACKBURN [1984]: 289/290.

¹³ Ausführlicher zu diesem Endlichkeitsproblem und den *ceteris paribus*-Idealisierungen in Kripkes Argumentation vgl. u.a. BOGHOSIAN [1989]: 529–530 & 537 und KUSCH [2006]: 95–110.

problematisch, da der Dispositionalist gegen den Skeptiker behaupten will, dass von unseren Dispositionen “abzulesen” ist, welche Funktion bzw. Regel wir mit dem ‘+’-Zeichen meinen (vgl. S. 29/30). Macht er keine Einschränkung hinsichtlich der Dispositionen, von denen dies abgelesen werden soll, dann verliert der *normative* Kontrast zwischen richtig und falsch jegliche Grundlage. Denn die Vereinigung aller Dispositionen zum richtigen Addieren und zum Fehler-machen gibt uns bestenfalls Aufschluss darüber, was uns jeweils richtig *erscheint*. Ist aber richtig, “was immer [uns] richtig erschein[t]”, dann kann, wie Wittgenstein betont, “von ›richtig‹ nicht geredet werden” (vgl. PU §258); d.h. wir können in diesem Fall der Rede von “richtig” und “falsch” keinen Sinn mehr geben (vgl. S.28/29).

Um dieses *Normativitätsproblem* zu beheben, muss der Dispositionalist daher eine Einschränkung innerhalb der Dispositionen vornehmen, von denen die gesuchte Antwort abgelesen werden soll.¹⁴ Er muss also die Dispositionen zum Fehler-machen ausschließen; aber auf welcher Grundlage tut er das? Es ist offensichtlich, dass der Dispositionalist an dieser Stelle erneut voraussetzen muss, was er durch den Rekurs auf seine Dispositionen erst beweisen sollte, nämlich welche Regel mit dem ‘+’-Zeichen gemeint ist. Schließlich lässt sich das Fehler-machen nicht anders bestimmen als über die fehlende Übereinstimmung mit der jeweils gemeinten Regel.¹⁵ Kripkes Skeptiker kann darum von Neuem einen Zirkularitätsvorwurf erheben:

No doubt a disposition to give the true sum in response to each addition problem is part of my ‘competence’, if by this we mean simply that such an answer accords with the rule I intended, or if we mean that, if all my dispositions to make mistakes were removed, I would give the correct answer. [...] But a disposition to make a mistake is simply a disposition to *give an answer other than the one that accords with the function I meant*. To presuppose this concept in the present discussion is of course viciously circular. (S. 30)

Vor diesem Hintergrund wird allmählich ersichtlich, warum Kripke behaupten kann (siehe S. 24), dass die dispostionale Anlyse die skeptische Herausforderung letztlich verfehlt. Denn die Relation zwischen dem, was wir jetzt meinen, d.i. die Regel, und dem, was wir in der Zukunft tun sollen, um mit dieser gemeinten Regel übereinzustimmen, ist eine *normative* Relation. Der Dispositionalist gibt jedoch lediglich eine *deskriptive* Erklärung dieser Relation (vgl. S. 37). Und das entspricht nicht der vom Skeptiker geforderten Rechtfertigung (vgl. S. 11; siehe 1.2.1).

¹⁴ Vgl. zu diesem Punkt HATTIANGADI [2007]: 108/109, 114 & 116; FORBES [1983–1984]: 231/232 und vor allem BOGHOSSIAN [1989]: 532.

¹⁵ Vgl. zu diesem Argument u.a. auch BLACKBURN [1984]: 289/290 und KUSCH [2006]: 97/98; ferner FORBES [1983–1984] und WRIGHT [2001a]: 144–150.

1.2.3 Kripkes Versäumnis: PU §201b

Neben der dispositionalen Analyse des Regelfolgens diskutiert Kripke noch einige weitere Antwortversuche, die allesamt an der skeptischen Herausforderung scheitern.¹⁶ Die entsprechenden Argumente müssen wir hier jedoch nicht im einzelnen durchgehen; die Aspekte, die wir bisher zusammengetragen haben, genügen, um allgemein ins Auge zu fassen, auf welcher Basis Kripkes Skepsis ihre Wirkung entfaltet. Die zentrale Voraussetzung artikuliert Kripke wie folgt:

In fact, it seems that no matter what is in my mind at a given time, I am free in the future to interpret it in different ways – for example, I could follow the sceptic and interpret ‘plus’ as ‘quus’. (S. 107)

Die Annahme, die dieser These zugrunde liegt, können wir auch so formulieren: Gleichgültig welches Element unseres mentalen Zustands wir zu einem bestimmten Zeitpunkt betrachten, für sich ist dieses Element normativ träge.¹⁷ D.h. es kann erst eine normativ bestimmende Wirkung entfalten, wenn wir von außen eine Deutung an es angelegt haben. Doch welche Deutung wir diesem (mentalen) Element auch geben, wir könnten es ebenso anders deuten. Welches ist dann aber die richtige, gesollte Deutung? Solange wir zur Entscheidung dieser Frage immer nur ein weiteres Element derselben Art anführen, d.h. etwas, das für sich gleichfalls normativ träge ist und stets einer Deutung bedarf, um die gesuchte normative Unterscheidung zwischen richtig und falsch zu bewirken, ist der Regress der Deutungen unausweichlich.¹⁸

Vor diesem Hintergrund könnte man vielleicht vermuten, dass die dispositionale Analyse einen Fortschritt darstellt; denn eine Disposition scheint von anderer Art zu sein als eine Anweisung oder Erklärung. Wie wir gesehen haben (1.2.2), ist dem aber nicht so: Auch Dispositionen sind für Kripke letztlich träge Elemente, die wir einfach vorfinden. Der Verfechter einer dispositionalen Analyse glaubt (bei Kripke), man müsse von unseren Dispositionen “ablesen” (S. 29/30), welche Regel wir mit dem ‘+’-Zeichen meinen. Und das impliziert, dass Dispositionen aus sich heraus noch keine normative Wirkung entfalten können. Andernfalls käme es wohl kaum zu dem Gedanken, dass wir erst von außen eine normative Ordnung in die Gesamtheit unserer Dispositionen bringen müssen, indem wir z.B. die Dispositionen zum Fehlermachen von den Dispositionen zum richtigen Addieren abgrenzen (vgl. S. 28–30).

¹⁶ Zur Übersicht: Antwort über die *einfachste* Erklärung (S. 37–39), Theorie der *Qualia* (S. 40–51), Meinen ist ein primitiver, nicht reduzierbarer Zustand *sui generis* (S. 51–53) und mathematischer Platonismus (S. 53/54).

¹⁷ Zur Idee einer *normativen Trägheit* vgl. McDOWELL [1998a]: 264–266 und McDOWELL [2009c]: 100–107; vgl. ferner STROUD [2011] und MINAR [2011]: 286–289.

¹⁸ Siehe hierzu RÖDL [2012]: 192/193; vgl. ferner KERN [2006]: 61–63 und FRANKS [2005]: 17–19.

Damit ist aber erneut die Voraussetzung zugestanden, die in den Regress führt. Der Zirkelschluss, der in diesem Kontext droht (vgl. S. 28 & 30), scheint unsere Situation vollends aussichtslos zu gestalten. Wir können dem Skeptiker dann offenbar nur noch jede weitere Antwort verweigern; aber das ändert nichts daran, dass seine skeptische Hypothese im Raum steht: Was auch immer wir tun, wenn wir das ‘+’-Zeichen in einem neuen Fall anwenden, es ist willkürlich (S. 11, 18 & 23), ungerechtfertigt (S. 10, 15, 17, 18 & 23), ein bloßes Tappen im Dunkeln (S. 10, 15, 17 & 23). Denn es könnte sein, dass wir mit ‘+’ immer schon *quus* gemeint haben und daher ‘5’, nicht ‘125’, auf die Frage ‘ $57 + 68 = ?$ ’ antworten *sollten*.

An dieser Stelle wird ersichtlich, dass in Kripkes Exposition der Regelskepsis drei skeptische Tropen zusammenspielen – Regress (der Deutungen), Zirkelschluss, dogmatischer Begründungsabbruch –, die schon seit jeher immer dort zur Anwendung kommen, wo es um Erklärungen, Gründe und Rechtfertigungen geht. Zusammen führen diese Tropen in ein *skeptisches Trilemma*,¹⁹ das uns jedoch nur in die Ausweglosigkeit zwingen kann, sofern wir uns auf die irreführende Voraussetzung einlassen, auf deren Grundlage der Skeptiker seine Herausforderung entwickelt. Und diese Voraussetzung ist, wie wir gesehen haben, die Annahme, dass eine Regel unser Handeln nur bestimmten kann, wenn wir ihre normierende Kraft durch eine Deutung freisetzen. Jedes Handeln nach einer Regel wäre in dieser Hinsicht ein Deuten (vgl. PU §201c). Aber bereits an diesem Punkt weist Wittgenstein die Skepsis entschieden zurück (siehe 1.1.4).

Es ist daher äußerst erstaunlich, wie Kripke behaupten kann, Wittgenstein akzeptiere das Paradox aus PU §201a (siehe S. 69–71). Zu dieser (insbes. exegetisch fehlerhaften) Einschätzung kommt man wohl nur, wenn man den unmittelbar auf das Paradox folgenden Absatz in PU §201b gänzlich ignoriert.²⁰ Und dieses Versäumnis ist folgenschwer, denn so verharrt Kripke letzten Endes in der Skepsis (vgl. 2.1.2) – einer Skepsis, der Wittgenstein kaum Raum zur Entfaltung gewährt. Denn schon in PU §201a dürfen wir die dort artikulierte “Antwort” nicht einfach als Wiederholung des Paradoxes deuten bzw. als Explikation dessen, was dadurch geleugnet wird. Wenn Wittgenstein in unmittelbarer Reaktion auf das Paradox sagt: “Die Antwort war: Ist jede [Handlungsweise] mit der Regel in Übereinstimmung zu bringen, dann auch

¹⁹ Es ist u.a. auch bekannt als *Trilemma des Agrippa*, siehe dazu FOGELIN [1994]: 113–122; M. WILLIAMS [1996]: 60–68; M. WILLIAMS [2001]: 58–68 und KERN [2006]: 55–74, vgl. ferner auch FRANKS [2005]: 17–83 und KLEIN [2008]. Ebenso geläufig ist die Bezeichnung “*Münchhausen-Trilemma*”, vgl. ALBERT [1991]: 13–19 und HALLER [1974].

²⁰ Zu diesem exegetischen Mangel bei Kripke vgl. u.a. BAKER/HACKER [1984b]: 16–21; C. MCGINN [1984]: 67–70; MALCOLM [1986]: 154–156; WINCH [1987a]: 57/58 und MCDOWELL [1998a]: 266–270; vgl. ferner MCDOWELL [1998e]: 228/229 und MINAR [1994]: 45/46. Für eine wenig überzeugende Verteidigung Kripkes in diesem Punkt vgl. KUSCH [2006]: 237–263.

zum Widerspruch. Daher gäbe es hier weder Übereinstimmung noch Widerspruch.” (PU §201b), dann ist das bereits ein Hinweis auf das Missverständnis, auf dem das Paradox beruht: Wo es weder Übereinstimmung noch Widerspruch gibt, könnte auch eine Deutung niemals mit irgendetwas übereinstimmen (oder in Widerspruch zu etwas stehen). So könnte uns aber auch keine Deutung jemals auch nur “für einen Augenblick” beruhigen (vgl. PU §201b), d.h. nicht einmal ein einziger Schritt im Deutungsregress wäre möglich. Wenn jedoch der Regress nicht aufkommen kann, wie kommt es dann zum Paradox?²¹

Diese Inkohärenz des skeptischen Gedankens können wir auch von der anderen Seiten betrachten: Dass wir tatsächlich in den Regress der Deutungen geraten und so auf das Paradox aus PU §201a stoßen, zeigt vor allem dies, dass in unserem Gedankengang etwas falsch gelaufen ist. Streng genommen ist mit dem Paradox etwas Undenkbares, Sinnloses behauptet. Es ist eine bloße Illusion, die sich jedoch auflöst, sobald wir das einsehen: Dadurch dass wir “Deutung hinter Deutung setzen” (vgl. PU §201b), *zeigen wir*, dass das, was das Paradox behauptet, falsch ist, d.h. dass eine Regel sehr wohl eine Handlungsweise bestimmen *kann*. Und das ist möglich, weil es ebenso “eine Auffassung einer Regel gibt, die *nicht* eine *Deutung* ist; sondern sich, von Fall zu Fall der Anwendung, in dem äußert, was wir »der Regel folgen«, und was wir »ihr entgegenhandeln« nennen” (vgl. PU §201b). Aber was will uns Wittgenstein damit sagen? Etwa dass das, was wir meinen, wenn wir das ‘+’ Zeichen auf bestimmte Weise gebrauchen, also die Regel, durch das fixiert wird, was *wir* von Fall zu Fall als “der Regel folgen” oder “ihr entgegenhandeln” *nennen*? Selbst wenn wir genauer lesen und sagen: was wir meinen, wird fixiert durch das, was sich in dem *äußert*, was wir Übereinstimmung und Widerspruch nennen – ist das nicht ein zu großes (und unnötiges) Zugeständnis an die Skepsis? Ist damit nicht die Idee des Gesprächspartners aus PU §188 (siehe 1.1.2) aufgegeben, wonach das, was beim Addieren richtig ist, *unabhängig* davon bestimmt wird, was wir in einem besonderen Anwendungsfall “schriftlich, mündlich, oder in Gedanken” machen? Es ist nicht klar, ob wir diese Idee aufgeben können (oder wollen); sie ist fest in uns verankert. Wir sollten uns nun gleichfalls ausführlicher mit ihr befassen.

1.3 Bedeutungsautonomie und Objektivität

Um die Regelskepsis in die Schranken zu verweisen, müssen wir das Missverständnis beseitigen, auf das Wittgenstein in PU §201b aufmerksam macht. Allerdings ist diese

²¹ Zu dieser Interpretation, vgl. MINAR [1994]: 56–60; siehe zudem 2.1.1, vor allem aber 5.1.4.

Aufgabe, wie wir gerade gesehen haben, alles andere als einfach – unter anderem auch deshalb, weil besagtes Missverständnis zugleich Teil eines Bildes ist, das sich im Nachdenken über das Regelfolgen schnell aufdrängen kann. Ein wichtiges Moment in Wittgensteins Überlegungen ist daher eine Kritik dieses Bildes, das wir auch als ein “*platonistisches* Bild des Regelfolgens” bezeichnen können.¹ Diese Bezeichnung hat allerdings ihre Tücken: Mit dem historischen Platon hat sie wohl kaum etwas zu tun; und mit möglichen Bezügen zur Philosophie Platons müssen wir uns daher in diesem Kontext dementsprechend nicht beschäftigen.² Schon eher hat der hier relevante Platonismus mit einer Position zu tun, wie sie u.a. in der Philosophie der Mathematik vertreten wird und die wir als “(metaphysischen) *Realismus*” bezeichnen können.³ Und ein solcher Realismus zeigt sich z.B. in einer bestimmten Fassung der Idee, dass wir in der Anwendung eines sprachlichen Zeichens auf etwas bezogen sind, das im Vergleich zu dieser Anwendung selbst eine gewisse *Autonomie* und *Objektivität* besitzt. Aber auch hier gibt es unterschiedliche Nuancen, die durch den plakativen Titel “Platonismus” gerne verdeckt werden: Wittgenstein kritisiert und verwirft eine bestimmte (platonistische) Version dieser Idee der Bedeutungsautonomie. Das heißt jedoch nicht, dass er – wie insbesondere Verfechter einer *anti-realistischen* Position glauben (siehe 2.2) – grundsätzlich anti-platonistisch eingestellt wäre. Es wird sich zeigen, dass Wittgensteins Kritik nur einem bestimmten Aspekt des platonistischen Bildes gilt, was der Möglichkeit einer *moderat* platonistischen Position nicht entgegensteht.⁴ Wir wollen zunächst eine Skizze des Platonistischen Bildes anfertigen, das in Wittgensteins Überlegungen kritisiert wird.

1.3.1 Das Platonistische Bild des Regelfolgens

Nehmen wir an, wir sind noch nicht völlig von Wittgensteins Antwort auf das skeptische Paradox überzeugt; jedoch teilen wir die Ansicht, dass die Regelskepsis haltlos ist. Dementsprechend lassen wir uns gar nicht erst auf die skeptische Regress-Argumentation ein, sondern entgegen schon im Vorfeld, dass es auch auf jeder Stufe dieses vermeintlichen Deutungsregresses ein richtiges und falsches Deuten gibt. Denn

¹ Von einem “Platonistischen Bild” spricht u.a. McDOWELL [1998e]: 223 & 254–257; oft wird in diesem Kontext auch einfach nur von “(Regel)Platonismus” gesprochen, vgl. u.a. KEMMERLING [1975]; WRIGHT [1980]: 3–38 und PEARS [1987/1988]: 3–60 & 460.

² Vgl. dazu McDOWELL [1996]: 77/78, 91–95 & 110 und McDOWELL [1998a]: 273–275.

³ Diese Form des Platonismus dürfte Wittgenstein dann wohl vor allem bei Frege und Russell begegnet sein, vgl. dazu STROUD [2000b]: 3 und ferner BAKER/HACKER [1984a]: 294–307.

⁴ Vgl. zu dieser Interpretation FINKELSTEIN [2000], der sich dabei dem Versuch von McDOWELL [1996]: 91–95 anschließt, in Abgrenzung zu einem “rampant platonism” einen “naturalized platonism” salonfähig zu machen. Kritisch gegen solche Versuche siehe CHILD [2001].

1 Regelskeptizismus

zwar bestimmen “die Deutungen allein [...] die Bedeutung nicht” (PU §198a), aber umgekehrt gilt doch sehr wohl, dass die Bedeutung bestimmt, welche Deutungen richtig sind und welche nicht. Schließlich ist diese Bedeutung die Regel, die wir meinen, wenn wir z.B. das ‘+’-Zeichen auf bestimmte Weise gebrauchen oder jemanden erklären, was beim Addieren zu tun ist. Diese Bedeutung oder Regel ist in gewisser Weise der Fixpunkt allen Deutens. D.h. sie ist in jedem Fall unsere “*letzte Instanz*” (vgl. PU §230) und daher auch das Ziel der entsprechenden Abrichtung; denn es ist diese Regel, die der Lehrer dem Schüler im Unterricht zu deuten versucht.

Nun lässt sich aber kaum leugnen, dass sprachliche Zeichen, mit denen wir einem anderen mitteilen, was wir meinen, im Prinzip unterschiedlich gedeutet werden können. Damit wir uns daher nicht erneut im Deutungsregress verlieren, scheint hier eine Präzisierung nötig, die Wittgenstein im *Blauen Buch* so formuliert:

[BB, 61] Was man sagen will, ist dieses: »Jedes Zeichen kann im Prinzip gedeutet werden; aber die *Bedeutung* darf nicht gedeutet werden können. Sie ist die letzte Deutung.«

Der Regress der Deutungen muss uns demnach also nicht beunruhigen, denn das “Deuten hat ein Ende” (vgl. BGM VI.38). Und zwar ist dieses Ende genau dort erreicht, wo wir bei der letzten Deutung, d.i. der Regel, angekommen sind, die als Bedeutung nicht mehr gedeutet werden kann, sondern umgekehrt überhaupt erst bestimmt, wie wir im jeweiligen Kontext deuten müssen.⁵ Mit Hilfe der Idee des Gesprächspartners aus PU §188 (vgl. 1.1.2) könnten wir auch sagen: Es ist bereits im Voraus, d.h. unabhängig davon, was wir “schriftlich, mündlich, oder in Gedanken” machen, durch diese letzte Deutung *selbst* festgelegt, welche Deutung in irgendeinem beliebigen Anwendungsfall dieser Regel richtig ist.

Gerade das kennzeichnet die Autonomie einer Regel. Und es ist diese Idee, die im platonistischen Bild metaphorisch veranschaulicht wird. Die Grundlage dieser bildhaften Darstellung liefert dabei folgender Gedanke:

[PU §218] Woher die Idee, es wäre die angefangene Reihe ein sichtbares Stück unsichtbar bis ins Unendliche gelegter Geleise? Nun, statt der Regel könnten wir uns Geleise denken. Und der nicht begrenzten Anwendung der Regel entsprechen unendlich lange Geleise.

Gemäß dem platonistischen Bild bestimmt die Regel als letzte Deutung im Voraus, was in irgendeinem besonderen Anwendungsfall mit ihr übereinstimmt. Sie ist gleichsam

⁵ Vgl. zu diesem Gedankengang (inkl. Diskussion von BB, 61) u.a. McDOWELL [1998e]: 230–232 und ferner FINKELSTEIN [2000]: 55/56.

eine noch nicht sichtbare (noch in keinem Zeichen ausgedrückte) Linie, die wir durch unsere Anwendung lediglich nachzeichnen und so sichtbar machen. Was wir nachzeichnen, ist also schon da, bevor wir es “schriftlich [...] oder in Gedanken” nachzeichnen (vgl. PU §188).⁶ Und das ist ein Bild dafür, dass unabhängig von unserem Tun und Denken festgelegt ist, ob das, was wir tun und denken, richtig ist oder nicht. Mit dem Bild der “Regelgleise” kommt hier aber noch eine weitere Nuancierung hinzu: Während wir beim Nachzeichnen einer Linie noch eine gewisse Freiheit haben, der Vorlage (d.i. der noch nicht sichtbaren Linie) zu folgen oder nicht, scheint das im Bild der Regelgleise ausgeschlossen. Wer in einem Gleis eingerastet ist, ist geradezu unerbittlich gezwungen, sich in einer bestimmten Richtung fortzubewegen.⁷ Und das erfasst natürlich bildhaft, was wir mit Kripke als den “*normativen* Aspekt” einer Regel bezeichnen können,⁸ welcher sich auch darin bemerkbar macht, dass wir im Anwendungsfall der Regel gar nicht anders können, als etwas auf ganz bestimmte Weise zu sehen und zu verstehen.⁹ Und das ist gleichfalls in der Idee des Gesprächspartners aus PU §188 angelegt, die Wittgenstein hier erneut aufgreift:

[PU §219a] »Die Übergänge sind eigentlich alle schon gemacht« heißt: ich habe keine Wahl mehr. Die Regel, einmal mit einer bestimmten Bedeutung gestempelt, zieht die Linien ihrer Befolgung durch den ganzen Raum.

Es gehört gewissermaßen zum Wesen einer Regel, dass sie geradezu *despotisch* ein bestimmtes Vorgehen von uns einfordert.¹⁰ Wir *müssen* daher anerkennen, dass z.B. ‘125’ die richtige Antwort auf die Frage ‘68 + 57 = ?’ ist, weil die Regel der Addition genau das vorschreibt. Und dieser Aspekt kann uns schließlich zu einer weiteren Schattierung im hier zu zeichnenden Bild drängen: Es mag dann so scheinen, als unterliege unser Gebrauch aller sprachlicher Zeichen, nicht nur in der Mathematik, den Regeln eines logischen Kalküls, welche es uns unmöglich machen, bestimmte Dinge anders zu denken (vgl. PU §81).¹¹ Wir fühlen uns mithin versucht, all unser

⁶ Vgl. dazu auch das entsprechende Bild in Freges *Grundgesetze der Arithmetik*, Bd. I §66, siehe FREGE [1962]: 88: “[Das] Ziehen einer Linie darf eigentlich ebensowenig als ein Schaffen angesehen werden, wie das Bestimmen eines Schnittpunkts. Wir bringen uns vielmehr in beiden Fällen nur zum Bewusstsein, fassen nur auf, was schon da war.” Diese Stelle dürfte Wittgenstein auch in der Bemerkung in BGM I.21 vor Augen gehabt haben, siehe das Zitat in 1.1.2, Fn. 6.

⁷ Zur hier angesprochenen *Unerbittlichkeit* vgl. Wittgensteins Diskussion in BGM I.4/5, vor allem aber BGM I.118; vgl. ferner dazu McDOWELL [1998b]: 203–209 und STROUD [2000b].

⁸ Siehe dazu insbes. KRIPKE [1982]: 37, vgl. 1.2.2 oben.

⁹ Vgl. in diesem Kontext auch PU §231: “»Aber du siehst doch...!« Nun, das ist eben die charakteristische Äußerung Eines, der von der Regel gezwungen ist.”

¹⁰ Vgl. hierzu das entsprechende Bild in PU §437: “Der Wunsch scheint schon zu wissen, was ihn erfüllen wird, oder würde; der Satz, der Gedanke, was ihn wahr macht, auch wenn es gar nicht da ist! Woher dieses Bestimmen, dessen, was noch nicht da ist? Dieses despotische Fordern? (»Die Härte des logischen Muß.«)” Näher dazu vgl. McDOWELL [1998e]: 232–235.

¹¹ Inwiefern die Bemerkungen in PU §81 als Punkt der Abkehr oder der Weiterentwicklung von

1 Regelskeptizismus

Denken und unseren gesamten Sprachgebrauch mit dem Mechanismus einer *ideal starren* Regelmaschine zu vergleichen (vgl. PU §§193/194),¹² durch deren fest vorgegebene Regelgleise alles, was wir überhaupt denken und sagen können, genaustens bestimmt ist. D.h. wir können dann gar nicht mehr anders, als etwa zu *folgern*, was die logische Regelmaschine selbst hervorbringt (und was sich im entsprechenden Kalkül darstellen lässt). Doch spätestens hier scheint ~~und~~ dieses Bild in die Irre zu führen, weshalb Wittgenstein auch folgende Warnung ausspricht:

[BGM I.119] »Ich kann doch nur folgern, was wirklich folgt.« – D.h.: was die logische Maschine wirklich hervorbringt. Die logische Maschine, das wäre ein alles durchdringender ätherischer Mechanismus. – Vor diesem Bild muß man warnen.

Warum hier eine Warnung nötig ist, wird klarer, wenn wir versuchen, auch das Moment des Verstehens einer Regel in dieses Bild vom Regelmechanismus zu integrieren. Und das scheint zunächst keinerlei Schwierigkeiten zu bereiten, denn wir können uns das Verstehen einer Regel entsprechend als das Einrasten im jeweiligen Regelgleis vorstellen: Wer eine Regel verstanden und internalisiert hat, dessen Geist bewegt sich fortan in diesem Regelgleis; d.h. er ist *gebunden* und die Route ist gleichsam *vorgezeichnet*.¹³ Doch was sagt dieses Einrasten in das Regelgleis über die künftige Entwicklung dieser Route? Denken wir zurück an den eigenwilligen Schüler aus PU §185: Bis zur 1000 schien er sich im selben Regelgleis zu bewegen wie wir, wenn wir den Befehl “+2” befolgen. Nach der 1000 weicht er von der für uns alternativen, vorgezeichneten Route ab, beharrt aber darauf, weiterhin auf gleiche Weise vorzugehen. Müssen wir hier nicht die Möglichkeit zugestehen, dass der Schüler von Anfang an in einem *anderen* Regelgleis eingerastet war, das eben nur ein Stück weit mit dem Gleis parallel verläuft, in dem wir uns bewegen?¹⁴ Was hilft uns dann aber noch diese bildhafte Beschreibung des Regelfolgens?

Natürlich kann an dieser Stelle erneut entgegnet werden (vgl. 1.1.4), dass wir im eigenen Fall nicht erst auf Basis unserer bisherigen Reihenentwicklung induktiv erschließen müssen, welcher Regel wir folgen bzw. in welchem Regelgleis wir mental

Ideen aus dem *Tractatus* zu interpretieren sind, wird u.a. sehr gut diskutiert in BAKER [1981]; vgl. zu PU §81 ferner auch MINAR [2011]: 277/278.

¹² Zu dieser Starrheit und dem entsprechenden Maschinenbild in PU §§192–197 vgl. zusätzlich die parallele Diskussion in BGM I.119–130; sehr aufschlussreich dazu: McDOWELL [1998e]: 230–232, 237–245, 255–257 & 260 und BAKER/HACKER [2009]: 102–116.

¹³ Siehe BGM VI.27: “Habe ich einmal eine Regel begriffen, so bin ich in dem, was ich weiter tue, gebunden.” Und BGM VI.31: “Wenn du die Regel inne hast, ist dir die Route vorgezeichnet.” Vgl. zu diesem Aspekt des Bildes vor allem McDOWELL [1998b]: 203–205.

¹⁴ Zum hier im Haupttext skizzierten Gedankengang vgl. vor allem McDOWELL [1998b]: 203–206.

eingerstet sind. Wir wissen von uns selbst doch viel *direkter* (vgl. PU §191), d.h. nicht allein “auf Grund [von] *Erfahrung*” (vgl. PU §147), welche Regel wir meinen. Wir erfassen die Regel – und d.i. die Bedeutung des jeweiligen Zeichens, etwa ‘+’ – “mit einem Schlag” und das ist ja etwas anderes als der zeitlich ausgedehnte Gebrauch (vgl. PU §138). Wir möchten vielleicht sogar sagen: Wir erfassen “die ganze Verwendung [des jeweiligen Zeichens] mit einem Schlage” (PU §191). Und in genau der Hinsicht ist uns doch mit diesem schlagartigen Verstehen eine fixe Route vorgezeichnet, d.h. wir sind dann gebunden in dem, was wir tun.

Wir haben schon gesehen (1.1.4), dass Wittgenstein nicht leugnet, dass wir ab und an etwas schlagartig verstehen können (vgl. PU §§195 & 197). Das Problem ist nur, dass wir uns nach wie vor nicht im Klaren sind und vom platonistischen Bild auch im Unklaren darüber gelassen werden, worin dieses Wissen besteht, das sich in diesem schlagartigen Verstehen manifestiert (vgl. PU §§148–150). In diesem Bild scheint das vielmehr als etwas ganz und gar Seltsames (PU §195), Erstaunliches (PU §197) – ja, als etwas geradezu Unerklärliches (vgl. PU §209, siehe 1.3.2). Denn auf der einen Seite weckt das Bild der Regelgleise den Eindruck, als sei alles, was wir beim Befolgen der Regel in Zukunft tun, schon jetzt im Akt des schlagartigen Erfassens gegenwärtig. Auf der anderen Seite ist nicht zu leugnen, dass wir beim Verstehen der Regel, also z.B. im Verstehen dessen, was der Befehl “+2” bedeutet, ja noch nicht an jede einzelne Anwendung dieses Befehls in den unendliche vielen Reihenübergängen denken (vgl. PU §§ 147 & 186).

Die Tatsache, dass die “künftige Verwendung” eines Wortes oder Zeichens dennoch in gewisser Weise im Akt des Erfassens gegenwärtig ist (vgl. PU §§195 & 197), wird so zu etwas Unverständlichem, für das wir kein Vorbild haben (vgl. PU §192).¹⁵ Wir sind in Verwirrung, da wir uns in einer Reihe von “sich kreuzenden Bildern” verfangen haben (vgl. PU §191). Und das weckt natürlich Zweifel, was mit Hilfe des platonistischen Bilds gewonnen ist; es scheint uns bestenfalls eine “symbolische” (PU §220) oder “mythologische Beschreibung des Gebrauchs einer Regel” (PU §221) zu geben, aber es ist fraglich, wie uns das angesichts der Regelskepsis weiterhilft.

1.3.2 Bedeutungsautonomie: Wittgensteins Mittelweg?

Dass das platonistische Bild nichts zur Auflösung der Regelskepsis beiträgt, dass sich darin letztlich nur dieselbe Problematik wiederholt, ja in gewisser Weise verschärft,

¹⁵ KRIPKE [1982]: 65–71 interpretiert u.a. PU §192 als Beleg dafür, dass Wittgenstein das skeptische Paradox in PU §201a akzeptiert, gemäß dem es – laut Kripke – keine Tatsache gibt, die begründet, dass wir mit einem sprachlichen Zeichen irgendetwas Bestimmtes meinen können. Für eine exegetische Korrektur vgl. McDOWELL [1998e]: 230–232, insbes. Fn.20 und ferner WINCH [1987a].

1 Regelskeptizismus

das wird auch an einem anderen Punkt deutlich: Gemäß der in BB, 61 dargestellten Reaktion ist eine Regel als letzte Deutung etwas, das, anders als jedes sprachliche Zeichen, nicht mehr für weitere Deutungen empfänglich sein soll. Das impliziert umgekehrt, dass eine Regel, etwa beim Erklären, selbst nicht direkt ausgesprochen werden kann. Jede Erklärung ist demnach bestenfalls ein Hinweis, niemals die Sache selbst; d.h. jede Erklärung bleibt immer einen Schritt vor dem “Wesentlichen” stehen, das ein Schüler im Unterricht selbst “*erraten*” muss (vgl. PU §210). So wird jeder Akt der Kommunikation und der Wissensvermittlung aber zu einer Art Glücksspiel. Und das schürt natürlich genau die Zweifel, die uns in das skeptische Paradox treiben. Denn es bleibt auf diese Weise stets fraglich, ob ein anderer versteht, was wir meinen, ob er also richtig geraten hat (vgl. 1.1.3 & 1.1.4).¹⁶

Doch auch unser eigenes Verständnis ist hier betroffen. Zwar scheint es zunächst so, als sei unser Verständnis *tiefer*, als hätten wir, wenn wir eine Regel (oder die Bedeutung eines Zeichens) verstehen, *mehr*, als wir in einer Erklärung je geben können (vgl. PU §209). Aber ist diese Tiefe, dieses “Mehr” nicht illusorisch? Denn wenn wir einem anderen nicht direkt erklären können, was wir verstehen, dann auch uns selbst nicht. Auch im eigenen Fall könnte das “Wesentliche” (die Regel, die wir verstehen) eigentlich nicht zur Sprache kommen (vgl. PU §210). Und das bedeutet: Unser eigenes Verständnis müsste uns genau genommen unerklärlich bleiben. Da wir andererseits aber zweifellos wissen, dass wir etwas verstehen, und auch, was wir jeweils verstehen und meinen (vgl. PU §§147; 195 & 197), wundert es nicht, wenn dieses Verstehen zu etwas Seltsamem, Erstaunlichem wird (siehe 1.3.1).¹⁷

Seltsam ist all das aber nur, solange wir mit BB, 61 annehmen, jedes sprachliche Zeichen, etwa eine Erklärung, sei noch nicht selbst die Regel (letzte Deutung), sondern immer nur die “vorletzte” Deutung. Denn dadurch verfestigt sich die Kluft zwischen einer Regel und unserer verständigen Anwendung; und es ist gerade die Annahme einer solchen Kluft, die uns hier (erneut) in Bedrängnis bringt. Wittgenstein kommt in den folgenden beiden Bemerkungen genau darauf zu sprechen:

[PU §431] »Zwischen dem Befehl und der Ausführung ist eine Kluft. Sie muß durch das Verstehen geschlossen werden.« // »Erst im Verstehen heißt es, daß wir DAS zu tun haben. Der *Befehl* – das sind ja nur Laute, Tintenstriche. – «

[PU §433] Wenn wir einen Befehl geben, so kann es scheinen, als ob das Letzte, was der Befehl wünscht, unausgedrückt bleiben muß, da immer noch eine Kluft zwischen dem Befehl und seiner Befolgung bleibt. Ich wünsche etwa, daß Einer

¹⁶ Vgl. FINKELSTEIN [2000]: 55/56, insbes. auch Fn. 5 (S. 70) und ferner WRIGHT [2001a]: 159/160.

¹⁷ Zu dieser Seltsamkeit vgl. vor allem McDOWELL [2009a], vgl. ferner auch STROUD [2000a].

eine bestimmte Bewegung macht, etwa den Arm hebt. Damit es ganz deutlich wird, mache ich ihm die Bewegung vor. Dieses Bild scheint unzweideutig; bis auf die Frage: wie weiß er, daß *er diese Bewegung machen soll?* – Wie weiß er überhaupt, wie er die Zeichen, welche immer ich ihm gebe, gebrauchen soll? – Ich werde nun etwa trachten, den Befehl durch weitere Zeichen zu ergänzen, indem ich von mir auf den Andern deute, Gebärden der Aufmunterung mache, etc. Hier scheint es, als finge der Befehl zu stammeln an.

Als trachtete das Zeichen mit unsichern Mitteln in uns ein Verständnis hervorzurufen. – Aber wenn wir es nun verstehen, in welchem Zeichen tun wir das?

Der Bezug zu BB, 61 ist vor allem in PU §431 deutlich zu erkennen: Wenn ein Befehl, etwa “+2” (siehe PU §185), als bloße Lautfolge oder als Folge von Tintenstrichen auf Papier betrachtet wird, dann geht daraus allein noch nicht hervor, was wir bei der Ausführung zu tun haben. Das “Zeichen scheint *allein* tot” (PU §432), d.h. für sich betrachtet ist es ein *normativ träges* Element, an das wir erst eine Deutung anlegen müssen, um seine normativ bestimmte Wirkung zur Entfaltung zu bringen, also zu erfahren, was wir mit dem Zeichen in einem besonderen Fall anfangen sollen.¹⁸

Nun könnte ein Platonist an dieser Stelle aber einwenden, dass die Annahme der Regel als einer letzten, selbst nicht mehr deutbaren Deutung dieses Problem gewissermaßen aushebelt. Schließlich ist die Regel als letzte Deutung überhaupt nicht “tot” und normativ träge, sie ist vielmehr *die* Bedeutung selbst; d.h. sie ist sozusagen ein sich “selbst-deutendes” aktives Element, das aus sich selbst heraus und unabhängig von uns bestimmt, was in jeder möglichen Anwendungssituation mit den eigenen normativen Bestimmungen in Einklang ist.¹⁹ Das Problem ist nur: Solange unser Verstehen aus dieser selbstgenügsamen, normativen Einheit ausgeschlossen bleibt, ist hier nichts gewonnen. Für *uns* steht diese sich selbst-deutende, letzte Deutung dann immer noch “da wie ein Wegweiser” (vgl. PU §85); und das wiederholt nur das ursprüngliche Problem (siehe 1.1.4 & 1.2.3).

Um die Ursache dieser Problematik klarer zu erkennen, hilft es, wenn wir in diesem Kontext zwei Aspekte dieses Bilds von der “(wie ein Wegweiser) da-stehenden Regel” genauer betrachten. Der erste Aspekt zeigt sich dabei in einer Bemerkung von J. Schulte zum fraglichen Satz “Eine Regel steht da, wie ein Wegweiser” aus PU §85:

Diese Formulierung soll hervorheben, dass es sich schlicht um eine Gegebenheit handelt – vielleicht um etwas, womit man sich abfinden muß. Das heißt, die Regel

¹⁸ Vgl. dazu FINKELSTEIN [2000]: 61–68; STROUD [2011] und MINAR [2011]: 286–289.

¹⁹ Zur Bezeichnung “selbst-deutend”, vgl. WRIGHT [2001a]: 164; vgl. ferner sehr erhellend zu diesem Punkt (mit Blick auf den *Tractatus*) WINCH [1969]: 5–15, insbes. 10/11.

1 Regelskeptizismus

ist, auch wenn man selbst der Gesetzgeber ist, als Regel etwas, was zumindest in seiner primären Rolle nicht in Frage gestellt wird. (J. SCHULTE [2014]: 139)

Wenn wir eine Regel verstehen, wissen wir, was gemeint ist. Wir können dann zwar jederzeit die Gültigkeit der Regel für den vorliegenden Fall bestreiten oder anzweifeln. Wir haben aber insofern keine *Wahl* (vgl. PU §219), als wir eben nicht mehr *nicht* verstehen können, was gemeint ist. Und in diesem Sinn wird eine Regel in ihrer “primären Rolle” nicht in Frage gestellt.²⁰ Das impliziert aber zugleich, dass wir uns der Regel, auch wenn wir sie selbst aufgestellt haben (selbst der “Gesetzgeber” sind), nicht entziehen können, sie hinnehmen müssen. Die einmal aufgestellte und verstandene Regel ist unerbittlich und das zeichnet ihre *Gegebenheit* aus.

Dieser Aspekt der Gegebenheit, der im Bild des “da-stehenden Wegweisers” steckt, bringt uns also zur *Autonomie* und *Objektivität* einer Regel zurück (vgl. 1.3.1). Wir müssen aber erneut fragen, was genau mit “unerbittlich” gemeint ist. In BGM I.118 unterscheidet Wittgenstein hierzu zwei Verwendungen: Wir können von einem “unerbittlichem Gesetz” sprechen, aber ebenso von “unerbittlichen Richtern”, die das Gesetz – im Gegensatz zu “laxen” Richtern – stets streng auslegen.²¹ Im platonistischen Bild wird die Unerbittlichkeit einer Regel im Sinne eines unerbittlichen Gesetzes verstanden, welches wie ein starres Regelgleis nur ein bestimmtes Vorgehen und nur eine bestimmte Auslegung oder Deutung zulässt. Und die Motivation zu diesem Schritt ist natürlich klar: Der entscheidende Faktor hin zur Regelskepsis ist der Deutungsregress, der auf der Tatsache beruht, dass *wir* eine Regel immer auch für unsere Interessen umdeuten, das Gesetz beugen können.²² Das platonistische Bild ist ein Versuch, dem entgegenzuwirken und Regeln auf eine Weise zu verstehen, die diese Unzuverlässigkeit und Unberechenbarkeit des “Wir” ausschließt. Und gerade deshalb wird eine Regel in diesem Bild als “letzte Deutung” verstanden, d.h. als sich selbst deutender Fixpunkt, der nicht mehr unterschiedlich gedeutet werden kann oder zumindest nicht mehr anders soll gedeutet werden können (vgl. BB, 61) und so ohne *unser* Zutun eine feste Route vorzeichnet (vgl. PU §218).

Wir haben schon gesehen, dass uns dieses Bild lediglich eine “mythologische Beschreibung des Gebrauchs einer Regel” gibt (vgl. PU §221). Wir können auch sagen:

²⁰ J. SCHULTE [2014]: 139 erwähnt an der im Haupttext zitierten Stelle ebenfalls PU §219, allerdings betont er einen anderen Aspekt. Der Sache nach scheint das jedoch keinen großen Unterschied zu machen, vgl. den Wortlaut seiner Ausführungen: “Natürlich *kann* eine Regel in allen möglichen Kontexten in Zweifel gezogen, in ihrer Gültigkeit bestritten, auf die Probe gestellt und abgeändert werden. Aber in ihrer primären Rolle *wird* sie nun einmal nicht in Frage gestellt. Sie wird, um auf eine spätere Stelle (§219) anzuspielden, ‘blind’ befolgt.”

²¹ Vgl. in diesem Kontext auch MINAR [2011]: 278/279.

²² Der Fall des eigenwilligen Schülers aus PU §185 kann als Beispiel dafür betrachtet werden, siehe 1.1.3; vgl. dazu aber auch noch einmal die Diskussion des *Regularismus* bei BRANDOM [1994]: 27–30.

Es ist ein *Mythos der Gegebenheit*.²³ Und die Schwierigkeiten, in die uns dieser Mythos bringt, zeigen sich auch anhand des zweiten Aspekts, der im Bild vom “da-stehenden Wegweiser” steckt. Joachim Schulte beschreibt diesen Aspekt mit Hilfe einer Bemerkung aus PU §435; wir zitieren hier beides zusammen:

Ein weiterer Aspekt des Anfangssatzes ist der, dass hier betont wird, die Regel stehe – ebenso wie ein Wegweiser – offen da. Es gibt keinen versteckten Mechanismus, der das Regeln besorgt. Es ist ja, wie Wittgenstein in anderem Zusammenhang schreibt, “nichts verborgen” (§ 435). (J. SCHULTE [2014]: 139)

[PU §435a] Wenn man fragt »Wie macht der Satz das, daß er darstellt?« – so könnte die Antwort sein: »Weißt du es denn nicht? Du siehst es doch, wenn du ihn benützt.« Es ist ja nichts verborgen.

Es ist klar: Dieser Aspekt der Unverborgenheit einer Regel hat im Platonistischen Bild keinen Platz. Denn darin ist die Regel als letzte Deutung ja gerade nicht das, was “offen” und “unverborgen” dasteht. Lediglich der Ausdruck der Regel in einer artikulierten Erklärung, einem Wegweiser, einem sprachlichen Zeichen ist unverborgen, aber nicht die Regel selbst! Diese bleibt “versteckt” im “Medium des Verstehens” (vgl. PU §102). Doch das widerspricht nicht nur der objektiven Gegebenheit einer Regel, die durch das platonistische Bild erfasst werden soll; schließlich ist ein Element, das jedem nur privat, im eigenen Verstehen zugänglich ist, eher das Gegenteil von einer objektiven Bestimmung. Gerade dadurch folgt hier aber auch eine Auflösung aller normativen Bestimmtheit; denn wenn jede Entscheidung darüber, ob richtig vorgegangen wurde, letztlich auf Basis seines privaten, nicht mehr mitteilbaren Verständnis getroffen werden muss, dann kann von “richtig” eigentlich nicht mehr gesprochen werden (vgl. PU §258).²⁴ Die Separierung der Regel von allem, was *wir* sagen, denken und tun, führt offensichtlich dazu, dass wir bei der Anwendung der Regel ganz auf uns allein gestellt sind; d.h. die Kluft zwischen der Regel und unserer verständigen Anwendung ist unüberbrückbar groß geworden.

²³ Letztlich ist dies eine Variante des *Mythos des Gegebenen*, den Wilfrid Sellars in einem epistemologischen Kontext bekannt gemacht hat; vgl. SELLARS [1997], siehe vor allem §1, in dem weitere Varianten dieses Mythos erwähnt werden. Allgemein zu diesem Mythos der Gegebenheit siehe McDOWELL [2009b], mit Bezug zu Wittgenstein vgl. McDOWELL [1998c] und McDOWELL [1996]: 91–95.

²⁴ Vgl. dazu auch MINAR [2011]: 283. Wittgenstein zieht in PU §202 daraus den Schluss: “Darum ist ›der Regel folgen‹ eine Praxis. Und der Regel zu folgen *glauben* ist nicht: der Regel folgen. Und darum kann man nicht der Regel ›privatim‹ folgen, weil sonst der Regel zu folgen glauben dasselbe wäre, wie der Regel folgen.” Wir werden darauf im weiteren Verlauf immer wieder zurückkommen, siehe u.a. 2.1 & 2.2, vor allem aber 5.2. Wichtig im gegenwärtigen Zusammenhang ist, dass hier noch nicht die Konklusion des Privatsprachenarguments (siehe PU §§243–315) antizipiert wird, wie etwa KRIPKE [1982]: 2–6 & 78 glaubt; in PU §202 ist bestenfalls eine Voraussetzung für diese Argumentation gegen die Möglichkeit einer Privatsprache geschaffen; vgl. dazu BAKER/HACKER [1984b]: 22–26.

1 Regelskeptizismus

Nun ist Wittgenstein in seinen Überlegungen stetig darum bemüht, die mythologischen Überhöhung der Gegebenheit (Autonomie und Objektivität) einer Regel zu korrigieren, indem er immer wieder dieser Tendenz entgegenwirkt, das Wesentliche, d.i. die Regel, in der Verborgenheit zu suchen.²⁵ Denn eine Regel ist eben nicht versteckt in einem vermeintlich tieferem Verständnis (vgl. PU §209), das wir in keiner Erklärung mitteilen könnten: Wir verstehen, was wir erklären können (vgl. PU §210). Und d.h. zum einen, dass sich unser Verstehen selbst immer in sprachlichen Zeichen vollzieht (vgl. PU §§433b & 504); zum anderen aber auch, dass sich in einer (in sprachlichen Zeichen) gegebenen Erklärung die Regel selbst äußert. Sie ist nichts Verborgenes, genauso wenig wie unser Verständnis der Regel (Erklärung) nicht versteckt ist, etwa hinter beiläufigen Umständen oder Begleiterscheinungen im Moment des Verstehens (vgl. u.a. PU §§149–155). Letztlich können wir auch Wittgensteins Antwort auf das skeptische Paradox (und den Deutungsregress) als eine Korrektur in diesem Sinne verstehen: Was sich “in dem äußert, was wir [von Fall zu Fall der Anwendung] »der Regel folgen« und »ihr entgegenhandeln« nennen” (PU §201b), ist die Regel selbst. Sie ist nicht verborgen und wir müssen auch in nichts Anderem (Tieferem) nach der Regel suchen, d.h. in keinem verborgenen Medium oder Mechanismus des Verstehens und auch nicht in einer kommunalen Übereinstimmung (siehe 2.1 & 2.2). Denn in den grundlegenden Fällen des Regelfolgens, in denen sich diese “Auffassung einer Regel [zeigt], die *nicht* eine *Deutung* ist” (PU §201b), gilt eher, was David Pears in einem verwandten Kontext so ausdrückt:

I do not even have to listen to the rule, because it speaks through my application of it. (PEARS [1987/1988]: 441)

Solange wir auf die Regel “hören” müssen, um zu erfahren, wie sie in einem besonderen Fall anzuwenden ist, ist uns die Regel in gewisser Weise noch nicht ganz verständlich. Wir müssen dann eine Deutung anlegen, um die normative Bestimmung der Regel für diesen Fall zugänglich zu machen. Ist jedoch alles Verstehen und Anwenden einer Regel von dieser Art, dann ist – das ist die Lektion aus PU §201 – das skeptische Paradox unvermeidlich. Aber es gibt Fälle des Regelfolgens, in denen das nicht so ist. In diesen Fällen brauchen wir “keine weitere Anleitung” (PU §228); wir sind “nicht gespannt darauf, was [die Regel] uns wohl jetzt sagen wird” (PU §223). Denn das ist uns in diesen Fällen bereits vollkommen klar und “*selbstverständlich*” (PU §238). Die Frage nach der richtigen Anwendung der Regel gibt uns sozusagen keine Rätsel mehr auf, die erst durch eine weitere Deutung gelöst werden müssten. D.h. es ist keine Kluft mehr zwischen der Regel und unserer verständigen Anwendung vorhanden;

²⁵ Zu Wittgensteins Methode bei diesem Vorhaben vgl. MINAR [2011]: 277–281, ferner GOLDFARB [1985]: 484–488 und GOLDFARB [1983].

denn die Regel “spricht” hier – wie es Pears ausdrückt – “durch unsere Anwendung” selbst, genauso wie unser Verstehen aus dieser Anwendung spricht, also nicht in einem verborgenden Mechanismus dahinter versteckt ist.

Im Platonistischen Bild des Regelfolgens kommen wir nicht bis zu diesem Punkt. Und zwar vor allem deshalb, weil die Annahme, die Regel sei eine letzte Deutung (BB, 61), der Vorstellung verhaftet bleibt, es bedürfe zum Befolgen der Regel immer einer “weiteren Anleitung” (vgl. PU §228), die uns sagt und erklärt, wie wir vorgehen müssen. Da aber jede Anleitung selbst verstanden werden muss, also auch die “letzte” Anleitung, kommen wir nicht vom Fleck.²⁶ Aus dieser Sackgasse kommen wir erst, wenn wir einsehen, dass es eine Auffassung einer Regel gibt, die nicht eine Deutung – auch keine “letzte Deutung” (BB, 61) – ist, sondern sich unverborgten in unseren Akten der Anwendung selbst äußert (vgl. PU §201b).

Ist damit aber die Idee der Objektivität einer Regel aufgegeben, also das, was wir eingangs als “Bedeutungsautonomie” bezeichnet haben (siehe 1.3)? Gemäß einer bestimmten Lesart der Wittgensteinschen Überlegungen muss das wohl so scheinen. Denn laut dieser *anti-realistischen* Interpretation ist Wittgensteins Antwort aus PU §201b so zu verstehen: Richtig und falsch – und somit eine Regel – gibt es nur, insofern *wir* etwas als “der Regel folgen” und “ihr entgegenhandeln” *nennen*. D.h. wir *entscheiden* demnach selbst – und immer wieder neu –, was Einklang und Widerspruch ist.²⁷ Wir brauchen daher beim Befolgen von Regeln keine Intuitionen (vgl. PU §186) und “keine weitere Anleitung” (vgl. PU §228), weil es in den grundlegenden Fällen des Regelfolgens überhaupt *nichts* (Gegebenes) gibt, dem wir uns anpassen müssten. Dass wir dennoch auf bestimmte, gleichförmige Weise vorgehen, liegt gemäß dieser Sicht lediglich daran, dass wir aufgrund unserer Natur dazu disponiert sind, in unseren Reaktionen übereinzustimmen.

Im nächsten Kapitel werden wir sehen, dass diese anti-realistische Lesart die Pointe der Wittgensteinschen Überlegungen in einem entscheidenden Punkt verfehlt (siehe 2.2). An dieser Stelle ist aber bereits klar, dass die Vorbehalte gegenüber Wittgensteins Antwort aus PU §201b, die wir am Ende von 1.2.3 skizziert haben, insbesondere vor dem Hintergrund dieser Interpretation an Kraft gewinnen. Denn solange wir Wittgensteins Antwort so verstehen, könnte allein der Verweis auf das, was *wir* “der Regel folgen” nennen, bereits als zu großes Zugeständnis an die Regelskepsis gewertet werden – so als sei dadurch bereits der erste Schritt in einen radikalen Relativismus getan, in dem die Idee der Objektivität und Bedeutungsautonomie keinen Platz hat.²⁸

²⁶ Vgl. hierzu STROUD [2011]: 304/305.

²⁷ Zu dieser *anti-realistischen* Interpretation vgl. FINKELSTEIN [2000]: 56–60; siehe 2.1.

²⁸ Diese Sorge vor einem Einzug der Willkür in das, was als richtig und falsch zu gelten hat, greift Wittgenstein auch in PU §242 und in BGM VI.49 auf; vgl. dazu ausführlich MINAR [2011]: 290–293

1 Regelskeptizismus

Und gerade das versperrt natürlich den Blick auf eine mögliche Mittelposition, d.h. auf ein Verständnis der Objektivität und Autonomie von Regeln, das sich nicht in einem Mythos der Gegebenheit verliert, sondern einen durchaus harmlosen Sinn von Gegebenheit in unserer *Praxis* des Regelfolgens findet (vgl. PU §202), d.h. in dem, was sich äußert, wenn *wir* etwas als “der Regel folgen” betrachten und auch so nennen (vgl. PU §201b). Gelingt es uns, diesen Mittelweg sichtbar zu machen, dann wird zugleich klar, dass Wittgenstein nicht radikal anti-platonistisch eingestellt ist; seine Kritik am platonistischen Bild des Regelfolgens können wir dann auch als Etappe auf dem Weg zu einem *moderaten* Platonismus begreifen.²⁹ Aber wie gesagt, was eine solche Sichtweise verhindert, ist die anti-realistische Interpretation Wittgensteins, mit der wir uns daher als nächstes befassen werden.

(und 279, Fn. 3); vgl. ferner auch McDOWELL [1998b]: 206–212.

²⁹ Vgl. erneut FINKELSTEIN [2000] und McDOWELL [1996]: 91–95, siehe ferner [Schluss](#).

2 Kommunale Übereinstimmung

[H]eißt das nun etwa, die Definition von »Gleich« wäre die: Gleich sei was alle oder die meisten Menschen übereinstimmend so ansehen? – Freilich nicht.

Denn, um Gleichheit zu konstatieren, benütze ich ja natürlich nicht die Übereinstimmung der Menschen.

Wittgenstein, BGM VII.40

2.1 Kommunitaristischer Anti-Realismus

Gemäß einer gängigen Interpretation von Wittgensteins Überlegungen ist das Verstehen und Befolgen von Regeln nicht nur eine öffentliche Angelegenheit (im Gegensatz zu einem verborgenen, privaten Mechanismus des Verstehens); es ist notwendigerweise auch ein *soziales* bzw. *kommunales* Phänomen.¹ Diesen Interpretationsansatz können wir fortan als „*Kommunitarismus*“ bezeichnen.² Und im Folgenden wird es uns vor allem darum gehen, die Motivation zu dieser Lesart nachzuzeichnen. Denn es wird sich zeigen, dass das Missverständnis, das Wittgenstein in PU §201b als zentralen Faktor der Regelskepsis herausstellt, in der kommunitaristischen Position unbemerkt nachwirkt. In der Auseinandersetzung mit dem Kommunitarismus können wir uns daher klar machen, wie hartnäckig dieses Missverständnis ist und wo es uns überall einholen kann.

Das ist natürlich wichtig, um Wittgensteins Antwort auf das skeptische Paradox unverstellt in den Blick zu bekommen. Und der erste Schritt auf diesem Weg wird darin bestehen, dass wir zunächst den Ursprung der kommunitaristischen Lesart in Wittgensteins Überlegungen herausarbeiten (2.1). Wir werden uns also fragen, welche Bemerkungen Wittgensteins Anlass zu dieser Interpretation geben. Dabei werden wir

¹ Vgl. hierzu u.a. MALCOLM [1986]: 154–182; MALCOLM [1989] und M. WILLIAMS [1991] gegen BAKER/HACKER [1984b]; BAKER/HACKER [2009]: 157–168 und C. MCGINN [1984]: 77–92.

² Vgl. zu dieser Bezeichnung WRIGHT [2007]. Nicht zu verwechseln ist dies mit der gleichnamigen Position, wie sie aus Diskursen der politischen Philosophie bekannt ist. Häufig wird die für uns relevante kommunitaristische Position auch als „*community view*“ bezeichnet.

2 Kommunale Übereinstimmung

jedoch sehen, dass dies wesentlich an ein *anti-realistisches* Verständnis dieser Bemerkungen gekoppelt ist, insbesondere durch eine dem Anti-Realismus affine Auslegung derjenigen Kritik, die Wittgenstein am platonistischen Bild des Regelfolgens übt. Der für die kommunitaristische Position charakteristische Rekurs auf die Kommunalität des Regelfolgens ist somit in gewisser Weise eine Konsequenz aus dem anti-realistischen Verständnis von Wittgensteins Platonismus-Kritik. Und in dieser Hinsicht kann der Kommunitarismus auch als eine Variante des Anti-Realismus betrachtet werden: Es ist der Versuch, die Idee der Normativität vor dem Hintergrund eines anti-realistischen Verständnisses des Regelfolgens zu bewahren. Damit ist aber zugleich klar: Ist unsere Kritik an der kommunitaristischen Position stichhaltig (2.2), dann ist das ebenso ein Argument gegen die anti-realistische Vereinnahmung Wittgensteins.

2.1.1 Blindes Regelfolgen

Betrachten wir als erstes noch einmal, wie Wittgenstein das skeptische Paradox aus PU §201a zurückweist. Der entscheidende Abschnitt seiner Antwort lautet:

[PU §201b] Daß da ein Mißverständnis ist, zeigt sich schon darin, daß wir in diesem Gedankengang Deutung hinter Deutung setzen; als beruhige uns eine jede wenigstens für einen Augenblick, bis wir an eine Deutung denken, die wieder hinter dieser liegt. Dadurch zeigen wir nämlich, daß es eine Auffassung einer Regel gibt, die *nicht* eine *Deutung* ist; sondern sich, von Fall zu Fall der Anwendung, in dem äußert, was wir »der Regel folgen«, und was wir »ihr entgegenhandeln« nennen.

Der Gedankengang, der in das Paradox führt, beruht auf einem Missverständnis; und dieses Missverständnis "zeigt sich" dadurch, dass wir "Deutung hinter Deutung setzen" und uns also auf den Regress der Deutungen einlassen. Wir zeigen somit selbst, dass die Regelskepsis fehlgeleitet ist, und zwar durch das, was wir tun, wenn wir eine Deutung der Regel hinter die andere setzen. Wir zeigen durch dieses Deuten der Regel, dass es "eine Auffassung der Regel gibt, die *nicht* eine *Deutung* ist" (PU §201b). Doch wie ist das zu verstehen? Wie können wir durch unser Deuten der Regel selbst zeigen, dass der Deutungsregress einem Missverständnis geschuldet ist? Einer Antwort auf diese Frage kommen wir näher, indem wir eine weitere Bemerkung Wittgensteins heranziehen:

[Zettel §693] Das Raisonement, das zu einem endlosen Regreß führt, ist nicht darum aufzugeben, ›weil wir so nie das Ziel erreichen können‹, sondern, weil es

hier ein Ziel nicht gibt; so daß es gar keinen Sinn hat, zu sagen »wir können es nicht erreichen«.

Wir meinen leicht, wir müßten den Regreß ein paar Stufen weit durchlaufen und ihn dann sozusagen in Verzweiflung aufgeben. Während seine Ziellosigkeit (das Fehlen des Zieles im Kalkül) aus der Anfangsposition zu entnehmen ist.

Schon aus der "Anfangsposition" des Deutungsregresses müsste uns eigentlich klar werden, dass dieser Regress unmöglich ist. Denn, wie wir schon in 1.2.3 gesehen haben: Wenn wirklich alles Regelfolgen und Regel-verstehen immer und ausschließlich ein Deuten wäre, käme es gar nicht zu einem einzelnen Moment der Beruhigung, in dem wir eine "Deutung setzen" (vgl. PU §201b). Im Augenblick der Setzung müssten wir nämlich, um diese "zu setzende Deutung" zu verstehen und im Gegensatz zu anderen Deutungen "setzen" zu können, selbst wiederum eine Deutung anlegen, was erneut dieselbe Frage aufwerfen würde usw. usf. Kurz: Wir könnten uns niemals auch nur mit einer einzigen Deutung beruhigen, weshalb wir auch gar nicht "Deutung hinter Deutung setzen" würden (vgl. PU §201b). Nun machen wir aber den ersten Schritt dieses Regresses tatsächlich. Wir "setzen" eine Deutung der Regel hinter die nächste. Da wir also *tun*, was wir laut der skeptischen Argumentation nicht tun könnten, zeigen wir, dass diese Argumentation nicht stichhaltig ist.³

Zu fragen ist an dieser Stelle aber noch: Wie ist es zu verstehen, dass es im Deutungsregress "ein Ziel nicht gibt" (vgl. *Zettel* §693)? Das, worauf dieser Regress zielt, ist doch die Regel selbst, d.i. die Bedeutung, die wir auch zu verstehen versuchen, wenn wir an ein uns (noch) unverständliches Zeichen eine Deutung anlegen. Will uns Wittgenstein weismachen, dass es das "nicht gibt"? Ist seine Antwort in PU §201b also so zu verstehen: Es gibt eine fundamentale Ebene des Regelfolgens, auf der unser Denken, Sprechen und Handeln auf *nichts* bezogen ist, wo wir nichts im Geist haben und somit auch überhaupt nicht auf eine Deutung zurückgreifen müssen, um eine Orientierung zu gewinnen? Gemäß der anti-realistischen Lesart, deren kommunitaristische Variante wir besprechen wollen, meint Wittgenstein genau das:

There is no essential inner epistemology of rule-following. To express the matter dangerously, we have *nothing* 'in mind'. The connection between the training and explanations which we receive and our subsequent practices is [...] not mediated by the internalisation of explanation-transcendent rules that, in our training, we (something like) guessed at. (WRIGHT [2001a]: 167)

³ Vgl. zu diesem Gedankengang RÖDL [2012]: 193–195; MINAR [1991]: 211–216 und MINAR [1994]: 60–62, vgl. ferner KERN [2006]: 66–68.

2 Kommunale Übereinstimmung

There is nothing in the mind of the agent or in the behavior of the agent that shows what rule he is following, so long as we think of rules as embodying objectified meaning. In sum, there is no explanatory role [...] nor epistemic role [...] for objectified meaning to play. (M. WILLIAMS [1991]: 98)

In Crispin Wrights Formulierung sind Motive aus Wittgensteins Kritik am platonistischen Bild des Regelfolgens erkennbar (vgl. 1.3): Die Idee autonomer, „Erklärungs-transzendenter“ Regeln, wie sie auch im Bild der Regelgleise dargestellt wird, ist laut Wright illusorisch.⁴ Wright geht aber sogar noch weiter und erkennt in Wittgensteins Kritik eine entschiedene Abkehr von jeder Form des Platonismus, d.h. die Idee objektiver, „Untersuchungs-unabhängiger“ (*investigation-independent*) Bedeutungen ist laut Wrights Wittgenstein grundsätzlich zu verwerfen.⁵ Und dieser Lesart schließt sich dann auch Meredith Williams an. Sie betont, dass das eigentliche Problem, das durch die Regelskepsis zum Vorschein gebracht wird, die Vorstellung ist, wir würden, wenn wir einer Regel folgen, einer „objektivierten Bedeutung“ folgen, die in irgendeiner Weise unserem Geist präsent ist. Daher ist Wittgensteins Antwort auf das Paradox und den Deutungsregress in PU §201b entsprechend so zu verstehen, dass wir uns von dieser kognitivistischen oder intellektualistischen Konzeption des Regelfolgens verabschieden müssen.⁶ Das Bild, das Williams auf Grundlage dieser Lesart zeichnet, ist in den folgenden Passagen schon recht deutlich zu erkennen:

The regress is generated, not by the multiplicity of interpretations *per se*, but by the assumption that that which guides is something that can come before the mind, isolable from any context and history of use. (M. WILLIAMS [1991]: 96)

The way out of the difficulties raised by the Regress Argument and the Paradox of Interpretation is, according to Wittgenstein, to recognize that “...there is a way of grasping a rule which is *not* an *interpretation* [...]” (PI §201). In short, there is a way of engaging in rule following that is not *following* a rule nor *justifying* by appeal to a rule nor adverting in any way to a rule conceived as having an objectified content [...]. This is the point of Wittgenstein’s remarks that “... my

⁴ Vgl. dazu u.a. WRIGHT [2001a]: 155–167 und WRIGHT [2001c]: 185/186: “The upshot is, accordingly, that if we attempt to construe grasp of a rule as the presence in mind of an explanation-transcendent item, as the conception of the autonomy of rules expressed in the rules-as-rails imagery dictates, we are beggared for any satisfactory epistemology of step-by-step rule-following.”

⁵ Vgl. exemplarisch WRIGHT [1982]: 249: “[In] Wittgenstein’s discussion [...] of what it is to follow a rule [...] [the] target is, absolutely generally, what I have elsewhere called *investigation-independence*: the idea that meaning can be so conferred upon at least some of the statements of our language that whether they are correct is something settled in advance and independently of any investigation we might make – more generally still, that what judgements are correct in particular circumstances is something determined quite independently of human reaction to those circumstances.”

⁶ Für eine ähnliche Interpretation von PU §201 vgl. hier auch BRANDOM [1994]: 18–46.

reasons will soon give out. And then I shall act without reasons” (PI §211); and “[i]f I have exhausted the justifications I have reached bedrock, and my spade is turned. Then I am inclined to say: ‘This is simply what I do’” (PI §217). And what I do “... when I obey a rule, I do not choose. I obey the rule *blindly*” (PI §219). (M. WILLIAMS [1991]: 104/105)

Die fundamentale Ebene des Regelfolgens – der “harte Felsen”, an dem sich unser “Spaten” zurückbiegt (vgl. PU §217b) – ist demnach die Ebene eines primitiven, unmittelbaren Reagierens, etwa vergleichbar mit dem Hilfe-rufen, wenn wir in Not sind.⁷ Schließlich ist es in solchen Situationen nicht nötig, verschiedene Deutungen abzuwägen und eine zu wählen (vgl. PU §213; siehe 1.1.3). Wir “wählen” nicht (vgl. PU §219c), da wir gar nicht darüber nachdenken, wie unsere Situation zu verstehen ist und was wir tun müssen.⁸ Wir verstehen unmittelbar, was erforderlich ist, und handeln entsprechend. D.h. wir brauchen keine weitere Erklärung oder Rechtfertigung und das “Fehlen der Gründe stört [uns] nicht” (vgl. PU §212). Wittgenstein scheint dem Deutungsregress daher mit folgender Umkehrung der Sichtweise zu begegnen:

For Wittgenstein, we must alter our way of looking at the relation between a sign (or rule) and action (cf. PI §198). Instead of seeing actions as flowing from the sign, we need to see the mutually supporting interconnections between sign and ways of acting. How we act fixes the rule. The rule is made a guide, or standard, for action *by* our acting towards it in ways that are fixed by our training. (M. WILLIAMS [1994]: 188)

Our bedrock judgments and actions are blind, first in the sense that no recognition of a rule or standard is required of the individual in order to carry out the applications. Indeed “sighted” rule-following, that is, actions that result from explicit application of a rule, presuppose the mastery of a technique which displays the correct continuation in its *actual* applications. This is what I call the *primacy of action*. What is correct is shown in what we do. The applications create the space for the rule; they are not derived from the rule. (M. WILLIAMS [1991]: 120)

Es ist also laut Williams nicht so, dass unser Handeln immer von objektiv vorgegebenen Regeln bestimmt wäre; wir sollten vielmehr umgekehrt annehmen, dass

⁷ Vgl. BGM VI.35: “Wenn ich ertrinke und »Hilfe!« rufe, wie weiß ich, was das Wort Hilfe bedeutet? Nun, so reagiere ich in dieser Situation. – Nun *so* weiß ich auch, was »grün« heißt und auch wie ich die Regel in dem besondern Fall zu befolgen habe.”

⁸ Vgl. dazu BGM VII.60: “Man folgt der Regel »*mechanisch*«. [...] »Mechanisch«, das heißt: ohne zu denken. Aber *ganz* ohne zu denken? Ohne *nachzudenken*.”

2 Kommunale Übereinstimmung

diese Regeln erst durch unser Handeln und Urteilen (durch unsere Anwendungen) selbst konstituiert werden. Und dieser Vorrang unseres Handelns und Urteilens findet sich auch bei Wright: Er unterscheidet zwischen Urteilen, die die Bedeutung der darin verwendeten Ausdrücke lediglich *reflektieren*, und solchen, die diese Bedeutung *bestimmen*.⁹ Das, was im einen Fall reflektiert wird, ist aber eben nichts objektiv Vorgegebenes, sondern etwas, das wir selbst durch unser Urteilen bestimmen. Wir *entscheiden* in den grundlegenden Fällen also gewissermaßen selbst, was richtig und falsch, was die Regel ist.¹⁰ Denn unsere Anwendungen schaffen erst – wie Williams dies ausdrückt – den “Raum”, in dem es so etwas wie Regeln geben kann.

Natürlich ist diese Akzentuierung innerhalb der anti-realistischen Lesart nicht aus der Luft gegriffen; sie hat eine gewisse Grundlage in Wittgensteins Überlegungen, da dieser ebenfalls betont, dass das Fundament des Regelfolgens unser *Handeln* (vgl. PU §217), unsere *Praxis* (vgl. PU §202) ist. Und er unterstreicht auch mehrfach die Bedeutung unserer primitiven Reaktionsweisen für alle darauf aufbauenden normativen Praktiken.¹¹ Exemplarisch sei hier diese Bemerkung angeführt:

[ÜG §204] Die Begründung aber, die Rechtfertigung der Evidenz kommt zu einem Ende; – das Ende aber ist nicht, daß uns gewisse Sätze unmittelbar als wahr einleuchten, also eine Art *Sehen* unsererseits, sondern unser *Handeln*, welches am Grunde des Sprachspiels liegt.

Auf den ersten Blick scheint diese Passage deutlich für die Stichhaltigkeit der anti-realistischen Lesart zu sprechen: Am “Grunde [unseres] Sprachspiels” liegt unser *Handeln*; es geht nicht mehr um ein *Sehen* oder *Einsehen*, nicht um eine kognitive Leistung unsererseits – ja, es kann gar nicht mehr darum gehen, da uns andernfalls die Regelskepsis einzuholen droht.¹² Allerdings wird dem Begriff des “Handelns am Grunde des Sprachspiels” in diesem Zusammenhang einiges abverlangt: Dieses Handeln soll einerseits erst den Raum für den normativen Unterschied zwischen richtigem und falschem Vorgehen schaffen, weshalb jedoch zugleich die Neigung

⁹ Er spricht von “*extension-reflecting*” und “*extension-determining judgments*”, wobei es jeweils um die Extension des Wahrheitsprädikats geht; siehe WRIGHT [2001c]: 192. In Anwendung auf den Regel- und Bedeutungsbegriff vgl. WRIGHT [2001c]: 212: “The Central Project [of Theoretical Linguistics] is thus *prima facie* compatible with Wittgenstein’s thought-about rules, if the upshot of the latter is indeed (at least compatible with the claim) that judgements of content, and of the requirements of rules in general, are extension-determining.”

¹⁰ Vgl. hierzu Wrights Interpretation des Kontrast zwischen *Intuition* und *Entscheidung* in PU §186, siehe u.a. WRIGHT [2001a]: 160–162 und WRIGHT [2001c]: 182/183; kritisch gegen Wrights Überlegung vgl. FINKELSTEIN [2000]: 56–60.

¹¹ Vgl. hierzu u.a. erneut BGM VI.35 (siehe Fn. 7); siehe vor allem aber UW, 115. Sehr aufschlussreich zu diesem Aspekt vgl. WINCH [1987b]: 46–53 und ferner DIAMOND [1989].

¹² Zu dieser Sorge vgl. u.a. M. WILLIAMS [1991]: 104/105 & 122 und BRANDOM [1994]: 20/21 & 45.

besteht, dieses grundlegende Handeln (das blinde Regelfolgen) so zu begreifen, als falle es selbst nicht mehr unter diesen normativen Kontrast, sonst wäre es ja nicht *der* Grund.¹³ Und gerade das erzeugt andererseits eine Spannung für die anti-realistische Position. Denn damit wir überhaupt von einem “*Regel* folgen” sprechen können, oder auch von einer Auffassung einer *Regel*, die nicht eine Deutung ist (vgl. PU §201b), kann hier nicht jedes beliebige Handeln als Bedeutungs-*bestimmend* angesehen werden. Kurz: Das “der Regel folgen” muss auch auf dieser grundlegenden Ebene in irgendeiner Weise noch von einem bloßen “der Regel zu folgen *glauben*” unterscheidbar sein (vgl. PU §202), ansonsten ist die Idee der Normativität selbst aufgelöst und wir fallen zurück in das skeptische Paradox.¹⁴

Wie lässt sich diese Spannung auflösen? D.h. wie kann die anti-realistische Lesart einen Abstand zwischen den Anforderungen einer Regel und den individuellen (und falliblen) Reaktionen im besonderen Anwendungsfall gewährleisten, während zugleich die Idee der Autonomie und Objektivität von Regeln verworfen wird?¹⁵ Wright hält in diesem Kontext an der Überzeugung fest, dass es unsere Urteile selbst sind, die eine normative Anforderung überhaupt erst bestimmen können; nur eben nicht irgendwelche beliebigen, sondern ausschließlich unsere “besten” Urteile, d.h. solche, die in “*kognitiv idealen* Bedingungen” gefällt werden.¹⁶ Aber das ist offensichtlich zirkulär und führt geradewegs zurück in das skeptische Trilemma (siehe 1.2.3).¹⁷ Denn wenn wir im Zweifel sind, ob ein bestimmter Urteilsakt zur Klasse der guten oder der schlechten Urteile gehört (d.i. ob er unter kognitiv idealen Bedingungen zustande gekommen ist), dann betreffen diese Zweifel ebenso sehr das Urteil, mittels dessen wir diese Unterscheidung treffen wollen.

An diesem Punkt scheint der Rekurs auf die Kommunalität des Regelfolgens der einzig verbleibende Ausweg. Und das sieht auch Meredith Williams so:

[N]ormativity cannot be found in rules isolated from a structure of use. An object can only function as rule, exemplar, or representation in virtue of the way in which it is used. Wittgenstein’s point is that only a social structure can provide the context within which objects can be used as standards and representations. For the defeasibility of our judgments, that is, that judgment can be incorrect, can only get a hold in our being able to contrast the actions of the individual with

¹³ Vgl. hierzu vor allem M. WILLIAMS [1991]: 122; vgl. kritisch gegen diese Tendenz McDOWELL [1998e]: 241/242. Wir werden darauf noch einmal zurückkommen, siehe 2.2.2.

¹⁴ Vgl. dazu MALCOLM [1986]: 156; WRIGHT [2001c]: 180 & 187/188; M. WILLIAMS [1991]: 105 und ferner McMANUS [1995]: 504.

¹⁵ Für eine Artikulation dieses Dilemmas vgl. WRIGHT [2001c]: 187/188.

¹⁶ Siehe dazu im Detail WRIGHT [2001c]: 191–193.

¹⁷ Vgl. zu diesem Vorwurf auch BOGHOSSIAN [1989]: 544–547.

2 Kommunale Übereinstimmung

the actions of the community. It is the very conformity of action and judgment that allows for the possibility of deviation and so incorrect behavior. It is only in conformity and failure to conform that a significant contrast between correct and incorrect actions emerges. (M. WILLIAMS [1991]: 112/113)¹⁸

Wright tendiert bisweilen auch zu dieser Sicht,¹⁹ teilweise zögert er aber beträchtlich,²⁰ da er zugleich die Schwierigkeiten dieses kommunitaristischen Auswegs zu ahnen scheint. Diese Schwierigkeiten werden wir später diskutieren (siehe 2.2), vorerst wollen wir das kommunitaristische Bild genauer nachzeichnen.

2.1.2 Kommunale Übereinstimmung

Wir beginnen jedoch zunächst mit einem kurzen Exkurs zur Lösung, die Kripke für die von ihm generierte skeptische Problematik vorschlägt. Darin ist die Betonung der Kommunalität nämlich gleichfalls ein zentrales Moment. Allerdings droht diese "skeptische Lösung" den Blick auf die kommunale Dimension des Regelfolgens zu verfälschen, da darin der entscheidende Gedanke Wittgensteins aus PU §201b vernachlässigt wird. Genuin kommunitaristische Lesarten Wittgensteins sind daher bemüht, sich von dieser Lösung Kripkes abzugrenzen.²¹ Und darum ist es für uns lehrreich, vorab auf diesen Lösungsvorschlag einzugehen.

Ausgangspunkt ist hier Kripkes Überzeugung, dass das skeptische Paradox aus PU §201a unvermeidlich ist.²² Demnach gibt es keine Tatsache, die garantieren könnte, dass wir jetzt oder früher irgendetwas Bestimmtes mit einem Zeichen (wie '+') meinen bzw. gemeint haben. Folglich können wir auch nie sicher sein, ob wir, z.B. beim Addieren, irgendetwas Bestimmtem die Treue halten und auf gleiche Weise vorgehen wie bei früheren Additionen, wenn wir in einem neuen Fall auf '57 + 68 = ?' mit '125' antworten. Jeder Akt des Addierens könnte uns in gewisser Weise in eine völlig neue Richtung führen; und wir könnten diesen Richtungswechsel nicht einmal feststellen, da sich alle Bedeutung und Bestimmtheit – das ist die paradoxe Konklusion der skeptischen Argumentation (siehe 1.2.1) – im Nichts verliert. Was bleibt ist die absolute Willkür, eben so vorzugehen, wie es uns richtig erscheint; aber das ist bestenfalls ein "der Regel zu folgen *glauben*" (vgl. PU §202), niemals mehr.

¹⁸ Vgl. so ähnlich auch MALCOLM [1989]: 28 und MALCOLM [1986]: 156.

¹⁹ Vgl. WRIGHT [1980]: 219–222.

²⁰ Siehe u.a. WRIGHT [2007]: 485–489.

²¹ Siehe exemplarisch u.a. M. WILLIAMS [1991]: 98–101 und MALCOLM [1986]: 154–181.

²² KRIPKE [1982]: 70/71 behauptet sogar, dass Wittgenstein das ebenfalls so sieht: "[...] I choose to be so bold as to say: Wittgenstein holds, with the sceptic, that there is no fact as to whether I mean plus or quus." Aber diese These ist nicht haltbar, siehe 1.2.3.

Nun lässt uns Kripke (bzw. Kripkes Wittgenstein) nicht mit diesen Problemen im Stich. Er präsentiert zugleich eine Lösung; und zentral für diese “skeptische Lösung” ist eine *anti-realistische* Wende, die Wittgenstein – so Kripke – in seinem Spätwerk vollzogen hat.²³ Während Wittgenstein demnach im *Tractatus* noch einer realistischen Semantik verbunden war, die sich an Wahrheitsbedingungen orientiert, ist die Bedeutung von Behauptungen für den späten Wittgenstein in anti-realistischer Manier durch *Behauptbarkeitsbedingungen* bestimmt. Und dadurch lassen sich die Folgen der skeptischen Argumentation laut Kripke abschwächen:

Now if we suppose that facts, or truth conditions, are of the essence of meaningful assertion, it will follow from the sceptical conclusion that assertions that anyone ever means anything are meaningless. On the other hand, if we apply to these assertions the tests suggested in *Philosophical Investigations*, no such conclusion follows. All that is needed to legitimize assertions that someone means something is that there be roughly specifiable circumstances under which they are legitimately assertable, and that the game of asserting them under such conditions has a role in our lives. No supposition that ‘facts correspond’ to those assertions is needed. (KRIPKE [1982]: 77/78)

Der Wechsel zu einer anti-realistischen Semantik allein ist allerdings noch nicht ausreichend. Denn solange wir unseren Blick auf ein einzelnes Individuum richten, kommen wir auch über die Behauptbarkeitsbedingungen nicht von der paradoxen Konklusion des skeptischen Arguments los. Das einzige, was wir so behaupten können, ist, dass das Individuum bei der Anwendung einer Regel tut, wozu es neigt.²⁴ Das sagt aber noch nichts darüber, was in dieser Situation getan werden *soll*; und so können wir dem normativen Kontrast zwischen “einer Regel folgen” oder “ihr zu folgen *glauben*” nach wie vor nicht Rechnung tragen.²⁵

Die entscheidende Wendung gelingt uns laut Kripke erst, wenn wir nicht nur ein einzelnes Individuum “in Isolation” betrachten, sondern eine ganze Sprachgemeinschaft von vielen Individuen. Denn dann ergibt sich folgendes Bild:

The situation is very different if we widen our gaze from consideration of the rule follower alone and allow ourselves to consider him as interacting with a

²³ Vgl. KRIPKE [1982]: 71–78. Vorbild für diese anti-realistische Interpretation des späten Wittgenstein ist dabei DUMMETT [1959], den Kripke auf S. 73 (Fn. 61) selbst zitiert. Aber diese Interpretation ist mehr als fragwürdig, siehe u.a. WINCH [1987a] und WINCH [1987b]: 159–171. Für weitere Kritik an Kripkes “skeptischer Lösung” siehe u.a. BLACKBURN [1984]: 291–300; BAKER/HACKER [1984b]: 33–37; C. MCGINN [1984]: 180–200; GOLDFARB [1985]: 471–484 und WRIGHT [2001b]: 100–106.

²⁴ Vgl. KRIPKE [1982]: 88: “[T]he ‘assertability conditions’ that license an individual to say that, on a given occasion, he ought to follow his rule this way rather than that, are, ultimately, that he does what he is inclined to do.”

²⁵ Vgl. KRIPKE [1982]: 88/89.

2 Kommunale Übereinstimmung

wider community. Others will then have justification conditions for attributing correct or incorrect rule following to the subject, and these will *not* be simply that the subject's own authority is unconditionally to be accepted. (KRIPKE [1982]: 89)

Any individual who claims to have mastered the concept of addition will be judged by the community to have done so if his particular responses agree with those of the community in enough cases, especially the simple ones [...]. An individual who passes such tests is admitted into the community as an adder; an individual who passes such tests in enough other cases is admitted as a normal speaker of the language and member of the community. Those who deviate are corrected and told (usually as children) that they have not grasped the concept of addition. One who is an incorrigible deviant in enough respects simply cannot participate in the life of the community and in communication. (KRIPKE [1982]: 91/92)

Was einem einzelnen Individuum angesichts der Regelskepsis versagt ist, soll also durch den Bezug auf die *Gemeinschaft* vieler solcher Individuen wiederhergestellt werden. Denn die *kommunale Übereinstimmung* innerhalb dieser Gemeinschaft liefert hier den normativen Standard, mittels dessen einzelne Abweichungen als fehlerhaft ausgewiesen und korrigiert werden können. Und so bleibt trotz der (laut Kripke) nicht zu widerlegenden skeptischen Argumentation ein Raum für den Begriff der Bedeutung und des Regelfolgens; die Auflösung aller normativer Bestimmtheit scheint noch einmal abgewendet.

Allerdings ist es mehr als fraglich, ob dieser skeptischen Lösung überhaupt der Status einer "Lösung" zugeschrieben werden kann. Denn gemäß diesem Modell kann es immer nur einen *provisorisch-vorläufigen* Charakter haben, wenn wir etwas Bestimmtes mit einem Zeichen meinen. D.h. wir haben immer nur eine provisorische Berechtigung, um zu behaupten, dass wir z.B. mit dem '+'-Zeichen die Additions- und nicht die Quadditionsregel meinen und dass es daher richtig ist, was uns bei einer Addition richtig scheint. In Kripkes Worten:

From this we can discern rough assertability conditions for such a sentence as "Jones means addition by 'plus'." Jones is entitled, subject to correction by others, provisionally to say, "I mean addition by 'plus'," whenever he has the feeling of confidence – "now I can go on!" – that he can give 'correct' responses in new cases; and *he* is entitled, again provisionally and subject to correction by others, to judge a new response to be 'correct' simply because it is the response he is inclined to give. These inclinations (both Jones's general inclination that he has 'got it' and his particular inclination to give particular answers in particular addition problems) are to be regarded as primitive. They are not to be justified in

terms of Jones's ability to interpret his own intentions or anything else. (KRIPKE [1982]: 90/91)

Aber alle anderen Mitglieder dieser Gemeinschaft haben, auch wenn es darum geht, ob eine bestimmte Antwort (Meinung, Zeichenverwendung) eines Einzelnen mit derjenigen der Gemeinschaft übereinstimmt, selbst niemals mehr als eine vorläufige Berechtigung.²⁶ Und das bedeutet, dass die kommunale Übereinstimmung gleichfalls immer nur als vorläufig verstanden werden kann, weshalb all die provisorisch berechtigten Meinungszuschreibungen, genauso wie die Deutungen der Regel, gewissermaßen in der Luft hängen (vgl. PU §198a).²⁷ Doch auf diese Weise verliert offensichtlich auch die Möglichkeit der kommunalen Korrektur ihre Grundlage und wir sind erneut bei der paradoxen Auflösung aller normativer Bestimmtheit.

Wie wir aber bereits gesehen haben (1.2.3), resultiert diese Skepsis, die sich auch in dieser skeptischen Lösung Kripkes manifestiert, aus dem Missverständnis, dem Kripke ungeachtet der Bemerkungen Wittgensteins in PU §201b verhaftet bleibt. Verfechter einer genuin kommunitaristischen Lesart machen Kripke gleichfalls diesen Vorwurf.²⁸ Und für uns ist hier vor allem wichtig, wie sie diesen Vorwurf fassen, d.h. wie sie dieses Missverständnis Kripkes selbst verstehen.

Betrachten wir exemplarisch die Ausführungen von Meredith Williams! Kripke geht ihrer Meinung nach fehl, weil er an der Idee festhält, dass unsere Anwendungen einer Regel durch irgendetwas *geleitet* und *gerechtfertigt* werden müssen.²⁹ Seine Lösung der skeptischen Problematik verbleibt so in einem epistemologischen Kontext, aber genau das verzerrt Wittgensteins Überlegungen.³⁰ Denn laut Williams ist Wittgensteins Antwort in PU §201b als eine radikale Umkehr unserer Sichtweise zu verstehen; und d.h. auch als entschiedene Abkehr von der Idee, es gäbe beim Regelfolgen etwas, das uns leiten und unser Vorgehen rechtfertigen könnte. Auf der grundlegenden Ebene des Regelfolgens gibt es nichts Objektives (keine "objektivierte Bedeutung"), dem wir folgen würden; und folglich haben wir auch nichts im Geist.³¹ Es gibt hier

²⁶ Vgl. KRIPKE [1982]: 91: "But Smith need *not* accept Jones's authority on these matters: *Smith* will judge Jones to mean addition by 'plus' only if he judges that Jones's answers to particular addition problems agree with those *he* is inclined to give [...] [...] [And] Smith's inclinations are regarded as just as primitive as Jones's."

²⁷ Vgl. dazu auch die Kritik von BAKER/HACKER [1984b]: 34/35.

²⁸ Vgl. dazu u.a. auch MALCOLM [1986]: 154–157

²⁹ Siehe M. WILLIAMS [1991]: 100: "Kripke has retained the idea found so clearly in the Classical View that applications of a rule must be guided and justified by something."

³⁰ M. WILLIAMS [1991]: 100/101: "Since Kripke takes the Paradox of Interpretation to give rise to a genuine sceptical problem, he of course gives the sceptical solution an epistemological slant. Yet it is precisely the locating of the "solution" in the domain of knowledge that distorts Wittgenstein's account[.]"

³¹ Vgl. hierzu erneut M. WILLIAMS [1991]: 98 & 104/105, siehe 2.1.1.

2 Kommunale Übereinstimmung

keine "innere Epistemologie des Regelfolgens"³² und daher bedarf es auf dieser Ebene auch keiner weiteren Rechtfertigung, die etwa über den Rekurs auf eine kommunale Übereinstimmung geleistet werden müsste.

Aber sieht das Wittgenstein genauso? In einer gewissen Hinsicht kann die kommunitaristische Lesart erneut mit Wittgenstein Zustimmung rechnen. Denn in einem längeren Abschnitt seiner *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik* scheinen einige der soeben ausgeführten Punkte bestätigt zu werden:

[BGM VII.40] Und heißt das nun etwa, die Definition von »Gleich« wäre die: Gleich sei was alle oder die meisten Menschen übereinstimmend so ansehen? – Freilich nicht.

Denn, um Gleichheit zu konstatieren, benütze ich ja natürlich nicht die Übereinstimmung der Menschen. Welches Kriterium verwendest du also? Gar keins.

Das Wort ohne Rechtfertigung zu gebrauchen heißt nicht, es zu Unrecht gebrauchen.

Das Problem des vorigen Sprachspiels gibt es natürlich auch in dem: Bringe mir etwas Rotes. Denn woran erkenne ich, daß etwas rot ist? An der Übereinstimmung der Farbe mit einem Muster? – Mit welchem Recht sage ich: »Ja, das ist rot.«? Nun, ich sage es; und es läßt sich nicht rechtfertigen. Und auch für dieses Sprachspiel, wie für das vorige, ist es charakteristisch, daß es sich unter der ruhigen Zustimmung aller Menschen vollzöge.

Zunächst wird hier recht deutlich, dass Wittgenstein der skeptischen Lösung Kripkes schon im Ansatz widersprechen würde: Nicht die kommunale Übereinstimmung der Menschen bestimmt, was gleich oder anders ist, was also richtig oder falsch ist, wenn es darauf ankommt, das Gleiche zu bringen. Denn um Gleichheit festzustellen, müssen wir überhaupt nicht auf diese kommunale Übereinstimmung rekurren.³³ Aber auch keine anderen Bedingungen der Behauptbarkeit scheinen eine Rolle zu spielen, denn wir verwenden *kein* Kriterium, um Gleichheit zu konstatieren. Dass Wittgenstein dies dann mit dem Gebrauch eines Worts "ohne Rechtfertigung" verknüpft, scheint die kommunitaristische Lesart zusätzlich zu bestätigen. Urteile der Gleichheit sind demnach basale Akte, d.i. Fälle eines blinden Regelfolgens, bei dem es keine Rechtfertigung für unser Urteilen und Handeln gibt.³⁴

³² Vgl. die Formulierung bei WRIGHT [2001a]: 167, siehe das Zitat in 2.1.1.

³³ Vgl. dazu ferner ebenso Zettel §§428–431; BGM VI.30 & 34/35 und vor allem PU §241.

³⁴ Mit Bezug auf die Parallelstelle in PU §289 vgl. dazu M. WILLIAMS [1991]: 105: "From the epistemic

Über die Frage der Rechtfertigung müssen wir noch sprechen (siehe 2.2.2). Vorerst wollen wir uns darauf konzentrieren, welche Rolle der kommunalen Übereinstimmung in diesem Kontext zuzugestehen ist: Wenn wir etwas als ‘das Gleiche’ verstehen oder eine Farbe als ‘rot’ bezeichnen, ist es jeweils charakteristisch, dass diese Sprachspiele in eine “ruhige” Übereinstimmung aller Menschen eingebettet sind (vgl. BGM VII.40).³⁵ Meredith Williams kombiniert diesen Aspekt allerdings auf eine Weise mit der Metapher der Blindheit, die Zweifel an der kommunitaristischen Sichtweise weckt. Verdeutlichen lässt sich dies unter anderem mittels folgender Passage:

The only view of norms that ends neither in mystery-mongering nor in a regress is the view that standards are embedded within socially constituted bedrock practices. These practices, according to Wittgenstein, are not deliberately chosen conventions, but are constituted by the harmonious ‘blind’ agreement in words and deeds of a group of people over a period of time. Such agreement is ‘blind’ only in the sense that it does not result from the self-conscious or explicit application of rules; it does not mean that people are unconscious automata ‘blindly obeying’ rules. (M. WILLIAMS [1994]: 185)

Wenn die “harmonische” Übereinstimmung innerhalb unserer Gemeinschaft nicht aus der “bewussten oder expliziten Anwendung von Regeln” resultiert, woraus dann? Laut Williams ist das allein eine Sache der Abrichtung, in der ein bereits eingeweihter Lehrer einen Schüler dazu bringt, das als selbstverständlich hinzunehmen, worin alle übereinstimmen.³⁶ Aber ist eine Abrichtung ohne “bewusste oder explizite Anwendung von Regeln” denkbar? Wie richtet der Lehrer den Schüler ab? Erklärungen, Anweisungen und Beispiele des Lehrers sind für den Schüler nichts anderes als *die Regel*, der er auch in neuen Anwendungsfällen folgt, an der er sich also orientiert und anhand derer er sein Vorgehen rechtfertigt. Daher dürfen wir die relevante Abrichtung so nicht verstehen: Williams unterstreicht, dass diese Abrichtung keine “intellektualistische” Angelegenheit ist, sondern eine “kausale” Verhaltensassimilierung.³⁷ Doch wie

perspective, to follow a rule blindly is to reach that bedrock in the chain of justification where ‘one’s spade is turned’. It is to act, in the now famous phrase, with right but without justification (PI §289).”

³⁵ Vgl. dazu auch PU §242 und BGM VI.39, vor allem aber BGM VI.21: “Es ist von der größten Wichtigkeit, daß zwischen den Menschen beinahe nie ein Streit darüber entsteht, ob die Farbe dieses Gegenstandes dieselbe ist wie die Farbe jenes; die Länge dieses Stabes wie die Länge jenes, etc. Diese friedliche Übereinstimmung ist die charakteristische Umgebung des Gebrauchs des Wortes »gleich«. // Und Analoges muß man vom Vorgehen nach einer Regel sagen.”

³⁶ Vgl. M. WILLIAMS [1994]: 191 & 194, ferner M. WILLIAMS [1991]: 116–119 und M. WILLIAMS [2011].

³⁷ M. WILLIAMS [2011]: 201: “As the word ‘training’ suggests, this acquisition of words in the context of their use is not an intellectualized matter. It is better understood causally.” Williams ist aber offenbar unschlüssig in diesem Punkt, denn obgleich sie diese kausale Dimension wie hier mehrfach betont, vgl. M. WILLIAMS [1994]: 192/193 und M. WILLIAMS [2010]: 199, gesteht sie andernorts ebenso zu, dass das Regelfolgen nicht rein kausal erklärbar sein kann, vgl. M. WILLIAMS [1991]: 105.

2 Kommunale Übereinstimmung

können wir uns das vorstellen? Richtet der Lehrer den Schüler rein durch Befehle ab? Auch das ist keine Option, denn ein Befehl muss gleichfalls verstanden werden; und in diesem Verständnis steckt ebenso eine bewusste Regelanwendung wie im Verstehen einer Erklärung.³⁸ Was bleibt? Müssen wir uns die Abrichtung als eine physisch (durch Belohnung und Strafe) implementierte Konditionierung vorstellen?³⁹ Basiert die Abrichtung letztlich auf einem physischen Zwang? Angenommen das wäre der Fall, was unterscheidet uns dann noch von “unbewussten Automaten”, die wir laut Williams ja nicht sind und nicht sein sollen?

Die Schwierigkeiten sind aber sogar noch gravierender! Auch diese Frage drängt sich nämlich auf: Wenn wir alle kognitiven Elemente von der Abrichtung fernhalten, wie kommt es dann, dass überhaupt jemals ein Individuum ein Lehrer werden konnte? Williams spricht zwar wiederholt davon, dass die Abrichtung auf einer “kognitiven und normativen Arbeitsteilung” beruht, insofern der Lehrer das entsprechende Regelwissen bereitstellt.⁴⁰ Sie erklärt aber nicht, wie der Lehrer zu diesem Wissen gelangen konnte, wenn auch seine Abrichtung blind, d.h. rein kausal und ohne bewusste Regelanwendung erfolgt ist.⁴¹ Dass sie so geradewegs auf eine Sackgasse zusteuert, scheint sie dann zumindest noch zu merken, wenn sie feststellt:

Wittgenstein’s alternative suggestion is that the child is trainable in a socially structured environment in which the ability or competence to be taught is already mastered by the teacher. But don’t we now get a different kind of regress, namely, how does the teacher, and by extension the society or community, acquire this competence? This regress is illusory. For each individual, there is the story of his or her becoming a language user, in which the explanans is not simply a duplication of the explanandum within the individual. So the focus of attention must shift to society itself and the question of how humanoid creatures became language-using social creatures. Presumably anthropologists and evolutionary theorists will be able to provide an account of this. But this sort of account is not one that issues in an explanatory regress. (M. WILLIAMS [1994]: 183)

³⁸ Vgl. hierzu auch die Bemerkungen zu Befehlen in PU §§431–433; siehe 1.3.2. Williams selbst schwankt in diesem Zusammenhang beträchtlich, denn einerseits gibt sie zu, dass das Verstehen von bedeutungsvollen Ausdrücken nicht vom Lernprozess abgelöst werden kann, siehe M. WILLIAMS [1991]: 116; andererseits betont sie bisweilen nachdrücklich, dass das Lernen auf der Seite des Schülers als “blinde Kalibrierung” zu verstehen ist, vgl. M. WILLIAMS [2011]: 206.

³⁹ Auch hier schwankt Williams zwischen der Betonung dieser primitiven Ebene der Verhaltenskonditionierung, siehe M. WILLIAMS [2011]: 209/210, und der Ablehnung eines Skinnerschen Behaviorismus, vgl. M. WILLIAMS [1991]: 122–125.

⁴⁰ Vgl. M. WILLIAMS [2011]: 205–207; M. WILLIAMS [1994]: 192–194 und M. WILLIAMS [2010]: 199: “The teacher provides the cognitive background and normative structuring against which the utterances of the novice can be evaluated.”

⁴¹ Williams berührt diese Frage an mehreren Stellen, zu einer Erklärung dieses Übergangs vom noch nicht wissenden, kognitiv “blinden” Schüler zum wissenden, “sehenden” Lehrer kommt es jedoch nicht; siehe M. WILLIAMS [1994]: 192/193 & 197–199 und M. WILLIAMS [2011]: 207–210.

Mit diesem Problem wird man gewiss nicht fertig, indem man es letztlich als eine rein empirische Frage abtut, wie ein Lehrer seine Fähigkeit erwirbt. Man sollte sich eher fragen, unter welchen Voraussetzungen der Erwerb einer Fähigkeit überhaupt zu etwas in diesem Sinn Erklärungsbedürftigem werden kann. Wie wir gleich sehen werden, liegt dies vor allem daran, dass in der kommunitaristischen Position das Missverständnis aus PU §201b in abgewandelter Form nachwirkt. Die soeben skizzierten Schwierigkeiten werden sich daher auflösen, sobald wir auch diese Variante des Missverständnisses beseitigen.

2.2 Anti-kommunitaristische Vorbehalte

2.2.1 Das Missverständnis im Kommunitarismus

Betrachten wir noch einmal genauer, wie Meredith Williams Wittgensteins Antwort auf den Regress der Deutungen in PU §201b versteht. In 2.1.1 haben wir schon gesehen, dass sie dies mit der Metapher des blinden Regelfolgens zu verknüpfen versucht. Wie sie aber diese Verknüpfung selbst verstanden wissen will, wird aus den folgenden beiden Passagen deutlich:

Clearly, blind obedience, that is, simply acting in accord with the rule, is a response to the Regress. It provides a “bottom level” that is not an interpretation. (M. WILLIAMS [1991]: 122)¹

That which decides the normative contrast, at the bedrock level, is a way of acting that is captured in the description ‘the obvious thing to do.’ What is obvious is what we all do as a matter of course. This is what Wittgenstein describes as the ‘blind obedience’ to rules, with which any threatened regress of rules or interpretation of rules ends (cf. PI §198–219). (M. WILLIAMS [1994]: 190)

Unsere Diskussion von *Zettel* §693 hat bereits gezeigt (vgl. 2.1.1), dass das keine gute Antwort auf die Regress-Problematik ist: Sobald wir eine “unterste Ebene” (*bottom level*) suchen, auf der der Deutungsregress zum Stillstand kommt, lassen wir uns schon auf das Spiel des Skeptikers ein; wir versuchen es dann sozusagen bis zum Ende zu spielen. Wittgensteins Reaktion in PU §201b ist aber eher von dieser Art: Wir würden gerne dieses (skeptische) Spiel mitspielen, doch es geht nicht! Denn die Spielregeln

¹ Bemerkenswert ist, dass Williams in diesem Kontext zugleich einen Gedanken aus BB, 61 aufgreift, offenbar ohne zu registrieren, dass es Wittgenstein hier um die Kritik eines Missverständnisses geht, das auch dem platonistischen Bild des Regelfolgens zugrunde liegt, vgl. dazu 1.3.

2 Kommunale Übereinstimmung

erlauben nicht einmal einen ersten Spielzug. Wir können es daher auch so ausdrücken: Dass Williams eine “unterste Ebene” des Deutungsregressess meint suchen zu müssen, zeigt, dass das von Wittgenstein in PU §201b angesprochene Missverständnis offenbar auch ihr Denken nach wie vor verwirrt.

Das lässt sich mit einem kurzen Rückblick verdeutlichen: Wir haben gesehen (vgl. 1.1.4 & 1.2.3), dass wir der Regelskepsis eine Angriffsfläche bieten, solange wir annehmen, dass alles, was uns im Geist präsent sein kann, als solches normativ träge ist, d.h. dass es erst eine normativ bestimmende Wirkung entfalten und somit als Regel fungieren kann, wenn wir eine Deutung an dieses Element anlegen. Die kommunitaristische Position versucht diese Voraussetzung aufzuheben, indem sie annimmt, dass es nichts Objektives (keine “objektivierte Bedeutung”) gibt, also nichts, was als Gegenstand in unserem Geist präsent sein kann, das imstande wäre, als Regel unser Handeln zu bestimmen (vgl. 2.1.1). Und demnach gibt es auch nichts, was – wie im platonistischen Bild – hinter dem Zeichen (als “letzte Deutung”) verborgen wäre, genauso wenig wie es einen verborgenen (seelischen) Mechanismus des Verstehens gibt (vgl. 1.3.2). Mit der Beseitigung dieser platonistischen Refugien der Verborgenheit scheint im kommunitaristischen Bild allerdings nur noch das bloße Zeichen bzw. unsere Äußerung des Zeichens allein übrig zu bleiben. Nachdem von aller “inneren Epistemologie” des Verstehens abstrahiert worden ist,² scheint es daher erneut fraglich, woher die normative Bestimmung kommt, unter die das Zeichen bzw. unsere Äußerung des Zeichens fällt. Denn für sich scheint jedes Zeichen und jede Äußerung dann wiederum normativ träge zu sein, weshalb der Rekurs auf die kommunale Übereinstimmung von außen die normative Bestimmtheit in diese Äußerungen (in den Zeichengebrauch) zurückbringen soll. In der folgenden Passage ist diese problematische Wendung in Williams’ Gedankengang deutlich zu erkennen:

The child’s utterance of “juice” exhausts his linguistic understanding. But it does not exhaust the status of his utterance. The child is requesting juice by saying “juice.” The necessary cognitive and semantic understanding, necessary, that is, in making the utterance “juice” a request, cannot be provided by the child, but is provided by the master. There is a cognitive and semantic division of labor. Only in the novice’s relation to master’s practice do his words have the status of linguistic actions. But that they do have that status shows that they cannot be reduced to mere noise-making. So there is a cognitive division of labor: the child needs the active support of the master to constitute his words as linguistic actions. Take that support away and the child’s use of these “holophrastic sentences” will wither away. (M. WILLIAMS [2011]: 207)³

² Vgl. erneut WRIGHT [2001a]: 167 und ferner M. WILLIAMS [1991]: 98, siehe 2.1.1.

³ Vgl. zu diesem Gedanken ferner auch M. WILLIAMS [1994]: 184.

Zwar sträubt sich Williams zunächst, die Äußerungen des lernenden Kindes auf ein bloßes “Geräusche-machen” zu reduzieren. Aber da erst durch die kognitive und normative Hilfe des Lehrers aus diesen Äußerungen echte “Sprachhandlungen” (*linguistic actions*) werden, scheint sie doch anzunehmen, dass die Äußerungen des lernenden Kindes an sich eben nicht mehr als bloße Geräusche sind, also noch nicht das, was sie eigentlich sein sollen.⁴ Mit anderen Worten: Die Äußerungen des lernenden Kindes sind an sich noch normativ träge; eine normative Bestimmtheit erhalten sie erst über die kommunale Dimension, d.h. über den Lehrer, der den rohen, vor-normativen “Geräuschen” des Kindes den “Status” von bedeutungsvollen Handlungen und Urteilen verleiht. Aber auf diese Weise stellt sich genau das Missverständnis wieder ein, das Wittgenstein in PU §201b auszutreiben versucht. Denn so bleibt die normative Bestimmtheit selbst etwas Gesolltes, das von außen erst an den Akt herangetragen werden muss, um dessen normative Bestimmung es geht.⁵

Um nun von diesem Missverständnis endgültig wegzukommen, d.h. auch von seiner kommunitaristischen Variante, müssen wir uns auf folgende Punkte besinnen: Anders als Meredith Williams annimmt, kommt die skeptische Regress-Problematik *nicht* deshalb auf, weil wir annehmen, dass das, was uns im Handeln “leitet” (*that which guides*), als Gegenstand “vor unseren Geist treten” kann.⁶ Die Lehre, die Wittgenstein aus dieser Regress-Problematik in PU §201b zieht, ist aber auch *nicht*, wie etwa Robert Brandom im Rahmen seiner dem Kommunitarismus verwandten Lesart glaubt, dass wir daher eine andere Form von Normativität annehmen müssen, nämlich implizite Praxisnormen, welche die normative Kraft diskursiv expliziter Regeln erst begründen würden.⁷ Wittgensteins Überlegungen betreffen alle Arten von Normen. Denn das “Befolgen von Regeln” bezeichnet bei Wittgenstein ganz allgemein die Idee eines – wie John McDowell das ausdrückt – “Handelns nach einer Konzeption von Richtigkeit” bzw. “gemäß einem Verstehen von etwas”.⁸ Und Gegenstand dieses Verstehens können unterschiedlichste Dinge sein: (mentale) Bilder (PU §§139–142), Tabellen (PU §86),

⁴ Vgl. dazu prägnant M. WILLIAMS [1991]: 117: “For the novice, on the other hand, as part of the process of training itself, an indispensable courtesy is extended to his behavior and utterances: they are accorded the status of actions and judgments before they really are such.” Vgl. dazu ferner auch M. WILLIAMS [1994]: 192/193 und M. WILLIAMS [2011]: 201.

⁵ Mit anderen Formulierungen, aber in der Sache nach mit dem gleichen Vorwurf gegen die kommunitaristische Position, vgl. MINAR [1991]: 218–225 und MCDOWELL [1998e]: 238–254.

⁶ Siehe M. WILLIAMS [1991]: 96: “The regress is generated, not by the multiplicity of interpretations *per se*, but by the assumption that that which guides is something that can come before the mind, isolable from any context and history of use.”

⁷ Vgl. BRANDOM [1994]: 18–23, kritisch gegen Brandoms Wittgenstein-Exegese siehe MCDOWELL [2009c]. Brandoms Interpretation wird auf ähnliche Weise von SAVIGNY [1991] vertreten.

⁸ MCDOWELL [2009c]: 99: “Wittgenstein uses “following a rule” as a gloss on the idea of acting in the light of a conception of correctness. Following a sign-post serves for him – perfectly reasonably – as a case of acting in the light of a conception of correctness, acting on an understanding of something.”

2 Kommunale Übereinstimmung

Wegweiser (PU §§85) oder Befehle (PU §§54 & 185), Erklärungen und Beispiele (PU §§71 & 87), also diskursiv explizite Regeln; aber natürlich können auch implizite Praxisnormen Gegenstand eines solchen Verstehens sein, d.i. Regeln, die man sich z.B. aus der "Praxis des Spiels" anschaut (PU §§31 & 54).

Wittgensteins Überlegungen zielen somit nicht auf eine bestimmte Hierarchisierung innerhalb all dieser *Intelligibilia*, wie wir diese Gegenstände des Verstehens auch nennen können. Diese Intelligibilia fallen aber genauso wenig aus seinem Bild des Regelfolgens heraus; d.h. die Antwort auf die skeptische Regress-Problematik in PU §201 ist falsch verstanden, wenn wir wie Williams annehmen, mit der Idee des Deutens sei zugleich die Idee aufzugeben, dass es beim Regelfolgen etwas gibt, das wir verstehen und dem wir folgen.⁹ Worauf es Wittgenstein ankommt, ist die Frage, wie wir das Verstehen dieser Intelligibilia selbst verstehen. Und seine Antwort lautet: Dadurch dass wir uns mit einer Deutung auch nur einen Augenblick zufriedengeben und so überhaupt erst in den Deutungsregress geraten, zeigen wir, dass wir – das ist in anderen Worten die Antwort aus PU §201b – ebenso die Fähigkeit besitzen, *unmittelbar* im Lichte eines Verständnisses von etwas zu agieren, d.h. ohne dass dafür eine vermittelnde Deutung nötig wäre, die uns das zu verstehenden Element erst zugänglich und so als Regel für uns wirksam machen würde.¹⁰ Und diese Unmittelbarkeit kommt auch in folgenden Bemerkungen Wittgensteins zur Sprache:

[PU §228] »Eine Reihe hat für uns *ein Gesicht!*« – Wohl; aber welches? Nun doch das algebraische, und das eines Stücks der Entwicklung. Oder hat sie sonst noch eins? – »Aber in dem liegt doch schon alles!« – Aber das ist keine Feststellung über das Reihenstück, oder über etwas, was wir darin erblicken; sondern der Ausdruck dafür, daß wir nur auf den Mund der Regel schauen und *tun*, und an keine weitere Anleitung appellieren.

[PU §292] Glaub nicht immer, daß du deine Worte von Tatsachen abliest; diese nach Regeln in Worte abbildest! Denn die Anwendung der Regel im besondern Fall müßtest du ja doch ohne Führung machen.

[BGM VI.35] Wenn ich ertrinke und »Hilfe!« rufe, wie weiß ich, was das Wort Hilfe bedeutet? Nun, so reagiere ich in dieser Situation. – Nun *so* weiß ich auch, was »grün« heißt und auch wie ich die Regel in dem besondern Fall zu befolgen habe.

⁹ Vgl. M. WILLIAMS [1991]: 104/105 & 122; mit einer ähnlichen Sorge und einer entsprechenden Interpretation von PU §201 vgl. ferner auch BRANDOM [1994]: 20/21 & 45.

¹⁰ Vgl. McDOWELL [2009c]: 103: "The thrust of [Wittgenstein's] regress argument is not that what is fundamental is norms implicit in practice, but that what is fundamental is the ability to act immediately on an understanding – to act in a way that is not mediated by an interpretation of what is understood."

Auf den ersten Blick scheint Wittgenstein hier zu sagen, was auch Meredith Williams nahelegt (vgl. 2.1.1): In den grundlegenden Fällen des Regelfolgens agieren wir blind, also ohne kognitive Anerkennung eines unabhängigen, vorgegebenen Standards. Wie in einer Notsituation agieren und reagieren wir unmittelbar; und es bedarf keines vermittelnden Akts des Intellekts.¹¹ Aber eine solche non-kognitivistische, anti-intellektualistische Interpretation ist nicht zwingend. Schließlich sagt Wittgenstein in BGM VI.35 ausdrücklich: So wie wir in einer Notsituation reagieren, so *wissen* wir auch, wie wir der Regel in einem besonderen Fall folgen müssen. Und wenn wir bei der Anwendung einer Regel “an keine weitere Anleitung appellieren” (PU §228), dann heißt das ja nicht, dass wir darum nicht wüssten, was wir tun. Ganz im Gegenteil! Wenn wir eine Regel verstehen, dann wissen wir alles, was erforderlich ist, um ihr zu folgen. Es ist alles klar und keine Frage offen; und deshalb brauchen wir auch keine “keine weitere Anleitung” (PU §228) und keine externe “Führung” (PU §292).¹² Zwischen dem Akt der Anwendung und der verstandenen Regel ist kein Platz mehr, der durch eine Deutung gefüllt werden müsste oder überhaupt gefüllt werden könnte. In dem, was wir “von Fall zu Fall der Anwendung [...] »der Regel folgen« und [...] »ihr entgegenhandeln« nennen” (PU §201b) äußert sich dann unmittelbar die Regel selbst und – was hier dasselbe ist – unser Verständnis der Regel.

Hier sollten wir kurz innehalten und den soeben artikulierten Gedanken noch einmal in anderen Worten fassen: In den grundlegenden Fällen gibt es zwischen der Regel und ihrer Anwendung, genauso wie “[z]wischen dem Befehl und der Ausführung”, keinen Freiraum, also keine “Kluft[...][, die] durch das Verstehen geschlossen werden” müsste (vgl. PU §431). Das bedeutet jedoch nicht, dass das Verstehen aus dem Bild des Regelfolgens herausfallen würde. Gewiss nicht! Denn wir verstehen die Bedeutung eines Wortes oder Zeichens mit einem Schlag, wir können die “ganze Verwendung [...] mit einem Schlag erfassen” (vgl. PU §§138 & 197).¹³ Die Schwierigkeit ist nur,

¹¹ Vgl. hierzu u.a. M. WILLIAMS [1991]: 104/105 und vor allem 115: “[W]hat is obvious, inevitable and a matter of course is what we all do without thought, blindly, and more importantly (in this context) what I do myself blindly and without thought.” Siehe zudem auch M. WILLIAMS [1991]: 120: “Our bedrock judgments and actions are blind, first in the sense that no recognition of a rule or standard is required of the individual in order to carry out the applications.”

¹² Vgl. erneut PEARS [1987/1988]: 441 mit Bezug auf PU §219: “My obedience is ‘blind’ [...] because, when I have worked my way down to the foundations, where the only question left is ‘What in this case would count as the same again?’, there are no more considerations, doubts, or justifications. I do not even have to listen to the rule, because it speaks through my application of it.”

¹³ Sowohl M. WILLIAMS [1991]: 96 & 101 (Fn. 14) als auch WRIGHT [2001c]: 180 (Fn. 20) interpretieren Wittgenstein so, dass er eigtl. nicht sagen dürfte, was er in PU §195 oder PU §197 explizit sagt, nämlich dass wir die ganze Verwendung eines Wortes mit einem Schlag erfassen bzw. verstehen können. Dass er dies sagt, hat aber nichts mit einem “Konservatismus” (Wright) oder dergleichen zu tun; es bezeugt nur, dass die anti-realistische Lesart Wrights und Williams verfehlt, was Wittgenstein sagen will.

das Verstehen in diesem Bild selbst zu lokalisieren: Es ist kein selbstständiges Element. Und es lässt sich auch nicht einseitig mit entweder der Regel oder der Anwendung allein zusammendenken; schließlich sind diese beiden Seiten im Akt des Verstehens überhaupt nicht voneinander zu trennen, sondern *unmittelbar* Eines. In gewisser Weise bezeichnet dieses Verstehen die Einheit von Regel und Anwendung. Aber die Schwierigkeit liegt genau in der Frage, wie das zu denken ist.

2.2.2 Der Grund des Sprachspiels

Man kann sagen, dass der Kommunitarismus ein Versuch ist, diese Einheit von Regel und Anwendung in einem anti-realistischen Rahmen zu denken. Allerdings verbleibt dieser Versuch in einer nur einseitigen Betonung der Anwendung bzw. des Gebrauchs einer Regel im Handeln. Wir wollen diese Einseitigkeit nun auch noch aus einer anderen Perspektive, nämlich der Rechtfertigung, betrachten.

In 2.1.1 haben wir gesehen, dass für Wittgenstein “unser *Handeln* [...] am Grunde des Sprachspiels liegt” (vgl. ÜG §204). Meredith Williams versteht dies in ihrer Lesart so: Der Regress der Deutungen aus PU §201b endet am “harten Felsen” dieses Handelns (vgl. PU §217b), das allerdings als ein kognitiv blindes Agieren zu verstehen ist, welches ohne vorhergehende Anerkennung einer Regel erfolgt, die als Grund oder Rechtfertigung für dieses Handeln angeführt werden könnte (vgl. 2.2.1). Einer solchen Begründung bedarf es in diesen grundlegenden Fällen nicht, wir handeln vielmehr “ohne Grund” (PU §211) und “ohne Rechtfertigung” (BGM VII.40).¹⁴ Schließlich ist dieses Handeln selbst der Grund, an dem alle Rechtfertigungen zu einem Ende kommen (vgl. ÜG §204). Und daher ist es auch sinnlos, auf dieser Ebene noch nach einem weiteren Grund (dieses Grundes) zu suchen.

In einer Hinsicht ist Williams und ihrer Wittgenstein-Lesart an dieser Stelle definitiv zuzustimmen: Die Rechtfertigungen kommen am Grund zu einem Ende, andernfalls wären sie keine Rechtfertigungen (vgl. PU §485). Die Frage ist nur, wie wir diesen Grund selbst verstehen. Williams neigt hier zu einer Sicht, die wir zuvor schon problematisiert haben (siehe 2.1.1).¹⁵ Der Grund unterscheidet sich dabei in einem zentralen Moment von dem, was er begründet: Bei Williams ist *etwas* – das eigentliche (“sehende”) Regelfolgen – durch etwas *Anderes* begründet, nämlich etwas, das gerade “nicht ein *Befolgen* von Regeln” ist. Das Begründende ist ein “blindes” Regelfolgen, bei dem “keine Anerkennung der Regel [...] seitens des [regelfolgenden] Individuums

¹⁴ Vgl. M. WILLIAMS [1991]: 104/105, 115 & 120, siehe Fn. 11 in 2.2.1.

¹⁵ Vgl. dazu auch (u.a. explizit mit Bezug auf ÜG §204) noch einmal McDOWELL [1998e]: 241/242, der die Vorlage für die im Haupttext vorgetragene Kritik liefert.

erforderlich ist, um die Anwendungen [der Regel] auszuführen”.¹⁶ Doch auf diese Weise lässt sich das “der Regel folgen” nicht von einem “der Regel zu folgen *glauben*” unterscheiden (vgl. PU §202). Und daher muss die normative Bestimmtheit, die charakteristisch für das Regelfolgen ist, über die kommunale Dimension von außen an dieses vermeintlich grundlegende Handeln herangetragen werden.

Aber dieser problematische Schritt in Williams’ Gedankengang ist nicht nötig. Und wir können ihn und das darin nachwirkende Missverständnis (siehe 2.2.1) vermeiden, indem wir Wittgenstein folgen, der den Grund des Sprachspiels in einem entscheidenden Punkt anders fasst als Williams:

[BGM VI.28] Das Folgen nach der Regel ist am GRUNDE unseres Sprachspiels.
Es charakterisiert das, was wir Beschreibung nennen.

Nicht ein vor-normatives Handeln oder Verhalten, das erst über die Wirkung eines kommunalen Hintergrunds zu einem normativ bestimmten Regelfolgen gemacht werden müsste, liegt am Grund des Sprachspiels. Das Regelfolgen selbst ist dieser Grund. Wir könnten sogar sagen: Es ist sein eigener Grund, denn die *Praxis* des Regelfolgens (PU §202) sorgt für sich selbst (vgl. ÜG §139).¹⁷

Das “*Handeln* [...] am Grunde des Sprachspiels” (ÜG §204) ist also selbst schon ein “Folgen nach der Regel” (BGM VI.28) – nicht mehr und nicht weniger. *Nicht mehr*: weil bei der Anwendung der Regel das Wesentliche nicht verborgen ist, wie es im Platonistischen Bild suggeriert wird (vgl. 1.3.2); es gibt nicht mehr als diesen Akt der Anwendung, kein tieferes Verständnis und nichts, was wir nicht selbst erklären könnten (vgl. PU §§209/210). *Nicht weniger*: denn der Akt der Regelanwendung ist auch nichts nur Vorläufiges, an sich noch Unvollkommenes (normativ Träges), das erst durch etwas Anderes, etwa die kommunale Übereinstimmung, zu dem gemacht werden müsste, was er sein soll; er *ist* bereits das und nichts weniger. Platonismus und Kommunitarismus sind daher jeweils unzureichende Extreme, die den Grund des Sprachspiels verfehlen. Und zwar deshalb, weil in beiden Fällen missachtet wird, was Wittgenstein in folgenden Bemerkungen empfiehlt:

[BGM VI.31] [...] Wie weit kann man die Funktion der Regel beschreiben?
Wer noch keine beherrscht, den kann ich nur abrichten. Aber wie kann ich mir selbst das Wesen der Regel erklären?

¹⁶ M. WILLIAMS [1991]: 120: “Our bedrock judgments and actions are blind, first in the sense that no recognition of a rule or standard is required of the individual in order to carry out the applications. Indeed “sighted” rule-following, that is, actions that result from explicit application of a rule, presuppose the mastery of a technique which displays the correct continuation in its *actual* applications.”

¹⁷ Auf diesen Punkt kommen wir später zurück, siehe vor allem 5.2.3.

2 Kommunale Übereinstimmung

Das Schwere ist hier, nicht bis auf den Grund zu graben, sondern den Grund, der vor uns liegt, als Grund zu erkennen.

[Zettel §314] [...] Die Schwierigkeit – könnte ich sagen – ist nicht, die Lösung zu finden, sondern, etwas als die Lösung anzuerkennen, was aussieht, als wäre es erst eine Vorstufe zu ihr. »Wir haben schon alles gesagt. – Nicht etwas, was daraus folgt, sondern eben *das* ist die Lösung!«

Das hängt, glaube ich, damit zusammen, daß wir fälschlich eine Erklärung erwarten; während eine Beschreibung die Lösung der Schwierigkeit ist, wenn wir sie richtig in unsere Betrachtung einordnen. Wenn wir bei ihr verweilen, nicht versuchen, über sie hinauszukommen.

Die Schwierigkeit ist hier: Halt zu machen.¹⁸

In gewisser Weise versucht Meredith Williams (entgegen dieser Warnung Wittgensteins) “bis auf den Grund zu graben” (BGM VI.31). Vielleicht gräbt sie sogar *zu tief*.¹⁹ Denn man könnte ihr vorwerfen, dass sie das Fundament des Regelfolgens noch unter dem “harten Felsen” freizulegen versucht, dabei aber nicht merkt, dass sich ihr “Spaten” zurückbiegt (vgl. PU §217b). Der so entstandene Schaden soll in ihrem Bild dann durch den Rekurs auf die Kommunalität des Regelfolgens repariert werden. Doch diese Reparatur kommt zu spät (siehe 2.2.1).

Was ist Wittgensteins Alternative? Um den “den Grund [...] als Grund zu erkennen” (BGM VI.31), müssen wir bei der Sache selbst “verweilen”, d.h. wir sollten nicht versuchen, über das jeweils gespielte Sprachspiel “hinauszukommen” (Zettel §314). Dies lässt sich an einem Beispiel aus BGM VII.40 verdeutlichen, das wir oben bereits zitiert haben (2.1.2); wir wiederholen nur den hier relevanten Auszug:

[BGM VI.40] [...] [W]oran erkenne ich, daß etwas rot ist? An der Übereinstimmung der Farbe mit einem Muster? – Mit welchem Recht sage ich: »Ja, das ist rot.«? Nun, ich sage es; und es läßt sich nicht rechtfertigen. Und auch für dieses Sprachspiel, wie für das vorige, ist es charakteristisch, daß es sich unter der ruhigen Zustimmung aller Menschen vollzöge.

Mittlerweile sollte klar geworden sein, dass die “ruhige Zustimmung aller Menschen” hier kein Ersatz für eine Rechtfertigung sein kann, die auf dieser grundlegenden Ebene nicht mehr möglich ist. Der Begriff dieser Zustimmung oder Übereinstimmung “tritt

¹⁸ Vgl. dazu ferner auch ÜG §471: “Es ist so schwer, den *Anfang* zu finden. Oder besser: Es ist schwer, am Anfang anzufangen. Und nicht zu versuchen, weiter zurückzugehen.”

¹⁹ Zu dieser bildlichen Kritik des “Zu-tief-grabens” vgl. McDOWELL [1998e]: 241/242, 249 & 256.

ins Sprachspiel nicht ein”, wie Wittgenstein an anderer Stelle sagt (vgl. *Zettel* §430).²⁰ Und daher erhalten wir über diesen Begriff auch keine tiefere Erklärung. Die Beschreibung des Sprachspiels allein sagt schon alles (vgl. *Zettel* §314): Die Farbe stimmt mit dem Muster überein und wir sagen “Ja. Das ist rot.” – Wir sagen es, doch es lässt sich “nicht rechtfertigen” (BGM VII.40). Wir gebrauchen diese Worte also “ohne Rechtfertigung”, aber eben *nicht* “zu Unrecht” (vgl. BGM VI.40, siehe 2.1.2). Denn alles, was wir uns in diesem Kontext von einer Rechtfertigung erhoffen könnten, ist bereits in den Zügen des Sprachspiels enthalten, d.h. darin, dass wir *so* den Regeln des Sprachspiels folgen.²¹ Das *ist* der Grund des Sprachspiels (vgl. BGM VI.28); und dort ist keine Kluft zwischen der Regel und ihrer Anwendung vorhanden. Daher brauchen wir gar keine weitere Garantie, wie wir auch “keine weitere Anleitung” benötigen (vgl. PU §228). Würden wir an diesem Punkt nach einer weiteren Rechtfertigung oder Erklärung suchen, dann wäre das – genauso wie beim Deuten – lediglich ein Ersetzen des Regelausdrucks “durch einen anderen” (PU §201c). Aber solange wir unseren Blick immer nur auf *Anderes* richten, sehen wir das Vorliegende nicht, erkennen den Grund nicht als Grund (vgl. BGM VI.31).

Am Grund des Sprachspiels brauchen wir also keine weitere Rechtfertigung, denn durch unser Spielen des Sprachspiels ist schon alles gesagt. Aber ist das nicht genau das, was auch Williams in ihrer Lesart behaupten will? Sie betont doch gleichfalls, dass es am Grunde des Sprachspiels kein Rechtfertigen geben kann durch einen Gehalt, der unabhängig von unserer Praxis Bestand hätte.²² Das ist richtig, zugleich aber einseitig. Denn die Praxis (des Sprachspiels) besteht für Williams auf dieser grundlegenden Ebene nur aus dem Moment der Anwendung, während das Moment der Regel und unseres Verstehens aus der Betrachtung herausfällt. Eine Rechtfertigung ist dann aber nur noch auf diese Weise möglich:

Nor need the master [i.e. the competent rule-follower] have any justification independently of his own judgment in the situation. The master, no more than the novice, has a proof or a justification for why “6” follows “5”, or why enjoying something just is a good reason for doing it, or why setting the table for two shows that you expect another to dinner. The answer in every case to “why?” is “Because it just is”, which is another way of saying that there is no reason

²⁰ Siehe *Zettel* §430 im Wortlaut: “Die *Farbwörter* werden *so* gelehrt: »Das ist rot« z.B. – Unser Sprachspiel kommt freilich nur zustande, wenn eine gewisse Übereinstimmung herrscht, aber der Begriff der Übereinstimmung tritt ins Sprachspiel nicht ein.”

²¹ Vgl. hierzu PU §654: “Unser Fehler ist, dort nach einer Erklärung zu suchen, wo wir die Tatsachen als ›Urphänomene‹ sehen sollten. D.h., wo wir sagen sollten: *dieses Sprachspiel wird gespielt.*”

²² Siehe M. WILLIAMS [1991]: 104/105: “[T]here is a way of engaging in rule-following that is not *following* a rule nor *justifying* by appeal to a rule nor adverting in any way to a rule conceived as having an objectified content, that is, a content that is independent of our engagements in our practices.”

2 Kommunale Übereinstimmung

or justification or proof. The point of learning bedrock practices is to come to share the same sense of the obvious. (M. WILLIAMS [1991]: 117/118)

Wenn wir wirklich in “in jedem Fall” (*in every case*) einer Warum-Frage immer nur mit “Weil es halt so ist” antworten könnten, dann gäbe es niemals einen anderen Grund für das, was wir im Augenblick tun, als den, *dass* wir es gerade tun. Doch so ist nicht nur die Möglichkeit der Rechtfertigung aufgegeben, auch der normative Kontrast zwischen *richtig* und *falsch* ist aufgelöst. Denn dann ist, was auch immer wir tun (oder urteilen), in jedem Moment bereits das, was es sein soll und sein kann. Das “der Regel folgen” könnte nicht mehr von einem “der Regel zu folgen *glauben*” unterschieden werden (vgl. PU §202). Williams kann daraufhin gewiss erneut die kommunale Übereinstimmung ins Spiel bringen, um den nötigen Abstand zwischen dem Grund (gesolltem Tun) und dem Begründeten (faktischem Tun) zu schaffen. Aber das ist eben nur ein Symptom dafür, dass es Williams nicht gelingt, beim Grund selbst zu “verweilen” (*Zettel* §314). Wir können mit Wittgenstein auch sagen, es ist ein Symptom für Williams’ “Krankheit [...], erklären zu wollen” (BGM VI.31), die ihr hier letztlich eine klare Sicht verhindert. Sie sieht deshalb nämlich nicht, dass im einfachen, basalen Akt des Sprachspiels nicht nur einseitig die Anwendung, sondern immer auch die Regel und unser Verstehen präsent ist.

2.2.3 Einer Regel zu folgen lernen

Dieser Zug des Wittgensteinschen Denken treibt manche in die Verzweiflung: Wir sollen keine weiteren Erklärungen suchen (vgl. BGM VI.31); mit der Beschreibung des Sprachspiels ist alles schon gesagt (vgl. *Zettel* §314).²³ Im “Folgen nach der Regel” (BGM VI.28) liegt also bereits alles und wir sollten genau hier “verweilen”, d.h. nicht versuchen, darüber “hinauszukommen” (siehe *Zettel* §314). Platonismus und Komunitarismus machen genau das *nicht*, und daher sind beide Optionen gleichermaßen zu verwerfen. Aber was dann? Sind die entscheidenden Fragen so nicht nach wie vor ungeklärt? Will sich Wittgenstein hier womöglich – etwa aufgrund seiner *quietistischen* Grundhaltung – nur um die Beantwortung dieser Fragen drücken? Am deutlichsten artikuliert Crispin Wright diesen Vorwurf:

So we have been told what does *not* constitute the requirement of a rule in any particular case: it is *not* constituted by our agreement about the particular case, and it is *not* constituted autonomously, by a rule-as-rail [...]. But we have not

²³ Vgl. dazu auch programmatisch PU §109: “Alle *Erklärung* muß fort, und nur Beschreibung an ihre Stelle treten.” Vgl. ferner auch noch einmal PU §654, siehe Fn. 21 in 2.2.2.

been told what does constitute it; all we have been told is that there would simply be no such requirements were it not for the phenomenon of actual, widespread human agreement in judgement. How can he possibly have thought that this was enough?

It is no good searching Wittgenstein's texts for a more concrete positive suggestion about the constitutive question. Indeed his entire later conception of philosophical method seems to be conditioned by a mistrust of such questions. (WRIGHT [2007]: 488)²⁴

In einer Hinsicht verweigert sich Wittgenstein solchen "konstitutiven Fragen" in der Tat: Wir sollten eben nicht nach vermeintlich "tieferen" Erklärungen unserer Sprachspiele suchen, sondern bei den Beschreibungen dieser Sprachspiele selbst "verweilen" (siehe 2.2.2). Allerdings heißt das nicht, dass es mit der bloßen Beschreibung allein schon getan wäre. Wittgenstein betont explizit, dass die Beschreibung nur dann "die Lösung der Schwierigkeit ist, wenn wir sie richtig in unsere Betrachtung einordnen" (Zettel §314). Wonach eine konstitutive Frage fragt, können wir also sehr wohl verständlich machen, indem wir dies entsprechend in unsere Betrachtung einordnen (und dadurch verstehen). Ein grundsätzliches "Misstrauen" gegen konstitutive Fragen kann Wittgenstein daher *nicht* attestiert werden. Ganz im Gegenteil! Wittgenstein betont an einer Stelle ausdrücklich, dass man die konstitutive Frage, d.i. *worin* das Befolgen von Regeln *besteht*, beantworten kann:

[BGM VII.26] Ein Sprachspiel, in dem Einer nach einer Regel rechnet und nach den Rechnungsergebnissen Steine eines Baues setzt. Er hat gelernt, mit Schriftzeichen nach Regeln zu operieren. – Wer den Vorgang dieses Lehrens und Lernens beschreibt hat alles gesagt, was sich über das richtige Handeln nach der Regel sagen läßt. Wir können nicht weiter gehen. Es nützt, z.B., nichts, zum Begriff der Übereinstimmung zurückzugehen, weil es nicht sicherer ist, daß eine Handlung mit einer andern übereinstimmt, als, daß sie einer Regel gemäß geschehen ist. Es beruht ja, nach einer Regel vorgehen, auch auf einer Übereinstimmung.

Wie gesagt, worin einer Regel richtig folgen besteht, kann man nicht *näher* beschreiben, als dadurch, daß man das *Lernen* des ›Vorgehens nach der Regel‹ beschreibt. Und diese Beschreibung ist eine alltägliche, wie die des Kochens und Nähens, etwa. Sie setzt schon soviel voraus, wie diese. Sie unterscheidet Eins vom Andern, informiert also einen Menschen, der etwas ganz bestimmtes nicht weiß. [...]

²⁴ Weiterführend dazu siehe auch WRIGHT [2007]: 486–498; für eine ähnliche Unmutsbekundung dieser Art siehe BRANDOM [1994]: xii/xiii & 29/30. Kritische gegen diese Quietismus-Vorwürfe siehe u.a. FINKELSTEIN [2000]: 68/69; McDOWELL [2009c] und McDOWELL [1998a]: 271–278.

2 Kommunale Übereinstimmung

Wrights konstitutive Frage lässt sich also durch eine Beschreibung des Unterrichts beantworten, in dem jemand lernt, einer Regel zu folgen. Es ist Meredith Williams daher hoch anzurechnen, dass sie diesen Aspekts des Lernens für das Verständnis der Wittgensteinschen Überlegungen mit Nachdruck betont.²⁵ Allerdings ist ihre Beschreibung der Lernsituation in einem Punkt problematisch (vgl. 2.1.2): Am Grund des Sprachspiels, das bei Wittgenstein ja selbst schon in einem Lernkontext beheimatet ist (vgl. PU §7), findet sich bei Williams gerade kein Regelfolgen. Es ist nicht einmal klar, ob das, was sie beschreibt, überhaupt als *Spiel* betrachtet werden kann. Denn einer der Spieler – der lernende Schüler – scheint in ihrer Beschreibung nicht wirklich am Spiel teilzunehmen. Gemäß Williams' Lesart macht das lernende Kind, z.B. im anfänglichen Spracherwerb, keine Züge in einem Sprachspiel, sondern lediglich "Geräusche" (siehe 2.2.1). Und auch im Kontext anderer Lernvorgänge sind die Akte des Lernenden für Williams in gewisser Weise normativ und kognitiv *hohl*: Der Lernende sagt oder schreibt "4", nachdem die Frage "2 + 2 = ?" an ihn gerichtet worden ist; aber er rechnet nicht.²⁶ Erst durch das "Entgegenkommen" (*courtesy*) des Lehrers werden daraus Züge im Sprachspiel.²⁷

Nun wirft diese Voraussetzung aber natürlich die Frage auf, wie der Lernende dann selbst zu einem vollwertigen Teilnehmer am Sprachspiel werden kann, wie also der Übergang von einem (kognitiv) "blinden" zu einem "sehenden" Regelfolgen nach erfolgreichem Unterricht zu verstehen ist (vgl. 2.1.2). Williams betont in diesem Kontext vor allem das Moment der *Wiederholung* und der *Regelmäßigkeit*: Der Schüler vollzieht normativ und kognitiv "blinde" Akte, die jedoch beständig durch den schon kompetenten Lehrer korrigiert und durch dessen Präsenz aus dem Stadium des vor-normativen "Geräuschs" emporgehoben werden.²⁸ Und das wird solange wiederholt, bis das Verhalten des Schülers entsprechend "kalibriert" ist, d.h. bis sich die gewünschte Regelmäßigkeit in seinem Verhalten einstellt.²⁹ Aber reicht das aus, um den erwähnten Übergang zu erklären? Was ist gewonnen, wenn immer nur kognitiv und normativ *ausgehöhlte*, ja "hölzerne" Akte wiederholt werden?³⁰ Eine solche Wiederholung scheint bestenfalls eine Gewohnheit zu leeren "Geräuschen" zu produzieren – also mehr "Holz", aber nichts anderes. Wie sich auf diese Weise beim Schüler eine belastbare

²⁵ Siehe M. WILLIAMS [1994]: 173–175.

²⁶ Siehe M. WILLIAMS [1994]: 191/192.

²⁷ Vgl. u.a. M. WILLIAMS [1994]: 192/193 und M. WILLIAMS [2011]: 207: "The novice is blind because he has not the resources or basic competence to participate autonomously in the language game."

²⁸ Vgl. erneut die zuvor in Fn. 27 aufgeführten Stellen, siehe zudem auch 2.2.1.

²⁹ Siehe dazu vor allem M. WILLIAMS [2011]: 208/209.

³⁰ Die Rede von *hölzernen* Akten greift hier einen Gedanken von BLACKBURN [1981]: 187 auf, der in einem eng verwandten Kontext ebenfalls diesen Punkt beanstandet. Dass diese Kritik nicht Wittgenstein selbst betrifft, wie Blackburn glaubt, hat McDOWELL [1998e]: 249–254 gezeigt.

Kompetenz zum Regelfolgen und zur Teilnahme am Sprachspiel einstellen soll, bleibt daher äußerst rätselhaft.³¹

Mit Wittgenstein haben wir schon einen Ausweg aus dieser Sackgasse in den Blick gebracht (vgl. 2.2.2): Am Grunde des Sprachspiels liegt das “Folgen nach der Regel” (BGM VI.28). Das bedeutet dann aber auch, dass schon das Lernen, der Regel zu folgen, ein “Folgen nach der Regel” ist. Denn Sprachspiele sind für Wittgenstein in erster Linie Instrumente des Lernens (siehe PU §7b). Dieses Lernen ist daher so zu verstehen: Ein Schüler lernt, der Regel zu folgen, indem er genau das tut, was auch der kompetente Lehrer tut, wenn er der Regel folgt. D.h. er lernt dadurch, dass er Züge im Sprachspiel ausführt und das Spiel nach den Regeln spielt. Dieses Lernen ist also ein graduelles Hineinwachsen in eine normative Praxis (etwa des Urteilens, Rechnens, des Sprachgebrauchs usw.), und zwar durch diese Praxis selbst, d.i. durch vollwertige Akte des Regelfolgens, *nicht* durch eine “blinde” Vor-Form solcher Akte. Einen Übergang hin zu einem “sehenden” Regelfolgen, wie er in Williams’ Beschreibung nötig wird, müssen wir so nicht erklären (vgl. 2.1.2).

Nun findet sich dieses Verständnis des Lernens als eines “*learning by doing*” auch bei Williams. Sie schreibt an einer Stelle:

There is a sense in which the circle [of learning] can be seen as Aristotelian: from the performance of particular actions, habits or dispositions of a higher order are formed the exercise of which is the performance of the same kind of actions. An important difference in the carrying out of these actions is that the actions that are the exercise of the disposition have a greater degree of autonomy than do the actions of the novice. This autonomy Wittgenstein expresses as coming to see that things must be like that. So, autonomous action and constraints or limitations go hand in hand. The function of training is thus to limit the array of behaviors available to the agent. (M. WILLIAMS [1994]: 199)

Diese “Aristotelische” Idee des Lernens ist immens wichtig; und wir werden uns später noch ausführlich damit befassen (siehe 4.3). Zunächst ist hier vor allem bemerkenswert, dass Williams diese Idee offenbar für ihre Explikation des Lernvorgangs beanspruchen möchte. Aber das ist nicht möglich, denn in ihrer Beschreibung vollzieht der Lernende ja gerade *nicht* “die gleiche Art von Handlungen” (*the same kind of actions*), wie sie auch der schon fähige Lehrer vollziehen kann. Wir haben das Problem schon angesprochen: Solange wir dem Schüler alle kognitiven und normativen Kompetenzen vorenthalten, die nötig sind, um selbst Züge im Sprachspiel (und nicht bloß hohle Geräusche)

³¹ Vgl. zu dieser Kritik an Williams’ Beschreibung des Lernens LUNTLEY [2008]: 698 & 709/710 (Fn.9), ferner BAKHURST [2015]: 471/472; LUNTLEY [2017]: 443 und DOYLE [2017]: 472/473.

2 Kommunale Übereinstimmung

auszuführen, bleibt es rätselhaft, wie sich daraus so etwas wie eine echte „*Autonomie*“ entwickeln soll.

Wie wir aber gleich sehen werden, hat auch der vermeintlich kompetente Lehrer in Williams' Beschreibung der Lernsituation keine derartige Autonomie, sondern bestenfalls eine Schein-Autonomie. Diesem Punkt können wir uns annähern, indem wir uns zunächst darauf besinnen, was ein Lernender erwirbt, wenn er im Unterricht etwas lernt. Im obigen Zitat spricht Williams davon, dass das Lernen in der Ausbildung von „Gewohnheiten oder Dispositionen höherer Ordnung“ resultiert. An anderen Stellen wird sie deutlicher: Ein Lernender erwirbt im Unterricht eine *Technik*, d.h. er lernt, die Technik, etwa des Rechnens oder des Sprachgebrauchs, zu beherrschen.³² Und das ist natürlich ein zentraler Gedanke in Wittgensteins Überlegungen:

[PU §199] [...] Einer Regel folgen, eine Mitteilung machen, einen Befehl geben, eine Schachpartie spielen sind *Gepflogenheiten* (Gebräuche, Institutionen).

Einen Satz verstehen, heißt, eine Sprache verstehen. Eine Sprache verstehen, heißt, eine Technik beherrschen.

[BGM VI.43] Die Worte »Sprache«, »Satz«, »Befehl«, »Regel«, »Rechnung«, »Experiment«, »einer Regel folgen« beziehen sich auf eine Technik, auf eine Gepflogenheit.

Diese und ähnliche Bemerkungen Wittgensteins weisen in eine bestimmte Richtung: Wir verstehen, was es heißt, einer Regel zu folgen, wenn wir verstehen, was das Beherrschen einer Technik auszeichnet und wie eine solche Technik erworben wird (vgl. BGM VII.26).³³ Und der Begriff der Technik kann uns darum Aufschluss über das Regelfolgen geben, weil eine Technik – wie Williams sagt – nicht nur eine „Ansammlung von Regeln“, sondern eine „normativ strukturierte Fähigkeit“ ist.³⁴

Williams führt nicht weiter aus, was sie unter einer Fähigkeit versteht. Den Begriff der Technik erläutert sie aber etwas genauer: Eine Technik ist für sie primär die Regelmäßigkeit, die sich im Verhalten derjenigen zeigt, die diese Technik beherrschen.³⁵ Und da eine Technik erlaubt, eine Regelmäßigkeit als solche zu erkennen

³² Vgl. u.a. M. WILLIAMS [1991]: 116 und M. WILLIAMS [1994]: 195–197.

³³ Vgl. dazu M. WILLIAMS [1994]: 193/194; M. WILLIAMS [1991]: 118–120 und LUNTLEY [2017]: 438/439, vor allem aber BAKER/HACKER [2009]: 140 sowie C. MCGINN [1984]: 30.

³⁴ Siehe M. WILLIAMS [2011]: 208: “[...] [Wittgenstein] embeds the transformation rules within a practice of application, which provides the background against which the proof can be constructed. This is what Wittgenstein calls a “technique.” It is a skilled activity, not a further set of rules, and as a skill it is normatively structured.” Vgl. dazu ferner auch M. WILLIAMS [1994]: 197–200.

³⁵ Vgl. dazu M. WILLIAMS [2011]: 208/209 und M. WILLIAMS [1994]: 197–199, vor allem 198: “Techniques, as Wittgenstein is interested in them, are the regularities that create the space for going on in the same way. These regularities are not specified in propositional form (for then the problems

(vgl. BGM VI.2),³⁶ vermögen diejenigen, die die Technik beherrschen, ihr Verhalten selbst so zu regulieren, dass es die fragliche Regelmäßigkeit aufweist.³⁷ Eine solche Selbst-Regulierung ist aber nichts anderes als ein Regelfolgen; denn wenn wir unser Verhalten unter eine bestimmte Regelmäßigkeit bringen, dann ist letztere die Regel, der wir folgen. Und daher ist eine Technik auch eine “normativ strukturierte” Fähigkeit: Die Technik bezeichnet eine (zu einem bestimmten Zweck) geordnete Einheit von Akten, die gerade deshalb eine Regelmäßigkeit aufweisen, weil diejenigen, die die Technik beherrschen, ihr Verhalten unter diese Einheit bringen. Letzteres geschieht aber nicht aus Zufall, sondern deshalb, weil diese Akte aus der Anwendung der Technik, also der Ausübung dieser Fähigkeit selbst resultieren.

Aufgrund dieser engen Verknüpfung zwischen einer Technik und den ihr untergeordneten Akten kann man – wie Williams in der oben zitierten Passage – sagen, dass jemand, der eine Technik beherrscht, in einem gewissen Sinn *autonom* agiert.³⁸ Und eine solche Autonomie schreibt Williams (an manchen Stellen) auch ausdrücklich dem Lehrer zu, der die Technik bereits beherrscht, die der Schüler erst erwerben soll.³⁹ Zugleich schreckt sie jedoch davor zurück, dem Lehrer diese Autonomie und die damit verknüpfte Autorität vollumfänglich zuzugestehen:

The master is autonomous and yet his autonomy is grounded in a dependence upon the community, both for his actions to be what they are and for his acculturation into the practice since the way one learns provides the paradigm for what is learned. (M. WILLIAMS [1991]: 118)

The teacher is the final authority on what is correct, in that how she judges, how she goes on as a matter of course, is the determinate or ‘standard’ of what is correct and incorrect. This use of ‘standard’ needs to be put in scare quotes because what she is inclined to say is not a justificatory standard, that is, it does not provide a justification or reason for why ‘3’ follows ‘2.’ But it shares certain

identified in the regress above re-emerge), but are acted out in our reactions and actions that have been shaped by our initiate training.”

³⁶ Vgl. mit Bezug auf BGM VI.2 auch M. WILLIAMS [1994]: 197/198 und M. WILLIAMS [2011]: 208/209.

³⁷ Siehe M. WILLIAMS [2011]: 208: “[We] can recognize regularities in nature, in society, in mathematics *only* to the extent that we can regularize our own behavior. Using a technique is engaging in self-regulating behavior. The regularities (and so similarities) of nature are not forced upon us by some kind of natural resemblance or causal necessity alone; nor are they available to us by way of some principle of identity. This repetitive and self-regulating behavior that marks the mastery of technique is the basis for what counts as going on in the same way.”

³⁸ Sehr aufschlussreich in diesem Kontext RÖDL [2007]: 105–131, insbes. 114–121; vgl. ferner auch KHURANA [2013]. Wir kommen darauf gleich noch einmal zurück, siehe 2.2.4.

³⁹ Siehe etwa M. WILLIAMS [1994]: 192: “The teacher is one whose judgment is autonomous precisely because she has mastered the practice herself, and so how she judges sets the standard for what is correct so far as the pupil is concerned.”

2 Kommunale Übereinstimmung

features with a justification, namely, it is the arbiter of what is correct. That it can serve this role is due to the fact that the teacher's own inclinations are in harmony with the inclinations and judgments of the community of which she is a part. Her judgments have authority because they are representative of the judgments of the community. (M. WILLIAMS [1994]: 193)

Wenn der Bestimmungsgrund der Akte und Urteile des Lehrers nicht in ihm selbst *qua* Lehrer liegt, d.h. nicht in ihm, insofern er Lehrer ist und also die relevante Technik beherrscht, dann sind diese Akte und Urteile nicht autonom, sondern *heteronom*. Denn der Bestimmungsgrund dieser Akte liegt dann in etwas *Anderem*, nicht im Lehrer *selbst* bzw. nicht in seiner Technik. In gewisser Weise ist der Lehrer gemäß diesem kommunitaristischen Bild daher selbst ein Übender, d.h. jemand, der nie über das Stadium des übenden Anfängers hinauskommt. Seine Akte sind ihrem Wesen nach unvollkommene Übungsakte, die immer erst auf eine externe Absegnung warten müssen, nämlich darauf, dass sie mit dem übereinstimmen, was alle anderen in dieser Gemeinschaft gemäß ihren (antrainierten) Neigungen für selbstverständlich erachten. Die Vollendung dieser unvollkommenen Übungsakte der Einzelnen liegt daher außerhalb ihrer selbst in der kommunalen Übereinstimmung. Allerdings ist fraglich, ob sich letztere dann überhaupt jemals einstellt. Denn in einer Gemeinschaft, in der alle einzelnen Mitglieder immer nur dabei sind, sich im kommunalen Übereinstimmen zu üben, scheint diese Übereinstimmung selbst ein unerreichbares Ideal zu bleiben. Der Kommunitarismus ist keine konsistente Position.

2.2.4 Übergang: Technik und Praxis

Wir können unsere kritische Analyse des Kommunitarismus damit abschließen. Wie wir gesehen haben, verfehlt die kommunitaristische Lesart die Pointe von Wittgensteins Überlegungen in einem wichtigen Punkt: Das Missverständnis, das das skeptische Paradox aus PU §201a erzeugt und das Wittgenstein auszuräumen versucht, wirkt im Kommunitarismus nach. Und das ist der anti-realistischen Provenienz dieser Position geschuldet; denn nach der anti-realistisch/anti-platonistischen Radikalkur bleibt gemäß diesem Verständnis vom Regelfolgen nichts als die bloß äußerliche Hülle der Regelanwendung, der es dann jedoch ebenso an aller normativen Bestimmtheit mangelt (vgl. 2.2.1). Der Rekurs auf die kommunale Dimension des Regelfolgens kann den so entstandenen Schaden nicht mehr reparieren (vgl. 2.2.2).

Der Kommunitarismus hat aber auch eine positive Seite: Im Rahmen der platonischen Mythologie wird die normative Bestimmtheit in einem verborgenen, privat zugänglichen Medium des Verstehens lokalisiert (vgl. 1.3.2). Dagegen ist die Betonung

der Kommunalität des Regelfolgens ein begrüßenswertes Kontrastprogramm; denn es zwingt den Blick zurück zu dem, was unverborgен und offen vorliegt. Solange wir die kommunale Dimension des Regelfolgens unter diesem Vorzeichen betrachten, d.i. als Fokus auf den *öffentlichen* Charakter des Regelfolgens, gibt es daher nichts einzuwenden. In gewisser Weise wird so verständlich, inwiefern mit der Beschreibung des Lernvorgangs bereits alles gesagt ist (2.2.3). Die kommunitaristische Fehldeutung beginnt jedoch genau hier: Die Konzentration auf das, was unverborgен zugänglich ist, wird im Kommunitarismus so verstanden, dass wir von jeder "inneren Epistemologie" des Regelfolgens absehen (2.1.1) und unsere Betrachtung auf das beschränken können, was sich im sichtbaren und beschreibbaren Verhalten manifestiert.⁴⁰ Im kommunitaristischen Bild gibt es aber neben der "inneren" keine andere "Epistemologie" des Regelfolgens bzw. des Verstehens, was zu den bekannten Problemen führt. Doch gleichgültig, ob wir sie innen oder außen verorten, die Epistemologie des Regelfolgens, d.i. das Verstehen, fällt nicht aus der Betrachtung heraus. Das Verstehen ist in der Beschreibung dieses Regelfolgens präsent, sogar in der Beschreibung des Unterrichts, in dem ein Schüler von einem Lehrer lernt, der Regel zu folgen. Es ist präsent in demjenigen, der die Beschreibung gibt und auch in demjenigen, der sie erhält; denn um zu verstehen, dass der Lehrer den Schüler eine Regel lehrt, dass es *das* ist, was er meint, müssen wir als Beschreibende selbst schon der Regel folgen. Wittgenstein betont diesen Punkt mit Nachdruck:

[BGM VII.26] Denn wer mir beschreibt, wie Leute zum Befolgen einer Regel abgerichtet werden und wie sie richtig drauf reagieren, wird selbst in der Beschreibung den Ausdruck einer Regel verwenden und sein Verständnis bei mir voraussetzen.

[BGM VII.39] Wer verstehen will, was es heißt: »einer Regel folgen«, der muß doch selbst einer Regel folgen können.

Die Beschreibung des Lernvorgangs sagt also alles "über das richtige Handeln nach der Regel" (BGM VII.26), nicht nur weil das Lernen, der Regel zu folgen, selbst schon ein "der Regel folgen" ist (vgl. 2.2.3). Die Beschreibung erschließt uns auch deshalb den Grund (vgl. BGM VI.31), weil sie gewissermaßen selbst eine Instanz des Regelfolgens ist, also zur Praxis des Regelfolgens gehört. Der Kommunitarismus sieht diesen Grund nicht, weil er sich selbst aus der Betrachtung ausschließt.

Die Ursache für dieses Versäumnis ist aber – das haben wir ebenfalls schon gesehen (2.2.2) – die kommunitaristische "Krankheit [...], erklären zu wollen" (BGM VI.31). Und das effektivste Heilmittel dagegen ist, dass wir Wittgenstein beim Wort nehmen:

⁴⁰ Vgl. dazu M. WILLIAMS [1991]: 105–109 und M. WILLIAMS [1994]: 186–190.

2 Kommunale Übereinstimmung

Wir können uns unsere Praxis des Regelfolgens verständlich machen, indem wir uns auf die Beschreibung des Lernens konzentrieren und diese Beschreibung “richtig in unsere Betrachtung einordnen” (vgl. Zettel §314). Der übergeordnete Kontext dieser Einordnung ist nun dank Williams’ Überlegungen auch schon im Blick (siehe 2.2.3): Das Regelfolgen ist eingebettet in eine *Technik* der Regelanwendung. Und eine solche Technik ist laut Williams eine Regelmäßigkeit des Verhaltens, die daraus resultiert, dass diejenigen, die die Technik beherrschen, ihr Verhalten aufgrund dieser Fähigkeit selbst regulieren können, d.h. es unter diese Regelmäßigkeit bringen können. Dies lässt sich auch so ausdrücken: Eine Technik ist eine geordnete Einheit von Akten, die sich gerade darum einstellt, weil diejenigen, die die Technik beherrschen, aufgrund dieser Fähigkeit immer wieder Akte vollziehen, durch die sich besagte Einheit reproduziert. Die Technik ist in dieser Hinsicht das *Prinzip* dieser Akte. Doch das kann leicht missverstanden werden. Williams warnt daher:

[I]t is the technique of application that lies in the background and gives content to the formula as rule. But saying that the technique lies in the background can only mean that there are those who are masters of the technique; otherwise, one runs the risk of reifying technique. (M. WILLIAMS [1991]: 116)

Natürlich ist eine solche Verdinglichung der Technik zu vermeiden. Eine Technik ist nichts (kein Ding) neben den Akten, die diejenigen regelmäßig und in bestimmter Ordnung ausführen, die diese Technik beherrschen. Diese Akte *sind* die Technik, während die Technik zugleich deren Prinzip ist. Aber wie ist das zu verstehen? Bei dieser Frage waren wir schon in 2.2.1. Es ist nur eine Variante der Frage: Wie ist es zu denken, dass im Verstehen Regel und Anwendung unmittelbar eines sind? Das ist unser Kernproblem, das wir an dieser Stelle noch einmal anhand des Problemfalls aus PU §185 und Wittgensteins Antwort auf die daraus hervorgehende Regelskepsis in PU §201 betrachten können.

Der Schüler aus PU §185 soll auf den Befehl “+2” die entsprechende Zahlenreihe (die Reihe der geraden Zahlen) selbstständig entwickeln; nach der 1000 schreibt er “1004, 1008, 1012, usw.”. Wir sehen es und sagen: “Das ist falsch!” Wir könnten ebenso sagen: “Diese Reihenfortsetzung nennen wir, in diesen Fällen der Anwendung, ein ‘der Regel entgegenhandeln’, nicht aber ein ‘der Regel folgen’” (vgl. PU §201b). Wir sagen (oder denken) dies; und darin äußert sich eine “Auffassung der Regel [...], die *nicht* eine *Deutung* ist” (PU §201b). Was sich so äußert, ist aber nichts anderes als das, was wir gelernt haben, als wir gelernt haben, der Regel zu folgen, d.i. die *Technik* des Rechnens. Und das Beherrschen dieser Technik ist unser Verstehen der Regel. Wittgenstein legt dies in folgender Bemerkung nahe:

[PU §150] Die Grammatik des Wortes »Wissen« ist offenbar eng verwandt der Grammatik der Worte »können«, »imstande sein«. Aber auch eng verwandt der des Wortes »verstehen«. (Eine Technik ›beherrschen‹.)

Wer eine Technik beherrscht, versteht etwas; er versteht sich darauf, etwas immer wieder auf bestimmte Weise zu tun (Williams sagt: sein Verhalten selbst zu regulieren). D.h. er hat eine Fähigkeit (*können, imstande sein*), die er in Situationen von bestimmter Art immer wieder – unbestimmt oft – ausüben kann.⁴¹ Und jede Ausübung ist ein Anwendungsakt der Technik, ein Befolgen der Regel(n) und daher auch eine Manifestation seines Verstehens. Dieses Verstehen ist aber nichts neben diesen Akten der Anwendung; die Technik äußert sich in diesen Akten selbst: d.i. darin, dass *wir*, die die Technik beherrschen, die Reihenfortsetzung des Schülers ein “der Regel entgegenhandeln” *nennen* (vgl. PU §201b); in den Erklärungen, die wir dem Schüler geben⁴² oder in der Beschreibung des entsprechenden Unterrichts (vgl. BGM VII.26); aber natürlich auch in unserer Fortsetzung der Zahlenreihe, wenn wir also z.B. die Reihenübergänge nach der 1000 selbst anschreiben.

In all diesen Akten äußert sich unser Verstehen der Regel, also die Technik der Regelanwendung, die wir erlernt haben. Was sich aber so in der Anwendung der Technik äußert, ist die “Auffassung der Regel [...], die *nicht* eine *Deutung* ist” (PU §201b). Denn dieser Akt der Technik ist kein normativ träges Element, das erst durch eine Deutung unter eine normative Bestimmung gebracht werden müsste. Wer eine Technik beherrscht, versteht sich darauf, etwas auf bestimmte Weise, nach einer bestimmten Ordnung zu tun. Die Technik ist aber nichts anderes als diese Ordnung, d.i. eine geordnete Einheit von Akten (Williams nennt es eine “Regelmäßigkeit des Verhaltens”). Und in dieser Hinsicht ist die Technik zugleich das *Prinzip* dieser Akte, das jedoch, insofern es Anwendungsakte dieser Technik sind, bereits in den Akten selbst enthalten oder in irgendeiner Weise präsent ist. Der Nexus zwischen dem Prinzip und dem, was darunter fällt, ist in diesem Fall von solcher Art, dass keine Deutung dazwischentreten muss – nicht einmal dazwischentreten kann; es gibt keine “Kluft [...] [, die] geschlossen werden” müsste (vgl. PU §431). Die normative Bestimmung (Regel) äußert sich unmittelbar in dem, was sie bestimmt (Anwendung).

Erneut müssen wir hier allerdings fragen: Wie ist das zu verstehen? Wie können wir eine solche Einheit denken? Beseitigen wir so nicht die Unterscheidung zwischen

⁴¹ Vgl. BGM V.19: “Wir lernen eine endlose Technik: D.h., es wird uns etwas vorgemacht, wir machen es nach; es werden uns Regeln gesagt und wir machen Übungen in ihrer Befolgung; es wird dabei vielleicht auch ein Ausdruck wie »usf. ad inf.« gebraucht, aber es ist damit von keiner riesenhaften Ausdehnung die Rede.”

⁴² Auch im Erklären äußert sich diese Technik, denn wir erklären, was wir verstehen, vgl. PU §§209/210; und das Verstehen ist das Beherrschen der Technik, vgl. PU §150.

2 Kommunale Übereinstimmung

dem “der Regel folgen” und dem “der Regel zu folgen *glauben*”, wenn wir das, was ein Einzelner in einem Anwendungsfall der Regel bzw. der Technik tut, in gewisser Weise mit der Regel (dem Prinzip) selbst zusammenfallen lassen? Wittgenstein sieht diese Gefahr nicht; er schreibt:

[PU §202] Darum ist ›der Regel folgen‹ eine Praxis. Und der Regel zu folgen *glauben* ist nicht: der Regel folgen. Und darum kann man nicht der Regel ›privatim‹ folgen, weil sonst der Regel zu folgen glauben dasselbe wäre, wie der Regel folgen.

Wir können diese Bemerkung als einen Hinweis deuten, d.h. als Hinweis, wie die Antwort auf das skeptische Paradox in PU §201b zu verstehen ist.⁴³ Wittgenstein antwortet damit auf die Frage, wie eine Technik der Regelanwendung einerseits nichts neben den Akten der Anwendung, andererseits aber zugleich Prinzip dieser Akte sein kann, wie es also eine Auffassung einer Regel gegeben kann, die nicht eine Deutung ist, sondern sich unmittelbar in der Anwendung selbst manifestiert. Und seine Antwort lautet: Wir verstehen das, indem wir das Befolgen der Regel bzw. die Anwendung der Technik als Manifestation einer *Praxis* verstehen. Dann – so können wir PU §202 weiter interpretieren – bleibt auch der Unterschied zwischen dem “der Regel zu folgen *glauben*” und dem “der Regel folgen” gewahrt.

Was genau ist aber mit einer Praxis (des Regelfolgens) gemeint? Und was hat diese Praxis mit dem Beherrschen einer Technik zu tun? Unsere in 2.2.1 als Aufgabe formulierte Frage “Wie ist die unmittelbare Einheit von Regel und Anwendung (im Verstehen) zu denken?” wandelt sich nun zur Frage, wie eine Technik der Regelanwendung ebenso als *Fähigkeit* (PU §150) wie auch als *Praxis* (PU §202) zu verstehen ist. Und zur Beantwortung dieser Frage hilft es, wenn wir uns vergegenwärtigen, dass Wittgensteins Technikbegriff wesentlich dem vormodernen, antiken Verständnis von Technik als einer *Kunst* oder *Kunstfertigkeit* (τέχνη) entspricht.⁴⁴ Gerade Aristoteles ist dabei ein guter Gesprächspartner, da sich bei ihm ein umfassender Versuch findet, das Wesen der Technik (τέχνη, Kunst) als einer besonderen Fähigkeit zu erschließen. Und dieser Versuch stimmt hier in zweierlei Hinsicht mit Wittgensteins Überlegungen überein: (1) Aristoteles nähert sich dem Technikbegriff unter anderem auch über den Lernvorgang, durch den ein Technik erworben wird. Und die Beispiele, die er zur Darstellung heranzieht, sind (2) ebenso “alltäglich” wie das “Kochen” und das “Nähen” (vgl. BGM VII.26). Aristoteles’ bevorzugte Beispiele für

⁴³ Vgl. zu dieser Lesart vor allem McDOWELL [1998e]: 238/239.

⁴⁴ Vgl. den Art. “Technik” in *HWPb* 10, 950: “Τέχνη bezeichnet ein zielgerichtetes, sachgemäßes Können, eine Fertigkeit, Geschicklichkeit oder Kunst (ars). [...] [I]mmer geht es ein regelgeleitetes, sachverständiges, also an ein bestimmtes Wissen gebundenes praktisches oder theoretisches Können.”

eine Technik sind die Heil- und Baukunst.⁴⁵ Und für beide gilt: Obwohl sie in einem bestimmten Unterricht (μάθησις) vermittelt werden, ist ihr Erwerb vor allem als ein *learning by doing* zu verstehen, d.h. als ein Sich-üben im Betätigen dieser Fähigkeiten. Die Ausübung oder Betätigung einer Technik – Aristoteles spricht von “ἐνέργεια” (*Tätigsein, Am-Werk-sein*) – bringt schließlich den Begriff der Praxis in den Blick; denn das Tätigsein (ἐνέργεια) ist für Aristoteles eine “vollendete Praxis” (πρᾶξις τελεία).⁴⁶ Und insbesondere im Kontext des Technikererwerbs lässt sich anhand dieses Begriffs der ἐνέργεια deutlich machen, warum Wittgenstein das Beherrschen einer Technik nicht zu Unrecht mit dem Begriff des Verstehens verknüpft (vgl. PU §150).

Es spricht also viel dafür, dass wir Aristoteles an dieser Stelle in unsere Überlegungen einbeziehen und die zuvor (2.2.3) erwähnte “Aristotelische” Idee des Lernens als *learning by doing* beim Namensgebers selbst nachzeichnen. Es gibt aber noch einen weiteren Grund, warum es im Kontext unserer Überlegungen sinnvoll ist, bei Aristoteles Rat zu suchen: In 1.3.2 haben wir behauptet, dass Wittgenstein einen Mittelweg zwischen realistischem Platonismus und anti-realistischem Kommunitarismus einzuschlagen versucht. Aristoteles kann uns dabei helfen, eine solche Mittelposition zu artikulieren oder überhaupt in den Blick zu bringen. Denn Aristoteles’ Denken gilt vielen zu Recht als Paradebeispiel für einen Realismus, der sich zugleich vom Platonismus distanziert.

Etwasige Gemeinsamkeiten im Denken Wittgensteins und Aristoteles’ – etwa mit Bezug auf den Technik- und Praxisbegriff – können daher eine Mittelwegs-Lesart Wittgensteins zusätzlich untermauern. Und auf einem solchen Mittelweg zwischen Platonistischer Mythologie und kommunitaristischem Anti-Platonismus wird sich letztlich die Idee der *Objektivität* und *Autonomie* der Bedeutung rehabilitieren lassen (vgl. 1.3.2), d.h. die Idee einer normativen Gebundenheit im Verstehen von etwas. Mit einer Bemerkung aus PU §219 haben wir diesen Aspekt zuvor so ausgedrückt: Wenn wir eine Regel verstehen und ihr folgen, dann haben wir keine *Wahl*, d.h. wir können das, was wir hier verstehen, nicht mehr *nicht* verstehen; wir sind gezwungen, es als verbindlich anzuerkennen, und können es nicht mehr – ohne Selbstbetrug – willentlich umdeuten. Und das gilt auch, wenn der Gegenstand unseres Verständnisses etwas ist, das wir uns selbst als Regel vorgesetzt haben:

[BGM VII.27] »Die Regeln zwingen mich zu etwas«, nun das kann man schon

⁴⁵ Dass die Technik des Rechnens, die bei Wittgenstein im Vordergrund steht, aber gleichfalls in eine alltägliche Technik wie die Baukunst eingebettet ist, betont Wittgenstein selbst, siehe BGM I.143: “Wir lehren jemand ein Haus errichten; dabei auch, wie er sich die genügenden Mengen von Material, etwa Brettern, anschaffen soll, hiezu eine Technik des Rechnens. Die Technik des Rechnens ist ein Teil der Technik des Hausbaues.”

⁴⁶ Das ergibt sich zumindest indirekt aus dem Kontext der Kontrastierung zum κίνησις-Begriff, siehe Met. IX 6, 1048 b18–23; näher dazu siehe 4.2.

2 Kommunale Übereinstimmung

sagen, weil, was mir mit der Regel übereinzustimmen scheint, ja nicht von meiner Willkür abhängt. Daher kann es ja geschehen, daß ich die Regeln eines Brettspiels ersinne und nachträglich herausfinde, daß in diesem Spiel wer anfängt gewinnen muß. Und so ähnlich ist es ja, wenn ich finde, daß die Regeln zu einem Widerspruch führen.

Regeln haben diese Autonomie und Objektivität, sodass sie uns auch dann zu Zugeständnissen zwingen, wenn wir sie uns selbst als Regeln auferlegt haben. Das, was wir verstehen (die Regel), müssen wir dann anerkennen; und es hängt nicht von unserer "Willkür" ab. Wenn Wittgenstein in derartigen Kontexten daher auch von einem "blinden Regelfolgen" spricht (vgl. PU §219d), dann ist damit eigentlich keine kognitive Blindheit gemeint (siehe 2.2.1 & 2.2.2). Es ist eher an die Blindheit der *Justitia*, der Göttin von Recht und Gerechtigkeit, zu denken, die unparteiisch und ohne Rücksichtnahme auf rein subjektive, individuelle Interessen urteilt. Doch in diesem Verständnis von normativer Gebundenheit bleiben wir selbst dann nicht außen vor. Wenn unsere Interpretation von PU §201 richtig ist, dann ist die Regel, der wir am Grunde des Sprachspiels folgen (vgl. BGM VI.28), untrennbar und unmittelbar mit uns, unserem Verstehen und unserem Tun im Anwendungsfall der Regel verbunden. Die "unerbittliche" (BGM I.118) und "despotische" Forderung des "logischen [Müssens]" (PU §437), die mit einer Regel einhergeht, ist immer auch Resultat einer *Selbst-Bestimmung*. Die Autonomie und Objektivität von Regeln (und der Bedeutung) ruht in der Autonomie einer vernünftigen Praxis (siehe 5.2.3).

An diesem Punkt ist nun aber offensichtlich nicht mehr in erster Linie gefragt, wie eine Regel einen normativen Zwang auf uns ausüben und so eine "Handlungsweise bestimmen" kann (vgl. PU §201a). Gefragt ist auch nicht, woher die normative Bestimmtheit dann kommt, wenn nicht von einer Regel (wie es sich im Kommunitarismus als Frage stellt). Fragwürdig scheint jetzt vor allem dies zu sein: Wie ist es zu verstehen, dass wir durch Regeln gezwungen sein können, die wir uns *selbst* auferlegen? Und besonders dringlich wird diese Frage angesichts der in BGM VII.27 angesprochenen Fälle, d.i. wenn wir uns, wie Wittgenstein andernorts sagt, selbst "in unsern eigenen Regeln verfangen" (vgl. PU §125), uns gewissermaßen selbst widersprechen. Das ist unser Interesse, also das, was wir "verstehen, d.h. übersehen wollen". Es ist "das philosophische Problem" (vgl. PU §125). Dieses Problem können wir im Folgenden direkt angehen, denn die Missverständnisse, die uns den Blick auf unser Interesse versperren, haben wir an dieser Stelle ausreichend geklärt.

3 Aristotelische Künste

Jede Kunst (τέχνη) betrifft ein Entstehen, und das kunstgerechte Herstellen ist ein Überlegen, wie etwas von den Dingen zustande kommen kann, die sowohl sein wie auch nicht sein können, und deren Ursprung im Hersteller, aber nicht im Hergestellten liegt. Denn die Kunst gilt weder Dingen, die aus Notwendigkeit sind und entstehen, noch auch solchen, bei denen das von Natur aus geschieht, denn diese Dinge haben ihren Ursprung in sich selbst.

Aristoteles, NE VI 4, 1140 a10–16

3.1 Ein- und zwei-wegige Vermögen

Worin “einer Regel richtig folgen besteht”, verstehen wir laut Wittgenstein, indem wir beschreiben, wie jemand einer Regel zu folgen *lernt* (vgl. BGM VII.26). Was dabei beschrieben wird, ist jedoch – wie wir gesehen haben (2.2.4) – nichts anderes als der Erwerb einer *Technik*. Und daher können wir Wittgensteins Antwort auf das skeptische Paradox des Regelfolgens in PU §201 weiter klären, indem wir näher untersuchen, was eine solche Technik auszeichnet. Wittgensteins Technikbegriff entspricht aber in vielerlei Hinsicht dem antiken Verständnis von Technik als einer Kunstfertigkeit (τέχνη), d.i. als eines regelgeleiteten, sachverständigen Könnens (vgl. PU §150). Deshalb kann uns an dieser Stelle Aristoteles weiterhelfen, denn im Corpus der Aristotelischen Schriften finden sich etliche Bemerkungen, mit denen wir das Wesen einer Technik in diesem Sinne verständlich machen können; insbesondere werden wir mit Aristoteles’ Hilfe eine sehr detaillierte Beschreibung des Erwerbs einer solchen Technik geben können (siehe Kap. 4 & 5).

Im gegenwärtigen Kapitel werden wir eine Grundlage für die Untersuchung dieses Lernvorgangs schaffen, indem wir zunächst eine vorläufige Skizze dessen anfertigen, was Aristoteles unter einer “Kunst” oder “Technik” (τέχνη) versteht. Im ersten Schritt (3.1) werden wir uns dabei fragen, was eine Kunst als *Vermögen* (δύναμις) kennzeichnet. Wir werden sehen, dass die Besonderheit darin liegt, dass eine Kunst auf zweierlei

Weise gebraucht werden kann; und zwar deshalb, weil sie – wie Aristoteles sagt – ein “mit λόγος verbundenes Vermögen” (δύναμις μετὰ λόγου) ist. Um zu klären, was das heißt, werden wir im zweiten Schritt verschiedene Facetten des λόγος-Begriffs bei Aristoteles in Augenschein nehmen (3.2). Diese Untersuchung wird zeigen, dass eine Kunst aufgrund dieser Verknüpfung mit dem λόγος berechtigterweise als eine *vernünftige* Fähigkeit verstanden werden kann. Der Blick auf die Ausübung einer solchen Fähigkeit in der Herstellung (3.3) wird uns dann aber auf eine Spannung innerhalb des Aristotelischen Kunstbegriffs aufmerksam machen: Als herstellungsbezogenes Wissen (ἐπιστήμη) bezieht sich eine Kunst auf ein Allgemeines; jede Herstellung selbst erfolgt jedoch im Einzelnen. Die Auflösung dieser Spannung wird uns dann erneut zum Begriff der Vernunft führen, mit dem sich diese beiden Dimensionen technischer Herstellung zusammenbringen lassen.

Vorab noch eine terminologische Bemerkung: Wenn wir von einer “Technik” sprechen, meinen wir oft eine bestimmte Verfahrensweise, eine Methode des Tuns oder Machens. Manchmal fassen wir darunter auch die Geräte oder Instrumente, die in diesem (dann automatisierten) Verfahren eingesetzt werden. Dieser zweite, engere Technikbegriff kann hier vernachlässigt werden. Im Folgenden geht es ausschließlich um den weiteren Begriff einer τέχνη im Aristotelischen Sinn, also um Künste oder Kunstfertigkeiten (z.B. Heil- oder Baukunst). Charakteristisch für diese ist jedoch in jedem Fall die Fähigkeit, verschiedene Techniken (der Herstellung) sachgerecht anzuwenden. Und das verknüpft den Begriff der Kunst als dieses sachverständige Können offensichtlich mit dem Beherrschen einer Technik, von dem Wittgenstein spricht, obgleich der Kunstbegriff gewiss weiter ist, insofern mit “Kunst” ebenso die Einheit all der für eine Herstellung erforderlichen Techniken gemeint ist.¹ Da in der Anwendung solcher Techniken aber nichts anderes zum Ausdruck kommt als die Kunst, die jemand hat, der diese Techniken beherrscht, wird uns eine Analyse des Begriffs der Kunst oder Kunstfertigkeit mit Sicherheit helfen zu verstehen, was das Beherrschen einer Technik (im Sinne Wittgensteins) ausmacht.

3.1.1 Kinetische Vermögen

In Buch IX (Θ) der *Metaphysik* beginnt Aristoteles seine Ausführungen zum Vermögensbegriffs mit dem Hinweis, dass er zunächst von Vermögen in einer Bedeutung sprechen will, die zwar “die eigentlichste” (μάλιστα κυρίως), aber für seine Zwecke

¹ Im Folgenden können wir die Terme “Kunst”, “Kunstfertigkeit” und “Technik” daher weitestgehend synonym verwenden. Anstatt von *Künstlern* werden wir aber bevorzugt von “Kunstfertigen” sprechen, wenn wir die Träger bzw. Praktizierenden einer solchen Kunst oder Technik meinen.

“nicht die dienlichste” (οὐ μὴν χρησίμη) ist; denn “Vermögen (δύναμις) und Am-Werksein (ἐνέργεια) erstrecken sich weiter als das, was nur mit Bezug auf Veränderung (κατὰ κίνησιν) so genannt wird” (vgl. Met. IX 1, 1045 b35–1046 a2).

Wir können Aristoteles an dieser Stelle folgen und diese Ausweitung des Vermögensbegriffs vorerst außer Acht lassen.² Schließlich gehört unser Untersuchungsgegenstand, d.i. die Technik bzw. Kunstfertigkeit (τέχνη), in jedem Fall auch zur Klasse der Vermögen, die Aristoteles hier als grundlegend behandelt, nämlich der – wie wir sagen können – *kinetischen Vermögen*, die mit Veränderungen oder Bewegungen (κινήσεις) zu tun haben (vgl. Met. IX 2, 1046 b2–4). Um uns daher klar zu machen, was eine Kunst auszeichnet, werden wir uns erst dieser Bestimmung des δύναμις-Begriffs zuwenden. In Met. IX 1 gibt Aristoteles dabei folgende Erklärung:

[T1]³ Diejenigen Vermögen aber, welche derselben Art angehören, sind alle gewisse Prinzipien und heißen so nach ihrer Beziehung auf ein erstes Vermögen, welches ein Prinzip ist der Veränderung (ἀρχὴ μεταβολῆς) in einem anderen oder in ein und demselben, insofern es ein anderes ist (ἐν ἄλλῳ ἢ ἢ ἄλλο). So gibt es nämlich ein Vermögen des Leidens als ein in dem Leidenden selbst innewohnendes Prinzip des Leidens von einem anderen oder insofern es ein anderes ist. Ein anderes dagegen ist ein Zustand der Unfähigkeit [...] von einem anderen [...] vernichtet zu werden. In allen diesen Bestimmungen findet sich nämlich der Begriff des ersten Vermögens. (Met. IX 1, 1046 a9–16)

Im zuletzt genannten Fall, d.i. bei der “Unfähigkeit [...] von einem anderen [...] vernichtet zu werden”, ist wohl eine Art *Widerstandsvermögen* gemeint. Da dies in Aristoteles’ weiteren Überlegungen jedoch keine merkliche Rolle spielt, können wir es hier gleichfalls vernachlässigen. Weitaus wichtiger sind für uns die anderen beiden Fälle, mittels derer wir eine erste Bestimmung des Vermögensbegriffs gewinnen. Ein (kinetisches) Vermögen ist demnach stets ein “Prinzip der Veränderung” (ἀρχὴ μεταβολῆς),⁴ das auf zweierlei Weise auftreten kann: Entweder es liegt vor als ein *Aktivvermögen*, das ein Prinzip der Veränderung “in einem anderen” (ἐν ἄλλῳ) ist, also etwas, das eine Veränderung in etwas anderem initiieren kann, wie etwa das Wärmevermögen des Feuers ein entsprechend brennbares Material zum Brennen bringt;

² Zu dieser Ausweitung vgl. vor allem M. FREDE [1994] und ferner CORCILIOUS [2015]; wir werden auf den erweiterten Begriff später zurück kommen, siehe 4.2.

³ Um die Bezugnahme auf die diskutierten Aristoteles-Texte zu vereinfachen, sind diese nach der Reihenfolge der erstmaligen Zitation nummeriert; im Anhang findet sich eine [Übersicht](#). Übersetzungen orientieren sich an den im [Literaturverzeichnis](#) genannten Textausgaben.

⁴ Der Term “μεταβολή” wird von Aristoteles meist als allgemeiner Oberbegriff für alle Arten von Veränderung verwendet. Ähnlich weit gefasst ist häufig auch der Begriff der κίνησις, weshalb wir bei der Bezeichnung “kinetische Vermögen” bleiben können, wenn wir von solchen Veränderungsprinzipien sprechen; vgl. in diesem Kontext u.a. JOACHIM [1951a]: 269–275 und JOACHIM [1951b]: 94/95 & 105–107, ferner ROSS [1936]: 45–47 C. WILLIAMS [1982]: 98/99 und HUSSEY [1993]: 55.

oder es tritt auf als ein *Passivvermögen*, das ebenso Prinzip der korrespondierenden Veränderung ist, insofern es den Träger dieses Vermögens, z.B. das Holz bei der Brennbarkeit, überhaupt erst dazu befähigt, diese Veränderung “von einem anderen” (ὑπ’ ἄλλω), d.i. dem aktivvermögenden Feuer, zu erleiden.

Wie die Beispiele schon verdeutlichen, stehen Aktiv- und Passivvermögen in einem Komplementärverhältnis zueinander. Innerhalb dieses Verhältnisses kommt dem Aktivvermögen aber ein gewisser Vorrang zu, weshalb Aristoteles das Aktivvermögen auch als ein “erstes Vermögen” (πρώτη δύναμις) bezeichnet, dem das Passivvermögen untergeordnet ist.⁵ Und das liegt vor allem daran, dass wir ohne Rekurs auf das jeweilige Aktivvermögen (z.B. das Wärmevermögen des Feuers) kaum verständlich machen können, *was* die Veränderung ist, die etwas aufgrund eines Passivvermögens (hier: der Brennbarkeit) zu erleiden fähig ist.⁶ Trotz dieses Vorrangs treten Aktiv- und Passivvermögen allerdings nie unabhängig voneinander in Erscheinung; sie sind derart aufeinander bezogen, dass die fragliche Veränderung nur zustande kommt, wenn beide Vermögen als Veränderungsprinzipien zusammenspielen. Ein Aktivvermögen wird nämlich keine Veränderung initiieren, wo das korrespondierende Passivvermögen überhaupt nicht vorhanden oder beeinträchtigt ist. Ein Feuer wird z.B. selbst unter noch so günstigen Umständen keine Primzahl verbrennen; und sein Aktivvermögen ist gleichfalls in der Entfaltung gehindert, wenn etwa starke Feuchtigkeit die Brennbarkeit des Holzes verringert. Schließlich gilt umgekehrt natürlich ebenso, dass ein Passivvermögen nur mit Hilfe des komplementären Aktivvermögens “aktiviert” wird; denn brennbares Material entzündet sich in der Regel nicht von selbst.⁷

Wir können diesen Aspekt sogar noch allgemeiner fassen: Was sich hier andeutet, ist das, was kinetische Vermögen als solche charakterisiert. Kinetische Vermögen sind nämlich stets auf *Anderes* bezogen; d.h. sie haben ihre Erfüllung in einem jeweils Anderen, insofern erst im und durch das Zusammenspiel mit ihrem jeweiligen Gegenstück genau die Veränderung wirklich wird, zu der jedes dieser beiden Vermögen ein Prinzip ist. Anhand eines weiteren Beispiels lässt sich dies wie folgt veranschaulichen: Ziegelsteine, Holz, Mörtel, Nägel usw. haben das Vermögen, als Baumaterial zu einem Haus verbaut zu werden. Dieses Baumaterial hat also das Passivvermögen, das es für

⁵ Vgl. Met. V 12, 1019 b35–1020 a4: “Was aber nach einem Vermögen als möglich oder vermögend bezeichnet wird, das heißt alles so durch seine Beziehung auf Vermögen in der ersten Bedeutung, d.h. es ist Prinzip der Veränderung in einem anderen, oder insofern es ein anderes ist. Denn das übrige wird vermögend genannt, teils weil etwas anderes über es selbst ein solches Vermögen hat, teils weil es dies nicht hat, teils weil es dies auf eine bestimmte Weise hat.”

⁶ Aristoteles drückt das auch so aus, dass das Aktivvermögende bereits die Formbestimmung (εἶδος) hat, die vom Passivvermögenden im Veränderungsvorgang erst noch aufgenommen werden muss, vgl. Phys. III 2, 202 a9–12; siehe dazu auch 4.2.4.

⁷ Allgemein zum Verhältnis zwischen Aktiv- und Passivvermögen vgl. u.a. MAKIN [2006]: 25–29; BEERE [2009]: 64–67 und JANSEN [2016]: 72–78.

diejenige Veränderung empfänglich macht, die in einem Haus resultiert. Allerdings verändert sich das Material nicht selbst auf diese Weise. Es hat seine Bestimmung in einem Anderen, als es einer Baumeisterin bedarf, *von* (ὑπό) deren Baukunst aus die entsprechende Veränderung ihren Ausgang nimmt.⁸ Die Baukunst ist dabei der aktive Gegenpol zum Passivvermögen des Baumaterials; sie ist – wie jede Technik oder Kunstfertigkeit – ein aktives kinetisches Vermögen (vgl. Met. IX 2, 1046 b2–4), d.i. ein Prinzip der Veränderung *in* einem Anderen (ἐν ἄλλῳ), nämlich im Baumaterial. Der Bezug auf Anderes ist somit auch hier gegeben; schließlich ist die Technik der Baumeisterin nicht auf sie selbst anwendbar.

Es gibt jedoch Fälle, in denen das sehr wohl möglich ist. Eine Ärztin verfügt z.B. nicht nur über das Aktivvermögen der Heilkunst; als Mensch hat sie zugleich das Passivvermögen, von einer Krankheit geheilt zu werden. Deshalb kann sich die Ärztin kraft ihrer Heilkunst auch selbst als Patientin behandeln. Die Heilkunst bleibt aber auch bei dieser Selbstanwendung ein kinetisches Vermögen. Und das bedeutet, dass die sich selbst heilende Ärztin zwar eine Änderung in sich selbst bewirkt; diese Änderung erfolgt allerdings – wie es Aristoteles in **T1** ausdrückt – “in ein und demselben, insofern es ein anderes ist” (ἢ ἄλλο). Wir können auch sagen: Weil in diesem Fall Aktiv- und Passivvermögen in einer Trägerin vereinigt sind, ist eine Selbstanwendung der Heilkunst möglich.⁹ Da diese Vereinigung jedoch bloß *akzidentiell* und nicht in der Natur der Trägerin dieser Vermögen verankert ist,¹⁰ sind beide Vermögen aufeinander als auf ein je *Anderes* bezogen. Eine genuine Einheit finden wir erst bei der natürlichen Fähigkeit zur regenerativen Selbstheilung; denn hierbei sind die beiden aktiven und passiven Veränderungsprinzipien Momente in ein und derselben Natur.¹¹ Dieser Fall führt uns aber bereits zur eingangs erwähnten Ausweitung des Vermögensbegriffs, die wir hier weiterhin (noch) außer Acht lassen können.

⁸ Vgl. in diesem Kontext GA II 6, 743 a23–26: “So wenig nämlich das, was das Vermögen hat zu sein (τὸ δυνάμει ὄν), von etwas in Bewegung gesetzt werden kann, das nicht das betreffende Tätig-sein hat (μὴ τὴν ἐνέργειαν ἔχοντος), so wenig kann etwas an Beliebigem wirken. Wie ja der Zimmermann ohne Holz keinen Schrank machen kann, so wird auch ohne ihn das Holz nicht zum Schrank.”

⁹ Vgl. dazu auch Met. V 12, 1019 a15–18: “Vermögen heißt einmal das Prinzip der Bewegung oder Veränderung in einem andern oder insofern es ein anderes ist; die Baukunst z. B. ist ein Vermögen, welches sich nicht in dem Gebauten findet; die Heilkunst dagegen, welche ebenfalls ein Vermögen ist, kann sich zwar wohl in dem Geheilten finden, aber nicht insofern er geheilt ist.”

¹⁰ Siehe dazu Phys. II 1, 192 b23–32, vor allem b23–27: “Es kann ja wohl vorkommen, dass jemand selbst zum Urheber von Gesundheit an sich selbst werden kann, wenn er nämlich ein Arzt ist; aber doch nicht insoweit er gesundet, besitzt er die Heilkunst, sondern es trifft hier nur nebenbei zusammen, dass dieselbe Person Arzt und gesundender (Patient) ist; deswegen treten ja auch beide Bestimmungen getrennt voneinander auf.” Näher zu diesem Sonderfall vgl. JANSEN [2016]: 39–47.

¹¹ Das ist auch der Kontrast, den Aristoteles in Phys. II 1, 192 b8–23 zum Begriff der Natur (φύσις) festmacht: eine Natur hat das Prinzip der Veränderung nicht in Anderem, sondern *in sich selbst* (ἐν ἑαυτῷ); vgl. dazu ferner auch Met. IX 8, 1049 b5–10. Zu diesem Kontrast zwischen Natur und kinetischen Vermögen wie der Technik vgl. MAKIN [2006]: xxx–xxxvi und CHARLTON [1987].

3.1.2 Zwei-wegige Vermögen

Worin zeichnet sich nun aber eine Kunst oder Technik als Vermögen aus? Bisher wissen wir nur, dass eine Kunst, z.B. die Heil- oder Baukunst, genauso wie das Wärmevermögen des Feuers ein Aktivvermögen ist. Um die Besonderheit einer Kunst in den Blick zu bekommen, müssen wir erst noch fragen, wie sich die Aktivvermögen untereinander differenzieren. Aristoteles macht vor allem diese Unterscheidung: Das Wärmevermögen (des Feuers) ist das Vermögen, das es ist, unabhängig davon, ob der λόγος im Träger dieses Vermögens präsent ist; es ist also ein Vermögen “ohne λόγος” (ἄλογος). Eine Kunst ist dagegen ein Vermögen, das wesentlich “mit dem λόγος verbunden” (μετὰ λόγου) ist; d.h. es wäre nicht das Vermögen, das es ist, wenn nicht der λόγος zugleich in bestimmter Weise im Träger dieses Vermögens präsent wäre (vgl. Met. IX 2, 1046 a36–b2). Terminologisch wird diese Unterscheidung zwischen “δυνάμεις ἄλογοι” und “μετὰ λόγου” häufig als Kontrast zwischen “vernunftlosen” und “vernünftigen” Vermögen verstanden. Ob aber der Begriff der Vernunft dem gerecht wird, was Aristoteles hier meint, müssen wir noch untersuchen (siehe 3.2). Bis dahin werden wir die Bezeichnungen “vernünftig” bzw. “vernunftlos” mit Vorbehalt verwenden und uns zunächst darauf konzentrieren, wie Aristoteles diesen Unterschied erläutert. Einen Orientierungspunkt finden wir dabei in Met. IX 5:

[T2] Da das Vermögende etwas vermag und zu bestimmter Zeit und auf bestimmte Weise, und was noch sonst in der Begriffsdefinition zugefügt werden muß, da ferner einiges vernunftmäßig bewegen kann und seine Vermögen mit Vernunft verbunden (μετὰ λόγου) sind, anderes vernunftlos bewegt und seine Vermögen vernunftlos (ἄλογοι) sind [...]: so müssen die vernunftlosen Vermögen, sobald sich so, wie sie vermögend sind, das Tätige und das Leidende nähern, das eine tätig, das andere leidend sein; bei den vernünftigen aber ist dies nicht notwendig. Denn die vernunftlosen Vermögen sind jedes nur einer Hervorbringung fähig, die vernünftigen aber sind des Entgegengesetzten fähig, so daß sie also das Entgegengesetzte zugleich tun würden, was doch unmöglich ist. Also muß etwas anderes das Ausschlaggebende (κύριον) sein; ich meine hierbei die Strebung (ὄρεξις) bzw. die Entscheidung (προαίρεσις). (Met. IX 5, 1048 a2–11)

Betrachten wir als erstes eine Interpretation dieser Passage, die von A. Kenny vorgeschlagen wurde.¹² Da vernunftlose Vermögen, also die Vermögen ohne λόγος, “notwendigerweise” aktualisiert werden, sobald sie unter geeigneten Bedingungen auf ihr jeweils komplementäres aktives oder passives Gegenstück treffen, gibt es bei diesen Vermögen offensichtlich keinen Spielraum für irgendeine Entscheidung. Es bleibt dem Träger des Vermögens mithin keine Wahl, ob das Vermögen ausgeübt wird

¹² Siehe KENNY [1975]: 52/53 & 124/125 und ferner KENNY [1992]: 66–71.

oder nicht. Und das wird besonders deutlich bei den Vermögen unbeseelter Stoffe. Denn wenn ein trockenes Stück Holz mit einer Flamme in Berührung kommt, dann gibt das Feuer unweigerlich seine Wärme ab, während diese gleichzeitig vom Holz aufgenommen wird. Kenny bemerkt daher:

If all the necessary conditions for the exercise of a natural power were present, then, [Aristotle] maintained, the power was necessarily exercised: put the wood, appropriately dry, on the fire, and the fire will burn it; there are no two ways about it. (KENNY [1975]: 53)

Wo es “keine zwei Wege (oder Weisen)” gibt, wie etwas verlaufen kann, dort ist das entsprechende Vermögen “ein-wegig” (*one-way*). Anders verhält es sich dagegen z.B. bei der Ausübung der Heilkunst, also wenn eine Ärztin und ein Patient zusammenkommen. Die bloße Anwesenheit des Patienten führt nämlich noch nicht dazu, dass die Ärztin unmittelbar heilt und der Patient geheilt wird.¹³ Schließlich kann es die Ärztin, gleichgültig wie ideal die Bedingungen dafür sind, jederzeit unterlassen, ihre Heilkunst zu betätigen. Liegt es aber in der Entscheidungsgewalt der Ärztin, ihre Heilkunst auszuüben oder nicht auszuüben, dann ist diese Fähigkeit laut Kenny ein “zwei-wegiges” (*two-way*) Vermögen:

Rational powers, however, are essentially, [Aristotle] argued, two-way powers, powers which can be exercised at will: a rational agent, presented with all the necessary external conditions for exercising a power, may choose not to do so. A skilled Germanist at the podium of a hall filled with sharp-eared German speakers may for reasons of his own refuse to speak or may launch into ancient Gaelic. (KENNY [1975]: 53)

Diese “Zwei-Wegigkeit” oder Ausübungsfreiheit, d.h. die Freiheit, in einer Anwendungssituation selbst darüber zu bestimmen, ob die eigene Fähigkeit ausgeübt wird oder nicht, ist zweifellos ein wichtiges Merkmal, das vernünftige Vermögen und auch Kunstfertigkeiten, z.B. die Heilkunst, kennzeichnet.¹⁴ Problematisch wird es jedoch, wenn man – wie etwa Kenny – unterstellt, für Aristoteles sei gerade dies das charakteristische Merkmal der mit dem λόγος verknüpften Vermögen. Man steht dann nämlich einem Problem gegenüber, das Kenny selbst bemerkt:

Aristotle was surely wrong to identify rational powers and two-way powers. If someone speaks a language I know in my hearing it isn't in my power not to understand it; and on the other hand, animals without reason have two-way abilities and exercise choices. (KENNY [1975]: 53)

¹³ Vgl. hier CHARLTON [1987]: 279 und KING [1998]: 66/67.

¹⁴ Vgl. dazu auch LISKE [2007]: 342/343 und ferner FREELAND [1986].

Sobald wir die Äußerung eines anderen in einer uns bekannten Sprache klar und deutlich vernehmen, steht es uns gewiss nicht frei, ihn willentlich nicht zu verstehen; d.h. wir können uns in einer solchen Situation nicht dazu entschließen, diese Fähigkeit nicht auszuüben. In dieser Hinsicht ist unser Sprachvermögen “ein-wegig” (*one-way*), nicht “zwei-wegig” (*two-way*).¹⁵ Würde Aristoteles also das Spezifikum der vernünftigen Vermögen in dieser “Zwei-Wegigkeit” verorten, wie sie von Kenny verstanden wird, dann müsste er unsere Sprachfähigkeit zumindest unter diesem Gesichtspunkt aus der Klasse der “mit dem λόγος verbundenen Vermögen” ausschließen. Da unsere Sprachbegabung für Aristoteles jedoch gerade im Besitz des λόγος besteht (vgl. Pol. I 2, 1253 a7–16), würde er sich in dieser Hinsicht letztlich selbst widersprechen. Auf der anderen Seite kann vernunftlosen Tieren zugestanden werden, dass sie – wenn auch nur zu einem bestimmten Grad – über Ausübung und Nicht-Ausübung einiger ihrer Vermögen, z.B. ihres Bewegungsvermögens, durchaus verfügen können. Und Aristoteles ist zu diesem Zugeständnis bereit (siehe NE III 4, 1111 b6–10). Doch ist dann das Fortbewegungsvermögen von Tieren für ihn ebenso zu den vernünftigen Fähigkeiten, zu den “δυνάμεις μετὰ λόγου” zu rechnen? Würde er sich damit aber nicht erneut selbst widersprechen, da er Tieren andernorts eindeutig den Besitz des λόγος abspricht (vgl. DA III 3, 428 a22–24)?

Kenny reagiert auf diese Schwierigkeiten, indem er ganz einfach Aristoteles’ Bestimmung der vernünftigen Vermögen (δυνάμεις μετὰ λόγου) zurückweist; d.h. er kritisiert Aristoteles dafür, dass dieser die Verbindung mit dem λόγος angeblich über die Zwei-wegigkeit erklärt, also anhand der Freiheit, selbst über Ausübung oder Nicht-Ausübung eines Vermögen zu bestimmen.

Letztlich läuft diese Kritik jedoch ins Leere. Denn bei genauerer Betrachtung zeigt sich, dass Aristoteles’ Position nicht die ist, die ihm von Kenny unterstellt wird.¹⁶ Wenn Aristoteles in T2 sagt, dass die Eigentümlichkeit vernünftiger Fähigkeiten darin besteht, dass sie zu “Entgegengesetztem” befähigen (vgl. Met. IX 5, 1048 a2–11), dann ist damit nicht gemeint – zumindest nicht primär –, dass es jederzeit an der Trägerin einer vernünftigen Fähigkeit liegt, diese Fähigkeit auszuüben oder nicht auszuüben. Dieses Textstück besagt vielmehr: Während durch ein vernunftloses Vermögen “nur eine” (μία ἔνος) bestimmte Veränderung hervorgebracht werden kann (ποίητική), versetzt ein und dasselbe “mit λόγος verbundene Vermögen” (δύναμις μετὰ λόγου) in die Lage, zwei konträr “entgegengesetzte” Veränderungen hervorzubringen.¹⁷ Und diese Deutung wird auch durch eine Passage aus Met. IX 2 bestätigt:

¹⁵ Vgl. zu diesem Beispiel auch KERN [2006]: 222.

¹⁶ Vgl. zu dieser Kritik an Kenny auch FREELAND [1986]: 81–84 und ferner KERN [2006]: 220–224.

¹⁷ Vgl. zu dieser Auslegung auch die Übersetzung von Met. IX 5, 1048 a4–10 bei CORCILIOUS [2008b]: 314; vgl. ferner BEERE [2009]: 140–143 und MAKIN [2006]: 40–56 & 107.

[T3] Und zwar geht von den mit Vernunft (λόγος) verbundenen Vermögen je ein und dasselbe auf das Entgegengesetzte (ἐναντιόν), die vernunftlosen (ἄλογοι) dagegen gehen jeweils nur auf ein Objekt; z.B. das Warme ist nur Vermögen des Wärmens, die Heilkunst dagegen ist das Vermögen der Krankheit und der Gesundheit. Der Grund dafür ist, daß die Wissenschaft (ἐπιστήμη) λόγος ist; ein und derselbe λόγος aber erklärt (δηλοῖ) die Sache (πρᾶγμα) und deren Privation (στέρησις), nur nicht auf gleiche Weise [...]. Also müssen notwendig auch die so beschaffenen Wissenschaften zwar auf das Entgegengesetzte gehen, aber auf das eine Glied des Gegensatzes an sich, auf das andere nicht an sich; denn auch der λόγος geht auf das eine an sich, auf das andere nur gewissermaßen in akzidentellem Sinne. Denn nur durch Verneinung und Hinwegnahme erklärt er das Entgegengesetzte. (Met. IX 2, 1046 b4–14)

Wenn Aristoteles hier von der “Sache” (πρᾶγμα) spricht, dann meint er vor allem das, worum es jeweils geht. Und das ist bei der Heilkunst in erster Linie die Gesundheit; denn sie ist der Zweck (τέλος), um dessen willen (οὐ ἕνεκα) man diese Fähigkeit besitzt.¹⁸ Dem (konträr) entgegengesetzt (ἐναντιόν) ist aber die Krankheit; sie ist die “Privation” (στέρησις), also das Fehlen von bzw. der Mangel an Gesundheit, d.h. das, was nach “Verneinung und Hinwegnahme” von der Gesundheit übrig bleibt. Nun “erklärt” (δηλοῖ) der λόγος, wie Aristoteles sagt, sowohl diese Sache als auch deren Privation – wie das zu verstehen ist, werden wir noch untersuchen (siehe 3.2). Vorerst ist für uns nur wichtig, dass dieser λόγος zugleich das prägende Moment der mit ihm verknüpften Fähigkeit ist, weshalb diejenigen, die diese Fähigkeit haben, d.i. die Heilkunst beherrschen, imstande sind, die Sache und die Privation gleichermaßen hervorzubringen. Mit anderen Worten: Eine Ärztin kann deshalb mit ein und derselben Fähigkeit, nämlich ihrer Heilkunst, einen Patienten nicht nur heilen, sondern ebenso, etwa mit bewusster Fehlmedikation, krank machen oder gar töten.¹⁹ Und in genau dieser Hinsicht ist die Heilkunst sowohl ein Vermögen zur Gesundheit als auch ein Vermögen zur Krankheit (vgl. Met. IX 2, 1046 b6/7).

Allerdings kann eine Ärztin – wie Aristoteles in T2 betont – mit ihrer Heilkunst nicht zugleich (ἄμα) heilen und krankmachen, d.h. sie kann nicht gleichzeitig in ein und demselben²⁰ Patienten beide Veränderungen hervorbringen, die sie dank seiner

¹⁸ Siehe u.a. NE I, 1094 a6–9 und Met. IX 8, 1050 a7–10.

¹⁹ Man könnte dies auch als “Standard-Interpretation” der entsprechenden Überlegungen in Met. IX 2 und IX 5 bezeichnen, vgl. u.a. FREELAND [1986]: 81–84; JANSSEN [2016]: 80–88; MAKIN [2000]: 143–149; MAKIN [2006]: 40–56 & 107 und BEERE [2009]: 69–90.

²⁰ Auch ein Magnet ist fähig, konträr Entgegengesetztes zu bewirken, nämlich abzustoßen und anzuziehen, aber nicht in Anwendung auf ein und denselben Gegenstand. Die Besonderheit der Heilkunst ist dagegen, dass die Ärztin dank dieser Fähigkeit ein und denselben Patienten in jeder Anwendungssituation immer entweder heilen oder krankmachen kann; vgl. MAKIN [2006]: 45–47.

Heilkunst grundsätzlich zu bewirken vermag (vgl. Met. IX 5, 1048 a9/10). Daher ist klar: Da die Heilkunst beide Extreme des konträren Gegensatzes von Gesundheit und Krankheit umfasst, diese aber nicht gleichzeitig im selben Patienten verwirklicht werden können, ist zusätzlich zur Heilkunst “etwas Anderes” (ἕτερον τι) nötig, um darüber zu bestimmen, ob getan wird, was zur Heilung des Patienten (Sache) oder zur Verschlechterung seines Gesundheitszustands (Privation) führt. Und dieser Ausschlaggebende Faktor (κύριος) ist die “Strebung” (ὄρεξις) bzw. “Entscheidung” (προαίρεσις) der handelnden Ärztin (vgl. Met. IX 5, 1048 a10/11). Der Entscheidungsbegriff aus T2 erweist sich damit aber als deutlich gehaltvoller, als dies von Kennys Interpretation nahegelegt wird. Denn die hier relevante Entscheidung bezieht sich eben nicht (allein) darauf, ob etwas getan oder nicht getan wird, sondern darauf, was getan wird; d.h. es geht um eine Entscheidung zwischen zwei inhaltlich entgegengesetzte Handlungsoptionen, zu denen ein und dasselbe vernünftige Vermögen befähigt, die aber durch die Ausübung dieser Fähigkeit nicht zugleich realisiert werden können.²¹

Vor dem Hintergrund dieser Interpretation sind wir dann jedoch nicht mehr gezwungen, die Vermögen vernunftloser Tiere zu den mit λόγος verbundenen Vermögen zu rechnen, wie dies etwa mit Kennys Deutung der Fall wäre: Es ist richtig, dass Tiere in einem gewissen Maß frei darin sind, z.B. ihr Fortbewegungsvermögen auszuüben oder nicht auszuüben, und zwar deshalb, weil ihre Bewegungen – wie Aristoteles sagen würde – “willentlich” (ἔκουσίως) sind, d.h. weil “das Handeln oder Nicht-handeln” (τὸ πράττειν καὶ μὴ) am agierenden Tier selbst (ἐπ’ αὐτῷ) liegt (vgl. NE III 1, 1110 a14–18).²² Allerdings hat das wiederum nichts damit zu tun, dass das Tier eine Entscheidung im Sinne einer προαίρεσις getroffen hätte; denn gerade dazu sind Tiere laut Aristoteles nicht in der Lage (vgl. NE III 4, 1111 b8–10). Es ist sogar so, dass Tiere vor allem deshalb keine Entscheidung im Sinne einer προαίρεσις treffen können, weil sie den λόγος nicht haben (vgl. DA III 3, 428 a22–24). Denn eine προαίρεσις basiert für Aristoteles in jedem Fall auf einer Verknüpfung “mit λόγος und Denken (διανοίας)” (siehe NE III 4, 1112 a15–17). Man kann Tieren hinsichtlich mancher ihrer Vermögen folglich eine Ausübungsfreiheit zugestehen, ohne gezwungen zu sein, diese Vermögen deshalb, wie Kenny glaubt, zu den mit λόγος verbundenen Vermögen rechnen zu müssen.

Genauso wenig besteht dann auf der anderen Seite aber ein Grund, unser Sprachvermögen aus der Klasse der mit dem λόγος verknüpften Fähigkeiten auszuschließen: Obgleich wir es nicht verhindern können, die Äußerung eines anderen zu verstehen,

²¹ Vgl. dazu LISKE [2007]: 342/343; BEERE [2009]: 140–145 und JANSEN [2016]: 178–180; vgl. ferner RAPP [1995]: 121–126, der die προαίρεσις als eine Vorzugswahl zwischen inhaltlich unterschiedenen Handlungsoptionen begreift.

²² Vgl. dazu ferner auch NE III 3, 1111 a25/26 und NE III 4, 1111 b8–10.

sobald wir sie klar und deutlich vernehmen, bleibt es jederzeit möglich, dass wir beispielsweise vortäuschen, etwas anderes als das eigentlich Gesagte verstanden zu haben, d.h. etwas, das sich so ähnlich “anhört” wie das Gesagte, jedoch eine andere Bedeutung hat. Und gerade die Möglichkeit eines solchen vorgetäuschten Falschverstehens, mit dem wir z.B. – wie der Regelskeptiker (siehe 1.1) – die Nicht-Befolgung eines Befehls oder die falsche Ausführung einer Anweisung zu rechtfertigen versuchen, zeigt, dass auch unsere Sprachfähigkeit zu konträr Entgegengesetztem befähigt und somit zu den mit λόγος verbundenen Vermögen gehört.²³ Dass wir die “Aktivierung” dieser Fähigkeit bisweilen nicht verhindern können, ändert daran nichts.

Unsere Kritik an Kennys Aristoteles-Interpretation können wir an dieser Stelle abschließen und noch einmal allgemein festhalten: Das charakteristische Merkmal der mit λόγος verknüpften Fähigkeiten ist, dass sie dazu befähigen, konträr Entgegengesetztes hervorzubringen. Und diese Besonderheit können wir auch weiterhin als “Zwei-Wegigkeit” bezeichnen.²⁴ Allerdings besagt dieser Terminus dann eben nicht primär, dass diese Fähigkeiten immer auch eine Ausübungsfreiheit implizieren (wie etwa in Kennys Deutung), sondern dass sie auf zweierlei Weise betätigt werden können, nämlich (1) so, dass durch die Betätigung der Fähigkeit hervorgebracht wird, wozu man dieses Vermögen hat (Sache); oder (2) auf zweckwidrige Weise, indem die Fähigkeit, z.B. die Heilkunst, gerade nicht so betätigt wird, dass Gesundheit, sondern vielmehr Krankheit (Privation) im behandelten Patienten entsteht.

Damit ist aber nicht gesagt, dass die Ausübungsfreiheit nicht trotzdem ein Moment oder zumindest ein Teil-Moment dieser Zwei-Wegigkeit (in der eben revidierten Version) ausmacht. Schließlich kann eine Ärztin die Krankheit eines Patienten (Privation) in gewisser Weise auch dadurch hervorbringen, dass sie von der Anwendung ihrer Heilkunst Abstand nimmt, indem sie entweder überhaupt nichts tut oder einen Schritt in der Behandlung auslässt, der für eine erfolgreiche Heilung entscheidend wäre. Allerdings ist dabei zu beachten, dass selbst bei einer solchen Unterlassung die Heilkunst in einem bestimmten Sinn ausgeübt oder betätigt wird. Denn die Untätigkeit der Ärztin resultiert in diesem Fall ja nicht daraus, dass ihr nicht bewusst wäre, dass ihre Heilkunst in dieser Situation gefragt ist, wie etwa im Fall der Onkologin, die im Bus zufällig neben einem Krebspatienten sitzt. Und ebenso wenig ist die Ärztin bei der Unterlassung untätig, weil sie – wie der Laie – nicht wüsste, was zu tun ist. Ihre Untätigkeit erfolgt vielmehr im vollen Wissen und Bewusstsein um die Folgen ihres Nicht-Tuns. Oder anders formuliert: Die Ärztin ist bei einer solchen Unterlassung in

²³ Aristoteles würde KENNY [1975]: 53 also letztlich zustimmen: “It is not at the level of voluntariness, but at the level of intentionality that the distinction between men and animals is to be drawn.”

²⁴ Darin folgen wir MAKIN [2006]: 40–56; vgl. ferner auch KIMHI [2018]: 17–22, 60/61 & 108–111.

Gedanken sehr wohl bei der Sache (d.i. bei der Gesundheit), sie entscheidet sich nur dagegen, diese herbeizuführen. Und gerade dieses Denken (νόησις) ist laut Aristoteles ein wesentliches Moment, das eine Fähigkeit wie die Heilkunst bzw. deren Betätigung charakterisiert (vgl. Met. VII 7, 1032 b15–21, siehe T6 unten).

3.1.3 Der *logos* als definitiorische Formel?

Nun führt uns dieser Aspekt des Denkens aber unmittelbar zum nächsten Schritt unserer Überlegungen. Denn dieses Denken der heilkundigen Ärztin hängt letztlich eng zusammen mit dem λόγος, der mit der Heilkunst verknüpft ist. Und diese Verknüpfung mit dem λόγος ist wiederum zugleich der Grund für die Zwei-Wegigkeit der Heilkunst (sowie jeder anderen vernünftigen Fähigkeit), was Aristoteles in der bereits zitierten Passage T3 explizit hervorhebt. Er erläutert diesen Sachverhalt dort wie folgt (wir zitieren noch einmal in voller Länge):

[T3] Und zwar geht von den mit Vernunft (λόγος) verbundenen Vermögen je ein und dasselbe auf das Entgegengesetzte (ἐναντιόν), die vernunftlosen (ἄλογοι) dagegen gehen jeweils nur auf ein Objekt; z.B. das Warme ist nur Vermögen des Wärmens, die Heilkunst dagegen ist das Vermögen der Krankheit und der Gesundheit. Der Grund dafür ist, daß die Wissenschaft (ἐπιστήμη) λόγος ist; ein und derselbe λόγος aber erklärt (δηλοῖ) die Sache (πράγμα) und deren Privation (στέρησις), nur nicht auf gleiche Weise [...]. Also müssen notwendig auch die so beschaffenen Wissenschaften zwar auf das Entgegengesetzte gehen, aber auf das eine Glied des Gegensatzes an sich, auf das andere nicht an sich; denn auch der λόγος geht auf das eine an sich, auf das andere nur gewissermaßen in akzidentellem Sinne. Denn nur durch Verneinung und Hinwegnahme erklärt er das Entgegengesetzte. (Met. IX 2, 1046 b4–14)

Den Begriff des Wissens bzw. der Wissenschaft (ἐπιστήμη)²⁵ verwendet Aristoteles in diesem Kontext in einem weiten Sinn, sodass auch eine Technik wie die Heilkunst darunterfällt. Unmittelbar vor T3 gibt er nämlich zu erkennen, dass die Kunstfertigkeiten (τέχνη) für ihn “herstellungsbezogene Wissenschaften” (ποιητικὰ ἐπιστήμαι) sind (Met. IX 2, 1046 b2/3).²⁶ Und daher liegt es nahe, dass die nachfolgenden Erläu-

²⁵ Zur Übersetzung von “ἐπιστήμη” siehe Fn. 24 in 3.2.2.

²⁶ Das “καί” in Met. IX 2, 1046 b2/3 kann hier also mit Ross [1924]: 242 epexegetisch gelesen werden, wonach man sagen müsste: Die τέχνη, d.h. die herstellungsbezogenen Wissenschaften (ποιητικὰ ἐπιστήμαι), sind allesamt solche Vermögen, die mit λόγος verknüpft sind. Auf diese Weise wird ohne weiteres klar, dass Aristoteles’ Erläuterung (ἀπτιον δὲ) ab 1046 b7ff. ebenso auch für eine Technik wie die zuvor explizit erwähnte Heilkunst (siehe 1046 b6/7) gilt. Vgl. zu dieser Lesart auch LISKE [1995]: 372 (Fn.31); sowie BEERE [2009]: 79 (Fn.16) und COOPE [2021]: 109 (Fn.1).

terungen, in denen nur noch von “ἐπιστήμη” (b7/8 & 16) bzw. “τοιούτου ἐπιστήμας” (b10/11) die Rede ist, ebenso für die Kunstfertigkeiten Gültigkeit haben.

Doch was meint Aristoteles, wenn er in **T3** sagt, die ἐπιστήμη sei ein λόγος? Und wie ist es zu verstehen, dass ein solches Wissen bzw. die Kunst als herstellungsbezogenes Wissen (ποιητική ἐπιστήμη) deshalb auf konträr Entgegengesetztes bezogen ist, weil (αἴτιον) sie ein λόγος ist bzw. mit dem λόγος verknüpft ist? Diese Fragen verweisen auf ein Problem, das sich vor allem wegen der Vieldeutigkeit des λόγος-Begriffs einstellt: Zu Beginn von **T3** hat es den Anschein, als könne “μετὰ λόγου” noch relativ problemlos mit “vernünftig” bzw. als “mit Vernunft verbunden” übersetzt werden. Spätestens in Aristoteles’ Erläuterung der Zwei-Wegigkeit dieser mit dem λόγος verknüpften Vermögen scheint diese Übersetzung jedoch nicht mehr zu passen. Denn wie ist 1046 b7/8 zu verstehen, wenn wir übersetzen: “Grund ist, dass die Wissenschaft (ἐπιστήμη) Vernunft bzw. eine Vernunft (λόγος) ist”? Alternativ könnten wir “λόγος” hier vielleicht wie Bonitz mit “Begriff” übersetzen. Allerdings ist dann zu fragen: Wie ist es zu verstehen, dass *ein und derselbe Begriff* (ὁ δὲ λόγος ὁ αὐτός) die Sache und deren Privation erklärt? Oder anders formuliert: Inwiefern ist der Begriff der Gesundheit derselbe Begriff wie derjenige der Krankheit?

Wir können diese Schwierigkeit noch etwas allgemeiner fassen: Da es in Met. IX 2 in erster Linie um den λόγος einer Sache (πράγμα) geht, nämlich um die Gesundheit, scheint mit “λόγος” vor allem die *Definition* dieser Sache gemeint sein. Als Verbalsubstantiv von “λέγειν” (*sprechen, reden, sagen*) verweist “λόγος” aber immer auch auf eine bestimmte Form von Rede, auf ein Gefüge von Wörtern, Phrasen oder Sätzen.²⁷ Darum bezeichnet “λόγος” hier genau genommen wohl am ehesten die jeweils definierende *Formel*, also die sprachliche Fassung der so definierten Sache, die als Sache jedoch von diesem λόγος selbst, d.h. von der definitorischen Formel, verschieden ist.²⁸ Und eine solche Deutung des λόγος-Begriffs scheint auch der folgenden Übersetzung von Met. IX 2, 1046 b6–9 zugrunde zu liegen:

[...][Die] Arztkunst hingegen ist das Vermögen der Krankheit und der Gesundheit. Die Ursache hierfür ist, daß die Wissenschaft eine begriffliche Formel ist und daß dieselbe Formel die Sache und ihre Privation deutlich macht, nur nicht in derselben Weise [...]. (SZELAK [2003]: 153)²⁹

Gleichgültig, ob wir hier von einer “begrifflichen” oder “definierenden Formel” sprechen, in beiden Fällen droht uns ein Problem, auf das schon M.-Th. Liske hingewiesen

²⁷ Vgl. MOSS [2014]: 185 und WEIDEMANN [2002]: 188/189. Ausführlicher zu dieser sprachlichen Dimension vgl. ANTON [1996] sowie WEDIN [1988]: 141–159.

²⁸ Vgl. dazu DE RIJK [1987]: 36/37 und die Stellensammlung bei BONITZ [1870]: 629 a59–b16.

²⁹ Eine ähnliche Übersetzung findet sich u.a. auch bei ROSS [1928]: ad loc. (Met IX 2, 1046 b4–14); vgl. ferner M. FREDE/PATZIG [1988]: 20, die grundsätzlich für diese Übersetzungsvariante plädieren.

hat: Eine Formel, etwa die definierende Formel der Gesundheit, mag im Idealfall erläutern, was Gesundheit ist. Vom Zustand der Gesundheit gibt es jedoch endlos viele Abweichungen bzw. Privationen, die allesamt als Krankheit zu bezeichnen sind.³⁰ Und all das lässt sich unmöglich in einer einzigen Formel festhalten, schon gar nicht in ein und derselben Formel, die zugleich bestimmt, was Gesundheit ist. Es bedürfte also jeweils *verschiedener* Formeln, um sowohl Gesundheit als auch Krankheit gleichermaßen erklärbar zu machen, was laut Aristoteles jedoch *ein und derselbe* (mit der Heilkunst verknüpfte) λόγος leisten sollte (vgl. Met. IX 2, 1046 b8/9). Daher ist “λόγος” und “ὁ δὲ λόγος ὁ αὐτὸς” in diesem Kontext wohl besser *nicht* mit “Formel” bzw. “ein und dieselbe Formel” zu übersetzen.³¹

Was ist dann aber die hier angemessene Deutung bzw. Übersetzung von “λόγος”? Liske bietet folgende Alternative an:

‘Logos’ heißt aber auch Vernunft, und so dürfte hier das Verstehen einer solchen definitorischen Erklärung gemeint sein. Das Verstehen, worin Gesundheit besteht und was sie ausmacht, ist immer zugleich auch ein Verstehen, was es heißt, krank zu sein. (LISKE [2007]: 330)

Der Vorteil dieser Interpretation liegt natürlich auf der Hand: Steht der mit einer Fähigkeit wie der Heilkunst verknüpfte λόγος nicht nur für eine definitorische Formel, mit der etwa erklärt wird, worin Gesundheit besteht, sondern auch für das *Verstehen* einer solchen definitorischen Erklärung,³² lässt sich die eben aufgezeigte Schwierigkeit umgehen. Denn wer aufgrund eines solchen definitorischen Verstehens weiß, welche Merkmale vorhanden sein müssen, damit sich der gewünschte Zustand der Gesundheit einstellt, kann genauso erklären, warum ein Patient krank ist, indem er dessen Krank-sein auf das Ausbleiben dieser Merkmale zurückführt. Und auf Grundlage dieses Wissens vermag die heilkundige Ärztin folglich auch auf zweierlei, (konträr) entgegengesetzte Weisen tätig zu sein:

Kraft eines solchen Logos wirkfähig zu sein heißt, kraft eines definitorischen Verstehens jenes Gegenstands oder Zustands zu wirken vermögen, auf den das Vermögen als auf sein Ziel ausgerichtet ist. Wer aber kraft eines Wissens um die Merkmale des zu bewirkenden Zieles zu wirken vermag, der hat unvermeidlich auch das Vermögen zu verhindern, dass sich diese Merkmale einstellen, hat also das Vermögen, das Gegenteil zu bewirken. (LISKE [2007]: 330)

³⁰ Vgl. dazu LISKE [2007]: 329/330, insbes. Fn.1 und ferner 345/346.

³¹ Vgl. LISKE [2007]: 329/330; vgl. ferner BURNYEAT u. a. [1984]: 52–55.

³² Wenn Bonitz also “λόγος” in Met. IX 2, 1046 b7–24 mit “Begriff” übersetzt und dabei an ein solches *definitorisches Verstehen* denkt, ist ihm zuzustimmen; siehe dazu auch 3.2.4: Fn. 67. Vgl. zu dieser Deutung ferner LISKE [1995]: 372/373 und JOHANSEN [2017]: 121/122.

Damit klärt sich das oben angesprochene Problem, weshalb wir Liskes Interpretation auch ohne weiteres zustimmen können. Doch vorerst scheint dieser Erklärung im Kontext unserer Fragestellung ein Makel zu bleiben: Es wird darin lediglich vorausgesetzt, dass “λόγος” ebenso als definitorisches Verstehen interpretiert werden kann und dass dies irgendwie mit dem Begriff der Vernunft in Verbindung steht. Diese Verbindung selbst und somit das, was für uns von Interesse wäre, wird allerdings nicht näher erläutert. Eine solche Erklärung wäre jedoch wünschenswert, denn es ist schon allein von sprachlicher Seite her alles andere als klar, ob “Vernunft” eine angemessene Übersetzung von “λόγος” ist.³³ Daher wollen wir im Folgenden die entsprechenden Gedankenschritte ergänzen und so die Verbindung zwischen definitorischem Verstehen, Vernunft und λόγος etwas genauer beleuchten. Auf diese Weise werden wir nicht nur besser verstehen, was eine Kunst als ein mit λόγος verknüpftes Vermögen kennzeichnet; es wird sich zugleich zeigen, warum die mit λόγος verbundenen Vermögen (etwa Heil- oder Baukunst) trotz der angesprochenen Übersetzungsschwierigkeit durchaus als *vernünftige* Fähigkeiten begriffen werden können.

3.2 Vernünftige Fähigkeiten

3.2.1 Produktives Denken und apophantischer *logos*

Womit ist eine Kunst, z.B. die Heilkunst, verknüpft, wenn wir sie als ein “mit λόγος verbundenes Vermögen” (δύναμις μετὰ λόγου) begreifen sollen? Um das zu klären, können wir zunächst bei den einleitenden Bemerkungen in Met. IX 2 ansetzen, die dem oben zitierten **T3** vorausgehen. Aristoteles bemerkt dort:

[**T4**] Da nun einige Prinzipien dieser Art [d.i. die kinetischen Vermögen] sich in dem Unbeseelten (ἐν τοῖς ἀψύχοις) finden, andere in dem Beseelten (ἐν τοῖς ἐμψύχοις) und der Seele (ἐν ψυχῇ), und zwar im λόγος-habenden Teil der Seele (ἐν τῷ λόγον ἔχοντι), so müssen offenbar auch von den Vermögen einige ohne λόγος (ἄλογοι) sein, andere mit λόγος verbunden (μετὰ λόγου). Daher sind alle Kunstfertigkeiten (τέχναι), d.h. die herstellungsbezogenen Wissenschaften (ποιητικὰ ἐπιστήμαι), Vermögen; denn sie sind Prinzipien der Veränderung in einem anderen, oder insofern es ein anderes ist. (Met. IX 2, 1046 a36–b4)

Der Kontext von **T4** und **T3** legt nahe, dass die Kunstfertigkeiten zu den mit λόγος verbundenen Vermögen gehören und daher auch im hier erwähnten “λόγος-habenden”

³³ Vgl. hierzu Moss [2014]: 181–189, ferner JOHANSEN [2017]: 100–102.

Seelenteil verankert sind (ἐν τῷ λόγον ἔχοντι). Dieser Teil der Seele ist aber nichts anderes als die Denkfähigkeit (διανοητικόν bzw. νοητικόν).¹ Und diese differenziert Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik* gemäß zweier unterschiedlicher Denkgegenstände: In Fortsetzung der Rede von Seelenteilen nimmt er einerseits einen “forschenden” bzw. “wissenschaftlichen” Teil (ἐπιστημονικόν) an, mit dem wir “die Arten des Seienden betrachten, deren Prinzipien (ἀρχαί) sich nicht anders verhalten können (μὴ ἐνδέχονται ἄλλως ἔχειν)” (vgl. NE VI 2, 1139 a6–8 & 12). Wir können auch sagen: Dies ist der Bereich des “theoretischen Denkens” (διάνοια θεωρητική), das sich auf die notwendigen, immer gültigen Gesetzmäßigkeiten des Seienden bezieht (vgl. NE VI 3, 1139 b19–36).² Und dem stellt Aristoteles andererseits einen “berechnenden” bzw. “überlegenden” Teil (λογιστικόν) als Bereich des “praktischen Denkens” (διάνοια πρακτική) gegenüber (vgl. NE VI 2, 1139 a12 & 35/36). Gegenstand dieses Denkens ist dabei das, “was sich anders verhalten kann” (vgl. NE VI 2, 1139 a8), womit vor allem die kontingenten, partikularen Handlungsspielräume gemeint sind, innerhalb derer es uns möglich ist, handelnd in den Lauf der Welt einzugreifen (vgl. NE III 5, 1112 a30–b9). Und hinsichtlich dieses praktischen Denkens unterscheidet Aristoteles schließlich noch, ob der jeweilige Denkvollzug unser Handeln im engen Sinne (πρᾶξις) betrifft oder sich auf die Herstellung (ποίησις) von Gesundheit, Häusern oder sonstigen Artefakten bezieht (vgl. NE VI 2, 1139 a36–b5).

Betrachten wir nun Aristoteles’ Gedanken zu den δυνάμεις μετὰ λόγου in Met. IX 2 vor dem Hintergrund dieser Einteilung aus NE VI 2! Zunächst ist klar: Als Kunst ist die in Met. IX 2 exemplarisch angeführte Heilkunst ein herstellungsbezogenes Wissen (siehe T4); und aufgrund dieses Herstellungsbezugs (ποιητική) ist die Heilkunst daher auch in dem Bereich des λογιστικόν beheimatet, der für das Herstellen (ποίησις) zuständig ist (vgl. NE VI 4, 1140 a10–16). Folglich ist die Heilkunst mit einer besonderen Art des praktischen Denkens verknüpft, nämlich einem – wie wir sagen werden – *produktiven Denken*, d.i. **ein** auf die Herstellung von Gesundheit bezogenes Kalkulieren, Erwägen und Nachdenken (λογίζεσθαι), was laut Aristoteles “dasselbe” ist wie das Überlegen (βουλευέσθαι, vgl. NE VI 2, 1139 a12–15).³ Hat also der mit einer Fähigkeit verbundene λόγος wie im Fall der Heilkunst seinen Sitz im λογιστικόν, dann dürfte dieser λόγος in der ihm eigenen Funktion vor allem in der technischen Überlegung einer kunstfertigen Ärztin zum Vorschein kommen.⁴ Und

¹ Siehe NE VI 2, 1139 a29 & b12, vgl. ferner auch NE I 13, 1103 a1–10.

² In der Interpretation dieses Aspekts aus NE VI 2, 1139 a6–12 bleiben wir hier grob im Rahmen der traditionellen Lesart; wir werden später noch einmal fragen müssen, was genau mit “sich nicht anders verhalten können” gemeint ist, siehe 3.3.3.

³ Zum produktiven (und praktischen) Denken bei Aristoteles vgl. J. MÜLLER [2018] und vor allem A. W. MÜLLER [1982] sowie BROADIE [1991]: 179–265 und PRICE [2015]: 189–250.

⁴ Hinsichtlich dieses deliberativen Aspekts des λόγος vgl. JOACHIM [1951a]: 174/175; KENNY [1979]: 114–117; LISKE [1995]: 372–377 und MOSS [2014]: 211–219.

in Met. VII 7 beschreibt Aristoteles ein solches produktives Denken so:

[T5] Es entsteht nun das Gesunde durch folgenden Gang des Denkens. Da das und das Gesundheit ist, so muß, wenn dieses gesund werden soll, dieses Bestimmte stattfinden, z.B. Gleichmaß. Soll aber dies stattfinden, so muß Wärme vorhanden sein. Und so schreitet man im Denken immer fort, bis man zuletzt zu dem hingelangt, was man selbst hervorbringen kann. Dann wird nun die von hier ausgehende und zum Gesundmachen fortschreitende Bewegung Herstellung (ποίησις) genannt. (Met. VII 7, 1032 b6–10)

[T6] Das Werden und die Bewegung heißen teils Denken (νόησις), teils Herstellung (ποίησις); nämlich die vom Prinzip und der Form ausgehende Bewegung Denken, dagegen diejenige, welche von dem ausgeht, was für das Denken das Letzte ist, heißt Herstellung; dasselbe gilt auch von jedem anderen, das zwischen dem Anfangs- und Endpunkte liegt. Ich meine z.B. so: Wenn dieser gesund werden soll, so wird er in Gleichmaß kommen müssen. Was heißt nun in Gleichmaß kommen? Das und das. Dies wird aber stattfinden, wenn er in Wärme kommt. Was heißt nun aber dies? Das und das. Dies ist aber dem Vermögen nach vorhanden, und dies steht bereits in unserer Gewalt. (Met. VII 7, 1032 b15–21)

Beginnen wir zunächst beim Anfang: Prinzip (ἀρχή) des produktiven Denkens ist in jedem Fall der Zweck (τέλος), in dessen Dienst dieses Denken steht, d.h. um dessentwillen auch die planende Überlegung, z.B. der Ärztin, angestellt wird. Im vorliegenden Fall ist dieses Prinzip die Gesundheit, oder genauer: das (angewandte) definitonische Wissen (siehe 3.1.3), dass “das und das (τοῦτ) Gesundheit ist” (vgl. Met. VII 7, 1032 b6/7). Auf dieser Basis wird anschließend analysiert, welche Faktoren *notwendig* sind,⁵ um die Gesundheit als vorgegebenes Ziel dieser Überlegung herzustellen. Und gerade dieser Aspekt erklärt auch die durchgehend *hypothetische* Form dieses Gedankengangs; denn darin wird stets von einer Voraussetzung auf eine Konsequenz geschlossen, die dann wiederum Voraussetzung des nächsten Gedankenschritts ist: *Wenn* der Patient gesund werden soll, *dann* muss, da Gesundheit das und das ist, z.B. Gleichmaß hergestellt werden. *Wenn* Gleichmaß hergestellt werden soll, *dann* muss, da Gleichmaß das und das ist, jenes geschehen usw. Diese hypothetisch schlussfolgernde Gedankenbewegung können wir in ihrer Gesamtheit dabei ebenso als einen komplexen λόγος begreifen, also als mehrteiliges Wortgefüge, und zwar entsprechend dem sich darin ausdrückenden Planen oder Kalkulieren (λογίζεσθαι)

⁵ Diese Notwendigkeit nennt Aristoteles auch eine “hypothetische Notwendigkeit” (ἀναγκή ἐξ ὑποθέσεως), siehe Phys. II 9, 199 b34–200 b8, vgl. dazu vor allem COOPER [1985]; KULLMANN [1974]: 329–339 und BARTELS [1966]: 13–16 und vor allem 51–78.

als einen λογισμός, mit dessen Hilfe die Ärztin zu klären versucht, auf welchem Weg sie ihren Patienten gesund machen kann.⁶ Im nächsten Schritt (3.2.2) werden wir dieses technisch-produktive Überlegen noch etwas genauer betrachten. Zuvor ist es aber hilfreich, kurz auf die Grundbausteine des produktiven Denkens einzugehen; denn auch hier kommt eine zentrale Bedeutung von “λόγος” in den Blick.

In jedem λογισμός, wie überhaupt in allem diskursiven Denken, werden mehrere Gedanken (durch Schlussfolgerungen) miteinander verknüpft. Die basalen Elemente eines solchen Denkens sind daher die so verknüpften Gedanken; wir können sogar sagen: Das Kernelement ist der Ausdruck dieser Gedanken in einem assertorischen Satz (λόγος ἀποφαντικός). Warum dieser *apophantische* λόγος derart grundlegend ist, wird dabei klar, wenn wir Folgendes bedenken: Das für eine Technik charakteristische produktive Denken ist, wie wir anhand von T4 gesehen haben, eine Manifestation unserer Denkfähigkeit, also des denkfähigen bzw. λόγος-habenden Seelenteils. Das zentrale “Werk des ganzen Denkvermögens (παντὸς διανοητικοῦ ἔργον)” – also sowohl des ἐπιστημονικόν als auch des λογιστικόν – ist aber “das Wahre und Falsche” (vgl. NE VI 2, 1139 a26–31 & b12). Kennzeichnend für den apophantischen λόγος ist wiederum, dass er genau diejenige Form der Rede ist, der es “zukommt, wahr oder falsch zu sein” (vgl. Int. 4, 16 a2–5). Sofern daher das planende, kalkulierende Denken einer Kunstfertigen im Spielraum der Wahrheit steht, ist mindestens ein Teil des entsprechenden Gedankengangs ein solcher apophantischer λόγος, und d.h. es ist entweder (a) eine *bejahende* Aussage, die “etwas etwas anderem zuspricht” (τινὸς κατὰ τινός); oder es ist (b) eine *verneinende* Aussage, die “etwas etwas anderem abspricht” (τινὸς ἀπὸ τινός, vgl. Int. 6, 17 a25/26).⁷

Wir können das eben Gesagte auch noch einmal so formulieren: Da bejahende (κατάφασεις) und verneinende Aussagen (ἀποφάσεις) den zwei grundlegenden Weisen entsprechen, mittels deren “die Seele [...] die Wahrheit trifft” (vgl. NE VI 3, 1039 b15/16), kommt im apophantischen λόγος das Herzstück allen Denkens zum Ausdruck. Und mit Blick auf das produktive Denken einer Kunstfertigen zeigt sich das auch an der Bestimmung des Kunstbegriffs in NE VI 4:

[T7] Die Kunst (τέχνη) ist also [...] eine mit wahren λόγος verbundene (μετὰ λόγου ἀληθοῦς) Haltung zum Herstellen (ἔξις⁸ ποιητική), die mangelhafte Kunst (ἀτεχνία) dagegen die mit falschem λόγος verbundene (μετὰ λόγου ψευδοῦς) Haltung zum Herstellen, wobei beide sich auf das beziehen, was sich anders verhalten kann. (NE VI 4, 1140 a20–23)

⁶ Vgl. dazu u.a. auch ULMER [1953]: 141–148, insbes. 145–147.

⁷ Ausführlicher zum λόγος im Sinn der assertorischen Rede (λόγος ἀποφαντικός) vgl. vor allem DE RIJK [1987], ferner WEIDEMANN [2002]: 189–191 & 193 und ACKRILL [1963]: 125–127.

⁸ Ausführlicher zum Begriff der *Haltung* (ἔξις) siehe 4.1.2.

Wer eine Kunst beherrscht, etwa die Heilkunst, ist im Besitz des “wahren λόγος”, d.h. im Besitz solcher Wahrheiten, die die Herstellung von Gesundheit betreffen. Eine heilkundige Ärztin weiß folglich, welche Aussagen über die Gesundheit und deren Herstellung wahr sind, was also im jeweils vorliegenden Fall tatsächlich zur Gesundheit führt und was nicht.⁹ Dementsprechend bejaht und verneint sie im Normalfall auch nur das, was mit dieser herstellungsbezogenen Wahrheit übereinstimmt. Würde sie dies nämlich nicht tun, würde sie z.B. urteilen, Gesundheit bestünde nicht im Gleichmaß oder Gleichmaß würde nicht durch Wärme, sondern durch Kälte hergestellt (siehe **T5** und **T6**), dann würde nicht nur ihre technische Überlegung die Wahrheit verfehlen. Auch die auf diesem falschen Gedankengang beruhende Herstellung (ποίησις), etwa die verschriebene Therapie oder Medikation, würde dann nicht den Zweck der Heilkunst (Gesundheit) erreichen, sondern bei der Privation (Krankheit) enden.

An dieser Stelle ist aber zugleich ein wichtiger Unterschied zu berücksichtigen: Selbst einer ausgewiesenen Expertin können Fehler unterlaufen. Es kann daher geschehen, dass auch eine fachkundige Ärztin manchmal den Zweck der Heilkunst verfehlt, weil etwa die von ihr angewandte Therapie auf einem fehlerhaften Gedankengang beruht. Ist eine solche Verfehlung aber nicht nur Resultat eines Flüchtigkeitsfehlers, sondern der Tatsache geschuldet, dass bereits die entsprechende Haltung zum Herstellen auf einem “falschen λόγος” beruht, dann haben wir es mit einem Pfuscher zu tun, dessen Tun dem entspricht, was Aristoteles in **T7** als “mangelhafte Kunst” (ἀτεχνία) bezeichnet.¹⁰ Sofern ein solcher Pfuscher überhaupt je Gesundheit hervorbringt, ist dies bestenfalls ein glücklicher Zufall (siehe 4.1.1). Anders ist es jedoch, wenn ein Heilkundiger in seiner Überlegung absichtlich verneint, was er bejahen müsste, wenn er dem wahren λόγος, d.i. der entsprechenden herstellungsrelevanten Wahrheit folgen würde. Wir haben hier also immerhin mit jemanden zu tun, der die Heilkunst beherrscht. Allerdings ist dies jemand, der seine Heilkunst auf zweckwidrige Weise gebraucht; d.h. dieser Heilkundige ist zwar im Besitz des wahren λόγος, er setzt das damit verbundene Wissen jedoch ein, um gezielt die Privation herbeizuführen und seinen Patienten nicht gesund, sondern krank zu machen, etwa weil letzterer sein Rivale ist, den er umbringen will.¹¹

Dass dieser verkehrte Heilkundige oder Giftmischer aber dazu in der Lage ist, liegt im λόγος selbst begründet (siehe **T3**). Dies wird noch etwas klarer, wenn wir einen weiteren Aspekt berücksichtigen, der die zwei erwähnten Formen des apophantischen λόγος charakterisiert. Denn laut Aristoteles bildet jede bejahende Aussage (κατάφασις)

⁹ Vgl. dazu HANKINSON [2011]: 36–39, vor allem 37 (Fn.14) und KING [1998]: 66–70; vgl. ferner auch ULMER [1953]: 160–164.

¹⁰ Vgl. hier KONTOS [2014]: 211–216, ferner KING [1998] und JANSEN [2016]: 86–88.

¹¹ Vgl. dazu KING [1998], ferner JANSEN [2016]: 86–88 und LISKE [2007]: 329/330 & 342/343.

zusammen mit der entgegengesetzten Verneinung (ἀπόφρασις) ein *kontradiktorisches Aussagepaar* (ἀντίφρασις, vgl. Int. 6, 17 a25–38).¹² Und von einem solchen Paar gilt, abgesehen von einigen hier vernachlässigbaren Ausnahmen, dass ein Glied dieses kontradiktorischen Gegensatzes wahr ist und das andere falsch (vgl. Int. 7, 18 a7–12).¹³ Aufgrund dieser Aufteilung des Wahren und des Falschen auf die beiden Glieder eines kontradiktorischen Paares gilt dann aber auch, dass mit der Behauptung der Wahrheit einer Bejahung immer zugleich die Wahrheit der kontradiktorisch entgegengesetzten Verneinung ausgeschlossen ist. Wir können daher auch sagen: Das bejahende Zuspprechen von Etwas (τινὸς κατὰ τινός) ist in gewisser Weise zugleich das verneinende Absprechen des kontradiktorisch entgegengesetzten Anderen (τινὸς ἀπὸ τινός).¹⁴ Oder, wie Aristoteles dies ausdrückt: Jedes *Verbinden* (συνθέσις) zweier Gedankeninhalte im λόγος, sei dies in einer Bejahung oder Verneinung, ist ebenso ein *Trennen* (διαίρεσις, vgl. DA III 6, 430 b1–6). Denn wer z.B. behauptet, dass Gleichmaß durch Wärme hergestellt wird, behauptet ebenso die Falschheit der entgegengesetzten Verneinung, d.h. dass es falsch ist, dass Gleichmaß nicht durch Wärme hergestellt wird. Es ist in gewisser Weise *ein* Akt, in dem das Gleichmaß mit der Wärme zusammengedacht (verbunden) und von Anderem – der Kälte – getrennt wird.¹⁵

In dieser Hinsicht umfasst jeder apophantische λόγος also stets beide Glieder eines kontradiktorischen Gegensatzpaares, weshalb in ihm auch der Grund (αἴτιον) für die Zwei-Wegigkeit der mit λόγος verknüpften Vermögen liegt (siehe T3).¹⁶ Ist nämlich bereits festgelegt, welche der sich kontradiktorisch ausschließenden Alternativen wahr ist – und für die heilkundige Ärztin ist dies festgelegt, da sie die relevante Kunst beherrscht, also im Besitz des “wahren λόγος” ist und somit weiß, welche dieser Aussagen wahr ist –, dann ist es gewiss leicht, genau das zu negieren, was zur entsprechenden Wahrheit führt. Und auf diese Weise vermag ein Heilkundiger, etwa der vorhin erwähnte Giftmischer, “durch Verneinung” (ἀποφράσει) ebenso die der Sache entgegengesetzte Privation hervorzubringen (vgl. T3), nämlich indem er sich nicht nur im Denken (νόησις), sondern auch bei der Herstellung (ποίησις) bewusst *nicht* von dieser herstellungsbezogenen Wahrheit leiten lässt.

¹² Zu den kontradiktorischen Aussagepaaren siehe auch APo. I 2, 72 a13–15; allgemein dazu vgl. insbes. WHITAKER [1996]: 78–82; WEIDEMANN [2002]: 193–201 und ACKRILL [1963]: 128/129; vgl. ferner auch KIMHI [2018]: 68–116.

¹³ Vgl. ferner auch Cat. 10, 13 b27–35; vgl. zudem WHITAKER [1996]: 79/80, der mit Bezug auf die Passage in Int. 7, 18 a7–12 von einer “*Rule of Contradictory Pairs*” spricht. Zu den von Aristoteles diskutierten Ausnahmen dieser Regel vgl. u.a. WHITAKER [1996]: 83–131; WEIDEMANN [2002]: 318–369 und ferner ACKRILL [1963]: 130–145.

¹⁴ Vgl. dazu auch ULMER [1953]: 61.

¹⁵ Vgl. zu diesem Punkt vor allem KIMHI [2018]: 87/88 & 108–112, vgl. ferner auch DE RIJK [1987]: 40–50 und VOIGT [2008]: 271.

¹⁶ Vgl. dazu KIMHI [2018]: 60/61 & 108–112, ferner KING [1998]: 66–70 und BEERE [2009]: 86–90.

3.2.2 Kunst und wissenschaftliches Verstehen

Wenden wir uns nun noch einmal dem produktiven Denken zu, wie es Aristoteles in **T5** und **T6** exemplarisch beschreibt. In einer etwas schematischeren Darstellung können wir den entsprechenden Gedankengang so zusammenfassen:

[Produktives Denken in **T5** und **T6**]

- (1) Wenn Patient X gesund werden soll, dann muss, da das und das Gesundheit ist, Gleichmaß hergestellt werden.
- (2) Wenn Gleichmaß hergestellt werden soll, dann muss, da das und das Gleichmaß ist, in Patient X, dem das Gleichmaß fehlt, Wärme erzeugt werden.
- (3) Wenn Wärme hergestellt werden soll, dann muss, da das und das (in diesem Fall) Wärme ist, Patient X, dem die Wärme fehlt, durch Reibung (τῆ τριψει) gewärmt werden (vgl. Met. VII 7, 1032 b25/26).
- (4) Es liegt bereits in der Gewalt der Ärztin (ἤδη ἐπ' αὐτῆ), durch Reibung Wärme zu erzeugen; daher kann hier die Herstellung (ποίησις) beginnen.

Prinzip des produktiven Denkens ist – wir haben es schon erwähnt (3.2.1) – der Zweck, um dessentwillen dieses Denken da ist. Im vorliegenden Fall ist dies die Gesundheit; und auf Grundlage des definitorischen Verständnisses davon, was Gesundheit ist, folgt in (1) bis (3) dann eine heuristische Analyse,¹⁷ bei der der Begriff der Gesundheit in seine “Bestandteile” (μέρη) zergliedert wird. Diese Analyse ist abgeschlossen, sobald ein “Letztes” (ἔσχατόν) gefunden ist (vgl. Met. VII 7, 1032 b26–31), das zu tun in der Macht der praktizierenden Ärztin liegt (4), was sie mithin “selbst hervorbringen kann” (Met. VII 7, 1032 b8/9), z.B. das Wärmen durch Reibung. Aristoteles bezeichnet dieses “Letzte” daher auch als “erste Ursache” (πρῶτον αἴτιον, siehe NE III 5, 1112 b18–20), da bei ihr die im Patienten zu bewirkende Veränderung (Genesung) ihren Ausgang nimmt (vgl. Met. VII 7, 1032 b8–10 & 16/17).¹⁸

Mit dem Begriff der Ursache kommt an dieser Stelle aber die *kausale* Dimension in unseren Blick, die Kunstfertigkeiten als kinetische Vermögen kennzeichnet (vgl. 3.1). Und demzufolge können wir das produktive Denken auch als eine Analyse von Kausalfaktoren verstehen,¹⁹ d.h. als ein “Betrachten (θεωρεῖν), wie etwas von den Dingen zustande kommen kann, die sowohl sein als auch nicht sein können” (vgl.

¹⁷ Aristoteles vergleicht das Überlegen andernorts explizit mit einer analysierenden Suchbewegung, wie sie auch das Konstruieren geometrischer Figuren kennzeichnet, siehe NE III 5, 1112 b20–24.

¹⁸ Zum hier diskutierten technischen Deliberationsvorgang vgl. u.a. COOPER [1975]: 10–24; JANSEN [2016]: 81–83 und CORCILIOUS [2008a]: 250–255, vgl. ferner BROADIE [1991]: 225–250.

¹⁹ Zur Verbindung zwischen (technischer) Deliberation und Betrachtung von Kausalrelationen vgl. CORCILIOUS [2008a]: 252–254, ferner JOHANSEN [2017]: 121–128 und MOSS [2014]: 205–219.

NE VI 4, 1140 a10–13). Gerade das legt aber nahe, dass der Besitz einer Kunst oder Kunstfertigkeit eng verknüpft ist mit einem entsprechenden Kausalwissen. Und das ist laut Aristoteles auch das charakteristische Merkmal, das eine Kunstfertigkeit (τέχνη) von der noch nicht kunstfertigen Erfahrung (ἐμπειρία) unterscheidet:

[T8] Dennoch aber glauben wir, daß Wissen und Verstehen mehr der Kunstfertigkeit zukomme als der Erfahrung und halten die Kunstfertigen für weiser als die Erfahrenen, da Weisheit einen jeden mehr nach dem Maßstabe des Wissens begleite. Und dies deshalb, weil die einen die Ursache kennen, die anderen nicht. Denn die Erfahrenen kennen nur das Daß (τὸ ὅτι), aber nicht das Warum (τὸ διότι); jene [d.i. die Kunstfertigen] aber kennen das Warum und die Ursache (τὸ διότι καὶ τὴν αἰτίαν γνωρίζουσιν). Deshalb stehen auch die leitenden Meister in jedem einzelnen Gebiet in höherer Achtung, wie wir meinen, und wissen mehr und sind weiser als die Handwerker, weil sie die Ursachen dessen, was hergestellt wird, kennen; [...] wir nehmen nämlich an, dass sie nicht aufgrund einer größeren Geschicklichkeit im Handeln für weiser gelten, sondern darum, weil sie im Besitz des λόγος sind (τὸ λόγον ἔχειν) und die Ursachen kennen (τὰς αἰτίας γνωρίζειν). (Met. I 1, 981 a24–b6)

Eine Technik zu beherrschen und kunstfertig zu sein, heißt für Aristoteles also nicht nur, etwas geschickt herstellen zu können, sondern ebenso *erklären* zu können, *warum* die Herstellung auf diese (und keine andere) Weise glückt. Der λόγος, dessen “Besitz” ein solches Warum- oder Ursachenwissen ermöglicht, ist daher offensichtlich auch ein *erklärender* λόγος.²⁰ Und das legt nahe, dass hierbei an einen ganz bestimmten λόγος zu denken ist, nämlich an eine *wissenschaftliche Deduktion* (συλλογισμὸς ἐπιστημονικός), die Aristoteles auch als “*Demonstration*” (ἀπόδειξις) bezeichnet (siehe APo. I 2, 71 b18/19).²¹ Denn das Erfassen einer solchen Demonstration erzeugt laut Aristoteles ein wissenschaftliches Wissen (ἐπιστήμη), das sich von anderen Formen des Wissens gerade dadurch abhebt, dass wir dabei nicht nur wissen, *dass* (ὅτι) ein Sachverhalt besteht, sondern zugleich *warum* (διότι), also aufgrund welcher *Ursache* (αἰτία) er besteht (vgl. APo. I 2, 71 b9–16).

Doch wie macht uns eine Demonstration (bzw. das Erfassen einer Demonstration) auf diese Weise wissend? Wie hängen λόγος und ἐπιστήμη hier zusammen? Aristoteles’ Idee ist die, dass eine Forschende zu diesem Wissen kommt, indem sie mehrere Aussagen, also apophanatische λόγοι (siehe 3.2.1), in einer formal gültigen

²⁰ Grundsätzlich zum λόγος als *explanatorische Darlegung* vgl. u.a. MOSS [2014]; KING [1998]: 66–70; JANSEN [2016]: 78–85 und JOHANSEN [2017].

²¹ Dass der λόγος, der in T8 einer Kunstfertigen zugeschrieben wird, als Demonstration (ἀπόδειξις) zu verstehen ist, betonen auch HASPER/YURDIN [2014]: 130–137 und BOLTON [2021]: 152/153.

Deduktion (συλλογισμός) verknüpft und in dieser Verknüpfung zusammendenkt. Allerdings müssen die so verknüpften Aussagen in jedem Fall auf ein Glied des jeweils kontradiktorischen Aussagenpaars festgelegt sein, und zwar auf dasjenige, das *wahr* ist (siehe APo. I 2, 72 a8–14).²² Denn “es ist nicht möglich, [zu wissen,] was nicht der Fall ist” (APo. I 2, 71 b25/26). Zudem muss die in einer Demonstration vollzogene Verknüpfung von wahren Aussagen aber vor allem einen Bezug auf die *Ursache* des Sachverhalts aufweisen, um dessen (wissenschaftlicher) Erklärung es jeweils geht (vgl. APo. I 2, 71 b29–33).²³ Denn nur dadurch werden wir auf die besondere Weise der ἐπιστήμη wissend, dass wir die relevante Ursache in dieser syllogistischen Verknüpfung denken und so den fraglichen Kausalzusammenhang verstehen.²⁴

Betrachten wir vor diesem Hintergrund noch einmal den Unterschied zwischen Erfahrung und Kunstfertigkeit, den Aristoteles in Met. I 1 auch wie folgt beschreibt:

[T9] Die Kunstfertigkeit entsteht dann, wenn sich aus vielen durch die Erfahrung gegebenen Gedanken ein allgemeines Urteil (ὑπόληψις) über das Ähnliche bildet. Denn das Urteil, daß (z.B.) dem Kallias, der an dieser bestimmten Krankheit litt, dieses bestimmte Heilmittel half, und ebenso dem Sokrates und vielen Einzelnen, ist eine Sache der Erfahrung; daß es dagegen allen solchen, die gemäß einer Art bestimmt sind (κατ’ εἶδος ἔν), zuträglich war, als sie an dieser Krankheit litten, z.B. denen mit phlegmatischer oder cholischer Beschaffenheit, wenn sie Fieber hatten,²⁵ dieses Urteil gehört der Kunst an. (Met. I 1, 981 a5–12)

Nehmen wir an, ein Heilpraktiker hat Erfahrung in der Behandlung von Fieber. Er weiß daher, dass z.B. Honigwasser (vgl. Met. VI 2, 1027 a22/24) – nennen wir es “Heilmittel X” – eine fiebersenkende Wirkung hat, und zwar deshalb, weil er bereits in vielen Fällen, z.B. bei Sokrates, Kallias und anderen, diesen Effekt beobachten konnte. Die kunstfertige Ärztin weiß dagegen nicht nur, *dass* (ὅτι) dies in all den relevanten, aus der Erfahrung bekannten Fällen so war. Sie kennt zudem die Ursache (αἰτίαν γνωρίζει) und weiß, *warum* (διότι) X in diesen Fällen zuträglich war (vgl. T8). Denn

²² Vgl. auch APr. I 1, 24 a16–24; vgl. dazu NUCHELMANS [1973]: 32.

²³ Zu den weiteren Charakteristika einer *Demonstration* (ἀπόδειξις), die Aristoteles in APo. I 2 bespricht, vgl. u.a. MCKIRAHAN [1992]: 21–35; LORENZ [2014]: 290–300 und BRONSTEIN [2016]: 51–66; siehe dazu auch 3.3.3 und 4.3.2.

²⁴ Da eine ἐπιστήμη für Aristoteles ein solches Ursachenwissen ist, kann “ἐπιστήμη” oft mit “Verstehen” übersetzt werden, vgl. dazu BURNYEAT [1981]: 97–108. Oder genauer: Mit “ἐπιστήμη” ist in der Regel ein *wissenschaftlich* fundiertes Wissen oder Verstehen gemeint, das diejenige hat, die sich in einem komplexen Netz von Kausalzusammenhängen auskennt; dieses Moment des Expertenwissens betont LESHAR [2001]. Insofern mit “ἐπιστήμη” dann aber auch die so geordneten Wissensinhalte selbst gemeint sein können, kann (in Abstraktion von den wissenden Individuen) mit “ἐπιστήμη” ebenso die entsprechende *wissenschaftliche Disziplin*, d.h. die *Wissenschaft* als solche bezeichnet werden.

²⁵ Hier folgen wir dem Text von PRIMAVESI [2012]: 436/437 mit angepasster Übersetzung.

die Ärztin hat, anders als der bloß erfahrene Heilpraktiker, das Merkmal erkannt, das die beobachteten Fälle eint ($\chi\alpha\tau' \epsilon\tilde{\iota}\delta\omicron\varsigma \epsilon\tilde{\nu}$), z.B. dass dabei stets Patienten von cholerischer Beschaffenheit behandelt wurden.²⁶

Nun ist es in diesem Kontext wichtig, darauf zu achten, wo der Unterschied zwischen Erfahrung und Kunstfertigkeit liegt: Er scheint auf den ersten Blick nicht in dem zu liegen, was jeweils geurteilt wird; schließlich urteilen sowohl der Heilpraktiker als auch die Ärztin, dass das Heilmittel X fiebersenkend ist. Etwas näher kommen wir diesem Unterschied, wenn wir uns fragen, was der Heilpraktiker tun bzw. lernen muss, um der Ärztin kognitiv ebenbürtig zu werden. Und dabei ist klar, dass er zunächst den Mittelbegriff ($\mu\acute{\epsilon}\sigma\omicron\nu$) suchen muss, der zwischen dem Heilmittel X und dem Fieber als therapiebedürftiger Krankheit (Y) vermittelt. Denn laut Aristoteles ist es stets der Mittelbegriff, der in Demonstrationen die Ursache des zu erklärenden Sachverhalts nennt (siehe APo. II 2, 89 b37–90 a7),²⁷ in diesem Fall also, warum X gegen Y hilft. Nehmen wir an, die cholerische Beschaffenheit der bereits erfolgreich mit X therapierten Patienten ist der gesuchte Mittelbegriff (Z). Sobald der Heilpraktiker die entsprechende Demonstration mit Z als Mittelbegriff erfasst (also X–Z–Y),²⁸ wird er daher wohl in der fraglichen Weise wissend werden, d.h. er versteht dann den Kausalzusammenhang zwischen dem Heilmittel X und der Zuträglichkeit bei Fieber (Y). Dabei ist jedoch offensichtlich vorausgesetzt, dass der Heilpraktiker zumindest ungefähr weiß, *was* eine cholerische Beschaffenheit (Z) ist. Andernfalls könnten wir kaum sagen, dass er den relevanten Kausalnexus zwischen X und Y verstanden hat; d.h. er wüsste dann bestenfalls, dass es eine mögliche Erklärung gibt. Diese Erklärung *hat* er aber ($\lambda\acute{o}\gamma\omicron\nu \epsilon\tilde{\chi}\epsilon\iota\nu$, siehe T8) erst dann im eigentlichen Sinne, wenn er auch versteht, was es ist, das diese Verknüpfung erklärt.²⁹

Aber natürlich muss der Heilpraktiker nicht vollkommen verstehen, was Z ist, um eine Demonstration mit Z als Mittelbegriff erfassen zu können. Hier sind mehrere Zwischenschritte möglich.³⁰ Es ist sogar so, dass ihn das Erfassen einer Demonstration wie X–Z–Y einem definatorischen Wissen bezüglich Z näher bringen kann.³¹ Denn sobald der Heilpraktiker weiß, dass die cholerische Beschaffenheit (Z) die Ursache dafür ist, warum X bei Fieber (Y) zuträglich ist, hat er zugleich Anhaltspunkte für

²⁶ Vgl. dazu M. FREDE [1996]: 160–168; LABARGE [2006]: 28/29 & 32/33 und GREGORIĆ/GRGIĆ [2006]: 14–27, ferner HASPER/YURDIN [2014]: 126/127 & 130–137 und BRONSTEIN [2016]: 237–240.

²⁷ Vgl. dazu u.a. BRONSTEIN [2016]: 39–42, insbes. 89–107 und BYRNE [1997]: 81–122.

²⁸ Das Schema “X–Z–Y” soll hier abkürzend stehen für: $X a Z, Z a Y \Rightarrow X a Y$.

²⁹ Vgl. dazu KOSMAN [1973]: 383/384, siehe ausführlicher dazu 3.3.3.

³⁰ Ausführlich dazu vgl. BRONSTEIN [2016]: 31–42 und 51–66, vgl. ferner CHARLES [2000]: 147–175.

³¹ Zur sich hier andeutenden Verzahnung von demonstrativem und definatorischem Wissen vgl. insbes. APo. II 2, 90 a14/15 & a31/32; ausführlicher zu diesem Thema siehe vor allem CHARLES [2000]: 179–273 (Kap. 7–10), ferner BRONSTEIN [2016]: 144–169 und KOSMAN [1973]: 376/377.

weitere Forschungen. Z.B. kann er dann fragen, warum X gerade bei Patienten des Typs Z wirkt, aber auch warum diese choleriche Veranlagung überhaupt für das Fieber verantwortlich ist (und warum all das *notwendig* so ist). Wenn er diese Fragen geklärt hat, wird er aber nicht nur ein genaueres Verständnis davon haben, was Z ist.³² Er wird auch erst dann im eigentlichen Sinne die fragliche ἐπιστήμη haben und verstehen, warum X gegen Y hilft. Denn Voraussetzung für den Besitz einer solchen ἐπιστήμη ist laut Aristoteles, dass man die Prinzipien der jeweiligen Demonstration, also auch die Prämissen XaZ und ZaY , “in höherem Grade weiß” (μᾶλλον γνωρίζειν) als die Konklusion (XaY), die dadurch erklärt werden soll (siehe APo. I 2, 72 a37–b4). Der Heilpraktiker wird seinen Wissensrückstand zur kunstfertigen Ärztin daher keineswegs aufholen, indem er lediglich eine einzelne Demonstration mit Z als Mittelbegriff erfasst. Er muss einiges mehr lernen und schon mehrere Demonstrationen erfasst haben (etwa auch die zu den Konklusionen XaZ und ZaY). Auf diese Weise wird er sich schrittweise in ein ganzes Netz von Demonstrationen einarbeiten, die allesamt auf ein erstes Prinzip (d.i. die Gesundheit) hin geordnet sind.³³ Und genau in dieser Einarbeitung besteht der Übergang von der bloßen Erfahrung zum Besitz einer (in diesem Fall) herstellungsbezogenen ἐπιστήμη.

3.2.3 Der Begriff der *hypolēpsis*

Um nun den Unterschied zwischen Kunst und Erfahrung noch genauer fassen zu können, sollten wir uns als nächstes mit dem Begriff der ὑπόληψις befassen. Denn laut **T9** sind der kunstfertigen Ärztin und dem erfahrenen Heilpraktiker jeweils verschiedene Arten einer solchen ὑπόληψις zugeordnet. Aber was bedeutet “ὑπόληψις” (bzw. “ὑπολαμβάνειν”) bei Aristoteles? Weit verbreitet ist die Übersetzung mit “Annahme” bzw. “annehmen” (*supposition, to suppose*).³⁴ Doch das ist insofern problematisch, als diese Übersetzungen an sich noch wenig informativ, vor allem aber vage sind. Unter anderem kann “Annahme” oder “annehmen” auch bedeuten, dass man etwas nur hypothetisch gelten lässt, ohne sich darauf festzulegen, ob das, was man annimmt, wahr ist oder nicht.³⁵ Gerade letzteres ist aber nicht das, was Aristoteles in den meisten Fällen im Sinn hat, wenn er von “ὑπόληψις” oder “ὑπολαμβάνειν” spricht. Wenn man

³² Vgl. in diesem Kontext vor allem BRONSTEIN [2016]: 237–240.

³³ Vgl. zu dieser graduellen Einarbeitung vor allem BURNYEAT [1981]: 126–133 und KOSMAN [1973]: 385–392, vgl. ferner BRONSTEIN [2016]: 108–130.

³⁴ Vgl. exemplarisch POLANSKY [2007]: 410–413 und SHIELDS [2016]: 385/386; vgl. zudem die kritische Diskussion bei MOSS/SCHWAB [2019]: 12–14 und 21–24 und WEDIN [1988]: 102/103.

³⁵ Vgl. MOSS/SCHWAB [2019]: 13/14: “[The] translation of *hypolēpsis* as ‘supposition’ is at best under-informative [...] and at worse highly misleading. [...] ‘Supposing’ may [...] imply merely entertaining a thought for the sake of argument without committing to its truth (“Supposing that what you say is true, what follows?”) [...]”

seine tatsächliche Verwendung dieses Terms näher betrachtet, dürfte man eher M. Wedin zustimmen, der seine Stellenanalyse wie folgt zusammenfasst:

[I]ndeed in all passages examined, ὑπόληψις means something like taking something to be the case. It is not, pace Hicks, assuming something, which then happens to be true or false; rather it is supposing or assuming *that* something is true. (WEDIN [1988]: 103)³⁶

In einer neueren Studie greifen J. Moss und W. Schwab diese Deutung auf; sie gehen an einer Stelle aber weiter als Wedin: Sie streichen die Rede von einem (bloßen) “Annehmen”, die sich auch bei Wedin noch durchhält (“supposing or assuming *that* something ist true”). Stattdessen argumentieren sie dafür, dass “ὑπόληψις” bei Aristoteles primär als ein “generisches Für-wahr-halten” (*generic taking-to-be true*) verstanden werden sollte.³⁷ Dieser Interpretation werden wir uns im Folgenden anschließen. Denn gerade in den für uns relevanten Textpassagen, etwa in **T9**, scheint Aristoteles mit “ὑπόληψις” nichts anderes zu meinen als ein solches Für-wahr-halten. Wir wollen zunächst erläutern, was für diese Deutung spricht.

Aristoteles’ bevorzugtes Beispiel für eine ὑπόληψις ist die Meinung (δόξα), oft verwendet er beide Begriffe sogar annähernd synonym.³⁸ Er betont jedoch, dass es auch andere Arten des Für-wahr-haltens gibt:

[T10] Es gibt aber auch Unterschiede bei der ὑπόληψις selbst: Wissen (ἐπιστήμη), Meinung (δόξα), vernünftige Einsicht (φρόνησις) [...], über deren Unterschied eine andere Untersuchung handeln soll. (DA III 3, 427 b24–26)

Bleiben wir vorerst bei der Meinung: Wenn wir meinen, etwas sei so-und-so, dann impliziert diese Meinung zwar, dass es auch anders sein kann, als wir meinen, dass unsere Meinung also falsch sein kann. Aber solange wir noch keines Besseren belehrt wurden, sind wir immerhin zu einem gewissen Grad davon überzeugt, dass sich das, was wir meinen, eher so und nicht anders verhält. Eine Meinung zu haben beinhaltet daher, wie Aristoteles unterstreicht, eine entsprechende Überzeugung (πίστις), ebenso wie ein Überzeugtsein (πεπεισθαι) und einen Grund (λόγος) für dieses Überzeugtsein (vgl. DA III 3, 428 a22–24).³⁹ Sind wir also bislang durch keinen Grund von etwas

³⁶ Für das Argument zu dieser Deutung siehe WEDIN [1988]: 102–106; eine ähnliche Deutung wurde auch von SCHOFIELD [1978]: 125/126 vorgeschlagen.

³⁷ Siehe MOSS/SCHWAB [2019]: 11–24.

³⁸ So z.B. in DA III 3, 427 b16–24, wo er ankündigt zu zeigen, dass die Vorstellung (φαντασία) nicht dasselbe ist wie die ὑπόληψις, doch bereits im zweiten Satz nur noch den Kontrast zur Meinung hervorhebt. Für weitere Beispiele vgl. die Auflistung bei BONITZ [1870]: 800 b5–11.

³⁹ In der Deutung dieser Passage folgen wir vor allem RAPP [2002]: 218–221; vgl. ferner auch MOSS/SCHWAB [2019]: 19 und GOLDIN [2020]: 57–59; siehe zudem Fn. 57 unten.

Bestimmten überzeugt worden, haben wir diesbezüglich noch keine Meinung. Ist aber bereits ein Hauch von Überzeugung vorhanden, dann haben wir auch eine Meinung in der Frage, ob es sich so oder anders verhält; d.h. wir sind dann der Überzeugung gemäß festgelegt, dass das, was wir meinen, so ist und nicht anders.

Wir können uns diesen Zusammenhang weiter verdeutlichen, indem wir das, was wir in einem solchen Fall meinen, in eine Satzfrage umformulieren. Wir fragen uns z.B.: Liegt Halle an der Saale? Wenn wir weder mit Ja noch mit Nein antworten können, etwa weil wir keinerlei Geographiekennntnisse haben, dann haben wir in dieser Frage auch keine Meinung. Sobald wir jedoch nur minimal davon überzeugt sind, dass sich das, wonach gefragt wird, so und nicht anders verhält, dann haben wir bereits eine Meinung gebildet. D.h. wir haben uns dann auf ein Ja oder Nein als Antwort festgelegt. Und allein diese Festlegung ist das, was eine *ὑπόληψις* ausmacht.⁴⁰ Der Grad der Überzeugung und alles, was damit zusammenhängt, ist hierbei irrelevant.⁴¹ Die *ὑπόληψις* bezeichnet ausschließlich dieses Festgelegt-sein, das sich z.B. in der Bereitschaft zeigt, auf die Frage “Liegt Halle an der Saale?” zu antworten: “Ja, so ist es.” Aber das ist eben nichts anderes als ein Für-wahr-halten dessen, was man mit dieser Antwort bejaht.⁴² Und dies können wir auch – wie wir es in **T9** bereits getan haben – als ein “Urteilen” bezeichnen.^{43, 44}

⁴⁰ Versteht man die *ὑπόληψις* als ein solches Festlegen, dann kann auch die Übersetzung mit “Annahme” in gewisser Weise rehabilitiert werden, sofern man “Annahme” hier im Sinne einer “Anerkennung” oder “Akzeptanz” versteht, vgl. dazu auch die Deutung des *ὑπολαμβάνειν* bei BONITZ [1870]: 799 b26 und TRENDELENBURG [1957]: 386/387; vgl. ferner NUCHELMANS [1973]: 23–26.

⁴¹ Irrelevant ist nur, welcher Grad von Überzeugung (*πίστις*) vorliegt. *Dass* ein Überzeugt-sein eine notwendige Bedingung für das Vorliegen einer *ὑπόληψις* ist, steht außer Frage, vgl. erneut DA III 3, 428 a20: “... es kann unmöglich jemand, der eine Meinung hat, von dem, was er meint, nicht überzeugt sein[.]” Vor diesem Hintergrund ist daher wenig plausibel zu behaupten, siehe GOLDIN [2020]: 58: “Aristotle is not saying that a *hupolepsis* entails *pistis*[.]” Grundsätzlich scheint Goldins Interpretation der *πίστις* aber mit der hier vorgelegten Deutung des *ὑπόληψις*-Begriffs kompatibel zu sein.

⁴² Zu sagen, dass etwas so-und-so ist, ist laut Aristoteles ein Für-wahr-halten; denn wer sagt, dass ist, was tatsächlich (der Fall) ist, sagt die Wahrheit, siehe Met. IV 7, 1011 b26–29 und Met. IX 10, 1051 b2–9; vgl. dazu VOIGT [2008]: 271/272 und MOSS/SCHWAB [2019]: 17/18, insbes. Fn. 59.

⁴³ Wir folgen hier Freges Verständnis des *Urteilens* als “Anerkennung der Wahrheit eines Gedankens”, siehe vor allem FREGE [1966]: 34/35. Die Einsicht, dass ein Urteil auch als Ja- oder Nein-Antwort auf eine entsprechend umgeformte Satzfrage ausgedrückt werden kann, findet sich ebenfalls bei Frege; vgl. dazu u.a. KÜNNE [2010]: 424/425, der zudem auf eine Parallele in Aristoteles’ Top. VIII 2, 158 a14–22 und Int. 11, 20 b22–30 hinweist; vgl. dazu auch WEIDEMANN [2002]: 370–373.

⁴⁴ Zu dieser Deutung der *ὑπόληψις* als Urteil vgl. GRANGER [1976]: 15–17 und SCHOFIELD [1978]: 125. Dass Aristoteles’ Begriff des *κρίνειν*, der häufig gleichfalls als *Urteilen* gedeutet wird, besser nicht so, sondern als ein *diskriminatorisches Unterscheiden* verstanden werden sollte, hat EBERT [1983] gezeigt. Man könnte dagegen aber auch daran festhalten, bestimmte Akte des *κρίνειν* als ein Urteilen zu verstehen, wenn man bedenkt, dass jedes diskriminatorische Urteil dann ebenso eine Art *Anerkennen* ist, dass etwas von anderem verschieden ist. Das zeigt: Die *ὑπόληψις* ist keine besondere Fähigkeit des Unterscheidens oder Anerkennens neben anderen, sondern – wie Aristoteles in **T10** betont – die *Gattung*, unter die jedes Unterscheiden und (An-)Erkennen fällt, was erneut eine Verknüpfung zu Freges Begriff des *Urteilens* herstellt, vgl. RICKETTS [1986]: 76/77.

Drei Textpassagen können die Angemessenheit dieser Deutung des ὑπόληψις-Begriffs zusätzlich bestätigen: (1) Zu Beginn seiner Diskussion des Prinzips des ausgeschlossenen Widerspruchs wählt Aristoteles eine Formulierung dieses obersten Denkprinzips, in der das Für-wahr-halten (ὑπολαμβάνειν) eine zentrale Rolle spielt. Er gesteht etwajen Leugnern dieses Prinzips zu, dass man zwar sehr wohl Widersprüchliches sagen, aber das Entgegengesetzte nicht zugleich für-wahr-halten kann, dass man also nicht urteilen kann, etwas sei so und auch nicht so. In seinen eigenen Worten:

[T11] [Das Prinzip des ausgeschlossenen Widerspruchs] ist das sicherste unter allen Prinzipien [...]. Es ist nämlich unmöglich, daß jemand urteile (ὑπολαμβάνειν), dasselbe sei und sei nicht. Zwar meinen einige, Heraklit sage so, doch ist es ja nicht notwendig, daß jemand das, was er sagt (ἅ τις λέγει), auch wirklich so für-wahr-halte (ταῦτα καὶ ὑπολαμβάνειν). Wenn es nun aber nicht möglich ist, daß demselben das Entgegengesetzte zugleich zukomme [...], beim Widerspruch aber eine Meinung der anderen Meinung entgegengesetzt ist, so ist es offenbar unmöglich, daß derselbe zugleich urteile (ἅμα ὑπολαμβάνειν), daß dasselbe sei und nicht sei; denn wer sich hierüber täuschte, der hätte ja die entgegengesetzten Meinungen zugleich. (Met. IV 3, 1005 b22–32)

Würden wir “ὑπολαμβάνειν” in diesem Zusammenhang als ein unverbindliches Annehmen deuten, d.h. als Erwägen eines Gedanken, bei dem jedoch offen bleibt, ob wir das Gedachte nun für-wahr-halten oder nicht, dann wäre vom Prinzip des ausgeschlossenen Widerspruchs kaum noch etwas übrig. Denn der Widerspruch ist dann überhaupt nicht ausgeschlossen: Solange wir nur erwägen, ob *A* oder *nicht-A*, sind beide Optionen noch in Reichweite. Haben wir uns aber einmal festgelegt und Stellung bezogen in der Frage, ob *A* oder *nicht-A*, dann können wir nicht erneut die ausgeschlossene Option “annehmen” und für-wahr-halten. Denn so heben wir die stellungnehmende Festlegung, also die ὑπόληψις selbst wieder auf.⁴⁵

Der Sinn der ὑπόληψις als eines solchen Für-wahr-haltens oder Urteilens wird auch bestätigt, wenn wir (2) noch einmal auf **T9** blicken: Da die Kunstfertigkeit gemäß **T4** als eine herstellungsbezogene ἐπιστήμη verstanden werden kann, ist das Urteil (ὑπόληψις) der kunstfertigen Ärztin ebenfalls eine besondere Art des Für-wahr-haltens (siehe **T10**). Und die Besonderheit liegt hier darin, dass die Ärztin, wenn sie auf Basis ihrer Kunstfertigkeit urteilt, dass das Heilmittel *X* gegen Fieber (*Y*) hilft, einen besonders triftigen Grund (λόγος) besitzt (vgl. DA III 3, 428 a22–24), um so zu urteilen. Der λόγος, den sie hat, ist nämlich eine Demonstration, die die Ursache dafür aufzeigt, warum es so ist, wie sie urteilt (siehe 3.2.2). Und das impliziert zum

⁴⁵ Vgl. dazu auch WEDIN [1988]: 103 und MOSS/SCHWAB [2019]: 19/20.

einen, dass die urteilende Ärztin bereits das Bestehen des Sachverhalts anerkannt hat, der in dieser Demonstration erklärt wird; denn man kann nicht wissen, was nicht der Fall ist (vgl. APo. I 2, 71 b25/26). Es impliziert zum anderen aber auch, dass sie bereits davon überzeugt ist (vgl. APo. I 2, 72 a25–32). Es wäre daher seltsam, die ὑπόληψις der kunstfertigen Ärztin als (bloße) “Annahme” zu verstehen. Die ὑπόληψις der Ärztin ist ein *Urteil*.⁴⁶ Und das gilt natürlich auch für die ὑπόληψις des erfahrenen Heilpraktikers, obgleich sein Urteil von anderer Art ist als das der Ärztin.⁴⁷

Noch eine weitere Textpassage (3) kann unsere bisherige Deutung des ὑπόληψις-Begriffs bestätigen; sie findet sich in Aristoteles’ Diskussion der “Wohlberatenheit” (εὐβουλία), an deren Ende er auch die Klugheit (φρόνησις) explizit als “wahre ὑπόληψις” bezeichnet (siehe NE VI 10, 1142 b33). Uns kommt es jedoch nicht darauf an. Wir wollen nur einen Teil dieser Diskussion hervorheben, in dem erneut die Meinung als einer Spezies des Für-wahr-haltens (siehe T10) thematisiert wird; insbesondere ist der Kontrast zum noch nicht festgelegten, suchenden Denken (διάνοια) wichtig, welches jede Überlegung kennzeichnet. Aristoteles führt Folgendes aus:

[T12] Die Wohlberatenheit ist aber auch keine Art von Meinung. Denn da derjenige, der sich schlecht berät, fehlgeht, während der es gut macht, der sich richtig berät, ist offenbar, dass die Wohlberatenheit eine Art Richtigkeit (ὀρθότης τις) ist, aber weder die des Wissens (οὐτ’ ἐπιστήμης) noch auch die des Meinens (οὔτε δόξης). Beim Wissen gibt es nämlich keine Richtigkeit, da es auch keine Verfehlung gibt; die Richtigkeit der Meinung ist aber ihre Wahrheit. Zugleich ist alles, was Gegenstand von Meinung ist, bereits bestimmt (ῥορισται). Nun ist die Wohlberatenheit aber auch nicht ohne λόγος (οὐδ’ ἄνευ λόγου). Es bleibt also nur übrig, dass sie die Richtigkeit des Denkens (διανοίας) ist, denn dieses ist noch keine Behauptung (οὔπω φάσις), während die Meinung ja gerade keine Suche mehr (οὐ ζήτησις), sondern bereits eine Art von Behauptung (φάσις τις ἤδη) ist. Wer mit sich zurate geht, ob er sich nun gut oder schlecht berät, sucht (ζητεῖ) aber etwas und überlegt (λογίζεται). (NE VI 10, 1142 b6–15)

Die Meinung ist bestimmt (ῥορισται), d.h. in ihr ist die Festlegung erreicht, die für eine ὑπόληψις charakteristisch ist. In der Gedankenbewegung (διάνοια), die unser Überlegen kennzeichnet (βουλευέσθαι oder λογίζεσθαι – beides ist dasselbe, siehe NE VI 2, 1139 a12/13), ist dagegen noch keine derartige Bestimmtheit gegeben. Im Vollzug der Überlegung ist das Denken vielmehr eine ergebnisoffene Suche. Und

⁴⁶ Mit Blick auf T9 ist die Deutung von “ὑπόληψις” als Urteil weit verbreitet, vgl. u.a. CHARLES [2000]: 150/151; HASPER/YURDIN [2014]: 126–137 und BRONSTEIN [2016]: 237–240.

⁴⁷ Man könnte sagen, dass das Urteil des erfahrenen Heilpraktikers ein Urteil der Meinung ist; zumindest spricht einiges dafür, die Erfahrung im “meinungsfähigen” (δοξαστικόν) Teil des Denkvermögens zu verorten, siehe dazu vor allem BUTLER [2003]: 332–338.

dieser Aspekt hat sich uns auch beim produktiven Denken gezeigt, das wir zuvor betrachtet haben (3.2.1): Dieses Denken gleicht einer analysierenden Suche nach dem (ersten) Ansatzpunkt für die Herstellung (vgl. 3.2.2).⁴⁸ Anhand der Texte T5 und T6 ist jedoch ebenso ersichtlich, dass in den einzelnen Schritten des entsprechenden Gedankengangs immer auch eine gewisse Festlegung, also eine ὑπόληψις, vorhanden ist (“Das ist Gesundheit. Daher ist dies zu tun, dann jenes usw.”).

Das heißt aber nicht, dass dieser exemplarische Gedankengang aus Met. VII 7 darum keinen genuinen Deliberationsvorgang abbilden würde.⁴⁹ Naheliegender ist, dass die suchende διάνοια, wie sie in T12 charakterisiert wird, kaum in dieser Reinform auftreten dürfte.⁵⁰ Denn selbst im suchenden Erwägen (λογίζεσθαι bzw. βουλευέσθαι) verschiedener Handlungsoptionen muss ja bereits etwas festgelegt sein, damit man sich überhaupt überlegen kann, ob es besser ist *A* oder *nicht-A* zu tun. Es scheint deshalb angemessener, die διάνοια aus T12 als nur *ein* Moment jeder Denktätigkeit zu begreifen, das immer zusammen mit einem weiteren Moment auftritt, nämlich dem festlegenden Für-wahr-halten bzw. Urteilen (ὑπόληψις). Zumindest ist das mit Blick auf eine von Aristoteles’ Randbemerkungen naheliegend:

[T13] [...] unter Vernunft (νοῦς) verstehe ich das, womit die Seele diskursiv denkt (διανοεῖται) und urteilt (ὑπολαμβάνει) [...] (DA III 4, 429 a23)

“Vernunft” (νοῦς) ist gerade in *De Anima* meist nur ein anderer Name für unsere Denkfähigkeit (νοητικόν bzw. διανοητικόν).⁵¹ Und jeder Akt des Denkens, in dem sich die Vernunft als denkfähiger Seelenteil äußert, ist für Aristoteles – abgesehen von einer Ausnahme (siehe dazu 5.1) – geprägt von den in T13 genannten Momenten des diskursiven διανοεῖσθαι und des urteilenden ὑπολαμβάνειν. Und zwar gleichermaßen von beiden Momenten, denn nicht nur das diskursiv suchende Denken einer Überlegung umfasst zugleich das Moment der Festlegung (ὑπόληψις), auch ein einfaches Urteil hat stets ein diskursives Element: zum einen weil eine ὑπόληψις oft Resultat einer diskursiven Gedankenbewegung ist, zum anderen weil in jedem Urteil

⁴⁸ Vgl. hierzu erneut NE III 5, 1112 b20–24, siehe Fn. 17.

⁴⁹ Das behauptet z.B. J. MÜLLER [2018]: 151–153, vor allem Fn. 9. Gegen diese These kann allerdings darauf hingewiesen werden, dass der in T5 und T6 dargelegte Gedankengang exakt die Struktur aufweist, die Aristoteles für das Überlegen (βουλευέσθαι) in NE III 5 ausarbeitet.

⁵⁰ Glaubt man der Stellensammlung bei BONITZ [1870]: 185 b45–186 b46, insbes. 186 a60–b5 und ferner 185 b2–20, dann sind T12 und das im Haupttext sogleich zitierte Textstück T13 die einzigen Stellen, an denen Aristoteles von einer διάνοια in diesem engen Sinn spricht; vgl. zu diesem Punkt auch AUBENQUE [1986]: 147, insbes. Fn. 6 und DIRLMEIER [1956]: 461/462.

⁵¹ Vgl. dazu auch vor allem den Kontext von DA III 4, 429 a10–b10, wo Aristoteles eindeutig die seelische Leistung des Denkens bespricht – und dies auch als “Denkvermögen” (νοητικόν) bezeichnet, siehe 429 a30 –, zugleich aber immer wieder die Bezeichnung “Vernunft” (νοῦς) für den Träger dieser Leistung verwendet, siehe u.a. 429 a17, 22/23 & b3. Vgl. dazu auch MODRAK [1986]: 216–222.

die Synthesis mehrerer Elemente bejaht oder verneint wird.⁵²

Dies wird noch deutlicher, wenn man bedenkt, dass beide Momente auch eng an die Präsenz des λόγος gekoppelt sind. So kommt das diskursive διανοεῖσθαι laut Aristoteles keinem Lebewesen zu, dem nicht auch λόγος zukommt (vgl. DA III 3, 427 b13/14). Und auch die ὑπόληψις ist eng verknüpft mit dem λόγος-Begriff, was sich bereits in T12 indirekt andeutet: Dort vergleicht Aristoteles die Meinung (als besondere Art der ὑπόληψις) mit der “Behauptung” (φάσις). Letztere ist für ihn aber in den meisten Fällen nichts anderes als der Oberbegriff für sowohl die behauptende Bejahung (καταφάσις) als auch die behauptende Verneinung (ἀποφάσις), also die beiden Formen des apophantischen λόγος (siehe 3.2.1).⁵³ Die Festlegung, die mit der Behauptung eines Glieds eines kontradiktorischen Aussagepaars erfolgt, ist daher gleichfalls eine Manifestation der ὑπόληψις. Und es ist sogar so, dass dieses urteilende Bejahen oder Verneinen in gewisser Weise vorrangig ist. Schließlich können wir etwas für-wahr-halten, ohne es auch entsprechend (wie für die assertorische Rede typisch) öffentlich zu äußern oder kundzutun (siehe T11).⁵⁴ Oder aber wir äußern, das Gegenteil dessen, was wir für wahr halten. Doch selbst in diesem Fall bleibt das, was wir äußern, gebunden an das, was wir “im Denken” (ἐν διανοίᾳ) bejahen oder verneinen (vgl. Met. VI 4, 1027 b17–27).⁵⁵ Und natürlich kann sich dann das, was wir im Denken bejahen oder verneinen, auch durch das äußern, was wir *tun*, d.h. durch das, was wir “aufsuchen” (διώκειν) oder “vermeiden” (φεύγειν), wenn wir z.B. Gesundheit herstellen (vgl. NE VI 2, 1139 a21/22).

Aber gleichgültig, ob wir nun durch das, was wir sagen oder tun, äußern oder nicht äußern, was wir für-wahr-halten, die jeweilige ὑπόληψις bleibt in jedem Fall an den apophantischen λόγος geknüpft. Denn was auch immer wir bejahen oder verneinen, es ist ausgedrückt in einem λόγος; so z.B. wenn die kunstfertige Ärztin bejaht, *dass* das Heilmittel *X* gegen Fieber (*Y*) hilft.⁵⁶ Jede ὑπόληψις ist aber auch noch in anderer Hinsicht mit dem λόγος verbunden, da die Festlegung auf ein Ja oder Nein stets eine Überzeugung und einen *Grund* (λόγος) des Überzeugt-seins voraussetzt (vgl. DA III 3, 428 a22–24). Wir können auch sagen: Vorausgesetzt ist stets

⁵² Vgl. DA III 6, 430 a25–b6, ferner Met. IX 10, 1051 b1–9 und vor allem Met. VI 4, 1027 b17–25.

⁵³ Neben T12 verwendet Aristoteles “φάσις” u.a. auch in DA III 6, 430 b26/27 und Int. 12, 21 b19–22 in diesem Sinn, d.i. als Oberbegriff für die behauptende Bejahung und Verneinung; vgl. dazu auch BONITZ [1870]: 813 a16–34 und ferner 810 6–15. An manchen Stellen verwendet Aristoteles “φάσις” jedoch explizit als Kontrast zur bereits behauptenden καταφάσις oder ἀποφάσις, nämlich dann, wenn es um ein einfaches Sagen oder Aussprechen von Wörtern, nicht aber um ein verknüpfendes Aussagen (τί κατὰ τινος) geht, siehe z.B. T55: Met. IX 10, 1051 b23–25; Cat. 4, 2 a5 und Int. 5, 17 a17–24, vgl. dazu auch 5.1.3.

⁵⁴ Vgl. zu diesem Punkt auch NUCHELMANS [1973]: 26/27 und WEDIN [1988]: 103

⁵⁵ Vgl. dazu auch Int. 14, 23 a32–35 und Int. 14, 24 b1–7.

⁵⁶ Vgl. WEDIN [1988]: 104 und ferner auch GOLDIN [2020]: 58/59.

ein diskursiv-inferentieller Prozess, in dem abgewogen wird, was für und was gegen eine bestimmte Festlegung bzw. ein bestimmtes Urteil spricht. Und je nach dem, welche Art von λόγος diese Begründung leistet, gibt es unterschiedliche Grade der Überzeugung, wobei die stärkste Form der Überzeugung laut Aristoteles durch eine Demonstration (ἀπόδειξις) bewirkt wird (vgl. Rhet. I 1, 1355 a4–7).⁵⁷

Obgleich das dann natürlich auch für die ὑπόληψις der Ärztin aus T9 gilt, wäre es jedoch falsch, den Unterschied zur ὑπόληψις des erfahrenen Heilpraktikers allein am Grad der jeweiligen Überzeugung festzumachen. Es ist nämlich fraglich, ob beide überhaupt auf *dasselbe* bezogen sind, wenn sie urteilen, dass *X* gegen *Y* hilft. Der Heilpraktiker urteilt zwar gleichermaßen, dass *X* gegen *Y* hilft. Der Unterschied zur kunstfertigen Ärztin liegt jedoch darin, dass er die relevante Demonstration noch nicht erfasst hat, die erklärt, warum es so ist, wie er urteilt. Der Grund bzw. das Prinzip seines Urteils ist folglich nicht der in dieser Demonstration artikuliert Kausalzusammenhang.⁵⁸ Wir können auch sagen: Wenn der Heilpraktiker urteilt, dass *X* gegen *Y* hilft, dann ordnet er sein Urteil lediglich dem Nexus seiner eigenen Erfahrung unter; d.h. er bekräftigt, dass der Zusammenhang ähnlicher Einzelfälle, der sich ihm in seiner Erfahrung zuerst gezeigt hat, so ist, wie er urteilt (vgl. T9). Und gerade das unterscheidet ihn von der Ärztin; denn sie bezieht sich in ihrem Urteil nicht nur darauf, was sich ihr als erstes zeigt, sondern vor allem darauf, was der Sache nach das Erste und Vorrangige ist (vgl. APo. I 2, 71 b33–72 a5). Sie hat das Merkmal erfasst, das den aus der Erfahrung bekannten Einzelfällen gemeinsam ist und deren Zusammenhang erklärt (vgl. T9). Und das bedeutet vor allem dies: Sie hat ein definitives Wissen davon, was Gesundheit als solche ist; und dementsprechend kann sie den zu erklärenden Sachverhalt auf die wesentliche Bestimmung zurückführen, die im eigentlichen Sinne erklärt, warum er besteht. Die Ärztin dringt also gewissermaßen zum *Prinzip* dieses Sachverhalts vor, weshalb sie in ihrem Urteil, dass *X* gegen *Y* hilft, auch nicht nur auf den Nexus ihrer eigenen Erfahrung bezogen ist. Prinzip ihres Urteils ist vielmehr das Prinzip, ohne das auch diese Erfahrung gar nicht möglich wäre. Und das ist nichts anderes als das, worum es in ihrem Urteilen letztlich geht, nämlich Gesundheit.

⁵⁷ Hier wird klar, dass man die Verwendung von “λόγος” in DA III 3, 428 a22–24 auch so verstehen kann, dass jede Meinung eine Überzeugung, ein Überzeugtsein und folglich “Vernunft” (λόγος) beinhaltet. Denn da laut APr. II 23, 68 b13/14 jede Überzeugung entweder durch Deduktion (συλλογισμός) oder durch Heranführung (ἐπαγωγή) entsteht, impliziert dies in jedem Fall einen diskursiven Prozess der Meinungsbildung. Daher sind in der Passage aus DA III 3 letztlich genau die Momente im Spiel, die laut T13 charakteristisch für die Vernunft (νοῦς) sind.

⁵⁸ Man kann auch sagen, dass der Gegenstand seines Urteils noch kein “ἐπισητόν” ist, also nichts, was Gegenstand eines wissenschaftlichen Wissens wäre; es ist eher ein “Gemeintes” (δοξαστόν), vgl. die Gegenüberstellung in APo. I 33, 88 b30–89 b9; vgl. dazu vor allem ANGIONI [2019].

3.2.4 Form und *logos*

Der Unterschied zwischen Kunst und Erfahrung ist also – wie Aristoteles auch in **T8** explizit betont – ein Unterschied des “Wissens” und “Verstehens” (vgl. Met. I 1, 981 a24). Denn die kunstfertige Ärztin hat (anders als der bloß erfahrene Heilpraktiker) ein definitorisches Wissen vom Wesen der Gesundheit. Damit haben wir aber unser vorläufiges Ergebnis aus 3.1.3 wieder eingeholt: Dass eine Kunst oder Technik wie die Heilkunst ein mit λόγος verbundenes (kinetisches) Vermögen ist, heißt immer auch, dass ein definitorisches Wissen vom Produkt vorhanden ist, zu dessen Hervorbringung dieses Vermögen befähigt. Wie dieses definitorische Wissen mit dem Begriff des λόγος, vor allem aber mit dem Begriff der Vernunft zusammenhängt, wollen wir abschließend noch einmal genauer betrachten.

Beginnen können wir dabei mit dem Gegenstand eines solchen definitorischen Wissens: Was eine Definition zu erfassen sucht, ist für Aristoteles das, was eine Sache ihrem Wesen nach ist; und das bezeichnet er auch mit dem etwas sperrigen Ausdruck “Was-zu-sein-für-etwas-zu-sein-heißt” (τί ἦν εἶναι), womit die einer Sache wesentliche oder charakteristische Seinsweise gemeint ist.⁵⁹ Dieses “τηε”, wie wir es abkürzend bezeichnen können, identifiziert Aristoteles aber zugleich mit der Form (εἶδος) der jeweiligen Sache, um deren Sein es geht. Und gerade dieser Begriff der Form ist zentral für Aristoteles’ Verständnis von Kunst und technischer bzw. kunstfertiger Herstellung. Deutlich wird dies unter anderem in dieser Passage:

[T14] Durch Kunstfertigkeit aber entsteht dasjenige, dessen Form in der Seele vorhanden ist (ὅσων τὸ εἶδος ἐν τῇ ψυχῇ). Form nenne ich das “Was-zu-sein-für-etwas-zu-sein-heißt” (τί ἦν εἶναι) einer jeden Sache und Wesen im primären Sinn (τῇν πρώτην οὐσίαν). Auch das Entgegengesetzte nämlich fällt gewissermaßen unter dieselbe Form (τὸ αὐτὸ εἶδος); denn der Privation Wesen ist das entgegengesetzte Wesen (τῆς στερήσεως οὐσία), z.B. ist Gesundheit (gleichsam auch) Wesen der Krankheit, denn durch Abwesenheit derselben wird die Krankheit erklärt. Die Gesundheit (ὑγίεια) aber ist der λόγος in der Seele, d.h. die Wissenschaft (ἡ ἐπιστήμη). (Met. VII 7, 1032 a32–b6)⁶⁰

Was durch eine Kunst entsteht, ist Produkt einer Herstellung. Und die Form dieses Produkts – z.B. des Hauses oder des Gesundheitszustands eines Patienten – ist “in der Seele” des oder der Herstellenden präsent, weshalb hier das relevante Entstehen, also

⁵⁹ Vgl. hierzu vor allem Met. VII 5, 1031 a12–14 und ferner Top. I 5, b39 und Met. VII 4, 1030 a2–17. Weiterführend zu diesem Punkt und zum τί ἦν εἶναι im allgemeinen vgl. WEIDEMANN [1982] und WEIDEMANN [1996] sowie ferner auch LISKE [1985]: 260–283.

⁶⁰ Wir folgen hier M. FREDE/PATZIG [1988]: 80/81 und ROSS [1924], die in 1032 b5/6 “ἡ ἐπιστήμη” (mit Codex A^b) statt “ἐν τῇ ἐπιστήμῃ” (mit den Codices E und J) lesen.

die Herstellung, ihren Ausgang nimmt (vgl. Met. VII 7, 1032 b21–23 und T15 unten). Bei der Heilkunst ist es die Form der Gesundheit, die in der Seele der Ärztin enthalten ist. Aber diese Form ist in der Seele, wie Aristoteles am Ende von T14 betont, nichts anderes als der λόγος, den die Ärztin hat.⁶¹

Was “λόγος” alles heißen kann, haben wir bereits gesehen. Im gegenwärtigen Kontext spricht aber gerade aufgrund des Verweises auf die Form bzw. das τῆε einer Sache viel dafür, den λόγος als *Definition* dieser Sache zu deuten. Allerdings meint dies natürlich nicht nur die definierende Formel (vgl. 3.1.3), sondern das Verstehen einer solchen Formel, mit der wir sprachlich fixieren, was die so definierte Sache ihrem Wesen nach ist. Und der Bezug zwischen diesem Verstehen und dem Begriff der Vernunft lässt sich an dieser Stelle gleichfalls herstellen. Denn für Aristoteles ist es vornehmlich Aufgabe der Vernunft (νοῦς), das τῆε bzw. die Form einer Sache zu erfassen (vgl. DA III 6, 430 b27–29).⁶² Genauer: Es ist eine besondere (und zwar die höchste) Leistung, zu der die Vernunft bzw. der νοῦς als Denkfähigkeit imstande ist. Und der νοῦς in diesem engen Sinne ist auch zentral für Aristoteles’ Verständnis von ἐπιστήμη. Die Vernunfttätigkeit, die sich im definitiven Verstehen einer Sache äußert, ist nämlich das Prinzip (ἀρχή) derjenigen ἐπιστήμη, die sich mit dieser Sache befasst; und als Prinzip richtet sich der νοῦς, wie Aristoteles dieses Verstehen eben bezeichnet, auf das erste Prinzip aller Demonstrationen, die in diesen wissenschaftlichen Bereich fallen (vgl. APo. II 19, 100 b5–17), d.i. auf die Definition des jeweiligen Untersuchungsgegenstands.⁶³

Wie genau hängen aber Prinzipienwissen und ἐπιστήμη zusammen? Und wie präsentiert sich dieses Prinzipienwissen mit Blick auf denjenigen λόγος, in dem eine ἐπιστήμη vorrangig zum Ausdruck kommt und durch den wir sie erwerben, nämlich mit Blick auf die jeweiligen Demonstrationen? Einer Antwort auf diese Fragen können wir uns zumindest annähern, indem Folgendes berücksichtigen: Laut Aristoteles haben wir eine ἐπιστήμη erst im eigentlichen Sinne, wenn wir die entsprechenden Demonstrationen uneingeschränkt (ἀπλῶς) verstehen; und d.h. wenn wir verstehen, was es ist, das einen fraglichen Sachverhalt erklärt, und dass es genau das ist, das in diesem Zusammenhang die adäquate ursächliche Erklärung liefert (vgl. APo. I 2,

⁶¹ In Met. XII 4, 1070 b30–34 schreibt Aristoteles u.a.: “[...] die Heilkunst ist gewissermaßen Gesundheit, und die Baukunst die Form des Hauses [...]” Aufgrund der Parallele zwischen Heilkunst und Baukunst, die Aristoteles auch in Met. VII 7, 1032 b11–14 wiederholt, ist es naheliegend, dass mit “ὑγίεια” in 1032 b5 gleichfalls (in abkürzender Rede) die *Form* der Gesundheit gemeint ist, die dann in T14 mit dem λόγος in der Seele gleichgesetzt wird.

⁶² Siehe ferner auch DA III 4, 429 b10–22; vgl. zu diesem Punkt auch LISKE [1997]: 25–29.

⁶³ Siehe APo. I 3, 72 b23–25: “[Wir] behaupten, dass es nicht nur Wissen, sondern auch ein gewisses Prinzip von Wissen (ἀρχὴν ἐπιστήμης) gibt, durch das wir von den Definitionen Kenntnis besitzen (ἢ τοὺς ὅρους γνωρίζομεν).” Vgl. dazu LISKE [1997]: 25–29 und BRONSTEIN [2016]: 51–66.

71 b9–19).⁶⁴ An dem Heilkunst-Beispiel aus Met. I 1 hat sich dies zuvor so dargestellt (siehe 3.2.2): Wir verstehen, warum Heilmittel X gegen Fieber (Y) hilft, wenn wir die choleriche Konstitution der Patienten (Z) als erklärenden Mittelbegriff erfasst haben. Und das setzt voraus, dass wir wissen, dass die Wirkung von X bedingt ist durch Z und dass die mit “Z” bezeichnete Verfassung der Patienten für das Fieber (Y) verantwortlich ist. Um aber vollkommen zu verstehen, was genau Z in diesem Fall als Ursache auszeichnet, wird es ebenso nötig sein zu wissen, warum es sich so verhält, wie es in diesen Prämissen “ $X a Z$ ” und “ $Z a Y$ ” ausgedrückt ist. Wir können annehmen, dass hierbei weitere Demonstrationen erforderlich sind, um dieses Verständnis herbeizuführen. Doch letztlich gibt es einen Punkt, an dem sich alle weiteren Warum-Fragen erübrigen; dann nämlich, wenn wir das Wesen der choleriche Körperkonstitution (Z) erfasst haben und folglich verstehen, was es für Patienten dieses Konstitutionstyps heißt, gesund zu sein (τηε).⁶⁵ Dieses τηε, d.i. die Form der Gesundheit, ist Prinzip und erste Ursache aller hier relevanten Kausalzusammenhänge und daher der eigentlich erklärende Faktor, kraft dessen wir verstehen, warum etwas in diesem Kontext ist, wie es ist, z.B. warum Heilmittel X gegen Fieber (Y) hilft. Eine uneingeschränkte ἐπιστήμη haben wir folglich erst, wenn wir die jeweiligen Demonstrationen auf ein solches erstes Prinzip zurückführen können; denn erst aus diesem Prinzip heraus erschließt sich die Erklärungskraft dieser Demonstrationen vollständig.

Damit ist aber ebenso klar: Wer ein uneingeschränktes Wissen (ἐπιστήμη ἀπλῶς) besitzt, ist in seinem Denken, wenn er eine Demonstration denkt (z.B. $X-Z-Y$, siehe 3.2.2), zugleich auf das Prinzip dieser Demonstration bezogen; und zwar insofern, als er das *explanandum*, das durch die Demonstration erklärt wird, im Lichte dieses Prinzips versteht, d.i. in unserem Beispiel: im Lichte des definitiven Verstehens davon, was für Patienten mit choleriche Verfassung gesund zu sein heißt. Deshalb können wir auch sagen: Die Vernunfttätigkeit, die sich in diesem prinzipiellen definitiven Verstehen einer Sache äußert, äußert sich unmittelbar in unserer Praxis des demonstrativen Erklärens, d.h. dann wenn wir die jeweiligen Demonstrationen denken und die entsprechenden Begriffe gemäß diesem definitiven Verständnis gebrauchen. Das definitive Prinzipienwissen (νοῦς im engen Sinn) ist also in gewisser Weise ein Aspekt oder Moment jeder Demonstration und jeden demonstrativen Wissens.⁶⁶

⁶⁴ Vgl. KOSMAN [1973]: 375–385 und vor allem ANGIONI [2014]; siehe 3.3.3.

⁶⁵ Vgl. dazu ANGIONI [2016]: 150 u.a. mit Bezug auf APo. I 24, 85 b27–86 a3.

⁶⁶ Vgl. KOSMAN [1973]: 389: “... *understanding*, the noetic grasp we have of [the principles] as principles, concerns our ability to use them in explaining and making intelligible the world of phenomena. Νοῦς therefore is a feature of our understanding of all explanatory principles or premises, not simply the first [...], just insofar as we understand them in the act of explaining by them, i.e. just insofar as we understand them qua principles and not qua explananda.” Vgl. dazu ebenso BRONSTEIN [2016]: 108–130; ausführlicher siehe ferner auch 3.3.3.

Und daher ist die Form der Gesundheit “in der Seele” (T14) nicht nur der definitivische λόγος, den wir verstehen; unser Verständnis dieser Form schlägt sich auch in allen Demonstrationen (gleichfalls λόγοι) nieder, die in der Wissenschaft systematisch auf ein erstes Prinzip, eben diese Form (!), hin geordnet sind. Die Wissenschaft als dieses geordnete Netz oder System von demonstrativen Erklärungen ist daher genau genommen nichts anderes als eine Artikulation dieser Form, d.h. eine Artikulation dessen, was es für jeden einzelnen z.B. heißt, gesund zu sein (τηε). Und deshalb sagt Aristoteles in T14, dass die Form der Gesundheit “in der Seele” der λόγος und die Wissenschaft (ἐπιστήμη) ist.⁶⁷

Soweit diese erste, vorläufige Skizze; wir werden darauf noch mehrfach zurückkommen. Im gegenwärtigen Kontext müssen wir aber bereits auf einen möglichen Einwand eingehen: Aristoteles sagt doch an manchen Stellen, dass es von den Prinzipien einer Wissenschaft *keinen* λόγος gibt (vgl. APo. II 19, 100 b5–17; NE VI 9, 1142 a25/26). Und er betont zudem, dass das besondere Verständnis (νοῦς), das wir von einer Form bzw. dem τηε als einem wissenschaftlichen Prinzip haben, nicht die für einen λόγος typische “τὸ κατὰ τινος”-Struktur hat (vgl. DA III 6, 430 27–29). Wie kann also die Form als Prinzip mit dem λόγος gleichgesetzt werden?

Darauf ist zu erwidern, dass Aristoteles, wenn er sagt, es gäbe von den wissenschaftlichen Prinzipien keinen λόγος, vor allem den besonderen λόγος meint, der in einer Demonstration zum Ausdruck kommt.⁶⁸ D.h. es gibt von den Prinzipien keine weitere demonstrative Erklärung und wir verstehen ein Prinzip auch nicht, indem wir eine Demonstration bzw. den relevanten Mittelbegriff erfassen. Schließlich ist ein solches Prinzip der Grund allen Erklärens und Verstehens, also das, was selbst nicht durch noch etwas Anderes, d.i. einen weiteren Mittelbegriff erklärt werden kann. Wie diese Prinzipienkenntnis dann zu begreifen ist, wird uns in Kap. 5 noch beschäftigen. Hier ist nur dieser Punkt wichtig: Insofern auch eine Definition ein λόγος ist (vgl. APo. II 10, 93 b29) und das Verstehen einer Definition Prinzip jeder darauf beruhenden Demonstration (gleichfalls ein λόγος), ist klar, dass jede Aktivierung einer ἐπιστήμη stets mit einem λόγος verbunden ist.⁶⁹ Wir können sogar sagen, und Aristoteles sagt es wörtlich: Die Wissenschaft *ist* in beiden Fällen der λόγος selbst

⁶⁷ Aufgrund des engen Zusammenhangs zwischen der Form und unserem Verstehen dieser Form verwendet Aristoteles die Terme “λόγος” und “εἶδος” bzw. “τὸ τί ἦν εἶναι” oft annähernd synonym, vgl. u.a. DA I 1, 403 a27–b9 sowie Met. VI 1, 1025 b28–30; GA II 1, 734 b31–735 a4 und DA II 1, 412 b15–17, ferner die Stellensammlung bei BONITZ [1870]: 434 b6–53, vor allem b31–42. In diesem Sinn ist auch durchaus angemessen, “λόγος” mit “Begriff” zu übersetzen, siehe 3.1.3: Fn. 32; vgl. zu diesem Punkt auch SHIELDS [2016]: 99 & 381/382 und erneut LISKE [1995]: 372/373.

⁶⁸ Vgl. dazu BRONSTEIN [2016]: 58; vgl. ferner auch JOHANSEN [2012b]: 222.

⁶⁹ Vgl. dazu auch BRONSTEIN [2016]: 51–63, insbes. 56–58, der das Verstehen von definitivischen Bestimmungen und von demonstrativen Erklärungen als die zwei besonderen Erscheinungsweisen von wissenschaftlichem Wissen (im generischen Sinn) begreift.

(vgl. T14 und T3). Und da sowohl das Denken einer Demonstration, aber auch das Verstehen der Definition, auf der die Demonstration beruht, ein Akt der Vernunft ist,⁷⁰ gilt letztlich auch: Wird eine solche mit λόγος verbundene ἐπιστήμη aktiv in Anspruch genommen, dann erfolgt dies immer auch mit und durch die Aktivierung der Vernunft. Was in dieser Hinsicht “μετὰ λόγου” ist, können wir daher als “mit Vernunft verbunden” bzw. als “vernünftig” verstehen.

Die Aktivierung einer ἐπιστήμη ist also immer mit λόγος verknüpft und eine Manifestation unserer Vernunft. Aktiviert wird eine ἐπιστήμη aber vorrangig, wenn wir die jeweiligen Demonstrationen denken und so eine Erklärung geben oder verstehen. Eine ἐπιστήμη ist nämlich, wie Aristoteles sagt, eine “Haltung zum demonstrativen Erklären” (ἔξις ἀποδεικτική, siehe NE VI 3, 1139 b31/32). Und die dieser Haltung korrespondierende Tätigkeit ist, sofern wir das fragliche Wissen schon besitzen, ein *Betrachten* (θεωρεῖν). Allerdings gibt es auch Wissenschaften, deren Aktivierung sich nicht allein auf ein reines Betrachten beschränkt. Diese Wissenschaften befähigen vielmehr zu einer Herstellung (ποιητικὰ ἐπιστήμαι); sie sind daher ebenso kinetische Vermögen (siehe T4), deren Ausübung ebenso wesentlich mit dem λόγος und folglich mit der Vernunft verknüpft ist. Kurz: Sie sind δυνάμεις μετὰ λόγου und das unterstreicht Aristoteles in dieser auf T4 und T3 folgenden Passage:

[T15] Da nun Entgegengesetztes nicht in demselben Ding sich findet, die Wissenschaft (ἐπιστήμη) aber insofern Vermögen ist, als sie den λόγος besitzt (τῷ λόγον ἔχειν), und da die Seele Prinzip der Bewegung ist: so ergibt sich, daß während das Gesunde nur Gesundheit, das Wärmende nur Wärme, das Kühlende nur Kälte macht, der Wissende (ἐπιστήμων) dagegen beides hervorbringt. Denn der λόγος geht auf beides, aber nicht auf gleiche Weise, und ist in der Seele, welche das Prinzip der Bewegung hat. Die Seele wird also von demselben Prinzip aus und an dasselbe anknüpfend beides in Bewegung setzen. Daher bringt das gemäß dem λόγος Vermögende das Entgegengesetzte hervor im Vergleich zu dem ohne λόγος Vermögenden, denn in einem Prinzip, dem λόγος, wird das Entgegengesetzte umfasst. (Met. IX 2, 1046 b15–24)

Vieles hier ist für uns nicht neu: Vernunftlose Vermögen, wie das Wärmevermögen von Feuer, sind ein-wegige Vermögen, d.h. sie können nicht anders als immer nur ein und dieselbe Veränderung zu produzieren, sofern die Bedingungen dafür gegeben sind (siehe 3.1.1; ferner 3.3.1). Eine Wissende, etwa die kunstfertige Ärztin, hat dagegen eine zwei-wegige, vernünftige Fähigkeit, nämlich die herstellungsbezogene Wissenschaft der Heilkunst, kraft der sie sowohl Gesundheit als auch Krankheit hervorbringen kann (siehe T4 und T3; siehe 3.1.2). Dieses Wissen (ἐπιστήμη) ist aber ein solches besonderes

⁷⁰ Vgl. hierzu T13 (siehe 3.2.3) zusammen mit DA III 6, 430 b27–29.

kinetisches Vermögen, insofern die Ärztin den “λόγος besitzt” (ἡ δ’ ἐπιστήμη δύναμις τῷ λόγον ἔχειν). Und dieser λόγος ist das “Prinzip” (ἀρχή) der Herstellung und er ist in der Seele: Er ist Prinzip, denn er ist das definitiorische Verstehen dessen, was das herzustellende Produkt (in diesem Fall: Gesundheit) wesentlich ist. Dieses Verstehen ist jedoch, wie wir zuvor gesehen haben, eine Leistung der Vernunft (νοῦς); und diese ist der Teil der Seele, der das Prinzip der Bewegung hat bzw. zusammen mit der Strebung (ὄρεξις, siehe **T2**) der Ausgangspunkt derjenigen Bewegung ist, mittels der die Ärztin Gesundheit im Patienten hervorbringt.⁷¹

Die Ärztin könnte aber jederzeit auch die konträr entgegengesetzte Privation hervorbringen. Denn das Prinzip, von dem aus sie sich (mittels ihrer Seele) bei der Herstellung in Bewegung setzt, ist in beiden Fällen dasselbe, nämlich der λόγος, der das konträr Entgegengesetzte umfasst (siehe **T15**). Er tut dies aber, weil er eine Manifestation der Form in der Seele ist; und diese Form ist laut **T14** in gewisser Weise auch das Prinzip der ihr entgegengesetzten Privation. Aristoteles schreibt (wir zitieren noch einmal in voller Länge):

[**T14**] Durch Kunstfertigkeit aber entsteht dasjenige, dessen Form in der Seele vorhanden ist (ὅσων τὸ εἶδος ἐν τῇ ψυχῇ). Form nenne ich das “Was-zu-sein-für-etwas-zu-sein-heißt” (τί ἦν εἶναι) einer jeden Sache und Wesen im primären Sinn (τὴν πρώτην οὐσίαν). Auch das Entgegengesetzte nämlich fällt gewissermaßen unter dieselbe Form (τὸ αὐτὸ εἶδος); denn der Privation Wesen ist das entgegengesetzte Wesen (τῆς στερήσεως οὐσία), z.B. ist Gesundheit (gleichsam auch) Wesen der Krankheit, denn durch Abwesenheit derselben wird die Krankheit erklärt. Die Gesundheit (ὑγίεια) aber ist der λόγος in der Seele, d.h. die Wissenschaft (ἡ ἐπιστήμη). (Met. VII 7, 1032 a32–b6)

Was durch eine Technik entsteht, entsteht deshalb, weil die Form des Produkts in der Seele des oder der Kunstfertigen vorhanden ist. Aristoteles geht sogar so weit zu sagen, dass das eigentlich “Machende” (ποιῶν) bei einer technischen Herstellung diese “Form in der Seele” (τὸ εἶδος ἐστὶ τὸ ἐν τῇ ψυχῇ) ist, da die Form das ist, “wovon der Prozess der Genesung” (ὅθεν ἄρχεται ἡ κίνησις τοῦ ὑγιαίνειν) ausgeht (siehe Met. VII 7, 1032 b21–23). Und das bedeutet: Die Veränderung hin zur Gesundheit beginnt in der Vernunft der Ärztin (vgl. Met. VII 9, 1034 a21–25), d.h. mit ihrem produktiven Denken (siehe **T5** und **T6**), welches durch die Form als Prinzip bestimmt

⁷¹ Vgl. dazu DA III 10, 432 b13–17: “Also sind diese beiden fähig, Ortsbewegung zu bewirken, Vernunft (νοῦς) und Strebung (ὄρεξις): Vernunft, wenn sie um eines bestimmten Zweckes willen überlegt, d.h. die handelnde; sie unterscheidet sich nämlich von der betrachtenden durch ihren Zweck. Und auch jede Strebung besteht um eines bestimmten Zweckes willen; denn das, worauf sich die Strebung bezieht, dies ist Ausgangspunkt der handelnden Vernunft; und das letzte (in der vernünftigen Überlegung) ist Ausgangspunkt der Handlung.”

ist (vgl. Met. VII 7, 1032 b16) und ihrer ἐπιστήμη entsprechend auf die Herstellung der Form (in der Materie) zielt (vgl. 3.2.1 und 3.2.2).

Wenn die Ärztin jedoch, aus welchen Gründen auch immer, nicht Gesundheit, sondern Krankheit herstellen will, dann hat sie keine andere Form in ihrer Seele. Krankheit hat überhaupt keine eigene Form; ihr “Wesen” (οὐσία) ist vielmehr die Form der Gesundheit selbst.⁷² Als Privation ist die Krankheit nämlich nichts anderes als die “Abwesenheit” (ἀπουσία) von Gesundheit (T14), d.h. der Mangel bzw. das Fehlen von etwas, das in einem gesunden Zustand vorliegen sollte. Um die Privation von Gesundheit herzustellen, bedarf es daher – abgesehen vom entsprechenden Streben (siehe T2) – nichts außer dem definitonischen Verständnis der (Form der) Gesundheit, d.i. nichts außer dem λόγος der Gesundheit (vgl. T14). Denn eben dieser selbe λόγος “erklärt” (δηλοῖ) sowohl die Sache bzw. Form als auch deren entgegengesetzte Privation, aber nicht auf dieselbe Weise (vgl. T3: Met. IX 2, 1046 b8/9): Der λόγος macht klar, was Gesundheit ist, weil er eben ausspricht, was diese Sache (die Form) selbst ist (καθ’ αὐτό, siehe T3: Met. IX 2, 1046 b12/13). Dadurch klärt derselbe λόγος nebenher (κατὰ συμβεβηκόσ) jedoch zugleich, was die Privation ist. Schließlich ist mit dem λόγος der Gesundheit vorgegeben, welche Merkmale man negieren und abziehen muss (vgl. ἀποφάσει καὶ ἀποφοῶ, T3: Met. IX 2, 1046 b13/14), um nicht Gesundheit, sondern Krankheit zu erhalten.⁷³ Und da die kunstfertige Ärztin dieses definitonische Wissen besitzt, kann sie in ihrem produktivem Denken auch genau das bejahen oder verneinen, was der Wahrheit der Herstellung widerspricht (vgl. 3.2.1). Sie sorgt dann in ihrer Herstellung (ποίησις) gewissermaßen für die “Abwesenheit” der Form (siehe T14), d.h. dafür, dass der Patient krank wird oder bleibt.

3.3 Technische Herstellung

Fassen wir noch einmal zusammen: Eine Kunst oder Technik ist ein mit λόγος verknüpftes, kinetisches Vermögen (δύναμις μετὰ λόγου). Und das heißt, dass man kraft einer Kunst eine Veränderung “in einem Anderen” hervorzubringen vermag (vgl. 3.1), wobei dieses hervorbringende Herstellen in einem bestimmten Sinn an den Besitz des λόγος gebunden ist (vgl. T3 & T15). Denn den λόγος zu besitzen bedeutet hier vor allem dies: zu wissen, *was* zu sein für das herzustellende Produkt zu sein

⁷² Vgl. zu diesem Punkt JANSEN [2016]: 83/84 und vor allem ROSS [1924]: 183: “Aristotle has said that ‘by art are produced those things whose form is in the soul’. But, he reflects, disease can be produced by medical art no less than health, yet the doctor has not in his soul the form of disease; disease has no form but is merely a privation.”

⁷³ Zu diesen zwei Weisen, in denen der λόγος sowohl die Sache (Form) als auch deren Privation erklärt, vgl. JANSEN [2016]: 84; und ferner MAKIN [2006]: 53–56 und KERN [2006]: 224–237.

heißt (vgl. 3.2.4), und daraus folgend auch zu wissen, *warum* sich Verschiedenes mit Bezug auf dieses Produkt so-und-so verhält (vgl. T8; siehe 3.2.2). Dieses ursächliche Warum-Wissen vermittelt daher zugleich, *wie* bei der Herstellung vorzugehen ist; und in dieser Hinsicht ist der λόγος, den diejenigen, die die Kunst beherrschen, in der Seele haben (vgl. T14 & T15), Ausgangspunkt und Prinzip (ἀρχή) all der Bewegungen, die für die Herstellung erforderlich sind. Aristoteles formuliert dies auch so:

[T16] Offenbar ist die erste (Ursache) die, die wir das “warum von etwas” (ἐνεκά τινος) nennen. Denn diese ist der λόγος; der λόγος ist aber sowohl im Bereich der künstlichen Produkte des Handwerks als auch im Bereich der Dinge, die von Natur aus bestehen, der Ausgangspunkt (ἀρχή). Nachdem nämlich entweder gedanklich (τῇ διανοίᾳ) oder mit Hilfe der Beobachtung (τῇ αἰσθήσει) der Arzt die Gesundheit bzw. der Baumeister das Haus definiert hat (ὀρισάμενος), legen sie ihre Argumente dar und die Gründe (ἀποδιδόασιν τοῦς λόγους καὶ τὰς αἰτίας) von dem, was sie im einzelnen machen (οὗ ποιοῦσιν ἐκάστου) und warum man es so machen muß (καὶ διότι ποιητέον οὕτως). (PA I 1, 639 b14–19)

Dank ein und desselben mit einer Kunst verknüpften λόγος kann jemand, der diese Kunst beherrscht, aber auch auf entgegengesetzte Weise wirken, also z.B. nicht Gesundheit, sondern Krankheit hervorbringen (siehe T3). Und das liegt daran, dass mit einem definitiven Verständnis der Sache zugleich vorgegeben ist, was bejaht oder verneint werden muss, um die herzustellende Sache oder einen Teil von ihr am Entstehen zu hindern (siehe 3.2.1 & 3.2.4). Welche dieser beiden Wirkungsweisen tatsächlich eintritt, hängt dann vom Streben (ὄρεξις) und der Entscheidung (προαίρεσις) des jeweils Kunstfertigen ab (vgl. T2). Das entsprechende Bejahen und Verneinen (Urteilen) ist aber in beiden Fällen eine Manifestation der Vernunft, ebenso wie das diskursive Denken, das sich im für eine solche herstellungsbezogene ἐπιστήμη charakteristischen Erklären und Begründen zeigt (vgl. T13, siehe 3.2.3).

Als δύναμις μετὰ λόγου ist eine Kunst somit wesentlich eine vernünftige oder Vernunft-bestimmte Fähigkeit (siehe 3.2.4), was uns hier allerdings an den Rand eines Missverständnisses bringen kann. Denn es kann so der Eindruck entstehen, als sei der Besitz dieses λόγος und des darauf beruhenden Herstellungswissens eine notwendige Voraussetzung, ohne die keine Herstellung möglich ist. Jemand, der lediglich Erfahrung (ἐμπειρία) hat, nicht aber den λόγος (vgl. T8), wäre demnach nicht imstande, ein Haus zu bauen oder Gesundheit herzustellen. Doch das ist nicht der Fall! In gewisser Weise ist die Erfahrung für das Herstellen sogar wichtiger als der λόγος. Letzterer bezieht sich nämlich auf das Allgemeine, eine Herstellung erfolgt aber im Einzelnen (vgl. T20 unten), weshalb es dafür erforderlich ist zu wissen, was im Einzelnen zu machen ist (siehe T16: PA I 1, 639 b18/19).

Natürlich ist damit nicht gesagt, dass umgekehrt die Kunst für die Herstellung irrelevant wäre. Es bedeutet vor allem dies, dass der λόγος der Kunst allein, d.h. ohne Erfahrung für eine erfolgreiche Herstellung nicht ausreicht. Wie sich Erfahrung, Kunst und λόγος miteinander verschränken, wird uns im Folgenden immer wieder beschäftigen. Fürs Erste kommt es aber vor allem darauf an, dass wir auf die Einseitigkeit unserer bisherigen Skizze aufmerksam werden: Aristoteles begreift eine Kunst zwar als eine herstellungsbezogene ἐπιστήμη; und wir haben uns bisher auf diesen Aspekt konzentriert, weil sich genau darin die Verknüpfung mit dem λόγος zeigt. Aristoteles erkennt aber ebenso eine andere, praktische Dimension der Kunstfertigkeit an, die sich bei der Herstellung im Einzelnen zeigt. Ob und wie diese beiden Seiten von Aristoteles in einem Begriff der τέχνη zusammengebracht werden, wird uns am Ende dieses Abschnitts beschäftigen (3.3.3). Zuvor werden wir uns schrittweise an diese praktische Seite der Kunst herantasten, indem wir zunächst allgemein betrachten, unter welchen Bedingungen eine technische Herstellung erfolgt (3.3.1); um uns anschließend zu fragen, welche Rolle Erfahrung und λόγος dabei spielen (3.3.2).

3.3.1 Bedingungen des technischen Herstellens

Eine Kunst ist ein herstellungsbezogenes oder, wie wir auch sagen können, *produktives* Wissen (ποιητική ἐπιστήμη), welches sich unter anderem in dem produktiven Denken (διάνοια ποιητική, vgl. Met. VI 1, 1025 b25/26) äußert, das in **T5** und **T6** exemplarisch beschrieben ist. Der dort skizzierte Gedankengang gleicht aber im wesentlichen einer Analyse von Kausalfaktoren (vgl. 3.2.2), und die Kunst als produktives Wissen ist darum auch ein Kausalwissen. D.h. wer dieses Wissen hat, weiß und kann betrachten, unter welchen *Bedingungen* dasjenige entsteht, das Ziel der jeweiligen Herstellung ist.¹ Wir können auch sagen: In gewisser Weise artikuliert die Kausalanalyse aus **T5** und **T6** in umgekehrter Reihenfolge genau die Bedingungen, unter denen in diesem Fall Gesundheit entsteht bzw. durch das Machen (ποίησις) der Ärztin hergestellt wird. Denn wenn wir ausgehend “vom Letzten des Denkens” (ἀπὸ τοῦ τελευταίου τῆς νοήσεως, siehe Met. VII 7, 1032 b17) diesen Gedankengang zurückverfolgen, ergibt sich: Wenn durch Reibung Wärme im Körper des Patienten erzeugt wird, dann kommt der Patient ins Gleichmaß; und dies ist bereits ein Teil der Gesundheit, die Ziel der Herstellung ist (vgl. Met. VII 7, 1032 b25–30).

¹ Oder wie Aristoteles dies ausdrückt, siehe NE VI 4, 1140 a10–14: “Jede Kunstfertigkeit betrifft ein Entstehen, und das kunstgerechte Herstellen (τεχνάζειν) ist ein Betrachten (θεωρεῖν), wie etwas von den Dingen zustande kommen kann, die sowohl sein wie auch nicht sein können, und deren Ursprung im Hersteller, aber nicht im Hergestellten liegt.”

Diese Bedingungen des Entstehens umfassen aber nicht allein das, was das Passivvermögende (hier: den Patienten) betrifft, in dem eine Veränderung hervorgebracht werden soll; auch das komplementäre Aktivvermögen (d.i. die Wirkfähigkeit der Ärztin) ist dabei zu berücksichtigen. Denn aufgrund der Korrelation von Aktiv- und Passivvermögen (siehe 3.1.1) ist die Frage, was der Fall sein muss, damit z.B. im Patienten Gesundheit entsteht, immer zugleich eine Frage danach, ob und inwieweit diese Bedingung bereits durch die kinetischen Aktivvermögen der kunstfertigen Ärztin erfüllbar ist (vgl. T5). Diesen Zusammenhang können wir etwas genauer fassen, indem wir uns dem zuwenden, was Aristoteles in Met. IX 5 zu den Aktualisierungsbedingungen von aktiven und passiven kinetischen Vermögen sagt.

Einen Teil dieser Diskussion haben wir in T2 schon zitiert: Das Vermögende (τὸ δυνατόν) ist das, sagt Aristoteles dort, was “zu etwas [Bestimmtem] vermögend ist” (τὶ δυνατόν) und “zu bestimmter Zeit” (ποτὲ) und “auf bestimmte Weise” (πῶς) und was sonst noch in der Definition angeführt werden muss (siehe T2: Met. IX 5, 1047 b35–1048 a2). Bei kinetischen Vermögen gehört zu dieser bestimmten Weise des Vermögend-seins dabei in jedem Fall die Präsenz des jeweils aktiven oder passiven Komplementärvermögens; beide Vermögen müssen aber selbst auf je bestimmte Weise vorliegen (vgl. Met. IX 5, 1048 a6/7). Und was das bedeutet, können wir mit einer Passage aus Met. IX 5, zusammen mit einem Textstück aus Met. IX 7, etwas genauer in den Blick bringen:

[T17] [Die mit λόγος verknüpften Fähigkeiten] aber sind des Entgegengesetzten fähig, so dass sie also das Entgegengesetzte zugleich hervorbringen würden, was doch unmöglich ist. Also muss etwas anderes das Ausschlaggebende sein; ich meine hierbei die Strebung bzw. die Entscheidung. Denn welches von beiden man auf ausschlaggebende Weise erstrebt, das wird man tun, falls dies dem Vermögen gemäß vorhanden ist und es sich dem des Leidens Fähigen nähert. Folglich ist es notwendig, dass alles das, was dem λόγος gemäß vermögend ist (τὸ δυνατόν κατὰ λόγον), immer dann, wenn es das, wozu es das Vermögen hat, und zwar auf die Weise, in der es dies hat, erstrebt, dies auch tut. Es hat (das Vermögen) aber dann, wenn das Leidende gegenwärtig ist und zwar auf diese bestimmte Weise. Falls aber nicht, wird es nicht das Vermögen haben hervorzu- bringen.² Die Bestimmung, dass kein äußeres Hindernis eintrete, braucht man nicht weiter hinzuzufügen; denn es hat das Vermögen zu tun nur in der Weise, wie es Vermögen ist, und dies ist es nicht schlechthin (οὐ πάντως), sondern unter bestimmten Umständen (ἀλλ’ ἐχόντων πῶς), wovon auch schon die äußeren Hindernisse mit ausgeschlossen sein müssen; denn diese heben einiges von dem in der Begriffsdefinition Enthaltene auf. (Met. IX 5, 1048 a8–21)

² In 1048 a11–16 folgen wir mit kleineren Abweichungen CORCILIVS [2008b]: 314.

[T18] Wann ein jedes Ding dem Vermögen nach ist (πότε δυνάμει ἐστὶν) und wann noch nicht, müssen wir näher bestimmen; denn es findet dies doch nicht zu jeder beliebigen Zeit statt. [...] [So] wie ja auch nicht durch die Heilkunst oder auch durch den Zufall jedes gesund gemacht werden kann, sondern es etwas gibt, was dazu vermögend ist, und dieses ist das dem Vermögen nach Gesunde (τοῦτ' ἐστὶν ὑγιαῖνον δυνάμει). Die Bestimmung nun für das, was aus dem Vermögensein durch das Denken zur Vollendung kommt (τοῦ ἀπὸ διανοίας ἐντελεχείᾳ γιγνομένου ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος), liegt darin, dass es auf den Willen des Tätigen hin (ὅταν βουληθέντος) ohne äußeres Hindernis (μηδενὸς κωλύοντος τῶν ἐκός) geschieht, in jenem Falle aber bei dem, was gesund gemacht wird, dass in ihm selber kein Hindernis ist (μηδὲν κωλύη τῶν ἐν αὐτῷ). In ähnlicher Weise ist auch etwas ein Haus dem Vermögen nach, wenn in dem, was in ihm ist, und in dem Stoff kein Hindernis liegt, dass ein Haus werde, und nichts ist, was erst noch hinzukommen oder abgehen oder sich verändern muss; dies ist ein Haus dem Vermögen nach; und ebenso verhält es sich bei allem, für welches das Prinzip des Entstehens außerhalb seiner liegt. (Met. IX 7, 1048 b36–1049 a12)

Ein Vermögen ist ein Vermögen “nicht schlechthin” (οὐ πάντως), sondern immer nur, wie Aristoteles in T17 sagt, “unter bestimmten Umständen” (ἀλλ' ἐχόντων πως); und d.h. in Abwesenheit *äußerer* und – wie in T18 hervorgehoben – auch *innerer* Hindernisse. Was aber jeweils ein inneres oder äußeres Hindernis darstellt, ist stets abhängig von der Veränderung, die durch die Aktualisierung der entsprechenden kinetischen Vermögen hervorgebracht wird.³ Und das kann je nach Kontext natürlich Unterschiedlichstes sein. Wir können uns hier jedoch mit einem Beispiel begnügen, das wir in 3.1.1 schon angeführt haben.

Holz, Ziegelsteine, Mörtel, Schrauben etc. sind passivvermögend, um so verändert zu werden, dass ein Haus entsteht. Diese Materialien haben dieses Passivvermögen bzw. diesen Komplex von miteinander verknüpften Passivvermögen, weil sie auf bestimmte Weise eine Veränderung erleiden können, um hernach im veränderten Zustand das zu leisten, was man von einem Haus erwartet, z.B. stabil genug zu sein, um der Witterung standzuhalten und Schutz zu bieten. Und dieses Passivvermögen liegt in diesen Materialien genau dann vor, wenn ihnen nichts mehr “hinzugefügt” oder “weggenommen” werden muss, damit sie so zum Hausbau verwendet werden können (vgl. T18). D.h. falls die Ziegelsteine noch nicht gebrannt sind, haben sie auch

³ Deshalb ist es auch nicht nötig, die Bestimmung “dass nichts Äußeres hindert” in die Definition des Vermögen selbst aufzunehmen; siehe Met. IX 5, 1048 b16/17. Denn die Beschreibung eines solchen äußeren Störfaktors setzt die Definition bereits voraus, siehe 4.2.5 & 5.2.2; vgl. zu diesem Punkt auch MOLINE [1975], ferner RÖDL [2007]: 151–158 und KERN [2006]: 284–295.

nicht das Passivvermögen, zusammen mit den anderen Materialien (etwa dem Mörtel) zu einem Haus verändert zu werden. Es kann aber vorkommen, dass ein ansonsten geeignetes, baufähiges Material dennoch nicht zum Hausbau zu gebrauchen ist; dann nämlich, wenn ein inneres Hindernis das jeweilige Passivvermögen temporär (ποτὲ) auf bestimmte Weise (πῶς) aufhebt, etwa wenn die Holzbalken feucht oder die Ziegel porös sind und so keine Stabilität für die Hauskonstruktion gewährleisten können. Doch selbst wenn keine derartigen inneren Hindernisse gegeben sind, kann ein an sich brauchbares Baumaterial in bestimmten Fällen unbrauchbar sein, und zwar dann, wenn äußere Faktoren deren Einsatz verhindern: Bei schlammigen Untergrund kann z.B. eine bestimmte Betonmischung, die auf normalem, relativ trockenem Untergrund geeignet ist, nicht verwendet werden; und wenn gerade besondere Kälte herrscht, ist wegen Bodenfrost das Gießen eines Fundaments ebenfalls nicht möglich.

Es kann aber auch sein, dass ein Sturm den Bau des Hauses behindert, da ein Arbeiten auf der Baustelle dann zu gefährlich ist. Dieses äußere Hindernis betrifft jedoch eher das relevante Aktivvermögen, d.i. die Baukunst, deren Aktivierung hier blockiert wird. Die bloße Anwesenheit der Baumeisterin auf der Baustelle reicht also noch nicht aus, damit es, sofern die passivvermögenden Baumaterialien vorhanden sind, zum Hausbau kommt. Und es ist gleichfalls nicht ausreichend, wenn vorerst nur die äußeren Hindernisse beseitigt oder aufgehoben sind: Die Baumeisterin muss zugleich bereit und willig sein, mit der Arbeit anzufangen; d.h. es bedarf eines entsprechenden *Strebens* (ὄρεξις, vgl. **T2** & **T17**: Met. IX 5, 1048 b11) bzw. *Wollens* (βούλησις, vgl. **T18**: Met. IX 7, 1049 a5–7).⁴ Außerdem darf sie nicht durch innere Faktoren gehindert sein, etwa durch Verletzungen oder Krankheit. Bei einem Aktivvermögen wie der Baukunst ist die Bestimmung möglicher Störfaktoren aber noch weitaus komplexer. Da die Baumeisterin nämlich einen Dachstuhl balken z.B. kaum mit bloßen Händen ins passende Format bringen kann, sind zum Hausbau ebenso Werkzeuge nötig. Und das setzt voraus, dass die Baumeisterin auf solche Weise (πῶς) vermögend ist (vgl. **T2**: Met. IX 5, 1048 a1 & **T17**: Met. IX 5, 1048 a14), um mit dem Werkzeug umzugehen, aber auch dass das Werkzeug einsatzbereit auf der Baustelle vorhanden ist. Umgekehrt ist ein beschädigtes, nicht funktionsfähiges Werkzeug ein weiterer Faktor, der die Aktivierung von Aktiv- und Passivvermögen verhindern kann; ebenso wie das Fehlen von Baustrom oder andere äußere Umstände die Herstellung des Hauses auf diese

⁴ KERN [2006]: 221–237, insbes. 222/223 befürchtet, dass der Unterschied zwischen vernünftigen (zwei-wegigen) und vernunftlosen (ein-wegigen) Vermögen aufgelöst wird, wenn man das Streben oder Wollen der Kunstfertigen zu den Bedingungen kunstfertigen Wirkens zählt; diese Sorge ist aber u.a. bedingt durch eine Auseinandersetzung mit dem von Kenny falsch verstandenen Entscheidungsbegriff in Met. IX 5, siehe 3.1.2. Wenn man dieses Missverständnis vermeidet, scheint es möglich, das Streben und die Entscheidung der Kunstfertigen zu den Aktualisierungsbedingungen einer Technik zu rechnen; siehe Fn. 10 unten; vgl. dazu auch FREELAND [1986]: 79/80 und JANSEN [2016]: 179–182.

Weise verhindern können.

Nehmen wir nun folgenden Fall an: Eine Baumeisterin besitzt die Baukunst nach dem neuesten Stand der Technik (also dem “*state of the art*”), weshalb sie in allem baufähigen Material genau die Veränderungen hervorbringen kann, die für einen Hausbau nötig sind. Allerdings ist in diesem Fall nur minderwertiges Material vorhanden, das sich *nicht* “auf die bestimmte Weise verhält” (ὠδὲ ἔχοντος), wie es für ein Passivvermögendes in diesem Kontext erforderlich wäre. Laut Aristoteles hat die Baumeisterin dann “nicht das Vermögen zur Herstellung” (ποιεῖν οὐ δυνήσεται, siehe T17: Met. IX 5, 1048 a15/16). Aber beeinträchtigt das mangelhafte Material die Baumeisterin tatsächlich derart, dass sie überhaupt nicht tätig werden kann? Kann sie es nicht einmal versuchen? Oder ist sie durch einen unsichtbaren Zwang am baukundigen Tätig-sein gehindert, wenn kein geeignetes Material vorhanden ist?⁵ Und wie sieht dies im folgenden Fall aus: Wenn ein Patient unheilbar krank ist, fehlt ihm das Passivvermögen, ohne das er nicht gesund gemacht werden kann (vgl. T18: Met. IX 7, 1049 a2–5). Ist die Heilkundige dann ebenfalls an jeglichem Tätig-sein gehindert, nur weil sie den Patienten nicht vollständig gesundmachen kann?

Gemäß den in T2, T17 und T18 angeführten Kriterien scheint es so, als könnte die Ärztin ihre Heilkunst (wie auch die Baumeisterin ihre Baukunst) in solchen Fällen überhaupt nicht ausüben, als sei sie gleichsam gehemmt, um selbst nur einen Versuch zu unternehmen. An anderen Stellen gesteht Aristoteles aber sehr wohl zu, dass unheilbar Kranke durch Einsatz der Heilkunst zumindest gepflegt, wenn auch nicht mehr (vollständig) geheilt werden können.⁶ Es gibt demnach eine Zwischenstufe, d.h. es ist nicht so, dass die Aktualisierungsbedingungen kinetischer Vermögen immer ganz oder gar nicht erfüllt sind; es gibt vielmehr einen Spielraum von mehr oder weniger optimalen Konstellationen dieser Bedingungen. S. Makin hat in diesem Kontext daher folgende Dreiteilung vorgeschlagen:

There is a three-way distinction among conditions relevant to the exercise of a capacity: *normal*, *interfering*, and *preventative* (or *blocking*) conditions. [...] Normal conditions are those in which nothing either interferes with or prevents a capacity being exercised. In interfering conditions a capacity may be exercised but its exercise is non-standard. In preventative (blocking) conditions no exercise of a capacity takes place at all. (MAKIN [2006]: 42)

⁵ Dass es in Met. IX 5, 1048 a15/16 nicht darum geht, wann etwas ein Vermögen hat, sondern wann dieses aktiviert werden kann, betonen auch JANSEN [2016]: 181/182 und MAKIN [2006]: 112–118; mit etwas kritischeren Anmerkungen zu dieser Lesart vgl. NAWAR [2021]: 55–59.

⁶ Vgl. Top. I 3, 101 b5–10 und Rhet. I 1, 1355 b12–15: “[Es] ist [...] nicht Sache der Heilkunst, Gesundheit herzustellen, sondern sie, soweit es eben möglich ist, voranzubringen; denn es ist möglich, auch diejenigen, die die Gesundheit nicht wiedererlangen können, dennoch gut zu pflegen[.]”

Es gibt also Bedingungen, unter denen die Aktualisierung kinetischer Vermögen *normal* verläuft,⁷ aber auch solche, unter denen diese Aktualisierung *gestört* oder *beeinträchtigt* ist (*interfering conditions*), d.h. nicht das hervorgebracht werden kann, was unter normalen Umständen hätte hervorgebracht werden können; und schließlich können die Bedingungen, die in einer Situation vorliegen, von solcher Art sein, dass die Aktualisierung dieser Vermögen gänzlich *verhindert* wird (*preventative or blocking conditions*) und nichts geschieht. Die zuvor diskutierten Beispiele lassen sich dabei wie folgt zuordnen: Wenn die Baumeisterin nicht bauen kann, da kein geeignetes Baumaterial vorhanden ist, scheint die Aktualisierung ihrer Baukunst verhindert zu sein. Die Ärztin agiert dagegen unter beeinträchtigenden Bedingungen, insofern sie immerhin tätig sein kann, aber eben nicht hervorzubringen vermag, wozu sie im Normalfall (wenn sie einen genesungsfähigen Patienten behandelt) im Stande wäre. In beiden Fällen ist jedoch Vorsicht geboten! Denn diese Klassifikation von Aktualisierungsbedingungen kann uns dazu verleiten, den Unterschied zwischen vernünftigen und vernunftlosen Vermögen aus dem Blick zu verlieren.

Betrachten wir zunächst die vernunftlosen Vermögen, hinsichtlich deren Aktualisierung diese Unterscheidung keine Schwierigkeiten bereitet.⁸ Deutlich wird dies an folgendem Beispiel: Feuer hat das Aktivvermögen, etwas zu wärmen oder zu verbrennen. Und das Feuer wird auch “notwendigerweise” (ἀνάγκη) so wirken, sobald etwas mit dem entsprechenden Passivvermögen der Brennbarkeit präsent ist (vgl. T2: Met. IX 5, 1048 a5–8). Denn Feuer kann gar nicht anders als immer nur zu wärmen (siehe Met. IX 2, 1046 b18/19), weshalb es als ein-wegiges Vermögen notwendigerweise in dieser einen Hinsicht aktiv ist, sobald die Bedingungen dazu *irgendwie* gegeben sind. Und das impliziert eben auch, dass das Feuer, je nach dem wie sehr diese Bedingungen seiner Wirkfähigkeit entgegenkommen, unterschiedliche Wirkungen hervorbringen kann, d.h. mal mehr und mal weniger stark wärmt oder verbrennt. Wenn das Feuer allerdings unter beeinträchtigenden Bedingungen eine schwächere Wirkung hat als im Normalfall, dann ist das nur *für uns*, nicht für das Feuer eine Abweichung von diesem Normalfall.⁹ Schließlich wirkt das Feuer selbst überhaupt nicht mit Blick auf ein mögliches Ideal, das es zu erfüllen “streben” würde, um eine *normale* Wirkung an den Tag zu legen. Als vernunftloses, ein-wegiges Vermögen wirkt das Feuer laut Aristoteles wie alle Vermögen des Unbeseelten *blind*, d.h. ohne zu wissen, *was* es hervorbringt (οὐκ εἰδότεα δὲ ποιεῖν ἢ ποιεῖ, Met. I 1, 981 b2/3). Würde das Feuer *mit*

⁷ KERN [2006]: 324–334, insbes. 325/326 fasst dies u.a. in Anschluss an KENNY [1992]: 68/69 mit dem Begriff der *Gelegenheit* (*opportunity*). Weiterführend dazu vgl. auch HACKER [2007]: 90–121.

⁸ Sie wird von Makin auch mit Bezug auf diese ein-wegigen Vermögen eingeführt, siehe MAKIN [2006]: 40–44.

⁹ Vgl. zu diesem Punkt auch MOLINE [1975]: 253/254.

einem solchen Wissen wirken, wäre sein Wärmevermögen ein mit λόγος verknüpftes Vermögen (μετὰ λόγου); denn mit dem λόγος verknüpft zu sein heißt, wie wir gesehen haben (siehe 3.2.4), genau das: zu wissen, *was* das (durch Einsatz des jeweiligen Aktivvermögens) herzustellende Produkt ist. Feuer ist aber ein Vermögen “ohne λόγος” (ἄλογος); und daher wirkt es auf andere Weise als eine vernünftige Fähigkeit, d.h. es wirkt ungeachtet dessen, welche Veränderung es im Anderen hervorbringt. Welche Veränderung das ist, hängt dabei primär von den Bedingungen ab, unter denen das Feuer wirkt, und nicht allein von ihm selbst.

Indirekt nähern wir uns auf diesem Weg erneut einem Merkmal vernünftiger Fähigkeiten, das wir zuvor schon hervorgehoben haben (3.1.2): Die Baukunst der Baumeisterin ist ein zwei-wegiges Vermögen, weshalb sie auch von der Betätigung dieser Fähigkeit Abstand nehmen kann, sofern die Bedingungen es nicht zulassen, genau das herzustellen, was die Baumeisterin herstellen will. Aristoteles sagt das auch in T17 recht deutlich: Das mit oder gemäß dem λόγος Vermögende wird tun bzw. herstellen, was es herzustellen strebt; allerdings immer nur so, wie es dazu das Vermögen hat (ὡς ἔχει [τὴν δύναμιν], vgl. Met. IX 5, 1048 a13–15). Und zu diesem Vermögend-sein gehört dann auch, dass die Baumeisterin z.B. weiß, unter welchen Bedingungen das hervorgebracht werden kann, was sie herstellen will; schließlich macht genau das die Verknüpfung mit dem λόγος aus.¹⁰ Sind die Bedingungen für diese Herstellung in einer bestimmten Anwendungssituation nicht optimal, könnte die Baumeisterin dann zwar – anders als oben angenommen – trotzdem aktiv werden (aus welchen Gründen auch immer). Aber dies geschieht dann ebenso im Bewusstsein, dass sie unter nur sub-optimalen Bedingungen aktiv ist und so nicht erreichen kann, was unter normalen Umständen möglich gewesen wäre. Und auf gleiche Weise therapiert auch die heilkundige Ärztin den unheilbar Kranken im Bewusstsein, dass sie in diesem Fall nicht mehr leisten kann, was sie normalerweise (bei heilbar kranken Patienten) zu leisten vermocht hätte. Ein kunstfertiges Tätig-sein liegt daher nicht nur vor, wenn tatsächlich die Veränderung vollständig hervorgebracht wird, zu der die Kunstfertigkeit befähigt; es liegt bereits dann vor, wenn die Kunstfertige im Rahmen der Möglichkeiten (ἐνδεχομένων) tätig ist, die in der jeweiligen Anwendungssituation gegeben sind, und sie auch keine dieser Möglichkeiten auslöst.¹¹

¹⁰ Spätestens an dieser Stelle haben wir die Unterscheidung zwischen vernünftigen und vernunftlosen Vermögen wieder eingeholt, die KERN [2006]: 221–237 (gegen Kenny) hervorhebt, siehe Fn. 4 oben.

¹¹ Vgl. dazu NE I 11, 1100 b35–1101 a6 und Top. I 3, 101 b5–10: “Vollständig im Besitz dieses Verfahrens werden wir sein, wenn wir darüber in ähnlicher Weise verfügen wie über die Rhetorik und die Heilkunst und derartige Fähigkeiten. Das bedeutet, dass wir nach Möglichkeit tun können, was wir vorhaben. Denn weder wird der Redner auf jede Weise überzeugen noch der Arzt heilen; wenn er aber keine der Möglichkeiten auslöst (ἐὰν τῶν ἐνδεχομένων μηδὲν παραλίπη), werden wir sagen, dass er über die Wissenschaft in ausreichender Weise verfügt.”

3.3.2 Wissen des Allgemeinen und Herstellung im Einzelnen

Bleiben wir etwas länger beim zuletzt angesprochenen Punkt! Wir können sagen, dass die vernünftigen Vermögen gerade aufgrund der Verknüpfung mit dem λόγος zu einem vorausschauenden Tätig-sein befähigen. Die vernunftlosen Vermögen wirken dagegen ohne einen solchen Vorblick: Das Feuer wirkt – wir haben es soeben angesprochen –, ohne zu wissen, *was* es hervorbringt (siehe Met. I 1, 981 b2/3). Und das bedeutet auch, dass es ohne Maß und Mitte wirkt, d.h. es aktiviert sein Wärmevermögen selbst dann noch, wenn das jeweils passivvermögende Brennmaterial bereits vollständig verbrannt ist. Bei den Kunstfertigkeiten ist das anders: Wer z.B. die Kochkunst beherrscht, wird ein solches Wärmevermögen dosiert einsetzen, und zwar stets bemessen daran, was die zuzubereitende Speise erfordert.¹² Aristoteles drückt das in *De Generatione Animalium* so aus:

[T19] Alles nämlich, was Kunst und Natur schaffen, beruht auf einem gewissen Verhältnis (λόγῳ τινί). Wenn die Wärme überhand nimmt, trocknet sie die Feuchtigkeit aus, lässt sie zu sehr nach, so bringt sie nicht zum Gerinnen, sie muss vielmehr, um schöpferisch zu sein, ein mittleres Verhältnis haben (ἔχειν [...] τὸν τοῦ μέσου λόγον). Sonst geht es, wie beim Kochen: zu starkes Feuer verbrennt, zu schwaches macht nicht gar, und in beiden Fällen erreicht man ja sein Ziel nicht. (GA IV 2, 767 a16–22)

Es kann natürlich vorkommen, dass ein Feuer ein Stück Fleisch genau so erhitzt, dass es im richtigen Maß durchgebraten ist. Allerdings ist das dann bestenfalls ein glücklicher Zufall.¹³ Schließlich wirkt das Feuer, ohne dieses Maß im Blick zu haben. Bei der technischen Herstellung ist dieser Blick auf das jeweilige Maß bzw. die Mitte im Verhältnis des Zu-viel oder Zu-wenig jedoch wesentlich. Aristoteles betont sogar, dass die “guten Künstler” (ἀγαθοὶ τεχνῖται) gerade deshalb so genannt werden, weil sie eine solche “Mitte” (μέσον) bei der Arbeit im Blick haben und ihre Werke (τὰ ἔργα) darauf hin ausrichten (vgl. NE II 5, 1106 b8–14).¹⁴ Und diesen Aspekt können wir mit unseren

¹² Vgl. dazu auch BARTELS [1966]: 12: “Der Technit läßt jedes Werkzeug immer nur bis zu dem Grad wirken, als es “in Hinsicht auf den herzustellenden Gegenstand” angemessen ist. Der Koch z.B. erhitzt die Speisen gerade so weit, daß sie eben gar kochen, aber nicht anbrennen. Das Feuer dagegen, dem jede Zielsetzung gleichgültig ist, müßte, sich selbst überlassen, die Speisen so lange weiter erhitzen, bis entweder das Essen völlig verbrannt ist oder es selbst keine Nahrung mehr findet [...]”

¹³ Zu einem solchen zufälligen oder spontanen Entstehen vgl. vor allem Met. VII 9, 1034 a9–b19.

¹⁴ Die ganze Passage lautet, siehe NE II 5, 1106 b8–16: “Wenn aber jede Disziplin ihre Funktion in der Weise gut erfüllt, dass sie auf das Mittlere schaut und ihre Werke auf dieses hin ausrichtet (daher pflegt man von gelungenen Werken zu sagen, dass man weder etwas hinzufügen, noch etwas wegnehmen kann, da sowohl das Übermaß wie auch der Mangel ihre Vollkommenheit verdirbt, während das Mittlere sie bewahrt), und wenn gute Künstler, wie wir sagen, dieses bei der Arbeit im Blick haben, und wenn die Tugend, so wie auch die Natur, noch genauer und besser als jede Kunst ist, dann sollte es ihr eigentümlich sein, auf das Mittlere zu zielen.”

bisherigen Überlegungen auf folgende Weise verknüpfen: Wer eine Kunst oder Technik beherrscht, besitzt den λόγος der herzustellenden Sache (hat also die “Form in der Seele”, siehe T14). D.h. die Kunstfertige versteht, was zu sein für dieses herzustellende Produkt zu sein heißt (vgl. 3.2.4); und folglich weiß sie auch, was mit Blick auf dieses Produkt zu viel und was zu wenig ist. Die Ärztin weiß z.B., wie viel Wärme für die Herstellung von Gesundheit nötig ist und wann das Übermaß an Wärme erreicht ist, das eher den gegenteiligen Effekt hat.¹⁵ Was jedoch bei einer Herstellung das rechte Maß des Zu-viel oder Zu-wenig ist, kann auf vielfältige Weise variieren, abhängig vom Passiv- und Aktivvermögenden und den weiteren Herstellungsbedingungen, die in der jeweiligen Anwendungssituation gegeben sind. Ein Kunstfertiger kann aber dank seiner Technik flexibel auf derartige Variationen reagieren. Ein Zimmermann kann z.B. seinen Kraftaufwand an das vorhandene Material anpassen, sodass er ein empfindliches Holz vorsichtiger, ein robustes Holz jedoch intensiver bearbeitet. Und in beiden Fällen wird er dadurch stets von Neuem das für die Herstellung geforderte “mittlere Verhältnis” treffen (vgl. T19).¹⁶

Gebündelt werden all diese Faktoren aber im produktiven Wissen, das die Kunst ist (siehe T3). Denn wer eine solche Kunst beherrscht, weiß nicht zweierlei: einmal welche Veränderungen unter welchen Bedingungen in einem passivvermögenden Stoff hervorgebracht werden können, und zudem noch, was man selbst tun muss, um diese Veränderung zu bewirken, also wie man dies als Aktivvermögendes bewerkstelligt. Beides sind vielmehr Momente ein und desselben Wissens.¹⁷ Und auch das produktive Denken reflektiert diese Einheit von Aktiv- und Passivvermögen in der technischen Herstellung; wir haben dies zu Beginn von 3.3.1 schon angedeutet: Wenn die heilkundige Ärztin analysiert, unter welchen Bedingungen Gesundheit in einem Patienten entsteht, richtet sich ihr Blick immer auch auf die Frage, ob diese Bedingung bereits durch ihr eigenes Wirken unmittelbar erfüllt werden kann; und dieses Fragen wiederholt sich so oft, bis diese beiden Blickrichtungen in einem Punkt zusammenfallen (vgl. T6: Met. VII 7, 1032 b8/9 & 21). Oder, wie Aristoteles dies auch ausdrückt: Das produktive Denken findet seinen Abschluss stets dort, wo der oder

¹⁵ Vgl. EE VIII 3, 1249 a21–24: “[F]ür den Arzt [gibt es] einen bestimmten Maßstab (ῥος) [...], im Hinblick auf welchen er beurteilt, was für den Körper gesund ist und (was) nicht; im Hinblick auf welchen er auch (beurteilt), bis zu welchem Grade jedes zu betreiben und der Gesundheit förderlich ist – wäre es zu wenig oder zu viel, so wäre es mit der Zuträglichkeit zu Ende.”

¹⁶ Vgl. dazu auch das Bild des Bogenschützen in NE VI 1, 1138 b21–23: “Bei allen genannten Haltungen (ἔξεσι), so wie auch sonst, gibt es einen bestimmten Zielpunkt, auf den derjenige blickt, der über den λόγος verfügt, und seinen Bogen anspannt oder lockert.”

¹⁷ Das hängt mit dem in 3.1.1 erwähnten Punkt zusammen, wonach jedes Aktivvermögen, also auch ein produktives Wissen wie die Heil- oder Baukunst, gegenüber seinem komplementären Passivvermögen *vorrangig* ist und in gewisser Weise bestimmt, was letzteres ist, vgl. erneut Met. V 12, 1019 b35–1020 a6 und dazu ferner auch M. FREDE [1994]: 190/191.

die Denkende den “Ursprung” (ἀρχήν) der hervorzubringenden Veränderung “auf sich selbst zurückgeführt hat” (εἰς αὐτὸν ἀναγάγη, siehe NE III 5, 1113 a5–7), und d.h. vor allem auf die eigenen kinetischen Aktivvermögen.¹⁸

Nun ist aber klar, dass es für das Herstellen selbst nicht ausreicht, nur im Allgemeinen zu wissen, was bei diesem Herstellen zu tun ist bzw. was im Allgemeinen in einem bestimmten passivvermögenden Stoff entstehen kann. Die Herstellenden müssen wissen, was sie *im Einzelnen* tun müssen (vgl. T16). Die Anwendung einer Kunst erfordert daher ebenso ein situatives Bewusstsein, d.h. die Kunstfertigen müssen immer auch zur Kenntnis nehmen, welche besonderen Herstellungsbedingungen in einer einzelnen Anwendungssituation vorliegen, um darauf flexibel reagieren und die eigene Kraftanstrengung anpassen zu können. Wir können sagen: Wer eine Kunst beherrscht, sollte, um diese Kunst bei der Herstellung einsetzen zu können, zugleich in der Lage sein, das, was er oder sie im Allgemeinen weiß, auch im Einzelnen zu erkennen. Und diese Fähigkeit zur Einzelfallkenntnis nennt Aristoteles “Erfahrung” (ἐμπειρία, vgl. NE VI 9, 1142 a14–23). Doch das scheint uns in gewisser Weise mit einem Problem zu konfrontieren, da Aristoteles die Kunst (τέχνη) zugleich von der Erfahrung abgrenzt (vgl. T8 & T9). Mit Bezug auf die Anwendung im Herstellen wird Aristoteles hierbei sogar besonders deutlich:

[T20] Hinsichtlich des Handelns scheint die Erfahrung (ἐμπειρία) der Kunst (τέχνη) nicht nachzustehen, vielmehr sehen wir, daß die Erfahrenen mehr Erfolg haben als diejenigen, die ohne Erfahrung nur den λόγος besitzen. Die Ursache davon ist, daß die Erfahrung Erkenntnis vom Einzelnen ist (τῶν καθ’ ἕκαστόν), die Kunst hingegen vom Allgemeinen (τῶν καθόλου), die Handlungen und Entstehungen aber auf das Einzelne gehen. Denn nicht einen Menschen überhaupt heilt der Arzt, außer in akzidentellem Sinne, sondern Kallias oder Sokrates oder irgendeinen anderen von den so Benannten (Kranken), dem es zukommt, ein Mensch zu sein. Wenn nun jemand den λόγος besitzt ohne Erfahrung und das Allgemeine kennt (τὸ μὲν καθόλου γνωρίζη), das darin enthaltene Einzelne aber nicht kennt (τὸ δ’ ἐν τούτῳ καθ’ ἕκαστον ἀγνοῆ), so wird er das rechte Heilverfahren oft verfehlen; denn Gegenstand des Heilens ist vielmehr das Einzelne. (Met. I 1, 981 a12–24)

Auf den ersten Blick scheint diese Passage nahezulegen, dass jemand, der eine Kunst beherrscht, im Vergleich zu einem Erfahrenen einen rein theoretischen Vorsprung hat, der nicht die Praxis der Herstellung betrifft. Und dieser Eindruck verstärkt

¹⁸ Vgl. hierzu auch EE II 10, 1226 b12/13 und insbes. EE II 10, 1227 a15–18: “[W]er mit sich zu Rate geht, der berät mit sich darüber – vorausgesetzt er hat (die Sache) vom Endziel her ins Auge gefasst –, was dorthin Bezug hat, damit er es auf sich selbst zurückführe, und was er selbst vermag (αὐτὸς δύναται) in Richtung auf das Ziel (πρὸς τὸ τέλος).”

sich zusätzlich, insofern Aristoteles im Anschluss an **T20** hervorhebt (siehe Met. I 1, 981 a24–b5), dass die Kunstfertigen “weiser” (σοφωτέρους) sind als die Erfahrenen, weil sie “mehr wissen” (μᾶλλον εἰδέναι), nicht weil sie im Handeln und Herstellen “geschickter” wären (οὐ κατὰ τὸ πρακτικοῦς). Hat eine Kunst oder τέχνη also keinen unmittelbaren Bezug zur Herstellung? Ist es sogar so, dass die Kunst aufgrund ihres Bezugs zum Allgemeinen für die Herstellung im Einzelnen eher ungeeignet oder überflüssig ist?¹⁹ In einer Hinsicht wäre das äußerst irritierend. Denn wenn wir von einer Kunst bzw. Kunstfertigkeit oder – wie Wittgenstein (siehe 2.2.4) – vom “Beherrschen einer Technik” sprechen, meinen wir doch genau dies: Wer die Kunst oder Technik beherrscht, ist imstande stets das zu tun, was im Einzelnen gefordert ist; d.h. er oder sie versteht es, die allgemeinen Anforderungen einer gelungenen Herstellung im Einzelnen immer wieder von Neuem zu erfüllen.

Wir wollen im Folgenden zeigen, dass der erste Eindruck von **T20** trügerisch ist. Und dazu sollten wir zunächst vor allem darauf achten, wie sich Aristoteles ausdrückt; er sagt wörtlich: “Hinsichtlich des Handelns scheint (δοκεῖ) die Erfahrung sich in nichts (οὐδὲν) von der Kunst (τέχνη) zu unterscheiden (διαφέρειν).” Das allein könnten wir sogar so verstehen, dass die Kunst bezüglich des Herstellens umgekehrt auch nicht der Erfahrung nachsteht. Aber Aristoteles fügt hinzu, dass die Erfahrenen ein höheres Maß an Effizienz beim Herstellen aufweisen. Und die folgende Überlegung soll gerade zeigen, dass diese Herstellungseffizienz wesentlich durch das Erfahrensein im Herstellen bedingt ist; denn die Erfahrung ist auf das Einzelne bezogen, in dem auch jede Herstellung stattfindet. Mehr noch: Aristoteles betont explizit, dass die Kunst Erkenntnis des Allgemeinen ist (τῶν καθόλου ἐστὶ γνῶσις, Met. I 1, 981 b16/17). Und auf den ersten Blick scheint er damit sagen zu wollen, dass dies der Grund (αἴτιον) oder Teil des Grundes dafür ist, dass die Erfahrenen eben mehr Erfolg im Herstellen haben (μᾶλλον ἐπιτυχάνοντας, Met. I 1, 981 b14), da die Erfahrung nicht auf diese Allgemeine, sondern auf das Einzelne geht.

Es gibt aber noch eine andere Lesart dieser Passage: Aristoteles sagt zu Beginn von **T20**, dass sich die Erfahrung in nichts von der Technik bzw. Kunstfertigkeit zu unterscheiden *scheint* (δοκεῖ).²⁰ Und man könnte ihn dabei auch so verstehen, dass der Grund für diesen *Schein* ist, dass die Erfahrung auf das Einzelne geht, die Kunst auf das Allgemeine. Denn angesichts dieser Unterscheidung könnte man zur Annahme verleitet werden, dass eine Kunst oder Technik in nichts weiter besteht als dem Besitz des allgemeinen λόγος allein, d.h. ohne die Erfahrung. Und in dieser Hinsicht wären die Erfahrenen mit Blick auf das Herstellen gewiss im Vorteil und würden das rechte

¹⁹ Exemplarisch für eine solche Deutung von **T20** vgl. DUNNE [1993]: 249–253, vor allem 283–285.

²⁰ Vgl. dazu vor allem JOHANSEN [2017]: 115/116.

Verfahren häufiger erreichen. Aber nichts von dem, was Aristoteles in T20 sagt, zwingt uns zur Annahme, eine Kunst oder Technik sei nur der allgemeine λόγος ohne die Erfahrung. Daher besteht auch nur der Schein von Gleichrangigkeit, denn es ist nicht ausgeschlossen, dass die Kunstfertigen gleichermaßen erfahren in der Herstellung sein können. Und Aristoteles schließt das auch explizit nicht aus, sondern legt diese Lesart sogar nahe. Wenn man nämlich genau darauf achtet, was er sagt, wird klar, dass die Erfahrenen nicht gegenüber den Kunstfertigen im Vorteil sind. Aristoteles hebt zwei Mal hervor, dass der relevante Kontrast zu denjenigen besteht, die nur “den λόγος ohne die Erfahrung haben” (τῶν ἄνευ τῆς ἐμπειρίας λόγον ἔχόντων, Met. I 1, 981 a14/15 & 21); er sagt nicht, dass die Kunstfertigen diejenigen sind, die nur den λόγος ohne die Erfahrung haben.²¹

Auf die Frage, wer letztere sind, kommen wir gleich zurück. Vorerst ist es wichtig festzuhalten, dass eine Kunstfertige, etwa eine heilkundige Ärztin, demnach wohl im gleichen Ausmaß Erfahrung besitzen kann wie z.B. der erfahrene Heilpraktiker (vgl. 3.2.2). Wenn dem aber so ist, dann sollte sich auch der Schein der Gleichrangigkeit von Kunst und Erfahrung weiter zerstreuen. Denn während der erfahrene Heilpraktiker in seiner Wirkfähigkeit auf die Fälle eingeschränkt ist, die er aus seiner Erfahrung kennt, ist die Ärztin im Herstellen von Gesundheit nicht in dieser Hinsicht limitiert. Da sie nämlich das allgemeine Merkmal erfasst hat, das die aus der Erfahrung bekannten Fälle erklärt (vgl. T9); und da sie dieses Merkmal aufgrund ihrer Erfahrung zusätzlich im Einzelnen erkennen kann, ist sie in der Lage, ihr produktives Wissen auch auf andere, ihr bisher unbekannte Krankheitsfälle auszuweiten. Und dadurch kann sie selbst bei besonders komplizierten Einzelfällen noch für Gesundheit sorgen, wo der Heilpraktiker bereits ratlos ist und hinsichtlich des Handelns (πρὸς τὰ πράττειν, vgl. Met. I 1, 981 a12) somit sogar im Nachteil zu sein scheint.²²

Zur Stützung dieser Lesart von T20 können wir einen Abschnitt aus dem Schlusskapitel der *Nikomachischen Ethik* heranziehen. Aristoteles bestätigt dort nicht nur, was wir soeben ausgeführt haben; seine Bemerkungen können uns zugleich helfen, den Zusammenhang zwischen Kunst und Erfahrung genauer zu fassen.

Zunächst betont Aristoteles – ebenso wie in T20 – auch in NE X 10, dass die Anwendung einer Technik bzw. Kunst stets im Einzelnen erfolgt, was mitunter äußerst individuelle Maßnahmen erforderlich machen kann. Denn auch wenn im Allgemeinen zwar gilt, dass “Bettruhe und Fasten” bei einer bestimmten Art von Fieber hilft, kann es sein, dass dem Einzelnen, der im vorliegenden Anwendungsfall zu behandeln ist,

²¹ Das wird mitunter übersehen, vgl. u.a. DEVEREUX [1986]: 488/489; DUNNE [1993]: 315/316 und GREGORIĆ/GRGIĆ [2006]: 7. Die Ausnahme bildet: JOHANSEN [2017]: 115/116, vgl. so ähnlich auch CAMBIANO [2012]: 23/24 und MCKIRAHAN [1992]: 241/242.

²² Vgl. JOHANSEN [2017]: 109–212; für eine andere Sicht vgl. BOLTON [2021]: 160–162.

das “vielleicht nicht” (τινὶ δ’ ἴσως οὐ) hilft (vgl. NE X 10, 1180 b8–10). Im Gegensatz zu **T20** bemüht sich Aristoteles an der vorliegenden Stelle aber unmittelbar um eine ausgleichende Gewichtung dieses Punkts: Auch wenn die Kenntnis des Einzelfalls für die Herstellung wichtig ist, kann das Allgemeine nicht gänzlich außen vor bleiben. D.h. wer gut im Herstellen sein möchte, sollte sich sowohl um die Kenntnis des Einzelnen als auch des Allgemeinen bemühen:

[T21] Die beste Fürsorge für den Einzelfall dürfte jedoch von Seiten eines Arztes, Trainers und jedes anderen dann geleistet werden, wenn dieser allgemeines Wissen hat (ὁ καθόλου εἰδώς), was für alle oder für Menschen eines bestimmten Typs zuträglich ist [...]. Zwar hindert einen vielleicht nichts daran, einen Einzelnen auch ohne Wissen richtig zu behandeln, sofern man aufgrund von Erfahrung genau beobachtet hat, was im Einzelfall geschieht, so wie auch manche sich als die besten Ärzte für sich selbst erweisen, die einem anderen durchaus nicht helfen können. Nichtsdestoweniger dürfte aber doch gelten, dass jeder, der ein Experte in einer Kunst oder Wissenschaft werden will, sich dem Allgemeinen zuwenden und es so gut wie möglich erfassen muss. Denn wie wir gesagt haben, sind eben darauf die Wissenschaften bezogen. (NE X 10, 1180 b13–23)

Man kann durchaus gut darin sein, Gesundheit herzustellen, “auch ohne Wissen” (ἀνεπιστήμονα ὄντα), d.h. ohne über die entsprechende produktive ἐπιστήμη zu verfügen. Die Erfahrenen können das (vgl. **T20**), weil sie “genau beobachtet [haben], was im Einzelfall geschieht” (**T21**: NE X 10, 1180 b17/18). Es ist sogar möglich, rein aus Beobachtung ein Verständnis davon zu entwickeln, was Gesundheit ist (vgl. **T16**). Dennoch scheint das allein unzureichend: Denn wenn die Güte im Herstellen immer so auf das Einzelne beschränkt bliebe, könnte jeder stets nur sich selbst der beste Arzt sein, aber keinem anderen helfen, wie Aristoteles bemerkt (siehe **T21**: NE X 10, 1180 b18–20). Doch es ist nicht einmal klar, ob das wirklich so zutrifft. Denn auch wenn sich eine heilkundige Ärztin selbst behandelt, behandelt sie sich ja “als eine andere” (ἢ ἄλλῃ, siehe **T1**: Met. IX 1, 1046 a10/11). Sie behandelt sich also so wie jeden anderen Patienten und d.h. als eine so-und-so Beschaffene (vgl. Rhet. I 2, 1356 b28–32),²³ die das Vermögen hat, gesund zu werden (vgl. **T18**: Met. IX 7, 1049 a2–5). Zu wissen, was einer so-und-so Beschaffenen zuträglich ist, wenn sie unter dieser oder jener Krankheit leidet, ist jedoch bereits ein Wissen des Allgemeinen, das somit auch bei einer individuellen Selbstbehandlung nützlich zu sein scheint.

²³ Rhet. I 2, 1356 b28–32 im Wortlaut: “[K]eine Kunst [zielt] auf das den Einzelfall Betreffende [ab], wie die Heilkunst nicht darauf abzielt, was für Sokrates das Gesunde ist oder für Kallias, sondern darauf, was für den so und so Beschaffenen (τί τῷ τοιῷδε) oder für die so und so Beschaffenen (gesund ist) – dies nämlich ist kunstgemäß (ἔντεχνον), was den Einzelfall hingegen betrifft (καθ’ ἕκαστον), ist unendlich (ἄπειρον) und nicht wissenschaftlich erfassbar (οὐκ ἐπιστητόν).”

Allerdings nützt dieses Wissen des Allgemeinen nur denjenigen etwas, die ebenso über die entsprechende Erfahrung verfügen. Diesen Punkt unterstreicht Aristoteles am Ende von NE X 10 noch einmal mit Nachdruck:

[T22] Arzt wird man anscheinend nicht aufgrund von Textbüchern. Und doch versuchen die Schriften, nicht nur die Heilmittel anzugeben, sondern auch, wie bei der Heilung vorzugehen ist und wie man die einzelnen Arten von Patienten zu behandeln hat, indem sie deren Zustände unterscheiden. Diese Schriften erweisen sich nun zwar als nützlich für Leute mit Erfahrung, für Unerfahrene dagegen als nutzlos. (NE X 10, 1181 b2–6)

Die Verbindung zu T20 liegt hier auf der Hand: Wer versucht, allein durch ein Studium von Lehrbüchern eine Kunst zu erwerben, wird sich bestenfalls den für diese Kunst relevanten, allgemeinen λόγος aneignen. Er ist dann also einer derjenigen, die “nur den λόγος ohne die Erfahrung haben”.²⁴ Und wie schon in T20 gibt Aristoteles in T22 deutlich zu erkennen, dass dieser allgemeine λόγος, d.i. ein abstraktes Lehrbuchwissen, ohne die entsprechende Erfahrung “nutzlos” ist. Warum das so ist, lässt sich mit Hilfe der folgenden Passage weiter verdeutlichen:

[T23] Auch befasst sich die Klugheit (φρόνησις) nicht nur mit dem Allgemeinen (τῶν καθόλου), sondern muss auch das Einzelne (καθ' ἕκαστα) erkennen. Sie gilt nämlich dem Handeln; die Handlung ist aber auf das Einzelne bezogen. Deswegen sind auch manchmal Leute ohne Wissen im Handeln erfolgreicher als solche mit Wissen – wie auch sonst die Erfahrenen. Wenn jemand z.B. zwar weiß, dass leichtes Fleisch gut verdaulich und gesund ist, aber nicht weiß, welche Art Fleisch leicht ist, dann wird er die Gesundheit nicht bewirken; wer dagegen weiß, dass das Fleisch von Geflügel leicht und gesund ist, wird das eher können. Da die Klugheit zum Handeln befähigt (ἡ δὲ φρόνησις πρακτική), braucht man beide Arten von Wissen (ὥστε δεῖ ἄμφω ἔχειν), eher jedoch letztere Art. (NE VI 8, 1141 b14–22)

Zwar geht es hier primär um die Klugheit (φρόνησις). Aristoteles verwendet jedoch ein Beispiel aus der Heilkunst, um eine Besonderheit der Klugheit zu erläutern. Und da diese Erläuterung haltlos wäre, wenn nicht ebenso der Heilkunst als τέχνη dieses besondere Merkmal zukäme, kann man davon ausgehen, dass auch für den Besitz einer Kunst beide Arten von Wissen nötig sind, d.i. sowohl eine Kenntnis des Allgemeinen als auch eine Kenntnis des Einzelnen.²⁵ Das Beispiel bestätigt dies zusätzlich: Es ist eben

²⁴ Vgl. CAMBIANO [2012]: 21–24; HASPER/YURDIN [2014]: 137–143 und JOHANSEN [2017]: 113–116.

²⁵ Vgl. zu dieser Deutung von T23 JOHANSEN [2017]: 112/113 und HASPER/YURDIN [2014]: 121/122 & 140–142, ferner JOHANSEN [2021]: 79/80. Für eine andere Interpretation vgl. DUNNE [1993]: 315–319.

nutzlos (siehe T22), nur allgemeinen zu wissen, dass leichtes Fleisch gut verdaulich und gesund ist; denn mit diesem Wissen allein wird man noch keine Gesundheit herstellen können (vgl. T23). Dazu müssen wir ebenso das “im Allgemeinen enthaltene Einzelne oder Besondere (καθ’ ἑκαστον)”²⁶ kennen (vgl. T20: Met. I 1, 981 a22–24). D.h. wir sollten zugleich wissen, welche Fleischsorten im Einzelnen oder Besonderen unter diese allgemeine Art von leichtem, gut verdaulichem Fleisch fallen, z.B. Geflügelfleisch, andernfalls werden wir keine zuträgliche Diät verordnen und so auch keine Gesundheit bewirken können (vgl. T23).

Sicherlich könnte man die Tatsache, dass Geflügelfleisch zu den “leichten” Fleischsorten zählt, gleichfalls in einem allgemeinen Lehrsatz ausdrücken und in ein Lehrbuch für Heilkunde oder Diätik aufnehmen (vgl. T22). Und Aristoteles würde das auch nicht bestreiten; schließlich sagt er in T23 nicht, dass das spezifischere Wissen bezüglich verschiedener Fleischsorten in jedem Fall zu einer gelungenen Therapie führen wird. Er sagt nur, dass wir durch eine solche partikularere Kenntnis “eher” (μᾶλλον) zum Herstellen von Gesundheit befähigt sind (siehe NE VI 8, 1141 b20/21).²⁷ Und dies liegt vor allem daran, dass wir uns mit einer immer spezifischeren Kenntnis des “im Allgemeinen enthaltenen Besonderen” (T20) der jeweils singulären Situation nähern, also dem Einzelfall (vgl. NE X 10, 1180 b7–13), in dem wir unser produktives Wissen tatsächlich anwenden und anwenden müssen, um Gesundheit oder anderes herzustellen. Wichtig ist in diesem Zusammenhang jedoch, dass wir auf diesem Weg zu immer spezifischeren Lehrsätzen früher oder später eine Grenze erreichen werden, an der wir keinen weiteren Lehrsatz mehr formulieren können. Es gibt – wie Aristoteles betont – ein “Letztes” (ἔσχατον), das sich jeglicher Kodifizierung und folglich jeder wissenschaftlichen Betrachtung (ἐπιστήμη) entzieht. Denn dieses Letzte ist das *wahrnehmende* Erfassen (vgl. NE VI 9, 1142 a24–27), dass das, was in einem solchen allgemeinen Lehrsatz ausgedrückt ist, hier und jetzt im Einzelnen gegeben ist.²⁸ Das Letzte, bei dem auch die Herstellung (ποίησις) beginnt (vgl. T6: Met. VII 7, 1032 b16/17), ist also das situative Erfassen, dass die allgemeinen Bedingungen des Entstehens (bzw. Herstellens) in der singulären Anwendungssituation hier und jetzt genau so gegeben sind, wie es für eine gelungene Herstellung erforderlich ist; d.h. es ist ein Erkennen des Allgemeinen im Einzelnen bzw. des “im Allgemeinen enthaltenen

²⁶ Der Term “καθ’ ἑκαστον” kann bei Aristoteles sowohl das Einzelne (Individuelle) als auch etwas nur weniger Allgemeines, Partikulares bezeichnen; vgl. dazu mit Bezug auf T23 u.a. JOHANSEN [2017]: 113, Fn. 32 & 33. Ausführlich dazu siehe COOPER [1975]: 28–45, vor allem 28–31. Dass “καθ’ ἑκαστον” in T20 zu Recht mit “Einzelnes” übersetzt werden sollte, ergibt sich aus den folgenden Ausführungen.

²⁷ Zu dieser Deutung des “μᾶλλον” vgl. REEVE [1992]: 69/70 und COOPER [1975]: 30–32.

²⁸ Auch in NE VI 9, 1142 a24–31 geht es primär um Klugheit; doch zuvor verwendet Aristoteles erneut ein Heilkunst-Beispiel, um den Einzelfallbezug der Klugheit zu unterstreichen, siehe NE VI 9, 1142 a20–24. Dass das Nachfolgende ebenso auf die Heilkunst zutrifft, liegt daher auf der Hand.

Einzelnen” (vgl. T20).²⁹ Und das lässt sich gewiss nicht durch einen Lehrsatz allein vermitteln (vgl. T22), gleichgültig wie spezifisch dieser Satz gefasst ist. Dazu bedarf es immer auch der Erfahrung (vgl. T20 & T23), in der sich diese Fähigkeit zur situativen Wahrnehmung überhaupt erst entwickeln kann.³⁰

Natürlich ist hier nicht an die Sinneswahrnehmung im engeren Sinn zu denken; Aristoteles betont das ausdrücklich (siehe NE VI 9, 1142 a27–30). Gemeint ist eher eine praktische Wahrnehmung,³¹ die Aristoteles an einer Stelle sogar explizit auf eine Leistung der Vernunft (νοῦς) zurückführt (vgl. NE VI 12, 1143 a35–b5).³² Und diese Aktivierung der Vernunft, die dann zum Ausdruck kommt, wenn wir auf diese Weise eine singuläre Situation *als* Instanz eines allgemeinen Situationstyps verstehen, z.B. als für die Herstellung von Gesundheit günstige Normalsituation, ist wesentlich für das, was wir als “Beherrschen einer Kunst oder Technik” bezeichnen können. Schließlich ist eine Kunst als δύναμις μετὰ λόγου eine Vernunft-bestimmte Fähigkeit (vgl. 3.2.4), die jedoch – wie wir nun festhalten müssen – nicht allein mit dem Besitz des allgemeinen λόγος, also einem Wissen des Allgemeinen gleichzusetzen ist. Eine Kunst ist ein produktives Wissen, zu dem die Anwendung im Einzelfall gehört; und das impliziert ebenso eine praktische, situationssensitive Dimension, die ohne entsprechende Erfahrung nicht zur Geltung kommen könnte.³³ Denn ohne Erfahrung ist jeder allgemeine λόγος “nutzlos” (vgl. T22: NE X 10, 1181 b5/6).

3.3.3 Produktive *epistêmê*

Angenommen die soeben vorgeschlagene Lesart von T20 ist richtig: Die Erfahrung ist als Moment in der Kunst aufgehoben; beides zusammen ist eine komplexe Fähigkeit, durch die deren Träger imstande sind, in unbestimmt vielen Einzelfällen immer wieder auf die Besonderheiten der Anwendungssituation zu reagieren und das rechte Maß der

²⁹ Insbes. im Kontext von NE VI 9, 1142 a24–27 wird “ἔσχατον” oft entweder bereits als Einzelnes oder als noch spezifisches Allgemeines gedeutet, vgl. u.a. HANKINSON [2011]: 54 gegen COOPER [1975]: 33–44 & 183. Wir folgen hier der zwischen diesen beiden Ansätzen vermittelnden Deutung von REEVE [1992]: 68/69, insbes. Fn. 5, wonach das “Letzte” (ἔσχατον) den Punkt bezeichnet, an dem Allgemeines und Einzelnes im Erkennen zusammenfallen.

³⁰ Dass dieses besondere Wahrnehmungs- oder Unterscheidungsvermögen durch die Erfahrung geschult wird, deutet Aristoteles indirekt an mehreren Stellen an, vgl. u.a. NE X 10, 1181 a19–23 und NE VI 12, 1143 b11–14.

³¹ Vgl. dazu u.a. WOODS [1986]: 161–164 und REEVE [1992]: 67–73.

³² Hinsichtlich des Zusammenhangs dieses situativen Wahrnehmens und der Vernunft (νοῦς) vgl. vor allem HANKINSON [2011]: 54–57; wir werden gleich darauf zurückkommen, siehe 3.3.3.

³³ Vgl. zu diesem Aspekt erneut NE X 10, 1180 b7–11 und vor allem NE V 13, 1137 a13–17: “[Bei der Herstellung von Gesundheit] ist es zwar leicht zu wissen, dass Honig, Wein, Nieswurz sowie Schneiden und Brennen gesund sind; doch zu wissen, auf welche Weise, bei wem und zu welchem Zeitpunkt man sie zur Heilung anwenden soll, ist eine so große Aufgabe, dass es dazu den Arzt braucht.”

Herstellung zu treffen. In dieser Hinsicht kann die Kunst zu Recht als eine “produktive Haltung” (ἔξις ποιητική) bezeichnet werden (siehe T7: NE VI 4, 1140 a20/21), also als etwas, das zur Herstellung befähigt. Zu fragen ist jedoch, ob eine Kunst dann zugleich ein wissenschaftliches Wissen, also eine produktive ἐπιστήμη sein kann, wie dies in T4 nahelegt ist (siehe Met. IX 2, 1046 b2–4)?

Was uns dazu bringen könnte, diese Frage zu verneinen, ist unter anderem folgender Gedankengang: Alles Herstellen findet im Einzelnen statt (siehe T20); folglich ist eine Herstellende dabei auf das bezogen, was sich auch anders verhalten kann (siehe NE VI 4, 1140 a1). Und laut Aristoteles kann sich die Kunstfertigkeit als produktive Haltung auch nur darauf beziehen (vgl. NE VI 4, 1140 a10–15), was so in den Bereich desjenigen Teils des Denkvermögens fällt, den er “λογιστικόν” (NE VI 2, 1139 a12) bzw. “δοξαστικόν” (NE VI 5, 1140 b26) nennt.³⁴ Eine ἐπιστήμη im strengen Sinn fällt aber in die Domäne eines anderen Teils des Denkvermögens, nämlich in das ἐπιστημονικόν (NE VI 2, 1139 a12), dessen Gegenstand gerade *nicht* die kontingenten, wandelbaren Spielräume sind, in denen allein eine Herstellung möglich ist. Gegenstand dieses Teils des Denkvermögens sind “die Arten des Seienden [...], deren Prinzipien (ἀρχαί) sich nicht anders verhalten können” (vgl. NE VI 2, 1139 a7/8). Und folglich bezieht sich eine Kunst als ἐπιστήμη auf die Betrachtung des Allgemeinen, das als solches ewig und unveränderlich ist (vgl. APo. I 8, 75 b21–26), weshalb sie in dieser Hinsicht auch nichts mit dem für die Herstellung relevanten Einzelnen zu tun zu haben scheint; denn das ist gerade nicht wissenschaftlich fassbar (vgl. Rhet. I 2, 1356 b28–32). Doch wie passt das mit der These zusammen, dass die Kunst eine produktive Haltung ist? Widerspricht sich Aristoteles nicht selbst, wenn er Kunst und Technik einerseits dem λογιστικόν oder δοξαστικόν, andererseits als produktive ἐπιστήμη aber zugleich dem ἐπιστημονικόν zuordnet?

Ehe man Aristoteles eine derartige Inkonsistenz zuschreibt, wird man sich vielleicht so behelfen wollen: Als produktive ἐπιστήμη hat die Kunst keinen unmittelbaren Einfluss auf die Herstellung. Sie ist gemäß diesem Verständnis eine bloß theoretische Reflexion auf das, was bei der Herstellung geschieht.³⁵ Während des Herstellungsvorgangs ist sie daher bestenfalls eine unbeteiligte Beobachterin, die aus der Warte des ἐπιστημονικόν dem anderen Teil des Denkvermögens, dem δοξαστικόν bzw. λογιστικόν, sozusagen bei der Arbeit zusieht, ohne selbst daran beteiligt zu sein. Wenn überhaupt, dann hat die Kunst in dieser Hinsicht eine Wirksamkeit für das Herstellen nur kraft eines von dieser Wissensfähigkeit (ἐπιστημονικόν) verschiedenen Elements,

³⁴ Diese Zugehörigkeit von Kunst und Technik im Bereich des δοξαστικόν bzw. λογιστικόν betonen auch mit Nachdruck LORENZ/MORISON [2019]; vgl. dazu ferner auch BOLTON [2021]: 161/162.

³⁵ Zu diesem Verständnis der Kunstfertigkeit vgl. insbes. DUNNE [1993]: 249–253, 283–285 und 315–319; vgl. zudem auch CAMBIANO [2012]: 21–23.

nämlich einer praktischen Fertigkeit oder Erfahrung.³⁶ Das Problem ist nur, dass das eindeutig dem widerspricht, was Aristoteles selbst sagt: Er betont in **T15** ausdrücklich, dass das Wissen (ἐπιστήμη) – er denkt insbesondere an die Heilkunst (siehe **T4** und **T3**) – gerade durch den dabei implizierten Besitz des λόγος (τῷ λόγον ἔχειν) selbst ein kinetisches Vermögen (δύναμις) ist (vgl. Met. IX 2, 1046 b16/17), also etwas, das Prinzip von Veränderung in einem anderen ist (vgl. 3.1.1).³⁷ Und auch anhand seiner Analyse des Entstehens “durch Kunst” (ἀπὸ τέχνης) wird das deutlich. Denn “[d]urch Kunst [...] entsteht dasjenige, dessen Form in der Seele vorhanden ist” (Met. VII 7, 1032 a32–b1), wobei diese “Form in der Seele” der herstellende Faktor (ποιοῦν) ist (vgl. Met. VII 7, 1032 b21–23). Ist dann aber nicht, da die “Form in der Seele” der Herstellenden nichts anderes ist als das Wissen (ἐπιστήμη) und der λόγος (vgl. **T14**: Met. VII 7, 1032 b5/6), dieses Wissen das Herstellende?

Um das weiter zu klären, sollten wir noch einmal auf einige Punkte unserer bisherigen Überlegungen zurückblicken: Prinzip einer kunstfertigen Herstellung ist die Form dessen, was hergestellt wird, in unserem bevorzugten Beispiel also die Form der Gesundheit. Und diese Form ist Prinzip, weil sie das ist, was beim Herstellen, ohne selbst zu entstehen (siehe Met. VII 8, 1033 b5–8), in einen geeigneten, d.i. genesungsfähigen Stoff (siehe **T18**) gebracht wird (vgl. Met. VII 7, 1032 b11–14; ferner Met. VII 8, 1033 b8–10). Wir können daher auch sagen: Sie ist Prinzip der Herstellung, weil durch sie bestimmt ist, *was es ist*, das durch Kunst hergestellt wird (vgl. **T14**: Met. VII 7, 1032 a32–b1). Und aus dieser definitiven Bestimmung ergibt sich, welche Bedingungen erfüllt sein müssen, damit Gesundheit, z.B. ein gesundes Gleichmaß (siehe **T5** und **T6**), entstehen kann (vgl. 3.3.1). Im produktiven Denken der Kunstfertigen werden diese Bedingungen expliziert (siehe 3.2.2), indem die Form bzw. das, was bei der Herstellung in den Stoff gebracht werden soll, in seine “Bestandteile” (μέρη) zergliedert (vgl. Met. VII 7, 1032 b26–30) und so deren Zusammenhang sichtbar gemacht wird (vgl. **T16**). Was aber auf diese Weise dargelegt wird, ist nichts anderes als eine bestimmte *Ordnung*, in deren Rahmen das Herstellen ausschließlich stattfinden kann (vgl. **T5** und **T6**).³⁸ Und letztlich besteht das τέλος der entsprechenden ἐπιστήμη, etwa der Heilkunst, in nichts anderem, als diese Ordnung in einem System von Demonstrationen zu entfalten und so verständlich zu machen.

Wir haben angenommen (siehe 3.2.2), dass eine kunstfertige Ärztin eine Wissende in diesem Sinn ist: Sie ist vollständig in dieses System von Demonstrationen eingearbeitet und kann daher auch für jedes Element dieser Herstellungsordnung, also

³⁶ Vgl. dazu exemplarisch DEVEREUX [1986]: 493/494 und ferner auch DUNNE [1993]: 317/318.

³⁷ Diesen Punkt betont auch JOHANSEN [2017]: 115, Fn. 35 und ferner 116–121.

³⁸ Allgemein zu diesem Verständnis der Form bzw. des τηρ als eines solchen Rahmen-stiftenden Ordnungsprinzips vgl. insbes. LISKE [1985]: 242–248.

jede Phase des Herstellungsvorgangs, uneingeschränkt erklären, warum genau so Gesundheit entsteht. In einem solchen uneingeschränkten Sinne (ἀπλῶς) besitzt man eine ἐπιστήμη laut Aristoteles jedoch erst, wenn man nicht nur die Ursache für ein Explanandum kennt, sondern zugleich weiß, dass genau das, was in der entsprechenden Demonstration als Ursache aufgezeigt wird, die für das Explanandum *einschlägige* Ursache (oder Erklärung) ist (siehe APo. I 2, 71 b9–12). D.h. die “Prinzipien” (ἀρχαί), aus denen erklärt wird, also die Prämissen der Demonstration, sollten “angemessen” (οἰκείαι) für dieses Explanandum sein (siehe APo. I 2, 71 b20–23); andernfalls kommt keine Demonstration und auch kein genuin wissenschaftliches Wissen zustande (vgl. APo. I 2, 71 b24/25). Sobald eine Wissende aber eine derart “angemessene” Erklärung hat, was der Fall ist, wenn bestimmte Kriterien erfüllt sind,³⁹ hat sie auch eine ἐπιστήμη im fraglichen Sinn (siehe 3.2.4): Sie weiß dann, dass z.B. die besondere Konstitution der Patienten (Z) die Ursache dafür ist, warum das Heilmittel X gegen Krankheit Y hilft; und dass es sich auch “nicht anders verhalten kann” (μὴ ἐνδέχασθαι τοῦτ’ ἄλλως ἔχειν), als dass Z die Ursache dafür ist, weil eben nur dies auf adäquate Weise erklärt, warum X gegen Y hilft (vgl. APo. I 2, 71 b12).

Die traditionelle Lesart von APo. I 2 würde den zuletzt genannten Punkt anders fassen. Was sich demnach “nicht anders verhalten kann”, ist der in einer Demonstration aufgewiesene, erklärte Sachverhalt.⁴⁰ L. Angioni hat aber in mehreren Arbeiten gezeigt, dass man Aristoteles’ Bestimmung wissenschaftlichen Wissens in APo. I 2 (und anderen Texten) nicht so verstehen muss. Was sich gemäß dieser alternativen Lesart für eine uneingeschränkt Wissende nicht anders verhalten kann, ist nicht so sehr das Bestehen des zu erklärenden Sachverhalts, als vielmehr – und das haben wir auch gerade eben so dargestellt – die *explanatorische Relation* zwischen dem Explanans (bzw. der im Explanans aufgewiesenen Ursache) und dem dadurch erklärten Explanandum.⁴¹ Damit ist nicht ausgeschlossen, dass nicht auch notwendig bestehende Sachverhalte Gegenstand wissenschaftlichen Wissens sein können. Es ist eben lediglich keine notwendige Bedingung für das Vorliegen wissenschaftlichen Wissens, ausschließlich auf derartiges bezogen zu sein.⁴² Daraus ergibt sich nun aber auch, dass

³⁹ Die fragliche Angemessenheit liegt aber erst vor, wenn die Prämissen der Demonstration “wahr” (ἀληθῶν), “ursprünglich” (πρώτων), “unvermittelt” (ἀμέσων) sowie “bekannter” (γνωριμωτέρων), “vorrangiger” (προτέρων) und “ursächlicher im Verhältnis zur Konklusion” (αἰτίων τοῦ συμπεράσματος) sind, vgl. APo. I 2, 71 b20–23. Ausführlich zu diesen Kriterien vgl. MCKIRAHAN [1992]: 21–35; LORENZ [2014]: 290–300 und BRONSTEIN [2016]: 51–66.

⁴⁰ Zu den Vertretern der traditionellen Interpretation siehe ANGIONI [2019]: 177, Fn. 28.

⁴¹ Vgl. ANGIONI [2016] und ANGIONI [2020], ferner ANGIONI [2014] und ANGIONI [2019]; mit einer ähnlichen Tendenz vgl. auch KOSMAN [1973]: 374–380, insbes. 376–378 und KOSMAN [2014b]: 82–87.

⁴² Und das ist einer der Vorteile dieser Lesart, da andernfalls sehr viele wissenschaftlichen Disziplinen nicht den Aristotelischen Ansprüchen an wissenschaftliches Wissen genügen würden; vgl. dazu ANGIONI [2020]: 195/196 und 203–205 und ferner KOSMAN [1973]: 374–380

der “wissenschaftsfähige” Teil des Denkvermögens (ἐπιστημονικόν) nicht dem anderen λόγος-habenden Seelenteil, d.i. dem λογιστικόν oder δοξαστικόν, völlig separat gegenüberliegt: Wenn Aristoteles sagt, dass das ἐπιστημονικόν mit dem befasst ist, dessen “Prinzipien sich nicht anders verhalten können” (siehe NE VI 2, 1139 a7/8), dann ist auch hier primär die Relation gemeint zwischen einem explanatorischen Prinzip und dem, was daraus erklärt wird.⁴³ Und eine solche explanatorisch notwendige Relation kann gewiss auch bezüglich kontingenter Sachverhalte bestehen, etwa dem Sachverhalt, dass ein bestimmtes Heilmittel *X* gegen Krankheit *Y* hilft. Gibt es nämlich eine Demonstration (*X* – *Z* – *Y*), mit der auf einschlägige Weise erklärt wird, warum der zu erklärende Sachverhalt besteht, dann sind die Prämissen dieser Demonstration die explanatorisch notwendigen Prinzipien; d.h. sie sind notwendig, um das Explanandum vollständig adäquat zu erklären.

Wenn wir ein Explanandum auf diese Weise uneingeschränkt verstehen (ἐπίστασθαι ὁπλῶς, vgl. APo. I 2, 71 b9), wissen wir folglich, dass es sich nicht anders verhalten kann, als dass genau dieses Explanans, d.i. die gefundene Demonstration, die für dieses Explanandum einschlägige Erklärung liefert. Wir könnten auch sagen: Wir wissen dann zugleich, dass es sich nicht anders erklären lässt. Jedoch nicht, weil wir es aufgrund unserer subjektiven Unzulänglichkeit nicht anders verstehen können; sondern weil nur das die der Sache selbst *angemessene* (οἰκείον) Erklärung ist (vgl. APo. I 2, 71 b22/23), d.h. die Erklärung, die die erste Ursache des zu erklärenden Sachverhalts in den Blick bringt, also den kausalen Faktor, der ursprünglich verantwortlich dafür ist, dass das Explanandum ist, wie es ist.⁴⁴ Diese erste Ursache ist aber die Form (εἶδος) dessen, was in der jeweiligen Wissenschaft erforscht wird, in unserem Beispiel also die Form der Gesundheit (vgl. dazu 3.2.4). Diese Form ist erste Ursache und Prinzip, weil sie die Ordnung begründet, in der jedes Explanandum, aber auch jedes von diesem ersten Prinzip abhängige Explanans als Elemente enthalten sind. Wann immer wir daher uneingeschränkt verstehen und wissen, dass es sich nicht anders erklären lässt als durch die Demonstration, die wir gefunden haben, dann signalisiert diese explanatorische Gewissheit⁴⁵ zweierlei: (1) dass wir den angestammten Platz des Explanandums innerhalb dieser intelligiblen Ordnung gefunden haben, deren Erforschung Aufgabe der fraglichen Wissenschaft ist; und (2) dass wir das τέλος dieses Forschungs- und Erklärungsvorhabens selbst erreicht haben. Denn wenn wir ein Explanandum uneingeschränkt verstehen und wissen, dass es sich nicht anders erklären

⁴³ Vgl. zur Interpretation dieser Passage aus NE VI 2 insbes. ANGIONI [2020]: 228–233.

⁴⁴ Vgl. KOSMAN [1973]: 376–379 und ANGIONI [2014]; eine ausführliche Erläuterung dieses Aspekts der Aristotelischen Wissenschaftslehre findet sich bei BRONSTEIN [2016] und CHARLES [2000].

⁴⁵ Zu dieser Gewissheit (πίστις), die eng mit dem Prinzipienwissen (νοῦς) selbst verknüpft ist, vgl. ZUPPOLINI [2020]: 35–46 und vor allem BURNYEAT [1981]: 126–133; siehe 5.2.2.

lässt, dann zeigt das auch, dass das Explanans, mittels dessen wir dies so verstehen, im einschlägigen Sinn erklärend ist.

In 3.2.4 haben wir gesehen, dass Aristoteles die Vernunft (νοῦς) als diejenige “kognitive Haltung” (γνωρίζουσα ἔξις) begreift, aus der heraus wir Kenntnis solcher explanatorischer “Prinzipien” (τῶν ἀρχῶν) einer Wissenschaft haben (vgl. APo. II 19, 99 b17/18). Und die explanatorische Gewissheit, die wir besitzen, wenn wir ein Explanandum uneingeschränkt und d.h. als vollkommen adäquat erklärt verstehen, ist letztlich Ausdruck eben dieses Prinzipienwissens. Denn darin manifestiert sich, dass wir das Explanandum und unsere Erklärung (das Explanans) letztlich dem obersten explanatorischen Prinzip dieses Wissenschaftsbereichs unterordnen können.⁴⁶ Aber auch die situative Wahrnehmung, die das allgemeine Herstellungswissen mit der Singularität der Anwendungssituation verknüpft, ist eine Leistung der Vernunft (νοῦς). Und die dadurch sich abzeichnende Doppelfunktion des νοῦς hält Aristoteles an einer zuvor schon erwähnten Stelle (siehe 3.3.2) explizit fest:

[T24] Auch die Vernunft (νοῦς) bezieht sich auf das Letzte in beiden Richtungen; denn es ist der νοῦς, der sich auf die ersten Begriffe wie auf die letzten Begriffe bezieht, und nicht der λόγος. Bei Demonstrationen gilt der νοῦς den unveränderlichen und ersten Begriffen, bei praktischen Schlüssen gilt er dem Letzten und Wandelbaren (ἐνδεχομένου), also der zweiten Prämisse. Denn in ihnen liegt der Ausgangspunkt den Zweck betreffend; aus dem Einzelnen ergibt sich nämlich das Allgemeine. Davon muss man Wahrnehmung haben, und diese Wahrnehmung ist der νοῦς. (NE VI 12, 1143 a35–b5)

Über den Begriff der Vernunft (νοῦς) kommt allmählich in den Blick, inwiefern wir eine Kunstfertigkeit als allgemeines Wissen (ἐπιστήμη) verstehen können, das im Einzelnen jedoch zugleich selbst “herstellungsfähig” (ποιητική) ist. Denn zum einen ermöglicht es die Vernunft, überhaupt etwas im Lichte eines allgemeinen explanatorischen Prinzips zu verstehen, und zwar über die “ersten” und “unveränderlichen [...] Begriffe”. Sie ist dadurch aber auch als prägende Kraft aktiv, wann immer z.B. eine kunstfertige Ärztin einen Ausschnitt der Herstellungsordnung anhand dieser Begriffe *betrachtet* (θεωρεῖν, vgl. NE VI 4, 1140 a10–14). Wir können auch sagen: Die Leistung der Vernunft als Prinzip des demonstrativen Wissens (vgl. APo. II 19, 100 b15) zeigt sich, wann immer die Ärztin mittels ihrer produktiven ἐπιστήμη einen bestimmten Akt der Herstellung als Teil des übergeordneten Herstellungsvorgangs versteht bzw. in einem solchen Akt bereits die Einheit der allgemeinen Herstellungsordnung

⁴⁶ Zur Idee des Verstehens als eines Einordnens in eine intelligible Ordnung siehe insbes. CHARLES [2000]: 130–146 und 260–265; vgl. ferner BURNYEAT [1981]: 126–133 und ZUPPOLINI [2020]: 35–46.

erkennt. Zum anderen reicht die Vernunft jedoch ebenso ins Einzelne und “Wandelbare” (ἐνδεχομένου) der Herstellung selbst. Denn eine Herstellende ist dank ihrer Vernunft in der Lage, die allgemeinen Herstellungsbedingungen in jeder einzelnen Anwendungssituation *wahrzunehmen* und so das eigene Tun stets von Neuem unter das Prinzip dieser Herstellung zu bringen (vgl. 3.3.2).

Wir können diesen Zusammenhang noch weiter verdeutlichen: Alles Handeln und Herstellen findet im Bereich des “Wandelbaren” bzw. “Kontingenten” (ἐνδεχομένου) statt (siehe T24), also dort, wo sich die Dinge auch anders verhalten können (vgl. NE VI 2, 1139 a6–15).⁴⁷ Dies zeigt sich bei der technischen Herstellung unter anderem darin, dass die Bedingungen des Herstellens in einer einzelnen Anwendungssituation in unterschiedlichen Variationen vorliegen können (siehe 3.3.1). D.h. was jeweils im Einzelnen zu tun ist (ποιητέον, siehe T16), kann selbst variieren und ein dem Einzelfall angepasstes Vorgehen abverlangen (vgl. NE X 10, 1180 b7–11). Eine Kunstfertige, z.B. die Ärztin, ist aber in der Lage, mit dieser Wandelbarkeit der kontingenten Handlungsspielräume umzugehen; und zwar deshalb weil sie das Prinzip der Herstellung (die Form der Gesundheit) erfasst hat und sowohl ihr produktives Denken als auch ihr Herstellen darauf hin ausrichtet (vgl. 3.3.2). Gemäß T24 ist diese Ausrichtung dabei in zweierlei Hinsicht als eine Leistung der Vernunft zu begreifen: Zum einen hat die Ärztin als uneingeschränkt Wissende die Herstellungsordnung auf eine Weise im Blick, dass sie in jedem besonderen Teilbereich dieser Ordnung sagen kann, was wie und warum zusammenhängt. Sie kann daher das allgemeine Prinzip der Herstellung jeweils der besonderen Anwendungssituation gemäß spezifizieren.⁴⁸ Zum anderen kann sie aber kraft ihrer Vernunft auch im Einzelnen wahrnehmen, ob das, was sie so im Allgemeinen von der Herstellungsordnung versteht und betrachten kann, hier und jetzt in der Anwendungssituation gegeben ist. Und gerade dadurch vermag sie flexibel auf die singulären Erfordernisse der Situation zu reagieren und stets das rechte Maß der Herstellung zu treffen (siehe 3.3.2).

Der Maßstab, an dem bemessen wird, was im Einzelnen jeweils dieses rechte Maß und die Mitte der Herstellung ist, ist aber nichts anderes als das allgemeine Verständnis, das die kunstfertige Ärztin von der Herstellungsordnung hat. Und dieser Maßstab bleibt invariant, auch wenn sich die Dinge im Einzelnen mal so, mal anders verhalten. Schließlich kennt die Ärztin aufgrund dieser produktiven ἐπιστήμη die explanatorisch notwendigen Prinzipien und weiß allgemein, warum sich das Werk der Kunst nur herstellen lässt, wenn bestimmte Bedingungen gegeben sind. Sollten die allgemeinen Bedingungen des Herstellens im Einzelnen dennoch einmal nicht erfüllt sein, wi-

⁴⁷ Vgl. ferner auch NE VI 4, 1140 a1/2; 10–16 und NE VI 5, 1140 a31–b4.

⁴⁸ Vgl. zu diesem Punkt ANGIONI [2020]: 231/232.

derspricht das jedoch nicht ihrem Verständnis. Es ist dann lediglich ein besonderer Fall, mit dem sie kraft ihrer ἐπιστήμη aber ebenso umzugehen und aus dem sie das Bestmögliche herauszuholen vermag.⁴⁹ Darum ist es kein Zeichen von Unvollständigkeit, dass die Kunst im Einzelnen immer wieder mit solchen Ausnahmefällen zu tun hat.⁵⁰ Das τέλος und Prinzip der Herstellung ist nämlich in gewisser Weise schon im produktiven Denken und Wissen der Kunstfertigen präsent (siehe 4.2.5). Und das zeigt sich auch darin, dass in Fällen, in denen dieses τέλος nicht mehr vollständig zu erreichen ist, z.B. weil der Patient unheilbar krank ist (vgl. Rhet. I 1, 1355 b12–15), die Ärztin zugleich mit dem Bewusstsein agiert, dass in dieser Situation etwas im Vergleich zum Normalfall mangelhaft ist (vgl. 3.3.1). Je nach Stand ihrer Erfahrung nimmt sie manche Abweichungen zwischen dem Allgemeinen und dem Einzelnen sogar unmittelbar wahr. Und sie kann gewiss erklären, was in diesen endlos vielen, möglichen Sonderfällen mangelhaft bzw. privativ ist; und zwar aufgrund ihres Wissens (ἐπιστήμη), oder genauer: weil ihr Wissen der λόγος ist, und dieser selbe λόγος sowohl die Sache als auch die Privation erklärt (vgl. T3).⁵¹

Es besteht also kein Widerspruch zwischen diesen beiden Sphären der technischen Herstellung: dem Bereich des wandelbaren Einzelnen, mitsamt aller möglicher Sonderfälle, für den das λογιστικόν bzw. das δοξαστικόν zuständig ist, und dem Bereich des invaranten Allgemeinen, das die “Wissensfähigkeit” (ἐπιστημονικόν) beansprucht. Die eingangs erwähnte Spannung verflüchtigt sich daher und die Einheit der Kunst als produktiver Haltung (ἔξις ποιητική) und produktives Wissen (ποιητική ἐπιστήμη) bleibt gewahrt. Prinzip dieser Einheit ist aber die Vernunft, die diese beiden Bereiche der λόγος-habenden Seele zusammenhält und so für ihre eigene Einheit sorgt (vgl. 4.2.5). Die Kunst ist somit auch als ἐπιστήμη herstellend, da die Form des Herzustellenden durch die Vernunft wirkt (vgl. Met. VII 7, 1032 b21–23); schließlich ist letztere der “Ort der Formen” (τόπον εἰδῶν, vgl. DA III 4, 429 a27–29).

Es gibt aber noch einen weiteren Einwand, der an dieser Stelle vorgebracht werden könnte: Aristoteles sagt doch auch, dass beim “wissensgemäßen Herstellen” (ποιεῖν κατὰ ἐπιστήμην), z.B. bei der Heilkunst, “etwas anderes ausschlaggebend (ἑτέρου τινὸς κυρίου) ist [...], nicht aber das Wissen (ἀλλ’ οὐ τῆς ἐπιστήμης)” (siehe DA III 9, 433 a4–6). Und dieses “Andere” (ἑτέρου τινὸς) ist, wie wir in T2 schon gesehen haben,

⁴⁹ Vgl. dazu erneut NE I 11, 1100 b35–1101 a6 und Top. I 3, 101 b5–10.

⁵⁰ Exemplarisch für dieses Verständnis einer Kunst siehe COOPE [2021].

⁵¹ Natürlich erklärt dieser λόγος beide Glieder des Gegensatzes “nicht auf gleiche Weise” (οὐχ ὡσαύτως), siehe Met. IX 2, 1046 b9–14. Wichtig ist hier jedoch, dass auch das nicht gegen die Vollständigkeit einer produktiven ἐπιστήμη spricht; denn Aristoteles lässt keinen Zweifel daran aufkommen, dass das, was die Erklärung privativer Fälle leistet, der λόγος bzw. die jeweilige ἐπιστήμη selbst ist. Und das spricht erneut gegen die These von einer vermeintlichen Unvollständigkeit der Kunst, wie sie etwa von COOPE [2021]: 122–126 vertreten wird.

das “Streben” (ὄρεξις) bzw. die “Entscheidung” (προαίρεσις), die bestimmt, in welche Richtung eine zwei-wegige, vernünftige Fähigkeit wie die Heilkunst aktualisiert wird (vgl. Met. IX 5, 1048 a10/11). Legt das nicht wiederum nahe, dass die Kunst als Wissen (ἐπιστήμη) letztendlich nicht selbst oder zumindest nicht allein der aktive Faktor (ποιοῦν) bei einer Herstellung sein kann?

Diesem Einwand ist zuzugestehen, dass Kunst und kunstfertiges Herstellen natürlich einen *hypothetischen* Charakter haben. Dass eine Ärztin nämlich Gesundheit und nicht Krankheit herstellt, ist in letzter Konsequenz davon abhängig, dass sie genau das hervorbringen *will*. Und dieses Wollen bzw. die Entscheidung (προαίρεσις), die Kunst so einzusetzen, fällt dann gewiss nicht mehr in den Bereich der Kunst selbst. Denn es ist eben nicht Sache der Ärztin zu überlegen, “ob [sie] heilen [...] soll” (vgl. NE III 5, 1112 b12–16).⁵² D.h. sie überlegt nicht *als* Kunstfertige, ob sie das tun soll, allerdings kann sie sehr wohl als Mensch überlegen, zu welchem Zweck sie ihre Heilkunst als Mittel einsetzt, ob z.B. zum Wohl der Patienten, zum Gelderwerb oder um einen Rivalen zu beseitigen.⁵³ Und in dieser Hinsicht ist die Überlegung und die daraus resultierende Entscheidung zum Herstellen von Gesundheit (anstelle der Beförderung von Krankheit) offensichtlich etwas der Kunst Äußerliches.

Doch das ist nicht die einzig mögliche Sichtweise: In Met. IX 5 sagt Aristoteles zwar, dass ein “gemäß dem λόγος Vermögendes” (τὸ δυνατόν κατὰ λόγον), also z.B. eine kunstfertige Ärztin, immer nur etwas herstellen wird, *falls* sie entsprechend strebt (ὅταν ὀρέγηται). Er sagt aber auch, dass sie das, was sie “auf ausschlaggebende Weise erstrebt” (ὀρέγηται κυρίως), also Gesundheit oder Krankheit, nur herstellen wird, “falls dies dem Vermögen gemäß vorhanden ist” (ὅταν ὡς δύναται ὑπάρχη). Das Streben strebt folglich schon dem Vermögen entsprechend, d.h. es ist als Streben bereits auf das ausgerichtet, “wozu [die Kunstfertige] das Vermögen hat” und vor allem “auf die Weise, in der [sie] dies [d.i. das Vermögen] hat” (vgl. T17: Met. IX 5, 1048 a11–15). Streben und Vermögen gehören hier wesentlich zusammen.⁵⁴ Und daher ist im Vollzug der Herstellung das Streben der Kunstfertigen nichts der Kunst nur Äußerliches; es ist selbst durch die Kunst als δύναμις μετὰ λόγου bestimmt.⁵⁵ Wir können uns das auch so klar machen: Angenommen die Ärztin hat sich vorgenommen, Gesundheit herzustellen. Was sie daraufhin bei der Herstellung im Einzelnen strebend aufsucht (διώκει) oder meidet (φεύγει), ist dann zugleich dem λόγος der Herstellung entsprechend;

⁵² Vgl. dazu auch die parallele Passage in EE II 11, 1227 b25/26: “Vielmehr hat das Ziel im Sinne einer Ausgangsposition festzuliegen. Denn weder fasst ein Arzt als Ziel ins Auge, ob man gesund sein solle oder nicht, sondern (er überlegt), ob man spazieren gehen solle oder nicht [...]”

⁵³ Vgl. zu diesem Punkt u.a. CORCILIUS [2008a]: 254/255.

⁵⁴ Vgl. dazu ULMER [1953]: 27/28.

⁵⁵ Vgl. zu diesem Punkt vor allem auch RÖDL [2002a]: 187/188.

d.h. es entspricht dem, was sie gemäß ihrem Herstellungswissen bejaht (καταφάνει) oder verneint (αποφάνει), andernfalls könnte ihre Entscheidung (προαίρεσις) nicht gut sein (vgl. NE VI 2, 1139 a21–26) und sie würde nicht herstellen, was sie herstellen will. Oder umgekehrt: Wenn eine Ärztin zwar Gesundheit herstellen will, jedoch nicht aufsucht oder meidet, was erforderlich ist, um genau das zu erreichen, wenn sie also nicht tun will, was “dem Herstellungswissen gemäß” (κατὰ ἐπιστήμην) ist (vgl. DA III 9, 433 a4–6), dann zeigt ihr erratisches Verhalten vor allem dies, dass sie Heilkunst nicht beherrscht (siehe 4.3.1). Man kann ihr bestenfalls einen Mangel an Kunstfertigkeit (ἀτεχνία) zuschreiben (vgl. T7).

Das Streben und der mit der Kunst verknüpfte λόγος stehen sich somit nicht unvermittelt, rein äußerlich gegenüber. Beides sind integrale Bestandteile ein und derselben Fertigkeit, weshalb auch der oben formulierte Einwand kein Problem darstellt: Man kann – wie Aristoteles in Met. IX 5 und DA III 9 – ohne weiteres sagen, dass das Streben im Vergleich zum produktiven Wissen der Kunstfertigen etwas “Anderes” ist, das beim Herstellen selbst erst den Ausschlag gibt. Die Kunst prägt als produktives Wissen diesen Impuls des Strebens aber in einer Weise, dass wir eben sehr wohl sagen können, dass dieses Wissen selbst das Herstellende ist; beide Momente sind in der Fähigkeit der Kunstfertigen vereinigt.⁵⁶ Dennoch verweist das Streben bzw. die Entscheidung (προαίρεσις) der Kunstfertigen immer zugleich auf einen weiteren Kontext, der die Kunst selbst übersteigt, in dem sie jedoch ebenso eingebettet ist. Aristoteles betont diese Inklusion auch in folgender Passage:

[T25] Der Ursprung der Handlung ist nun die Entscheidung. Sie ist aber der Anfang der Bewegung, nicht ihr Zweck; der Ursprung der Entscheidung sind hingegen das Streben (ὄρεξις) und der dem Zweck geltende λόγος (ὁ ἔνεκα τινος). Eine Entscheidung kann es daher weder ohne Vernunft und Denken noch auch ohne eine Charakterdisposition geben. Denn gutes Handeln wie auch sein Gegenteil gibt es nicht ohne Denken und Charakter. Das Denken selbst bewegt jedoch nichts, sondern nur das einem Zweck geltende und praktische Denken. Der Zweck bestimmt freilich auch das herstellende Vermögen, denn jeder, der etwas herstellt, tut das eines bestimmten Zwecks wegen, allerdings keines Zwecks für sich genommen, sondern nur in Bezug auf etwas und von etwas. Zweck für sich genommen ist vielmehr der Gegenstand des Handelns, denn Ziel ist das gute Handeln selbst (εὖπραξία) und ihm gilt auch das Streben. Daher ist die Entscheidung entweder ein strebendes Denken (ὄρεκτικὸς νοῦς) oder ein denkendes Streben (ὄρεξις διανοητική), und ein Ursprung dieser Art

⁵⁶ Wir könnten dies auch so ausdrücken, dass die Kunst als produktive ἐπιστήμη insofern selbst ein herstellender Faktor ist, als sie das “unbewegt Bewegende” ist, das dem “bewegt bewegenden” Impuls des Strebens bei der Herstellung eine bestimmte Prägung oder Form gibt; vgl. zu diesem Punkt vor allem GCI 7, 324 a24–b24, siehe ferner 4.2.5.

ist der Mensch (ἡ τοιαύτη ἀρχὴ ἄνθρωπος). (NE VI 2, 1139 a31–b5)

Eine Kunstfertigkeit ist ein “herstellendes Vermögen” (τῆς ποιητικῆς), das aber stets durch einen (übergeordneten) Zweck bestimmt ist, um dessen willen die Kunst ausgeübt und z.B. Gesundheit, Häuser oder Kleider hergestellt werden. Diese übergeordneten Zwecke verweisen dabei auf das gute Leben und Handeln als ganzes (εὐπραξία). Und das ist zugleich der größere Rahmen, in den jedes kunstfertige Herstellen als Element eingebettet ist.

Aber diese weiter reichende Dimension lässt sich gewiss auch ausblenden, wenn man (wie wir) lediglich daran interessiert ist, was das Beherrschen einer Kunst und Technik auszeichnet. Wir betrachten eine Kunst dann für sich als ein ambivalentes, zwei-wegiges Vermögen, das als ein solches Vermögen indifferent auf die Herstellung sowohl der Sache (z.B. der Gesundheit) wie auch der Privation (Krankheit) bezogen ist. Und in dieser eingeschränkten Betrachtung ist letztlich sogar das absichtliche Fehler-machen noch ein Zeichen der Güte; denn wer absichtlich einen Fehler macht und machen kann, zeigt, dass er die jeweilige Kunst in einem höheren Grad besitzt als jemand, dem Fehler stets versehentlich unterlaufen.⁵⁷ Es hat so den Anschein, als könnten wir jede Kunstfertigkeit allein auf ein derartiges ambivalentes, wertneutrales Können zurückführen, das sich unvermindert auch dann zeigt, wenn jemand absichtlich einen privativen Akt ausführt, um den der Kunst entgegengesetzten Zweck hervorzubringen. Aber das ist eine zu abstrakte Sichtweise. Denn obgleich privative Akte zwar ebenso unter die Kunst als deren Prinzip fallen, sind dies keine vorrangigen Fälle. D.h. privative Akte werden von uns und jeder Kunstfertigen selbst nicht unvoreingenommen als gut (im eigentlichen Sinne) gewertet. Und das zeigt sich auch beim Erwerb einer Kunst: Schon den lernenden Novizen wird die Privation und folglich auch die privativen Akte als das zu Meidende, die Sache (bzw. was zu ihr führt) als das zu Erstrebende gelehrt (siehe 5.2.2). Potentielle Verzerrungen durch eine zu abstrakte Betrachtungsweise lassen sich daher verhindern, wenn wir ebenso den Erwerb einer Kunstfertigkeit in unseren Überlegungen berücksichtigen. Es wird uns so auch gelingen, die weitere, praktische Dimension im Blick zu behalten, die gemäß T25 auch schon in jedem einzelnen Akt der Herstellung angelegt ist.⁵⁸ Und mit dem Vorgang dieses Lernens werden wir uns fortan beschäftigen. Am Ende werden wir auf die Einbettung von Kunst und Technik in den übergeordneten Kontext des guten menschlichen Handelns (εὐπραξία) noch einmal zurückkommen (siehe 5.2.3).

⁵⁷ Zu diesem Merkmal der Künste (im Gegensatz zu den Tugenden) siehe NE VI 5, 1140 b22–24; vgl. dazu auch D. FREDE [2020b]: 675.

⁵⁸ Vgl. dazu vor allem ANSCOMBE [1965]: 145–147.

4 Das Lehren und Lernen

Ein Sprachspiel, in dem Einer nach einer Regel rechnet und nach den Rechnungsergebnissen Steine eines Baues setzt. Er hat gelernt, mit Schriftzeichen nach Regeln zu operieren. – Wer den Vorgang dieses Lehrens und Lernens beschreibt hat alles gesagt, was sich über das richtige Handeln nach der Regel sagen läßt. Wir können nicht weiter gehen. [...]

Wie gesagt, worin einer Regel richtig folgen besteht, kann man nicht *näher* beschreiben, als dadurch, daß man das *Lernen* des ›Vorgehens nach der Regel‹ beschreibt. Und diese Beschreibung ist eine alltägliche, wie die des Kochens und Nähens, etwa. Sie setzt schon soviel voraus, wie diese. Sie unterscheidet Eins vom Andern, informiert also einen Menschen, der etwas ganz bestimmtes nicht weiß.

Wittgenstein, BGM VII.26

4.1 *Learning by doing*

In diesem (und im nächsten) Kapitel wird sich zeigen, warum wir – wie Wittgenstein sagt – “nicht *näher* beschreiben” können, “worin einer Regel richtig folgen besteht” oder auch worin das Wesen einer Kunst oder Technik (wie die des Kochens oder Nähens) besteht, als dadurch, dass wir “den Vorgang [des] Lehrens und Lernens” beschreiben, mittels dessen diese Fertigkeiten erworben werden. Der Grund ist, dass wir dabei nichts anderes beschreiben als das Vorgehen nach den Regeln der zu erwerbenden Kunst. Denn genau dadurch wird laut Aristoteles eine Kunstfertigkeit erworben: durch die Betätigung in der Praxis.

Im ersten Abschnitt werden wir dabei etwas genauer untersuchen, wie Aristoteles dieses “*learning by doing*” versteht; und in Zuge dessen werden wir eine damit zusammenhängende Differenzierung des Vermögensbegriff einführen (4.1). Daraufhin werden wir uns zunächst fragen, was mit dem Tätigsein (ἐνέργεια) gemeint ist, durch das eine Kunst oder Technik erworben wird (4.2), um schließlich die Implikationen

dieses Begriffs der ἐνέργεια für den entsprechenden Lernvorgang (μάθησις) selbst zu betrachten (4.3). Ungeklärt wird in diesem Kapitel die Frage nach dem Abschluss dieses Lernens bleiben, d.i. die Frage, wie wir das Prinzip dessen, was so gelernt wird, selbst erkennen. Das Wesen dieser Prinzipienkenntnis wird Thema des letzten Kapitels dieser Arbeit sein (siehe Kap. 5).

4.1.1 Voraussetzungen des Lernens

Aristoteles sagt an mehreren Stellen, dass vernünftige Fähigkeiten, also auch und insbesondere Kunstfertigkeiten wie die Heil- und Baukunst, durch Ausübung oder Betätigung (ἐνέργεια) erworben werden. Der entsprechende Erwerbsprozess ist also (wie angekündigt) ein *learning by doing*. Und in der folgenden Passage aus Met. IX 5 formuliert Aristoteles dies besonders deutlich:

[T26] Indem nun die gesamten Vermögen teils angeboren sind (συγγενῶν), wie z.B. die Sinne, teils durch Übung bzw. Gewöhnung (ἔθει) erworben, z.B. das Vermögen des Flötenspiels, teils durch Unterricht (μάθησις), wie das Vermögen der Künste: so kann man notwendigerweise diejenigen, welche durch Übung und λόγος (ἔθει καὶ λόγῳ) gewonnen werden, nur durch vorausgehende Betätigung (προενεργήσαντας) besitzen, bei den anders beschaffenen dagegen und bei dem Vermögen zum Leiden ist dies nicht notwendig. (Met. IX 5, 1047 b31–35)

Zunächst ist zu beachten, dass die hier vorgenommene Dreiteilung kaum als trennscharfe Klassifikation verstanden werden kann.¹ Klar wird dies vor allem mit Blick auf die zuletzt genannten Fälle: Das Flötenspiel wird zwar vorrangig durch Übung oder Gewöhnung (ἔθος) erworben; aber wohl nicht allein dadurch, denn ohne zusätzliche Anweisung und Belehrung wüssten die Lernenden wohl nicht, wie sie die Akte ausführen sollten, an deren Vollzug sie sich bei diesem Erwerbsprozess dann gewöhnen.² Und auch das “Vermögen der Künste” (τῆς [δυνάμεως] τῶν τεχνῶν), etwa der Baukunst, wird nicht allein durch Belehrung im Unterricht (μάθησις) erworben; selbst hier bedarf es der Übung oder Gewöhnung an die im Unterricht vermittelten Wissensinhalte, d.h. es ist – wie Aristoteles es auch formuliert – “Zeit und Erfahrung” erforderlich (vgl. NE II 1, 1103 a15–18).

¹ Vgl. dazu vor allem LISKE [1996]: 283–285.

² Dass der Erwerb des Flötenspiels eher eine Sache der Übung, denn der Anweisung ist, liegt aber womöglich auch an der besonderen Form des Flötenspiels, wie es zu Aristoteles’ Zeiten gebräuchlich war: Hier lag der Schwerpunkt vor allem auf dem Improvisieren und dem Ausdruck von Gefühlen in entsprechenden Melodien; und derartiges wird wohl kaum durch Anleitung oder Unterweisung beigebracht, vgl. dazu u.a. D. FREDE [2008]: 117 und SHERMAN [1989]: 181–183.

Übung und belehrender Unterricht fallen also nicht auseinander; wenn überhaupt, dann gibt es eine einheitliche Klasse von Vermögen, die durch “Übung und λόγος” gewonnen werden, wobei der λόγος hier auf das Element des Erklärens (durch die λόγος-habenden Lehrer) verweist, ohne das kein Unterricht möglich ist (vgl. Met. I 1, 981 b7–9). Und zum Erwerb dieser Vermögen ist eine “vorausgehende Betätigung” (προενεργήσαντας) notwendig – gleichgültig, ob dieses Tätigsein mehr auf das Moment der Übung oder das Moment des Verstehens (von Erklärungen) abzielt.³ Dem gegenüber liegen dann die angeborenen Vermögen, die gerade nicht durch vorausgehende Ausübung erworben werden. Doch auch hier scheint eine eindeutige Abgrenzung nicht ohne weiteres möglich zu sein: Während das Sehvermögen zwar in dem Sinn angeboren ist, dass es bereits mit der Geburt entwickelt und fertig zum Gebrauch ist (vgl. DA II 5, 417 b16–18), gibt es andere angeborene Vermögen, etwa das Gehvermögen, die bei uns Menschen erst nach der Geburt durch Übung zur Vollendung gebracht werden müssen.⁴ Da aber die postnatale Entfaltung des Gehvermögens selbst gleichsam auf natürliche Weise geschieht, können wir auch in diesem Fall sagen, dass dieses Vermögen angeboren ist. Anders ausgedrückt: Das Gehvermögen kommt uns, so wie das Sehen, “von Natur aus” (φύσει) zu und ist in dieser Hinsicht angeboren, während die Künste (oder die Charaktertugenden) in uns nicht von Natur aus, aber auch nicht “entgegen der Natur” entstehen (vgl. NE II 1, 1103 a19–29).⁵

Doch damit ist zugleich eine weitere Überschneidung oder Verzahnung zwischen den in **T26** zunächst unterschiedenen Fällen des Vermögenserwerbs in Sicht. Denn damit eine Kunst durch vorausgehende Tätigkeit erworben werden kann, ist eine entsprechend natürliche Veranlagung zu eben dieser Tätigkeit nötig.⁶ Man wird nämlich kaum die Baukunst durch Bauen erwerben, wenn man sich nicht bewegen, nichts sehen (oder wahrnehmen) und somit eben nicht bauen kann. Und das ist ein wichtiger Punkt, um zu verstehen, wie es überhaupt möglich ist, ein Vermögen durch die Ausübung dieses Vermögens selbst zu erwerben.

Eine Schwierigkeit, die die Möglichkeit eines solchen *learning by doing* allerdings in Frage stellt, spricht Aristoteles in zwei Passagen selbst an. Beide Texte sind für unsere Überlegungen daher von Belang, da sie verdeutlichen, wie Aristoteles den Erwerb einer Kunst durch vorhergehende Ausübung versteht. Der erste Text findet sich an dieser Stelle:

[T27] Es ist aber in der Erörterung über das Wesen gesagt, dass das Werdende

³ Zur Verknüpfung von Übung und Verstehen (durch λόγος) beim Erwerb vernünftiger Fähigkeiten vgl. ROSS [1924]: 248/249 und LISKE [2007]: 337–343; wir kommen darauf in 4.3 zurück.

⁴ Vgl. LISKE [1996]: 284/285 und LISKE [2007]: 340/341.

⁵ Vgl. zu diesem Punkt auch KERN [2006]: 349.

⁶ Vgl. WOLF [2020]: 18 und vor allem LISKE [2007]: 340–343.

4 Das Lehren und Lernen

immer aus etwas etwas wird und durch etwas, und dieses der Art nach dasselbe ist. Darum gilt es auch für unmöglich, dass jemand ein Baukundiger sei, ohne gebaut zu haben, oder ein Kitharasieler, ohne Kithara gespielt zu haben; denn wer das Kitharaspield erlernt, der lernt es durch Kithara-Spielen, und ebenso auch die anderen. Aus diesem Zusammenhang heraus entstand der sophistische Beweis (σοφιστικὸς ἔλεγχος), dass jemand, ohne die Wissenschaft zu besitzen, doch das hervorbringen solle, worauf die Wissenschaft geht; denn wer etwas lernt, hat es noch nicht. Weil aber von dem, was wird, schon etwas geworden, von dem, was bewegt wird, schon etwas bewegt ist, wie dies in der Abhandlung über die Bewegung erwiesen ist, so muss wohl notwendig der Lernende auch schon etwas von der Wissenschaft besitzen. (Met. IX 8, 1049 b27 – 1050 a2)

Eingangs wiederholt Aristoteles explizit seine *learning by doing*-These: Man lernt ein Musikinstrument durch das Spielen auf diesem Instrument und man wird baukundig, indem man baut. Aber wie genau ist das eigentlich möglich? D.h. wie kann man hervorbringen, worauf etwa die Baukunst geht, ohne dieses produktive Wissen (ἐπιστήμη) bereits zu besitzen – schließlich ist man erst dabei dies zu erlernen? Das ist die Schwierigkeit, die Aristoteles hier als “sophistischen Beweis” bezeichnet. Und dieser Beweis, sofern er denn einer ist, beruht auf folgender Annahme:

[A_{SB}] Man kann nicht hervorbringen, was Kunstfertige mittels ihrer Kunst hervorbringen, ohne zu *wissen*, *wie* dies zu bewerkstelligen ist.⁷

Demnach müsste man also das relevante Wissen bzw. das Vermögen eigentlich schon haben, welches man erst durch Betätigung erwerben sollte. Doch im anschließend zu besprechenden Text (T28) weist Aristoteles genau diese Annahme ausdrücklich zurück. Dass er selbst in T27 nicht auf [A_{SB}] festgelegt ist,⁸ wird verständlich mit Blick auf das Prinzip des Entstehens (vgl. Met. VII 7, 1032 a13/14), das er eingangs formuliert (siehe T27: Met. IX 8, 1049 b28/29), nämlich, dass etwas immer aus etwas, zu etwas und durch etwas wird oder entsteht (und beides der Art nach dasselbe ist). Eine Konsequenz dieses Prinzips ist, dass alles, was entsteht (oder sich verändert), zuvor schon zumindest einen Schritt in der relevanten Hinsicht zum fraglichen Etwas geworden ist. Und das bedeutet, dass die Lernenden beim Lernen immer schon “etwas von der Wissenschaft (ἐπιστήμη) besitzen” müssen (siehe T27: Met. IX 8,

⁷ Zu dieser Annahme und der entsprechenden Analyse des “sophistischen Beweises” in Met. IX 8 siehe MAKIN [2006]: 189/190; vgl. zudem LISKE [2007]: 345 und ferner BEERE [2009]: 295–304, der dieses Problem anhand einer Passage aus Met. XII 6, 1071 b21–26 ausführlich diskutiert.

⁸ MAKIN [2006]: 190/191 sieht es anders: Er glaubt, dass Aristoteles [A_{SB}] (Makin nennt dies “[KA]”) in T27 akzeptiert und nur in T28 zurückweist. Auch wenn es so wäre, würde es für unsere Überlegungen keine Rolle spielen.

1050 a2), um sich durch Lernen die Wissenschaft, hier z.B. die Baukunst, anzueignen. Dieses Lernen ist dementsprechend ein gradueller Prozess, bei dem die zu erwerbende Fähigkeit bereits vor Abschluss des Lernprozesses in einer Vorform vorhanden ist. D.h. die Lehrlinge der Baukunst besitzen, während sie noch lernen, bereits eine Fähigkeit, die der Baukunst hinreichend ähnelt – mehr noch: die sich durch Übung selbst zur Baukunst weiterentwickelt. Und diese Vorstufe der Baukunst können wir mit Aristoteles “Erfahrung” nennen. Denn wie wir gesehen haben (3.3.2), steht die Erfahrung der Baukunst hinsichtlich des Herstellens, also auch hinsichtlich der fraglichen Akte des Fähigkeitserwerbs, selbst nicht nach (vgl. T20).

Die Erfahrung ist daher das “Etwas” von der Wissenschaft (Baukunst), das die Lernenden besitzen müssen (siehe T27: Met. IX 8, 1050 a2), um diese produktive Wissenschaft der Baukunst durch Betätigung erwerben zu können. Aber auch die Fähigkeit, aufgrund von Erfahrung bestimmte Werke herzustellen, also zu bauen, ist wohl zu den erworbenen Fähigkeiten zu rechnen; denn das “Vermögen einer Erfahrung” entsteht erst durch “viele Erinnerungen an denselben Gegenstand” (Met. I 1, 980 b29 – 981 a1). Und das bedeutet, dass erneut Vorkenntnisse (Erinnerungen) und der Besitz entsprechender Fähigkeiten (Erinnerungsvermögen) nötig sind, um die relevante Fähigkeit, d.i. die Erfahrung zu erwerben. Wenn wir diese Stufenfolge des Lernens weiter zurückverfolgen, werden wir jedoch schnell auf eine erste Basis stoßen, bei der all unser Lernen und Erkennen letztlich beginnt: nämlich bei den angeborenen Erkenntnisvermögen der Sinneswahrnehmung, und ebenso bei anderen von Natur aus in uns angelegten Fähigkeiten, etwa dem Bewegungsvermögen, ohne die ein *learning by doing* im jeweiligen Wissensgebiet nicht möglich wäre. Auf diese Weise kann Aristoteles behaupten, dass alles Lernen (in jedem Gebiet von Wissen) immer auf einem bereits vorhandenen Vorwissen beruht (vgl. APo. I 1, 71 a1–4; siehe 4.3.2), weshalb der “sophistische Beweis” aus T27 keine Schwierigkeiten bereitet und auch kein neues Problem, etwa ein Regress des Lernens, droht.⁹ Denn die basalen Vermögen, ohne die nichts gelernt oder erkannt werden kann, müssen nicht erst durch Ausübung erworben werden; sie sind angeboren bzw. haben sich auf einem natürlichen Prozess (der prä- oder postnatalen Entwicklung) ausgebildet.¹⁰

Insofern die Lernenden nun aber, ehe sie die Kunst besitzen, zumindest in gewisser Weise schon wahrnehmen können, was Kunstfertige bei der Ausübung ihrer Kunst wahrnehmen, und sofern sie sich im Prinzip so bewegen können wie Kunstfertige, ist

⁹ Vgl. ZUPPOLINI [2016]: 193/194, der dies als Auflösung des vermeintlichen Regress-Problems in APo. I 1 (siehe 4.3.1) versteht; vgl. ferner auch BRONSTEIN [2012].

¹⁰ Daher ist auch das Prinzip des kontinuierlichen Werdens (aus etwas, durch etwas, zu etwas) gewahrt, siehe T27: Met. IX 8, 1049 b28/29; d.h. der Erwerb eines Vermögens durch Betätigung ist so selbst in einen übergeordneten Kontext der (Entwicklung zur) menschlichen Natur hin eingebettet, vgl. dazu vor allem 5.2.3.

es in dieser Hinsicht offensichtlich möglich, zu tun und zu machen, was Kunstfertige bei der Ausübung ihrer Kunst tun, ohne diese Kunst bereits selbst zu besitzen. Wir können [A_{SB}] also direkt zurückweisen; und genau das ist Aristoteles' Position in der erwähnten, zweiten Passage, in der er sich (von einer anderen Seite) mit dem "sophistischen Beweis" auseinandersetzt. Er schreibt dort:

[T28] Jemand könnte aber fragen, wie wir das meinen, dass man Gerechtes tun muss, um gerecht zu werden, Besonnenes, um besonnen zu werden. Denn wenn man Gerechtes und Besonnenes tut, dann ist man doch bereits gerecht und besonnen, so wie man, wenn man sich im Schreiben und in der Musik betätigt, bereits des Schreibens und der Musik mächtig ist. Oder verhält es sich nicht so auch bei den Kunstfertigkeiten? Man kann nämlich etwas der Schreibkunst Entsprechendes (γραμματικόν τι ποιήση) auch zufällig (ἀπὸ τύχης) oder unter der Anleitung eines anderen (ἄλλου ὑποθεμένου) tun. Der Schreibkunst mächtig wird man aber erst dann sein, wenn man nicht nur der Schreibkunst Entsprechendes, sondern dies auch in schreibkundiger Weise (γραμματικῶς) tut. Das aber bedeutet, dass man es gemäß der Schreibkunst tut, die man in sich hat (τὸ κατὰ ἐν αὐτῷ γραμματικῆν). (NE II 3, 1105 a17–26)

Die Schreibkunst (ἡ γραμματικὴ) ist die Fähigkeit des Schreibens – und des Lesens (vgl. Top. VI 5, 142 b30–35).¹¹ Und diese Fähigkeit äußert sich bereits, wenn eine Schreibkundige einen Buchstaben, z.B. "dieses bestimmte A" (τόδε τὸ Α), durch Lesen als genau das erkennt, nämlich als ein A (vgl. DA II 5, 417 a28/29); oder wenn sie diesen Buchstaben eben aufschreibt.¹² Es ist offensichtlich, dass diese Fähigkeit durch das Schreiben und Lesen selbst erworben wird. Ebenso klar ist jedoch, dass man (entgegen [A_{SB}]) nicht schon die Schreibkunst besitzen muss, um genau das tun zu können. Ein Kind kann auch "durch Zufall" ein A oder einen anderen Buchstaben auf das Papier kritzeln. Es kann dies aber auch unter "Anleitung eines anderen" tun, etwa wenn eine Lehrerin ihm dabei hilft. Wichtig ist jedoch – und das ist die andere Seite des "sophistischen Beweises", die in T28 in den Blick kommt –, dass das lernende Kind, wenn es, ohne die Schreibkunst zu haben, unter Anleitung oder durch Zufall bereits "etwas der Schreibkunst Entsprechendes macht" (γραμματικόν τι ποιήση), deshalb allein noch nicht selbst schreibkundig ist. Ein A aus Zufall beim Herumkritzeln oder unter Anleitung zu schreiben, ist etwas anderes, als es "in schreibkundiger

¹¹ Vgl. dazu BURNYEAT [2002]: 49 (Fn. 57); vgl. zudem auch D. FREDE [2020b]: 419/420.

¹² GAUTHIER/JOLIF [1970]: 129 und TAYLOR [2006]: 82/83 betonen (in Kommentierung zu T28), dass zur Schreibkunst auch die Rechtschreibung gehört; und das ist gewiss richtig. Doch die Voraussetzung für das rechte Schreiben ist die basale Fähigkeit, einzelne Buchstaben zu erkennen oder zu schreiben. Mit Blick auf DA II 5, 417 a28/29 scheint es naheliegend, dass Aristoteles letzteres meint. Die folgenden Überlegungen sind aber auch mit der anderen Lesart kompatibel.

Weise” (γραμματικῶς) zu tun, d.h. “gemäß der Schreibkunst [...], die man in sich hat” (τὸ κατὰ ἐν αὐτῷ γραμματικῆν).¹³ Der Unterschied besteht darin, dass es, wenn die schreibkundige Lehrerin ein A schreibt, kein Zufall ist, dass sie genau das schreibt; und sie braucht auch keine weitere Anleitung, um das zu tun. Sie kann ihre Schreibkunst ausüben, wann immer sie will und Gelegenheit dazu vorhanden ist (vgl. T18: Met. IX 7, 1049 a6/7, siehe 3.3.1). Beim lernenden Kind ist es dagegen vom Zufall oder von der Anwesenheit der Lehrerin abhängig, ob das, was das Kind tut, der Schreibkunst entspricht oder nicht.

Aber natürlich legt das bereits nahe, dass nicht jeder beliebige Akt genügt, um eine Kunstfertigkeit zu erwerben. Das, was eine Lernende beim Erwerb tut, muss mindestens etwas der Kunst Entsprechendes sein, im Idealfall sollten es aber möglichst gute Akte sein, d.h. solche, wie sie auch eine (gute) Kunstfertige ausführen würde. Und gerade deshalb kommt den Lehrern in diesem Kontext eine außerordentliche Bedeutung zu: Wenn das Kind, das die Schreibkunst erlernen soll, nicht dazu gebracht wird, immer wieder ein A oder andere Buchstaben so zu schreiben, wie man das eben tut, d.h. wenn Fehler und sonstige Mängel nicht ausgebessert werden, wird es die Schreibkunst kaum erwerben. Wozu das lernende Kind hernach fähig ist, könnte man vielleicht eher als “Mangel an Kunst” (ἀτεχνία) bezeichnen.¹⁴ Denn wenn ein Kind nur ab und zu einen lesbaren Buchstaben schreibt, würden wir wohl nicht sagen, dass es schreiben kann; wenn doch, dann aber nicht, dass es gut schreiben kann.¹⁵

Wir können uns diesen Zusammenhang auch anhand einer Bemerkung Aristoteles’ klar machen. Die eben ausgeführten Punkte formuliert Aristoteles wie folgt:

[T29] Ferner entsteht jede Tugend aus den gleichen Ursachen und durch die gleichen Mittel, durch die sie auch zugrunde geht. Das trifft in ähnlicher Weise für jede Kunst zu. Denn durch Kitharspielen wird man zu einem guten wie auch zu einem schlechten Spieler. Entsprechendes gilt auch für Baumeister und alle übrigen. Denn durch gutes Bauen werden sie zu guten Baumeistern, durch schlechtes zu schlechten. Wenn es sich nicht so verhielte, bedürfte es keines Lehrers, sondern alle kämen schon als gute oder schlechte Baumeister zur Welt. (NE II 1, 1103 b6–13)

In bestimmter Hinsicht haben selbst schlechte Kitharaspieler das, was sie offenbar

¹³ Vgl. hierzu eine ähnliche Bemerkung in Met. I 4, 985 a11–18: “...so wie es in den Gefechten die Ungeübten machen; denn diese führen im Herumfahren wohl auch öfters gute Hiebe, aber sie tun es nicht aus Wissen (ἀλλ’ οὐτε ἐκείνοι ἀπὸ ἐπιστήμης)[.]”

¹⁴ Zu dieser Bedeutung von “ἀτεχνία” vgl. KONTOS [2014]: 211–216.

¹⁵ Vgl. Met. V 12, 1019 a23–26: “Ferner heißt Vermögen die Fähigkeit, etwas schön oder nach Vorsatz auszuführen; denn manchmal sagen wir von denen, welche zwar gehen oder sprechen können, aber nicht schön oder nicht ihrem eigenen Vorhaben gemäß, sie vermögen nicht zu sprechen oder zu gehen.”

nicht oder zumindest nicht gut können, auf eine Weise gelernt, wie es ebenso die guten Kitharaspieler lernen, nämlich durch Akte des Kitharaspelens. Der Unterschied liegt in der Qualität der Akte, mittels derer hier jeweils die Kunst des Kitharaspelens erworben wird.¹⁶ Und für diese Qualität sorgen gewiss auch und in besonderen Maß die Lehrer. Aber was ist, wenn es sich gar nicht so verhielte, dass gute Kitharaspieler durch gutes Kitharaspelens entstehen? Klarerweise bräuchte es dann keine Lehrer mehr. Aristoteles erwägt aber ebenso, dass wir dann wohl schon als gute oder schlechte Kitharaspieler zur Welt kämen. Schließlich hätte die Qualität der Übungsakte in diesem Szenario keinen Einfluss darauf, ob man ein guter oder schlechter Kitharaspieler wird. Mit anderen Worten: Man könnte dann eine Kunst (wie die des Kitharaspelens) nicht mehr von einer angeborenen Fähigkeit unterscheiden.

Nun gibt es diesen Unterschied aber und die Künste werden durch Betätigung erworben. Daher können wir umgekehrt festhalten, dass ein solches *learning by doing* vor allem darin besteht, dass man, das, was man in irgendeiner Form irgendwie schon tun kann, *gut* zu tun lernt. Beim Erwerb einer Kunst ist deshalb dafür zu sorgen, dass die jeweiligen Erwerbsakte "eine bestimmte Qualität" haben (vgl. NE II 1, 1103 b21–25). Und dafür sind die Lehrer unverzichtbar, denn sie lenken dieses lernende Tun der Schüler in die richtige Richtung, indem sie Fehler korrigieren, Erklärungen oder Beispiele geben, aber vor allem auch indem sie die Lernenden motivieren, sich selbst um gute Akte zu bemühen. Letztlich liegt es nämlich ausschließlich an den Lernenden, dass sie die guten Akten ausführen, durch die die Kunst erworben wird.

4.1.2 Stufen des Vermögens in *De Anima* II 5

Eine Technik oder Kunstfertigkeit ist eine Fähigkeit zu bestimmten Akten, die durch den Vollzug dieser Akte erworben wird: Man wird baukundig durch das Bauen und schreibkundig durch das Schreiben. Voraussetzung für dieses *learning by doing* ist aber, dass die Lernenden diese Akte ausführen *können*, ohne die zu erwerbende Fähigkeit bereits im vollen Umfang zu besitzen. Wenn sie diese Fähigkeit erworben haben, sind sie jedoch gleichfalls fähig, etwas zu tun, nur eben auf andere Weise als vor dem Lernen.¹⁷ Denn in gewisser Weise lässt sich zwar auch vom Säugling sagen, dass er bereits schreiben kann; dies ist aber ein anderer Sinn von Können, als es z.B. der schon schreibkundigen Lehrerin zukommt. Es liegt daher auf der Hand, dass wir in diesem Kontext zwischen zweierlei Weisen des Vermögend-seins unterscheiden müssen. Und

¹⁶ Sehr gut zu diesem Punkt im Kontext des *learning by doing* siehe LISKE [2007]: 343–345.

¹⁷ Vgl. Phys. VIII 4, 255 b2/3: "[W]er Wissen schon hat, aber es gerade einmal nicht betrachtet (μη θεωρῶν), ist irgendwie doch auch dem Vermögen nach wissend (δυνάμει ἐστὶν ἐπιστήμων πως), nur freilich nicht in dem Sinn, (wie er es war) vor dem Gelernthaben."

eine solche Differenzierung des δύναιμις-Begriffs nimmt auch Aristoteles an ein paar ausgewählten Stellen (hauptsächlich in *De Anima*) vor. Die wohl bekannteste Fassung dieser Unterscheidung findet sich in folgender Passage:

[T30] Es muss aber auch bei Vermögen und Vollendung differenziert werden; denn im Augenblick sprechen wir über sie in undifferenzierter Weise. Es gibt nämlich etwas Wissendes teils auf solche Weise, wie wir einen Menschen wissend nennen, weil der Mensch zu den wissenden (Lebewesen) gehört und denen, die Wissen haben, und teils so, wie wir schon den wissend nennen, der im Besitz des Schriftwissens (τὴν γραμματικὴν) ist. Denn sie beide sind nicht auf dieselbe Weise vermögend (οὐ τὸν αὐτὸν τρόπον δυνατός), sondern der eine (ist es), weil seine Gattung (γένος) so beschaffen ist und seine Materie (ὕλη), der andere dagegen, weil er dann, wenn er es wünscht (βουληθεὶς), betrachten kann (δυνατὸς θεωρεῖν), wenn nichts Äußeres ihn hindert (ἄν μή τι κωλύσῃ τῶν ἔξωθεν). Noch ein weiterer ist der, der bereits betrachtend ist (ἤδη θεωρῶν), indem er der Vollendung nach ist (ἐντελεχείᾳ ὄν) und dieses bestimmte A im eigentlichen Sinn weiß (κυρίως ἐπιστάμενος). (DA II 5, 417 a21–29)

In der aristotelischen Tradition ist diese Unterscheidung auch geläufig als Unterschied zwischen *erstem* und *zweitem Vermögen* (oder *erster* und *zweiter Potentialität*).¹⁸ Und auch wenn Aristoteles diese Terminologie nicht selbst verwendet, werden wir sie im Folgenden aufgreifen, um die Unterschiede zwischen beiden Weisen des Vermögend-seins auseinanderzuhalten. In der Regel werden wir aber vor allem von zwei verschiedenen Stufen des Vermögens sprechen, da die so unterschiedenen Weisen schließlich nicht auf zweierlei Verschiedenes, sondern als Entwicklungsstufen ein und derselben Fähigkeit verweisen. Die dritte Stufe, die Aristoteles in T30 von den anderen beiden unterscheidet, ist dann die *Vollendung* (ἐντελέχεια) dieses in sich differenzierten Vermögens bzw. Vermögend-seins; und diese Vollendung liegt in der Tätigkeit, um dessen willen man das jeweilige Vermögen hat und auch erwirbt (vgl. Met. IX 8, 1050 a7–12). In der Schreibkunst (oder dem Schriftwissen) ist diese Vollendung die Tätigkeit des Schreibens oder – wie es in T30 anklingt – des Betrachtens dessen, was man so weiß, also das (lesende) Erkennen “dieses bestimmten A” (τόδε τὸ A) als ein A. Und wer so in Betrachtung begriffen ist, ist “im eigentlichen Sinn” (κυρίως) eine Wissende; ebenso wie die Baumeisterin, die gerade dabei ist ein Haus zu bauen, im eigentlichen Sinn baukundig ist (vgl. dazu 4.2.4 & 4.2.5).

Häufig wird diese Vollendung des Vermögend-seins, die mit der Tätigkeit (ἐνέργεια) erreicht wird, aber als “zweite Vollendung” bezeichnet; und zwar deshalb, weil auch

¹⁸ Etwas ausführlicher zu den Hintergründen dieser Tradierung siehe MENN [1994]: 87–95.

die zweite Stufe des Vermögens bereits eine Form von Vollendung ist, nämlich eine “erste Vollendung” (πρώτη ἐντελέχεια), wie Aristoteles dies in einer (einzigen) Passage beiläufig bezeichnet (siehe DA II 1, 412 a27 & b5). Es ist die Vollendung des ersten Vermögens, sodass wir diese einzelnen Stufen, die Aristoteles in T30 unterscheidet, auch so fassen können: Der Säugling hat bereits ein erstes Vermögen zum Schreiben und Lesen. Dies ist sozusagen eine generische Fähigkeit (zum Erwerb solcher Fähigkeiten), die ihm aufgrund seiner “Gattung” (γένος) zukommt bzw. deshalb, weil seine “Materie” (ὕλη), also sein Körper, so beschaffen ist, dass er zum Lesen und Schreiben prinzipiell fähig ist (vgl. T30: DA II 5, 417 a26/27). Der Säugling *kann* aber in einem anderen Sinn klarerweise noch nicht lesen und schreiben; die angeborene Befähigung dazu (das erste Vermögen) muss erst durch Übung und Belehrung entwickelt werden. Denn solange die zum Schreiben nötigen motorischen und kognitiv-perzeptiven Fähigkeiten nicht ausgebildet sind, kann das Kind noch nicht unmittelbar in die Tätigkeit des Schreibens (also in die zweite Vollendung) selbst übergehen. Ist der Erwerb der Schreibkunst aber einmal abgeschlossen, ist die erste Vollendung erreicht; und d.h. dass das schreibkundige Kind dann ein A zu schreiben (oder zu lesen) vermag, wann immer es will (βουληθεῖς) und Gelegenheit dazu vorhanden ist, d.i. nichts Äußeres hindert (ἄν μή τι κωλύσῃ τῶν ἕξωθεν, siehe T30: DA II 5, 417 a27/28). Es ist dann – wir haben das zuvor ausgeführt (siehe 4.1.1) – kein Zufall mehr und nicht abhängig von der Präsenz einer Lehrerin, die das Kind beim Schreiben anleitet (vgl. T28: NE II 3, 1105 a22–26), dass z.B. ein A und nicht ein B oder ein beliebig anderes, nicht identifizierbares Zeichen geschrieben wird.

Aristoteles beschreibt den Zusammenhang zwischen diesen Stufen des Vermögens bzw. der Vollendung selbst auf diese Weise; in Anschluss an T30 heißt es weiter:

[T31] Nun sind die ersteren beiden zwar dem Vermögen nach Wissende, doch der eine (weiß erst dann der Vollendung nach), wenn er sich durch Lernen verändert hat (διὰ μαθήσεως ἀλλοιωθεῖς) und häufig aus einem entgegengesetzten Zustand umgeschlagen ist (πολλάκις ἐξ ἐναντίας μεταβαλὼν ἕξεως), der andere dagegen dann, wenn er aus dem Besitz (ἔκ τοῦ ἔχειν) der Wahrnehmung und des Schriftwissens, doch ohne sie wirklich auszuüben (μὴ ἐνεργεῖν), auf andere Weise in das Tätigsein-Sein umschlägt (εἰς τὸ ἐνεργεῖν ἄλλον τρόπον). (DA II 5, 417 a30–b2)

Die Fähigkeit zur Wahrnehmung ist schon von Geburt an als erste Vollendung bzw. als zweite Stufe des Vermögens vorhanden (vgl. DA II 5, 417 b16–19). D.h. wir “haben” (ἔχειν) dieses Vermögen bereits in einer Weise, dass wir es jederzeit gebrauchen können, ohne es zuvor erwerben zu müssen; und deshalb ist es auch ein angeborenes Vermögen

(vgl. T26: Met. IX 5, 1047 b31/32; ferner NE II 1, 1103 a29–31). Um aber ein Vermögen wie die Schreib- oder Baukunst gleichfalls in dieser Form als erste Vollendung zu haben, muss man sich erst “durch Lernen verändert” haben; d.h. man sollte bereits “häufig aus einem entgegengesetzten Zustand umgeschlagen” sein. Der Vorgang des Lernens besteht demnach – so können wir Aristoteles in T31 verstehen – darin, wiederholt aus dem Zustand des Nicht-Wissens heraus zu dem des Wissens umzuschlagen, etwa indem man unter Anleitung einer Lehrerin Akte ausführt, welche, falls sie noch nicht dem Maßstab des Wissens genügen, durch die Lehrerin korrigiert werden.¹⁹ Durch wiederholte Ausübung kann man auf diese Weise das eigene Tätigsein verbessern (siehe erneut 4.1.1) und letztlich auch zur ersten Vollendung des fraglichen Vermögens kommen. Hat man das mit Abschluss des Lernens erreicht, dann erfolgt aber jeder weitere Umschlag zum Tätigsein, d.h. zur Ausübung der nun vollendeten Fähigkeit “auf andere Weise” (ἄλλον τρόπον, vgl. T31: DA II 5, 417 a30–b1/2) als noch vor dem Lernen (vgl. Phys. VIII 4, 255 b2/3): Man kann unmittelbar zum Gebrauch der Fähigkeit übergehen, wie wir auch die Wahrnehmungsfähigkeit jederzeit gebrauchen können, ohne uns dafür verändern zu müssen.

Was genau mit dieser “anderen Weise” des Umschlags zum Tätigsein (ἐνεργεῖν) gemeint ist, wird uns gleich beschäftigen (siehe 4.2). Bereits jetzt deutet sich aber an, dass dies vor allem auch mit dem entsprechend vollendeten Vermögend-sein zusammenhängt, das nach Abschluss der lernenden Veränderung vorhanden ist. Wir könnten auch sagen, dass der Abstand zum jeweiligen Tätigsein dann geringer ist als auf der Stufe des ersten Vermögens.²⁰ D.h. das bereits vollendete Vermögen erstreckt sich schon in diese Tätigkeit (ἐνεργεῖα) hinein. Es vereint in gewisser Weise die beiden Momente des Vermögend- und Tätigseins, sodass, wer so vermögend ist, stets bereit ist und sich in Bereitschaft hält, zur Ausübung der Fähigkeit (ἐνεργεῖν) überzugehen, sobald die Gelegenheit dazu da ist und er oder sie tätig sein will (vgl. T30: DA II 5, 417 a27/28). Die erste Vollendung kommt demnach mit der Ausbildung einer *Haltung* (ἔξις) gleich; und das deutet Aristoteles bereits in T31 an, indem er diese zweite Stufe des Vermögend-seins als einen “Besitz” bzw. als ein “Haben” (τοῦ ἔχειν) der relevanten Fähigkeit bezeichnet, aus dem heraus der Umschlag in die Tätigkeit stattfindet.²¹ Für das Folgende wird es hilfreich sein, wenn wir uns kurz etwas ausführlicher mit diesem Begriff der Haltung (ἔξις) befassen.²²

¹⁹ Vgl. dazu BURNYEAT [2002]: 53–57 und ferner BOWIN [2012]: 265–274.

²⁰ Siehe GA II 1, 735 a8–11: “Nun kann aber dasselbe zu sich dem Vermögen nach (δυνάμει) näher und ferner stehen, wie der schlafende Geometer zu sich ferner steht, als der wachende, und dieser wieder, als der aktiv Betrachtende (θεωροῦντος).” Vgl. dazu u.a. BURNYEAT [2002]: 63 und MENN [1994]: 90.

²¹ Zu diesem Punkt siehe auch LISKE [1985]: 334/335 und LISKE [2007]: 343/344.

²² Allgemein zum Begriff der Haltung (ἔξις) vgl. u.a. HUTCHINSON [1986]: 8–34; KIEFER [2007]: 15–

Aristoteles erklärt die Bedeutung von “ἔξις” selbst in einer Weise, dass “*Haltung*” die passendste Übersetzung ist. Die ἔξις ist nämlich, wie er sagt, die “Tätigkeit (ἐνέργεια) des Haltenden und des Gehaltenen als eine Art von Handlung (πρᾶξις) oder Bewegung (κίνησις)” (Met. V 20, 1022 a4/5). Mit “Haltung” ist also zunächst das Verhältnis zwischen einem Halten und Gehalten-Werden gemeint, das sich in deren gemeinschaftlichem, aufeinander bezogenen Tätigsein konstituiert. Und so wie wir das Verhältnis zwischen Herstellen und Hergestellt-werden als “Herstellung” (ποίησις) bezeichnen können, lässt sich hier gleichfalls von einer “Haltung” sprechen. In einem weiten Sinn kann mit “ἔξις” aber ebenso ein *Zustand*, wie etwa der Zustand des Unwissens (siehe **T31**), gemeint sein. Denn sprachlich gesehen ist “ἔξις” nichts anders als ein Verbalsubstantiv, das aus dem Verb “ἔχειν” gebildet ist; und das kann auch “sich verhalten” oder “sich in einem Zustand befinden” bedeuten.²³ Dass “ἔξις” im Sinn von “Zustand” verstanden werden kann, ergibt sich aber zusätzlich aus einer anderen Perspektive: Jede Haltung ist, wie Aristoteles in den *Kategorien* ausführt, eine besondere Form der διάθεσις (siehe Cat. 8, 9 a10/11); und letztere definiert er in Met. V 19 sehr knapp und prägnant als eine “Anordnung (τάξις) dessen, was Teile hat, dem Ort, dem Vermögen oder der Form nach” (Met. V 19, 1022 b1–3). Und eine Anordnung von Teilen kann gewiss als ein Zustand bezeichnet werden, in dem sich etwas befindet.²⁴ Das schließt aber natürlich nicht aus, dass man eine solche Anordnung bzw. den jeweiligen Zustand nicht zugleich als Disposition verstehen kann – umso mehr als die διάθεσις ja auch eine Anordnung von Teilen mit Blick auf ein Vermögen (δύναμις) sein kann.²⁵ Darauf kommen wir gleich zurück; wichtig ist vorerst vor allem dies, dass die Haltung, im Vergleich zu anderen Instanzen einer διάθεσις, bereits ein in eine bestimmte Richtung ausgeprägter Zustand ist; es ist, wie Aristoteles in Met. V 20 weiter ausführt, ein Zustand, in dem sich das so Befindliche “entweder gut oder schlecht befindet” (ἢ εὖ ἢ κακῶς διακρίνεται, siehe Met. V 20, 1022 b10–12). Und diesen Aspekt einer Haltung können wir auch anhand der Ausführungen in Cat. 8 näher beleuchten.

Aristoteles hebt dort hervor, dass jede Haltung immer auch ein Zustand (διάθεσις) ist, wobei die Umkehrung nicht gilt (vgl. Cat. 8, 9 a10–13). Denn manche Zustände, z.B. Gesundheit und Krankheit oder Wärme und Kälte, sind keine Haltungen, da sie “schnell wechseln und leicht veränderlich” sind (vgl. Cat. 8, 8 b35/36). Eine Haltung unterscheidet sich dagegen von solchen Zuständen durch eine entsprechende

26 und RODRIGO [2011], vgl. ferner auch WÜSCHNER [2016].

²³ Vgl. zu diesem Bedeutungsaspekt RICKEN [2005]: 252/253.

²⁴ Vgl. zur Übersetzung διάθεσις als “Zustand” ebenso HUTCHINSON [1986]: 8/9 und ACKRILL [1963]: 104/105, die es mit “*condition*” wiedergeben.

²⁵ Etymologisch gesehen ist “Disposition” die Latinisierung von “διάθεσις”, siehe *HWPb* 2, 262/263 und LISKE [1985]: 334 (Fn. 54). Da die moderne Rede von Dispositionen aber einige Feinheiten der Aristotelischen Überlegungen verdecken könnte, bleiben wir bei der Übersetzung mit “Zustand”.

Beständigkeit. Und diesen Unterschied zwischen Haltungen und Zuständen illustriert Aristoteles dabei am Beispiel des Wissens (vgl. Cat. 8, 8 b27–35). Er schreibt:

[T32] Es ist aber klar, dass die Leute dasjenige “Haltung” zu nennen gewillt sind, was von längerer Dauer und schwerer veränderlich ist. Denn solchen, die die volle Beherrschung eines Wissensfaches vermissen lassen (τῶν ἐπιστήμην μὴ πάνυ κατέχοντας) und leicht veränderlich sind (εὐκινήτους ὄντας), von denen sagt man nicht, dass sie eine Haltung haben, obgleich sie sich bezüglich dieses Wissens (κατὰ τὴν ἐπιστήμην) in irgendeinem, schlechteren oder besseren, Zustand befinden (διάκεινται [...] ἢ χεῖρον ἢ βέλτιον). Folglich ist Haltung dadurch von Zustand unterschieden, dass dieser leicht veränderlich, jene dauerhafter und schwerer veränderlich ist. (Cat. 8, 9 a4–10)

Der dem Wissen “entgegengesetzte Zustand” (ἐναντίας ἕξεως) des Unwissens, aus dem ein Lernender beim Lernen zur Tätigkeit (ἐνέργεια) umschlägt (siehe T31), ist ebenfalls eine Haltung, die schwerer zu verändern ist als etwa ein Zustand wie Wärme oder Kälte. Denn es bedarf einer Anstrengung des Lernenden, um aus dieser Haltung des Unwissens herauszukommen und die entgegengesetzte Haltung zu erwerben. Wenn man nicht bereit ist, diese Mühe auf sich zu nehmen, dann ist auch das Unwissen ein beständiger, dauerhafter Zustand. Wenn der Lernende aber dabei ist zu lernen, dann ist er noch nicht unmittelbar schon in der für das Wissen relevanten Haltung: Da er das Wissen eben “noch nicht beherrscht[...] [, ist er] leicht veränderlich” (T32: Cat. 8, 9 a5/6). D.h. er ist unbeständig, da er in manchen Fällen zwar dem Wissen gemäß tätig ist und gute Akte vollbringt. Doch in anderen Fällen gelingt ihm das wiederum nicht; er ist dann erneut auf die Anleitung einer Lehrerin angewiesen oder es ist vom Zufall abhängig, ob er richtig vorgeht (vgl. T28: NE II 3, 1105 a22–26). Und je nach dem wie sehr er auf Anleitung angewiesen ist und wie viel er also noch zu lernen hat, befindet er sich daher mit Blick auf das Wissen entweder in einem (schon) besseren oder in einem (noch) schlechteren Zustand (vgl. T32: Cat. 8, 9 a7–9).

Diese διάθεσις verfestigt sich allerdings zu einer Haltung, wenn sich der Lernende “durch Lernen verändert” (vgl. T31: DA II 5, 417 a31/32). Indem er nämlich jeweils gute Akte vollzieht, die auch eine bereits wissende Lehrerin vollziehen würde, wechselt er “aus dem entgegengesetzten Zustand” des Nicht-Wissens zugleich in den Zustand des Wissens. Und durch die Wiederholung (πολλάκις, T31: DA II 5, 417 a31) bringt er sich auf diese Weise selbst in einen guten Zustand hinsichtlich seines Vermögens: Das kann, je nach Fähigkeit bzw. Tätigkeit, in einer guten Verfassung der körperlich-motorischen Fähigkeiten bestehen; oder aber darin, dass der Lernende sein Beobachtungs- und

Erinnerungsvermögen übt.²⁶ Doch in jedem Fall bedeutet der gute Zustand, in den sich der Lernende so gebracht hat, dass sein Vermögen dann in erster Vollendung vorliegt. Und das äußert sich unter anderem darin, dass er nicht mehr (so häufig) zu Fehlern neigt und es kein Zufall ist, wenn er dem Wissen gemäß vorgeht (vgl. T28). Es bedarf daher keiner weiteren Anleitung, denn er kann sein nun erworbenes Wissen jederzeit selbstständig abrufen, so wie auch die in erster Vollendung vorhandene Fähigkeit der Baukunst ausgeübt werden kann, wann immer die Baumeisterin will und nichts Äußeres hindert (vgl. T30). Wir können auch sagen: Es besteht dann eine gewisse Bereitschaft oder eben eine Haltung zu solchen Akten, wie sie für die jeweilige Kunst bzw. das Wissen charakteristisch sind. Und daher kann z.B. die Baukunst auch als eine “produktive Haltung” (ἔξις ποιητική) verstanden werden (siehe T7), d.h. als eine *Disposition* zu Akten der entsprechenden Herstellung.²⁷ Das erklärt aber zugleich, warum eine solche Haltung eine große Beständigkeit aufweist (siehe T32). Denn wer seine Fähigkeit zum Bauen in einen guten Zustand gebracht hat und auch deshalb immer wieder gute Akte der Herstellung ausführt, wird diese Kunst bzw. sein Wissen nicht so schnell verlieren. Denn insofern die Kunst bzw. die Haltung dazu durch diese Akte immer wieder selbst affirmiert wird, geht sie auf diese Weise wohl kaum zugrunde. Das geschieht eher, wenn die Kunst durch längere Nicht-Ausübung in Vergessenheit gerät (vgl. Met. IX 3, 1046 b36 – 1047 b4) oder eine Krankheit die Ausübung unmöglich macht (Cat. 8, 8 b29–32).

Der Erwerb einer Kunst ist also ein Transformationsprozess, der in der Vollendung des jeweiligen Vermögens resultiert; und diese Vollendung ist eine Haltung im eben explizierten Sinn.²⁸ In DA II 5 drückt das Aristoteles auch so aus, dass diese lernende Veränderung letztlich in einem Umschlag “hin zur Haltung und zur Natur” (ἐπὶ τὰς ἔξεις καὶ τὴν φύσιν) resultiert (siehe T52: DA II 5, 417 b12–16). Demnach wird die Tätigkeit, die während des Lernvorgangs eingeübt wird, also gleichsam Teil der *Natur* der Lernenden, sodass das Heilen z.B. nach dem Erwerb der Heilkunst etwas ist, was zu tun für die Heilkundige “*natürlich*” (πέφυκε) ist, wie dies Aristoteles formuliert (siehe Met. VI 2, 1027 a1/2).²⁹ D.h. das Heilen ist in diesem Fall Ausdruck dessen, was in ihrer Natur als Heilkundige liegt, was sie also aufgrund des Besitzes der

²⁶ Zur Frage, inwieweit Lernen in dieser Hinsicht eine Veränderung impliziert, siehe BOWIN [2012]: 269–274 und BURNYEAT [2002]: 53–73. Wir kommen darauf zurück siehe 4.3.3.

²⁷ Es ist also vollkommen berechtigt, die Haltungen des λόγος-habenden Seelenteils, die Aristoteles in NE VI analysiert, als “Dispositionen” zu bezeichnen, vgl. hierzu etwa u.a. die Übersetzungen von BROADIE/ROWE [2002]: 179/180 und D. FREDE [2020a]: 103–106.

²⁸ Vgl. ULMER [1953]: 17/18; LISKE [1985]: 334–337 und LISKE [2007]: 343–350.

²⁹ Die ganze Passage lautet, Met. VI 2, 1026 b37 – 1027 a2: “Und dass der Baumeister heile, ist ein Akzidens von ihm, weil dies zu tun nicht in der Natur (οὐ πέφυκε τοῦτο ποιεῖν) des Baumeisters, sondern des Arztes liegt, und es für den Baumeister ein Akzidens ist, dass er Arzt ist.”

Heilkunst selbst ist; und das zeigt sie immer wieder, wenn sie aus dieser Haltung heraus, Gesundheit hervorbringt und ihre Patienten heilt.³⁰ Dennoch kann die Ärztin aber – aus welchen Gründen auch immer – in einer Situation ihre Heilkunst zweckwidrig gebrauchen; sie kann ihr Wissen so einsetzen, dass sie nicht Gesundheit, sondern Krankheit bewirkt (vgl. 3.2). Allerdings wird sie dies nicht ohne weiteres tun können; sie wird sich, sofern sie eine entsprechende Haltung ausgebildet hat, vielmehr selbst zurückhalten müssen, um gerade nicht zu tun, was sie aufgrund des Besitzes ihrer Kunst andernfalls *unmittelbar* tun würde.³¹ Schließlich muss sie, um die Privation herzustellen, tun, was ihr nicht natürlich ist; sie muss absichtlich einen Fehler machen und d.h. gemäß dem *falschen* λόγος vorgehen. Die Ärztin wechselt daher, wenn sie ihre Heilkunst zweckwidrig gebraucht, letztlich in die ihrer Kunst entgegengesetzte Haltung, nämlich in die ἀτεχνία, d.i. die “mit falschem λόγος verbundene Haltung zum Herstellen” (siehe T7). Sobald sie als Heilkundige nicht Gesundheit, sondern Krankheit herstellt, ist sie also in gewisser Weise schon dabei, eine Andere zu werden. Schließlich wird, wer immer wieder absichtlich Fehler macht und falsch vorgeht, früher oder später die Kunst selbst verlieren.³²

Wenn eine Heilkundige dagegen tut, was ihrer Kunst bzw. der Haltung entspricht, wenn sie also heilt, dann verändert sie sich jedoch nicht. In ihrem Tun manifestiert sich, was sie selbst schon ist und was sie kann; d.h. es zeigt sich darin die (erste) Vollendung ihres Vermögens zu heilen. Aristoteles betont dies in DA II 5 ausdrücklich:

[T33] Und auch das Erleiden ist nichts Einfaches, vielmehr ist es zum einen eine Art von Zerstörung durch das Entgegengesetzte und zum anderen eher ein Bewahren des dem Vermögen nach Seienden durch das der Vollendung nach Seiende und dessen, was ihm auf solche Weise gleich ist, wie ein Vermögen sich zur Vollendung verhält. Denn indem es betrachtet (θεωροῦν), entsteht (γίνεται) das, was das Wissen hat (τὸ ἔχον τὴν ἐπιστήμην), was entweder keine Veränderung ist – denn der Fortschritt geht hin zu ihm selbst und in eine Vollendung –, oder es ist eine andere Gattung von Veränderung. Deswegen trifft es nicht zu, zu sagen, dass das Denkende, wenn es denkt, sich verändere, so wie auch nicht der Hausbauer, wenn er ein Haus baut. (DA II 5, 417 b2–9)

³⁰ Vgl. dazu auch ULMER [1953]: 17/18; wir kommen auf diesen Aspekt zurück, siehe 4.2

³¹ Zu dieser Unmittelbarkeit des Tätigseins aus der erworbenen Haltung heraus vgl. LISKE [1985]: 335–337 und LISKE [2007]: 348/349.

³² In dieser Hinsicht ist es nicht weiter problematisch, wenn Aristoteles etwa in NE V 1, 1129 a11–17 “Haltungen” (ἔξεις) von “Wissenschaften” (ἐπιστημῶν) und “Fähigkeiten” (δυνάμεων) unterscheidet; vgl. u.a. HUTCHINSON [1986]: 35–38 und JANSEN [2016]: 88/89. Denn das schließt nicht aus, dass eine Kunst bzw. eine produktive ἐπιστήμη, sofern sie in erster Vollendung vorliegen, nicht ebenso eine Haltung sein können, wie dies Aristoteles in Cat. 8 ja selbst nahelegt; vgl. die differenzierte Sicht bei LISKE [2007]: 346–349, insbes. 348/349, siehe ferner auch RODRIGO [2011]: 7 & 11.

Wenn eine Fähigkeit wie die Heil- oder Baukunst, aber auch die Schreibkunst (γραμματική) in erster Vollendung vorhanden ist, dann ist jeder Umschlag in das Tätigsein, also in die zweite Vollendung, keine Veränderung; und zwar deshalb, weil diejenige, die so in Vollendung vermögend ist, sich bereits in diesem Tätigsein hält und keiner Veränderung mehr bedarf, um entsprechend “auf schreibkundige Weise” (γραμματικῶς) tätig zu sein (vgl. T28: NE II 3, 1105 a24–26). Der Umschlag “aus dem Haben” (ἐκ τοῦ ἔχειν) der Fähigkeit, ohne diese auszuüben (μὴ ἐνεργεῖν), hin zum Ausüben (εἰς τὸ ἐνεργεῖν) erfolgt dann “auf andere Weise” (ἄλλον τρόπον) als etwa noch vor dem bzw. während des Lernens (vgl. T31: DA II 5, 417 a31–b2). Worin genau sich diese “andere Weise” auszeichnet, wird sich uns im nächsten Schritt durch eine Analyse des Begriffs der Tätigkeit (ἐνέργεια) zeigen.

4.2 Der Begriff der *energeia*

“Ἐνέργεια” bedeutet wörtlich so viel wie: *am Werk sein*. Denn es ist, wie Aristoteles bemerkt, vom Begriff des *Werks* (ἔργον) abgeleitet (vgl. Met. IX 8, 1050 a15–23). Mit “Werk” kann aber wiederum zweierlei gemeint sein: entweder (1) das Resultat einer Tätigkeit, z.B. das Haus beim Hausbau, oder (2), wenn es kein solches Resultat gibt, z.B. beim Sehen, dann ist dieses Tätigsein selbst das Werk (vgl. EE II 1, 1219 a13–18). Doch auch wenn wir ἔργον im Sinn von (1) verstehen, ist das Am-Werk-sein (ἐνέργεια) wesentlich ein Tätigsein, nämlich eine Tätigkeit oder Aktivität, die am oder gar im herzustellenden Werk stattfindet, während dies (etwa das Haus) gerade hervorgebracht wird (vgl. Met. IX 8, 1050 a28–34). Es ist also durchaus gerechtfertigt, das, was Aristoteles mit “ἐνέργεια” bezeichnet, zunächst vor allem als Tätigsein bzw. als Tätigkeit (oder Aktivität) zu deuten.¹ Aber was ist mit “Tätigsein” oder “Tätigkeit” gemeint? Auch das ist alles andere als klar; es kann von Fall zu Fall gänzlich Verschiedenes sein, weshalb man laut Aristoteles auch nicht nach einer einheitlichen Definition dessen suchen sollte, was “ἐνέργεια” in jedem einzelnen Falle bedeutet. Um zu verstehen, was das Am-Werk-sein als solches ist, sollte man vielmehr die Einzelfälle selbst durchgehen und das darin enthaltene “Analoge in einem Blick zusammenschauen” (siehe Met. IX 6, 1048 a35–37).²

¹ Diese Deutung verteidigt BEERE [2009]: 155–167; MAKIN [2006]: 128–154 und xxvii–xxx bleibt bei der traditionellen Lesart, die “ἐνέργεια” als *Wirklichkeit* oder *Aktualität* deutet. Ausführliche Studien zu dieser Interpretationsfrage finden sich u.a. bei BLAIR [1992] und MENN [1994].

² Definitionen gibt es nur dort, wo das Definierte unter eine bestimmte Gattung fällt. Die kategorialen Bestimmungen von δύναμις und ἐνέργεια erstrecken sich aber über alle Gattungsgrenzen hinweg; und deshalb kann man hier auch keine Definition erwarten; vgl. zu diesem Punkt JOHANSEN [2012a]: 210; BEERE [2009]: 184–189 und JANSEN [2016]: 108/109.

Ein guter und naheliegender Ausgangspunkt für diese analogische Betrachtung, bei dem auch Aristoteles zunächst ansetzt, ist aber die Analyse kinetischer Vermögen und deren Aktualisierung in den jeweiligen Bewegungen bzw. Veränderungen (*κίνησεις*). Das ist naheliegend, denn als “Tätigsein oder Tätigkeit (*ἐνέργεια*) [wird] am meisten die Bewegung” gehalten (vgl. *Met.* IX 3, 1047 a32). Doch obwohl eine Bewegung oder Veränderung “eine Art des Tätigseins (*ἐνέργεια τις*)” ist, ist sie dies nur auf eine “unvollkommene” (*ἀτελής*) Weise (vgl. *Phys.* III 2, 201 b31–33; vgl. ferner *DA* II 5, 417 a16/17). Es gibt noch eine andere Bedeutung von “*ἐνέργεια*” (vgl. *Met.* IX 6, 1048 a25–30), in der keine derartige Unvollkommenheit impliziert ist. Und das ist der Begriff von *ἐνέργεια*, der uns vor allem interessieren wird. Um diesen Begriff bzw. diese weitere Bedeutung von “*ἐνέργεια*” in den Blick zu bekommen, die sich nicht nur, wie Aristoteles sagt, auf das sich “in Bewegung Befindliche” erstreckt (vgl. *Met.* IX 1, 1046 a1/2), wird es aber hilfreich sein, zunächst einige Schwierigkeiten in der Definition von Bewegung zu vergegenwärtigen (4.2.1). Über den Kontrast zum *κίνησις*-Begriff können wir uns nämlich diesen besonderen Begriff einer (im Gegensatz zur Veränderung) vollkommenen Tätigkeit am einfachsten verdeutlichen (4.2.2 & 4.2.3). Im Anschluss daran lässt sich auch verständlich machen, weshalb eine Veränderung wie der Hausbau einerseits eine unvollkommene *ἐνέργεια* ist, während die Ausübung der Baukunst, also die Tätigkeit der Bauenden, andererseits zugleich als vollkommene *ἐνέργεια* betrachtet werden kann (4.2.4 & 4.2.5).

4.2.1 Die Definition von Veränderung (*kinêsis*) in *Phys.* III 1

Bewegungen, wir können (und werden) auch allgemeiner sagen: Veränderungsprozesse (*κινήσεις*),³ sind unvollkommene Tätigkeiten (siehe *Phys.* III 2, 201 b31–33). Und das liegt unter anderem daran, dass jede Veränderung eines Zweckes oder Zieles (*τέλος*) wegen stattfindet und solange unvollkommen (*ἀτελής*) ist, bis dieses Ziel vollständig erreicht ist (vgl. T34 unten). Betrachten wir dazu ein Beispiel: Beim Bauen eines Hauses ist das *τέλος* nicht das Bauen, d.h. nicht allein der Gebrauch (*χρήσις*) der Baukunst als hier relevantes kinetisches Vermögen. Das *τέλος* ist das Haus, denn das ist das Werk (*ἔργον*), um dessentwillen man die Baukunst hat und auch das Bauen als Tätigkeit da ist (vgl. *EE* II 1, 1219 a13–15; ferner *Met.* IX 8, 1050 a23–28). Dementsprechend ist das Bauen, wie Aristoteles sagt, “in dem, was gebaut wird, und wird und ist zugleich mit dem Gebäude”, das als *τέλος* (wie bei allen Veränderungen) in gewisser Weise

³ Wir haben bereits in 3.1.1 auf die generische Verwendung des Terms “*κίνησις*” für alle Formen von Veränderung hingewiesen; vgl. dazu auch WATERLOW [1982]: 93–96. Im Folgenden werden wir je nach Kontext entweder von *Bewegungen* oder *Veränderungen*, manchmal aber auch allgemeiner von *Prozessen* oder *Vorgängen* sprechen, siehe auch Fn. 4 unten.

“neben” (παρὰ) dem Tätigsein selbst entsteht (vgl. Met. IX 8, 1050 a28–34). Und allein das zeigt bereits, wie wir diese Unvollkommenheit von Veränderungen verstehen können: Solange das Werk, das z.B. neben dem Bauen entsteht, nicht fertiggestellt ist, ist auch das τέλος nicht erreicht, die Veränderung somit (noch) unvollendet oder unvollkommen (ἀτελής). Aristoteles formuliert das so:

[T34] Jede Veränderung findet nämlich in der Zeit und eines Ziels wegen statt, wie etwa die des Hausbauens, und sie ist vollkommen, wenn sie erreicht, worauf sie abzielt. Dies geschieht aber entweder in der ganzen oder in dieser bestimmten Zeit. In ihren Teilen und in dieser Zeit sind alle Bewegungen unvollkommen und unterscheiden sich der Form nach sowohl von der Bewegung als ganzer wie auch voneinander. Denn das Zusammenfügen der Steine ist verschieden vom Kannelieren der Säulen und beides wiederum von der Herstellung des Tempels. Dessen Herstellung ist nämlich vollkommen, wenn bezüglich des Vorhabens nichts fehlt. Hingegen ist das Herstellen des Fundaments ebenso unvollkommen wie das der Triglyphe, denn jedes ist nur das Herstellen eines Teils. Sie unterscheiden sich also der Form nach, und es ist nicht möglich, zu jeder beliebigen Zeit eine ihrer Form nach vollkommene Bewegung zu finden, sondern wenn überhaupt, dann in der gesamten Zeit. (NE X 3, 1174 a20–29)

Am Ende dieser Passage scheint Aristoteles doch so etwas wie die Vollkommenheit einer Bewegung zu erwägen: Sie ist (vielleicht) vollkommen, wenn man sie aus Sicht der “gesamten Zeit” betrachtet, also retrospektiv im Gesamtzusammenhang aller Teilbewegungen.⁴ Sein Zögern – “wenn überhaupt, dann” (ἀλλ’ εἴπερ) – scheint jedoch nachvollziehbar, denn sobald man diese retrospektive Betrachtung anstellen kann, ist die Bewegung ja abgeschlossen; sie ist dann nicht mehr als Bewegung präsent. Wenn wir daher eine Bewegung (oder Veränderung) *als* Bewegung (oder Veränderung) fassen wollen, müssen wir offensichtlich vor diesem Abschluss suchen.

Was sich hier anhand T34 andeutet, ist aber ein grundsätzliches Problem, das ebenso Aristoteles’ Definition von Bewegung bzw. Veränderung in Phys. III 1 betrifft. Seine knappe definitorische Formel lautet dort:

[T35] Die Vollendung (ἐντελέχεια) dessen, was fähig ist [etwas Bestimmtes] zu sein (δυνάμει ὄντος),⁵ insofern es ein solches ist (ἢ τοιοῦτον), das ist Bewegung (κίνησις ἐστίν). (Phys. III 1, 201 a10/11)

⁴ Gerade weil jede κίνησις, wie es Aristoteles hier in T34 ausführt, in Teilbewegungen oder Phasen gegliedert werden kann, können wir anstatt von *Bewegung* oder *Veränderung* immer auch *Prozessen* oder *Vorgängen* sprechen, wann immer von einer “κίνησις” die Rede ist; vgl. Fn. 3 oben.

⁵ In der Übersetzung von “δυνάμει ὄντος” folgen wir KOSMAN [2013]: 45/46, insbes. Fn.11, der darauf hinweist, dass “ὄν” (bzw. hier im Genetiv “ὄντος”) bei Aristoteles meist als Prädikatsvariable fungiert. Das “δυνάμει ὄντος” bezeichnet daher die Fähigkeit, etwas Bestimmtes, also *F* zu sein, wobei

Zunächst scheint es unproblematisch, “ἐντελέχεια” mit “Vollendung” zu übersetzen; denn das passt zur wörtlichen Bedeutung von “ἐντελέχεια”, nämlich “vollendet sein” (ἐντελὲς εἶναι) oder “das τέλος in sich haben” (ἐν [ἑαυτῷ] τέλος ἔχειν).⁶ Doch worin besteht dann die im *definiens* von T35 genannte Vollendung? Was ist die Vollendung der Fähigkeit, etwas Bestimmtes zu sein? Nun, wohl nichts anderes, als dass die fragliche Sache *ist*, was sie zu sein vermag. Das Holz hat z.B. ein solches Vermögen, etwas Bestimmtes zu sein, d.h. anders zu sein als es jetzt gerade ist, nämlich verbrannt bzw. Asche zu sein; und die Vollendung dieses Vermögens liegt vor, wenn es tatsächlich Asche geworden ist. Und ebenso haben die Baumaterialien ein solches Vermögen, etwas anders zu sein, nämlich ein Haus; und die Vollendung dieses Vermögens ist dann erreicht, wenn die Materialien zum Haus verbaut sind.

Aber genau das ist die oben schon erwähnte Schwierigkeit: Wir bekommen so nur das Resultat der Veränderung zu fassen, nicht jedoch die Veränderung als solche.⁷ Die Definition scheint auf diese Weise das *definiendum* zu verfehlen, was viele Interpreten dazu bewegt, entweder “ἐντελέχεια” anders zu übersetzen oder “Vollendung” nicht in diesem statischen Produkt-Sinn zu verstehen, sondern in einem dynamischen Prozess-Sinn, also eher als Bezeichnung für den Prozess des *Vollendens*, nicht den daraus resultierenden Zustand des *Vollendet-seins*. Die Übersetzung, die H.-G. Zekl für T35 vorlegt, gibt uns hierzu ein gutes Beispiel:

Das endliche Zur-Wirklichkeit-Kommen eines bloß der Möglichkeit nach Vorhandenen, insofern es eben ein solches ist – das ist (entwickelnde) Veränderung.
(ZEKL [1987]: 103)⁸

Das Problem ist nur, dass die Definition so nicht besser wird. Denn ein “Zur-Wirklichkeit-kommen” (oder eine “Verwirklichung”) ist ein fortschreitender Prozess, also eine Bewegung. Aber genau das soll definiert werden, weshalb Aristoteles’ Definition in dieser Deutung seltsam leer und zirkulär zu werden droht.⁹

Aryeh Kosman hat in seiner maßgeblichen Arbeit zum Thema gezeigt, wie man dieser Aporie entgehen kann.¹⁰ Entscheidend ist hierfür, dass man sich darauf besinnt,

für “F” eingesetzt werden kann, was auch immer in eine der Kategorien fällt, siehe Phys. III 1, 200 b32–201 a9. Zu dieser Interpretation des “δυνάμει ὄντος” in Phys. III 1, 201 a10/11 vgl. ferner auch COOPE [2009]: 283 und WATERLOW [1982]: 115 (Fn. 20).

⁶ Vgl. dazu GRAHAM [1989] und GILL [1980]: 130.

⁷ Vgl. zu dieser Schwierigkeit vor allem KOSMAN [2013]: 46–48 und ferner COOPE [2009]: 278/279.

⁸ Eine ähnliche Tendenz findet sich auch bei WAGNER [1995]: 59, der mit “Verwirklichung” übersetzt; oder bei ROSS [1936]: 537 (*actualization*), vgl. dazu ferner auch ACKRILL [1965]: 138–140. Die Deutung von “ἐντελέχεια” im Prozess-Sinn wird u.a. von HEINAMAN [1994] verteidigt.

⁹ Vgl. zu diesem Punkt KOSMAN [2013]: 47, inkl. Fn.15 und COOPE [2009]: 279–281, ferner WATERLOW [1982]: 106–114.

¹⁰ KOSMAN [1969]. KOSMAN [2013]: Kap. 2 (37–68) ist eine aktualisierte Version dieses Aufsatzes von 1969; wir beziehen uns im Folgenden auf die neuere Fassung.

was Aristoteles in T35 mit “insofern es ein solches ist” (ἢ τοιοῦτον) meint.¹¹ Ein paar Zeilen später erklärt er dies selbst etwas näher in einer ergänzenden Anmerkung, die einer zweiten Fassung seiner Definition beifügt ist:

[T36] Die Vollendung dessen, was fähig ist [etwas Bestimmtes] zu sein (δυνάμει ὄντος), sobald es tätig in Vollendung ist (ὅταν ἐντελεχεία ὄν ἐνεργῆ), nicht insofern es es selbst, sondern insofern es veränderbar ist (ἢ κινητόν), das ist Veränderung. Mit dem “insofern” meine ich dies: Es ist z.B. dieser Erzklumpen fähig ein Standbild zu sein, aber es ist nicht die Vollendung des Erzes, insofern es eben Erz ist, die Veränderung. Denn es ist nicht dasselbe, Erz zu sein und dem Vermögen nach etwas zu sein. Wäre dies nämlich schlechthin und dem Begriffe nach dasselbe, dann wäre die Vollendung des Erzes als Erz die Veränderung. Es ist aber, wie gesagt, nicht dasselbe[.] (Phys. III 1, 201 a27–34)

Ein Erzklumpen hat die Fähigkeit, etwas Bestimmtes zu sein; genauer, er hat die Fähigkeit, anders zu sein, als er jetzt gerade ist: Er kann Statue sein, weil er so-und-so veränderbar ist (κινητόν). Die Vollendung dessen, was das Erz sein *kann*, nämlich eine Statue, lässt sich jedoch in zweierlei Hinsichten betrachten: entweder (1) insofern das Erz eben Erz ist, also *qua* Erz; und dann blicken wir auf die eherne Statue (das Produkt). Wir können aber (2) auch auf die Vollendung dieser Fähigkeit blicken, insofern das Erz so-und-so veränderbar ist, also *qua* Veränderbarkeit; und dann blicken wir in erster Linie auf diese Fähigkeit selbst, nicht jedoch auf das Seiende, das diese Fähigkeit hat (hier: das Erz bzw. die eherne Statue).¹²

Naheliegender ist daher, dass die Vollendung, die wesentlicher Teil des *definiens* in Aristoteles’ Definition von Bewegung bzw. Veränderung ist (siehe T35 & T36), sich vor allem auf die Vollendung des Vermögens zum Anders-sein bezieht, aber eben *als* dieses Vermögen. D.h. Veränderung ist die Vollendung dieses Vermögen bzw. dieser Fähigkeit der Veränderbarkeit *qua* Fähigkeit.¹³ Und das bestätigt Aristoteles am Ende von Phys. III 1 in gewisser Weise selbst; er schreibt dort:

[T37] [Dass] Veränderung [...] stattfindet, wenn die Vollendung (ἐντελέχεια) selbst ist – und weder vorher noch nachher –, das ist klar. Ein jedes kann ja bald tätig sein (ἐνεργεῖν), bald auch nicht, z.B. das Baubare (οἰκοδομητόν); und die ἐνέργεια des Baubaren, insofern es eben baubar ist, ist das Bauen (οἰκοδόμησις) – entweder ist nämlich das Bauen die ἐνέργεια des Baubaren oder das Haus; aber sobald es schon ein Haus ist, ist es nicht mehr baubar; gebaut wird nur, was (noch) baubar ist[.] (Phys. III 1, 201 b6–13)

¹¹ Siehe KOSMAN [2013]: 53–62; vgl. auch COOPE [2009]: 282–284 und GILL [1980]: 131–133.

¹² Vgl. dazu auch KOSMAN [2013]: 50 und ferner ausführlich GILL [1980]: 132/133.

¹³ Vgl. KOSMAN [2013]: 50–57.

Veränderung, hier: das Bauen, ist die *ἐνέργεια* des Baubaren, insofern es eben baubar ist, d.h. *als* (ᾗ) diese Fähigkeit [etwas Bestimmtes] zu sein, z.B. ein Haus. Oder, wie es Aristoteles in der Definition selbst sagt (siehe T35): Es ist die Vollendung dieser Fähigkeit *als solche* (ᾗ τοιοῦτον). Und diese Vollendung *qua* Fähigkeit ist, wie Aristoteles in T37 unterstreicht, eine *ἐνέργεια*, d.h. diese Vollendung liegt genau dann vor – “weder vorher noch nachher” (T37) –, wenn diese Fähigkeit (anders zu sein) “tätig in Vollendung ist” (siehe T36: ὅταν ἐντελεχεία ὄν ἐνεργῆ), also wenn sie am Werk ist, Fähigkeit zu sein, d.h. als Fähigkeit ausgeübt wird.¹⁴

Behebt das aber unsere Schwierigkeit? Die Vollendung der Fähigkeit, etwas Bestimmtes zu sein, ist doch auch dann, wenn wir sie *als* diese Fähigkeit betrachten, nichts anderes als eben dieses Bestimmte zu sein, z.B. ein Haus. Schließlich ist das das τέλος des relevanten Vermögens, das dem Baumaterial zukommt. Wir scheinen so erneut nur das Resultat der Veränderung zu erfassen, aber nicht diese selbst.

Diesem Einwand können wir entgegenwirken, indem wir uns noch einmal vergegenwärtigen, was genau mit Vollendung gemeint sein kann: Grundsätzlich ist eine Vollendung eine Art von Verbesserung bzw. die Aufhebung einer Unvollkommenheit. Das können wir jedoch auf zweierlei Weisen verstehen. Wenn wir z.B. sagen, dass sich Ottos Stottern verbessert hat, kann entweder (1) gemeint sein, dass Otto einem normalen, stotterfreien Sprechen nähergekommen ist. Wir können uns aber (2) ebenso vorstellen, dass Otto Schauspieler ist; und dann ist die Verbesserung seines Stotterns eine Vollendung seiner mimetischen Fähigkeit. Kosman, von dem wir diese Beispiel übernehmen,¹⁵ erklärt diese beiden Fälle von Vollendung so:

[T]erms [...] like *improvement* [...] signify completion or perfection or fulfillment; *the perfection of an imperfection* will signify sometimes the attenuation of that imperfection and sometimes its amplification, depending on whether the imperfection in question is thought of as the privation from which the act of perfecting proceeds or as the subject of that act. In the former case we might want to speak of the privative perfection of an imperfection, and in the latter of the constitutive perfection of an imperfection. Any privation therefore, as well as that from which a perfection results, may be the subject of a perfection and therefore itself that in which the perfection results[.] (KOSMAN [2013]: 56)

Wenn wir die Verbesserung des Stotterns als Vollendung betrachten, kann damit also (1) eine *privative Vollendung einer Unvollkommenheit* gemeint sein. Das Stottern ist dann der privative Zustand der Unvollkommenheit, von dem aus die Vollendung ihren Ausgang nimmt; und in diesem Fall ist die Vollendung das normale, stotterfreie

¹⁴ Zu dieser Deutung von T37 vgl. KOSMAN [2013]: 50–53 und COOPE [2009]: 283.

¹⁵ Siehe KOSMAN [2013]: 53–57.

Sprechen. Und so ähnlich ist es auch, wenn aus dem Erz eine Statue geformt wird; das Erz ist dann eine Privation, insofern ihm zunächst die Formbestimmung fehlt, die das Statue-sein ausmacht, während die Vollendung dieser Unvollkommenheit die eherne Statue selbst ist.¹⁶ Die Verbesserung des Stotterns kann aber (2) ebenso in einem anderen Sinn als Vollendung verstanden werden, nämlich als eine *konstitutive Vollendung einer Unvollkommenheit*. Und dann ist das Stottern selbst Gegenstand der Vollendung, es ist nicht nur wie in (1) der privative Ausgangspunkt der sich anschließenden Vollendung. Was sich hierbei verbessert oder zur Vollendung kommt ist mithin die Unvollkommenheit des Stotterns selbst, sodass wir sagen könnten: Man kann nicht mehr schlimmer stottern, als es Otto in diesem Fall tut.¹⁷

Wenn wir nun die “Vollendung” (ἐντελέχεια) im *definiens* der Definition aus T35 und T36 als eine solche *konstitutive* Vollendung einer Unvollkommenheit verstehen, löst sich unsere Aporie auf. Die Fähigkeit, anders zu sein, ist dann *nicht* der privative Ausgangspunkt, von dem aus die Vollendung beginnt; und der im Verlauf der Veränderung durch etwas Anderes ersetzt wird, z.B. die Statue (in T36), das Haus (in T37) oder das stotterfreie Sprachvermögen. Die Fähigkeit, anders zu sein, ist selbst Gegenstand der Vollendung. D.h. die Vollendung, als welche die Veränderung in Aristoteles’ Definition definiert wird, ist die Perfektion dieser Fähigkeit *als* Fähigkeit, also die konstitutive Vollendung einer Unvollkommenheit, wobei das Unvollkommen-sein hier das Noch-nicht-sein dessen ist, wozu die Fähigkeit Fähigkeit ist. Es ist die volle Entfaltung dieser Fähigkeit, die in der Betätigung bzw. Ausübung dieser Fähigkeit erreicht wird.¹⁸ Die Perfektion des Stotterns als konstitutive Vollendung einer Unvollkommenheit soll genau das illustrieren.

Wenn wir das “als solche” (ἢ τοιοῦτον) in der Definition aus T35 so verstehen, landen wir somit nicht beim Produkt der Veränderung; denn wir blicken dann auf das Fähig-sein, wie es dabei ist oder am Werk ist (ἐνεργῆ, siehe T36), sein Sein als Fähigkeit zu entfalten. Wichtig ist aber, dass diese Entfaltung oder Vollendung eine ἐνέργεια ist, die Ausübung einer Fähigkeit, was nicht wiederum ein Prozess, d.h. keine Bewegung oder Veränderung ist. Wenn wir diesen *anderen Sinn* von Tätigkeit (ἐνέργεια) verstehen (vgl. “ἄλλον τρόπον” in T31, siehe 4.1.2), dann verstehen wir, wie Aristoteles’ Definition von Veränderung im *definiens* nicht nur nicht das Resultat einer Veränderung liefert, sondern zugleich auch nicht zirkulär ist; denn das *definiens* ist dann selbst keine Bewegung bzw. Veränderung.

¹⁶ Aristoteles diskutiert diesen Punkt in Phys. I 7, 189 b32–190 a24 anhand des Übergangs vom Ungebildet-sein zum Gebildet-sein; vgl. dazu KOSMAN [2013]: 55.

¹⁷ Dass man auch Unvollkommenheiten wie das Stottern unter dem Gesichtspunkt der Vollendung betrachten kann, deutet Aristoteles selbst an, siehe Met. V 16, 1021 b14–24.

¹⁸ Vgl. KOSMAN [2013]: 62 und 74/75 und vor allem COOPE [2009]: 282/283.

4.2.2 *kinêsis* und *energeia* (I)

Um zu sehen, wie man den Begriff der ἐνέργεια verstehen kann (und muss), sodass man damit nicht wiederum nur auf Bewegungen, Prozesse oder Veränderungen Bezug nimmt, müssen wir uns einer Passage in der zweiten Hälfte von Met. IX 6 zuwenden, in der Aristoteles explizit zwischen *Bewegungen* bzw. *Veränderungen* (κινήσεις) und *Tätigkeiten* (ἐνέργειαι) unterscheidet.¹⁹ Diese Passage lautet:

[T38] [a] Von den Handlungen (πράξεων), die eine Grenze (πέρας) haben, enthält keine ein Ziel (τέλος), sondern sie betreffen nur das zum Ziel Führende. So ist z.B. das Ziel des Abmagerns die Magerkeit, aber wenn sich das Abmagernde in einer solchen Bewegung befindet, ohne dass das Ziel der Bewegung vorliegt, so ist dieses keine Handlung oder wenigstens keine vollendete; denn sie ist nicht das Ziel; jene dagegen enthält das Ziel (ἐκείνη ἐνυπάρχει τὸ τέλος) und ist die (vollendete) Handlung. [b] So kann man wohl sagen: er sieht und hat zugleich gesehen, er überlegt und hat zugleich überlegt, er denkt und hat zugleich gedacht, aber man kann nicht sagen: er lernt und hat gelernt, er gesundet und ist gesund geworden. Dagegen: er lebt gut und hat zugleich gut gelebt, er ist glücklich und ist glücklich geworden. Wo nicht, so hätte er einmal damit aufhören müssen, wie wenn einer sich abmagert; nun ist dem aber nicht so, sondern er lebt und hat gelebt. [c] Von diesen Dingen muß man also die einen als Bewegungen, die anderen als Tätigkeiten bezeichnen. Jede Bewegung ist nämlich unvollendet, z.B. Abmagern, Lernen, Gehen, Bauen. Dieses sind Bewegungen, und zwar unvollendete; denn einer kann nicht zugleich gehen und gegangen sein, oder bauen und gebaut haben, oder werden und geworden sein, oder sowohl bewegt werden als auch bewegt worden sein. Das ist (jeweils) Verschiedenes (ἕτερον), so wie allgemein bewegen und bewegt haben. Dagegen sieht er und hat zugleich gesehen; das ist dasselbe (τὸ αὐτό), wie denken und zugleich gedacht haben. (Met. IX 6, 1048 b18–34)²⁰

Bewegungen und Veränderungen (κινήσεις) enthalten ihr Ziel bzw. ihren Zweck (τέλος) nicht in sich; eine ἐνέργεια hat ihr τέλος dagegen sehr wohl in sich und

¹⁹ Der Text dieser Passage ist als andere als gesichert; er taucht in manchen Handschriften sogar überhaupt nicht auf, was dafür spricht, dass es sich um eine nachträgliche Einfügung handelt. Da die Unterscheidung zwischen κίνησις und ἐνέργεια, die darin vorgeführt wird, bei Aristoteles auch an anderen Stellen angedeutet ist (siehe u.a. NE X 2 & 3), bestehen aber kein größeren Zweifel daran, dass diese "Passage" (wie M. Burnyeat sie nennt) Aristotelisch ist, vgl. dazu auch BURNYEAT [2008]: 227. Wir können sie daher für unsere Zwecke sehr wohl auch isoliert betrachten und die philologischen Probleme außer Acht lassen. Ausführlich zum Hintergrund dieser "Passage" siehe BURNYEAT [2008]; vgl. ferner MAKIN [2006]: 141–145 und BEERE [2009]: 221–230. In unserer Deutung orientieren wir uns vorrangig an KOSMAN [2013]: Kap. 2 & 3 und LISKE [1991].

²⁰ Zur Übersetzung von 1048 b32–34 vgl. KOSMAN [2013]: 40 und GILL [1980]: 146/147 (Fn. 12).

ist darum eine “vollendete Handlung” (πρᾶξις τελεία). Aber will Aristoteles damit sagen, dass ein Tätigsein wie das Sehen oder Denken rein selbstzwecklich ist, dass wir also unsere Sehfähigkeit immer nur um des Sehens willen gebrauchen? Obwohl das manchmal in der Tat der Fall ist (vgl. Met. I 1, 980 a21–27), wäre es irreführend, Aristoteles in **T38** so zu verstehen. Denn wie das Gehen an einen bestimmten Ort einem weiteren Zweck dienen kann (Otto geht nach München, um eine Oper zu sehen), ist auch das Sehen oft oder gar meistens ein Mittel zu einem weiteren Zweck, etwa wenn wir auf die Uhr schauen, um zu erfahren, wie spät es ist.²¹

Diese weiteren Zwecke, die eine Handelnde mit einer Bewegung oder ἐνέργεια verfolgen kann, sind in **T38** aber ausgeklammert. Aristoteles geht es darin nicht um die Relation der Handelnden zum τέλος der jeweiligen Handlung, sondern primär um die Relation, die die fraglichen Bewegung oder ἐνέργεια selbst zu diesem ihrem τέλος aufweist.²² Und hier ist entscheidend, was wir in 4.2.1 schon angesprochen haben: Das τέλος einer Bewegung oder Veränderung ist etwas, das “neben” (παρὰ) dem Tätigsein entsteht oder besteht (vgl. Met. IX 8, 1050 a30–34). Das τέλος des Bauens ist das Gebäude, das gebaut wird; und ebenso ist das τέλος des Gehens der Ort, wohin die Bewegung führt.²³ Erst wenn das jeweilige Ziel bzw. der Zielpunkt erreicht ist, sind auch die entsprechenden Bewegungen oder Veränderungen abgeschlossen und vollendet; und das braucht stets eine gewisse Zeit (vgl. **T34**: NE X 3, 1174 a20/21). Beim Sehen ist das dagegen nicht der Fall: Das Werk (ἔργον) und τέλος der Sehfähigkeit ist das Sehen, und nichts weiteres, das neben dem Sehen auch noch entstünde (vgl. Met. IX 8, 1050 a30–34; ferner EE II 1, 1219 a16–19). Und daher ist das Sehen, das hier exemplarisch für ein Tätigsein (ἐνέργεια) im strengen Sinne steht, in jedem Moment immer schon ganz und vollständig; d.h. es braucht nichts, um seine Bestimmung als Sehen zu erfüllen. Oder wie Aristoteles das ausdrückt: “Das Sehen scheint [...] zu jedem Zeitpunkt vollkommen zu sein, denn es fehlt ihm nichts, was später hinzukäme und seine Form vollendete” (NE X 3, 1174 a14–16).

Zunächst bleiben wir bei den Bewegungen bzw. Veränderungen. Deren Unterschied zu den vollendeten Tätigkeiten drückt Aristoteles in **T38** auch so aus, dass Veränderungen eine “Grenze” (πέρας) haben (**T38a**: Met. IX 6, 1048 b18–22) und an irgendeinem Punkt, spätestens wenn sie ihr τέλος erreicht haben, “aufhören” (ποτε

²¹ Vgl. dazu JANSEN [2016]: 126/127, der zugleich darauf aufmerksam macht, dass umgekehrt gilt: Alles, was wir um seiner selbst willen tun, ist stets eine ἐνέργεια im strengen Sinn von **T38**.

²² Siehe hierzu erneut JANSEN [2016]: 126/127; vgl. ferner FREELAND [1985]: 400/401.

²³ Wir können zwar in Anschluss an **T38b** sagen “Otto geht und ist zugleich schon gegangen”, wenn er ein paar Meter in Richtung des Marktplatzes gelaufen ist. Das Gehen ist allein deshalb aber noch keine ἐνέργεια, weil bei allen Arten der Fortbewegung das “Woher und Wohin” mitzudenken ist, siehe NE X 3, 1175 b1–5; vgl. PENNER [1970], der die κίνησις/ἐνέργεια-Unterscheidung gegen die Einwände von ACKRILL [1965] verteidigt; vgl. ferner LISKE [1991] und KOSMAN [2013]: 41–44.

παύεσθαι, **T38b**: Met. IX 6, 1048 b26/27). In gewisser Weise haben wir diesen Aspekt schon zuvor berührt (siehe 4.2.1): Das Bauen ist als Veränderung die unvollkommene ἐνέργεια des Baubaren (vgl. **T37**: Phys. III 1, 201 b9). Es ist nämlich die Aktivierung der Fähigkeit des Baumaterials, anders zu sein, als es gerade ist. Und wann immer diese Fähigkeit der Baubarkeit *als* Fähigkeit in Vollendung ist, d.h. *als* Fähigkeit aktiviert wird, liegt die Veränderung (κίνησις) des Bauens bzw. Gebaut-werdens vor. Aber sobald das Haus gebaut ist, ist das Material nicht mehr “baubar” (siehe **T37**: Phys. III 1, 201 b11/12). Wir können daher auch sagen, dass die Fähigkeit, deren Vollendung *qua* Fähigkeit die Veränderung des Bauens ist, im Veränderungsprozess *verbraucht* wird.²⁴ Denn wenn das Baumaterial bereits anders geworden ist (z.B. ein Haus), dann kann es auch nicht mehr aktiv dabei sein (**T37**: ἐνεργεῖν; **T36**: ἐνεργῆ), in Vollendung diese Unvollkommenheit zu sein, die ihm als Baubarem vormals zugekommen ist. Mit anderen Worten: Es liegt im Wesen einer solchen Fähigkeit zum Anders-sein, also der Veränderbarkeit, dass an irgendeinem Punkt, nachdem die Fähigkeit voll zur Entfaltung gekommen und die Unvollkommenheit vollkommen ist, ein Umschlag stattfindet und sich die Fähigkeit selbst auflöst. Wenn der Träger der Fähigkeit nämlich *anders* geworden ist, hat er auch nicht mehr die Fähigkeit, in eben dieser Hinsicht anders zu sein. Und das ist dann eine *privative* Vollendung einer Unvollkommenheit, was zugleich bedeutet, dass nichts mehr vorhanden ist, das Gegenstand einer konstitutiven Vollendung sein könnte (vgl. 4.2.1).²⁵

Die Limitation (πέρας) einer Veränderung bzw. κίνησις liegt also darin: Wenn eine κίνησις, etwa das Gehen, Bauen oder Abmagern, dabei ist, als κίνησις zu sein, dann ist das ihr eigene τέλος noch nicht erreicht. Und umgekehrt ist, sobald dieses τέλος erreicht ist, die κίνησις nicht mehr bzw. hat aufgehört zu sein. In **T38b & c** verdeutlicht Aristoteles diesen Zusammenhang mit einem Kontrast im *Verbalaspekt*, der sich in der Beschreibung von Veränderungen sprachlich bemerkbar macht.²⁶ Wir sagen nämlich Unterschiedliches, je nach dem welchen Verbalaspekt wir in einer Aussage verwenden: In Sätzen wie “Otto geht gerade zur Siegestsäule” oder “Das Holz ist dabei zu verbrennen” impliziert der *progressive* Aspekt der verwendeten Verbalphrasen, der im Deutschen nicht mit einer eigenen Flexionsform, sondern meist durch den Verwendungskontext oder durch besondere Phrasen artikuliert

²⁴ Zu diesem “Verbrauch” eines Vermögens zum Anders-sein vgl. BURNYEAT [2002]: 42, vgl. ferner KOSMAN [2013]: 72–75. Wir kommen darauf in 4.2.4 noch einmal zurück.

²⁵ Vgl. dazu PENNER [1970]: 427–433, vor allem 429–431, zudem auch COOPE [2009]: 283 und KOSMAN [2013]: 44 & 67.

²⁶ Im grammatischen Test, den Aristoteles in **T38b & c** anführt, geht es daher nicht, wie oft angenommen, um einen Unterschied in der Zeitform; denn das Perfekt unterscheidet sich im Altgriechischen hinsichtlich des Tempus überhaupt nicht vom Präsens, siehe nachfolgend im Haupttext und in Fn. 27; vgl. zu diesem Punkt auch KOSMAN [2013]: 41 und vor allem GRAHAM [1980]: 118–126.

wird (z.B. "...F-t gerade", "...ist am F-n", "...ist dabei zu F-n"), dass der jeweilige Vorgang bzw. die Bewegung zum Zeitpunkt der Äußerung noch andauert. Um dagegen auszudrücken, dass der Vorgang abgeschlossen und somit dessen τέλος erreicht ist, verwenden wir Sätze mit *perfektivem* Verbalaspekt. Häufig gebrauchen wir dabei die entsprechende Verbalphrase in der Perfektform, z.B. wenn wir sagen: "Das Holz ist verbrannt." Allerdings kann dies mit Blick auf **T38b** & c unter Umständen in die Irre führen, da das Perfekt in manchen Sprachen (wie im Deutschen) ebenso eine Tempusform ist, während das Perfekt im Altgriechischen, das Aristoteles in **T38** vor Augen hat, ausschließlich als *resultatives* Perfekt zu verstehen ist; d.h. allein die Funktion hat, den Aspekt der Abgeschlossenheit auszudrücken. Und nur das werden wir fortan als "perfektiven Aspekt" bezeichnen.²⁷

Um folglich den relevanten Kontrast zu einer progressiven Aussage wie "Otto geht gerade zur Siegestsäule" im Sinn von **T38** nicht zu verfehlen, dürfen wir die perfektive Aussage "Otto ist zur Siegestsäule gegangen" nicht als Aussage über Vergangenes verstehen, sondern vor allem als etwas, das in der Gegenwart zutrifft, nämlich, dass Otto (als Resultat seines Gehens) an der Siegestsäule ist. Und das verdeutlicht bereits, worauf es hier ankommt: Wenn wir im Sinn dieses perfektiven Aspekts behaupten, dass Otto zur Siegestsäule gegangen ist, jetzt also dort ist, dann können wir nicht, ohne uns selbst zu widersprechen, behaupten, er sei nach wie vor dabei, dorthin zu gehen (progressiver Aspekt). Beides schließt sich gegenseitig aus. Und das ist auch so, wenn wir von der anderen Richtung her sagen, dass Otto dabei ist zur Siegestsäule zu gehen. Wir würden uns erneut selbst widersprechen, wenn wir zugleich behaupteten, er sei bereits dort (angekommen). Unter Berücksichtigung des "Woher und Wohin" (NE X 3, 1175 b1–5) gilt daher: "einer kann nicht zugleich [an einen Ort] gehen und [dorthin] gegangen sein", genauso wie man nicht zugleich "[etwas] bauen und [es] gebaut haben" kann (siehe **T38**: Met. IX 6, 1048 b30/31). Oder allgemeiner: Wann immer wir etwas unter einen κίνησις-Begriff bringen, liegen die Aussagen, die wir darüber machen, im Spielraum dieses Kontrasts von progressivem und perfektivem Aspekt.²⁸ Wir sagen entweder etwas der Form "...ist dabei [etwas] zu bewegen" (κινεῖ) oder der Form "...hat [es] bewegt" (κεκίνηκεν); aber nicht zugleich, denn beides ist "verschieden" (ἕτερον, **T38**: Met. IX 6, 1048 b32/33). Und es ist verschieden, weil Bewegungen oder Veränderung von dieser Art sind; sie sind unvollkommen (ἀτελής, **T38**: Met. IX 6, 1048 b29), weil sie auf ein τέλος bezogen sind, das jenseits einer "Grenze" (πέρας) liegt (**T38**: Met. IX 6, 1048 b18–22).

²⁷ Ausführlich zum Perfekt, wie es Aristoteles in **T38** verwendet, siehe GRAHAM [1980]: 122–126; vgl. ferner BURNYEAT [2008]: 245–253. Allgemeinen siehe COMRIE [1976]: 56–61.

²⁸ Vgl. dazu RÖDL [2010a]: 209–211.

4.2.3 *kinêsis* und *energeia* (II)

Die eben beschriebenen Kontraste im Verbalaspekt sind bei Tätigkeiten wie dem Sehen, Denken oder Leben laut **T38b** nicht gegeben. Beim Sehen z.B. kann man sehr wohl sagen: “Ich sehe und habe zugleich gesehen.” Was genau Aristoteles damit meint, wollen wir uns schrittweise verdeutlichen; und zu diesem Zweck betrachten wir vorerst einige weitere seiner Bemerkungen dazu, was eine ἐνέργεια als solche ist. Beginnen können wir mit einer Passage zu Beginn von Met. IX 6. Dort gibt Aristoteles diese Bestimmung ἐνέργεια-Begriffs:

[T39] Unter ἐνέργεια versteht man das Vorliegen der Sache (τὸ ὑπάρχειν τὸ πρᾶγμα), nicht in dem Sinne, wie man sagt, sie sei dem Vermögen nach (δυνάμει) – denn dem Vermögen nach sagen wir z.B., es sei im Holze ein Hermes und in der ganzen Linie ihre Hälfte, weil sie von ihr genommen werden könnte, und einen Wissenschaftler dem Vermögen nach (ἐπιστήμονα) nennen wir auch den, der eben nicht in Betrachtung begriffen ist (τὸν μὴ θεωροῦντα), sofern er nur fähig ist dieselbe anzustellen (ἐάν δυνατὸς ᾗ θεωρῆσαι) –, sondern dem Tätigsein nach (ἐννεργείᾳ). (Met. IX 6, 1048 a30–35)

Aristoteles begnügt sich hier zunächst mit einer rein negativen Bestimmung: Eine ἐνέργεια ist das, was *nicht* ist, wenn etwas nur dem Vermögen nach vorliegt (ὑπάρχει), also wenn z.B. eine Wissenschaftlerin zwar eine Betrachtung anstellen kann, es aber momentan nicht tut. Sobald sie das, was sie weiß, betrachtet (oder einer Schülerin erklärt), ist sie dagegen “der Tätigkeit nach” (ἐννεργείᾳ) eine Wissende. Die Betrachtung ist daher das “Am-Werk-sein” (ἐνέργεια), das zuvor noch nicht vorlag, als sie zwar betrachten konnte, aber es nicht tat.

Allerdings kann man die Wissenschaftlerin, auch wenn sie gerade nicht in der Betrachtung begriffen ist, sondern schläft oder anders tut, dennoch “wissend” nennen; denn sie ist dann immerhin dem Vermögen nach (δυνάμει) wissend.²⁹ Man kann in diesem Fall also davon sprechen, dass jemand auf zweierlei Weisen wissend sein kann: Entweder ist er oder sie (1) dem Vermögen nach (δυνάμει), d.i. *potentiell* wissend; das relevante Sein als Wissende ist hier ein Vermögend-sein (δυνάμει ὄν) und die Wissende ist ein entsprechend “Vermögendes” (δυνατόν). Oder sie ist (2) der Tätigkeit nach (ἐννεργείᾳ), d.h. *aktual* wissend; und das ist dann der Fall, wenn sie (wie eben gesehen) das, was sie weiß, betrachtet oder in irgendeiner Weise gebraucht, z.B. indem sie jemandem mittels ihres Wissens etwas erklärt.³⁰ Diese beide Hinsichten

²⁹ Vgl. zu diesem Punkt Met. V 7, 1017 b3–5: “Ebenso schreiben wir Wissen sowohl dem zu, der sich der Wissenschaft bedienen kann (τὸ δυνάμενον χρῆσθαι), wie dem, der sich ihrer bedient (χρώμενον).”

³⁰ Ausführlich zu dieser Unterscheidung zwischen “dem Vermögen nach sein” und “der Tätigkeit nach sein” vgl. BEERE [2009]: 171–178, vor allem aber M. FREDE [1994].

sind aber auf naheliegende Weise aufeinander bezogen, insofern (2) die Vollendung (ἐντελέχεια) von (1) ist, weshalb Aristoteles von der in der Betrachtung begriffenen Wissenschaftlerin in **T30** auch sagt, dass sie “im eigentlichen Sinn wissend” (κυρίως ἐπιστάμενος) ist (siehe DA II 5, 417 a28/29). Wichtig ist jedoch, dass diese Vollendung, die im Umschlag von (1) zu (2) erreicht wird, keine Veränderung ist (vgl. **T31**: DA II 5, 417 a30–b2). Mehr noch: Das Vermögend- und Tätig-sein der Wissenden scheint überhaupt keine Veränderungen im herkömmlichen Sinn zu betreffen; denn wenn die Wissende betrachtet, was sie weiß, bringt sie offensichtlich keine Veränderung in einem anderen hervor. Daher sollten wir auch die Rede vom “δυνάμει ὄν” und “δυνατόν” hier nicht so verstehen, als gehe es hier um ein bestimmtes kinetisches Vermögen, also eine δύναμις in dem Sinn, wie wir es anhand Met. IX 1 expliziert haben (siehe 3.1.1). Und darauf weist Aristoteles ausdrücklich hin: Von “vermögend” (δυνατόν) sprechen wir eben nicht nur bei dem, “was anderes zu verändern (κινεῖν) oder von einem anderen verändert zu werden (κινεῖσθαι) fähig ist [...],] sondern auch noch in einem anderen Sinn” (Met. IX 6, 1048 a28/29).

Bereits zu Beginn seiner Diskussion in Met. IX 1 hat Aristoteles diesen Punkt angekündigt: Das, was wir meinen, wenn wir von “ἐνέργεια” und dann auch von “δύναμις” sprechen, erstreckt sich eben “auf mehr” (ἐπὶ πλεόν) als nur auf die Veränderung, die wir kraft eines kinetischen Vermögens (δύναμις) hervorzubringen imstande sind (vgl. Met. IX 1, 1045 b35–1046 a4). Wie genau diese Ausweitung in der Bedeutung von “δύναμις” und “ἐνέργεια” zu verstehen ist, ist aber nicht ohne weiteres klar. Aristoteles gibt in Anschluss an **T39** nur ein paar knappe Bemerkungen:

[**T40**] [**a**] Was wir meinen, wird beim Einzelnen durch Induktion deutlich werden, und man muss nicht für jedes eine Begriffsdefinition suchen, sondern auch das Analoge in einem Blick zusammenschauen. [**b**] Wie sich nämlich das Bauende verhält zum Baufähigen, 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 Ausgegliederte zum Stoff, das Bearbeitete zum Unbearbeiteten. In diesem Gegensatz soll durch das erste Glied das Tätigsein (ἐνέργεια), durch das andere das Vermögende (δυνατόν) bezeichnet werden. [**c**] Doch sagt man nicht von allem in gleicher Weise, daß es der ἐνέργεια nach sei, ausgenommen der Analogie nach, indem so wie dies in diesem ist oder zu diesem sich verhält, so jenes in jenem ist oder sich zu jenem verhält; einiges nämlich verhält sich wie Bewegung (κίνησις) zum (kinetischen) Vermögen (δύναμις), anderes wie Wesen (οὐσία) zu einem Stoff (ὕλη). (Met. IX 6, 1048 a35–b9)

Was ist das Analoge, das wir “in einem Blick zusammenschauen” sollen (**T40a**)? Klar ist, dass wir nicht versuchen sollten, in den genannten Einzelfällen (siehe **T40b**) ein

gemeinsames Merkmal zu finden, das jeweils das Tätigsein als solches charakterisiert. Könnten wir ein solches Merkmal finden, gäbe es auch eine Definition davon, was eine ἐνέργεια ist.³¹ Orientieren können wir uns aber an einem paradigmatischen Fall, auf dem die Analogie beruht und im Lichte dessen wir auch die nachfolgenden Fälle betrachten sollen, nämlich das in **T40b** zuerst genannte Verhältnis des Bauenden (τὸ οἰκοδομοῦν), d.h. der Baumeisterin, wenn sie gerade baut und so der Tätigkeit nach ist, und des Baufähigen (οἰκοδομικόν), d.h. der Baumeisterin als einer dem Vermögen nach Bauenden, also als eine, die bauen kann, aber es gerade nicht tut.³² Die Frage ist nur: Welcher Gesichtspunkt im Verhältnis der aktual Bauenden zur potentiell Bauenden (Baufähigen) ist der für die Analogie relevante?

Natürlich besteht das für eine Baumeisterin charakteristische Werk (ἔργον) vor allem darin, Häuser zu bauen. Aristoteles hebt das explizit hervor: Das Werk der Baukunst ist, das “Haus, nicht das Bauen” (vgl. EE II 1, 1219 a13–19). Da aber nicht jeder Fall von Tätigsein sich verhält wie eine Bewegung oder Veränderung zum korrespondierenden kinetischen Vermögen (vgl. **T40c**) und daher nicht jederzeit, wenn etwas der Tätigkeit nach ist, eine Veränderung als Resultat erwartet werden sollte, wäre es ungünstig, wenn wir unsere analogische Betrachtung schon vorab derart auf ein mögliches Resultat des Tätigsein einschränken würden. Dagegen spricht zudem, dass das ἔργον der Baukunst genau genommen ja nicht das Bauen eines einzelnen Hauses ist, sondern das Bauen von *Häusern*.³³ Das ihr eigentümliche, charakteristische Werk vollbringt eine Baukundige daher, sowohl wenn sie ein Haus baut, aber ebenso wenn sie ein weiteres baut – und auch wenn sie gerade dabei ist, ein Haus zu bauen, diesen bestimmten Bau aber noch gar nicht abgeschlossen hat.³⁴

Was also im Verhältnis der aktual Bauenden und der potentiell Bauenden (d.i. der baufähigen Baumeisterin) zunächst wesentlich ist und beide Seiten verbindet, ist primär diese Tätigkeit des Bauens. Wir können auch sagen, es ist *der* Akt des Bauens, der auch bei der potentiell bauenden Baumeisterin vorliegt (ὑπάρχει, siehe **T39**), insofern ihr Fähig-sein (δυνάμει ὄν) ja gerade darin besteht, zu diesem Akt zu befähigen. J. Beere formuliert diesen Punkt so:

[T]he housebuilder in capacity and the housebuilder in *energeia* have something

³¹ Vgl. dazu BEERE [2009]: 184–186.

³² Zu dieser Deutung des Bauens als Präzedenzfall siehe BEERE [2009]: 188–190.

³³ Obgleich BEERE [2009]: 191–195 diese Zusammenhänge ansonsten gründlich analysiert, scheint er das zu übersehen; vgl. dagegen WATERLOW [1982]: 186/187 und ferner OWEN [1978–1979]: 16–21.

³⁴ Dass eine Kunstfertigkeit für Aristoteles auf das Herstellen unbestimmter vieler Werke ausgerichtet ist, nicht nur auf das Herstellen eines einzelnen Werks, zeigt sich auch daran, dass er das charakteristische ἔργον einer Kunstfertigen meist im Infinitiv nennt: das ἔργον der Baukundigen ist das “Häuser-bauen” (οἰκοδομεῖν), siehe Met. IX 3, 1046 b34/35; und das ἔργον des Kitharasielers ist das “Kithara-spielen” (κιθαρρίζειν), siehe NE I 6, 1098 a7–12.

4 Das Lehren und Lernen

in common, namely the act of producing a house, but the one is engaged in performing that act whereas the other merely has the capacity to do so. (BEERE [2009]: 193)

Zu sagen, eine nicht tätige, aber vermögende Baumeisterin werde durch den Akt des Hausbauens charakterisiert, jedoch anders als die tätige Baumeisterin, weil sie “bloß die Fähigkeit dazu hat” (*merely has the capacity*), ist in diesem Kontext etwas missverständlich. Bloß die Fähigkeit zu diesem Akt des Bauens hat die Baumeisterin in gewisser Weise bereits, bevor sie sich durch Lernen verändert und die Baukunst erworben hat (vgl. T30: DA II 5, 417 a22–28). Sobald sie aber im “Besitz” der Baukunst ist und eine in diesem weiteren Sinn dem Vermögen nach Bauende ist, scheint der Bezug zu diesem Akt des Bauens weitaus stärker zu sein. Aristoteles drückt dies auch so aus, dass die Baumeisterin dann “aus dem Besitz [der Baukunst] [...][,] ohne diese auszuüben (*μη ενεργεῖν*), [...] auf andere Weise in das Tätigsein (*εἰς τὸ ενεργεῖν ἄλλον τρόπον*) [also in den Akt des Hausbauens] umschlägt” (vgl. T31: DA II 5, 417 a30–b2). Und dies ist eine “andere Weise” des Umschlagens, denn es ist – wir haben oben schon darauf hingewiesen – keine Veränderung oder zumindest keine herkömmliche Veränderung.³⁵ Es ist vielmehr, wie es Aristoteles in T33 ausdrückt, ein “Bewahren des dem Vermögen nach Seienden durch das der Vollendung nach Seiende” (vgl. DA II 5, 417 b3/4), also durch den Akt des Bauens. Betrachten wir Aristoteles’ Bemerkungen in besagter Passage noch einmal genauer:

[T33] Und auch das Erleiden ist nichts Einfaches, vielmehr ist es zum einen eine Art von Zerstörung (*φθορά*) durch das Entgegengesetzte und zum anderen eher ein Bewahren (*σωτηρία*) des dem Vermögen nach Seienden durch das der Vollendung nach Seiende und dessen, was ihm auf solche Weise gleich ist, wie ein Vermögen sich zur Vollendung verhält. Denn indem es betrachtet, entsteht das, was das Wissen hat, was entweder keine Veränderung ist – denn der Fortschritt geht hin zu ihm selbst und in eine Vollendung –, oder es ist eine andere Gattung von Veränderung. Deswegen trifft es nicht zu, zu sagen, dass das Denkende, wenn es denkt, sich verändere, so wie auch nicht der Hausbauer, wenn er ein Haus baut. (DA II 5, 417 b2–9)

Hat die Baumeisterin ihre Fähigkeit zum Erwerb der Baukunst (erstes Vermögen), die ihr aufgrund ihrer Gattung zukommt (vgl. T31), zur Vollendung gebracht, dann ist ihr Vermögen, in der fraglichen Hinsicht anders zu sein als vor dem Lernen, verbraucht. Denn die Unvollkommenheit des Unwissens ist dann durch den entgegengesetzten Zustand des Wissens ersetzt oder “zerstört” (*φθορά*). Sie ist dann aber immer noch

³⁵ Vgl. dazu LISKE [1991]: 173–178 und KOSMAN [2013]: 62–67, ferner BURNYEAT [2002]: 53–57.

eine dem Vermögen nach Wissende (vgl. T31 & Phys. VIII 4, 255 a35–b5), d.i. eine, die bauen *kann* bzw. dieses Wissen betrachten *kann* (δυνατός θεωρεῖν), wenn sie will und nichts Äußeres hindert (siehe T31: DA II 5, 417 a27/28). Die Vollendung dieser Fähigkeit, die sie im Lernprozess erworben hat, liegt dann im Tätigsein selbst, d.h. im Umschlag zum Akt des Bauens (oder Betrachtens). Doch diese zweite Vollendung (siehe 4.1.2) ist eben keine Zerstörung, sondern ein “Bewahren” (σωτηρία). Es ist ein Bewahren dessen, was dem Vermögen nach ist, wenn die Baumeisterin die Baukunst zwar hat, aber nicht ausübt. Dieses Fähig-sein verschwindet nämlich nicht, wenn sie ins Tätigsein übergeht; es ist im Akt des Bauens aufgehoben und kommt darin vollkommen zur Entfaltung als das Vermögen, das es ist.³⁶ Mit anderen Worten: Die Baumeisterin zeigt in der Tätigkeit des Bauens, was sie *kann* bzw. was sie *qua* Besitz der Baukunst *ist*. Der Umschlag von der potentiell Bauenden (zweites Vermögen) zur aktual Bauenden (zweite Vollendung) ist darum eher ein “Fortschritt zu sich selbst” (εἰς αὐτὸ ἐπίδοσις), denn die Baumeisterin wird, wenn sie ein Haus baut, keine Andere, d.h. sie verändert sich nicht als Bauende.

Wenn wir das, was sich soeben gezeigt hat, abstrakter fassen, können wir auch sagen: Es besteht eine Einheit zwischen der Fähigkeit zum Bauen und dem Akt des Bauens, da sich in jedem Akt des Bauens nichts anderes manifestiert als diese Fähigkeit der Baukunst. In gewisser Weise ist das *Ausüben* oder *Betätigen* (ἐνεργεῖν) bzw. der Gebrauch (χρήσις)³⁷ der Baukunst nichts von dieser Fähigkeit Verschiedenes; es ist dasselbe Sein, das sich mal als “Ausüben” (ἐνεργεῖν), ein anderes Mal als “Haben, [aber] nicht Ausüben” (ἔχειν [...] μὴ ἐνεργεῖν) zeigt (vgl. T31: DA II 5, 417 a32–b2).³⁸ Beides, d.i. Vermögen und Akt, sind untrennbar miteinander verbunden, sodass wir das, was die Baumeisterin sowohl dem Vermögen nach als auch der Tätigkeit nach ist, auf gleiche Weise beschreiben können, nämlich mit Verweis auf “den Akt des Bauens” (vgl. BEERE [2009]: 193).

Und wir tun das in der Tat! Wir drücken uns manchmal so aus, wenn wir z.B. auf die Frage “Was macht die Baumeisterin?” antworten: “Sie *baut* Häuser.” Wir beschreiben sowohl ihr Fähig-sein als auch ihr Tätig-sein auf diese Weise. Und so formuliert das auch Aristoteles in einer Nebenbemerkung zum Hören und Sehen:

[T41] [Wir] sagen, dass auch das dem Vermögen nach Hörende und Sehende höre und sehe, und zwar sowohl wenn es gerade schläft als auch wenn es bereits wirklich tätig ist[.] (DA II 5, 417 a10–12)

³⁶ Zur Idee des *Aufhebens* in diesem Kontext vgl. KOSMAN [1984]: 133/134 und ohne diese Anspielung auf Hegel siehe KOSMAN [2013]: 72–78.

³⁷ Dass der Begriff des Gebrauchs (χρήσις) letztlich als frühe Version des ἐνεργεῖα-Begriffs verstanden werden kann, zeigt ausführlich MENN [1994]: 78–87; vgl. ferner dazu BEERE [2009]: 155–166.

³⁸ Zu dieser Deutung von DA II 5, 417 a32–b2 siehe KOSMAN [2013]: 63, 70/71 & 73–75.

Wir können noch ein weiteres Beispiel geben: Angenommen Otto beherrscht die französische Sprache. Wir können daher ohne weiteres behaupten, dass er Französisch *spricht* – und zwar selbst dann, wenn er gerade schläft oder aus anderen Gründen schweigt.³⁹ Das ist möglich, weil wir mit dem Satz “Otto spricht Französisch” in diesem Fall den *habituellen* Aspekt von Ottos Tun zum Ausdruck bringen. D.h. wir berichten dann nicht, was Otto zum Zeitpunkt der Äußerung gerade tut (*progressiver* Aspekt), und nicht, was er getan hat (*perfektiver* Aspekt); wir charakterisieren, was er tun *kann*.⁴⁰ Und das ist nicht an eine einzelne Situation oder einen einzelnen Akt gebunden; man bezieht sich durch Äußerung eines solchen *habituellen* Satzes – wie wir ihn nennen können – vielmehr auf etwas Allgemeines, nämlich Ottos Fähigkeit, die beliebig viele Anwendungssituationen umfasst.⁴¹

Was wir so über Otto sagen, steht aber natürlich nicht im Widerspruch zu einer entsprechenden progressiven Aussage. Denn auch und vor allem dann, wenn Otto dabei ist, Französisch zu sprechen, trifft zu, was wir mit dem habituellen Satz über Otto aussagen, nämlich: dass er Französisch *spricht*. Habituelle und progressive Aussagen sind letztlich schwer voneinander zu unterscheiden, insbesondere in Sprachen wie dem Deutschen, in denen Aspektunterschiede nicht durch eigene Flexionsformen kenntlich gemacht werden. Manchmal führt dies sogar dazu, dass der habituelle und der progressive Aspekt in einer Klasse von “imperfektiven” Aspektarten zusammengefasst und dem perfektiven Aspekt entgegengesetzt werden.⁴² Doch das ist irreführend. Denn während der progressive dem perfektiven Aspekt inkompatibel gegenübersteht (vgl. 4.2.2), ist das beim habituellen Aspekt nicht der Fall. Wenn Otto gerade eine Konversation in französischer Sprache, etwa mit Tante Françoise, abgeschlossen hat, also Französisch gesprochen hat (perfektiv), verträgt sich das ohne weiteres mit der Wahrheit der habituellen Aussage, dass er Französisch spricht. Im Sinn des habituellen Aspekts *spricht* Otto schließlich auch dann noch Französisch, wenn er schläft oder jetzt gerade mit Onkel Hubert Deutsch spricht.

Nun sind Aussagen im habituellen Verbalaspekt aber nicht nur in der aufgezeigten Weise mit entsprechend progressiven und perfektiven Aussagen kompatibel. Zu beach-

³⁹ Zu diesem Beispiel siehe KOSMAN [2013]: 58/59.

⁴⁰ Zum habituellen Aspekt siehe COMRIE [1976]: 24–40, ferner DAHL [1995]. Allgemein zu Sätzen bzw. Prädikationen mit habituellem Aspekt siehe KRIFKA u. a. [1995]: 2–63; zu deren Funktion als Fähigkeitszuschreibung vgl. FARA [2005], ferner DAHL [2010]: 103/104.

⁴¹ Habituelle Sätze gehören daher zur weiteren Klasse der *generischen Sätze*, denen unser Interesse vor allem gelten wird. Um jedoch die Darstellung einfach zu halten, klammern wir diesen weiteren Punkt hier vorerst aus; die Präzisierung erfolgt in 4.2.5.

⁴² So z.B. bei COMRIE [1976]: 24–40, der allerdings nur habituelle Sätze in Vergangenheitsform diskutiert. Da er präsentisch habituelle Sätze, wie wir sie hier betrachten, nicht berücksichtigt, ist nicht klar, ob er diese den perfektiven Sätzen (perfektiver Aspekt im resultativen Sinn, siehe 4.2.2) gegenüberstellen würde. Vgl. zu all dem auch RÖDL [2005]: 192–194 (vor allem Fn. 15).

ten ist auch, dass wir das, was wir mit der habituellen Aussage meinen oder behaupten, weder mittels Verbalphrasen im progressiven Aspekt noch mittels solcher im perfektiven Aspekt allein ausdrücken können: (1) nicht mit dem progressiven Aspekt, weil sich die Fähigkeit, die wir Otto mit dem habituellen Satz “Otto spricht Französisch” zuschreiben, nicht allein in dem erschöpft, was die progressive Aussage “Otto spricht gerade Französisch” wahr macht. Und darum bleibt die habituelle Aussage wahr, selbst wenn Otto mitten im Satz unterbrochen oder schon vor der Äußerung der ersten Silbe am Französisch-sprechen gehindert wird.⁴³ Ebenso kommen wir (2) nicht allein mit dem perfektiven Aspekt aus; denn mit dem habituellen Satz wird ja nicht gesagt, dass Otto so-und-so oft (erfolgreich) Französisch gesprochen hat, sondern dass er es beliebig oft und immer wieder von Neuem tun *kann*. Um den Sinn einer habituellen Aussage äquivalent in progressive und perfektive Aussagen zu übertragen, müssten wir daher genau genommen die progressive und perfektive Aussage zugleich machen, wie Aristoteles das in **T38b** & **c** nahelegt. Denn mittels des habituellen Aspekts erfassen wir das, was wir mittels des progressiven und des perfektiven Aspekts respektive beschreiben, als “dasselbe” (τὸ αὐτό, siehe **T38c**: Met. IX 6, 1048 b33/34), nämlich als Akte ein und derselben Fähigkeit.

Mitunter ist es schwer, diesen Punkt festzuhalten; man verfehlt ihn z.B., wenn man das, was Aristoteles in **T38** als ἐνέργεια klassifiziert, als “Zustandsprädikationen” missversteht.⁴⁴ Zwar ist es richtig, dass wir im Reden über Zustände gleichfalls nicht zwischen progressivem und perfektivem Verbalaspekt unterscheiden können. Aber das liegt ausschließlich daran, dass Zustände in einem Bereich vor bzw. unterhalb jedes Aspektunterschieds liegen. Denn Zustände sind selbst nicht in zeitliche Phasen untergliedert, weshalb es hierbei auch keinen Unterschied im Verbalaspekt gibt.⁴⁵ Bei den Aristotelischen ἐνέργεια ist das nicht so; und das sagt Aristoteles selbst: der progressive Aspekt *impliziert* den perfektiven (vgl. **T38**). Wenn wir daher Ottos Französisch-Sprechen als Akt einer Fähigkeit, und d.h. als eine ἐνέργεια betrachten, geschieht das unter einem Gesichtspunkt, in dem der Kontrast zwischen progressivem und perfektivem Aspekt in eine höhere Einheit aufgehoben ist.⁴⁶ Was wir mittels dieses habituellen Aspekts ins Auge fassen, ist voll und ganz präsent, sowohl wenn Otto dabei ist, Französisch zu sprechen, als auch wenn er gerade schläft. Mehr noch: Es

⁴³ In Sprachen, in denen der Verbalaspekt grammatikalisiert ist (etwa über entsprechende Flexionsformen), wird das noch deutlicher: Im Englischen ist es z.B. nicht möglich mit “Otto is speaking French” (progressiver Aspekt) auszudrücken, was wir mit “Otto speaks French” (habituelle Aspekt) meinen; vgl. KRIFKA u. a. [1995]: 5–18 und so ähnlich auch KOSMAN [2013]: 59 (Fn. 24).

⁴⁴ Diese Sicht vertritt GRAHAM [1980].

⁴⁵ Vgl. zu diesem Punkt RÖDL [2010a]: 211; vgl. ausführlich zum Verhältnis von Tempus und Verbalaspekt RÖDL [2005]: Kap. IV–VI.

⁴⁶ Vgl. RÖDL [2005]: 192 und RÖDL [2010a]: 211.

ist ebenso bereits in Vollendung gegenwärtig, wenn Otto beim Französisch-Sprechen mitten im Satz unterbrochen wird. Schließlich schreiben wir ihm so nichts anderes zu als die *Fähigkeit* des Französisch-Sprechens. Und die kommt in jedem einzelnen Augenblick des Tätigseins vollständig zur Entfaltung, ohne dass noch etwas zur Vollendung hinzukommen müsste.

Wir können dies abschließend noch mit einem weiteren Punkt in Verbindung bringen: In NE X 2, 1173 a29–b4 unterstreicht Aristoteles den Unterschied zwischen Bewegungen (*κινήσεις*) und Tätigkeiten (*ἐνέργειαι*) durch die Beobachtung, dass nur erstere *schnell* oder *langsam* sein können, während das bei letzteren nicht möglich ist. Man könnte meinen, dass deshalb das Französisch-sprechen genauso wie das Häuserbauen zu den Bewegungen oder Prozessen zu rechnen ist. Und in einer bestimmten Hinsicht ist das zweifellos so: Man kann ein Haus schnell oder langsam bauen, und es ist möglich, schnell oder langsam Französisch zu sprechen. Aber das *Fähig-sein*, das sich in jedem einzelnen dieser schnell oder langsam aufeinander folgenden Akte manifestiert, ist als solches weder schnell noch langsam.⁴⁷ Es ist nämlich etwas Allgemeines, das wir mit einem habituellen Satz, z.B. mit “Otto spricht Französisch”, charakterisieren. Wir erfassen dadurch, was Otto zu unbestimmt vielen Zeitpunkten tun kann. Und dieses *Können* ist weder schnell noch langsam, da es sich in jedem Zeitpunkt des Vollzugs bereits vollständig als das entfaltet, was es ist (vgl. NE X 3, 1174 a14–16).⁴⁸ Oder, um es mit dem anderen Beispiel zu sagen: Das Bauen kann zwar schnell oder langsam sein; doch was die baufähige Baumeisterin im Vollzug dieser Akte *ist*, hat keine Geschwindigkeit.

4.2.4 Vollendetes und unvollendetes Tätigsein

Die soeben diskutierten Punkte können wir an dieser Stelle noch einmal wie folgt zusammenfassen: Vermögend-sein und Tätig-sein sind nicht zweierlei Verschiedenes, sondern “in gewisser Weise eines” (*ἐν πῶς ἓστιν*), wie Aristoteles auch sagt (siehe Met. VIII 6, 1045 b17–21). Es ist ein und dasselbe *Sein*, das sich nur von verschiedenen Seiten zeigt, d.h. mal als Tätiges, mal als nicht tätig, aber vermögend, tätig zu sein. Es ist dasselbe und eines, denn wenn ein Vermögendes so in Tätigkeit (*ἐνέργεια*) ist, ist ja die entsprechende Fähigkeit nicht verschwunden: Otto hat auch dann und vor allem dann, wenn er gerade dabei ist Französisch zu sprechen, die Fähigkeit dazu. Und sehfähig sind wir gleichfalls nicht nur, wenn wir gerade die Augen geschlossen haben.

⁴⁷ Auf ähnliche Weise wird das auch schon von KENNY [1963]: 176/177 so festgestellt.

⁴⁸ Wir können das auch so begreifen: Habituelle Sätze sind, wie alle generischen Sätze, *zeitallgemein* und haben daher kein Tempus, vgl. RÖDL [2005]: 192–196. Aber darum ist auch eine Unterscheidung zwischen *schnell* und *langsam* hinfällig.

Die Fähigkeit ist im Akt bewahrt (vgl. *σωτηρία*, **T33**: DA II 5, 417 b3) und kommt in ihm auf vollkommene Weise zum Ausdruck.⁴⁹ Wir könnten auch sagen: Der Akt *ist* diese Fähigkeit selbst; beides ist “eines” (vgl. Met. VIII 6, 1045 b21), weshalb der Akt sowohl das Vermögend-sein als auch das Tätigsein charakterisiert, nämlich mittels eines Satzes im habituellen Verbalaspekt, in dem der Kontrast zwischen progressivem und perfektivem Aspekt in einer höheren Einheit aufgehoben ist.⁵⁰

Vernachlässigen dürfen wir allerdings nicht, dass “nicht alles in gleicher Weise der Tätigkeit nach (*ἐνεργεία*) ist” (**T40c**: Met. IX 6, 1048 b6). Die Analogie aus **T40** soll gerade zeigen, dass sich Vermögend- und Tätigsein nicht in jedem Fall so zueinander verhalten wie ein kinetisches Vermögen (*δύναμις*) zur korrespondierenden Bewegung oder Veränderung (*κίνησις*), sondern in manchen Fällen auch wie Stoff (*ὕλη*) zu wesentlichem Sein (*οὐσία*, vgl. **T40c**: Met. IX 6, 1048 b8/9). Ein Beispiel für letzteres Verhältnis geben belebte Organismen: Der Körper, z.B. eines Pferdes, ist der Stoff zum Leben, das er als ein solcher Körper ermöglicht. Im Vergleich zu diesem Leben ist er aber nichts Anderes, das sich separat, neben dem Leben auch noch finden ließe. Der belebte Körper ist ganz das, was er ist, in jedem Vollzug des Pferdelebens. Mehr noch: Er ist es vor allem dann, wenn das Pferd mittels diesen Körpers und den damit verbundenen Fähigkeiten sein Pferdeleben lebt. Getrennt von diesem Leben ist er Körper nur “dem Namen nach” (vgl. PA I 1, 640 b35 – 641 a5), genauso wie umgekehrt das Tätigsein, das sich in dem für Pferde charakteristischen Leben zeigt, nicht von diesem Körper zu trennen ist. Beides ist eines – unterschieden voneinander nur nach Vermögend-sein und Tätigsein (vgl. Met. VIII 6, 1045 b17–21).⁵¹

Nun lassen sich auch Sehen (*ὁρᾶν*) und Denken (*νοεῖν* & *φρονεῖν*) – die beiden anderen, prägnanten Beispiele, die Aristoteles in **T38b** für ein vollkommenes Tätigsein gibt – in diesen Kontext einordnen: Wie der Körper sich zum Leben verhält, zu dem er befähigt, so sind Seh- und Denkfähigkeit ebenfalls nicht auf ein Anders-sein ihrer selbst ausgerichtet. Wenn ein Seh- oder Denkfähiges “tätig in Vollendung” ist (vgl. **T36**: Phys. III 1, 201 a28), dann manifestiert sich darin keine Unvollkommenheit des Noch-nicht-seins, was anders sein kann. In den Akten des Sehens oder Denkens entfaltet sich vielmehr ein Sein, ein Lebendig-sein (siehe 4.2.5), das Fähig-sein und Tätigsein gleichermaßen charakterisiert (vgl. **T41**). Der Umschlag zum Tätig-sein ist folglich – wie wir in 4.2.3 angedeutet haben – ein “Fortschritt [des Vermögend-seins]

⁴⁹ Vgl. KOSMAN [1973]: 74/75: “Since an ability and its exercise are the same being, its exercise indeed constituting an ability’s manifest presence and preservation, the relationship between *dunamis* and *energeia* thus understood is maintained even in the fullest moment of realization. [...] Here realization does not replace ability. It manifests ability and expresses it, and it is [...] the occasion for the fullest and most active self-expression of the ability that it is.”

⁵⁰ Welche Sätze hier genau in Frage kommen, wird uns später beschäftigen, siehe 4.2.5.

⁵¹ Vgl. dazu u.a. CORCILIOUS [2015]: 32–35 und KOSMAN [2013]: Kap. 3 & 4; siehe auch 4.2.5.

zu sich selbst” (εἰς αὐτὸ ἐπίδοσις), kein Anders-werden (ἀλλοιωσις, vgl. **T33**: DA II 5, 417 b6/7). Und daher erfolgt der Umschlag in diesen Fällen “auf andere Weise” (ἄλλοιον τρόπον) als etwa bei herkömmlichen Veränderungen (vgl. **T31**: DA II 5, 417 a30–b2), weshalb sich z.B. das “Denkende” nicht ändert, wenn es denkt, genauso wie sich auch die Baumeisterin nicht verändert, wenn sie ihre Baukunst betätigt und ein Haus baut (vgl. **T33**: DA II 5, 417 b8/9).

Ist das Bauen also gleichfalls eine vollkommene ἐνέργεια wie das Denken oder Sehen? Das scheint abwegig, schließlich ist jeder Bauvorgang, solange er abläuft, unvollkommen (siehe **T34**). Und folglich kann man auch nicht sagen, dass jemand “baut” (οἰκοδομεῖ) und “gebaut hat” (ὠκοδόμηκεν, vgl. **T38c**: Met. IX 6, 1048 b31), weshalb das Bauen wohl eher den Veränderungsprozessen zuzurechnen ist (vgl. **T38c** & Phys. III 1, 201 b13). Das schließt jedoch nicht aus, dass in einem bestimmten Sinn die Tätigkeit der Baumeisterin ebenso als eine vollkommene ἐνέργεια verstanden werden kann. Die Frage ist nur: Wie können wir das so verstehen?

Halten wir zunächst fest, was in diesem Zusammenhang nicht in Frage steht! Das Bauen (οἰκοδόμησις) ist die ἐνέργεια des Baubaren (vgl. **T37**), aber gleichfalls die der Baukunst; schließlich verändert sich das baubare Material nicht von selbst zu einem Haus (vgl. 3.1.1 & 3.3.1). Das verweist auf das allgemeine Prinzip, das Aristoteles für alle Veränderungen annimmt (vgl. Phys. III 1, 200 b29–34): Jede Veränderung ist ein Verändert-werden *von etwas*, das die betreffende Veränderung “von einem anderen” (ὕπ’ ἄλλου) erleiden kann, und zwar *durch* ein Veränderndes, das das entsprechende Aktivvermögen besitzt, um diese Veränderung “im anderen” (ἐν ἄλλῳ) anzustoßen (vgl. **T1**: Met. IX 1, 1046 a10–13).⁵² Aus diesem Grund können wir auch sagen, dass jede Veränderung stets die Vollendung zweier Vermögen ist, nämlich eines kinetischen Passivvermögens und eines komplementären Aktivvermögens, deren Vollendung *als* Vermögen die Veränderung ist (vgl. Phys. III 3, 202 b25–28). Und dabei ist es ein und dieselbe ἐνέργεια, in der z.B. sowohl das passivvermögende Baumaterial wie auch die aktivvermögende Baumeisterin als so Vermögende ihre Erfüllung finden (vgl. Phys. III 3, 202 a14–16). Diese ἐνέργεια ist das Bauen (οἰκοδόμησις, vgl. **T38c**: Met. IX 6, 1048 b29/30), die im Baubaren stattfindet (vgl. Met. IX 8, 1050 a31/32). Und das ist offensichtlich eine Veränderung (κίνησις, vgl. **T37**).

Spricht also nicht sehr viel (wenn nicht alles) dafür, dass selbst die Bautätigkeit der Baumeisterin eine nur unvollkommene ἐνέργεια, d.i. eine κίνησις ist? U. Coope plädiert für diese Sichtweise:

The action of housebuilding is a change (it is the actuality⁵³ of a potential *qua* po-

⁵² Vgl. dazu COOPE [2009]: 284 und GILL [1980]: 137–141, ausführlich WATERLOW [1982]: Kap. IV.

⁵³ Coope unterscheidet in ihren Ausführungen nicht zwischen ἐνέργεια und ἐντελέχεια; sie ver-

tential) and it is *of the housebuilder*, in the sense that it is the incomplete actuality of a potential of the housebuilder. But it is not a change that the housebuilder undergoes (since it is not a change that is directed at the housebuilder's being in a new state). It is, instead, directed at a new state of the bricks: being a house. It is the incomplete actuality of a potential for there to be a house. It is, thus, a change [...] in the bricks and mortar that the house-builder is acting upon. [...] [The] change that is *making something F* and the change that is *becoming* (or *being made*) *F* can each be correctly described as an actuality of what has a potential for being *F*, insofar as it has a potential for being *F*. *Making something F* is the incomplete actuality of the agent's potential for something else to be *F*. The agent's potential for something else to be *F* is completely fulfilled when that other thing is *F*. (COOPE [2009]: 286/287)

Unstrittig ist, dass das Bauen aufseiten des passivvermögenden Baumaterials eine Veränderung (κίνησις), also eine unvollkommene ἐνέργεια ist. Worin diese Unvollkommenheit besteht, erklärt Coope ein paar Seiten vorher auf diese Weise (siehe COOPE [2009]: 283): Das Bauen ist (wie jede κίνησις) unvollkommen, weil das Vermögende, dessen ἐνέργεια das Bauen ist, d.i. das Baumaterial *als* so Vermögendes unvollkommen ist (vgl. erneut Phys. III 2, 201 b31–33). Und diese Unvollkommenheit rührt daher, dass sich diese Veränderbarkeit des Materials im Veränderungsvorgang als solche verbraucht (vgl. 4.2.2). Ein Stück Holz hat z.B. eine derartige Fähigkeit zum Anders-sein; es kann ein Fensterrahmen sein. Und diese Fähigkeit ist *als* Fähigkeit “tätig in Vollendung” (T36), während das Holz von der Baumeisterin bearbeitet wird; dann liegt die Veränderung selbst vor. Aber wenn diese Arbeit abgeschlossen und das Holz zum Fensterrahmen geworden ist, hat es keinen Sinn, weiter daran herumzuschrauben, zu hämmern, zu sägen etc. Man vernichtet so nur das hergestellte Werk; und diese Vernichtung ist bereits ein neuer Veränderungsvorgang.⁵⁴ Wir können daher allgemein sagen: Was anders geworden ist (perfektiv), kann nicht weiterhin in derselben Hinsicht verändert werden (progressiv) – “οὐ γὰρ ἅμα [...] κινεῖται καὶ κεκίνηται” (T38c: Met. IX 6, 1048 b30–32), wie es Aristoteles ausdrückt. Und aus diesem Grund sind Veränderungen unvollkommen, denn sie haben zwangsläufig eine “Grenze” (πέρας, T38a) darin, dass das Vermögen, dessen tätige Vollendung die Veränderung ist, in eben diesem Veränderungsprozess nicht “bewahrt” (σωτηρία),

wendet den Term “actuality” weitestgehend synonym für beides, siehe COOPE [2009]: 281 (Fn.2). Da sie sich aber meist sehr eng an Aristoteles' Formulierungen hält, geht aus dem Kontext in der Regel deutlich hervor, was sie jeweils meint.

⁵⁴ Genauso wie es ein jeweils neuer Veränderungsvorgang ist, wenn ein bereits verbautes Material, z.B. nach einem Abriss erneut verwendet wird; vgl. zu diesem Punkt RÖDL [2010b]: 146 und ferner M. FREDE [1994]: 191/192.

sondern zerstört (φθορά) wird (vgl. **T33**: DA II 5, 417 b2/3).⁵⁵

Das kennzeichnet die Limitation oder Endlichkeit von Veränderungsprozessen (vgl. 4.2.2). Wir könnten auch sagen: Es charakterisiert deren *Vergänglichkeit*. Denn jede Veränderung hört auf (παύεσθαι, siehe **T38b**: Met. IX 6, 1048 b26/27), sobald das relevante Vermögen der Veränderbarkeit verbraucht ist. Und diese Unvollkommenheit betrifft nun offensichtlich auch die Bautätigkeit der Baumeisterin: Kinetische Aktiv- und Passivvermögen sind wesentlich aufeinander bezogen; beide haben ihre Erfüllung im jeweils Anderen, und zwar genau dann, wenn die Veränderung selbst stattfindet, also beide “tätig in Vollendung” sind (**T36**). Es ist gleichsam eine organische Einheit, in der jedes Moment das andere beeinflusst (und umgekehrt), sodass das Ende der Baubarkeit zugleich das Ende der Bautätigkeit ist.⁵⁶ Mit anderen Worten: Aufgrund der Unvollkommenheit des passivvermögenden Baumaterials ist in einem bestimmten Sinn ebenso die ἐνέργεια der aktivvermögenden Baumeisterin unvollkommen, also endlich und vergänglich. Eine Besonderheit dürfen wir dabei allerdings nicht vernachlässigen: In Phys. III 2 deutet Aristoteles an, dass zwischen Aktiv- und Passivvermögenden, trotz ihrer wechselseitigen Abhängigkeit, sehr wohl ein Unterschied besteht. Denn das Aktivvermögende, “Verändernde” (τὸ κινουῦν) hat bereits die “Form” (εἶδος), die “Prinzip (ἀρχή) und Ursache (αἴτιον) der Veränderung ist” (Phys. III 2, 202 a9–11).⁵⁷ Coope betont diese Besonderheit ebenfalls; und man kann nicht besser beschreiben, wie dieser Punkt bezüglich Veränderungen durch technisches Herstellen zu verstehen ist, als sie es tut:

Aristotle says that the thing that produces the change will always have the form that is responsible for the change [...]. When the production results from the application of some craft, the relevant form is in the soul of the craftsman. For instance, the housebuilder has the form of a house in his soul. It is the fact that the agent has the form responsible for the change that explains the directedness of the change. The direction of the change is, in a sense, set by the form in the agent. [...] What makes it the case that it is *this* potential [of the bricks to be a house] that is actual (rather than one of the others) is that the agent who is acting on the bricks is doing so in virtue of having the form of a house in his soul. (COOPE [2009]: 284)

Legt das aber nicht nahe, dass für eine Baukundige die Unvollkommenheit der herstellenden Veränderung (κίνησις), in der sie begriffen ist, in gewisser Weise aufgehoben

⁵⁵ Da diese Zerstörung aber durch das Tätigsein oder Am-Werk-sein (ἐνέργεια) der Veränderung selbst verursacht wird, sagt KOSMAN [2013]: 66/67 auch zu Recht, dass Veränderungen in gewisser Weise “selbst-zerstörend” sind; vgl. dazu auch COOPE [2009]: 283.

⁵⁶ Zu dieser Deutung, wonach die für Veränderungsprozesse zentrale Aktiv-Passiv-Korrelation am besten nach dem Vorbild einer “organischen Einheit” zu verstehen ist, vgl. WATERLOW [1982]: 196–203 und ferner GILL [1980]: 129/130.

⁵⁷ Vgl. dazu auch DA II 5, 417 a6–21 & 418 a2–6; GCI 7, 323 b1 – 324 b24 und Phys. VIII 5, 257 b6–11.

ist? Schließlich hat die Baukundige in jeder Phase des Bauens bereits im Blick, *was* hergestellt wird und welcher Schritt somit nach dem gegenwärtigen folgen wird (vgl. 3.3.1 & 3.3.2). Ein solcher Vorblick auf die Vollendung der Herstellung ist der Baukundigen möglich, weil sie – darin besteht ihre Kunst – die Form des herzustellenden Werks, also z.B. des Hauses, in ihrer Seele hat (COOPE [2009]: 284, siehe auch T14). Aber ist diese Form nicht das τέλος ihrer Herstellung? Und ist dieses τέλος somit nicht in jedem Akt des Bauens bereits enthalten (ἐνυπάρχει τὸ τέλος, siehe Met. IX 6, 1048 b22/23)? Ist das Bauen nicht in genau dieser Hinsicht, d.h. als Ausübung der Baukunst, eine vollkommene ἐνέργεια im Sinn von T38?

Wir werden gleich sehen, dass man es in der Tat so betrachten kann (4.2.5), jedoch ohne dabei in Frage zu stellen, dass das Bauen gleichermaßen ein Verändern und Bewegen ist. Zweifellos ist es ein solches Bewegen, denn die Bauende bewegt sich, ihren Körper und das Werkzeug, das sie mit ihren Bewegungen bei der Herstellung zum Einsatz bringt.⁵⁸ Jeder Bewegung der Bauenden entspricht so nicht nur die Veränderung, die im Material aufgrund der jeweiligen Bewegung eintritt; beides *ist* vielmehr dieselbe κίνησις, d.h. ein und dieselbe, “einzige ἐνέργεια beider” (vgl. Phys. III 3, 202 a18). Das impliziert sogar, dass die Arbeit am Material auf die Bauende zurückwirkt, sie also ebenso etwas von jenem erleidet (vgl. Phys. III 2, 202 a5–12).⁵⁹ Schließlich kostet Bauen Kraft, die in Ruhepausen wiederhergestellt werden muss. Auch in dieser Hinsicht ist das Bauen ein endlicher, unvollkommener Veränderungsprozess. Allerdings kennzeichnet das gleichsam nur die stoffliche Basis solcher Prozesse; und zu dieser Basis gehören neben dem Baumaterial und dessen Veränderbarkeit gleichermaßen die Bewegungsfähigkeit und die Bewegungen der Bauenden.⁶⁰ Davon zu unterscheiden ist jedoch die Kunst der Baumeisterin: Die Kunst ist ewig und unvergänglich (vgl. Met. IX 3, 1047 a1/2). Sie ist das “unbewegt bewegende” Moment des Veränderungsvorgangs (vgl. GC I 7, 324 a34–b18), also das Moment, das nicht von der Unvollkommenheit und Endlichkeit des kinetischen Geschehens betroffen ist. Darum betont Aristoteles auch, dass sich eine Kunstfertige in der Veränderung, die sie durch ihre Kunst bewirkt, nicht selbst verändert; sie ändert sich nicht *als* Kunstfertige, sondern “geht lediglich von Untätigkeit in Tätigkeit über” (siehe DA II 4, 416 b3/4; ferner T33). Und diese Tätigkeit ist, sofern wir sie als Ausübung z.B. der Baukunst betrachten, eine vollkommene ἐνέργεια.⁶¹ Denn was sich bei der kunstfertigen Herstellung entfaltet ist in gewisser

⁵⁸ Vgl. dazu auch MA 8, 702 a31–b11 zur Ausweitung der körperlichen Bewegungsfähigkeit durch den Gebrauch von Stäben oder anderen Utensilien; siehe WATERLOW [1982]: 201, insbes. Fn. 26, vgl. ferner auch MENN [2002]: 123–125 und 4.2.5 unten.

⁵⁹ Diesen Punkt betont GILL [1980]: 142–145.

⁶⁰ Vgl. zu diesem Punkt JOHANSEN [2012a]: 213/214 und ferner WATERLOW [1982]: 196–203.

⁶¹ Vgl. GILL [1980]: 136/137; WATERLOW [1982]: 241–243; SSKO [1996]: 142/143 und vor allem KOSMAN [2013]: 179/180: “When a builder is building, the activity in which she is engaged may [...]

Weise die *Form* (εἶδος) selbst (vgl. Met. VII 7, 1032 b21–23), die “Ursache und Prinzip der Veränderung ist” (Phys. III 2, 202 a9–11). Wir werden uns jetzt fragen, inwiefern daher selbst das Bauen jederzeit sein τέλος in sich hat (vgl. T38a).

4.2.5 Die *energeia* der Kunstfertigen

Wie ist es zu verstehen, dass bei der Ausübung einer Kunst in jedem Akt bereits das τέλος dieses Akts enthalten ist (vgl. T38a)? Um uns das klarzumachen, werden wir uns kurz dem zuwenden, was K. Corcilius “Teleologie des Praktischen” nennt.⁶² Er meint damit eine “allgemeine teleologische Erklärung tierischer und menschlicher Selbstbewegung” (S. 353). Und da er die Struktur dieser teleologischen Erklärungsform am Beispiel der technischen Herstellung von Gesundheit rekonstruiert, sind seine Ausführungen für unsere Überlegungen natürlich von besonderem Interesse. Wir fassen zunächst die für uns wichtigen Punkte seiner Analyse zusammen.

Teleologische Erklärungen der Selbstbewegung von Lebewesen, auch die von Kunstfertigen bei der Herstellung von Häusern oder Gesundheit, haben – wie es Corcilius nennt – eine “A-B-C-Struktur” (S. 369). Die Schemabuchstaben A, B und C sind dabei auf die Terme des teleologischen Syllogismus aus APo. II 11 zurückzuführen, an dem sich Corcilius in seiner Analyse orientiert (siehe S. 355–360). Und für unsere Überlegungen entscheidend sind hier vor allem A und B, denn damit ist eine dem τέλος-Begriff immanente Differenzierung verknüpft, die wir wie folgt in den Blick bekommen: (1) Wann immer eine Ärztin als Heilkundige ihre Heilkunst ausübt, ist das τέλος ihres Herstellens Gesundheit (ὑγίεια). Das ist das “Gute” (ἀγαθόν), um dessen willen in dieser Kunst alles andere ist und gemacht wird (vgl. NE I 5, 1097 a15–24). Gesundheit hat aber (2) viele verschiedene Facetten und kann in jeweils verschiedenen Zuständen realisiert sein. So ist z.B. eine gute Verdauung, d.i. der Zustand, in dem “die Speisen nicht unverdaut am Eingang des Magens bleiben” (vgl. APo. II 11, 94 b15), eine mögliche Realisation von Gesundheit, eine andere ist der Zustand des Gleichmaßes (siehe T5 & T6). Dementsprechend können wir sagen: Während eine Ärztin im Allgemeinen immer Gesundheit herzustellen erstrebt, kann das konkrete Ziel ihres Machens im Einzelnen jeweils Verschiedenes sein. Und um diesen Unterschied im Ziel bzw. Zweckbegriff terminologisch zu fixieren, spricht Corcilius im einen Fall (1) von “A-type goals”, im anderen (2) von “B-type goals” (S. 357–369, vor allem 368/369). Wir werden ihm darin folgen und fortan von “A-Zwecken” oder “B-Zwecken” sprechen,

be thought of either as a motion or as an activity, depending upon whether we consider it in relation to the house that is its product or to the art of building of which it is an exercise.”

⁶² Siehe CORCILIOUS [2019]. Einfache Seitenangaben im Haupttext beziehen sich im vorliegenden Abschnitt, wenn nicht anders vermerkt, ausschließlich auf diese Publikation.

oder auch von “*B*-Zuständen” oder einfach von “*B*”, um dieses konkrete *τέλος* einer kunstfertigen Selbstbewegung zu bezeichnen.

Die dritte Komponente *C* der teleologischen *A-B-C*-Struktur ist davon noch einmal abzugrenzen. Unter *C* ist all das zu begreifen, was um willen des *B*- bzw. *A*-Zwecks gemacht wird, insbesondere die entsprechenden Bewegungen, die eine Kunstfertige ausführt, um *B* herbeizuführen und so *A* zu realisieren. Corcilius nennt diese *C*-Elemente darum auch “produktive Akte” (vgl. S. 369). Wir können ebenso sagen: Es ist das, was zum jeweiligen *τέλος* führt (*πρὸς τὸ τέλος*), also die konkreten *Mittel*, die um des Zweckes willen (*B* und *A*) erforderlich sind. Und als solche Mittel können produktive *C*-Akte dabei natürlich selbst eine je nach Fall mehr oder weniger komplexe, teleologische Struktur aufweisen (vgl. S. 369): In manchen Fällen dürfte es genügen, lediglich mehrere Akte eines Typs in einer bestimmten Anzahl zu wiederholen, um den *B*-Zweck zu erreichen (*C*: $c_1 c_2, \dots c_n \mid B$); etwa wenn durch Reibungsbewegungen Wärme erzeugt wird, die letztlich zum gewünschten Zustand des Gleichmaßes führt und so Gesundheit realisiert (siehe **T5** & **T6**).⁶³ Manchmal, z.B. beim Hausbau, werden aber mehrere verschiedenartige *C*-Akte in einer bestimmten Reihenfolge (vgl. Phys. II 8, 199 a8–11) nötig sein ($C_1, C_2, \dots C_n \mid B$), um den *B*-Zustand hervorzubringen, der den *A*-Zweck erfüllt. Und in solchen komplexen Fällen könnten wir den teleologischen Nexus zwischen *C* und *B* natürlich auch anders gliedern, etwa indem wir eine Reihe sich einander bedingender *B*-Zwecke annehmen ($B_1, B_2, \dots B_n$), die jeweils selbst wiederum durch ein Gefüge von produktiven *C*-Akten hervorgebracht werden. Es würde keinen Unterschied machen, denn auch in diesem Fall wäre die Verknüpfung aller untergeordneter *B*-Zwecke letztlich daraufhin angelegt, zusammen ein und denselben *A*-Zweck zu realisieren.⁶⁴

Damit zeichnet sich jedoch ab, dass wir innerhalb der teleologischen *A-B-C*-Struktur nicht nur den in sich differenzierten *τέλος*-Begriff (*A*- und *B*-Zweck) den entsprechenden *C*-Akten als Mittel gegenüberstellen können. In gewisser Weise ist selbst ein *B*-Zweck dem *A*-Zweck untergeordnet, den er realisiert, sodass der *A*-Zweck letztlich ebenso von sowohl *C* als auch *B* abzugrenzen ist. Diese Sonderstellung des *A*-Zwecks können wir uns dabei zunächst so verdeutlichen: Ein produktiver *C*-Akt, z.B. ein bestimmter Handgriff einer Baumeisterin, ist gut, d.h. so wie er sein soll, sofern er

⁶³ Kleine Schemabuchstaben ($c_1 c_2, \dots c_n$) bezeichnen hier Akt-Token, im angeführten Beispiel aus Met. VII 7 also die wiederholten Bewegungen des Reibens. Der Akt-Typ des Reibens ist in diesem Fall aber alles, was unter *C* angeführt werden muss, da die so erzeugte Wärme bereits “ein Teil der Gesundheit” ist, siehe Met. VII 7, 1032 b26–29; vgl. dazu auch CORCILIUS [2019]: 369/370.

⁶⁴ Vgl. zu all dem CORCILIUS [2019]: 369: “[Teleological] explanations can involve a greater quantity of intermediate goals and productive actions. [...] There may be numerous intermediate steps in *B* and in *C*, [...]. The claim is only that, regardless of how many intermediate steps are involved, any genuine explanation by way of final causes will have to exhibit the *A-B-C*-structure.”

leistet, was von ihm gefordert ist, um *B* herbeizuführen, z.B. um einen Dachstuhl zu bauen. Der *B*-Zweck ist in dieser Hinsicht der Maßstab, an dem die Güte dieses und jedes anderen *C*-Akts bemessen wird, der für die Herstellung von *B* erforderlich ist. Allerdings dürfen wir, wie Corcilius betont, nicht vernachlässigen, dass *B* nur insofern diese maßgebliche Rolle spielen kann, als darin der *A*-Zweck realisiert wird (vgl. S. 371/372). Sowohl die *C*-Akte als auch der *B*-Zweck sind immer nur "hypothetisch gut", d.h. sie sind nur gut, insoweit sie zur Realisierung des *A*-Zwecks beitragen (S. 358/359). Wir können mit Corcilius sogar noch weiter gehen und sagen: In Abwesenheit eines *A*-Zwecks hätten partikuläre *B*-Zwecke und dann auch die dafür erforderlichen produktiven *C*-Akte keinerlei Signifikanz (vgl. S. 368); sie wären weder gut noch schlecht, sondern bedeutungslos.⁶⁵

In gewisser Weise ist der *A*-Zweck also dem *B*-Zweck und den korrespondierenden *C*-Akten als *Prinzip* gegenüber gestellt (siehe S. 363). Der *A*-Zweck liefert sozusagen den "teleologischen Kontext" (S. 371), in dem die Elemente *C* und *B* erst entsprechend erklärt werden können, d.h. in dem abschließend und allein zufriedenstellend erklärt werden kann, warum es gut ist, bestimmte *C*-Akte auszuführen und dadurch partikuläre *B*-Zustände herzustellen (vgl. S. 361). Oder umgekehrt: Solange wir den *A*-Zweck nicht als Komponente einer teleologischen Erklärung im Blick haben, muss jede Antwort auf eine Warum-Frage unbefriedigend und vorläufig bleiben. Und das können wir auch mit einer uns wohlvertrauten Schwierigkeit (siehe 1.1) beleuchten, auf die Corcilius in folgender Passage anspielt:

[F]or Aristotle, a genuine answer to the question what the goal (or the "point") of a given course of action is requires a definitive and non-preliminary answer to the "for the sake of what" – question. The point in [APo. I 24, 86 a2/3] seems to be that in order for *this* to be the case, the answer will have to be given in terms of a *universal intrinsic goal*. For failing to specify such a universal intrinsic goal would mean either interrupting a series of why-questions arbitrarily (for suppose someone states a particular as an answer, then the question "and for the sake of what is *this* good?" can be asked always still again, as a series of particulars offers no reason as to why the questions should stop with any of them), or one has to continue to give preliminary answers *ad infinitum*, with the result that in both cases the question why the course of action is good will not be answered in a satisfactory way. Only intrinsic and universal goals are capable of answering the

⁶⁵ Vgl. dazu CORCILIUS [2019]: 371: "A bestows its goodness on *B* and *C*, but only *to the extent* in which *B* realizes *A*, and to the extent in which *C* produces *B*. [...] Thus, *B* and *C*, if taken in isolation from the teleological context provided by *A*, are neither good nor bad. This, by the way, seems to hold across the board for Aristotle. Without a teleological context by some *A*-type goal that make them good, actions, movements and states of affairs in the physical world are neither good nor bad. *A*-type goals, and only *A*-type goals, ground goodness in the physical world."

question why something is good in the required ultimate (*eschaton*), i.e. genuine and satisfactory way, because only they can put an end to a possibly looming regress of “for the sake of what” – questions. (S. 368)

Wir fragen: Warum ist es gut, einen bestimmten C-Akt auszuführen? Wir können antworten: Weil C nötig ist, um einen weiteren C-Akt auszuführen – oder, weil dieses C und alle ihm folgenden C-Akte letztlich erforderlich sind, um B herzustellen. Aber auch bei B kann gefragt werden: Warum ist es gut, B hervorzubringen, z.B. den Zustand des Gleichmaßes (siehe T5 & T6)? Wenn wir in Antwort darauf erneut nur auf einen besonderen Zustand (“a particular”) verweisen, z.B. darauf, dass Gleichmaß das harmonische Zusammenwirken der Körperorgane gewährleistet, dann kommen wir nicht von der Stelle. Denn die Frage ließe sich erneut wiederholen: Warum ist der ferner genannte B-Zustand gut?

Nun ergibt sich die Problematik eines infiniten Regresses in diesem Zusammenhang aber nur, solange wir als Antwort auf die Warum- bzw. Wozu-Frage lediglich solche Elemente in Erwägung ziehen, hinsichtlich derer selbst gefragt werden kann: Wozu ist das gut? Auf C-Akte und B-Zwecke trifft das zweifellos zu; schließlich sind sie als partikuläre Vorkommnisse variabel (S. 366/367) und immer nur “hypothetisch gut” (S. 358/359), weshalb jeweils erneut gefragt werden kann, wozu, d.h. zu welchem weiteren Zweck, ein bestimmter C-Akt oder ein besonderer B-Zustand gut ist, also ausgeführt oder hergestellt werden soll. Lässt sich diese Wozu-Frage jedoch auf eine Weise beantworten, dass sie nicht erneut aufkommt – ja, überhaupt nicht aufkommen kann, dann ist die Regress-Gefahr gebannt. Genau das ist der Fall, wenn wir mit Corcilius B- und A-Zwecke voneinander unterscheiden und letztere als das fassen, was sie sind, nämlich als “*allgemeine intrinsische Zwecke*” (S. 368).⁶⁶ Das grenzt A-Zwecke nicht nur deutlich von C-Akten und B-Zwecken ab. Die Allgemeinheit und intrinsische Güte der A-Zwecke ist auch der Grund, warum sie ein explanatorisch Letztes sind, das jede weitere Warum-Frage überflüssig macht. Aufgrund dieser Merkmale sind A-Zwecke *genuin explanatorisch* (vgl. 361–366 & 369).⁶⁷

Diese beiden Merkmale von A-Zwecken erfordern hier jeweils einen kurzen Kommentar: (1) Dass ein A-Zweck *intrinsisch gut* ist, bedeutet, dass er nicht nur wegen anderem, sondern auch aufgrund seiner selbst erstrebenswert ist (siehe S. 362/363).⁶⁸

⁶⁶ Vgl. dazu auch NE I 1, 1094 a18–22 und Met. II 2, 994 a8–11 & b9–12: “[D]er Zweck (τέλος) [kann] nicht ins Unendliche fortgehen, dass etwa das Gehen stattfände um der Gesundheit willen, diese um der Glückseligkeit, diese wieder um eines andern willen, und so fort jedes wieder in einem andern seinen Zweck habe. [...] Zweck (τέλος) [...] ist das, welches nicht um eines andern willen, sondern um dessentwillen das andere ist. Wenn es also ein solches Äußerstes (ἔσχατον) gibt, so findet dabei kein Fortschritt ins Unendliche statt; gibt es kein solches, so gibt es überhaupt kein Weswegen.”

⁶⁷ Vgl. zu all dem auch RÖDL [2011b]: 222–224 und RÖDL [2010b]: 154–156.

⁶⁸ Vgl. hierzu NE I 5, 1097 a30–b6 und DA I 3, 406 b7–10.

Insbesondere ist das aber so zu verstehen, dass er nicht deshalb gut ist, weil die Elemente der teleologischen Verknüpfung aus *C*-Akten und *B*-Zwecken gut sind, denen der *A*-Zweck als Prinzip vorsteht. Denn das Reiben des Körpers als *C*-Akt und der dadurch bewirkte *B*-Zustand des Gleichmaßes (vgl. **T5** & **T6**) sind zwar Ursache dafür, dass Gesundheit *ist*, also realisiert wird, aber nicht dafür, dass sie ein Gut ist (vgl. S. 360/361).⁶⁹ Mit Blick auf die ihm untergeordneten *C*-Akte und *B*-Zwecke ist ein *A*-Zweck daher ein “teleologisch Erstes” (S. 363), dessen Güte nicht von den durch es als Prinzip begründeten Elementen abhängt. D.h. allein der *A*-Zweck gibt eine angemessene Erklärung dafür, warum die produktiven *C*-Akte und die dadurch hervorgebrachten *B*-Zwecke gut sind; nicht umgekehrt.

Aber es bedarf auch keines anderen, weiteren Zwecks (neben *A*), um die Güte von *C* und *B* zu erklären. Denn ein *A*-Zweck wie Gesundheit ist – das ist das andere Merkmal (2) – von *angemessener Allgemeinheit*, um im jeweiligen Fall zu erklären, warum es gut ist, einen produktiven *C*-Akte zum Zwecke von *B* zu vollziehen (vgl. S. 365–367): Wir können zwar sehr wohl annehmen, dass eine Ärztin für Gesundheit eines Patienten sorgt, um dadurch z.B. ihren Lebensunterhalt zu bestreiten. Doch das bringt keinen explanatorischen Mehrwert hinsichtlich *C* und *B*. Denn der weitere Zweck des Lebensunterhalts ist nicht das, was *primär* erklärt, warum es gut ist, hier und jetzt einen *C*-Akt zu vollziehen und so *B* herzustellen. Diese Erklärung ist bereits mit der Gesundheit als *A*-Zweck im Blick; sie kommt aber auch nicht früher in den Blick, als genau dann, wenn wir den *A*-Zweck als Prinzip erfasst haben. Aristoteles formuliert diesen Aspekt folgendermaßen:

[**T42**] Ferner, bis zu demjenigen Punkt untersuchen wir das Warum, und dann glauben wir etwas zu wissen, wenn dieses nicht deshalb, weil etwas anderes der Fall ist, entweder geschieht oder der Fall ist. Auf diese Weise ist nämlich der Zweck (τέλος) Grenze (πέρας) und Letztes (ἔσχατον). Z.B.: weswegen kam er? Um das Geld in Empfang zu nehmen, und dies um zurückzugeben, was er schuldet, und dies um nicht Unrecht zu tun; und so fortfahrend, wenn es nicht mehr aufgrund eines anderen oder wegen eines anderen besteht, sagen wir, dass er aufgrund dieser Sache als eines Zieles kommt [...] und dass wir dann im höchsten Grade wissen, warum er kam. (APo. I 24, 85 b27–35)

Gehen wir nun einen Schritt weiter: Zur Geldübergabe kommen (**T42**), einen Patienten massieren (**T6**) oder auch zur Verdauungsförderung umherlaufen (APo. II 11,

⁶⁹ Vgl. EE I 8, 1218 b16–23: “Dass aber der Zweck (τέλος) Ursache ist für das ihm Untergeordnete, das beweist die Art des Lehrens. Denn der Lehrende definiert erst das τέλος und dann zeigt er von dem übrigen, dass jedes von ihnen ein Gut ist. Denn das τέλος ist die Ursache. Weil z.B. ‘Gesundsein’ dieses Bestimmte bedeutet, so muss notwendigerweise jenes das in Richtung auf die Gesundheit Zuträgliche sein. Das Gesundheit-bringende aber ist Ursache der Gesundheit im Sinne der Bewegungsursache (ὡς κινήσαν), also davon, dass die Gesundheit da ist, dagegen nicht davon, dass sie ein Gut ist.”

94 b8–26), sind Selbstbewegungen, die mittels der teleologischen *A-B-C*-Struktur erklärt werden können. Alle drei Komponenten *A*, *B* und *C* sind notwendig für eine solche Erklärung (siehe S. 369). Wichtig ist aber auch, wie Corcilius in Anschluss an eine Bemerkung aus MA 6, 700 b23–29 hervorhebt, dass *B* “etwas anderes” ist als *A* (S. 377–381). Er versteht dieses Merkmal dabei so, dass *B* und *A* bei Selbstbewegungen in einem “instrumentellem” Zweck-Mittel-Verhältnis zueinander stehen, dass *B* also (zusammen mit den dafür erforderlichen *C*-Akten) ein “Mittel” zur Realisierung des *A*-Zwecks ist (S. 379/380). Und es ist dieser instrumentelle Charakter, der zum einen tierische und menschliche Selbstbewegungen laut Corcilius von Naturprozessen unterscheidet (vgl. S. 378–380; siehe unten), der aber zum anderen ebenso die Unvollkommenheit und Endlichkeit zum Ausdruck bringt, die alle Bewegungen als solche kennzeichnet (siehe 4.2.4).⁷⁰ Schließlich ist, solange *B* noch nicht hergestellt ist, auch der *A*-Zweck noch nicht erreicht, die Bewegung also unvollkommen (siehe T34 & 4.2.2). Wenn jedoch durch den fertig hergestellten *B*-Zustand *A* realisiert ist, hört zugleich die Bewegung auf; es gibt keinen Grund mehr, weitere *C*-Akte (zum Zweck von *B*) auszuführen – ja, eine Fortsetzung, z.B. ein Weiterreiben des Patienten, würde womöglich nur den bereits realisierten *A*-Zweck vernichten.

All dem ist nicht zu widersprechen; es wiederholt nur das Ergebnis unserer Überlegungen in 4.2.4. Was wir allerdings nicht vernachlässigen dürfen, ist, dass sich zumindest bei der Kunstfertigkeit das Verhältnis zwischen dem *A*-Zweck und den korrespondierenden Bewegungen auch anders betrachten lässt. Ein kurzer Blick auf den analogen Fall der – wie Corcilius sie nennt – “*strengen Naturteleologie*” kann uns helfen, dies klar zu machen:

Strict natural teleology, as I understand it, [...] excludes animal and human self-motion, because in it *A* and *B* are not “something else” but of the same essence. Take the following natural teleological process: roots of a chestnut tree grow towards a source of nourishment, say, a watery spot in their immediate surroundings. In this case the nourished tree will be the realization (*B*) of its own natural form (*A*, a particular type of vegetative essence or soul, which in this case is the chestnut essence), while the process of growth of the chestnut tree into its own essential form will be *C*. Here, *A* and *B* are of the same essence, because living substances are in an important sense identical with their souls (which are their essences and natures). Saying that *A* imparts motion as a practical *A*-type goal under the condition that there is “something else” than *A* that realizes it, therefore, isolates cases in which *B*, though existing for the sake of *A*, has an essence which is different from *A*. In such cases, *B* will be a *means* to *A*.

⁷⁰ Ausführlich zu diesem zweiten Punkt siehe CORCILIVS [2008b]: 291–297.

This contrasts starkly with the strict natural teleology that is operative in the growth of the chestnut tree, whose growth and other vital activities we would not describe as a means to its soul. (S. 379)

Inwiefern ist die Seele des Kastanienbaums der *A-Zweck* des hier beschriebenen Vorgangs von Wachstum und Ernährung? Aristoteles definiert die Seele eines Lebewesens zunächst als “Substanz (οὐσία) im Sinne der Form (ὡς εἶδος) eines natürlichen Körpers, der dem Vermögen nach Leben hat” (DA II 1, 412 a19/20). Eine Form ist aber immer auch eine Vollendung (ἐντελέχεια), weshalb Aristoteles diese Definition sogleich präzisiert: Die Seele ist “Vollendung eines solchen Körpers” (DA II 1, 412 a21), und zwar eine “erste Vollendung” (ἐντελέχεια ἡ πρώτη, vgl. DA II 1, 412 a22–b1). D.h. sie ist ein zweites, vollendetes Vermögen, das jederzeit bereit zum Gebrauch ist (siehe 4.1.2). Daher können wir auch sagen: Die Seele ist die vollendete Fähigkeit des belebten Körpers zu Leistungen wie dem Sich-Ernähren oder Wachsen, durch die sich das Lebewesen in seinem Lebendig-sein erhält (vgl. DA II 4, 416 b14–19). Beim Kastanienbaum liegt diese Seele – die Nährseele (θρεπτικόν) – unter anderem in der Fähigkeit der Körperteile, z.B. der Wurzeln, zur Wasseraufnahme. Und ausgeübt wird diese Fähigkeit, wenn die Kastanie zur Wasserquelle wächst (C_1), dort Wasser aufsaugt (C_2), über entsprechende Gefäße im Körper verteilt (C_3) und so immer wieder den Zustand des Genährt-seins (B) herstellt. Prozesse wie diesen Nährprozess ($C_{1-3} - B$) können wir als “Vitalprozesse” bezeichnen, die im und durch den Körper des Lebewesens stattfinden.⁷¹ Zweck dieser Prozesse ist jedoch in jedem Fall, dass sich das Lebewesen weiterhin mittels seines Körpers selbst ernähren und so als lebendiger Organismus erhalten *kann*. Und diese Fähigkeit zum fortgesetzten Lebendig-sein ist die Seele als zweites, vollendetes Vermögen des Körpers.⁷²

Jedes zweite Vermögen hat aber selbst eine (zweite) Vollendung, nämlich im Tätig-sein (ἐνέργεια), zu dem das zweite Vermögen befähigt (vgl. 4.1.2). Bei der Seele ist diese zweite Vollendung das Leben oder Lebendig-sein (ζῆν); dies ist sozusagen die Seele der Tätigkeit nach (ἐνέργεια), also in vollkommener Entfaltung ihrer selbst (vgl. 4.2.3 & 4.2.4). Und dieses Lebendig-sein ist im prägnanten Sinn der *A-Zweck*, um dessen willen z.B. auch der Nährprozess stattfindet. Allerdings ist dieser Prozess (κίνησις) wie auch jeder andere Vitalprozess, z.B. Wachstum, Blühen usw., nichts neben diesem Lebendig-sein. Das Sich-Nähren, Wachsen, usw. *ist*, was wir und auch Aristoteles unter “Leben” oder “Lebendig-sein” verstehen (vgl. DA II 2, 413 a23–26). Daher wäre

⁷¹ Denn der Körper ist das Genährte, siehe DA II 4, 416 b20–23; vgl. dazu MENN [2002]: 119–121.

⁷² Ausführlicher zum Vorgang des Sich-Nährens, wie er u.a. in DA II 4 beschrieben wird, siehe MENN [2002]: 117–128. Zur Seele als Komplex von derartigen Fähigkeiten oder Vitalkräften vgl. u.a. CORCILIOUS [2015]: 32–49 und ferner vor allem JOHANSEN [2012b].

es – wie Corcilius hervorhebt (S. 379) – falsch, die Vitalprozesse eines Organismus rein instrumentell als bloße Mittel zu einem davon unterschiedenen Zweck (der Seele bzw. dem Leben) zu betrachten. Vielmehr ist hier jeder produktive C-Akt und jede dadurch bewirkte Zustandsveränderung (*B*) sowohl Mittel als auch Zweck: *Mittel*, da jeder C-Akt und *B*-Zustand um des Lebens willen vollzogen bzw. hergestellt wird; und *Zweck*, da die entsprechenden Vitalprozesse des Wachsens, Sich-nährens oder auch des Fortpflanzens (Blühen, Bestäubt-werden etc.) das Leben selbst ausmachen.⁷³ Anders gesagt ist für den Kastanienbaum Leben genau das: zur Wasserquelle wachsen, über die Wurzeln Nährstoffe aufnehmen und verarbeiten, um weiter zu leben, d.i. zu wachsen, zu blühen, sich fortzupflanzen usw. Jeder dieser Prozesse ist in jeder Phase Ausdruck von Leben, aber zugleich um dieses Lebens willen da. Und darum ist Leben ($\zeta\eta\nu$) eine *ἐνέργεια* im strengen Sinn von T38 (siehe Met. IX 6, 1048 b27); denn die C-Akte und *B*-Zustände, die um des Lebens willen vollzogen und hergestellt werden, enthalten so bereits jederzeit ihr *τέλος* in sich.

Nun gehört je nach Lebensform auch die Selbstbewegung (dem Orte nach) zu den Vitalprozessen, in denen sich Lebendig-sein als *A*-Zweck manifestiert (vgl. DA II 2, 413 a23–25). Wenn sich daher z.B. ein Pferd im Trab zum Futtertrog bewegt, können wir dies entweder als *κίνησις* betrachten; es fällt dann unter die Teleologie des Praktischen und lässt sich im Rahmen der *A-B-C*-Struktur erklären. Oder wir betrachten diese Bewegung unter einem anderen Gesichtspunkt, nämlich als Ausdruck der *ἐνέργεια* des Lebens, d.h. als Ausübung der Fähigkeit zum Lebendig-sein, die dem Pferd aufgrund seiner Seele als Form des ihm eigenen Körpers zukommt. Und das können wir mit einem Punkt unserer vorherigen Überlegungen verknüpfen (siehe 4.2.3); denn sprachlich macht sich auch diese alternative Betrachtung durch die Verwendung des *habituellen* Verbalaspekts bemerkbar, und zwar in *generischen Sätzen*, die insbesondere in der Beschreibung der belebten Natur beheimatet sind. Beispiele finden sich darum in jedem Biologie-Lehrbuch:

Wenn sich das Pony mit seinen Hinterbeinen vom Boden abstößt, biegt es auch seinen Rücken durch und schafft damit elastische Spannung in Knochen und Sehnen, die es speichert. Die Freisetzung der gespeicherten Energie treibt die Vorderbeine vorwärts. Das Speichern von Energie in Knochen und Muskeln des Rückens hilft galoppierenden Tieren, Energie zu sparen. Das Durchbiegen des Rückens beim Rennen ist bei Ponys weniger offensichtlich als bei anderen Tieren, beispielsweise Geparden, die beim Springen eine starke Durchbiegung des Rückens zeigen. (MOYES/SCHULTE [2008]: 645)

⁷³ Aufschlussreich zu diesem Punkt siehe MENN [2002]: 122–125; vgl. ferner RÖDL [2016]: 87–91 und THOMPSON [2008]: 49–62.

In dieser physiologischen Beschreibung zeigen sich zwei Merkmale, die generische Sätze von nicht-generischen, partikularen Sätzen abgrenzen: (a) die Verwendung des habituellen anstelle des progressiven oder perfektiven Aspekts⁷⁴ in der Verbalphrase (vgl. 4.2.2 & 4.2.3); (b) die Bezugnahme nicht auf einzelne Individuen oder Mengen von Individuen, sondern auf eine allgemeine *Art* von Lebewesen, vor allem durch die Verwendung eines Artbegriffs mit bestimmtem Artikel (“das Pony”) oder im Plural (“Ponys”, “Geparde”) in der Nominalphrase.⁷⁵ Generische Sätze lassen sich daher auf Schemata wie diese zurückführen: “Der/die/das *N* ist/hat/tut *F*” oder “*Ns* sind/haben/tun *F*”. Und es lassen sich zahlreiche, weitere Beispiele finden, die diese Schemata erfüllen: “Birnbäume blühen im Mai” oder “Der Biber ist aggressiv, wenn er seine Kolonie verteidigt”. Mit solchen Sätzen sagen wir dann aber nichts von irgendeinem bestimmtem Biber aus, und wir sprechen auch nicht davon, was einige, viele oder gar alle Biber gerade tun (progressiv) oder getan haben (perfektiv). Mit generischen Sätzen sagen wir vielmehr, was Biber *im Allgemeinen* oder *in der Regel* tun (habituell), was – wie Aristoteles es nennt – “ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ” von ihnen gilt, nämlich insofern sie Exemplare einer bestimmten Lebensform sind.⁷⁶ Und in dieser Hinsicht artikulieren generische Sätze diese Lebensform, indem mit ihnen gesagt wird, welche Fähigkeiten und Tätigkeiten für Lebewesen dieser Form charakteristisch sind.

Trotz ihres Unterschieds sind generische Sätze jedoch eng verknüpft mit dem, worüber wir mittels partikularer Sätze sprechen: Angenommen wir beobachten, wie Tinas Pony gerade zum Futtertrog galoppiert, in den frisches Heu gefüllt worden ist. Es wird dabei auch immer wieder den Rücken durchbiegen und andere Bewegungen machen. Und jede Phase dieses Bewegungsvorgangs können wir mit partikularen Sätzen beschreiben (z.B. “Tinas Pony galoppiert gerade in Richtung des Futtertrogs, ist aber schon an der Wassertränke vorbeigekommen” oder “Jetzt stößt es sich gerade mit den Hinterbeinen ab, gleich wird es wieder seinen Rücken durchbiegen”). Wir können daraus weitere Schlüsse ziehen (u.a. auf Basis des Kontrasts zu anderen progressiven und perfektiven Aussagen) und haben vermutlich bestimmte Erwartungen, wie die Bewegung weiter verlaufen wird. Das beruht jedoch auf unserem – wie auch immer ausgeprägten – Wissen davon, was Ponys im Allgemeinen tun.⁷⁷ D.h. sobald wir Tinas

⁷⁴ Erneut ist hier zu berücksichtigen, dass im Deutschen der Verbalaspekt u.a. über den Äußerungskontext ausgedrückt wird. Im Englischen würden die Verben der zitierten Stelle im *simple present*, nicht im *present progressive* formuliert werden, vgl. 4.2.3, insbes. Fn. 43.

⁷⁵ Zu diesen und anderen Merkmalen, um *Generizität* auszudrücken, siehe KRIFKA u. a. [1995]: 2–94; näher zu Merkmal (b) siehe u.a. CARLSON [1980].

⁷⁶ Zum ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ bei Aristoteles vgl. WINTER [1997] und HENRY [2015]; mit Bezug auf generische Sätze, in denen das τί ἦν εἶναι von z.B. Lebewesen artikuliert wird, vgl. insbes. MORAVCSIK [1994] und THOMPSON [2008]: 63–73.

⁷⁷ Vgl. zu diesem Punkt RÖDL [2005]: Kap. VI.

Pony *als* Pony identifizieren, ordnen wir dieses einzelne Etwas und die Bewegung, die es vollzieht, bereits in den weiteren Rahmen einer Lebensform ein, der durch generische Sätze expliziert und artikuliert wird. Und in diesem Sinn ist ein Verständnis generischer Sätze vorausgesetzt, um überhaupt zu verstehen, *was* wir beschreiben, wenn wir die Bewegung von Tinas Pony hier und jetzt beschreiben.⁷⁸ Wir können auch sagen: Der in generischen Sätzen artikuliert Rahmen der Lebensform erklärt nicht nur als A-Zweck, warum im Einzelnen bestimmte C-Akte ausgeführt werden; er gibt ebenso eine formale Erklärung im Sinne des Was-es-ist,⁷⁹ weshalb sich z.B. die Frage “Warum blüht der Baum in Torstens Garten gerade jetzt im Mai?” über die Artzugehörigkeit des Baumes und einen generischen Satz beantworten lässt: “Weil es ein Birnbaum ist; und Birnbäume blühen im Mai.”⁸⁰

Aber auch einzelne Ausnahmen werden erst durch diesen Rahmen der Lebensform als Abweichungen vom Normalfall verständlich: Dass Ottos Birnbaum, obwohl es gerade Mai ist, nicht blüht, weil er von einem Pilz befallen ist, verstehen wir, sofern wir wissen, was im Allgemeinen, d.h. unter normalen Umständen auf Birnbäume zutrifft. Andernfalls könnten wir den Pilzbefall nicht als äußeren Faktor begreifen, der dafür verantwortlich ist, dass Ottos Birnbaum hier und jetzt nicht die Fähigkeiten entfaltet, die ihm aufgrund seiner Lebensform zukommen (vgl. T17: Met. IX 5, 1048 a16–21; siehe 3.3.1).⁸¹ Wer den generischen Satz – den Birnbaum-λόγος – versteht, hat die relevante ἐπιστήμη und kann daher beide Fälle erklären, also sowohl das, was unter normalen Umständen geschieht (die Blüte des gesunden Birnbaums im Mai), wie auch die privative Ausnahme (das Nicht-Blühen des kranken Birnbaums); denn als Explikation des Normalfalls liefert der Birnbaum-λόγος gewissermaßen den Horizont, in dem die Privation (die Krankheit des Birnbaums) erst als Abweichung vom Normalfall verständlich werden kann (vgl. T3: Met. IX 2, 1046 b8–14; siehe 3.2.4). Und das bedeutet umgekehrt, dass die Geltung generischer Sätze bzw. der Urteile, die wir durch Bejahung oder Verneinung solcher Sätze treffen, durch Ausnahmen im Einzelnen nicht entkräftet wird. Die Allgemeinheit generischer Sätze ist daher keine Ausnahmslosigkeit (siehe 5.2.2).⁸²

An dieser Stelle können wir zu unserem eigentlichen Thema zurückkehren: Eine Kunstfertige hat die Form des von ihr herzustellenden Werks in ihrer Seele, z.B. die Ärztin die Form der Gesundheit (vgl. T14; siehe 4.2.4). Und diese Form bestimmt

⁷⁸ Vgl. dazu KERN [2006]: 204/205, vor allem aber THOMPSON [2008]: 49–73.

⁷⁹ Hinsichtlich dieses Zusammenfalls von teleologischen und formalen Erklärungen vgl. u.a. Phys. II 7, 198 a24–27; vgl. dazu auch KOSMAN [2013]: 100–104.

⁸⁰ Vgl. RÖDL [2010c]: 141/142 und COOPE [2021]: 114–116.

⁸¹ Vgl. zu diesem Punkt THOMPSON [2008]: 69–73; RÖDL [2005]: 196–201 und KERN [2006]: 212–217.

⁸² Zum Verhältnis von Allgemeinheit und Ausnahmen vgl. RÖDL [2005]: 188–196.

gleichfalls einen Rahmen, der das Einzelne, das in ihm liegt, verständlich macht und an dem sich bemessen lässt, inwiefern eine einzelne Anwendungssituation bei der Herstellung von Gesundheit dem Normalfall entspricht oder davon abweicht (vgl. 3.3), aber auch inwieweit ein einzelner Akt der Kunstfertigen gelungen oder in irgendeiner Hinsicht mangelhaft ist. Dieser Rahmen bleibt dabei invariant, ungeachtet dessen, was im Einzelnen der Fall ist. Er ist – wie wir es in 3.3.3 genannt haben – die allgemeine Herstellungsordnung, die jedem Vorgang einer kunstfertigen *ποίησις* zugrunde liegt. Und die Elemente dieser Ordnung können (analog zu den Elementen einer Lebensform) gleichermaßen in einem System von generischen Sätzen artikuliert werden. Aber auch ein generischer Satz der Kunst sagt nicht, was dieses oder jenes Individuum gerade macht oder gemacht hat; nicht einmal was ein Einzelner (z.B. Otto) im Allgemeinen macht und folglich machen kann, wie es etwa die habituellen Sätze ausdrücken, die wir in 4.2.3 betrachtet haben. Ein generischer Satz der Kunst sagt vielmehr, was “die Ärztin” oder was “Fliesenleger” und “Schreiner” im Allgemeinen machen. Ein Beispiel könnte daher lauten: “Fliesenleger dichten Fugen ab, indem sie zuerst die Fuge mit Lösungsmittel reinigen und danach mit Silikon ausspritzen”. Oder, wenn es aus Sicht der Kunstfertigen selbst formuliert wird: “*Man* macht das so-und-so” bzw. “*Wir* machen das so-und-so”, wobei mit dem Indefinitum “man” und dem Pronomen der ersten Person Plural (“wir”) jeweils auf ein Allgemeines, nicht auf eine bestimmte Menge von Individuen Bezug genommen wird.

Mit solchen generischen Sätzen der Kunst artikulieren wir also, was man macht, wenn man ein Haus, Gesundheit oder eine Fliesenabdichtung herstellt. Wir können aber auch sagen: Generische Sätze der Kunst artikulieren (in ihrem systematischen Zusammenhang) die Form des herzustellenden Werks, das die Kunstfertige in ihrer Seele hat (vgl. erneut T14; siehe 4.2.4). Und diese “Form in der Seele” bestimmt und prägt gleichsam das Leben der Kunstfertigen, insofern sie eine solche ist. D.h. die Form ist (analog zur Seele eines Lebewesens) Prinzip einer besonderen Form von Leben: einem Kunstfertigen-Leben, das jedoch ausschließlich um dieser Form willen gelebt wird, also zum Zweck der Herstellung desjenigen Werks, dessen “Form in der Seele” der Kunstfertigen ist. Demnach exemplifizieren die Akte der Kunstfertigen, wann immer sie im Einzelnen macht, was man als Kunstfertige in solchen Fällen macht, dieses Kunstfertigen-Leben bzw. die Form dieses Lebens. Oder umgekehrt: Diese Form ist das Leben, die Seele, die sich in diesen Akten manifestiert. Und diese Seele ist die Kunst.⁸³ Wenn wir dieser Analogie noch etwas weiter folgen, könnten wir sogar sagen: Die Kunst ist die Form eines natürlichen Körpers, der dem Vermögen nach Leben

⁸³ Vgl. hierzu auch MENN [2002], der den Seelenbegriff in seiner Interpretation explizit in die Nähe des Kunstbegriffs rückt; vgl. dazu ferner FERNANDEZ/MITTELMANN [2017].

hat (vgl. DA II 1, 412 a19–21), nämlich dieses besondere Leben, das für Kunstfertige im jeweiligen Bereich charakteristisch ist. Die Kunst ist die “erste Vollendung” dieses Körpers und der elementaren Fähigkeiten, die den Kunstfertigen aufgrund ihrer “Gattung” und der Beschaffenheit ihrer “Materie” (ihres Körpers) zukommen (vgl. T30: DA II 5, 417 a26–28; siehe 4.1.2).⁸⁴ Schließlich kann sich z.B. eine Fliesenlegerin auf besondere Weise bewegen, etwa um das für die Arbeit erforderliche Werkzeug zu bedienen; sie vermag Unterschiede im Material wahrzunehmen, die dem ungeschulten Auge entgehen; ebenso sind aber die Fähigkeit, bestimmte Vorstellungen immer wieder hervorzurufen, die damit verbundene Fähigkeit zur Planung und Berechnung oder das produktive Wissen (als Fähigkeit, Kausalzusammenhänge zu verstehen) Elemente des jeweiligen Kunstfertigen-Lebens. Und diese Elemente sind der “Form in der Seele” untergeordnet und durch diese geprägt: Die Fähigkeiten zur Bewegung, zur Wahrnehmung, zum Denken sind bei der Kunstfertigen, wie sie sind, und werden ausgeübt um der Form willen, denn die Realisierung dieser Form ist der alleinige Zweck der jeweiligen Akte – ja, des Kunst-Lebens als solchen.

Wenn also z.B. eine Baumeisterin ihre Kunst ausübt, indem sie in einem bestimmten Arbeitsschritt ein Schleifgerät bedient, sich auf die dafür erforderliche Weise bewegt oder auch wahrnimmt (etwa immer wieder fühlt), ob das von ihr bearbeitete Material bereits ausreichend fein geschliffen ist, dann *ist* all das in jeder einzelne Phase Ausdruck ihres Baukundigen-Lebens. Wir können auch sagen: Was die Baumeisterin auch tut, macht, wahrnimmt etc., es ist um willen der Form des Hauses, die sie in ihrer Seele hat, aber ebenso bestimmt durch diese Form – jeder Akt *ist* diese Form, weil auch schon die dabei ausgeübte Kunst, wie Aristoteles betont, diese Form selbst ist (vgl. Met. VII 7, 1032 b11–14).⁸⁵ Aber das heißt natürlich nicht, dass die Baumeisterin auf mysteriöse Weise ein Haus ist oder *qua* Baukunst ein solches in ihrer Seele hat. Sie hat allein die *Form* des Hauses in der Seele (vgl. DA III 8, 431 b28–32), d.i. eine “*οὐσία* ohne Stoff” (siehe Met. VII 7, 1032 b13/14); und das ist etwas Allgemeines. Es ist ein allgemeines, transparentes Prinzip, das sich gleichermaßen in jedem kognitiven und motorischen Akt bemerkbar macht, den die Baukundige beim Hausbau vollzieht. Die “*οὐσία* ohne Stoff” oder “Form in der Seele” ist das beseelende Moment, das jedem Akt der Bauenden innewohnt, das Leben der Akte und das, was ihnen Sinn und Signifikanz verleiht. Und ein solches Prinzip ist kein bloß partikularer *B-Zweck*, der den korrespondierenden *C-Akten* stets äußerlich ist. Die “Form in der Seele” ist

⁸⁴ Der Körper der Kunstfertigen ist somit in gewisser Weise der Sitz der Kunst als Fähigkeit, vgl. dazu allgemein KOSMAN [2013]: 87–121, vor allem 116–121 und RÖDL [2002b]: 329–336.

⁸⁵ Vgl. ferner Met. VII 9, 1034 a23/24; Met. XII 4, 1070 b32–34; Met. XII 10, 1075 b8–10; GA II 1, 735 a2–4 und GA II 4, 740 b25–29. Zu dieser Identitätsthese bzgl. der kunstfertigen Herstellung vgl. zudem LEAR [1988]: 127/128; siehe dazu auch 5.1.3.

ein allgemeiner A-Zweck, der bereits in jedem C-Akt enthalten ist (vgl. T38), und zwar als Prinzip und Ursache, als οὐσία dieses Akts.

Damit ist nicht gesagt, dass jeder Akt, den eine Kunstfertige vollzieht, allein darum, weil er auf der Ausübung einer Kunst beruht, immer schon gelungen wäre. Selbst der besten Repräsentantin einer Kunst können Fehler unterlaufen. Wie solche Fälle des Scheiterns zu erklären sind, werden wir später betrachten (siehe 5.2.2). Vorerst ist für uns nur die Frage wichtig, in welchem Sinn die Ausübung einer Kunst als ἐνέργεια verstanden werden kann. Und anhand der Analogie zum Seelenbegriff und zur Idee des Lebens hat sich uns nun gezeigt, dass wir dies durchaus im besonderen Sinn von T38 als vollkommene ἐνέργεια auffassen können.

Doch diese Analogie hat ebenso ihre Grenzen, von denen vor allem eine nicht zu vernachlässigen ist: Im Gegensatz zur Kunst ist das Lebendig-sein wesentlich auf sich selbst bezogen. D.h. jeder Vitalprozess dient keinem anderen Zweck als dem Leben, das sich in ihm selbst äußert. Es gibt also kein darüber hinausgehendes Werk, das zusätzlich zur ἐνέργεια des Lebens daneben entstehen würde (vgl. Met. IX 8, 1050 a23–b2). Auf die ἐνέργεια der Kunst trifft letzteres dagegen zu, denn die Kunst ist als kinetisches Vermögen auf die Veränderung “in einem anderen” (ἐν ἄλλῳ) bezogen (vgl. T1), d.h. auf die Herstellung eines Werks, das *neben* (παρὰ) dem Kunst-Leben bestehen, ja dieses Kunst-Leben gar überdauern kann. Und das ist eine Unvollkommenheit der Kunst, die sie von der vollkommenen ἐνέργεια des Lebens unterscheidet.⁸⁶ Jedoch dürfen wir Eines gleichfalls nicht außer Acht lassen: Selbst wenn das von einer Kunstfertigen hervorgebrachte Werk in einer Hinsicht etwas von ihr Verschiedenes, Anderes ist, sie ist dennoch mit diesem Anderen verbunden. Sie *liebt* ihr Werk – sogar “mehr” als dieses Werk sie lieben würde, wenn es beseelt wäre, wie Aristoteles das ausdrückt. Denn was die Kunstfertige in oder an ihren Werken liebt, ist *ihr* eigenes “Sein” (τὸ εἶναι). Und dieses Sein kommt auch in diesen Werken zum Ausdruck (vgl. NE IX 7, 1167 b34 – 1168 a9).⁸⁷ Daher ist in gewisser Weise die Ursache des Seins für die Kunstfertige und für ihre Werke dieselbe. Es ist ein und dasselbe beseelende Prinzip: die Form des Werks als A-Zweck, der aber als solcher in jedem Akt der Kunst enthalten ist, genauso wie (klarerweise) in jedem so geschaffenen Werk.

Vor diesem Hintergrund wird letzten Endes auch ein Punkt etwas verständlicher, den wir in 3.2.4 und 3.3.3 bereits aufgegriffen haben, nämlich warum die Form des

⁸⁶ Und ebenso von der *Natur* (φύσις), siehe Phys. II 1, 193 b6–18; vgl. dazu auch KELSEY [2015].

⁸⁷ NE IX 7, 1167 b34 – 1168 a9 im Wortlaut: “Ebendas trifft aber auch auf Künstler und Handwerker zu: Ein jeder liebt nämlich sein Werk mehr, als das Werk ihn lieben würde, wenn es beseelt wäre. [...] Der Grund dafür ist, dass für alle ihr Sein wählens- und liebenswert ist, wir aber durch Tätigsein *sind*, indem wir leben und handeln. Das Werk *ist* aber in gewisser Weise die Verwirklichung des Herstellers. Er liebt also sein Werk, weil er auch sein Sein liebt. Das liegt aber in der Natur der Dinge; denn was jemand der Möglichkeit nach ist, das zeigt sein Werk in Wirklichkeit.”

durch Kunst herzustellenden Werks, das die Kunstfertige in der Seele hat, laut Aristoteles das eigentlich “Machende” oder “Herstellende” (ποιοῦν) ist, d.h. das, “wovon die Bewegung (κίνησις) des [Herstellens] ausgeht” (siehe Met. VII 7, 1032 b21–23). Diese Form ist ein Bewegendes, aber gewiss kein bewegt Bewegendes. Sie bewegt (etwa in Gestalt einer Kunst) als ein “unbewegt Bewegendes” (vgl. GC I 7, 324 a24–b24); oder, wie wir jetzt auch festhalten können: Sie bewegt als *A-Zweck* (τέλος), als letztes Worum-willen (vgl. T42), das so zugleich Prinzip und Ursache jedes produktiven Akts der Kunstfertigen ist.⁸⁸ Ja, dieses τέλος ist sogar Ursache ihres Seins als Kunstfertige und Ursache ihres Tätigseins, sodass auch jede Bewegung (κίνησις), die bei der Ausübung der Kunst von ihr vollzogen wird, dieses Prinzip zum Ausdruck bringt. Mit anderen Worten: Diese Bewegungen der Kunstfertigen *sind* die ἐνέργεια ihrer Kunst (vgl. GA II 4, 740 b25–29), und zwar insofern sie zeigen, was man bei der kunstfertigen Herstellung macht bzw. was kunstfertiges Herstellen ist.⁸⁹

4.3 Der Begriff der *mathêsis*

Im Folgenden wird sich uns unmittelbar die Gelegenheit bieten, unsere Überlegungen zur ἐνέργεια der Kunst zu vertiefen. Wie wir nämlich in 4.1.1 gesehen haben, wird eine Kunst laut Aristoteles durch Betätigung (ἐνέργεια) erworben (siehe T26 & T27). Und diesen Erwerb werden wir nun anhand einer Analyse des entsprechenden Lehrens und Lernens näher untersuchen. Erneut ist dabei aber der ἐνέργεια-Begriff im innigen Bezug zu einer κίνησις zu denken. Denn jedes Lernen ist zugleich eine Veränderung des lernenden Schülers, jedoch gestützt und geleitet durch einen bereits kundigen Lehrer (vgl. Phys. III 3, 202 a31–b22). Wir können sagen: Dieses Lehren und Lernen vollzieht sich hier gleichfalls in einer einzigen ἐνέργεια, in der der aktivvermögende Lehrer und der passivvermögende, lernfähige Schüler zusammengeschlossen sind. Und das ist, wie sich zeigen wird (siehe 4.3.3 & 5.2), die ἐνέργεια der Kunst, durch die der Schüler das Vermögen eben dieser Kunst erwirbt.

In unserer Analyse dieses Erwerbs werden wir uns zunächst auf das Moment der Übung bzw. Gewöhnung (4.3.1) und danach auf das kognitive Moment des Lernens konzentrieren (4.3.2 & 4.3.3). In beiden Fällen ist diese Unterteilung aber lediglich eine Gliederung in Schwerpunkte, da sich beide Momente – d.i. Übung und λόγος (siehe T26: Met. IX 5, 1047 b33/34) – nicht isoliert voneinander betrachten

⁸⁸ Zur Form als Prinzip der Bewegung vgl. erneut KELSEY [2015].

⁸⁹ Vgl. hierzu ferner GA I 22, 730 a12–19 und GA II 1, 734 b36 – 735 a3; vgl. zu all dem MENN [2002]: 95/96, 122–124 und 135–139.

lassen; schließlich treten sie im Unterricht ebenfalls nicht getrennt voneinander auf. Gleiches gilt auch für die Frage nach dem Prinzip des Lernens, in dem der Unterricht seine Erfüllung erreicht. Dies ist hier nur in eine separate Betrachtung ausgelagert (Kap. 5), weil anhand der Frage nach dieser Prinzipienkenntnis mehrere Stränge unserer bisherigen Überlegungen zusammenkommen.

4.3.1 Lernen durch Übung

Stellen wir uns vor, wir beschreiben, wie ein Schüler eine Kunst oder Technik erlernt. Natürlich interessiert uns dabei nicht, wie der Unterricht zum Erwerb genau einer bestimmten Kunst, z.B. der Schreibkunst, *de facto* aussieht oder aussehen muss, um erfolgreich zu sein. Unser Interesse gilt der Frage, welche Elemente einen solchen Lernvorgang im Allgemeinen kennzeichnen. Und daher können wir uns im Folgenden auch verschiedene Szenen vorstellen, in denen der Schüler von einer Lehrmeisterin in immer wieder neue, andere Künste eingewiesen wird. Ein solches Potpourri von Einweisungs- und Unterrichtsszenen kann und wird uns helfen, die wichtigsten Elemente eines solchen Erwerbsvorgangs in den Blick zu bekommen. Allerdings sollten wir nicht erwarten, dass ein Element, das beim Unterricht in einer Kunst, etwa der Baukunst, besonders ausgeprägt ist, auch in gleicher Form das Lernen anderer Künste, z.B. der Heilkunst, bestimmen muss. Verschiedene Künste und deren Erwerb sind – vergleichbar mit dem Begriff Spiel (vgl. PU §§65–67) – über Familienähnlichkeiten miteinander verknüpft. Deshalb reicht es auch aus, wenn wir uns vor allem auf die Elemente konzentrieren, die in einigen prägnanten Fällen den Erwerb einer Kunst kennzeichnen. Über ein Verständnis dieser vorrangigen Fälle ließen sich dann zugleich die Unterschiede zu anderen Künsten verstehen, die von diesem Paradigma abweichen.¹ Doch eine solche systematisch vollständige Analyse aller möglichen Fälle ist im Kontext unserer Überlegungen nicht nötig.

Ein Aspekt, der vor allem beim Erwerb handwerklicher Künste stark ausgeprägt sein dürfte, ist der, dass der erste Zugang des Schülers in die jeweilige Kunst einem Eintauchen in eine neue Welt gleichen kann. Die Werkstatt ist für den Schüler eine zunächst gänzlich unvertraute Umgebung, mit unbekanntem Geräten und Werkzeugen, neuartigen Geräuschen, Gerüchen usw. Er nimmt wahr, was er bisher noch nicht (in dieser Form) wahrgenommen hat. Und auch die Gehilfen seiner Lehrmeisterin unterhalten sich vermutlich auf eine ihm unverständliche Weise: Der eine ruft „Platte!“, woraufhin der andere macht, womit der Schüler weder rechnet noch rechnen

¹ Die Analyse des Kunsterwerbs ist in dieser Hinsicht also eine Betrachtung *πρὸς ἓν*, vgl. u.a. Met. IV 2, 1003 a33–b18; siehe dazu auch BEERE [2009]: 178–189.

kann. Ihm ist nicht einmal klar, wie mit dem Wort “Platte”, das ihm in anderen Verwendungskontexten vertraut ist, derartige Arbeitsvorgänge aufgetragen werden können (vgl. PU §§2–21). Aber immerhin ist ihm manches, wie das Wort “Platte”, eben doch aus anderen Kontexten vertraut. Daher dürfte die Umgebung dem Schüler zwar fremd sein, aber gewiss nicht in jeder Hinsicht. Es gibt eine Kontinuität von Vertrautem, da der Schüler über bestimmte Vorkenntnisse verfügen dürfte, die ihm eine Orientierung bieten. Wahrscheinlich wird er z.B. eine vage Vorstellung davon haben, was mittels der zu erlernenden Kunst vorrangig hergestellt wird, was also der A-Zweck ist (siehe 4.2.5), um dessen willen die Kunst da ist. Denn dass der Schuster Schuhe herstellt und repariert, lernt bereits das Kind, wenn es die Bedeutung des Wortes “Schuster” lernt. Und ebenso wird der Schüler wohl wissen, was ein Hammer, eine Zange und ein Bohrer ist, selbst wenn er die Unterschiede zwischen besonderen Arten dieser Werkzeuge und deren Gebrauch noch nicht kennt.

Dass der Schüler also einige, noch abstrakte Vorkenntnisse in den Unterricht mitbringt, können wir voraussetzen. Und das ist – wie wir in 4.1.1 gesehen haben – auch nötig, um den Unterricht überhaupt beginnen zu können: Wann immer wir etwas lernen, lernen wir dies auf Basis von Vorkenntnissen (siehe APo. I 1, 71 a1–4). Und beim Erwerb einer Kunst gehört zu diesen Voraussetzungen oft ebenso der Besitz motorischer Fähigkeiten, ohne die die Kunst nicht ausgeübt werden kann (vgl. Pol. VIII 1, 1337 a17–21). Wo eine Kunst daher Bewegungen erfordert, die für den Schüler ungewohnt, nicht alltäglich sind, beginnt der Unterricht genau an diesem Punkt. Und der erste Schritt ist dann ein einfaches *Nachahmen* (μίμησις): Die Lehrmeisterin zeigt dem Schüler, wie man z.B. ein Werkzeug bedient; und der Schüler macht das nach.² Das ist der natürliche Ausgangspunkt des Lernens:

[T43] [Das] Nachahmen ist ein Teil des dem Menschen von seiner Natur her eigentümlichen Verhaltens, und zwar von Kindheit an – ja gerade dadurch unterscheidet sich der Mensch von den anderen Lebewesen, dass er die größte Fähigkeit zur Nachahmung hat; auch die ersten Lernschritte macht er durch Nachahmen –, und auch, dass alle Freude an Nachahmungen empfinden, gehört zur Natur des Menschen. (Poet. 4, 1448 b4–9)

Dass die ersten Schritte des Lernens durch Nachahmung gemacht werden, dürfte nicht verwundern, wenn wir mit Aristoteles annehmen, dass eine Kunst durch Tätigsein (ἐνέργεια) erworben wird (vgl. 4.1.1). Durch das Nachahmen wird der Schüler nämlich zu genau diesem Tätigsein gebracht. Wenn er seiner Lehrmeisterin so nacheifert, orientiert sich der Schüler mithin an der Form, die Prinzip und Ursache seiner

² Zur Bedeutung der μίμησις für das Lernen vgl. SHERMAN [1989]: 165–183 und RÖDL [2016]: 92–96.

lernenden Veränderung ist (vgl. Phys. III 2, 202 a9–11). Er macht, was man als Kunstfertiger in solchen Situationen macht, und erfährt sozusagen am eigenen Leib, was es heißt, (in diesem Gebiet) kunstfertig zu sein. Denn in diesem Nachahmen ist er den gleichen sinnlichen Eindrücken ausgesetzt wie seine Lehrmeisterin, wenn sie in diesen Anwendungsfällen ihre Kunst ausübt.³ Da dem Schüler jedoch die Kunst und auch die entsprechende Erfahrung dafür fehlt, wird er in diesen Situationen noch nicht dasselbe erfassen wie seine Lehrerin.⁴ Für ihn ist all das neu und ungewohnt; im nachahmenden Üben merkt er aber schon, was die Kunst abverlangt, d.h. welche kognitiven und körperlichen Anstrengungen sie erfordert.

Nun kann es sein, dass dem Schüler die ersten Akte des Nachahmens auf Anhieb gelingen. Doch einzelne richtige und somit gute Akte machen aus ihm noch keinen Meister; die Anfangserfolge könnten dem Zufall geschuldet sein (vgl. T28, siehe 4.1.1). Die Lehrerin wird daher erst zufrieden sein, wenn der Schüler mehrfach und in unterschiedlichen Anwendungssituationen gute, fehlerfreie Akte vollzieht; nur dadurch stellt er unter Beweis, dass er bereits ein Wissender geworden ist (vgl. Met. IX 8, 1050 a17–23). Um in diese Haltung des Wissens oder der Kunst zu kommen, bedarf es aber der wiederholten Übung (vgl. 4.1.2): Angenommen der Schüler lernt Schreiben und soll zur Übung die Zeichenfolge “A B Γ Δ E Z H Θ” anschreiben. Die Lehrerin macht es ihm vor, er ahmt dies nach. Die ersten Übungen werden unsicher und mühevoll sein; er wird Fehler machen, die Schriftzeichen unleserlich schreiben. Die Lehrerin wird ihm diese Mängel aufdecken und korrigieren, sie wird ihn aber vor allem weiter üben lassen – und zwar in so vielen Wiederholungen, bis die Übungsakte des Schülers erst immer weniger, dann kaum mehr Mängel aufweisen. Der Schüler wird dann beständiger im Anschreiben der Zeichen (vgl. T32), sodass z.B. ein “A” bei ihm nicht nur in manchen Fällen von einem “Δ” zu unterscheiden ist, sondern in der Mehrzahl der Fälle. Wir können auch sagen: Mit der Zeit kommt eine gewisse Ruhe und Sicherheit in sein schreibendes Tätigsein.⁵ Schließlich macht er immer wieder dasselbe; und daran gewöhnt er sich, je häufiger er es tut.⁶

Es ist naheliegend, dass aufgrund der so entstehenden Gewohnheit das Schreiben der Zeichenfolgen für den Schüler mehr und mehr zu etwas Natürlichem wird, das er mühelos erledigen kann. Und diesen Zusammenhang zwischen Gewohnheit und Natur betont Aristoteles auch in dieser Passage über das Sich-Erinnern:

³ KOSMAN [1980] unterstreicht das mit Blick auf den Tugenderwerb, den Aristoteles in NE II 1–3 aber analog zum Erwerb von Kunstfertigkeiten betrachtet; vgl. dazu ferner BURNYEAT [1980].

⁴ Das greift voraus auf Punkte, die wir in 4.3.2 ansprechen werden.

⁵ Zum Bild des Wissend-werdens als einem Zur-Ruhe-kommen siehe Phys. VII, 247 b4–12, vgl. dazu BURNYEAT [2002]: 61–65, vor allem 64.

⁶ Vgl. Probl. XXI 14, 928 b24/25 und Rhet. I 10, 1369 b6–8: “Aus Gewohnheit [tut man] aber alles das, was man tut, weil man es schon oftmals getan hat.”

[T44] Wird man nun durch etwas schon länger Vorhandenes bewegt, so bewegt man sich zu Geläufigerem hin (ἐπὶ τὸ συνηθέστερον); denn die Gewohnheit ist schon (ἤδη) wie eine Natur. Daher erinnern wir uns schnell an das, was wir oft in Gedanken hatten; denn wie in der Natur dieses auf jenes folgt, so auch in einer Tätigkeit (οὕτω καὶ ἐνεργείᾳ); das “Oftmals” (τὸ πολλάκις) aber schafft Natur. (Mem. 2, 452 a26–30)

Wenn im Tätigsein (ἐνεργείᾳ) häufig “dieses auf jenes” folgt, wenn der Schüler z.B. in seinen Übungen nach jedem “B” regelmäßig ein “Γ” und danach ein “Δ” schreibt, dann prägt sich ihm diese Zeichenfolge ein. Er kann sie dann – sei es in Gedanken, sei es mündlich oder schriftlich – schnell und leicht reproduzieren, zumal sich ihm durch die wiederholte Übung zugleich der dafür erforderliche Bewegungsablauf eingepägt haben dürfte. Er wird dann nach jedem “B” automatisch, geradezu mechanisch zu dem ihm geläufigeren (ἐπὶ τὸ συνηθέστερον) “Γ” bewegt,⁷ denn diese Bewegung ist für ihn gewohnt und natürlich.⁸ Die häufige Übung “schafft Natur” (φύσιν ποιεῖ), wie Aristoteles sagt; und zwar schon allein deshalb, weil sich durch die wiederholten Schreibübungen physiologische Veränderungen etwa der Handmuskulatur einstellen, ebenso wie sich die ergonomische Koordination zwischen der Sinneswahrnehmung und der Abfolge der entsprechenden Handbewegungen verbessert.

Aus diesem Grund sagt Aristoteles in T44 aber auch: “die Gewohnheit ist schon wie eine Natur” (Mem. 2, 452 a27/28). Und das kann durchaus in dem Sinn verstanden werden, wonach die Gewohnheit bereits selbst eine (vielleicht schwache) Ausprägung von Natur ist, also nichts der Natur nur Äußerliches.⁹ Die Ausbildung einer Gewohnheit ist vielmehr eine kontinuierliche Entwicklung des Natürlichen. Schließlich kann man sich an nichts gewöhnen, was der eigenen Natur zuwiderläuft (vgl. NE II 1, 1103 a19–23). Wenn der Schüler schreiben lernt, gewöhnt er sich genau genommen daran, bereits von Natur aus vorhandene Fähigkeiten immer wieder auf bestimmte Weise zu gebrauchen, z.B. die Fähigkeiten, Striche und Punkte wahrzunehmen, sie in verschiedenen Kombinationen voneinander zu unterscheiden, einen Stift zu halten und auf dem Papier zu bewegen usw. Wie der Tugenderwerb ist daher auch der Erwerb einer Kunst eine Art Veredelung oder Vollendung dessen, wozu wir von Natur aus veranlagt sind, und zwar durch Gewöhnung (vgl. NE II 1, 1103 a23–26).¹⁰

⁷ Zum *mechanistischen* Verständnis der Gewohnheit vgl. MA 10, 703 a29–b2, ferner MOREL [1997]: 137–139 & 143; CORCILIUS [2008b]: 89–91 und CORCILIUS [2011]: 140–142.

⁸ Vgl. Rhet. I 11, 1370 a6–8: “[Das] Gewohnte geschieht wie vollends von Natur aus. Die Gewohnheit ist nämlich etwas Ähnliches wie die Natur; denn auch das Oft steht dem Immer nahe.”

⁹ Ein überzeugendes Argument für diese integrative Lesart, der gemäß die Gewohnheit selbst eine Form von Natur ist, liefert MOREL [1997].

¹⁰ Dass z.B. der Erwerb der Schreibkunst als Entfaltung von naturgegebenen Fähigkeiten zu verstehen ist, betont auch MENN [2002]: 135–139; vgl. ferner SHERMAN [1989]: 176/177.

Aufgrund dieser Kontinuität teilt die Gewohnheit aber auch die Selbstbezüglichkeit, die allem Naturhaftem zukommt.¹¹ Das Werk der Gewohnheit ist nichts von ihr Verschiedenes: Sie befördert und begünstigt den Vollzug eben derjenigen Akte, die schon für die Ausbildung der Gewohnheit gesorgt haben und die diese Gewohnheit darum auch immer wieder von Neuem bekräftigen.¹² Eine Gewohnheit reproduziert sich in dieser Hinsicht selbst. Steht sie aber im Dienst einer durch Übung erworbenen Kunst, dann ist es diese Kunst, die sich mittels der Gewohnheit zu kunstgemäßen Akten durch sich selbst erneuert. Und das geschieht schon in den ersten Akten des nachahmenden Übens, mit denen der Unterricht beginnt. Diese ersten Schritte der Gewöhnung sind nämlich bereits durch die Kunst bestimmt, insofern der Schüler unter Aufsicht und Anleitung der kunstfertigen Lehrerin übt. In gewisser Weise verfestigt sich so durch die ἐνέργεια der Kunst im Schüler eine Haltung zu eben diesem kunstfertigen Tätigsein. Daher ist es umso wichtiger, dass sich der Schüler und die Lehrerin um eine gute Qualität der Übungsakte bemühen (vgl. T29). Schließlich bestimmt die Qualität dieses übenden Tätigseins die Qualität der Haltung, die so entsteht (vgl. NE II 1, 1103 b21–25). Werden die Mängel der Übungsakte nicht korrigiert, beeinträchtigen sie das Können des Schülers dauerhaft; denn mit zunehmender Gewohnheit verstetigen sich auch diese Mängel.¹³ Die Haltung des Schülers entspricht dann nicht der Kunst, sondern der Kunstlosigkeit (ἀτεχνία, vgl. T7).

Die Gewohnheit ist folglich ein integratives Moment der Kunst. Es ist die *Übung*, die der Kunstfertige in diesem Tätigsein hat und die der Kunst als Haltung eine Beständigkeit gibt. Denn man verliert diese Haltung zur Kunst nur, wenn man aufgrund eigener Inaktivität aus der Übung kommt. Doch in diesem Fall ist es sicherlich nicht die Kunst bzw. die Gewohnheit, sondern es sind äußere Faktoren (etwa Krankheit, andere Interessen usw.), die dieses Inaktiv-sein bedingen.¹⁴ Die Gewohnheit selbst drängt und bewegt vielmehr, solange sie nicht von solchen äußeren Faktoren gehindert wird, immer wieder zu dem, woran man sich so gewöhnt hat. Und das liegt vor allem daran, dass das Gewohnte etwas Angenehmes ist (vgl. Rhet. I 10, 1369 b15–18).¹⁵

¹¹ Zu diesem Verständnis des Naturbegriffs vgl. KELSEY [2015], siehe auch 4.2.5.

¹² Laut MOREL [1997]: 141 ist das Wirken einer Gewohnheit als πράξις (nicht als ποιήσις) zu verstehen; in Fn. 34 bemerkt er: “[Le] processus par lequel nous acquérons une habitude a pour fin ultime, non pas un objet (comme le lit) ni l’état d’une substance distincte de l’agent (comme la santé du patient), mais un accident de l’agent lui-même, l’action qui actualise l’habitude.”

¹³ Zur hier vorgetragenen Überlegung vgl. SHERMAN [1989]: 177–181.

¹⁴ In Met. IX 3, 1046 b36 – 1047 b3 nennt Aristoteles “Vergessenheit”, “Affektion” und “Länge der Zeit”, die zum Verlust einer Kunst führen können.

¹⁵ Oder umgekehrt: Da Lust (ἡδονή), gemäß der Definition aus NE VII 13, 1153 12–15, das ungehinderte Tätigsein einer naturgemäßen Haltung (τῆς κατὰ φύσιν ἔξεως) ist, ist das Gewohnte eben darum etwas Angenehmes, das Lust bereitet. Schließlich ist die Gewohnheit eine solche naturgemäße Haltung, d.i. eine bestimmte Ausprägung naturgegebener Anlagen.

Das bedeutet jedoch nicht, dass die Gewohnheit in jedem Fall unmittelbar Lust oder Freude erzeugen würde. Die Gewohnheit wirkt laut Aristoteles vielmehr dadurch, dass man “den Anfang der Tätigkeit gern auf [sich nimmt] und längere Zeit das gleiche zu tun in der Lage [ist], als wenn [man nicht daran gewöhnt wäre]” (Probl. XXI 14, 928 b36/37).¹⁶ Zeigt der Schüler diese Bereitschaft zum und ein solches Durchhaltevermögen im kunstfertigen Tätigsein, dann ist dies ein Zeichen für seine fortschreitende Gewöhnung, also für den Fortschritt seiner lernenden Veränderung.

Aber der Weg dorthin wird Zeit erfordern und mühsam sein, denn zu Beginn ist das kunstfertige Tätigsein für den Schüler ungewohnt und darum beschwerlich. Aristoteles sagt an einer Stelle sogar, dass das “Lernen (*μάθησις*) mit Leid (*μετὰ λύπης*)” verbunden ist (vgl. Pol. VIII 5, 1339 a26–30). Und das kann entweder (1) damit zusammenhängen, dass der Erwerb mancher Künste mit körperlichen Anstrengungen einhergeht; oder (2) damit, dass Misserfolge im Üben zu Frustration führen.¹⁷ Denkbar ist aber auch (3), dass die einfache Lust am Lernen – der keine korrespondierende Unlust-Empfindung gegenüberliegt (vgl. NE X 2, 1173 b14–20)¹⁸ – sich nicht gegen konkurrierende Freuden an anderen Tätigkeiten durchsetzen kann; und das kann unter Umständen, etwa wenn der Schüler aufgrund der Unterrichtssituation gehindert ist, diesen anderen Lüsten nachzugehen, gleichfalls leidvoll sein (vgl. NE X 5, 1175 b2–24). Aus diesem Grund ist es ebenso Voraussetzung für das Lernen im Unterricht (*μάθησις*), dass der Schüler bereits daran gewöhnt ist, sich auf einen solchen Lernvorgang einzulassen und ihn durchzuhalten.¹⁹ Ist diese Bereitschaft seitens der Schülers nicht vorhanden, vermag wohl selbst die beste Lehrerin nichts auszurichten. Hinsichtlich (1) und (2) kann die Lehrerin aber Einfluss auf den Lern- und Übungsfortschritt des Schülers nehmen, etwa indem sie die Übungen an seinen Kenntnisstand und seine körperliche Verfassung anpasst oder ihn bei Rückschlägen weiter motiviert.²⁰ Der Schüler wird sich so schrittweise an das gewöhnen, was man als Kunstfertiger macht und um der Kunst willen in Kauf nehmen muss.

An dieser Stelle ist jedoch Vorsicht geboten, um die Dimension von Lust und Unlust bei der Ausübung einer Kunst richtig zu fassen: In einer Hinsicht können

¹⁶ Mit Verweis auf Probl. XXI 14, 928 b34–37 siehe hierbei auch CORCILIOUS [2011]: 141.

¹⁷ Ein weiterer Unlust-Faktor, der in den Kontext von (1) und (2) eingeordnet werden kann, ist das ständige Wiederholen, das bei diesem lernenden Üben nötig ist und auf Dauer gleichsam Unlust erzeugt; vgl. dazu NE X 4, 1175 a4–10.

¹⁸ Zur Unterscheidung von Lüsten, die Leidzuständen entgegengesetzt sind, und *einfachen* Lüsten, bei denen das nicht der Fall ist, vgl. CORCILIOUS [2008b]: 72–79 und CORCILIOUS [2011]: 129–132.

¹⁹ Vgl. Met. II 3, 994 b32 – 995 a3: “Die verschiedene Aufnahme des Unterrichts hängt von der Gewohnheit ab; denn wie wir es gewohnt sind, so verlangen wir, soll die Behandlung eines Gegenstandes beschaffen sein, und was davon abweicht, erscheint uns als unpassend und wegen des Ungewöhnlichen schwieriger zu verstehen und fremdartiger; denn das Gewohnte ist verständlicher.”

²⁰ Vgl. dazu auch Pol. VIII 4, 1338 b38 – 1339 a10.

Lust- und Unlustempfindungen einer Kunstfertigen getrost vernachlässigt werden; denn die kunstfertige Herstellung eines Hauses oder Stuhls ist nicht *gut* abhängig davon, ob der oder die Herstellende Freude an diesem kunstfertigen Herstellen hat (vgl. NE II 3, 1105 a26/27). Denn umgekehrt ist ja einer, der zwar Freude am Bauen hat, aber niemals ein brauchbares Werk zustande bringt, kein *Baumeister*, sondern bestenfalls ein passionierter Laie oder Dilettant. Und diesen Punkt betont Aristoteles auch, wenn er in NE II 3 Kunst und Tugend wie folgt voneinander abgrenzt: Während beim tugendhaften Handeln alles davon abhängt, mit welcher Einstellung und somit auch mit welchen Lust- und Unlustempfindungen der Handelnde eine tugendhafte Tat vollbringt, reicht es beim kunstfertigen Herstellen aus, dass das Werk lediglich “auf entsprechende Weise” (πῶς) hervorgebracht wird (vgl. NE II 3, 1105 a26–b10). Um aber diese “Weise” des Herstellens zu erlernen, muss der Schüler nicht nur Wissen erwerben. Das ist zwar gewiss entscheidend (siehe NE II 3, 1105 b1/2), andernfalls bliebe es stets dem Zufall überlassen, ob das Werk der technischen Herstellung jeweils gut wird.²¹ Das Herstellen selbst liegt jedoch in einem Bereich, in dem Lust und Unlust sehr wohl hinderlich wirken können. Im Kontext seiner Bestimmung des Klugheitsbegriffs bemerkt Aristoteles dazu:

[T45] Lust- und Schmerzvolles zerstören oder verzerren [...] nicht Urteile jeder Art, wie etwa, dass das Dreieck die Winkelsumme von zwei rechten Winkeln hat oder nicht hat, sondern nur diejenigen Urteile, die sich auf das beziehen, was zu tun ist (τὸ πρακτὸν). Denn die Prinzipien des Handelns liegen in dem Ziel, dem das Handeln gilt. Wer aber einmal durch Lust oder Schmerz verdorben ist, dem leuchtet sofort das Prinzip nicht mehr ein, weder dass zu diesem Zweck noch dass aus diesem Grund alle Entscheidungen zu treffen und alle Handlungen auszuführen sind (δεῖν ... αἰρεῖσθαι πάντα καὶ πράττειν). Denn die Schlechtigkeit ist für das Prinzip verderblich. (NE VI 5, 1140 b13–20)

Zunächst könnte man meinen, dass die Urteile der Kunst nicht von Lust und Unlust beeinflussbar sind. Insofern nämlich der Faktor des wissentlichen Vorgehens bei der Kunst im Vordergrund steht (siehe NE II 3, 1105 b1/2), sind die Urteile der Kunst wohl eher den Urteilen über Winkelsummen vergleichbar. Die Kunst fällt aber nun mal gleichermaßen in den Bereich des Handelns (vgl. T20), weshalb auch die kunstspezifischen Urteile auf das bezogen sind, was im Einzelnen zu tun ist (τὸ πρακτὸν). Daher kann es genauso vorkommen, dass einem Kunstfertigen, der durch Lust und Unlust “verdorben” oder beeinträchtigt ist, das Prinzip der Herstellung nicht mehr einleuchtet. Er sieht dann nicht, um welchen Zweckes willen und somit aus welchem Grund er hier und jetzt, in einem Arbeitsschritt genau diesen bestimmten,

²¹ Daher ist bei der Kunst auch das absichtliche Fehler-machen vorzüglicher als das versehentliche, vgl. NE VI 5, 1140 b21–24.

keinen anderen Akt ausführen *sollte* (δεῖν ... πράττειν). Und das gilt umso mehr für den Schüler, der an das kunstfertige Tätigsein eben noch nicht gewöhnt ist. Wo diese Gewohnheit fehlt, kann es aufgrund entsprechender Lust- und Unlustempfindungen darum auch zu Fehlern oder Mängeln bei der kunstfertigen Herstellung kommen. Wir können uns dies anhand einer Bemerkung klarmachen, in der Aristoteles allgemein über mögliche Fehlerquellen bei der Ausübung einer Kunst spricht:

[T46] Es sind nun zwei Dinge, von denen für alle das Gelingen (von Handlungen) abhängt: Einmal, dass das Ziel und der Zweck der Handlungen richtig gesetzt sind, zum anderen, dass man die zum Ziel führenden Handlungen findet. Diese beiden Erfordernisse können ja sowohl im Widerspruch als auch im Einklang miteinander stehen: denn manchmal ist das Ziel richtig gesetzt, man verfehlt es dann aber beim Handeln; manchmal gewinnt man dagegen alle (Mittel), um das Ziel zu erreichen, nur setzte man sich das falsche Ziel. Schließlich verfehlt man manchmal beides, z.B. bei der ärztlichen Behandlung: denn (Ärzte) beurteilen bisweilen unrichtig, wie der gesunde Körper beschaffen sein soll, und treffen auch nicht die Maßnahmen, die die von ihnen beabsichtigte Wirkung erzielen könnten. In den Künsten und Wissenschaften muss aber beides bewältigt werden, das Ziel und die darauf hinzielenden Handlungen. (Pol. VII 13, 1331 b26–40)

Wenn die Ausübung der Heilkunst in einem Fall nicht gelingt, liegt es sicher nicht daran, dass die Ärztin den falschen *A-Zweck* verfolgte (vgl. erneut 4.2.5). Dass die Heilkunst auf Gesundheit zielt, steht außer Frage. Möglich ist jedoch, dass z.B. ein noch lernender Medizinstudent oder Assistenzarzt den Zustand, durch den im jeweiligen Anwendungsfall Gesundheit realisiert werden soll (*B-Zweck*), falsch ansetzt oder dass er die falschen Mittel (*C-Akte*) wählt, oder beides. Wir können uns aber gerade im Lernkontext ebenso denken, dass der Lernende, etwa weil er aufgrund seiner bisherigen Gewohnheiten wenig Freude am Rechnen findet (vgl. NE X 5, 1175 b16–20), in der Berechnung einer Medikamentendosis die nötige Sorgfalt missen lässt und deshalb das Heilen nicht gelingt. Diesen hinderlichen Einfluss von Lust und Unlust können wir mit einem anderen Beispiel aber sogar noch genauer verdeutlichen: Angenommen für Otto ist es ein Gut, sich aus Gründen der Nachhaltigkeit so weit als möglich um ein Selbstversorger-Leben zu bemühen. Ein Weg, um diesen *A-Zweck* zu realisieren, liegt z.B. im Anpflanzen von Gemüse in einem selbst gebauten Hochbeet (*B-Zweck*). Um das zu bewerkstelligen, muss er ein solches jedoch erst bauen, d.h. den Boden im Garten einebnen, das Holz herbeischaffen, sägen, hämmern usw. usf. (*C-Akte*). Nun ist es denkbar, dass Otto so zwar einen zum vorausgesetzten *A-Zweck* geeigneten *B-Zweck* richtig erfasst und auch die richtigen Mittel (*C*) dazu wählt. Wenn er jedoch an die Ausführung selbst geht, stellt er – etwa während er einen massiven Holzbalken

sägt – fest, dass ihm das viel zu anstrengend ist. Er wird dann vielleicht seinen Plan aufgeben und sein Gemüse wieder im Supermarkt kaufen; er könnte aber auch einen Handwerker engagieren, der für ihn ein Hochbeet baut.²² Das setzt allerdings voraus, dass dieser Handwerker, der die erforderliche Baukunst besitzt, nicht so schnell die Lust verliert wie der ungeübte Laie. Der Baukundige tut und macht, was die Kunst im jeweiligen Anwendungsfall von ihm verlangt; störende Lust- und Unlustempfindungen sind hintangestellt – oder genauer, es kommt aufgrund der erworbenen Gewohnheit zum kunstfertigen Tätigsein gar nicht dazu, dass ihn eine fremde Lust oder die mit der körperlichen Anstrengung verbundene Unlust von der Arbeit abhält.

Beim ungeübten Laien oder beim noch auszubildenden Schüler kann dies aber im Einzelnen durchaus vorkommen. Es ist dann ein Zeichen für die noch nicht vorhandene Haltung zur Kunstfertigkeit, wenn der Schüler keine Lust auf die für die Herstellung erforderlichen produktiven C-Akten hat (vgl. 3.3.3). Erst mit fortschreitender Übung und Gewöhnung wird sich das ändern. Der Schüler ist dann mehr und mehr dazu bereit, die Anforderungen der Kunst in Kauf zu nehmen; ja, er wird sogar Freude am kunstfertigen Tätigsein empfinden. Und das wird ihn auch zu einem besseren Repräsentanten der Kunst machen (vgl. NE X 5, 1175 a31–36). Mehr noch: Das zu tun, was zur Herstellung der *Sache*, nicht jedoch der entgegengesetzten *Privation* führt (vgl. T2 & T3), wird so zu etwas, dass der nunmehr kunstfertige Schüler aufsucht (διώκει), nicht meidet (φεύγει), und zwar in jeder einzelnen Phase des Herstellungsvorgangs. In diesem Fall ist also nicht nur der λόγος (bzw. die jeweilige ὑπόληψις) wahr (vgl. 3.2.1 & 3.2.3), sondern ebenso das Streben richtig (NE VI 2, 1139 a21–31). Wollte der Kunstfertige dann absichtlich eine Privation herstellen, d.h. einen Patienten krank, nicht gesund machen oder den Hausbau gekonnt sabotieren (vgl. 3.1), er müsste sich in gewisser Weise *selbst* überwinden; denn er müsste in diesem Fall entgegen seiner Kunst und somit entgegen seiner Gewohnheit handeln.

4.3.2 Wahrnehmung, Erfahrung und demonstratives Wissen

Natürlich kann der Erwerb einer Kunst nicht auf den Faktor der Übung reduziert werden. Der λόγος ist ein gleichermaßen entscheidendes, von der Übung oder Gewöhnung (ἔθος) aber nicht zu trennendes Moment des Unterrichts (vgl. T26: Met. IX 5, 1047 b34).²³ Die damit verbundene kognitive Dimension im Erwerb einer Kunstfer-

²² Vgl. NE III 5, 1112 b24–31: “Wenn man dabei auf etwas Unmögliches stößt, dann gibt man es auf [...]. Wonach man sucht, sind manchmal die Werkzeuge, manchmal aber auch ihr Gebrauch; und ebenso sucht man auch in den sonstigen Fällen manchmal wodurch, manchmal wie oder auch durch wen etwas zustande kommt.” Vgl. in diesem Kontext auch J. MÜLLER [2018].

²³ Vgl. dazu auch LISKE [2007]: 337–342.

tigkeit macht sich dabei schon zu Beginn des Unterrichts bemerkbar, da der Schüler ja zumindest Kenntnis davon hat, was er im Begriffe ist zu erlernen und worauf sein Üben zielt. In der Regel weiß der Schüler nämlich, dass es z.B. in der Heilkunst um das Herstellen von Gesundheit geht; und sollte er das nicht wissen, dann beginnt die Lehrerin genau damit, dem Schüler darzulegen, dass Gesundheit das τέλος (der A-Zweck) der Heilkunst ist (vgl. EE I 8, 1218 b16–24).

Etwas in dieser Hinsicht als gegeben hinzunehmen von einer Lehrerin, die bereits über ein entsprechendes Sachverständnis verfügt, ist allerdings nur eine Weise, in der ein Schüler im Unterricht zu weiterem Wissen kommen kann. Am Anfang seiner *Zweiten Analytik* hebt Aristoteles zugleich eine andere Weise hervor:

[T47] Jede Unterweisung (διδασκαλία) und jedes verständige Erwerben von Wissen (μάθησις διανοητική) entsteht aus bereits vorhandener Kenntnis. Einleuchtend ist dies für diejenigen, die alle Einzelfälle betrachten. Denn sowohl die mathematischen unter den Wissenschaften kommen auf diese Weise zustande als auch jede der übrigen Künste, und ähnlich auch, was die Argumente angeht, sowohl diejenigen, die durch Deduktion (διὰ συλλογισμῶν), als auch diejenigen, die durch Induktion (δι' ἐπαγωγῆς) entstehen. Denn beide bringen durch bereits bekannte Dinge die Unterweisung zustande, die einen, indem sie etwas annehmen von Leuten, die verstehen, die anderen, indem sie das Allgemeine dadurch aufweisen, dass das Einzelne klar ist. (APo. I 1, 71 a1–9)

Auf den zentralen Punkt dieser Passage haben wir in 4.1.1 schon hingewiesen: Lernen ist für Aristoteles eine kontinuierliche Entfaltung von Wissen aus bereits vorhandenen Kenntnissen. Und wie hier angedeutet, können diese Vorkenntnisse unter anderem daran voneinander unterschieden werden, auf welche Weise sie zum Lernfortschritt beitragen.²⁴ Wird z.B. zunächst das allgemeine Prinzip des zu erwerbenden Wissens bzw. der Kunst einfach vorgegeben, damit der lernende Schüler auf Basis dieser Vorgabe entsprechende Schlüsse ziehen und so sein Wissen erweitern kann, dann handelt es sich um ein Lernen “durch Deduktion” (διὰ συλλογισμῶν). Aber gewiss wird eine bloß abstrakte Kenntnis eines allgemeinen Prinzips, etwa der Gesundheit bei der Heilkunst, allein noch nicht ausreichen, um im relevanten Sinn wissend bzw. heilkundig zu werden. Denn solange der Schüler das “im Allgemeinen enthaltene Einzelne” nicht in dem für die Heilkunst erforderlichen Maße kennt, wird er in der Praxis häufig das rechte Vorgehen verfehlen (vgl. T20), und zwar entweder hinsichtlich der Einschätzung, welcher B-Zustand (siehe 4.2.5) im vorliegenden Fall Gesundheit als A-Zweck

²⁴ In Anschluss an T47 unterscheidet Aristoteles diese Vorkenntnisse auf andere Weise, nämlich danach, worauf sie sich jeweils beziehen, siehe APo. I 1, 71 a11–17; vgl. dazu u.a. HAAS [2005]: 323–326 und BRONSTEIN [2016]: 170–188.

realisiert, oder hinsichtlich der jeweils gewählten C-Akte oder beidem (vgl. T46). Die Lehrerin muss dem Schüler daher vor allem diese praktischen Einzelfallkenntnisse vermitteln, indem sie ihn mit verschiedenen Anwendungssituationen vertraut macht. Der Schüler wird dadurch sehen, wie Gesundheit und der Mangel an Gesundheit im Einzelnen auftreten können; und wie er selbst durch sein Wirken zum Entstehen von Gesundheit beizutragen vermag (vgl. 3.3.2).

Genau das ist aber die zweite, in T47 angesprochene Weise, um aus Vorkenntnissen heraus einen Lernfortschritt zu erzielen: Durch eine Klärung des Einzelnen wird der Schüler *induktiv* (δι' ἐπαγωγῆς) zum Allgemeinen geführt. Da diese Form der Unterweisung jedoch nicht mit der Induktion in unserem modernen Sinn gleichgesetzt werden kann,²⁵ werden wir im Folgenden bevorzugt von "Hinführung" (oder von "Epagôgê") sprechen, wenn wir den Lernvorgang unter diesem Gesichtspunkt betrachten, d.h. als Weg des lernenden Schülers hin zu den allgemeinen Prinzipien des jeweiligen Wissensbereichs. Und diese Hinführung ist für Aristoteles auch ein, wenn nicht *der* entscheidende Faktor jedes Lernvorgangs. Anhand folgender Erläuterung zum Ablauf der μάθησις wird dies mehr als deutlich:

[T48] Das Lernen geht [...] bei allen so vor sich, dass [die Lernenden] durch das seiner Natur nach weniger Erkennbare (διὰ τῶν ἥττον γνωρίμων φύσει) zu dem mehr Erkennbaren (εἰς τὰ γνώριμα μᾶλλον) fortschreiten; und wie es beim Handeln darauf ankommt, von dem für den Einzelnen Guten ausgehend zu bewirken, dass das schlechthin Gute dem Einzelnen gut sei, so ist es auch Aufgabe beim Lernen, von dem für den Einzelnen Erkennbaren ausgehend zu bewirken, dass das der Natur nach Erkennbare für den Einzelnen erkennbar werde. Freilich ist das, was für den Einzelnen erkennbar und erstes ist, oft an sich sehr wenig erkennbar und enthält wenig oder nichts vom Seienden. Aber dennoch muss man versuchen, von dem an sich zwar wenig Erkennbaren, für den Einzelnen aber Erkennbaren das allgemein Erkennbare zu erkennen, indem man, wie gesagt, durch jenes selbst zu diesem übergeht. (Met. VII 3, 1029 b4–12)

Aristoteles greift hier auf eine Differenzierung zurück, die er in ähnlicher Form häufig vornimmt: Ein Lernender beginnt das Lernen bei dem, was ihm als Einzelner zunächst "mehr bekannt oder erkennbar" (τὰ γνώριμα μᾶλλον)²⁶ ist; und davon

²⁵ Dazu und weiterführend zum Begriff der ἐπαγωγή vgl. MCKIRAHAN [1983] und LISKE [1994], vgl. ferner aber auch FRITZ [1964].

²⁶ Die Übersetzung von "γνώριμον" ist problematisch: In der Grundbedeutung ist damit wohl das *Bekannte* oder *Vertraute* gemeint, insbes. wenn es im Komparativ oder Superlativ (γνωριμώτερον) verwendet wird. In manchen Kontexten (wie in T48) kann dieser Term aber auch mit "das Erkennbare" oder "Intelligible" übersetzt werden. Gemeint ist dann das, was man in einem bestimmten Bereich verstehen kann, aber auch was anderes verständlich macht, siehe dazu vor allem ANGIONI [2001]: 309/310; vgl. zusätzlich die Ausführungen von WIELAND [1962]: 69–85; MANSION [1979]: 161, Fn. 1 und BRONSTEIN [2016]: 17, Fn. 26.

ausgehend arbeitet er sich zu dem vor, was “der Natur (der Sache) nach” (φύσει) das mehr oder besser Bekannte bzw. Erkennbare ist. Aus der Innenperspektive betrachtet könnten wir auch sagen: In jedem Lernvorgang verläuft unser Weg stets von dem, was *für uns* (πρὸς ἡμᾶς) als Einzelne das Bekannte oder Erkennbare ist, hin zum *schlechthin* (ἀπλῶς) Bekannten oder Erkennbaren.²⁷ Und dieses schlechthin oder an sich Erkennbare ist für Aristoteles eben das *Allgemeine* (τὰ καθόλου), während das, was uns als erstes bekannt und anfänglich am meisten erkennbar ist, vor allem die *einzelnen* Gegenstände (τὰ καθ’ ἕκαστα) der Wahrnehmung sind.²⁸

Nun haben wir auch diesen Punkt in 4.1.1 bereits berührt: Die erste Erkenntnisquelle, ohne die kein Lernen möglich wäre (vgl. DA III 8, 432 a3–10), ist unsere Fähigkeit zur Wahrnehmung (vgl. APo. II 19, 99 b34/35).²⁹ Diese Fähigkeit ist deshalb bedeutsam für das Lernen, da wir dadurch Unterschiede erfassen und etwas von den Dingen selbst erkennen (vgl. DA III 3, 427 a16–21). Und so besteht auch der Erwerb einer Kunst zunächst vor allem darin, dass z.B. der Medizinstudent mit Hilfe seiner Lehrerin lernt, Unterschiede in der Verfassung gesunder und kranker Patienten wahrzunehmen; oder dass etwa der Schüler der Baukunst lernt, Unterschiede im Baumaterial oder im Gebrauch verschiedener Werkzeuge (inkl. der Bewegungen, die er dabei vollzieht) durch Wahrnehmung festzuhalten.³⁰ Schon das anfängliche Üben des Schülers hat daher ebenso eine kognitive Komponente. Aber der entsprechende Prozess der Erkenntnisgewinnung durch das Wahrnehmen ist komplexer, als es auf den ersten Blick scheinen mag. Schließlich kann ein Unterschied nur mit Bezug auf etwas Bestimmtes als Unterschied begriffen werden (vgl. Met. X 3, 1054 b22–30).³¹ Damit folglich ein Lernender das, was er hier und jetzt wahrnimmt (z.B. Geräusche beim Schleifen eines Werkstücks), überhaupt als einen Unterschied festhalten kann, muss er den Gehalt einzelner Wahrnehmungsepisoden bereits unter einen solchen gemeinsamen Vergleichspunkt bringen (z.B. Schleifen von Eichen- oder Mahagoniholz). Das setzt aber voraus, dass er den Gehalt derartiger Wahrnehmungsepisoden selbst festhalten kann, um sie dann untereinander vergleichen und ordnen zu können (vgl.

²⁷ Zu dieser Unterscheidung zwischen dem *für uns* und dem *schlechthin* Bekannten vgl. ferner u.a. APo. I 2, 71 b33–72 a5 (siehe Fn. 28 unten); NE I 2, 1095 b2–8 und Phys. I 1, 184 a10–26; für weitere Stellen siehe MANSION [1979]: 161, Fn. 1 und BONITZ [1870]: 159 a33–40.

²⁸ Siehe APo. I 2, 72 a1–5: “Ich nenne [...] in Bezug auf uns vorrangig und bekannter das der Wahrnehmung Nähere, schlechthin vorrangig und bekannter dagegen das Entferntere. Es ist aber am entferntesten das Allgemeinste, am nächsten jedoch das Einzelne [...]”

²⁹ Vgl. dazu vor allem HAAS [2005] und BRONSTEIN [2016]: 225–247, vgl. ferner LISKE [1997]: 38–47.

³⁰ Ausführlich zur Bedeutung des wahrnehmenden Unterscheidens für das Lernen siehe vor allem HAAS [2005]; vgl. ferner auch die Überlegungen von MENN [2002]: 131–136.

³¹ Selbst bei der Wahrnehmung im engen Sinn sind Unterschiede der spezifischen Sinnesqualitäten nur als Abweichungen von einer fest bestimmten, perzeptuellen *Mitte* (μέσον κριτικόν) fassbar; vgl. DA II 11, 423 b31–424 a10, ausführlich dazu siehe CORCILUS [2014a].

DA III 11, 434 a5–12). Und diese Fähigkeit, Wahrnehmungsgehalte (αἰσθηήματα) zu fixieren und festzuhalten, nennt Aristoteles “φαντασία”, welche sich in der Erzeugung von Vorstellungen (φαντάσματα) äußerst, die gewissermaßen den Gehalt der entsprechenden Wahrnehmungsepisoden bewahren, während der Wahrnehmungsgegenstand schon nicht mehr gegenwärtig ist (vgl. DA III 3, 428 a1 & b10 – 429 a9).³²

Es liegt auf der Hand, dass es ein Lernen, insbesondere ein Lernen durch Wahrnehmung, nicht gäbe ohne diese Fähigkeit der Vorstellung (φαντασία). Zumal zum Erfassen etwaiger Unterschiede laut Aristoteles ja niemals nur eine einzige Wahrnehmung ausreicht, sondern stets ein *wiederholtes* Wahrnehmen desselben Sachverhalts in vielen Fällen nötig ist (vgl. APo. II 19, 99 b39 – 100 a3). Diese Wiederholung bringt dann aber ebenso den Faktor der Gewöhnung und Übung zurück ins Bild (vgl. 4.3.1). Denn durch das mehrmalige Wahrnehmen derselben Unterschiede etabliert sich eine Gewohnheit dazu, immer wieder (in jeder neuen Situation) die fraglichen Unterschiede wahrzunehmen, da diese Wiederholung zugleich die Erinnerung an die vergangenen Wahrnehmungsepisoden schärft (vgl. T44 & Mem. 2, 451 b10–22). Mehr noch: Da die Vorstellung nur den Prozess (κίνησις) fortsetzt, der mit der Wahrnehmung beginnt (vgl. DA III 3, 429 a1/2), erstreckt sich die jeweilige Gewohnheit auch darauf, diese in den Dingen wahrnehmbaren Unterschiede auch dann mittels entsprechender φαντάσματα im Bewusstsein präsent halten zu können, wenn der äußere Gegenstand der Wahrnehmung nicht mehr gegenwärtig ist (vgl. DA II 5, 417 b17–28). Und das ist natürlich zugleich eine wichtige Grundlage für alles weitere Lernen und Belehrt-werden. Denn in den wahrgenommenen und als Vorstellungen (φαντάσματα) erinnerten Unterschieden ist, wie Aristoteles betont, bereits das schlechthin Erkennbare oder Intelligible enthalten (vgl. DA III 8, 432 a3–6), zu dem man sich im Lernen vorzuarbeiten hat (siehe T48). Der Intellekt betrachtet und erfasst dieses Intelligible, d.i. die intelligiblen Formen (νοητά), in diesen Vorstellungen, die dann gewohnheitsmäßig und passend zum Kontext der Betrachtung (re)produziert werden (vgl. DA III 7, 431 a14–17 & b2–4). Und in dieser Hinsicht erleichtert eine entsprechend starke Gewöhnung an das Erzeugen der relevanten Vorstellungsgehalte ebenso das Betrachten dieser intelligiblen Formen und somit den Erkenntnisfortschritt.

Fassen wir kurz zusammen: Der erste Schritt der μάθησις ist ein Lernen durch Wahrnehmung, also durch ein wahrnehmendes Erfassen von Unterschieden, die durch den wiederholten Vergleich einzelner Wahrnehmungsepisoden an einem bestimmten Vergleichspunkt gewonnen werden. Wie in T48 betont, lernt der Schüler so durch das für ihn vorerst besser bekannte Einzelne der Wahrnehmung nach und nach ein

³² Zu den Feinheiten in Aristoteles’ Analyse der φαντασία und der φαντάσματα siehe u.a. RAPP [2001]: 79–94 und CORCILIOUS [2008b]: 208–240, vor allem aber WEDIN [1988]: Kap. II & III.

Allgemeines kennen, nämlich einen bestimmten Unterschied bzw. ein unterscheidendes Merkmal (*διαφορά*), das hierbei mehr und mehr als solches festgehalten wird.³³ In gewisser Weise ist dieses allgemeine Merkmal aber schon in den ersten Schritten des wahrnehmenden Lernens präsent, insofern das Wahrnehmen von Unterschieden eben ein Ordnen einzelner Wahrnehmungsepisoden nach einem bestimmten, allgemeinen Vergleichspunkt impliziert; und das unterstreicht auch Aristoteles: Wahrgenommen wird zwar das Einzelne (*τὸ καθ' ἑκαστον*), die Wahrnehmung richtet sich jedoch zugleich auf das "Allgemeine" (*τοῦ καθόλου*, vgl. APo. II 19, 100 a16–b1). Schließlich wird das Einzelne oder "Diese" (*τόδε τι*) in der Wahrnehmung stets als ein so-und-so Beschaffenes (*τοιόνδε*) wahrgenommen (vgl. APo. I 31, 87 b28–31).³⁴ Und das trifft gewiss auf den Schüler zu, der eine Kunst erlernt: Er nimmt zwar zunächst Einzelnes wahr, er ordnet dies aber bereits mit Blick auf allgemeine Bestimmungen, die er entweder in Form eigener Vorkenntnisse in den Unterricht mitbringt oder von seiner Lehrerin vorgegeben bekommt. Doch in beiden Fällen dürfte sein Zugriff auf dieses Allgemeine zu Beginn noch diffus und unklar sein (vgl. Phys. I 1, 184 a21–26). Gerade durch die Präsenz der Lehrerin lässt sich dies allerdings ausgleichen: Die Lehrerin wird den Schüler mittels ihres Wissens auf die relevanten Unterschiede aufmerksam machen oder Gemeinsamkeiten (und Ähnlichkeiten) zwischen verschiedenen Wahrnehmungsepisoden und Wahrnehmungsgegenständen aufzeigen. Und der Schüler wird dadurch immer mehr Unterschiede erkennen und festhalten, was ihn letztlich auch der Erkenntnis des Allgemeinen selbst näherbringt.

Während die Wahrnehmung also schon ansatzweise, obgleich noch verworren das Allgemeine in den Blick bringt – es kommt in der Wahrnehmung, wie Aristoteles sagt, ein "erstes Allgemeines in der Seele zum Stehen" (APo. II 19, 100 a15/16) –, klärt sich dieses Allgemeine für den Lernenden auf der nächsten Erkenntnisstufe aber etwas weiter. Denn durch das mehrmalige Wahrnehmen desselben Sachverhalts und durch ein wiederholtes Sich-Erinnern an diese Wahrnehmungen entsteht dem Lernenden "eine Erfahrung" (*μᾶς ἐμπειρίας*) bezüglich dieses Sachverhalts (vgl. Met. I 1, 980 b29–981 a1).³⁵ Und diese Erfahrung ist eine Weise, in der das Allgemeine in der Seele des Lernenden zur Ruhe kommt (vgl. APo. II 19, 100 a5–7). Es äußert sich in einem besonderen Urteil (*ὑπόληψις*), etwa dem Urteil, dass sowohl dem Kallias, dem Sokrates

³³ In APo. II 19, 100 a1–3 deutet Aristoteles an, dass durch das Festhalten von Unterschieden in der Wahrnehmung bereits die Grundlage geschaffen ist, um zu einer Bestimmung oder Definition (*λόγος*) der jeweils untersuchten Sache zu gelangen; vgl. dazu auch Met. VII 12, 1038 a28–30.

³⁴ Zur Interpretation der Stellen APo. I 31, 87 b28–31 und APo. II 19, 100 a16–b3 im Zusammenhang, vgl. vor allem LISKE [1997]: 39–41; vgl. ferner BOLTON [2021]: 134.

³⁵ Zur Interpretation von "*τοῦ αὐτοῦ πράγματος*" in Met. I 1, 980 b29–981 a1 (und APo. II 19, 100 a4–6) vgl. HASPER/YURDIN [2014]: 123/124, Fn. 8; ausführlich zum Übergang von Wahrnehmung zu Erfahrung vgl. u.a. GREGORIC/GRGIĆ [2006]: 9–13 und D. MILLER [2014]: 126–128.

wie auch vielen anderen Einzelnen ein bestimmtes Heilmittel half, als sie an einer bestimmten Krankheit litten (vgl. T9: Met. I 1, 981 a5–9). In diesem Erfahrungsurteil ist dann zwar noch nicht das Allgemeine als solches erfasst; d.h. es zeigt sich darin noch nicht die allgemeine Bestimmung, die vollständig angemessen erklärt, *warum* in einem der so zusammengefassten Einzelfälle etwas so-und-so ist, also z.B. warum dabei Medikament *X* gegen Krankheit *Y* hilft (vgl. 3.2.4 & 3.3.3).³⁶ Aber immerhin erkennt der Lernende in einer derartigen *ὑπόληψις* bereits, *dass* diese Einzelfälle in einer bestimmten Hinsicht zusammengehören (vgl. T8). Und das ist durchaus eine Kenntnis von etwas Allgemeinem: von einem Merkmal, das in den vielen einzelnen Fällen “als eines dasselbe ist” (APo. II 19, 100 a7/8).³⁷

Erfahrung ist für Aristoteles aber nicht nur eine Sammlung von Kenntnissen allgemeiner Lehrsätze, etwa der Art “Spazierengehen ist gesund” (siehe APo. II 11, 94 b8–26) oder “Honigwasser senkt Fieber” (siehe Met. VI 2, 1027 a20–27). Was aus dem Zusammenspiel von wiederholtem Wahrnehmen und Sich-Erinnern entsteht, ist vielmehr die “Fähigkeit einer Erfahrung” (*μῆς ἐμπειρίας δύναμιν*, siehe Met. I 1, 980 b28 – 981 a1).³⁸ Und diese Fähigkeit kommt unter anderem darin zur Geltung, dass eine Erfahrene kraft ihrer Erfahrung in dem, was sie im Einzelnen wahrnimmt, etwa eine besondere Komplexion der Haut eines Patienten, unmittelbar das Allgemeine (wieder)erkennt, z.B. Symptome für Krankheit *X* und Zuträglichkeit von Heilmittel *Y* (vgl. 3.3.2).³⁹ Erfahrung ist daher besser verstanden, nicht als bloß abstrakte Kenntnis allgemeiner Tatsachen (vgl. T20), sondern als Kenntnis der Verknüpfung von Allgemeinem und Einzelem in der Anwendung (vgl. T22 & NE V 13, 1137 a13–17).⁴⁰ Und das verschafft nicht nur eine bessere Wirksamkeit in der Praxis der Kunst (siehe T21); es ist ebenso die Basis für den weiteren Lernfortschritt: Zum einen macht eine durch Erfahrung geschärfte Wahrnehmungsfähigkeit den Lernenden für die Wahrnehmung immer feinerer Unterschiede in den relevanten Forschungsgegenständen empfänglich.⁴¹ Je mehr Unterschiede zum anderen aber auf diese Weise festgehalten werden,

³⁶ Zur Charakteristik dieses Allgemeinen, das zu erkennen letztlich das Ziel der μάθησις ist (siehe 4.3.3), vgl. vor allem Aristoteles’ Unterscheidungen in APo. I 4; ausführlich dazu siehe HASPER/YURDIN [2014]: 130–137. Für den Zusammenhang zwischen Allgemeinem und Ursächlichkeit vgl. u.a. APo. I 31, 87 b37 – 88 a6.

³⁷ Zur Allgemeinheit der Erfahrung (im Unterschied zum Allgemeinen von Kunst und wissenschaftlichem Wissen) siehe HASPER/YURDIN [2014]: 120–137; vgl. ferner BOLTON [2021]: 133–153.

³⁸ Siehe dazu GREGORIĆ/GRGIĆ [2006]: 12/13 und HASPER/YURDIN [2014]: 140–143.

³⁹ Vgl. zu dieser Deutung der Erfahrung HASPER/YURDIN [2014]: 141/142 und EVERSON [1997]: 224–228; vgl. ferner auch CHARLES [2000]: 152 und LABARGE [2006]: 33 & 37.

⁴⁰ Vgl. REEVE [1992]: 68/69, Fn. 5 und HASPER/YURDIN [2014]: 141: “[E]xperience’s contribution [to practical success in the exercise of a craft] should lie in *how* one knows the facts, namely in such a way that there is no possible gap between knowing the general fact and applying it.”

⁴¹ Für den Zusammenhang zwischen Erfahrung und gesteigerter Fähigkeit zum Erfassen wahrnehmbarer Unterschiede vgl. NE X 10, 1181 a19–23 und NE VI 12, 1143 b11–14.

desto klarer werden dadurch auch die wissenschaftlich erklärbaren Zusammenhänge im jeweiligen Wissensbereich sichtbar.⁴² Der Lernende ist dann mehr und mehr bereit, nach den Ursachen der jeweiligen Phänomene zu fragen, also z.B. danach, warum Heilmittel *Y* gegen Krankheit *X* hilft (vgl. T8). Und damit beginnt der Übergang zu Kunst und wissenschaftlichem Wissen (vgl. APo. II 19, 100 a4–9).

Die Fähigkeit, das Einzelne der Wahrnehmung unter ein Allgemeines zu bringen, d.h. das Allgemeine im Einzelnen zu erkennen und wiederzuerkennen, z.B. die Krankheit *Y* anhand der Symptome, die man an Sokrates oder Kallias wahrnehmen kann – diese Fähigkeit ist, so könnten wir sagen, das Allgemeine, wie es im Stadium der Erfahrung in der Seele des Lernenden zur Ruhe kommt. Und in gewisser Weise können wir diese Fähigkeit als Kultivierung unserer angeborenen Wahrnehmungsfähigkeit verstehen. Schließlich ist die Fähigkeit einer solchen Erfahrung eine besondere Haltung (*ἔξις*) zum Gebrauch der Wahrnehmung, die der Lernende in der *μάθησις* entwickelt (vgl. APo. II 19, 100 a10–14). Aber wie schon mehrfach betont, erfolgt dieser Erwerb unter Aufsicht einer Lehrerin, die den Schüler anleitet und ihn zur fraglichen Fähigkeit selbst hinführt. Und das lässt sich auch mit dem primären Sinn von “*ἐπαγωγή*” verknüpfen: Die Lehrerin konfrontiert den Schüler im Unterricht mit prägnanten Beispielen, in denen das Allgemeine bzw. schlechthin Erkennbare (siehe T48) im für den Schüler besser erkennbaren Einzelnen der Wahrnehmung (z.B. den wahrnehmbaren Krankheitssymptomen verschiedener Patienten) erfasst werden kann. Und durch die wiederholte Auseinandersetzung mit solchen Einzelfällen, wird der Schüler schrittweise zum Allgemeinen selbst geführt.⁴³ Denn er entwickelt dadurch die Fähigkeit, die die Erfahrung hier ausmacht.⁴⁴

Die Kontinuität dieser Entwicklung lässt sich nun aber auch im Übergang von der Erfahrung zu Kunst und wissenschaftlichem Wissen feststellen. Schließlich muss ein

⁴² Vgl. dazu vor allem APr. I 30, 46 a17–27: “[Es kommt] der Erfahrung zu, die für eine einzelne (Disziplin spezifischen) Prinzipien bereitzustellen [...]. Wenn also für jede einzelne (Disziplin) die zukommenden (Bestimmungen) erfasst worden sind, sollte es für uns ein Leichtes sein, (einschlägige) Beweise an den Tag zu bringen. Denn wenn bei der Erforschung keine der (Bestimmungen), die den Dingen wirklich zukommen, ausgelassen wurde, dann sind wir in der Lage, für alles, wofür sich (überhaupt) ein Beweis führen lässt, diesen zu entdecken und zu führen, und für das, wofür sich kein Beweis führen lässt, diesen Umstand klarzulegen.”

⁴³ Der Schüler wird dabei auch in diesem Sinn zum Allgemeinen geführt, insofern er etwa einen allgemeinen Grundsätze, den ihm die Lehrerin vorgibt und den er somit in einer Hinsicht bereits weiß, immer wieder im Einzelnen anzuwenden lernt. Dass dies gleichfalls ein Fall von “Hinführung” (*ἐπαγωγή*) ist, deutet Aristoteles in APo. I 1, 71 a17–30 an; vgl. auch die Parallelstelle in APr. II 21, 61 a8–26. Zur Interpretation dieser Passagen vgl. LISKE [1994]: 128–135 und MCKIRAHAN [1983].

⁴⁴ Vgl. hierzu auch LISKE [1994]: 137: “[*Epagôgê*] bedeutet, jemanden an entsprechende Einzelfälle heranführen und ihn so zu einem Wissen führen, einem Wissen, das sich nicht zwingend in singulären oder generellen Aussagen muß artikulieren lassen, sondern das in einem Können bestehen kann (ich weiß etwas zu tun), genauer der Fähigkeit, Zusammengehöriges so zusammenzusehen, daß sich in übereinstimmenden Verhältnissen ein als solches nicht ausdrückbares Allgemeines zeigt.”

Lernender laut Aristoteles – darauf haben wir in 4.1.1 hingewiesen – bereits “etwas von der ἐπιστήμη besitzen” (ἔχειν τι τῆς ἐπιστήμης), um ein im vollen Sinn Wissender zu werden (vgl. T27). Und dieses “Etwas” ist die Erfahrung, aus der heraus sich Kunst und wissenschaftliches Wissen entfalten (vgl. APo. II 19, 100 6–9). Die Erfahrung ist in dieser Hinsicht ein Vermögen, das den Lernenden dazu befähigt, sich durch weiteres Lernen und Belehrt-werden zu einem uneingeschränkt Wissenden zu entwickeln. Und das zentrale Instrument für diesen weiteren Lernfortschritt sind dabei zweifellos *demonstrative Erklärungen* (ἀπόδειξεις); denn diese allein “machen” im fraglichen Sinn wissend (ποιή[σουσιν] ἐπιστήμην, vgl. APo. I 2, 71 b19–29).

Doch das Erfassen einer solchen Demonstration bzw. demonstrativen Erklärung ist überaus voraussetzungsreich. Der Schluss, durch den eine solche Erklärung gewonnen wird, muss aus ganz bestimmten Prinzipien, d.h. aus Prämissen erfolgen, die “wahr und ursprünglich und unvermittelt und bekannter und vorrangig und ursächlich im Verhältnis zur Konklusion sind” (vgl. APo. I 2, 71 b20–22). Und sie müssen vom Lernenden auch als derart qualifizierte Prämissen verstanden werden (vgl. APo. I 2, 72 a25–29).⁴⁵ Diese für den Erwerb einer ἐπιστήμη erforderlichen Vorkenntnisse hat der lernende Schüler natürlich noch nicht. Aber er kann sich dieses Vorwissen aneignen, und zwar durch den “Gebrauch des Wissens” selbst,⁴⁶ also durch das wissenschaftliche Tätigsein (ἐνέργεια), das Aristoteles meist als “Betrachten” (θεωρεῖν) bezeichnet (vgl. Met. IX 8, 1050 a12–14). Das Lernen ist dabei auch hier eine Art Übung, eine “Einübung” (μέλετη)⁴⁷ in den Umgang mit demonstrativen Erklärungen bzw. mit den Elementen solcher Erklärungen in deren systematischem Zusammenhang. Und diese Form der *intellektuellen Übung*⁴⁸ ist gleichfalls gestützt und geleitet durch die Lehrerin: Diese kann den Schüler zum Erfassen von Demonstrationen führen, indem sie ihm die Kenntnis bestimmter demonstrativer Erklärungen gleichsam vorgibt, sodass der Schüler auf Basis dieser Vorgabe – für ihn ist dies dann eine noch nicht demonstrierte “Hypothese” (vgl. APo. I 10, 76 27–30) – andere demonstrative Erklärungen nachvollziehen kann. Der Schüler lernt dann “deduktiv” (διὰ συλλογισμῶν), also indem er, wie Aristoteles in T47 sagt, von jemandem etwas annimmt, der bereits ein Verständnis der Sache hat (vgl. APo. I 1, 71 a5–9). Und so gelangt der Lernende nach und nach zu den unvermittelten, ursprünglichen und nicht weiter erklärbaren, ersten Prinzipien

⁴⁵ Siehe zu diesem Punkt vor allem auch KOSMAN [1973]: 375–385.

⁴⁶ Vgl. NE VI 11, 1143 a12–15: “[So] wie man das Lernen ein Verstehen nennt, wenn man dabei Gebrauch von der Wissenschaft (χρηῖται τῆ ἐπιστήμῃ) macht, so spricht man auch von Verstehen, wenn man von der Meinung Gebrauch macht, um eine Frage der Klugheit zu beurteilen, wenn ein anderer spricht, und dabei richtig urteilt.”

⁴⁷ Vgl. dazu auch die Erwähnung der “οἱ μελετῶντες” in Met. IX 8, 1050 a12/13.

⁴⁸ Den Term “intellektuelle Übung” (*intellectual habituation*) übernehmen wir an dieser Stelle von BURNEYAT [1981]: 129–132; noch mehr dazu siehe gleich folgend im Haupttext.

des jeweiligen Wissensgebiets.⁴⁹

Wir können es auch so ausdrücken: Sobald sich dem Schüler im Zuge seiner Einübung in das wissenschaftliche Tätigsein diese ersten Prinzipien mehrfach als erklärungskräftig erwiesen haben, kommt der Lernvorgang zu einem Abschluss. Der Schüler ist dann in der Lage, stets selbst die einschlägige Erklärung dafür zu geben, *warum* ein Phänomen innerhalb dieses Forschungsbereichs ist, wie es ist (vgl. 3.3.3). Das schlechthin Intelligible, das in diesem Bereich die größte Erklärungskraft aufweist, d.h. als Prinzip darin alles erklärt, aber nicht mehr durch anderes erklärt werden muss (vgl. APr. II 16, 64 b34–38),⁵⁰ ist ebenso für den Schüler zum besser Bekannten geworden (vgl. T48). Und das ist ein Zeichen dafür, dass er das fragliche Wissen nun uneingeschränkt besitzt. Aristoteles betont dies auch am Ende folgender Passage:

[T49] Ferner gilt jede Wissenschaft als lehrbar und ihr Gegenstand als erlernbar. Jede Lehre aber geht von bereits zuvor Erkanntem aus, wie wir auch in den Analytiken sagen, denn sie verfährt teils mit Hilfe von Induktion (δι' ἐπαγωγῆς), teils mit Hilfe von Deduktion (συλλογισμῶ). Die Induktion führt zum Prinzip und dem Allgemeinen hin, während die Deduktion vom Allgemeinen ausgeht. Demnach gibt es Prinzipien, von denen die Deduktion ausgeht, die nicht selbst wieder durch Deduktionen abgeleitet werden; sie beruhen also auf Induktion. Die Wissenschaft erweist sich somit als die Haltung zum Umgang mit Demonstrationen (ἔξις ἀποδεικτικῆ) und was wir sonst noch an Bestimmungen in den Analytiken dazu angeben. Jemand verfügt nämlich dann über Wissen, wenn er in bestimmter Weise überzeugt ist und die Prinzipien kennt. Falls er diese aber nicht besser kennt als die Schlussfolgerung, dann wird er dieses Wissen nur auf akzidentelle Weise (κατὰ συμβεβηχός) haben. (NE VI 3, 1139 b25–35)

Wer die Prinzipien einer (ἐπιστήμη erzeugenden) Demonstration “nicht besser kennt als [deren] Schlussfolgerung” (μὴ μᾶλλον [γνώριμοι] τοῦ συμπεράσματος), also als das Explanandum, hat dieses Wissen nur “auf akzidentielle Weise” (κατὰ συμβεβηχός). Gemeint ist hiermit aber vor allem, dass man in diesem Fall nur auf Basis eines nebenbei auftretenden, beiläufigen Faktors etwas weiß, nicht weil man die für das Explanandum einschlägige, allein angemessene Erklärung (bzw. Ursache) erfasst hat.⁵¹ D.h. wer eine ἐπιστήμη in diesem eingeschränkten Sinn bloß akzidentell hat, mag das Explanandum dann zwar durchaus erklären können – mitunter sogar recht

⁴⁹ Zu diesem Lehren durch Demonstration, insbes. mit Bezug zu APo. I 10, 76 27–30, siehe vor allem BRONSTEIN [2016]: 177–185.

⁵⁰ Vgl. CODE [1986]: 341–345, insbes. 342 mit Bezug auf APr. II 16, 64 b34–38; allgemein zur Deutung des schlechthin Intelligiblen als das Prinzip, das in einem bestimmten Bereich die größte Erklärungskraft besitzt, vgl. dazu vor allem ANGIONI [2001]: 309/310.

⁵¹ Zu dieser Deutung des Schlussabschnitts von T49 vgl. vor allem ANGIONI [2020]: 224–228; vgl. ferner ANGIONI [2016]: 152–163 zur Erwähnung von “akzidenteller ἐπιστήμη” in APo. I 2, 71 b9–12.

überzeugend und gut, etwa wenn die vorgebrachte Demonstration eine dem Wesen der Sache sehr nahe Ursache aufgreift. Aber es ist dann eben noch nicht die dem Explanandum selbst einzig und vollkommen angemessene Erklärung (vgl. 3.2.4 & 3.3.3).⁵² Und der Grund, den Aristoteles in T49 dafür nennt, warum jemand auf diese Weise nur eingeschränkt, noch nicht schlechthin wissend ist und folglich noch nicht vollkommen angemessen erklären kann, warum ein Explanandum ist, wie es ist, besteht dabei in Folgendem: Dem zunächst nur eingeschränkt Wissenden, z.B. dem noch lernenden Schüler, sind die explanatorisch ersten Prinzipien innerhalb des jeweiligen Wissensgebiets noch “nicht besser bekannt” als die Explananda, d.i. die Schlussfolgerungen der entsprechenden Demonstrationen. Diese Prinzipien sind ihm noch nicht als die eigentlich erklärenden Faktoren vertraut, unter anderem weil er sich – so können wir vermuten – noch nicht von deren Erklärungskraft hat überzeugen können (siehe T49: NE VI 3, 1139 b33–35).⁵³

Was fehlt ihm also? Die zuvor schon angedeutete, naheliegende Antwort lautet: Übung. Der Lernende muss sich erst noch in die Wissenschaft einüben (vgl. Met. IX 8, 1050 a12–14), um so mit den explanatorisch ersten Prinzip als erklärungskräftige Prinzipien dieser Wissenschaft vertraut zu werden. Dieses Moment der Übung oder Einübung ist zwar in T49 nicht explizit genannt; indirekt ist es jedoch auch dort im Blick, insofern Aristoteles die ἐπιστήμη als “ἔξις ἀποδεικτική” bestimmt, d.i. als Haltung im Umgang mit Demonstrationen. Es ist eine entwickelte Fertigkeit, die sich im demonstrativen Erklären äußert.⁵⁴ Und der Erwerb dieser Fertigkeit ist auch hier wesentlich durch Übung und Gewöhnung geprägt (vgl. 4.3.1). Der Lernende muss sozusagen durch den “Gebrauch der ἐπιστήμη” (vgl. NE VI 11, 1143 a12–15) beim Erklären und Verstehen von Erklärungen in dieses Wissen “hineinwachsen” (vgl. NE VII 5, 1147 a21/22).⁵⁵ Die Anwendung der explanatorisch ersten Prinzipien zur Erklärung einzelner Explananda muss gleichsam zur Gewohnheit für den Lernenden werden, sodass sich durch diese Tätigkeit (ἐνέργεια) des demonstrativen Erklärens

⁵² Diesen Punkt betont auch ANGIONI [2016]: 152/153, siehe ferner ANGIONI [2013] und ANGIONI [2019] zur Unterscheidung zwischen ἐπιστήμη und δόξα in Apo. I 33, die auf ähnliche Weise verständlich gemacht werden kann.

⁵³ In Apo. I 2, 72 a30–b4 betont Aristoteles mit Nachdruck, dass die ersten Prinzipien nicht nur besser bekannt sein müssen, als die Schlussfolgerungen der jeweiligen Demonstrationen. Der oder die Wissende muss sich dieser Prinzipien auch im höheren Grade *gewiss* (μᾶλλον πιστεύειν) sein. Zu dieser explanatorischen Gewissheit vgl. erneut ZUPPOLINI [2020]: 35–46 und BURNYEAT [1981]: 126–133; siehe Fn. 45 in 3.3.3.

⁵⁴ Vgl. dazu ANGIONI [2020]: 226/227 und KOSMAN [1973]: 385–391, vgl. ferner erneut BURNYEAT [1981]: 129–132 zur “intellektuellen Übung” (siehe Fn. 48 oben).

⁵⁵ Die Passage aus NE VII 5, 1147 a21/22 im Wortlaut: “[D]iejenigen, die gerade anfangen, etwas zu lernen, fügen zwar schon die Wörter zusammen, haben aber noch kein Wissen davon. Dazu bedarf es nämlich eines Zusammenwachsens (συμφῶναι), das aber braucht Zeit.” Vgl. dazu ferner auch BURNYEAT [1981]: 129/130.

eine entsprechende Haltung entwickelt, d.h. die Fähigkeit, zu beliebigen, erklärungsbedürftigen Phänomenen innerhalb der jeweiligen Wissenschaft stets die der Sache vollkommen angemessene Erklärung zu finden und geben zu können.

Der Erwerb von Wissen ist daher auch in dieser Hinsicht ein *learning by doing* (4.1.1); und es liegt selbst hier ein Fall von “Hinführung” (ἐπαγωγή) vor. Denn das Allgemeine (καθόλου), d.i. das jeweils erklärungskräftige Prinzip, wird so durch dessen Anwendung im Erklären einzelner Explananda, d.i. dem erklärungsbedürftigen Einzelnen (καθ’ ἑκαστον) zugänglich gemacht.⁵⁶ Die Prinzipien der Wissenschaft bewähren sich auf diese Weise in der Praxis des Erklärens, wodurch sie der Lernende auch als explanatorisch *erste* Prinzipien zu verstehen lernt.⁵⁷

4.3.3 Die *energeia* des Lehrens und Lernens

An dieser Stelle haben wir nun offensichtlich wieder den Ausgangspunkt unserer Überlegungen zum Erwerb einer Kunst erreicht: Man erwirbt eine Kunst, indem man sich im kunstfertigen Tätigsein übt, also z.B. Häuser baut oder Patienten heilt (siehe 4.1.1). Und aus dieser Übung im Herstellen erwächst schließlich auch das produktive Wissen (ποιητική ἐπιστήμη), das die Kunst gleichermaßen ausmacht: Durch das Betrachten (θεωρεῖν), wie das entsteht, worauf die Kunst und das kunstfertige Herstellen zielt (vgl. NE VI 4, 1140 a10–14), wird der Schüler selbst zu einem, der die Kunst besitzt. Und nur so kommt er in den Besitz der Kunst, denn dieser Aspekt des Wissens ist nichts der Kunst nur äußerlich Hinzukommendes (siehe 3.3.3). Die relevanten Kausalzusammenhänge zu kennen und zu verstehen, ist ebenso charakteristisch für die Kunst wie die Meisterschaft im konkreten Herstellen. Und in diesem Sinn gehört das Betrachten und Verstehen dieser Kausalzusammenhänge, in welchem sich die “ἔξις ἀποδεικτική” (T49) des produktiven Wissens äußert, gleichfalls zur ἐνέργεια der Kunst, durch die der Schüler eben diese Kunst erwirbt. Dementsprechend prägt dies aber auch schon die ersten Schritte der μάθησις, etwa wenn sich der Schüler zunächst darin übt, die Werkzeuge der Kunst zu gebrauchen und die Arbeitsschritte der Herstellung zu verinnerlichen. Zumindest sollte sich die Lehrerin schon in dieser frühen Phase des Unterrichts ebenso um dieses Moment der Betrachtung und Wissensvermittlung bemühen; es sei denn sie will nicht jemanden wie sie selbst, keinen weiteren Kunstfertigen, sondern lediglich einen blinden Handlanger (χειροτέχνης) hervorbrin-

⁵⁶ Vgl. hierzu erneut die Variante der Hinführung, die Aristoteles in APo. I 1, 71 a17–30 diskutiert, siehe Fn. 43. Zur Deutung des Begriffspaares “Allgemeines-Einzelnes” als Kontrast zwischen dem *Erklärungskräftigen* und dem *Erklärungsbedürftigen* vgl. vor allem ANGIONI [2001]: 310–314.

⁵⁷ Zu diesem Aspekt der Bewährung explanatorischer Prinzipien vgl. KOSMAN [1973]: 385–391 und CHARLES [2000]: Kap. 8–11; vgl. ferner BRONSTEIN [2016]: 108–130, vor allem 112–114.

gen, der nicht weiß, was er macht und herstellt, wenn er die Befehle anderer ausführt (vgl. Met. I 1, 981 a30–b6).

All das können wir uns weiter verdeutlichen, indem wir noch einmal darauf blicken, was das Lernen des Schülers ebenfalls ist, nämlich eine *Veränderung* (κίνησις), wenn auch keine herkömmliche Veränderung, wie sich zeigen wird. Zunächst bleiben wir bei den Punkten, in denen das Lernen gewöhnlichen Veränderungsvorgängen gleicht: In Phys. III 3 legt Aristoteles nahe, dass auch das Lernen eine Veränderung ist, die im Zusammenspiel zweier wechselseitig aufeinander bezogener Aktiv- und Passivvermögen erfolgt, wobei diese lernende Veränderung dann die ἐνέργεια beider Vermögen ist (vgl. Phys. III 3, 202 a13–18 & a31–b22). Und im Lernvorgang liegt die Rolle des Aktivvermögenden auf den ersten Blick wohl vor allem bei der Lehrerin. Jedenfalls können wir für die Lehrerin ohne weiteres zugestehen, was Aristoteles als allgemeines Merkmal dieses Aktiv-Passiv-Verhältnisses festhält: Das aktiv Verändernde (κινούν) hat bereits die Form (εἶδος), die “Ursache und Prinzip der Veränderung ist” (Phys. III 2, 202 a9–11). Im Fall des Wissens- oder Kunsterwerbs ist diese Form nämlich das Wissen bzw. der λόγος,⁵⁸ den die Lehrerin als Wissende bereits hat und kraft dessen sie lehren kann (vgl. Met. I 1, 981 b7–9).

Die ἐνέργεια dieser Lehrfähigkeit kann dann – je nach Kontext – gewiss in unterschiedlicher Form in Erscheinung treten, etwa indem die Lehrerin Beispiele gibt, auf bestimmte Unterschiede hinweist, den Schüler korrigiert oder ihm Erklärungen gibt (vgl. 4.3.1 & 4.3.2).⁵⁹ Wichtig ist aber vor allem dies, dass die Lehrtätigkeit der Lehrerin eine vollkommene ἐνέργεια ist (siehe 4.2.4 & 4.2.5), da das τέλος des Lehrens und Lernens in diesem Fall schon in allem Unterrichten enthalten ist. Schließlich ist dieses τέλος nichts anderes als das zu vermittelnde Wissen in seiner zweiten Vollendung: Die Lehrer haben ihr τέλος erreicht oder glauben, es erreicht zu haben, wenn sie, wie Aristoteles sagt, die Schüler “im Tätigsein vorführen” (ἐνεργοῦντα ἐπιδείξαντες) können (siehe Met. IX 8, 1050 a17–19), wenn die Schüler also das Wissen entsprechend gebrauchen und z.B. eigenständig einen Sachverhalt erklären können, der im Bereich des fraglichen Wissens liegt.⁶⁰ Geht es um den Erwerb einer Kunst, reicht es daher auch nicht, wenn der Schüler nur in der Lage ist, etwas besonders geschickt

⁵⁸ Vgl. hierzu auch, was Aristoteles in T14 andeutet: Eine Kunst zu haben, heißt, die Form (εἶδος) des herzustellenden Werks in der Seele zu haben. Bei der Heilkunst ist dies die Form der Gesundheit; und in der Seele ist diese Form das Wissen (ἐπιστήμη) und der λόγος, siehe Met. VII 7, 1032 b5/6.

⁵⁹ Laut Rhet. I 1, 1355 a25/26 ist Belehrung (διδασκαλία) vor allem “der dem Wissen entsprechende λόγος” (ὁ κατὰ τὴν ἐπιστήμην λόγος). Wir könnten sagen, dass dies in einem engen Sinn der vorrangige und grundlegende Fall von Belehrung ist, was aber nicht ausschließt, dass in einem weiten Sinn ebenso andere Lehrmethoden Teil der Belehrung sind, z.B. Beispiele, Hinweise, Ratschläge, aber auch Lob und Tadel usw. Dies sind gleichfalls Elemente der διδασκαλία, insofern sie auf einem Verständnis dieses “dem Wissen entsprechende λόγος” beruhen.

⁶⁰ Vgl. dazu u.a. BEERE [2009]: 311/312 und COOPE [2009]: 286/287.

herzustellen; dafür wäre allein die Erfahrung im Herstellen ausreichend (vgl. T20, siehe 3.3.2). Der Unterricht in einer Kunst hat sein τέλος vielmehr erst erreicht, wenn klar ist, dass der Schüler ebenso *versteht*, was er macht, wenn er etwas auf diese oder jene Weise herstellt. Ob der Schüler die Kunst besitzt und in diesem Sinn ein der Vollendung nach Wissender geworden ist (T30), zeigt sich somit erst, sobald er die jeweiligen Arbeitsschritte auch entsprechend erklären kann; oder darin, wie er auf bestimmte Rückfragen reagiert oder ob er Fehler bemerkt usw. Er zeigt sich und sein Wissen dann im Tätigsein (ἐνεργοῦντα ἐπιδείξαντες). Und diese ἐνέργεια liegt gleichermaßen vor, wenn die Lehrerin den Schüler prüfend beobachtet, korrigiert oder ihn anderweitig belehrt. Sie gebraucht dabei aktiv das zu vermittelnde (produktive) Wissen. Aber anders als der Schüler ist die Lehrerin bereits eine der Vollendung nach Wissende, weshalb ihr Tätigsein entsprechend vollkommen ist: Da die ἐνέργεια der Kunst bzw. des Wissens selbst das τέλος des Unterrichts ist, hat die Lehrtätigkeit der Lehrerin hier jederzeit ihr τέλος in sich (vgl. 4.2.3 & 4.2.5).

Auf der Seite des Schülers ist diese ἐνέργεια aber während des Lernvorgangs klarerweise noch unvollkommen, da der Schüler das Vermögen, dessen ἐνέργεια seine Akte des Lernens sind, noch nicht in Vollendung besitzt (vgl. Phys. III 2, 201 b31–33). Und das macht sich unter anderem dadurch bemerkbar, dass der Schüler, etwa wenn er die Schreibkunst erlernt (siehe 4.1), immer wieder auf die Anleitung durch die Lehrerin angewiesen ist; oder dass es Zufall ist, wenn er etwas der Schreibkunst Entsprechendes hervorbringt (vgl. T28: NE II 3, 1105 a22–26). Er ist daher, solange er lernt, unstet und leicht veränderlich (εὐκίνητος, vgl. T32); er neigt noch zu allerlei Fehlern und trifft nicht in jedem Fall das, worauf das zu erlernende Wissen zielt. Aber er kann sich diese Fehler abgewöhnen, indem er sich wiederholt in diesem Tätigsein übt und entsprechend von der Lehrerin korrigieren lässt (siehe 4.3.1 & 4.3.2). Auf diese Weise verändert er sich schrittweise, bis er schließlich durch das jeweilige Tätigsein in die für das Wissen erforderliche Haltung kommt (vgl. DA II 5, 417 b12–16). Und das zentrale Moment dieses Wegs – der Hinführung (ἐπαγωγῆ) – ist in der folgenden Passage aus *De Anima* noch einmal gut zusammengefasst:

[T50] Da aber nicht eine einzige Sache (πρᾶγμα), wie es scheint, neben den wahrnehmbaren Größen und getrennt (von ihnen) existiert, sind die Denkgegenstände (νοητά) in den wahrnehmbaren Formen (ἐν τοῖς εἶδεσι τοῖς αἰσθητοῖς), (und zwar) sowohl das, was in Abstraktion ausgesagt wird, als auch alle Zustände und Eigenschaften der wahrnehmbaren Dinge. Und aus diesem Grund könnte man auch nicht, ohne irgendetwas wahrgenommen zu haben, irgendetwas lernen oder verstehen; und wann immer man betrachtet (θεωρεῖ), ist es notwendig, zugleich eine Vorstellung zu betrachten (ἅμα φάντασμα τι θεωρεῖν). Die Vorstellungsgehalte (φαντάσματα) sind nämlich wie Wahrnehmungsgehalte

(αἰσθηματα), nur ohne Materie (ἄνευ ὕλης). (DA III 8, 432 a3–10)

In gewisser Weise liefert Aristoteles in dieser Passage eine Erklärung dafür, warum alles Lernen bei der Wahrnehmung beginnt (vgl. 4.3.2) bzw. warum man nichts lernen kann, ohne zuvor etwas wahrgenommen zu haben. Es liegt daran, dass das, was man im Lernen zu erfassen sucht – nämlich die intelligiblen Gegenstände des Denkens (νοητά), die Aristoteles kurz vor T50 auch mit den Gegenständen des Wissens (ἐπιστητά) gleichsetzt (siehe DA III 8, 431 b20–24) –, im Wahrgenommenen enthalten ist, zumindest dem Vermögen nach, wie er an anderer Stelle nahelegt.⁶¹ Mehr noch: Es scheint diese Denkgegenstände überhaupt nicht neben dem Wahrnehmbaren zu geben, weshalb sich unser Blick im Lernen auch an erster Stelle auf die durch Wahrnehmung gewonnenen Kenntnisse zu richten hat. Und diese Bindung an das Wahrnehmen und das Wahrgenommene bleibt sogar dann bestehen, wenn wir im Lernvorgang nicht mehr nur wahrnehmen, sondern bereits dabei sind, das Intelligible als solches zu fassen; es also durch die “Tätigkeit des Denkens” zu einem der Vollendung nach Erkannten oder Verstandenen zu machen (vgl. Met. IX 9, 1051 a29–33). Denn der Intellekt bzw. die Vernunft (νοῦς) betrachtet (T50) oder denkt (DA III 7, 431 b3) die intelligiblen Formen (νοητά) in Vorstellungen (φαντάσματα), die wie die “Wahrnehmungsgehalte (αἰσθηματα) sind, nur ohne Materie” (T50: DA III 8, 432 a9/10), d.h. die diese Gehalte in der für das Lernen relevanten Hinsicht bewahren.⁶²

Damit nähern wir uns aber einer Unterscheidung zwischen zwei Momenten des Lernvorgangs, die wir bisher vielleicht noch nicht gründlich genug voneinander unterschieden haben: Zunächst beginnt das Lernen bei der Wahrnehmung; und es ist in vielerlei Hinsicht eine Kultivierung unserer Wahrnehmungsfähigkeit (vgl. APo. II 19, 99 b10–14). Durch Wiederholung und Übung entsteht eine Gewohnheit zu immer denselben Wahrnehmungen, vor allem aber auch zur Reproduktion bzw. Vergegenwärtigung ganz bestimmter, für das Lernen erforderlicher Vorstellungen (vgl. 4.3.2). Und auf dieser Ebene ist das Lernen zweifellos eine Veränderung des Lernenden, schließlich sind Wahrnehmung (siehe u.a. Phys. VII 2, 244 b10–12 & DA II 11, 423 b32–424 a2) und Vorstellung (siehe DA III 3, 429 a1/2) selbst Veränderungen (κινήσεις) oder zumindest durch Veränderungsvorgänge geprägt.⁶³ Der Lernende ändert sich durch Übung und Gewöhnung etwa darin, für welche sinnlichen Affektionen er in

⁶¹ Siehe DA III 4, 430 a6/7: “Bei den Dingen dagegen, die Materie haben, ist jedes dem Vermögen nach ein Gegenstand des Denkens.”

⁶² Zum *terminus technicus* “ohne Materie” (ἄνευ ὕλης) mit Bezug zu T50 vgl. POLANSKY [2007]: 498–500 und WEDIN [1988]: 121/122; siehe ferner weiter unten im Haupttext, insbes. Fn. 71.

⁶³ Das ist natürlich ein umstrittenes Thema; aber auf die Frage, ob Wahrnehmung für Aristoteles mit physiologischen Veränderungen des Wahrnehmenden einhergehen oder nicht, müssen wir hier zum Glück nicht näher eingehen. Zum Einstieg in diese Debatte siehe u.a. CASTON [2005].

bestimmten Situationen empfänglich ist; oder auch welche Vorstellungen in ihm, wann und zu welcher Gelegenheit auftreten.⁶⁴ Aber das allein ist nur eine Dimension des Lernvorgangs. Denn die intelligiblen Gegenstände des Lernens und Erkennens werden nicht durch Wahrnehmung erfasst (vgl. APo. I 31, 87 b33 – 88 a8), genauso wenig wie sie bereits dadurch erfasst werden, dass der Lernende lediglich die relevanten Vorstellungen besitzt. Der “Ort” dieser intelligiblen Formen ist der νοῦς, also unsere Denkfähigkeit (vgl. DA III 4, 429 a27–29); und daher werden sie auch durch die “ἐνέργεια des Denkens” erkannt (vgl. Met. IX 9, 1051 a29–33).⁶⁵

Dass das Denken ein gleichermaßen entscheidender Faktor des Lernens ist, dass das Haben der entsprechenden Wahrnehmungen und Vorstellungen also allein noch nicht ausreicht, deutet sich indirekt auch in Anschluss an T50 an:

[T51] Die Vorstellung (φαντασία) ist aber von Bejahung (φάσεως) und Verneinung (ἀποφάσεως) verschieden. Das Wahre oder Falsche ist nämlich eine Verknüpfung von Gedanken (συμπλοκή νοημάτων). Doch wodurch unterscheiden sich die ersten Gedanken (πρῶτα νοήματα) davon, Vorstellungsgehalte zu sein? Oder sind etwa auch die anderen (Gedanken) keine Vorstellungsgehalte, sondern lediglich nicht ohne Vorstellungsgehalte? (DA III 8, 432 a10–14)

Die Vorstellung (φαντασία) ist von Bejahung und Verneinung verschieden. Wir könnten auch sagen: Die Vorstellung ist, ebenso wie die Vorstellungsgehalte (φαντάσματα), noch nicht im Bereich der ὑπόληψις, dem generischen Für-wahr-halten (siehe 3.2.3), das durch die Bejahung oder Verneinung der Verknüpfung (συμπλοκή) von Gedanken oder Gedankenelementen (νοήματα) die Wahrheit trifft oder sie verfehlt (DA III 8, 432 a10–12).⁶⁶ Wovon Aristoteles die Vorstellung aber auf diese Weise unterscheidet, ist nichts anderes als die Fähigkeit des Denkens als spezifische Leistung der Vernunft (νοῦς); denn diese zeichnet sich durch eben diese beiden Faktoren aus: das diskursive Verknüpfen von Gedankenelementen (διάνοησθαι) und das Für-wahr-halten (ὑπολαμβάνειν) durch Bejahung und Verneinung (vgl. T13: DA III 4, 429 a23; siehe 3.2.3). Die Vorstellung allein ist daher noch kein Denken, sondern nur eine notwendige

⁶⁴ Vgl. zu dieser Art von Veränderung auch Phys. VII 3, 246 b20–248a9: In 247 a6–7 betont Aristoteles ausdrücklich, dass die ethischen Tugenden durch Veränderung des wahrnehmungsfähigen Seelenteils entstehen; und gleiches legt er auch für den Erwerb von Wissen nahe, siehe 248 a6–9. Weiterführend zu diesen Textpassagen siehe VIANO [2012]; HAAS [2012] und NATALI [2012].

⁶⁵ Das widerspricht noch nicht der empiristischen Tendenz, die in T50 zu erkennen ist, siehe dazu u.a. HAMLIN [1974]: 149/150 und POLANSKY [2007]: 497/498. Der Aristotelische Empirismus ist jedoch um einiges subtiler als manche moderne Varianten; für eine kritische Diskussion dieses Empirismus in Aristoteles’ Denken vgl. FERREJOHN [2009].

⁶⁶ Dieser Unterschied zwischen φαντασία und Denken ergibt sich auch schon aus Aristoteles’ Diskussion in DA III 3, 427 b16–24, denn dort unterscheidet er Vorstellung und ὑπόληψις explizit voneinander; vgl. zu diesem Punkt auch COHOE [2016]: 351.

Bedingung für alles Denken und Betrachten der intelligiblen Formen (νοητά),⁶⁷ weshalb auch die Gedankenelemente (νοήματα) von den Vorstellungen (φαντάσματα) verschieden sind. Und insofern Vorstellung und Denken verschieden sind, sind sie wohl auch zwei unterscheidbare Momente des Lernvorgangs.

Um aber diesen Unterschied im Beitrag für den Lernfortschritt besser in den Blick zu bekommen, sollten wir an dieser Stelle etwas genauer fragen, was die “ersten Gedanken” sind und warum sich diese so schwer von den Vorstellungen (φαντάσματα) unterscheiden lassen, wie Aristoteles dies am Ende von **T51** andeutet.⁶⁸ Naheliegender ist, dass die “πρῶτα νοήματα” die logisch ersten, einfachen Elemente von Urteilen sind, also die Elemente eines apophantischen λόγος (vgl. 3.2.1 & 3.2.3). Denn von diesen gilt, ebenso wie von den kaum davon unterscheidbaren Vorstellungen, dass sie, solange sie noch nicht in einer bejahenden oder verneinenden Aussage verknüpft sind, weder wahr noch falsch sind (vgl. Int. 1, 16 a9–16).⁶⁹ In **T51** scheint Aristoteles dann allerdings offen zu lassen, ob und worin sich diese ersten, unverknüpften Gedankenelemente von Vorstellungen unterscheiden. Andererseits sagt er aber recht deutlich, dass die Wahrheit durch die Verknüpfung (συμπλοκή) von Gedanken bzw. Gedankenelementen (νοήματα) getroffen oder verfehlt wird; von Vorstellungen sagt er das nicht. Und so ließe sich auch die Unterscheidung zwischen Gedanken und Vorstellungen (*images*) aufrechterhalten. M. Wedin verweist genau auf diesen Punkt und verknüpft dies zugleich mit einem weiteren Unterscheidungsmerkmal:

[One can] distinguish thoughts and images insofar as primary thoughts, but not images, are combinable in assertions and denials. If we link this with Aristotle’s insistence that thoughts are universal, we can see the significance of distinguishing them from images. The point is that thoughts must be shareable, public items that support communication and objective judgments. Otherwise there is no point to the claim that they are true or false. Images, by their very nature, lack these qualities. They are particulars proper to a given mind or soul and may differ in various ways from mind to mind without threat to their (re)presentational utility. Thus, two persons need not have absolutely similar triangle-images in order for their talk of triangles to be talk of one and the same thing, namely, the universal triangle. The image may be subjective so long as it bears sufficient similarity to the form or universal to enable successful discourse. (WEDIN [1988]: 134)

⁶⁷ Dass Vorstellungen (φαντάσματα) für das Denken unentbehrlich sind, zeigt sich auch dadurch, dass es laut Aristoteles kein Für-wahr-halten (ὑπόληψις) gibt ohne Vorstellung; siehe dazu insbes. DA III 3, 427 b14–16.

⁶⁸ Ausführlich zu dieser Unterscheidung siehe WEDIN [1988]: 126–136.

⁶⁹ Dass auch Vorstellungen in diesem für das Urteilen relevanten Sinn weder wahr noch falsch sind, ergibt sich auch daraus, dass die Vorstellung nicht zu den “Vermögen und Haltungen” gehört, mittels deren wir “unterscheiden und Wahres oder Falsches erfassen”, siehe DA III 3, 428 a1–b10.

Gedanken sind, ebenso wie die darin gedachten intelligiblen Formen (νοητά), allgemein.⁷⁰ Vorstellungen sind aber als Rückstände partikularer Wahrnehmungen selbst noch etwas Partikulares: Sicherlich ist die Vorstellung schon auf dem Weg, sich von dieser Partikularität einzelner Wahrnehmungsepisoden zu lösen, insofern die Vorstellungen wie die Wahrnehmungsgehalte sind, aber “ohne Materie” (vgl. T50: DA III 8, 432 a9/10).⁷¹ Dennoch bleibt selbst die Vorstellung mit einer gewissen Partikularität behaftet, da Vorstellungsbilder nun mal die Rückstände einzelner Veränderungsprozesse im denkenden Individuum sind (vgl. DA III 3, 429 a1/2).

Hilft uns aber dieser Kontrast zwischen Allgemeinheit und Partikularität, um den Unterschied zwischen Gedanken und Vorstellungen zu fassen? Das scheint zunächst fraglich, denn wann immer wir das Allgemeine, d.i. das in einem νόημα gedachte νοητόν, betrachten, ist es “notwendig (ἀνάγκη), zugleich (ἄμα) eine [partikuläre] Vorstellung zu betrachten” (T50: DA III 8, 432 a8/9). Wir betrachten und denken die allgemeinen νοητά in den Vorstellungen (vgl. DA III 7, 431 a14–17 & b2–4), zumal es eben *nichts* neben dem Wahrnehmbaren und somit auch *nichts* neben den Vorstellungen gibt, da letztere in dieser Hinsicht wie die Wahrnehmungsgehalte sind (siehe T50). Das heißt aber nicht, dass wir das Allgemeine darum nicht als solches fassen könnten. Der Unterschied zwischen dem Allgemeinen und dem Partikulären, zwischen Gedanken und Vorstellungen wird sehr wohl im Denken (νόησις) fassbar. Denn “das Denken ist die Gedanken” (ἡ νόησις τὰ νοήματα, vgl. DA I 3, 407 a6–8); und im Denken ist das Allgemeine, das dem Vermögen nach bereits in den Vorstellungen enthalten ist, dann auch der Vollendung nach in der Seele (siehe 5.1.3). Schließlich ist die Vernunft der Denkenden im Akt des Denkens mit dem gedachten νοητόν identisch (vgl. u.a. DA III 4, 430 a3–5).⁷² Allerdings gilt dies nur, solange wir denken, also Akte

⁷⁰ Aristoteles sagt nicht explizit, dass Gedanken bzw. Gedankenelemente (νοήματα) allgemein sind. Allerdings ist eine in den νοήματα gedachte intelligible Form (νοητόν) wohl etwas Allgemeines; zumindest trifft das auf die Gegenstände des Wissens (ἐπιστητά) zu, die Aristoteles mit den νοητά gleichsetzt, siehe erneut DA III 8, 431 b20–24. Zur Allgemeinheit der Gegenstände des Wissens, vgl. u.a. APo. I 2, 72 a1–5; APo. I 31, 87 b28–88 a9 und DA II 5, 417 b16–28. Da ein νόημα in gewisser Weise nur die Kehrseite eines νοητόν in der Seele der Denkenden ist (siehe 5.1.3), kann man Wedins These von der Allgemeinheit der νοήματα durchaus zustimmen.

⁷¹ Die Wendung “ohne Materie” (ἄνευ ὑλῆς), wie sie in T50 vorkommt, darf nicht so verstanden werden, als sei z.B. eine Vorstellung im Vergleich zur Wahrnehmungsepisode, der sie entspringt, etwas gänzlich Immaterielles. Denn schon in der Wahrnehmung wird nur die Form “ohne Materie” aufgenommen, siehe DA II 12, 424 a16–21. “Ohne Materie” bedeutet in diesem Kontext daher: der perzeptuelle Gehalt, z.B. die besondere Farbqualität, ohne den einzelnen Gegenstand der Wahrnehmung, der als Träger dieser wahrnehmbaren Qualität gleichsam Materie bzw. Substrat der Wahrnehmbarkeit ist; vgl. KOSMAN [2013]: 226/227. Wenn Aristoteles in T50 folglich sagt, die Vorstellung sei wie der Wahrnehmungsgehalt, nur ohne Materie, meint er, dass in der Vorstellung ein perzeptueller Gehalt festgehalten wird ohne Bezug zu dieser oder jener partikulären Affektion durch einen besonderen Wahrnehmungsgegenstand, vgl. dazu POLANSKY [2007]: 498/499; ferner WEDIN [1988]: 119–122.

⁷² Für weitere Stellen, in denen Aristoteles diese *Identität* betont, vgl. u.a. Met. XII 9, 1074 b38–1075 a5; DA III 5, 430 a19–21; DA III 7, 430 b31–431 a1/2; siehe 5.1.2, 5.1.3 & 5.1.4.

des Denkens vollziehen: Die Vernunft ist selbst “nichts” (οὐδέν) der Vollendung nach, ehe sie nicht denkt (siehe DA III 4, 429 a21–24 & 429 b30 – 430 a1). Wenn wir folglich nicht oder noch nicht denken, ist auch das Allgemeine nicht bzw. noch nicht der Vollendung nach in unserer Seele; es ist in diesem Fall nur dem Vermögen nach in der Seele, d.i. als Vorstellung (oder als Wahrnehmungsepisode). Und deshalb können wir, solange wir nicht denken, auch den gesuchten Unterschied zwischen Gedanken und Vorstellungen nicht artikulieren.

Kehren wir nach diesem Exkurs zum Unterschied zwischen Vorstellungen und Gedanken zurück zur Analyse des Lernvorgangs: Insofern das Lernen als Hinführung (ἐπαγωγή) zum Allgemeinen (νοητόν) zu verstehen ist (siehe 4.3.2), dieses Allgemeine aber – wie wir soeben gesehen haben – nur dann der Vollendung nach in der Seele des Lernenden ist und so überhaupt erst als Allgemeines zugänglich wird, wenn dieser aktiv denkt, ist dieses Denken offensichtlich der primäre Faktor des Lernens. Damit ist zwar nicht gesagt, dass dieses Lernen nicht ebenso schon beginnt, wenn der Schüler zunächst nur wahrnimmt, etwa wenn er sich beim Üben im kunstfertigen Herstellen an die Wahrnehmung bestimmter Unterschiede gewöhnt; und dadurch in eine Haltung zur Reproduktion der entsprechenden Vorstellungen kommt (vgl. 4.3.1 & 4.3.2). Dennoch können wir von einem Lernen im engeren Sinn wohl erst sprechen, wenn der lernende Schüler das Allgemeine (νοητόν bzw. ἐπιστητόν) in diesen Vorstellungen bzw. Wahrnehmungsepisoden denkt und betrachtet. Und dieses betrachtende Denken ist dabei wesentlich als Kombinieren erster, einfacher Gedankenelemente (πρῶτα νοήματα, siehe T51) in bejahenden und verneinenden Aussagen zu verstehen.⁷³ Erst in und durch die ἐνέργεια dieses Denkens erschließen sich uns die allgemeinen νοητά, die in diesen Kombinationen einfacher νοήματα gedacht werden. Und dann haben wir auch nicht mehr nur mit Vorstellungen zu tun, sondern mit Gedanken.

Natürlich wird es aber gerade zu Beginn des Lernvorgangs noch häufig vorkommen, dass der Schüler die falschen Gedankenelemente miteinander verknüpft und so die im Lernen zu erfassende Wahrheit verfehlt. Die Lehrerin kann und wird ihn dann entsprechend korrigieren. Jedoch erfolgen diese Korrekturen nicht allein und nicht primär auf der Ebene der Vorstellungen (φαντάσματα). M. Wedin spricht das im obigen Zitat explizit an: Zwei Denker müssen nicht die exakt gleichen Vorstellungen haben, um Gleiches, z.B. dieselben Gedanken über Dreiecke, denken zu können.⁷⁴

⁷³ Vgl. hierzu erneut WEDIN [1988]: 134.

⁷⁴ WEDIN [1988]: 134, Fn. 35 verweist in diesem Kontext auch auf Aristoteles Ausführungen in Mem. 1, 449 b31 – 450 a7: Denken (νοεῖν) ist nicht möglich ohne Vorstellungen, wir müssen uns dabei aber z.B. nicht ein Dreieck in einer genau bestimmten Größe vorstellen, um ein Dreieck als solches zu denken. Und dementsprechend müssen sich auch die Vorstellungen zweier Denkender nicht exakt gleichen, damit beide dasselbe denken. Ausführlich zu diesem Punkt siehe WEDIN [1988]: 136–159 und ferner auch SORABJI [1972]: 72–74.

Daher kann die Lehrerin zwar gewiss auch dadurch korrigierend tätig werden, dass sie für das Aufkommen weiterer Vorstellungen im Schüler sorgt, indem sie ihm etwa zusätzliche Beispiele gibt und der Schüler so besser sehen kann, worauf es ankommt. Entscheidend für den Lernfortschritt ist aber, dass der Schüler mit Hilfe dieser weiteren Vorstellungen das relevante νοητόν denkt und also auch die richtigen νοήματα miteinander verknüpft. Damit es auf diesem Weg zur Verständigung kommt und der Schüler korrigiert werden kann, muss dieser darum selbst schon Akte des Denkens vollziehen, d.h. in der Tätigkeit der νόησις begriffen sein. Nur so können sich beide, Lehrerin und Schüler, in dieser gemeinsamen ἐνέργεια des Denkens verständigen – ja, gleichsam berühren (siehe 5.1.2 & 5.1.4). Diese Verständigung ist aber aufgrund der Allgemeinheit des Denkens zugleich eine vollkommen transparente, *öffentliche* Angelegenheit.⁷⁵ Und darum ist es auch unerlässlich, dass der Schüler im Tätigsein zeigt, was er gelernt und verstanden hat (siehe Met. IX 8, 1050 a17–19). Die “Anwendung [ist und] bleibt ein Kriterium des Verständnisses” (PU §146), wie Wittgenstein das ausdrückt. Andernfalls bliebe es stets unklar, ob der Schüler wissend ist oder nicht (vgl. Met. IX 8, 1050 a19–21).

Nun sei angenommen, der Schüler demonstriert ab einem bestimmten Punkt des Unterrichts, dass er wissend geworden ist: Er macht keine Fehler mehr und es sind seitens der Lehrerin kaum noch Korrekturen erforderlich. Er ist dann also *anders* disponiert als zu Beginn des Unterrichts, weshalb wir zweifellos sagen können, dass sich dieser Schüler im Verlauf des Lernvorgangs *verändert* hat. Und aus diesem Grund verwundert es auch nicht, dass das Lernen bei Aristoteles oft als Beispiel für Veränderungsprozesse (κινήσεις) herangezogen wird (vgl. Phys. III 3, 202 a32–b22 und T38: Met. IX 6, 1048 b23–30). Umso erstaunlicher ist jedoch, dass er das an einer Stelle in DA II 5 zu verneinen scheint; er behauptet dort:

[T52] Wer aber als dem Vermögen nach seiender lernt und Wissen erwirbt, und zwar von dem, der es der Vollendung nach ist und die Fähigkeit hat zu unterrichten, von dem soll entweder gar nicht gesagt werden, dass er erleidet [wie gesagt wurde], oder es gibt zwei Weisen der Veränderung, nämlich einerseits den Umschlag in die privativen Zustände, andererseits den hin zum Haben und zur Natur. (DA II 5, 417 b12–16)

Was bewegt Aristoteles zu dieser These? Warum ist Lernen durch die Belehrung oder Unterrichtung von einer Lehrerin entweder kein Erleiden oder eine nicht herkömmliche Veränderung, wo es in anderer Hinsicht doch offensichtlich eine Veränderung ist? Etwas verständlicher wird dies, wenn wir erneut die Rolle des Denkens im Lernvorgang berücksichtigen: Um für die Belehrungen der Lehrerin empfänglich zu sein,

⁷⁵ Vgl. WEDIN [1988]: 134.

muss der Schüler bereits in der ἐνέργεια des Denkens sein. Schließlich ist die Vernunft (νοῦς) des Schülers nichts, “bevor sie nicht denkt” (siehe DA III 4, 429 a21–25), sodass die Lehrerin auch nichts affizieren und so den Übergang vom Vermögend-sein hin zur Vollendung stimulieren könnte, wenn der Schüler nicht schon aktiv denken würde. Und das Auftreten dieser in jedem Akt der Belehrung beim Schüler vorausgesetzten ἐνέργεια des Denkens kann dann offensichtlich nicht selbst wiederum auf die belehrende Wirkung der Lehrerin zurückgeführt werden, was Aristoteles im Satz unmittelbar vor **T52** explizit betont: “[Was] beim Denkenden [...] aus dem Vermögen nach Seienden in die Vollendung überführt, ist nicht Unterricht, sondern sollte mit Recht eine andere Bezeichnung erhalten” (DA II 5, 417b9–12).

Damit ist aber schon klar, dass ein Lernen durch Belehrung kein einfaches, rein passives Erleiden (oder Affiziert-werden) sein kann. Schüler und Lehrerin müssen beide gleichermaßen schon in der ἐνέργεια des Denkens sein. Mehr noch: Sie müssen sich in dieser Tätigkeit des Denkens treffen, sich darin verständigen. Und dann ist dieses Denken aufseiten des Schülers ein Lernen, aufseiten der Lehrerin ein Lehren, in deren Zusammenspiel aber nichts anders als die Entfaltung des zu vermittelnden Wissens selbst. Das Lehren und Lernen in Vollendung dieser ἐνέργεια ist in dieser Hinsicht ein gemeinsames Betrachten, also die gemeinsame vollzogene ἐνέργεια derjenigen ἐπιστήμη oder τέχνη, die im Unterricht erworben wird.

Aufgrund der Verwobenheit mit der ἐνέργεια des Denkens klärt sich daher, warum das Lernen selbst auf der Seite des Schülers *keine* herkömmliche Veränderung ist, wie es Aristoteles in **T52** nahelegt. Der Schüler muss schon in der ἐνέργεια des Denkens sein, um im Unterricht lernen zu können; und der Übergang hin zu dieser ἐνέργεια kann nicht erneut durch ein Unterrichten hervorgerufen werden. Es ist etwas, das der Schüler selbst leisten muss. Aber das hier geforderte Denken ist keine κίνησις, sondern eine reine ἐνέργεια, die im Augenblick des Akts bereits ihr τέλος in sich hat (siehe **T38**). Und im Übergang zur Vollendung dieses Denkens *bewahrt* sich dabei etwas (σωτηρία, siehe DA II 5, 417 b3), das überhaupt keiner Veränderung unterworfen ist, sondern vollkommen “unaffiziert” (ἀπαθὲς) bleibt (vgl. DA III 4, 429 a15 & DA III 5, 430 a17/18): Sobald der Schüler “aktiv betrachtet” (κατ’ ἐνέργειαν), was er lernt und hernach weiß, kommt auch die Vernunft (νοῦς) des Schülers zu ihrer Vollendung. Doch sie ist “auch dann noch auf gewisse Weise dem Vermögen nach (δυνάμει), allerdings nicht auf dieselbe Weise wie vor dem Lernen und Herausfinden” (vgl. DA III 4, 429 b5–9). Das Sein der Vernunft ist und bleibt ein Sein dem Vermögen nach, denn das ist, was die Vernunft wesentlich ist: reines oder absolutes Vermögen (vgl. DA III 4, 429 a21/22; siehe auch **5.1.3**).⁷⁶

⁷⁶ Vgl. dazu den Aufsatz von POLITIS [2001].

Wir könnten es auch so sagen: Der Erwerb von Wissen ist die Aufnahme von bzw. die Affektion durch eine intelligible Form (vgl. DA III 4, 429 a13–29). Und dadurch gewinnt der lernende Schüler gleichsam eine neue Fähigkeit; er kann dann erklären, warum etwas so-und-so ist, z.B. bei der Kunst als produktiver ἐπιστήμη, warum etwas bei der Herstellung so-und-so gemacht werden muss, warum es so zustande kommt, nicht auf andere Weise usw. Der νοῦς ist aber nicht diese Fähigkeit; oder genauer: er ist *nicht nur* diese, sondern auch jede andere Fähigkeit, die der Schüler so durch Lernen oder Herausfinden erwerben kann. Der νοῦς ist, wie die “Hand”, ein “Werkzeug (für den Gebrauch) von Werkzeugen” (DA III 8, 432 a2/3). Und als ein solches ὄργανον ὀργάνων vermag sich der νοῦς an alle intelligiblen Gegenstände des Denkens und Wissens anzupassen, ihrer Herr zu werden und sie zu erkennen (vgl. DA III 4, 429 a18–21). Und so ist der νοῦς “Form der Formen” (εἶδος εἰδῶν, vgl. DA III 8, 432 a2/3); oder: *die* Fähigkeit in allen durch den Erwerb von Wissen gewonnenen Fähigkeiten. Und er bleibt im Moment des vollendeten Wissenserwerbs – der Affektion durch die intelligible Form – doch ganz diese reine Fähigkeit zur Aufnahme von Fähigkeiten. Er bewahrt sich im Moment der Formaufnahme also gewissermaßen selbst, d.h. er bleibt trotz Affektion seitens der Form unaffiziert und unverändert das, was er ist, nämlich Fähigkeit. Genauer: er bleibt die Fähigkeit des Denkens (νοητικόν bzw. διανοητικόν), die in jedem Lernen aktiviert wird und so das Prinzip jeder lernenden Veränderung ist, die wir als Schüler durchmachen können. Der νοῦς ist als diese Fähigkeit des Denkens daher *das* “Prinzip von Wissen” (vgl. APo. II 19, 100 b15), das letztlich auch auf die Prinzipien des zu erwerbenden Wissens geht. Und mit diesem Prinzip von Wissen werden wir uns nun zum Abschluss noch etwas ausführlicher befassen.

5 Die Praxis als Prinzip

...contradictions by scholars, [are] the penalty for attributions to Aristotle.

QUINE [1960]: 199

5.1 Wissen und Prinzip des Wissens

Gegen die vorangegangene Analyse des Lehrens und Lernens könnte man einwenden, dass sie in einer Hinsicht unvollständig geblieben ist: Wir haben den Lernvorgang bisher vor allem als graduelle Entwicklung des Lernenden beschrieben, ohne etwas über den vollendenden Abschluss dieser Entwicklung zu sagen. Beim Erwerb einer ἐπιστήμη oder einer Kunst liegt dieser Abschluss im Erfassen des *ersten, unvermittelten Prinzips* des zu erwerbenden Wissens; und das ist für Aristoteles in der Regel das “Was-es-ist” (τί ἐστί) bzw. das wesentliche Sein (τῆε) des jeweiligen Forschungsgegenstands.¹ Dies ist der einschlägig erklärende Faktor, der für jeden kausalen Zusammenhang im jeweiligen Phänomenbereich eine vollständige Erklärung bereitstellt (siehe 3.3.3). Im uneingeschränkten Sinn (ἄπλῶς) wissend ist man daher erst, wenn man diesen Faktor als erstes Prinzip der dadurch möglichen demonstrativen Erklärungen versteht und verstanden hat (siehe 3.2.4 & 3.3.3). Insofern ein erstes Prinzip aber, weil es eben ein “Erstes” ist, nicht wiederum durch eine Demonstration verständlich gemacht werden kann, gibt es für diese ersten Prinzipien wissenschaftlichen Wissens laut Aristoteles keinen demonstrativen λόγος.² Die ersten Prinzipien werden durch einen einfachen Akt des Denkens (νοεῖν bzw. νόησις) erfasst, in dem nicht mehr “etwas von etwas” ausgesagt wird und bei dem es darum auch “das Falsche nicht gibt” (vgl. DA III 6, 430 a25/26 & b26–31). Das Erfassen solcher erster Prinzipien ist eher einem “Berühren” vergleichbar, dem lediglich ein Nicht-Berühren oder gänzlichliches Verfehlen gegenüberliegt (vgl. Met. IX 10, 1051 b22–25).

¹ Vgl. dazu u.a. LISKE [1997]: 25–29; KELSEY [2022]: 122–144 und ausführlich mit Blick auf Aristoteles’ Wissenschaftslehre BRONSTEIN [2016]: Kap. 2–4, Kap. 8 & Kap. 13.

² Vgl. dazu NE VI 9, 1142 b25/26; NE VI 3, 1139 b29–31 und APo. II 19, 100 b11–17.

Charakterisierungen wie diese laden natürlich dazu ein, das νοεῖν bzw. die νόησις in diesem engeren Sinn als eine Art *intuitives Erfassen* zu verstehen. Die Erkenntnis wissenschaftlich erster Prinzipien ist demnach für Aristoteles – so die Meinung mancher Interpreten – das Resultat eines Vermögens zu unfehlbaren, intuitiven Einsichten, wodurch ein unerschütterliches (notwendig wahres) Fundament von Wissenschaft gewonnen ist.³ Im ersten Teil dieses Kapitels (5.1) werden wir die Eckpfeiler dieser Lesart etwas genauer skizzieren (5.1.1), um im Anschluss daran (5.1.2, 5.1.3 & 5.1.4) aufzuzeigen, dass Aristoteles' Bemerkungen zu νοεῖν und νόησις auch eine andere Deutung zulassen. In diesem Kontext werden wir bereits an unsere Überlegungen zu Wittgenstein und zum Regelfolgen anknüpfen können. Im zweiten Teil dieses Kapitels werden wir diesen Bezug aber noch deutlicher herausstellen können: Es wird sich zeigen, dass das Prinzip wissenschaftliches Wissen – also der νοῦς (APo. II 19, 100 b11–17) – seinem Wesen nach Tätigsein (ἐνέργεια) ist, nämlich das Tätigsein des Denkens (vgl. DA III 5, 430 a18); oder, wie wir auch sagen können: Es ist die Manifestation einer *Praxis* (vgl. PU §202). Und die Bestimmung dieses Praxisbegriffs bei Wittgenstein und Aristoteles wird dann den Abschluss unserer Arbeit bilden (siehe 5.2). Im *Schluss* folgt lediglich eine zusammenfassende Auswertung unserer Analysen aus der Perspektive der modernen Debatte um *Realismus* und *Anti-Realismus*.

5.1.1 Prinzipienkenntnis durch Intuition?

Beginnen wir zunächst mit ein paar Bemerkungen zum Aufsatz *Lassen sich in Aristoteles' Theorie des Nous Erkenntniselemente a priori aufweisen?* (1997) von M.-Th. Liske.⁴ Wie es der Titel schon verrät, untersucht Liske die Rolle, die dem νοῦς laut Aristoteles im Erkenntnisprozess zukommt. Und den Hintergrund seiner Überlegungen bildet dabei folgendes Problem: Auf der einen Seite wird der νοῦς von Aristoteles in DA III 4 als ein rein rezeptives Vermögen bestimmt, das dem Vermögen nach alles Denkbare ist, der Vollendung nach aber nichts, ehe er nicht denkt. (vgl. DA III 4, 429 a21–24). Doch auf der anderen Seite ist auch das Denkbare, also die intelligiblen Formen (νοητά), zunächst nur dem Vermögen nach vorhanden, nämlich im Wahrgenommenen (siehe T50: DA III 8, 432 a3–7). Wo liegt dann aber das aktive oder aktivierende Prinzip, wenn νοῦς und νοητά nur dem Vermögen nach sind (S. 30)?

Liske erwägt (siehe S. 32–39), ob es der *intellectus agens* (νοῦς ποιητικός) aus DA III 5 sein kann, der den Übergang zur ἐνέργεια des Denkens dieser νοητά bewirkt; schließ-

³ Exemplarisch für diese Sichtweise: IRWIN [1988]: 134–150; BAYER [1997] und BIONDI [2004]: 227–261, ferner LISKE [1994]: 141–151; zu letzterem siehe 5.1.1.

⁴ Siehe LISKE [1997]. Seitenzahlen im Haupttext beziehen sich im Folgenden, wo nicht anders vermerkt, auf diese Veröffentlichung.

lich ist dieser Intellekt bzw. die tätige Vernunft “ihrem Wesen nach Tätigkeit” (τῆ οὐσίᾳ ὧν ἐνέργεια, vgl. DA III 5, 430 a18). Doch Antworten in diesem Umkreis sind traditionell mit Problemen behaftet: Was genau meint Aristoteles mit diesem νοῦς ποιητικός? Ist es eine Manifestation des göttlichen Intellekts, der in der Erkenntnis jedes νοητόν immer nur sich selbst betrachtet, da er selbst schon alles Intelligible ist (vgl. S. 32/33)? Weshalb ist dann aber ein induktiv-hinführender Erkenntnisprozess (ἐπαγωγή) nötig, wenn das Intelligible kraft dieses νοῦς ποιητικός eigentlich schon vollständig gegeben ist? Und wie bewirkt dieser göttliche Intellekt, dass *wir* das Intelligible verstehen (siehe S. 33 & 36/37)?

Da wir uns auf diesem Weg offenbar einige Zusatzprobleme einhandeln, scheint es attraktiver, die Rolle und Wirkung dieses *intellectus agens* innerhalb des Bereichs unserer endlichen kognitiven Fähigkeiten zu verorten (vgl. S. 33). Wenn nun aber die ἐνέργεια des tätigen Intellekts gleichsam zwischen den Denkgegenständen (νοητά) und unserer Denkfähigkeit (νοῦς) vermitteln, beide aus dem Vermögen zur Vollendung führen soll, dann muss – so Liskes These – in diesem spontanen, nicht mehr nur rezeptiven Akt des Denkens bereits etwas der intelligiblen Formen enthalten sein, und zwar *a priori*. D.h. wenn in der Annahme eines Erkenntnis stiftenden Akts seitens des *intellectus agens* irgendeine Erklärungskraft liegen soll, dann müssen diese spontanen Akte des Denkens schon von den intelligiblen Gegenständen des Denkens bestimmt sein; andernfalls würden wir wohl immer nur erfassen, was unser Intellekt in die Dinge legt, nicht deren Wesen (S. 37/38). Deshalb müssen wir laut Liske annehmen, dass im νοῦς bereits Erkenntniselemente *a priori* enthalten sind. Aber das kann natürlich nicht heißen, dass die intelligiblen Denkgegenstände selbst (der Vollendung nach irgendwie) in uns lägen; erneut wäre der induktiv-hinführende Erkenntnisweg der ἐπαγωγή unnötig.

Diese Schwierigkeit umgeht Liske, indem er das gesuchte *a priori*-Element als ein *a priori* Gebrauchswissen begreift, kraft dessen wir (immer schon) in der Lage sind, mit den allgemeinen Artbegriffen umzugehen (S. 38/39). Und dieses Gebrauchswissen prägt dann ebenso jede Phase des epagogischen Erkenntnis- bzw. Lernprozesses (siehe S. 39–47), also den gesamten Prozess, in dem das Allgemeine in unserer Seele schrittweise klar wird, d.h. immer mehr als ein solches erfasst wird (vgl. 4.3.2). Jede Stufe dieses Prozesses ist demnach, wie das Liske darstellt, durch ein besonderes Verhältnis von Allgemeinem und Einzelem (bzw. Besonderem) gekennzeichnet, weshalb z.B. auch schon im Wahrnehmen das Allgemeine im Blick ist. Ein wahrnehmendes Unterscheiden ist nämlich nur dann möglich, wenn wir *etwas* (Einzelnes) *als etwas* (Allgemeines) wahrnehmen können. Und gerade in diesem Können zeigt sich somit das besondere Know-how oder Gebrauchswissen, das den Intellekt laut Liske cha-

rakterisiert (vgl. S. 39–41). Noch deutlicher wird dies aber anhand der Erfahrung, die als praktisches Anwendungswissen ohnehin Allgemeines und Einzelnes (bzw. Besonderes) zusammenbringt (siehe S. 44–46).⁵ Und schließlich ist die Verschränkung von Allgemeinem und Einzelem (Besonderem) selbst dort gegeben, wo eine Wissende – sei es eine Kunstfertige mit produktivem Wissen oder eine theoretisch Wissende – erklären kann, warum etwas in diesem Bereich von Wissen ist, wie es ist (S. 46). Denn auch dieses Erklären-können, die *ἔξις ἀποδεικτική* (vgl. 4.3.3), ist ein Gebrauchswissen und in dieser Hinsicht eine Manifestation des νοῦς. Wir könnten sogar sagen: Etwas aus wissenschaftlich ersten Prinzipien erklären zu können, ist letztlich die prägnanteste Erscheinungsform des νοῦς und zugleich der Punkt, an dem der lernende Erkenntnisprozess zum Abschluss kommt, während der νοῦς als das jeden Erkenntnisfortschritt bedingende Gebrauchswissen zugleich das ist, was den Prozess dieser *ἐπαγωγή* überhaupt “ermöglicht” (vgl. S. 47).⁶

Insofern der νοῦς aber den Erkenntnisprozess erst möglich macht, ist sein Beitrag dazu (in Form eines Gebrauchswissens) gewiss als *a priori*-Element zu verstehen. Und daran gibt es auch zunächst nichts auszusetzen. Bei Liske erhält die These, dass der νοῦς Erkenntniselemente *a priori* in sich enthält, allerdings eine *rationalistische* Färbung: Da Liske die Rolle einer Lehrkraft im Erkenntnisprozess nicht berücksichtigt, scheint nicht ganz klar, wie wir dieses *a priori*-Element des Denkens zu fassen haben. Ist dies eine Art *angeborenes* Know-how? Manche Passagen scheinen genau das nahezulegen, etwa wenn Liske betont, dass die Wahrnehmung ein “angeborenes Unterscheidungsvermögen” ist (S. 42), das als solches jedoch bereits auf einem *a priori* Gebrauchswissen im Umgang mit entsprechenden Allgemeinbegriffen beruht.⁷ Aber wie auch immer man diesen Rationalismus in Liskes Interpretation werten möchte, für uns ist vielmehr die Frage wichtiger, was Liske dazu veranlasst, die Perspektive des Lehrens und Lernens zu vernachlässigen. Denn eines scheint klar: Wenn wir den Einfluss der Lehrerin auf das wahrnehmende Lernen des Schülers nicht außer Acht

⁵ Vgl. dazu auch noch einmal die Ausführungen in 3.3.2; 3.3.3 und 4.3.2.

⁶ Vgl. LISKE [1997]: 47 im Wortlaut: “Bei unserer Sicht ist der Nous – nicht in seinem rezeptiven, sondern seinem spontanen, aktiven Moment – etwas im ganzen Verlauf des empirischen Erkenntnisprozesses selbst Wirksames, das es *ermöglicht*, den Allgemeinbegriffen [...] entsprechend, mit dem Wahrnehmungsmaterial verstehend umzugehen und so allmählich zu einem expliziten Aussagewissen des Allgemeinen zu gelangen. So ist er die ermöglichende Bedingung der *epagôgê*, der allmählichen Heranführung an das Allgemeine im Ausgang vom Einzelnen.”

⁷ Vgl. hierzu exemplarisch LISKE [1997]: 42: “Wichtig ist aber, daß diese Wahrnehmung als angeborenes *Unterscheidungsvermögen* [...] bezeichnet wird. Damit das Wahrnehmungsvermögen zum Prinzipienwissen führen kann, darf es sich nicht im Rezipieren von Sinneseindrücken erschöpfen, sondern muß mit diesen unterscheidend, also verstehend umgehen können. Das aber verlangt, daß immer schon im Wahrnehmungsvermögen selbst *vor* jedem Akt des verstehenden Wahrnehmens (*a priori*) Allgemeinbegriffe [...] gegeben sein müssen, in der Weise, daß wir sie dazu gebrauchen können, das gegebene Wahrnehmungsmaterial zu unterscheiden.”

lassen, müssten wir in einer Hinsicht kein “angeborenes a priori Gebrauchswissen” postulieren, kraft dessen wir (oder der Schüler) in der Lage sind, ein “gegebenes Wahrnehmungsmaterial” nach allgemeinen Begriffen zu sortieren (vgl. S. 47). Es ist *kein* angeborenes a priori Wissen nötig; schließlich kann der Schüler ein solches Know-how durch Übung erwerben, indem ihn die Lehrerin z.B. immer wieder korrigiert, wenn er die wahrgenommenen Gehalte nicht richtig unterscheidet (vgl. 4.3.2).

Doch so einfach ist es natürlich nicht! Wir haben schon ein Problem angesprochen, mit dem sich die Motivation zu Liskes Erklärungsansatz plausibler machen lässt (siehe 4.3.3): Damit die Lehrerin den Schüler entsprechend belehren oder beim wahrnehmenden Unterscheiden unterstützen kann, muss der Schüler bereits in der ἐνέργεια des Denkens sein; andernfalls wird sein Intellekt bzw. seine Vernunft (νοῦς) nicht für das im Wahrgenommenen enthaltene Allgemeine empfänglich sein. Und wie wir auch gesehen haben, ist der Übergang vom Vermögen zur Vollendung dieses Denkens, also zur ἐνέργεια des Denkens, selbst nicht mehr durch einen Unterricht zu bewerkstelligen (vgl. DA II 5, 417 b9–12). Die Lehrerin ist in ihrem Einfluss auf das Lernen und Verstehen des Schülers daher limitiert; und es kommt genau an dieser Stelle eine gewisse Kontingenz in Spiel, die den epagogischen Erkenntnisprozess kennzeichnet: Es kann zu Missverständnissen kommen; auch dazu, dass die Missverständnisse zunächst unbemerkt bleiben. Aber kann dann der νοῦς als Ermöglichungsgrund der ἐπαγωγὴ (S. 47) selbst ein Element *innerhalb* dieses von Unsicherheiten geprägten Erkenntnis- und Lernprozesses sein? In einem früheren Aufsatz verneint Liske dies explizit aufgrund folgender Überlegung:

[Wir kommen] kaum um die Konsequenz herum, daß das Erfassen der obersten, nicht mehr beweisbaren Beweisprinzipien nicht allein Sache eines rein aus der Wahrnehmung gespeisten Prozesses sein kann. Denn rein empirisch gewonnene Prinzipien könnten nicht jenen Anforderungen genügen, die die Aristotelische Wissenschaftstheorie an die obersten *archai* der beweisenden Syllogismen angesichts des epistemischen Modalgefälles stellt. Unter ‘Modalgefälle’ allgemein versteht man, daß die Prämissen eines Syllogismus modal mindestens so stark sein müssen, wie die daraus zu deduzierende Conclusio: Einen notwendigen (apodiktischen) Schlußsatz kann ich nur aus zwei notwendigen Prämissen beweisen, und wenn ich eine assertorische Conclusio ableiten will, darf keine der Prämissen nur problematisch sein. Was für die alethischen Modalitäten gilt, die das Wahrsein oder die Geltung einer Aussage modifizieren [...], gilt analog auch für die Begriffe des Wissens, Glaubens, Erkennens etc., die sogenannten epistemischen Modalitäten. (LISKE [1994]: 143)

Ob man allzu viel Gewicht auf die Idee eines “Modalgefälles” legen sollte, sei dahingestellt; auch Aristoteles scheint, wie etwa APr. I 9, 30 a15–23 zeigt, nicht sonderlich viel

Gewicht darauf zu legen.⁸ Wichtiger an dieser Stelle ist erneut die Frage, was Liske Gedankengang in diesem Kontext motiviert. Und das gibt er in dieser Passage recht klar zu erkennen: Wie auch immer wir die kognitive Haltung (ἔξις γνωρίζουσα) nennen, die Prinzip wissenschaftlichen Wissens ist und kraft der wir die ersten Prinzipien dieses wissenschaftlichen Wissens erfassen – Aristoteles identifiziert diese Haltung bekanntlich mit dem νοῦς (siehe APo. II 19, 100 b5–17) –, für Liske ist klar, dass diese kognitive Haltung eine der “alethischen Modalität” der Prinzipien vergleichbare “epistemische Modalität” aufweisen muss. D.h. es muss eine Quelle absolut verlässlicher und gewisser Kenntnisse sein, andernfalls wäre es rätselhaft, wie auf einer solchen Grundlage gesichertes, notwendig wahres Wissen entspringen sollte. Da der empirische Erkenntnisprozess der ἐπαγωγή jedoch gerade – wie gesehen – von allerlei Unsicherheit und Kontingenz geprägt ist, insbesondere wenn wir die Verständigung zwischen Lehrerin und Schüler als wesentlichen Bestandteil dieses Prozesses auffassen, kann der νοῦς als Prinzip von Wissen laut Liske nicht als “Moment innerhalb des Erkenntnisprozesses begriffen werden, sondern als das aus diesem Prozess resultierende und damit bereits außerhalb seiner liegende Ziel” (LISKE [1994]: 142/143).

Selbstverständlich kann Liske hier auf einige Bemerkungen bei Aristoteles zurückgreifen, die diese Deutung stützen: Aristoteles selbst charakterisiert den νοῦς (im philosophischen Superlativ) als etwas, im Vergleich zu dem es nichts Wahreres (APo. II 19, 100 b11) und nichts Genaueres (APo. II 19, 100 b8) gibt (vgl. S. 41/42). Er ist am genauesten im Erfassen dessen, was zur erforschenden Sache gehört; und die Kenntnis, die er vermittelt, hat eine unüberbietbare Gewissheit, wie sie für die Erkenntnis wissenschaftlich erster Prinzipien ja gefordert ist (vgl. APo. I 2, 72 a25–b4).⁹ Aber auch die Art und Weise, wie Aristoteles die Akte charakterisiert, in denen sich der νοῦς sozusagen auf der Spitze seiner Leistungsfähigkeit zeigt, nämlich die Akte des νοεῖν bzw. der νόησις im engeren Sinn, scheinen Liskes Interpretationslinie zu bestätigen. Wir haben das eingangs bereits erwähnt: Das νοεῖν des Einfachen, Unzusammengesetzten (ἁσύνθετον, vgl. Met. IX 10, 1051 b17 – 1052 a4), also auch der Wesensbestimmungen, die Prinzip wissenschaftlichen Wissens sind (siehe S. 25–29), ist laut Aristoteles ein ebenso einfaches Erfassen, dem keine Täuschung gegenüberliegt (vgl. Met. IX 10, 1051 b22–28) und bei dem es folglich “das Falsche nicht gibt” (vgl. DA III 6, 430 a25/26). Es gibt dabei nur ein νοεῖν, oder es kommt überhaupt kein Akt zustande, der dann als falsch bewertet werden könnte. Es ist ein – wie Liske im schon erwähnten, zweiten Aufsatz betont (LISKE [1994]: 148) – “intuitives Erfassen” der einfachen Wesensbestimmungen, was nicht mehr in komplexen λόγοι mit der τὴ κατὰ τινος-Struktur fassbar

⁸ Vgl. zu diesem Punkt KOSMAN [2014b].

⁹ Vgl. LISKE [1994]: 143/144.

ist (vgl. DA III 6, 430 b26–31). Es ist daher kein bejahendes (oder verneinendes) “etwas von etwas”-Aussagen, sondern lediglich ein “Sagen” (φάσις, siehe Met. IX 10, 1051 b22–25). Vielleicht könnte man es auch mit einem “punktuellen Innewerden” des Wesens einer betrachteten Sache vergleichen.¹⁰ Jedenfalls scheint Aristoteles diesen Vergleich nahezulegen, indem er dieses νοεῖν der einfachen Wesensbestimmungen als ein “Berühren” beschreibt, dem eben keine Täuschung und kein “falsches” Berühren, sondern nur ein Nicht-Berühren und vollkommen Verfehlen gegenüberliegt (vgl. Met. IX 10, 1051 b22–25).

Wenn man die Nicht-Diskursivität dieses einfachen, noetischen Erfassens noch etwas stärker hervorhebt, als das Liske z.B. macht, ist man an dieser Stelle schnell bei einer Position, laut der am Grunde allen Denkens und Wissens eine Art “*contemplation of isolated concepts*” liegt.¹¹ Die Spitze aller Erkenntnisbemühungen ist demnach ein Akt des Denkens, in dem man nur noch einen einzelnen Begriff (*X*) denkt. Und wie auch immer man sich ein solches Denken eines isolierten Begriffs (sozusagen ohne Gegenstand, der darunter fällt) erklären mag, es ist jedenfalls nicht mehr – so wird Aristoteles hier gedeutet – ein “etwas von etwas” denken (vgl. DA III 6, 430 b28/29). Dementsprechend ist der Gehalt dieses nicht-diskursiven Denkens bzw. dieser Intuition auch nicht mehr artikulierbar.¹² Wenn uns eine solche Position aber unbefriedigend erscheint, dann müssten wir uns, um Aristoteles von dieser Sicht freisprechen zu können, erst einmal um eine alternative Lesart der soeben referierten Passagen bemühen; d.h. wir müssten auf andere Weise, als es die Verfechter dieser intuitionistischen Deutung tun, erklären können, was Aristoteles meint, wenn er sagt, dass das νοεῖν bzw. die νόησις im engeren Sinn nicht “τὸ κατὰ τινος” ist und dass es dabei keine Falschheit gibt. In M. Wedins Monographie *Mind and Imagination in Aristotle* (1988) findet sich eine solche Alternative,¹³ die zwar selbst nicht ganz ohne Probleme ist, uns aber zumindest einen Anhalt bietet, um die eher abwegige Position der “*isolated concept contemplation*” (*ICC*) zu vermeiden.

Ausgangspunkt für Wedins Überlegungen sind die πρώτα νοήματα aus T51 (siehe WEDIN [1988]: 131): Als logisch erste, einfache Gedankenelemente sind diese noch nicht in propositionalen Komplexen miteinander verknüpft. Charakteristisch für diese einfachen νοήματα ist jedoch, dass sie in solchen Komplexen kombiniert werden

¹⁰ Siehe dazu auch LISKE [1994]: 147/148.

¹¹ Zur Kritik an dieser Position vgl. SORABJI [1982], vgl. ferner WEDIN [1988]: 128–132.

¹² Explizit bekennt sich z.B. PRITZL [2006]: 66 zu dieser Position, wonach Aristoteles ein nicht-diskursives, intuitives Denken isolierter Begriffe nicht nur nicht verworfen, sondern auch ausdrücklich anerkannt hat.

¹³ Siehe WEDIN [1988]: 128–132, insbes. 131/132, der dabei zugleich einige Schwierigkeiten im alternativen Interpretationsansatz von SORABJI [1982] behebt. Für ähnliche Überlegungen hinsichtlich des Denkens des Unzusammengesetzten vgl. vgl. ROSS [1924]: 275/276 und OEHLER [1962]: 215–217.

können. Und diese *Kombinierbarkeit* ist entscheidend, schließlich könnten wir – wie gesehen (4.3.3) – Gedanken andernfalls nicht von Vorstellungen unterscheiden (vgl. T51: DA III 8, 432 a10–14). Zugleich ergibt sich auf diese Weise aber eine Alternative zum ICC: Das Denken des Einfachen, Unzusammengesetzten (ἀσύνθετα), wie es Aristoteles etwa in Met. IX 10 diskutiert, ist auf diese Weise nicht als ein Denken eines isolierten Begriffs (X) zu verstehen, sondern gleichsam als Aspekt oder Moment im Denken propositionaler Komplexe. Die entscheidende Schwierigkeit ist dann nur, wie dies mit der Unmöglichkeit des Irrtums bzw. Fehler-machens in Einklang gebracht werden kann, die laut Aristoteles ja das Denken des Unzusammengesetzten kennzeichnet (vgl. Met. IX 10, 1051 b22–25).

Wedin präsentiert seine Lösung dieser Schwierigkeit mit Hilfe folgender Beispiele (wir übernehmen seine Nummerierung):

(c1) Die Blume in der Vase ist eine Narzisse.

(c2) Narzissen sind Knollengewächse.

Um die Aussagen (c1) und (c2) überhaupt verstehen zu können, muss uns sicherlich das νόημα Narzisse bereits als so kombinierbares Element bekannt oder vertraut sein. Und diese Bekanntschaft oder Vertrautheit – Wedin spricht von “*acquaintance*” – ist eine Ganz-oder-Gar-Nicht-Angelegenheit (vgl. WEDIN [1988]: 131). Denn entweder ist einem das relevante νόημα bekannt oder nicht, und zwar als ein so-und-so kombinierbares Element, das in propositionalen Komplexen wie (c1) und (c2) auftreten kann. Der Bezug zum diskursiv verknüpfenden Denken scheint gewahrt, ohne dass wir ein Betrachten isolierter Begriffe (ICC) ins Spiel bringen müssen. Doch wie sieht es dann mit der der Unmöglichkeit des Irrtums aus?

In seiner Antwort auf diese Frage lässt uns Wedin zunächst annehmen, dass jemand (c1) fälschlicherweise behauptet. Er oder sie sagt also z.B., dass die Blume in der Vase eine Narzisse ist, obwohl es sich *de facto* um eine Tulpe handelt. Natürlich können wir den Fehler der Urteilenden korrigieren, etwa in dem wir das Licht anschalten und ihre epistemische Situation verbessern, sodass sie schlicht und ergreifend sieht, dass das, was sie für eine Narzisse gehalten hat, eigentlich eine Tulpe ist.¹⁴ Und dann sieht sie vermutlich ein, dass sie zuvor die νοήματα *Narzisse* und *diese Blume in der Vase* falsch verbunden hat (vgl. Met. IX 10, 1051 b1–5).¹⁵ Denkbar ist jedoch auch,

¹⁴ Vgl. WEDIN [1988]: 131: “[There are] two ways we might override someone who falsely asserts c1. We might improve his local epistemic situation, perhaps, by turning on the light and allowing him to see that what he had taken to be a daffodil was, in fact, a tulip. This would amount to correcting an error in judgment — in Aristotle’s terms, our near-sighted subject had combined thoughts but not so as to get truth.”

¹⁵ Möglich ist in diesem Zusammenhang auch ein Irrtum *im akzidentiellen Sinne* (κατὰ συμβεβηχός),

dass wir die Urteilende – gleichgültig, wie wir es auch versuchen – nicht dazu bringen können, ihren Fehler einzusehen. Sie bleibt bei der Behauptung (c1), dass die Blume in der Vase eine Narzisse ist, obwohl es sich um eine Tulpe handelt. Wedin skizziert dieses Szenario wie folgt:

But suppose, after we have taken all reasonable measures, that our subject continues to assert c1. In such a case we would not say that he has made an error in judgment because errors in judgment presuppose that one grasps the concepts or thoughts involved in the judgment. Rather, we would discard his report simply because he does not know what daffodils are. So the question of his mistaking the flower for a daffodil doesn't arise because he is not even capable of such an error. In Aristotle's terms, he has failed to hit the object at all. Thus, the in-composites' immunity from error, at least Aristotle's version of it, can be accommodated within a "propositional" context without rendering the thought itself of an in-composite propositional thought. (WEDIN [1988]: 131/132)

Vor dem Hintergrund unserer Diskussionen zu PU §185 (siehe 1.1) können wir uns das gewiss vorstellen: Wir bemühen uns auf jede erdenkliche Weise, aber es gelingt uns nicht, die Urteilende zum richtigen Urteil zu bringen. Sie bleibt stur bei der Behauptung von (c1), obgleich es in dieser Situation falsch ist, (c1) zu behaupten. Der Hinweis auf (c2) wird dann gleichfalls nichts nutzen, da auch Tulpen zu den Knollengewächsen gehören. Doch selbst wenn wir ein Merkmal anführen würden, in dem sich Tulpen und Narzissen unterscheiden, es ist nicht garantiert, dass die Urteilende dadurch zum richtigen Urteil gebracht wird, also weg von der in dieser Situation falschen Behauptung von (c1). Die Hartnäckigkeit, mit der sich der eigenwillige Schüler aus PU §185 aller Belehrung verweigert, bestätigt mit Nachdruck Wedins Annahme, dass sich eine Urteilende "trotz aller erdenklichen Maßnahmen" (*all reasonable measures*) möglicherweise nicht umkehren lässt. Und in einer Hinsicht können wir Wedin dann auch ohne weiteres in seiner Diagnose zustimmen: Wer wie die Narzissen-Liebhaberin, trotz aller Korrekturversuche, stur bei einer Behauptung wie (c1) bleibt, obwohl das im jeweiligen Kontext offenkundig falsch ist, urteilt genau genommen nicht falsch. Es ist kein Fehler oder Irrtum im Urteil, denn wer weder weiß, was eine Narzisse ist, noch was sie von einer Tulpe unterscheidet, kann beide Blumen auch nicht verwechseln und die jeweiligen *νόηματα* in einem Urteil falsch verknüpfen. Und daher würden

wie ihn Aristoteles in Met. IX 10, 1051 b25/26 erwähnt: Der Urteilenden ist dann z.B. das *νόημα* Tulpe unter einem falschen Namen bekannt, weshalb sie immer dann "Narzisse" sagt, wo sie eine Tulpe sieht. Da dieser Irrtum aber primär die Verwendung von Wörter betrifft, die lediglich per Konvention mit den jeweiligen *νόηματα* verknüpft sind (siehe Int. 1, 16 a3–16), ist dies ein nur akzidentieller Irrtum, der wohl ebenso leicht zu beheben sein dürfte.

wir in diesem Fall wohl nicht dem Bericht der Narzissen-Liebhaberin widersprechen, sondern eher verwerfen oder nicht ernstnehmen (*discard the report*), da sie eben nicht weiß, wovon sie spricht.

Hilft uns diese Erklärung nun aber weiter? Wie zuvor schon erwähnt, gibt es gewisse Bedenken gegenüber Wedins Ansatz. Man könnte z.B. einwenden, dass er dem Denken des Einfachen, Unzusammengesetzten bei Aristoteles eine rein “semantische Interpretation” gibt,¹⁶ die aus folgendem Grund unzureichend scheinen kann: Eine “acquaintance” mit einem νόημα ist in einer Hinsicht äußerst trivial, da jede Denkende eben mit den ihr eigenen Gedanken und Gedankenelementen vertraut ist. Das Denken zeichnet sich gerade durch die Progression dieser νοήματα aus (vgl. DA I 3, 407 a6–8). Aber was sagt das über die Frage, ob die Denkende mittels dieser Gedankenelemente, so wie sie mit deren Kombination in propositionalen Komplexen vertraut ist, auch die Wahrheit trifft? Ist es nicht möglich, dass wir z.B. das νόημα *Narzisse* auf eine Weise, die Narzissen-Liebhaberin jedoch auf eine andere Weise in propositionalen Kombinationen denken? Wedin könnte entgegenhalten, dass Gedanken (νοήματα) allgemein sind (siehe 4.3.3), weshalb das erratische, unbelehrbare Verhalten der Narzissen-Liebhaberin genau genommen zeigt, dass ihrer Verwendung der Wörter “Narzisse” oder “Tulpe” überhaupt kein Denken irgendwelcher νοήματα entsprechen. Sie kombiniert also bestenfalls Worthülsen.¹⁷ Würden wir so aber nicht dasselbe sagen, wie der Gesprächspartner aus PU §186 (siehe 1.1): Der Narzissen-Liebhaberin fehlt die nötige Intuition, die wir im Gegensatz zu ihr haben?

Es ist offensichtlich, dass wir so auf unsere Ausgangsproblematik zurückgeworfen sind. Und diese Verbindung können wir sogar noch aus einem anderen Blickwinkel verdeutlichen: Man könnte die Kritik an Wedins Interpretationsansatz auch in den Vorwurf einkleiden, dass dieser dem Unterschied zwischen νοήματα und νοητά nicht sorgfältig genug Rechnung trägt.¹⁸ Und deshalb verfehlt Wedin das, was die νόησις im engeren Sinn, das Denken des Einfachen bei Aristoteles ausmacht. Dies ist nämlich *mehr* als eine bloße “acquaintance” mit einem Gedanken oder Gedankenelement (νόημα). Es ist ein sehr viel *direkteres* Erfassen des νοητόν selbst – direkter als es

¹⁶ Zu diesem Einwand und der Bezeichnung vgl. BUTLER/RUBENSTEIN [2004]: 331/332.

¹⁷ Vgl. dazu auch Phys. II 1, 193 a4–9: “[Dass jemand] nicht beurteilen kann, was aus sich selbst und was nicht aus sich selbst erkennbar ist [...], ist nicht unbekannt: es kann ja auch einer, der von Geburt an blind ist, über Farben verständig daherreden (συλλογίζοιτο) –, so dass solche Leute notwendig nur über Worte reden (περὶ τῶν ὀνομάτων εἶναι τὸν λόγον), dabei aber nichts denken (νοεῖν δὲ μὴδέν).”

¹⁸ Wedin spricht einerseits von einer “acquaintance” hinsichtlich eines νόημα, andererseits geht es ihm ebenso um das “Treffen eines Gegenstands” (*to hit the object*), siehe WEDIN [1988]: 131/132. In einer Hinsicht sind die νοήματα, mit denen wir im Denken vertraut sind, aber nicht die dabei gedachten Gegenständen, sondern bestenfalls die Vehikel solcher Denkgegenstände (νοητά). Dass man das Verhältnis von νοήματα und νοητά aber auch auf andere Weise fassen kann, sodass Wedin von diesem Kritikpunkt freigesprochen werden kann, wird sich später zeigen, siehe 5.1.3.

Wedins Begriff der “acquaintance” zuzulassen scheint. Mehr noch: Unterstreicht nicht auch Aristoteles diesen Aspekt der Direktheit, dieses “*Mehr*”, wenn er behauptet, dass die Vernunft (νοῦς) einer Denkenden im Akt der νόησις mit dem darin gedachten νοητόν “identisch” ist (vgl. u.a. DA III 4, 430 a3–5 & Met. XII 9, 1075 a3–5)? Ist eine solche Identität nicht ein stärkerer, engerer Kontakt als eine bloße Bekanntschaft oder Vertrautheit?

Viel hängt daran, wie wir Aristoteles hier verstehen. Was meint er, wenn er sagt, die Vernunft einer Denkenden sei im Akt der νόησις mit dem gedachten νοητόν identisch? Erst wenn wir die Tragweite dieser “*Identitätsthese*” – wie wir sie nennen werden¹⁹ – verstanden haben, werden wir klarer sehen, was es mit dem Denken des Einfachen und der Prinzipienkenntnis bei Aristoteles auf sich hat. Am Ende dieser Analyse wird sich zudem zeigen, dass Wedins Gegenprogramm zur Position des ICC durchaus einige bewahrenswerte Gedanken enthält.

5.1.2 Formale Identität (I)

Die prägnantesten Formulierungen der gerade erwähnten Identitätsthese – wir werden sie fortan auch “[ID]” nennen – sind wohl diese beiden:

[T53] Bei dem, was ohne Materie ist (τῶν ἄνευ ὕλης), ist das Denkende (τὸ νοοῦν) und das Gedachte (τὸ νοούμενον) nämlich dasselbe (τὸ αὐτό), weil das betrachtende Wissen (ἐπιστήμη ἢ θεωρητικὴ) und der Gegenstand, der auf diese Weise gewusst wird (ἐπιστητόν), dasselbe sind. (DA III 4, 430 a1–5)

[T54] Doch bei manchem ist ja die Wissenschaft (ἡ ἐπιστήμη) die Sache selbst (τὸ πρᾶγμα). Bei den produktiven Wissenschaften (τῶν ποιητικῶν) ist dies das Wesen ohne den Stoff (ἄνευ ὕλης ἢ οὐσία) und das wesentliche Sein (τί ἦν εἶναι), bei den betrachtenden (τῶν θεωρητικῶν) der λόγος und das Denken (νόησις). Da also das Gedachte (τοῦ νοουμένου) und die Vernunft (τοῦ νοῦ) nicht verschieden sind bei allem, was keinen Stoff hat (ὅσα μὴ ὕλην ἔχει), so wird es dasselbe sein (τὸ αὐτὸ ἔσται), und das Denken (νόησις) mit dem Gedachten (τοῦ νοουμένου) ein einziges. (Met. XII 9, 1074 b38 – 1075 a5)²⁰

Was mit den beiden Relata dieses (hier zu prüfenden) Identitätshältnisses gemeint ist, scheint so weit noch einigermaßen klar: Das Denkende (τὸ νοοῦν) ist die Vernunft

¹⁹ Vgl. WEDIN [1988]: Kap. V, der in diesem Kontext von Aristoteles’ “*sameness-thesis*” spricht. Weiterführend zu dieser These vgl. u.a. LEAR [1988]: 116–134; GREGORIC/PFEIFFER [2015] und KELSEY [2022]: 122–158.

²⁰ Vgl. ferner DA III 5, 430 a19–21; DA III 7, 430 b31 – 431 a4 und Met. XII 7, 1072 b20–23.

(νοῦς), also die Denkfähigkeit bzw. die Fähigkeit, mit der “die Seele erkennt (γινώσκει) und einsieht (φρονεῖ)” (vgl. DA III 4, 428 b9/10). Das Gedachte (νοούμενον) auf der anderen Seite ist in erster Linie eine intelligible Form, ein νοητόν. Das liegt allein deshalb schon nahe, weil Aristoteles das Gedachte in T53 mit dem Gegenstand des Wissens (ἐπιστητόν) gleichsetzt, der gewiss etwas Intelligibles, Verstehbares ist.²¹ Es ist das, was wir verstehen, wenn wir die Ursache erfassen, die erklärt, warum etwas ist, wie es ist. Und im Idealfall ist das eine erste Ursache, also ein erklärungskräftiges Prinzip, das für alle Explananda im jeweiligen Wissensbereich eine einschlägige Erklärung liefert. Die οὐσία ohne Materie und das τί ἦν εἶναι einer Sache, die Aristoteles in T54 anführt, sind Prinzipien dieser Art. Damit ist aber noch nicht gesagt, dass [ID] nur für das Denken solcher Prinzipien gilt. In DA III 6 rechnet Aristoteles nämlich auch andere νοητά zu den einfachen, unteilbaren Gegenständen der νόησις, z.B. Längen (vgl. DA III 6, 430 b7–10). Zudem hebt er in DA III 7 hervor, dass die Vernunft “im Ganzen (ὅλως) [...] der Tätigkeit nach (κατ’ ἐνέργειαν)” – also im Akt der νόησις – “[dasselbe] ist wie ihre Gegenstände” (vgl. DA III 7, 431 b16–19). [ID] scheint daher nicht zwingend nur auf die νόησις bestimmter νοητά beschränkt zu sein. Wir dürfen allerdings nicht außer Acht lassen, dass das Denken des Was-es-ist oder wesentlichen Seins (τηε) einer Sache der vorrangige Fall von [ID] ist, für den Aristoteles ausdrücklich betont, was wir in 5.1.1 als Charakteristika der νόησις im engen Sinn referiert haben: Dieses Denken ist kein Aussagen “τὶ κατὰ τινος” und es gibt dabei das Falsche nicht (vgl. DA III 6, 430 b26–31).

Um nun diesem Vorrang Rechnung zu tragen, werden wir uns im Folgenden erneut vor allem auf die Lernsituation konzentrieren. Wenn unsere Überlegungen aus 4.3 richtig sind, prägt die ἐνέργεια des Wissens und somit auch die ἐνέργεια der Prinzipien dieses Wissens schließlich ebenso jede Phase des Wissenserwerbs.²² Es besteht daher die Hoffnung, dass wir [ID] besser verstehen können, wenn wir diese These anhand des Verhältnisses zwischen Lehrerin und Schüler genauer betrachten. Und zu diesem Zweck werden wir uns zunächst einem Korollar zuwenden, das damit zusammenhängt und das zu folgen scheint, wenn wir Aristoteles’ These [ID] akzeptieren.

P. Gregoric und Ch. Pfeiffer arbeiten dieses Korollar in ihrem Aufsatz *Grasping Aristotle’s Intellect* (2015) sehr deutlich heraus: Wenn John und Mary dieselbe intelligible Form (νοητόν) denken, dann ist nach [ID] die Vernunft beider mit diesem νοητόν identisch. Wenn aber die Vernunft bzw. der νοῦς beider mit demselben νοητόν identisch

²¹ Zur Gleichsetzung von ἐπιστητόν und νοητόν vgl. DA III 8, 431 b20–24.

²² Vgl. hierzu erneut LISKE [1997]: 47, der betont, dass der νοῦς zugleich der “Ermöglichungsgrund” der ἐπαγωγή ist. Fraglich an Liskes Lesart ist nur, ob der νοῦς als Prinzip des Wissens *außerhalb* des Erkenntnisprozesses liegt oder besser als ein immanentes Prinzip zu verstehen ist.

ist, heißt das nicht auch, dass diese Identität ebenso für den νοῦς beider gilt?²³ Aber wie sollen wir es verstehen, dass der νοῦς von John mit dem von Mary *identisch* ist? Ist das nicht eine abwegige Folgerung? Spricht dieses Korollar – fortan: **[ID-Intellekt]** – nicht sogar gegen **[ID]** selbst?²⁴ Gregoric/Pfeiffer sind sich der Problematik bewusst, bekräftigen aber dennoch diese Folgerung; und dazu können sie sich zugleich auf die Unterstützung von Themistius berufen, der diesen Schluss gleichfalls gezogen hat. Es lohnt sich, die entsprechende Passage in Themistius' *De Anima*-Kommentar hier zu zitieren, da dieser die These **[ID-Intellekt]** zugleich in den für uns wichtigen Kontext des Lehrens und Lernens stellt:

Beim Wissen denkt der Lehrer dieselben Dinge wie der lernende Schüler; denn es gäbe kein Lehren und Lernen, wenn nicht der Gedanke (νόημα) des Lehrers und des Schülers derselbe wäre. Und wenn dies, wie es notwendig ist (ὡσπερ ἀνάγκη), dasselbe ist, dann wird klarerweise auch die Vernunft (νοῦς) des Lehrers und des Schülers dieselbe werden, da im Fall der Vernunft das Wesen (οὐσία) mit dem Tätigsein (τῆ ἐνεργείᾳ) identisch ist. (CAG V-3, 104.4–7)

Natürlich sind und sollten Lehrerin und Schüler im Unterricht (aktiv) dasselbe denken. Schließlich ist die Vollendung von Lehren und Lernen ein und dieselbe ἐνέργεια des Denkens, in der sich Lehrerin und Schüler gleichsam berühren (siehe 4.3.3). Aber die kognitive Haltung der Lehrerin und des Schülers ist ja während des Unterrichts noch nicht dieselbe. Denn was für den Schüler das Bekannte oder Vertraute (γνώριμον) ist, ist gewiss nicht dasselbe wie für die Lehrerin (vgl. T48, siehe 4.3.2). Wie können wir aufgrund dieses Unterschieds in der kognitiven Haltung dann allerdings sagen, dass beide in ihrem Denken auf dasselbe νοητόν bezogen sind? Und inwiefern besteht dann eine Identität in der Vernunft beider? Dagegen ist jedoch zu bemerken, dass jeder Lernfortschritt des Schülers als eine Verständigung mit der Lehrerin aufgefasst werden kann: Der Schüler lernt (erfolgreich), indem er versteht, was ihm die Lehrerin erklärt. Und in diesem Moment der gegenseitigen Verständigung stimmen Lehrerin und Schüler in ihrem Denken doch sehr wohl überein; wir können auch sagen, sie haben dann dasselbe νόημα und denken dasselbe νοητόν, und zwar in derselben Hinsicht. Besteht somit im Akt dieser Verständigung, in der gemeinsamen νόησις beider, nicht ebenso eine Identität auf der Ebene der Vernunft? Berühren sich Lehrerin und Schüler hier nicht im νοῦς oder mit ihrem νοῦς? Und ist nicht das gemeint, wenn Themistius von einer Identität der Vernunft beider spricht?²⁵

²³ Vgl. GREGORIC/PFEIFFER [2015]: 27/28.

²⁴ Vgl. zu diesem Einwand u.a. SHIELDS [1995]: 326 und F. A. LEWIS [1996]: 41.

²⁵ Im Wortlaut von GREGORIC/PFEIFFER [2015]: 27: "Of course, their intellects differ in that the

Sehen wir hier noch etwas genauer hin! Gregoric/Pfeiffer weisen auf ein potentiell Missverständnis, das uns die klare Sicht auf die fragliche Identität versperren kann: Die Identität, die zwischen der Vernunft von Lehrerin und Schüler, von Mary und John besteht, darf gewiss nicht so verstanden werden, als würde dabei der Gedanke, den John denkt, auf merkwürdige Weise “in Marys Kopf” auftauchen.²⁶ John denkt ein νοητόν in seinen Vorstellungen (φαντάσματα), Mary in ihren. Und für [ID] ist keine Identität in den Vorstellungen beider nötig; es ist nicht einmal erforderlich, dass Mary die gleiche Vorstellung wie John hat, um dasselbe νοητόν zu denken (siehe 4.3.3). Die partikularen Vorstellungen, in denen ein einzelner Denker eine intelligible Form denkt, sind in gewisser Weise nur die materiale Basis, ohne die kein Akt des Denkens vollzogen werden kann (vgl. T50 & T51). Da [ID] aber allein für das gilt, was keine Materie hat (vgl. T53 & T54) – es handelt sich um eine *rein formale* Identität –, ist auch [ID-Intellekt] nicht auf dieser Ebene partikularer Vorstellungen anzusiedeln.²⁷ Wenn überhaupt, dann besteht diese Identität zweier Denkender rein im Denken, also auf der öffentlich geteilten Ebene des Urteilens und Schlussfolgerns.²⁸ Und so erläutern auch Gregoric/Pfeiffer [ID-Intellekt] an zwei Stellen ihrer Arbeit:

To say that Mary and John have the same intellect means only that if and as long as Mary and John think of the same object of thought, or think of the same series of objects of thought and make the same connections among them, there is no difference in their intellects. Of course, we can still refer to Mary’s thinking of X and John’s thinking of X, given that they may come to think of X through different routes and to connect X with different further objects of thought. That is, after all, why we can speak of Mary’s intellect and John’s intellect. However, when Mary and John think of X, their intellects are one with X and hence with one another (especially when X is an object of thought without matter). (GREGORIC/PFEIFFER [2015]: 28)

We meet someone and we want to find out if this person has an intellect. How do we do that? Since we cannot grasp her intellect by perception, we must do it by our intellect. How then does our intellect grasp hers? By following her thoughts, that is by thinking the same objects that she is thinking. We listen to her speech and, if her speech is intelligible, our intellect is actualized by the very same objects of thought that actualize her intellect, and it is actualized

teacher and the student are differently disposed to connect these objects of thought with other objects of thought, but it remains true that while they think the same objects, especially if they think the same objects of thought without matter, their intellects are fully identical with the objects and hence with one another.”

²⁶ Siehe GREGORIC/PFEIFFER [2015]: 28.

²⁷ Vgl. dazu auch die Bemerkungen zum *terminus technicus* “ohne Materie” in 4.3.3 Fn. 71.

²⁸ Vgl. erneut die Überlegungen von WEDIN [1988]: 134, die wir in 4.3.3 diskutiert haben.

in the same order as hers, making the same connections among them. If these are the right objects of thought, stated in the right order and making the right connections, we can conclude that she does have an intellect, and indeed a very fine one. (GREGORIC/PFEIFFER [2015]: 23)

Es gibt keinen Unterschied zwischen der Vernunft (bzw. dem Intellekt) von John und Mary, wenn sie *dieselben* Denkgegenstände in *derselben* Reihenfolge denken und auch *dieselben* Verbindungen zwischen diesen νοητά herstellen. Dass sie (oder auch wir mit ihnen) aber so dasselbe und auf dieselbe Weise denken, das äußert sich laut Gregoric/Pfeiffer unter anderem in ihren sprachlichen Äußerungen. Wir finden dann z.B. in Marys Äußerungen ein Denken derselben νοητά ausgedrückt, wie auch wir sie in diesem Kontext in Reaktion auf ihre Äußerungen denken. Und wenn das der Fall ist, können wir nicht nur festhalten, dass Mary über Vernunft (νοῦς) verfügt. In unserer Feststellung zeigt sich zugleich, dass wir mit Mary im Denken übereinstimmen, mit ihr auf dieser Vernunft-Ebene identisch sind.

Meint [ID-Intellekt] also vor allem diese Übereinstimmung oder Identität darin, *was* zwei Denkende jeweils denken? Dass sie sich etwa einig darin sind, was sie für wahr und richtig halten? Würden wir das annehmen, ergäbe sich folgendes Problem: Gerade im Lernkontext, in dem z.B. Themistius die These [ID-Intellekt] verortet, kann es sehr häufig auch zu einer Nicht-Übereinstimmung zwischen Lehrerin und Schüler, zu Widerspruch und Missverständnissen kommen. Der Schüler denkt dann z.B. nicht die richtigen νοητά, nicht in der richtigen Reihenfolge; oder er stellt nicht die richtigen Verbindungen her. Die Möglichkeit solcher Irrtümer und Missverständnisse ist dabei problematisch, weil [ID] und folglich auch das Korollar [ID-Intellekt] in erster Linie für das Denken einfacher Wesensbestimmungen (τηρε) gilt, bei dem es keine Falschheit (vgl. DA III 6, 430 b26–31), keine Täuschung und kein Fehlgehen (vgl. Met. IX 10, 1051 b22–26) gibt. Mit anderen Worten: Sofern [ID-Intellekt] tatsächlich aus [ID] folgt, sollte die Irrtumfreiheit, die mit [ID] verbunden ist, wohl auch auf Ebene von [ID-Intellekt] gelten. Das bedeutet jedoch, dass wir die relevante Übereinstimmung oder Identität im Denken zweier Denkender so verstehen müssen, dass eine Nicht-Übereinstimmung ausgeschlossen ist. Aber ist das überhaupt denkbar? Ist es nicht so, dass zwei Denkende, wann immer sie miteinander übereinstimmen, sich jederzeit auch uneinig sein bzw. einander widersprechen können?

An dieser Stelle kann uns Wittgenstein weiterhelfen. Denn gegen Ende seiner Überlegungen zum Regelfolgen schlägt er eine Unterscheidung zwischen zwei Arten der *Übereinstimmung* vor, mit der sich die soeben angedeutete Schwierigkeit in gewisser Weise auflöst.²⁹ Wichtig sind hierbei diese beiden Bemerkungen:

²⁹ Hier und im folgenden orientieren wir uns an JOLLEY [2007]: 99–104, insbes. 99/100.

5 Die Praxis als Prinzip

[PU §240] Es bricht kein Streit darüber aus (etwa zwischen Mathematikern), ob der Regel gemäß vorgegangen wurde oder nicht. Es kommt darüber z.B. nicht zu Tätlichkeiten. Das gehört zu dem Gerüst, von welchem aus unsere Sprache wirkt (z.B. eine Beschreibung gibt).

[PU §241] »So sagst du also, dass die Übereinstimmung der Menschen entscheide, was richtig und was falsch ist?« – Richtig und falsch ist, was Menschen *sagen*; und in der *Sprache* stimmen die Menschen überein. Dies ist keine Übereinstimmung der Meinungen, sondern der Lebensform.

In PU §241 suggeriert Wittgenstein sehr deutlich, dass es zweierlei Arten der Übereinstimmung gibt. Eine Übereinstimmung, die im Kontrast zum Widerspruch, zur Uneinigkeit oder zum Streit verschiedener Parteien steht; und eine Übereinstimmung, bei der das nicht der Fall ist. Die Übereinstimmung, der ein möglicher Widerspruch gegenüberliegt – wir werden sie fortan “W-Übereinstimmung” nennen –, ist dabei die Übereinstimmung der *Meinungen*; und diese bezieht sich auf das, was die Menschen *sagen*, was wiederum richtig oder falsch sein kann. Zwei Parteien sind demnach einer Meinung und es besteht zwischen ihnen eine W-Übereinstimmung, wenn sie dasselbe für richtig erachten. Bei abweichenden Meinungen besteht dagegen Uneinigkeit und Widerspruch; das Gesagte der Gegenpartei wird für falsch gehalten. Davon unterscheidet Wittgenstein eine Übereinstimmung *in der Sprache*, die er sehr deutlich von der W-Übereinstimmung der Meinungen und dem, was richtig und falsch sein kann, abgrenzt. Dies ist eine Übereinstimmung, nicht der Meinungen, sondern der *Lebensform*, weshalb diese Übereinstimmung auch keine Meinungsverschiedenheit, keine Uneinigkeit und keinen Streit zulässt. Es ist eine Übereinstimmung *ohne* Widerspruch, weshalb wir sie im Folgenden auch “O-Übereinstimmung” nennen wollen.

Wie der Begriff der Lebensform mit diesem Begriff der O-Übereinstimmung zusammenhängt, wird sich später noch zeigen (siehe 5.1.4). Vorerst werden wir uns auf die Frage konzentrieren, wie dieser Begriff der O-Übereinstimmung selbst zu verstehen ist, insbesondere wie es zu verstehen ist, dass dieser Form der Übereinstimmung keine Uneinigkeit, keine Nicht-Übereinstimmung gegenübersteht.

Die zweite oben zitierte Passage kann uns einen ersten Hinweis geben, und zwar vor allem durch eine gewisse Irritation, die damit einhergeht: Wittgenstein betont dort, dass es keinen (handfesten) Streit – und also auch keine Uneinigkeit, keinen Widerspruch – darüber gibt, “ob einer Regel gemäß vorgegangen wurde oder nicht” (vgl. PU §240). Wie passt das aber zur Ur-Szene der Regelskepsis in PU §185, die wir in Kap. 1 diskutiert haben? Wird darin nicht genau das geschildert: ein Streit darüber, ob dem Befehl “+2” nach der 1000 als Regel gefolgt wurde? Der Schüler will nicht einsehen oder akzeptieren, dass er nach der 1000 nicht mehr gemäß der Regel vorgeht,

wenn er die Reihe mit 1000, 1004, 1008 usw. fortsetzt. Und wir als seine Lehrer sind anderer Meinung und versuchen ihn davon zu überzeugen, dass er es so nicht richtig macht. Der Kern dieser Diskussion sei hier noch einmal zitiert:

[PU §185] Wir lassen nun den Schüler einmal eine Reihe (etwa »+2«) über 1000 hinaus fortsetzen, – da schreibt er: 1000, 1004, 1008, 1012.

Wir sagen ihm: »Schau, was du machst!« – Er versteht uns nicht. Wir sagen: »Du solltest doch *zwei* addieren; schau, wie du die Reihe begonnen hast!« – Er antwortet: »Ja! Ist es denn nicht richtig? Ich dachte, so *soll* ich's machen.« – Oder nimm an, er sagte, auf die Reiheweisend: »Ich bin doch auf die gleiche Weise fortgefahren!«

Wenn das kein Streit darüber ist, ob gemäß einer Regel vorgegangen wurde, was dann? Doch selbst wenn man das gewiss zugeben muss, eine Frage sollte dabei nicht vernachlässigt bleiben: Was muss gegeben sein, damit zwei Parteien – z.B. der eigenwillige Schüler und wir (als seine Lehrer) – überhaupt in einen solchen Streit über richtiges und falsches Vorgehen geraten können? Natürlich müssen beide ihre Meinungsverschiedenheit artikulieren, d.h. ihre entgegengesetzten, einander widersprechenden Meinungen ausdrücken und verständlich machen können. Und dafür bedarf es jederzeit einer zusätzlichen Übereinstimmung *im* Widerspruch, also eine O-Übereinstimmung, die selbst ohne Widerspruch ist.

Diese O-Übereinstimmung zeigt sich dann unter anderem darin, dass das, was etwa mit der Bemerkung "Du solltest doch zwei addieren" gemeint ist, nicht Gegenstand *dieses* besonderen Streits ist – und auch nicht sein kann, damit genau die in PU §185 beschriebene Meinungsverschiedenheit aufkommen kann. Gleiches gilt aber auch aufseiten des unbelehrbaren Schülers: Damit er seine renitente Unbelehrbarkeit hinsichtlich des Befehls "+2" an den Tag legen kann, muss er bereits gewissen Regeln folgen können. Denn er muss ja zumindest die Wörter "Ist", "es", "denn", "nicht", "richtig" usw. in einer ganz bestimmten Weise verwenden und verwenden können, um dem Lehrer seine Verwunderung und seinen Standpunkt mitzuteilen. Und wir als Lehrer müssen im Gebrauch dieser Worte ebenso mit dem Schüler übereinstimmen, ohne dass dies selbst wiederum Gegenstand des Streits sein könnte. In dieser Hinsicht kommt es daher auch nicht zum Streit zwischen Lehrer und Schüler, ob gemäß *diesen* Regeln vorgegangen wurde oder nicht (vgl. PU §240).

Angenommen wir gestehen zu, dass die O-Übereinstimmung im Kontext von PU §185 *vor* dem dort ausgetragenen Streit und Widerspruch liegt, und deshalb auch in diesem Sinn eine Übereinstimmung ohne Widerspruch ist. Aber heißt das, dass diese Übereinstimmung schlechthin ohne Widerspruch ist? Schließlich kann man

doch im Prinzip über alles streiten; auch über das, was in einem anderen Streit nicht Gegenstand der Auseinandersetzung war. Z.B. könnte man jederzeit auch darüber streiten, wie “nicht” oder “richtig” zu verwenden ist; wir können uneins darüber sein, was man damit in diesem oder jenem Fall *sagt* (vgl. PU §241), genauso wie man nicht einer Meinung darüber sein kann, wie “gleich” oder “auf gleiche Weise fortgefahren” (vgl. PU §185c) zu verstehen ist.³⁰ Steht dann aber nicht auch der O-Übereinstimmung ein Widerspruch gegenüber – zumindest potentiell?

Dass dem nicht so ist, wird verständlich, wenn wir noch einmal auf PU §241 blicken: Die O-Übereinstimmung ist demnach eine Übereinstimmung “in der Sprache”, aber nicht eine Übereinstimmung darin, “was Menschen sagen”. D.h. es ist keine Übereinstimmung bezüglich irgendeines (Streit)*Inhalts*, sondern eine *rein formale* Übereinstimmung. Die O-Übereinstimmung ist sozusagen die Form oder der Rahmen, innerhalb dessen es allein zu einem Streit kommen kann. Mehr noch: Diese Übereinstimmung ist die Voraussetzung, ohne die überhaupt kein Sprachspiel zustande kommt, während sie selbst “ins Sprachspiel nicht ein[tritt]” (vgl. *Zettel* §430), wie Wittgenstein dies auch ausdrückt. Das bedeutet: Selbst dort, wo sich zwei Parteien auf gar nichts einigen können und über alles streiten, ist, sofern sie *streiten*, also das Sprachspiel des Streitens spielen, bereits eine O-Übereinstimmung vorhanden. Aber diese Übereinstimmung ist kein Element, das während des Sprachspiels gesondert in Erscheinung treten würde. Sie ist vielmehr die Bedingung der Möglichkeit des Sprachspiels und aller Elemente, die darin vorkommen.³¹ Denn das Sprachspiel des Streits bzw. der Meinungsverschiedenheit kommt eben nur dann zustande, wenn beiden Streitparteien gleichermaßen klar ist, dass sie *so* streiten, also dass *dies* ein Streit ist; dass der Gegenüber anderer Meinung ist, einem widerspricht; dass das Nicht-Nachgeben (bzw. Beharren auf dem eigenen Standpunkt) eine mögliche Reaktion auf den Widerspruch des anderen ist, dass etwas auf dem Spiel steht usw. usf. Die Übereinstimmung in diesen Punkten ist entscheidend, sie ist selbst aber eine “ruhige” (BGM VI.40) und “friedliche” (BGM VI.21) Übereinstimmung (vgl. 2.2.2), bei der es zu keinen “Tätlichkeiten” (PU §240) kommt, weil sie eben erst den Rahmen absteckt, innerhalb dessen dieses Sprachspiel gespielt, also gestritten werden kann.

Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen können wir kurz auf PU §201 zurückblicken. Wie wir schon gesehen haben (u.a. in 1.2.3 & 2.1.1), erläutert Wittgenstein

³⁰ Vgl. dazu erneut BGM I.113 (siehe 1.1.3): “[...] »Aber wenn du im Einklang mit den Regeln bleiben willst, *mußt* du so gehen.« – Durchaus nicht; ich nenne *das* »Einklang«. – »Dann hast du den Sinn des Wortes »Einklang« verändert, oder den Sinn der Regel.« – Nein; – wer sagt, was hier »verändern« und was »gleichbleiben« heißt? // Wieviele Regeln immer du mir angibst – ich gebe dir eine Regel, die *meine* Verwendung deiner Regeln rechtfertigt.”

³¹ Zu dieser Kantischen Dimension, die auch in Wittgensteins Überlegungen zum Regelfolgen anklingen, siehe JOLLEY [2007]: 99/100; sehr viel ausführlicher zu diesem Punkt vgl. CONANT [2012].

in PU §201b, dass und warum das skeptische Paradox aus PU §201a einem Missverständnis geschuldet ist. Dieses Missverständnis löst sich entsprechend auf, wenn wir uns klar machen, dass es “eine Auffassung einer Regel gibt, die *nicht* eine *Deutung* ist; sondern sich, von Fall zu Fall der Anwendung, in dem äußert, was wir »der Regel folgen«, und was wir »ihr entgegenhandeln« nennen” (PU §201b). Wir könnten an dieser Stelle aber auch ergänzen: Es äußert sich ebenso in dem, was wir in diesem oder jenen Fall “Streit” nennen; was wir “Widerspruch” oder “Übereinstimmung” nennen. Was sich hier jedoch *äußert*, ist nicht nur die Regel, sondern zugleich – das ist nicht von dieser alternativen Auffassung einer Regel zu trennen – unsere friedliche O-Übereinstimmung (in der Sprache), ohne die wir nicht in Disput darüber kommen könnten, ob diese oder jene Handlungsweise mit der Regel übereinstimmt oder nicht. Wir können auch sagen: In dem, was *wir*, “von Fall zu Fall der Anwendung, »der Regel folgen« [...] nennen” (PU §201b), was wir dabei sagen, tun und wie wir reagieren, darin äußert sich die Regel und *unsere* O-Übereinstimmung, dass *dies* ein der Regel gemäßes Vorgehen ist (vgl. PU §240). Es äußert sich darin *unsere* Praxis des Regefolgens (PU §202), unser Tätigsein, das “AM GRUNDE des Sprachspiels liegt” (BGM VI.28). Und das ist “das Gerüst, von welchem aus unsere Sprache wirkt” (PU §240).

Den Bezug zu [ID-Intellekt], der sich in der Betonung dieses “*wir*” (in “*unserem*” Regefolgen) bemerkbar macht, können wir noch ein wenig deutlicher machen, indem wir erneut auf das Verhältnis von Lehrer und Schüler blicken. Wittgenstein gibt uns in PU §143 ein gutes Beispiel für ein entsprechendes Unterrichtsszenario. Da die Details dieser Beschreibung wichtig sind, zitierten wir hier in annähernd voller Länge:

[PU §143] Betrachten wir nun diese Art von Sprachspiel: B soll auf den Befehl des A Reihen von Zeichen niederschreiben nach einem bestimmten Bildungsgesetz.

Die erste dieser Reihen soll die sein der natürlichen Zahlen im Dezimalsystem. – Wie lernt er dieses System verstehen? – Zunächst werden ihm Zahlenreihen vorgeschrieben und er wird angehalten, sie nachzuschreiben. [...] Und schon hier gibt es eine normale und eine abnormale Reaktion des Lernenden. – Wir führen ihm etwa zuerst beim Nachschreiben der Reihe 0 bis 9 die Hand; dann aber wird die *Möglichkeit der Verständigung* daran hängen, daß er nun selbständig weiterschreibt. – Und hier können wir uns, z.B., denken, daß er nun zwar selbständig Ziffern kopiert, aber nicht nach der Reihe, sondern regellos einmal die, einmal die. Und dann hört *da* die Verständigung auf. – Oder aber er macht ›Fehler‹ in der Reihenfolge. – Der Unterschied zwischen diesem und dem ersten Fall ist natürlich einer der Häufigkeit. Oder: er macht einen *systematischen* Fehler, er schreibt z.B. immer nur jede zweite Zahl nach; oder er kopiert die Reihe 0, 1, 2, 3, 4, 5, ... so: 1, 0, 3, 2, 5, 4, ... Hier werden wir beinahe versucht sein zu sagen, er habe uns *falsch* verstanden. [...]

5 Die Praxis als Prinzip

Man kann ihm nun vielleicht den systematischen Fehler abgewöhnen (wie eine Unart). Oder, man läßt seine Art des Kopierens gelten und trachtet, ihm die normale Art als eine Abart, Variation, der seinigen beizubringen. – Und auch hier kann die Lernfähigkeit unseres Schülers abbrechen.

Die Ausweitung des Mathematikunterrichts in PU §185 und die darin vorkommende Meinungsverschiedenheit wäre sicherlich nicht möglich ohne den hier beschriebenen Unterricht. Aber auch in diesem Grundlagenkurs in PU143 sind Vorkenntnisse unentbehrlich.³² Denn wie soll man den Schüler dazu “anhalten, [die Reihen] nachzuschreiben” (PU §143b), wenn er nicht zumindest das versteht: also Ziffern schreiben kann und versteht, dass man ihn so dazu anhält, etwas nachzumachen? Würde der Schüler nicht mit uns übereinstimmen, dass *das* (nicht jenes) ein Nachmachen bzw. Nachschreiben von Zahlenreihen ist, dann müsste unser Unterricht wohl an früherer Stelle ansetzen. Denn ohne diese Übereinstimmung ist eine weitere Verständigung oder Belehrung nicht zu erwarten. Vielleicht müssen wir daher, wie Wittgenstein nahelegt, dem Schüler zunächst die Hand führen, ihn durch Gesten zum Weitermachen ermutigen oder bei Fehlern zum Aufhören bewegen (vgl. BGM VII.39 & PU §208). In jedem Fall hängt der Fortschritt im Unterricht aber von der Reaktion des Schülers ab (vgl. PU §145). Oder in Wittgensteins Worten: “[D]ie *Möglichkeit der Verständigung* [wird] daran hängen, dass [der Schüler] nun selbstständig weiterschreibt” (PU §143b). Und dieses selbstständige Tätigsein ist zentral, denn nur so können wir als Lehrer – wir haben das schon angesprochen (siehe 4.3.3) – einschätzen, ob das Ziel oder Teil-Ziel unseres Unterrichts erreicht ist (vgl. Met. IX 8, 1050 a17–21). Die “Anwendung [ist und] bleibt ein Kriterium des Verständnisses” (PU §146).

Was sich im übenden Tätigsein des Schülers aber äußert, kann je nach Fall Verschiedenes sein. Möglich ist z.B., dass es der Schüler auf Anhieb macht, was von ihm gefordert wird. Allerdings werden wir in diesem Fall wohl erst zufrieden sein, wenn es ihm “oft gelingt, nicht, wenn er es einmal unter hundert Versuchen richtig macht” (vgl. PU §145; siehe auch 4.3.1). Wenn es ihm nicht gelingt – und das ist im Unterricht weitaus häufiger der Fall –, müssen wir jedoch weiter unterscheiden: (1) Es kann sein, dass der Schüler zwar die Ziffern im Bereich 0 bis 9 anschreibt, aber völlig willkürlich und regellos mal die, mal jene Ziffer. Denkbar ist auch (2), dass er nur manchmal von der Reihenfolge abweicht; oder (3) dass er einen “systematischen Fehler” macht, insofern er die Reihe etwa beständig in einer anderen Reihenfolge anschreibt als der vorgegebenen (vgl. PU §143b).

Vielleicht ist man geneigt, alle drei Fälle als Fehler in einem weiten Sinn zu begreifen. Ob dem aber wirklich so ist, können wir hier offenlassen; selbst Wittgenstein gibt

³² Zur Notwendigkeit solcher Vorkenntnisse vgl. erneut 4.3.1 & 4.3.2.

zu, dass wir “keine scharfe Grenze” ziehen können (vgl. PU §143c). Entscheidend für unsere Überlegungen ist, dass die Verständigung in allen drei Fällen offensichtlich abbricht. Der Lehrer muss dann jeweils neue Erklärungen oder Beispiele bemühen, um eine Verständigungsbasis zu schaffen. Und es ist gerade in diesem Kontext beachtenswert, dass Wittgenstein im letzten Absatz von PU §143 eine Weise erwägt, mit der man selbst den Schüler aus PU §185 “bekehren” könnte, der von Natur aus anders reagiert als wir; und der auch den Befehl “+2” dementsprechend von Natur aus anders auffasst (vgl. PU §185c/d). Den dadurch bedingten, systematischen Fehler im Fortsetzen der Reihe könnten wir ihm nämlich “abgewöhnen (wie eine Unart)”. Oder wir lassen ihm seine Eigenheit durchgehen und versuchen auf dieser Basis, ihm die normale Art der Reihenfortsetzung als Abart zur seinigen beizubringen (vgl. PU §143d). Das sind mögliche Weisen der *Abrichtung*, durch die wir den Schüler zum richtigen, geforderten Vorgehen bringen können. Allerdings werden diese Lehrmethoden nur fruchten, sofern der Schüler auch *darauf* entsprechend reagiert. Nicht auszuschließen ist, dass der Schüler, trotz dieses Maximums an Entgegenkommen, für die Belehrungsversuche unempfänglich bleibt. D.h. selbst hier kann, wie es Wittgenstein formuliert, “die Lernfähigkeit unseres Schülers abbrechen” (vgl. PU §143d).

Dass die Lernfähigkeit eines Schülers und somit die Verständigung im Unterricht jederzeit abbrechen kann, begünstigt freilich skeptische Zweifel (siehe 1.1). Und diese können sich auch durch die Frage nach der Rechtfertigung unseres Vorgehens Geltung verschaffen: Ist der Grund, warum wir Regeln oder Befehle so auffassen und ihnen so folgen, einzig der, dass wir eben *von Natur aus* so auf die jeweiligen Anforderungen und die Belehrungsversuche unserer Lehrer reagieren? Ist der Unterschied zwischen uns und dem Schüler aus PU §185 folglich nur ein Unterschied in unserer Natur, in unseren natürlichen Reaktionsweisen? Als Kulminationspunkt dieses Gedankengangs kann PU §217 angesehen werden.³³ Wittgenstein schreibt dort:

[PU §217] »Wie kann ich einer Regel folgen?« – wenn das nicht eine Frage nach den Ursachen ist, so ist es eine nach der Rechtfertigung dafür, dass ich *so* nach ihr handle.

Habe ich die Begründungen erschöpft, so bin ich nun auf dem harten Felsen angelangt, und mein Spaten biegt sich zurück. Ich bin dann geneigt zu sagen:
»So handle ich eben.«

Nach einer gängigen Lesart besagt diese Passage Folgendes (vgl. 2.1.1): Man kann in dem ein oder anderen Fall zweifellos Gründe dafür angeben, warum man so (und nicht anders) nach der Regel handelt. Früher oder später werden diese Gründe jedoch

³³ Siehe zu dieser Deutung von PU §217 exemplarisch M. WILLIAMS [1991]: 104/105, 115 & 120, vgl. 2.1.1 & 2.2.1.

ausgehen (vgl. PU §§211/212). Und dort kann man nur noch sagen “So handle ich eben” (PU §217b), wobei letzteres nach dieser Lesart als Ausdruck einer primitiven, unbegründeten Neigung, Disposition oder Reaktionsweise zu verstehen ist.³⁴ Am Grund oder Fundament ist unser Regelfolgen daher “blind” (vgl. PU §219), d.h. es ist ein blindes Reagieren auf die jeweilige Situation.

Um aber an dieser Stelle die Unterscheidung zwischen richtigem und falschem Vorgehen aufrechterhalten zu können, scheint der Rekurs auf die Gemeinschaft aller Regelfolgenden der einzig sinnvolle Ausweg (siehe 2.1.1).³⁵ Wie wir aber bereits gesehen haben, ist dieser Rettungsversuch im theoretischen Rahmen des Kommunitarismus wenig erfolgreich (siehe 2.2). Es ist nicht einmal klar, ob die Idee der Gemeinschaftlichkeit innerhalb dieses Rahmens angemessen gedacht werden kann. Denn eine Kommunitaristin, wie etwa M. Williams, mag noch so sehr betonen, dass z.B. der Lehrer die “letzte Autorität” im Unterricht ist, weil er (in seinen Urteilen) als Repräsentant der Gemeinschaft aller Regelfolgenden auftritt.³⁶ Im Härtestest scheint sich diese vermeintliche Autorität schnell zu verflüchtigen: Im Lichte von PU §217 könnten wir uns vorstellen, dass der renitente Schüler aus PU §185 von seinem Lehrer immer wieder neue Rechtfertigungsgründe dafür einfordert, dass so-und-so nach der Regel vorzugehen ist. Dem Lehrer werden die Gründe aber bald ausgehen. Und dann kann er – so will es die kommunitaristische Interpretation – nur noch sagen: “So handle ich eben! Es ist halt so, ich weiß auch nicht, warum!”³⁷ Wir können uns auch denken, dass er mit dem “So handle ich eben” entnervt den Unterricht abbricht; er sagt dann in gewisser Weise zu seinem Schüler: “So handle ich – so ist es; und so sollst du es machen! Akzeptier’ das oder lass es bleiben!”

Natürlich kann es zu solchen Abbrüchen der Verständigung kommen, aber diese Fragilität der gemeinschaftlichen Verständigung zeigt hier vor allem dies: Am “harten Felsen”, an dem sich “der Spaten [zurück]biegt” und alle “Begründungen erschöpft” sind (vgl. PU §217b), steht gemäß der kommunitaristischen Deutung selbst ein Lehrer offensichtlich *alleine*, also *ohne* Gemeinschaft da. Denn in dieser Deutung von PU §217 kommt im “So handle ich eben” nur dieselbe Orientierungs- und Anleitungsbedürftigkeit zum Ausdruck wie bei einem noch Lernenden oder Übenden (siehe 2.2.3) – nicht die Gewissheit und das Selbstverständnis eines Repräsentanten

³⁴ Vgl. dazu insbes. M. WILLIAMS [1991]: 104/105, ferner WRIGHT [2001a]: 166/167.

³⁵ Natürlich ist das nicht der einzige Ausweg, denn man könnte ebenso gut im platonistischen Bildes Zuflucht suchen, siehe 1.3.1. Aber auch das ist nur ein dürrtiger Ausweg: siehe 1.3.2.

³⁶ Vgl. u.a. M. WILLIAMS [1994]: 193, siehe 2.2.3.

³⁷ Vgl. M. WILLIAMS [1991]: 117/118: “The master, no more than the novice, has a proof or a justification for why ‘6’ follows ‘5’, or why enjoying something just is a good reason for doing it [...].The answer in every case to ‘why?’ is ‘Because it just is’, which is another way of saying that there is no reason or justification or proof.”

der gemeinschaftlichen Praxis des Regelfolgens. Die Idee der Gemeinschaftlichkeit bleibt im Kommunitarismus darum etwas nur Äußerliches, was sich den Mitgliedern der fraglichen Gemeinschaft jedoch nicht selbst erschließt.³⁸

Nun können wir Wittgensteins Bemerkungen in PU §217 aber auch anders verstehen. S. Cavell bietet uns eine Lesart an, die uns hier weiterhelfen kann:

I conceive that the good teacher will not say, "This is simply what I do" as a threat to discontinue his or her instruction, as if to say: "I am right; do it my way or leave my sight." The teacher's expression of inclination in what is to be said shows readiness — (unconditional) willingness — to continue presenting himself as an example, as the representative of the community into which the child is being, let me say, invited and initiated. (CAVELL [1990]: 72)

Das Szenario ist dasselbe wie zuvor: Der Schüler fragt den Lehrer nach immer neuen Gründen dafür, warum er so-und-so nach der Regel handeln soll. Am Grunde angelangt – d.h. wenn er alle Gründe erschöpft hat –, antwortet der Lehrer: "So handle ich eben." Aber wir sollten genauer darauf achten, wie es Wittgenstein formuliert. Der Lehrer kommt in PU §217 selbst zu Wort und sagt: "Ich bin dann geneigt zu sagen: »So handle ich eben.«" (PU §217) Und diese *Neigung* ist in Cavells Lesart nichts bloß subjektiv Willkürliches, kein unbegründeter Impuls.³⁹ Es ist Ausdruck für die "(bedingungslose) Bereitschaft" (*unconditional willingness*), weiter zu unterrichten und sich weiter als Repräsentant der Gemeinschaft (bzw. der Praxis) zu präsentieren. Diese Reaktion des Lehrers auf das irgeleitete, auf Unwissen basierende Fordern nach Gründen seitens des Schülers ist nicht Ausdruck von Verlegenheit oder Genervtheit. Der "gute" Lehrer lässt sich nicht aus der Ruhe bringen; er ist ganz bei sich und hat den Grund *als* Grund im Blick (BGM VI.31). Der Grund äußert sich darin, dass er *so* handelt; und auch darin, dass *er* und *wir* als Repräsentanten dieser Praxis in dieser Unterrichtssituation *geneigt* sind zu sagen: "So handle ich eben." Was sich dann aber so äußert, ist nichts anderes als die Regel selbst (vgl. PU §201b). Sie "spricht" gleichsam aus dem, was der Lehrer oder auch wir und alle anderen Repräsentanten der Praxis "von Fall zu Fall der Anwendung" tun und machen. So formuliert es zumindest D. Pears in einer Bemerkung, die wir in 1.3.2 schon einmal aufgegriffen haben. Sie sei hier erneut zitiert (dieses Mal mit etwas mehr Kontext):

[When] I have worked my way down to the foundations, where the only question left is 'What in this case would count as the same again?', there are no more

³⁸ Vgl. mit einer ähnlichen Diagnose McDOWELL [1998e]: 252–254 und RÖDL [2012]: 200/201.

³⁹ Anders als bei Kripke: *stab in the dark; unjustified leap, brute impulse* etc., vgl. u.a. KRIPKE [1982]: 10, 15, 17, 18, 23. Damit setzt sich CAVELL [1990]: 71–73 kritisch auseinander.

considerations, doubts, or justifications. I do not even have to listen to the rule, because it speaks through my application of it. (PEARS [1987/1988]: 441)

Ist an dieser Stelle nicht schon ein Weg in Sicht, auf dem wir, nicht nur [ID-Intellekt], sondern vor allem auch [ID] verständlich machen können? Um das zu entscheiden, werden wir im nächsten Schritt unseren bisherigen Gedankengang noch einmal von einer anderen Seite aufgreifen, nämlich von der Aristotelischen Seite. Und dabei werden wir uns nun mit [ID] direkt und ohne Umweg befassen; auf [ID-Intellekt] werden wir am Ende dieses Abschnitts noch einmal zurückkommen (siehe 5.1.4).

5.1.3 Formale Identität (II)

Wie wir gerade gesehen haben, müssen wir am “harten Felsen” (PU §217) des Regel-folgens keinen weiteren Grund, keine Rechtfertigung, nicht einmal mehr die Regel selbst konsultieren, um die Frage zu entscheiden, was in diesem oder jenem besonderen Fall als ein “das Gleiche machen” gilt. Wir müssen “an keine weitere Anleitung appellieren” (vgl. PU §228); denn die Regel “spricht” durch die Anwendung, die wir von ihr machen (PEARS [1987/1988]: 441).

Nun hat diese Ausdrucksweise des “Sprechens” oder “Aussprechens” aber ein Pendant bei Aristoteles, und zwar eines, das wir in 5.1.1 schon kurz angesprochen haben. In Met. IX 10 sagt Aristoteles nämlich Folgendes über die νόησις im engeren Sinn, d.i. das Denken des Einfachen, Unzusammengesetzten (ἀσύνθετον):

[T55] Oder es wird, so wie das Wahre, auch das Sein für dieses [d.i. das Unzusammengesetzte (ἀσύνθετον)] nicht denselben Sinn haben (wie für das Zusammengesetzte); vielmehr ist es beim Wahren oder Falschen hier so, dass jenes ein Berühren (θιγγεῖν) und Sagen (φάναι) ist – denn Sagen (φάσις) ist nicht dasselbe wie Aussagen über etwas (κατάφρασις) –, das Nichtwissen (ἄγνοεῖν) aber ist Nicht-Berühren (μὴ θιγγάνειν). (Met. IX 10, 1051 b21–25)

Im Fall des Unzusammengesetzten ist das Denken also selbst ein einfacher Akt, d.h. *kein* Zusammensetzen (Verbinden oder Trennen) von Termen in bejahenden oder verneinenden Aussagen (κατάφρασις bzw. ἀπόφρασις), was eine (komplexe) “τὶ κατὰ τινος”-Struktur aufweisen würde (vgl. DA III 6, 430 b26–29). Aristoteles unterstreicht das hier durch den Kontrast zu einem bloßen “Sagen” oder “Aussprechen” (φάναι bzw. φάσις).⁴⁰ Aber was genau will uns Aristoteles mit diesem Kontrast zwischen Aussagen

⁴⁰ Zur Übersetzung von “φάναι bzw. φάσις” mit “Aussprechen” vgl. CRIVELLI [2004]: 112, der es mit “*enunciate*” wiedergibt; vgl. ferner auch BONITZ [1849]: 410, insbes. Fn. 1 (*effinxisse*).

und Sagen bzw. Aussprechen über das Denken des Einfachen, Unzusammengesetzten zu verstehen geben?

Einer der wenigen Versuche, die Verwendung von “φάναι” und “φάσις” in **T55** etwas näher zu erläutern, findet sich bei K. Oehler,⁴¹ der dies mit den ersten Kapiteln von *De Interpretatione* verknüpft. Aristoteles betont dort, dass die Elemente eines Aussagesatzes – Nennwort (ὄνομα) und Aussagewort (ῥῆμα) – auch für sich geäußert etwas bedeuten.⁴² In beiden Fällen ist die Äußerung aber eine φάσις: Es ist ein Äußern von Wörtern, die lediglich etwas sagen, nichts aussagen; denn “man kann mit der Äußerung, die man macht, wenn man ein solches Wort ausspricht, nicht in der Weise etwas zu verstehen geben, daß man [...] eine Behauptung aufstellt” (Int. 5, 17 a17–19). Auf welche andere Weise man aber mit einer solchen φάσις etwas zu verstehen gibt, deutet Aristoteles in Int. 4 an:

[T56] Ein Wortgefüge (λόγος) ist eine etwas bedeutende stimmliche Äußerung (φωνή σηματικῆ), von deren Teilen (mindestens) einer eigenständig etwas bedeutet, und zwar als ein Ausdruck, der etwas sagt (ὡς φάσις), nicht als einer, der etwas aussagt (οὐχ ὡς κατάφασις). Ich meine damit, dass zum Beispiel das Wort “anthropos” (“Mensch”) zwar etwas bedeutet, aber nicht, dass dies ist oder nicht ist; vielmehr liegt eine bejahende oder verneinende Aussage erst dann vor, wenn noch etwas hinzugefügt wird. (Int. 4, 16 b26–30)

Gewiss können wir durch das Sagen eines Nenn- oder Aussageworts etwas zu verstehen geben. Denn wenn wir z.B. die Wörter “Mensch” oder “Narzisse” (siehe 5.1.1) einzeln, für sich aussprechen, dann bringen wir unser Denken und das des Hörers bereits bei der gemeinten Sache “zum Stehen” (vgl. Int. 3, 16 b19–21). Wir sagen damit aber noch nichts aus, weder dass z.B. ein Mensch ist (existiert), noch dass ihm bestimmte Attribute zukommen. Um einem Hörer das zu verstehen zu geben, müssten wir noch “etwas hinzufügen” (vgl. **T56** & Int. 1, 16 a15) und somit eine Aussage machen. Dieser Bezug zum Urteilen und Aussagen ist dabei jedoch entscheidend: Erst wenn wir entsprechend *vertraut* damit sind, wie die konventionell mit den ausgesprochenen Wörtern assoziierten νοήματα (vgl. Int. 1, 16 a3–13) in verschiedenen Aussagen

⁴¹ Siehe OEHLER [1962]: 215–217. Das ist die Ausnahme, da ansonsten meist nur wiederholt wird, was Aristoteles sagt, nämlich, dass das Denken des Einfachen eben einem Sagen gleicht. Was genau damit gemeint sein könnte, wird kaum erklärt; teils wird es aber auch auf fragwürdige, missverständliche Weise erklärt: SCHWEGLER [1848]: 187 vergleicht es z.B. damit, dass wir “Diagonale” sagen, wann immer die korrespondierende “einfache Vorstellung” (einer Diagonale) präsent ist. Und AUBENQUE [1979]: 79/80 vergleicht es mit dem “Nennen eines Namens” (*donner un nom*) für das, “was wir in der intuitiven Erfassung sehen” (*à ce que nous voyon dans la saisie intuitive*). In beiden Fällen ist so aber bereits unbemerkt wieder eine synthetische Leistung im Spiel, durch die das ausgesprochene Wort mit der jeweiligen Vorstellung bzw. mit etwas “intuitiv Gesehenem” verknüpft wird.

⁴² Wird ein Aussagewort (ῥῆμα) für sich, d.h. außerhalb der Einheit einer Prädikation ausgesprochen, fungiert es dabei selbst als ein Nennwort (ὄνομα), vgl. Int. 3, 16 b19–23.

und Urteilen miteinander kombiniert werden – Wedin nennt dies “acquaintance” (siehe 5.1.1) –, können wir unser Denken in der fraglichen Hinsicht zum Stillstand bringen. Schließlich haben wir nur dann mit νοήματα, nicht bloß mit φαντάσματα zu tun (siehe 4.3.3), wenn wir diese einfachen, logisch basalen Gedankenelemente – Oehler spricht auch von den “einfache[n] Elemente[n] eines Urteils: die Subjekts- und Prädikatsbegriffe” (OEHLER [1962]: 216) – als so-und-so kombinierbare Elemente denken.⁴³ Und auf diese Weise bringt auch das bloße Sagen oder Aussprechen der jeweiligen Wörter unser Denken bei dieser Kombinierbarkeit zum Stehen; wir geben so etwas zu verstehen, selbst wenn wir diese Wörter noch nicht wirklich mit anderen in einer Aussage verbinden (vgl. Int. 5, 17 a17–19). In diesem Fall ist unsere Äußerung aber weder wahr noch falsch (vgl. Int. 1, 16 a9–18 & Cat. 1, 2 a7–10), weshalb auch das Denken dieser einfachen Elemente, d.i. der ἀσύνθετα, um deren Denken es in T55 geht, gleichfalls weder wahr noch falsch ist.⁴⁴

Auch die Irrtumsfreiheit, die die νόησις des Einfachen, Unzusammengesetzten kennzeichnet, kann auf diesem Weg scheinbar einfach erklärt werden. Denn wo es weder Wahrheit noch Falschheit gibt, können wir uns offensichtlich nicht täuschen, nicht im Irrtum sein (vgl. Met. IX 10, 1051 b25/26). Ist die in [ID] gemeinte Identität also doch so zu verstehen, wie dies etwa M. Wedin vorschlägt: als Bekanntschaft oder Vertrautheit (*acquaintance*) mit der Verwendung einfacher νοήματα, d.i. den “einfache[n] Elemente[n] eines Urteils” (OEHLER [1962]: 216)? In 5.1.1 haben wir schon gesehen, dass gegen diese Sicht Folgendes eingewendet werden kann: Dass es im Akt der νόησις kein Nicht-Treffen oder Verfehlen eines einfachen νόημα gibt, ist insofern trivial, als die νόησις nun mal nichts anderes ist als das Denken nacheinander folgender νοήματα (siehe DA I 3, 407 a6–8). Das sagt aber noch nichts darüber, ob in diesem Denken dann auch der jeweilige Denkgegenstand, die intelligible Form (νοητόν) getroffen wird. Doch geht es nicht genau darum in T55? Und bezieht sich nicht auch [ID] gerade auf solche Fälle, in denen das Denkende und das Gedachte, nicht jedoch nur das Denken und die Gedanken identisch sind?

Natürlich ist das so! Wir haben darauf bereits zu Beginn von 5.1.2 verwiesen: [ID] gilt in erster Linie für die Akte des Denkens, die eine bereits der Vollendung nach Wissende vollzieht, wenn sie die Gegenstände ihres Wissens (ἐπιστήτα) betrachtet. Mehr noch: [ID] gilt nur dort und wir finden Klarheit darüber nur dort, wo wir Fälle untersuchen, in denen eine der Vollendung nach Wissende in der Betrachtung selbst begriffen ist (κατ’ ἐνέργειαν ἐπιστήμη, vgl. DA III 5, 430 a19–21 & DA III 7, 431 a1/2). Und das ist genau dann der Fall, wenn die Wissende “durch sich selbst tätig sein kann”

⁴³ Vgl. dazu WEDIN [1988]: 125–135, u.a. mit Bezug zu T51: DA III 8, 432 a10–14, siehe 4.3.3.

⁴⁴ Siehe dazu OEHLER [1962]: 216/217.

(δύνηται ἐνεργεῖν δι' αὐτοῦ, vgl. DA III 4, 429 b7) und auch so tätig sein will (νοησαι [...], ὁπόταν βούληται, vgl. DA II 5, 417 b23–25). Denn in den Denkvollzügen, die diese Betrachtung, d.i. den tätigen Gebrauch des Wissens ausmachen, ist das Treffen des jeweiligen νοητόν bereits in dieser Hinsicht gewährleistet, weil – wie Aristoteles dies in DA II 5 erklärt – “das Allgemeine” (τὸ καθόλου), das Gegenstand des Wissens ist, “in gewisser Weise” (πῶς) schon in der Seele einer solchen Wissenden präsent ist (vgl. DA II 5, 417 b22–25). Aber in welchem Sinn ist dieses Allgemeine – also ein νοητόν bzw. ein ἐπιστητόν⁴⁵ – *in der Seele* einer Wissenden? Und warum schränkt Aristoteles dies sogleich wieder ein (“πῶς”)? Um [ID] besser zu verstehen, sollten wir zunächst auch diese Fragen klären.

Anknüpfen können wir hier an der Unterscheidung zwischen Vorstellungen und Gedanken, die wir in 4.3.3 mit Wedin nachgezeichnet haben: Vorstellungen sind partikular; es sind, genauso wie Erinnerungen und Wahrnehmungsepisoden, Elemente eines partikularen Systems mentaler Repräsentation, das einen individuellen Denker in die Lage versetzt, ein allgemeines νοητόν zu denken. Bei Wedin ist diese Unterscheidung aber zugleich in eine umfangreichere, funktionale Erklärung unserer Denkvollzüge eingebettet: Denken kommt demnach zustande, weil diese partikularen Prozesse der Wahrnehmung, Erinnerung und Vorstellung so zusammenwirken (vgl. 4.3.2), dass das jeweilige νοητόν *in* der dadurch erzeugten Struktur mentaler Repräsentation, vorrangig in den Vorstellungen (φαντάσματα), gedacht wird (vgl. DA II 7, 431 b2 & DA III 8, 432 a8/9).⁴⁶ Diese φαντάσματα sind aber, wie insgesamt alle Elemente des repräsentationalen Systems, etwas Partikulares; der Gegenstand des Wissens (νοητόν, ἐπιστητόν) ist jedoch etwas Allgemeines (vgl. DA II 5, 417 b16–28). Das wirft die Frage auf: Wie kann die Aktivierung eines Systems partikularer Prozesse dann zum Wissen oder Denken von etwas Nicht-Partikularem, Allgemeinen führen? Oder angepasst an unsere gegenwärtige Fragestellung: Auf welche Weise ist das Allgemeine in der Seele eines Wissenden (DA II 5, 417 b22–25), wenn das Denken eines einzelnen Denkers (also eines partikularen Denksystems) vor allem im Zusammenwirken partikularer Prozesse besteht?

Betrachten wir zunächst Wedins Antwort auf diese Frage:

What we need is an account of how the actual₂ operation of a particular system can amount to knowing something non-particular. [...] So the question is how an operation on exclusively particular structures can amount to knowing

⁴⁵ Dass ein ἐπιστητόν, das jederzeit auch ein νοητόν, also etwas Denkbare und Intelligibles ist, allgemein ist, betont Aristoteles an vielen Stellen, siehe erneut Fn. 70 in 4.3.3. Exemplarisch sei hier auch auf APo. I 24, 86 a29/30 verwiesen: “[D]ie allgemeine (Demonstration) ist Gegenstand des Denkens (νοητή), die spezielle dagegen endet in der Wahrnehmung.”

⁴⁶ Ausführlich zu Wedins Erklärung der Episoden des Denkens siehe WEDIN [1988]: Kap. IV & V.

something universal. The answer is that the particular structure is regarded as a (re)presentation or [...] as an exemplar of the universal in question. [...] It does not [...] fail to count as knowing A, if the particular structures that (re)present A are replaced by other such structures. Nor would it have failed to count as knowing A, had they been different all along. This holds true whether the particular structures are external items, such as marks on a slate board, or internal items, such as images (*φαντάσματα*). The fact that any set of appropriate physical structures will do *plus* the fact that *φαντάσματα*, which are always involved anyway, are (re)presentationally adequate on their own means that operations on physical structures can, in the case of knowledge₃, be taken as universally valid because the particular structure or (re)presentation involved in an episode of knowing can be taken as proxy for the object *in any episode*. On this account, for a universal to be in, say, S's soul amounts to saying that S has a certain ability to do something on his own. Not to call up, as it were, the universal itself, this is the Platonist's mistake, but to do something that does the same job but at considerably less cost. This requires endowing S or, better, S's soul with the internal machinery to accomplish the job. This will involve memory, *φαντάσματα*, and, of course, productive and receptive minds. In short, it will amount to providing a cognitive model for thought. (WEDIN [1988]: 207)

So wie es Wedin hier beschreibt, ist das Denken des Allgemeinen die Herstellung einer bestimmten, partikularen Struktur, die dieses Allgemeine repräsentiert oder exemplifiziert. Und die Elemente dieser Struktur haben wir zuvor schon erwähnt: Es sind Vorstellungen und Erinnerungen – wohl auch Wahrnehmungsgehalte, die so bewahrt werden. Wir können aber ebenso die *νόηματα* als Elemente dieser Struktur anführen.⁴⁷ Ein *νόημα* ist nämlich ein seelisches Widerfahrnis (vgl. Int. 1, 16 a3–16), und zwar eines, das entsteht, wenn der rezeptive *νοῦς* durch einen entsprechenden Denkgegenstand (*νοητόν*) affiziert wird (vgl. DA III 4, 429 a13–18).⁴⁸ Aber obwohl sich ein solches *νόημα* von einer partikularen Vorstellung (oder einer anderen mentalen Repräsentation) gerade hinsichtlich seiner Allgemeinheit unterscheidet (siehe 4.3.3), ist das *νόημα* *nicht allein* als das Allgemeine in der Seele anzusehen: Ein *νόημα* ist nur dann präsent, solange der oder die Denkende in der *ἐνέργεια* der *νόησις* begriffen ist.⁴⁹ Schließlich kommt das seelische Widerfahrnis eines *νόημα* eben nur zustande, wenn eine Affektion des rezeptiven *νοῦς* durch ein *νοητόν* vorliegt, was aber bereits

⁴⁷ Bei Wedin klingt das an, insofern er das Zusammenspiel von tätigem und rezeptivem *νοῦς* (*productive and receptive minds*) als Elemente dieser "internen Denk-Maschinerie" erwähnt.

⁴⁸ Vgl. dazu vor allem auch WEDIN [1988]: 168–172, ins. 170.

⁴⁹ Vgl. erneut DA I 3, 407 a6–8: das Denken (*νόησις*) ist die Gedanken (*νόηματα*). Und das bedeutet nicht nur, dass die *νόησις* nicht ist, ohne entsprechende *νόηματα*; es bedeutet umgekehrt auch, dass die *νόηματα* nur sind, solange aktiv gedacht wird.

ein Tätigsein des νοῦς voraussetzt (siehe 5.1.1). Denn etwas Wahrgenommenes oder eine Vorstellung ist wie anderes, das Materie hat, stets nur dem Vermögen nach ein νοητόν (vgl. DA III 4, 430 a6/7). Etwas der Vollendung nach Intelligibles wird es erst durch die Tätigkeit der νόησις (vgl. Met. IX 9, 1051 a29–33). Und daher können wir auch sagen: Ein νόημα ist, genauso wie das korrespondierende νοητόν, ein komplementärer Aspekt ein und derselben ἐνέργεια des Denkens, in der beide zusammenkommen und ihre Vollendung haben. Dementsprechend ist auch das Allgemeine, also ein νοητόν (oder ἐπιστητόν), ebenso wie die jeweiligen νοήματα, nur dann “in der Seele” (DA II 5, 417 b22–25), wenn diese ἐνέργεια des Denkens vorliegt.

Nach Wedins Interpretation ist das Allgemeine in der Seele einer Denkenden bzw. eines partikularen Denksystems, wenn durch die koordinierten Prozesse dieses Systems eine bestimmte, partikuläre Struktur hergestellt wird, die dieses Allgemeine exemplifiziert bzw. repräsentiert. Wie wir gerade gesehen haben, ist es dabei aber wesentlich, dass dieses Allgemeine erst dann in einem vollen Sinn *in* dieser Struktur ist, wenn das in dieser Struktur dem Vermögen nach Intelligible durch die ἐνέργεια des Denkens zur Vollendung gebracht wird. Damit ist jedoch nicht gesagt, dass das Allgemeine nur in der Seele ist, solange die Denkende aktiv betrachtet, was sie weiß und verstanden hat. Aristoteles legt in DA II 5 nahe, dass das Allgemeine “in gewisser Weise” (πῶς) auch dann in der Seele ist, wenn sie diese Betrachtung nach Belieben anstellen *kann* (νοῆσαι [...] ἐπ’ αὐτῷ, ὁπόταν βούληται, vgl. DA II 5, 417 b24). Und gerade diesen Punkt greift auch Wedin auf, wenn er sagt: “...for a universal to be in, say, S’s soul amounts to saying that S has a certain ability to do something on his own” (vgl. WEDIN [1988]: 207). Wir können sagen: Das Allgemeine in der Seele *ist* diese Fähigkeit, etwas selbstständig zu tun, d.h. etwas herzustellen, nämlich eine repräsentationale Struktur, in der das fragliche Allgemeine, das νοητόν, exemplifiziert und somit realisiert ist. Und in dieser Hinsicht ist das Denken (νόησις) in der Tat mit dem *Beherrschen einer Technik* zu vergleichen, wie Wittgenstein das nahelegt (vgl. PU §§150 & 199). Dieser Vergleich des Denkens mit einer Technik oder Kunst (τέχνη) findet sich aber auch bei Aristoteles, etwa wenn dieser das Verhältnis von tätigem und rezeptivem νοῦς mit Hilfe des Verhältnisses zwischen einer Kunst und dem von ihr bearbeiteten Material erläutert (siehe DA III 5, 430 a10–15).

Nun ist es eine Sache, dass Wittgenstein und Aristoteles offenbar beide gleichermaßen dieses Bild vom Denken als einer Art Technik oder Kunst heranziehen. Eine andere Sache ist es, was wir aus diesem bildhaften Vergleich machen. Im vorliegenden Fall scheint es dabei vor allem auf die Unterschiede, nicht so sehr auf die Gemeinsamkeiten der beiden Vergleichspunkte anzukommen. Anhand unserer Überlegungen zur ἐνέργεια der Kunstfertigkeit (siehe 4.2) lässt sich eine Besonderheit ausfindig machen,

die die ἐνέργεια des Denkens vom herstellenden Tätigsein in einer herkömmlichen Kunst abgrenzt.

Wiederholen wir kurz mit Hilfe der *A-B-C*-Struktur teleologischer Erklärungen aus 4.2.5, was die ἐνέργεια einer Kunst auszeichnet: Die Ausübung einer Kunst macht sich primär bemerkbar durch den Vollzug bestimmter produktiver Akte (*C*), z.B. Akte des Reibens bei der Heilkunst, durch die ein partikularer Zustand (der *B*-Zweck), etwa des Gleichmaßes, hergestellt wird (vgl. T5 & T6), in dem sich dann das allgemeine τέλος (der *A*-Zweck) der Heilkunst, nämlich die Gesundheit, realisiert. Die Gesundheit als *A*-Zweck ist dabei der Bestimmungsgrund der *C*-Akte und des *B*-Zustands, da erst der *A*-Zweck im einschlägigen Sinn erklärt, warum die *C*-Akte vollzogen werden und warum der *B*-Zustand im Patienten hergestellt wird. Als allgemeiner Zweck ist dieser *A*-Zweck aber nichts neben den jeweiligen *C*-Akten oder dem hergestellten *B*-Zustand: Der *A*-Zweck ist gleichsam das beseelende Prinzip, das Leben der *C*-Akte; und das, was den herzustellenden *B*-Zustand zu einem Erstrebten macht. Wir könnten auch sagen: Der *A*-Zweck liegt schon darin, dass der oder die Heilkundige produktive *C*-Akte zum Zweck von *B* ausführt. Und in dieser Hinsicht ist die Ausübung der Heilkunst eine ἐνέργεια im strengen Sinn von Met. IX 6 (siehe T38), weil der *A*-Zweck so jederzeit schon im Akt der Heilkundigen präsent ist.

Versuchen wir nun, die ἐνέργεια des Denkens in diesem *A-B-C*-Schema zu fassen! Der *A*-Zweck des Denkens ist offensichtlich nichts anderes als das Allgemeine (νοητόν), das durch das Denken präsent zu machen ist. Das geschieht, wie es Wedin z.B. erklärt, durch die Herstellung einer partikularen Struktur (*B*-Zweck), die das Allgemeine exemplifiziert bzw. repräsentiert. Und die Herstellung dieser Struktur erfolgt auch hier durch den Vollzug bestimmter produktiver *C*-Akte: durch das Verknüpfen einfacher Gedankenelemente (νοήματα) in Urteilen (und dann auch in Schlussfolgerungen), was stets die Aktivierung entsprechender Repräsentationsmechanismen beinhaltet, also das Ineinandergreifen von Prozessen zur Produktion von Vorstellungen (φαντάσματα), in denen ein νοητόν gedacht wird. Schon an dieser Stelle zeichnet sich aber eine Besonderheit in der ἐνέργεια des Denkens ab. Denn gleichgültig, wie wir uns die Struktur der Repräsentation denken, in der laut Wedin das Allgemeine gedacht wird, als hergestelltes Produkt – sei es als erinnerte Vorstellung (φαντάσματα) oder als Tonbandaufzeichnung, als Schriftstück, als Bild usw. – ist es stets etwas Partikulares, Nicht-Allgemeines. Selbst ein Gedanke (νόημα) ist abseits der νόησις, sofern er dann überhaupt Sein hat, nur etwas Partikulares, nämlich ein seelisches Widerfahrnis eines einzelnen Denkers, an das sich dieser z.B. erinnern oder in anderen Gedanken aufgreifen kann. Erst in der νόησις, also im und durch den Vollzug der produktiven *C*-Akte, ist diese partikulare Struktur der Repräsentation im vollen Sinn, d.i. der Vollendung nach eine Repräsentation des Allgemeinen. Denn im Vollzug bildet die νόησις – das ist eine Pointe von [ID] – mit dem gedachten νοητόν eine Einheit (vgl.

T54: Met. XII 9, 1075 a4/5). In dieser Hinsicht ist die νόησις das Allgemeine, wie es sich dem einzelnen Denker (in νοήματα) präsent macht. In Anschluss an das A-B-C-Schema könnten wir daher auch sagen: Die partikulare Struktur (B), in der das Allgemeine exemplifiziert, repräsentiert oder realisiert wird, ist hier nichts anderes als der Vollzug einzelner Akte des νόησις (C). Die Elemente B und C des A-B-C-Schemas fallen bei der ἐνέργεια des Denkens also zusammen. Oder, wie wir mit K. Corcilius sagen können: Die ἐνέργεια des Denkens weist im Vergleich zur ἐνέργεια der Kunstfertigkeit eine einfachere Struktur auf:

...in addition to what is said about the ontological structure of *energeiai* vs. *kinêseis* in Met. Θ 6, 1048 b18–36, *energeiai* also differ from *kinêseis* in that the latter exhibit the A-B-C-structure, whereas *energeiai* like thinking or seeing in human beings seem to exhibit a simpler structure, corresponding to the performance of an A-type goal without the mediation by a B-type goal (i.e. A-C). (CORCILIUS [2019]: 381/382, Fn. 37)

Vor diesem Hintergrund wundert es nicht, dass Aristoteles in Met. IX 6 das Denken als paradigmatischen Fall für eine ἐνέργεια im strengen Sinne heranzieht. Denn wenn die Tätigkeit des Denkens stets eine solche einfachere A-C-Struktur impliziert, ist in jedem Akt des Denkens (C) das τέλος (A) immer schon in jedem Moment erreicht. Und zwar allein deshalb, weil jeder Denkvollzug als produktiver C-Akt selbst das allgemeine νοητόν als A-Zweck realisiert – ja selbst eine Instanz oder ein Exemplar (vgl. WEDIN [1988]: 207) dieses Allgemeinen ist.

An dieser Stelle haben wir eine Seite von [ID] eingeholt, zumindest unter einem Gesichtspunkt. Denn die Einheit von νόησις und νοητόν (**T54:** Met. XII 9, 1075 a4/5), die [ID] kennzeichnet, ist gegeben, wenn wir das Denken als ἐνέργεια im eben erläuterten Sinn verstehen. Eine Einschränkung ist jedoch nötig, da diese Einheit von Denken und Gedachtem in gewisser Weise für jeden Akt des Denkens gilt.⁵⁰ D.h. selbst wenn wir ein noch unklares, verworrenes Allgemeines denken, wie es sich z.B. in der Wahrnehmung präsentiert (vgl. APo. II 19, 100 a15–b1; siehe 4.3.2), es ist in der ἐνέργεια des Denkens untrennbar mit dem C-Akt der νόησις verschmolzen. [ID], wie Aristoteles diese These in **T53** und **T54** formuliert, ist aber deutlich anspruchsvoller. Entscheidend ist dabei immer auch, welches νοητόν (in welcher Klarheit) gedacht wird, ob das Wesen einer Sache oder nur ein akzidentielles Merkmal.

Um dieses Identitätsverhältnis in seinem vollen Anspruch einzuholen, können wir zunächst mit dieser Frage beginnen: Was bleibt uns eigentlich noch zu denken, wenn νόησις und νοητόν eines sind, der C-Akt der νόησις also mithin die Sache selbst

⁵⁰ Vgl. hierzu erneut DA III 7, 431 b16/17: “Und überhaupt ist die Vernunft, die der Tätigkeit nach (κατ’ ἐνέργειαν) ist, (dasselbe wie) ihre Gegenstände (τὰ πράγματα [νοῶν]).”

ist (vgl. T54)? Ist Aristoteles' Hinweis, dass es an diesem Punkt kein τὸ κατὰ τινος mehr gibt (vgl. DA III 6, 430 b26–31), vielleicht als Mahnung zu verstehen, an dieser Stelle besser zu *schweigen*, da es ohnehin nichts Anderes gibt, das wir von oder über diesen C-Akt des Denkens aussagen könnten? P. Aubenque glaubt, dass Aristoteles in T55 genau das nahelegt; er schreibt:

Ainsi s'expliquerait la négation, non reprise ou corrigée par Aristote, de tout enseignement concernant le simple. On peut certes dire (φάναι) le simple, c'est-à-dire donner un nom à ce que nous voyons dans la saisie intuitive, mais on ne peut rien dire (λέγειν, κατάφαναι) de lui. Aristote constate ici les limites du discours attributif et, en particulier, de sa forme la plus parfaite, le discours démonstratif. L'essentiel échappe à ce que l'on appelle couramment l'enseignement et la recherche, c'est-à-dire à la science. On pourra trouver cette conclusion décevante. Mais Platon ne disait-il pas déjà que les plus grandes choses sont indicibles? Et ce n'est pas mépriser le langage, mais en respecter les limites, que de reconnaître avec Wittgenstein – et, nous semble-t-il, après Aristote – que «sur ce dont on ne peut parler il faut se taire», tout en ajoutant d'ailleurs que ce qu'on ne peut «dire», on peut néanmoins le «montrer». (AUBENQUE [1979]: 79/80)

Eine weitere Erklärung dafür zu fordern, was es mit der νόησις des Einfachen auf sich hat, ist gewiss sinnlos, insofern es hier eben nichts Anderes mehr gibt, was wir als *Explanans* für diesen *einfachen* (!) Akt des Denkens anführen könnten.⁵¹ Und in dieser Hinsicht wird in T55 sicherlich eine Grenze gezogen. Aubenque versteht diese Grenzziehung aber auf eine fragwürdige Weise. Er glaubt, dass wir das, was wir denken, wenn wir das Einfache denken, zwar nicht mehr sprachlich artikulieren, aber in einem Akt der Intuition gleichwohl denkend fassen können. Dass diese Intuition bzw. der Gehalt dieser intuitiven Erfassung dann jenseits des Aussagbaren liegt, ist dementsprechend enttäuschend (*décevante*). Denn es scheint uns so ein Mittel genommen, um auf Fragen zu antworten, die uns unabhängig von der sprachlichen Artikulierbarkeit der Antworten dennoch zu beschäftigen scheinen.

Die Fragwürdigkeit von Aubenques Verständnis dieser Grenzziehung zeigt sich in diesem Kontext aber schon daran, dass eine Grenze des Denkens, sofern es eine Grenze des *Denkens* ist, genau genommen kein Jenseits hat, welches nur nicht sprachlich artikuliert werden könnte. Als ἐνέργεια hat das Denken überhaupt keine Grenze und kein Jenseits in diesem Sinn (vgl. T38: Met. IX 6, 1048 b18–30). Oder anders

⁵¹ Die Sinnlosigkeit, beim Einfachen nach weiteren Erklärungen zu suchen (ζητήσεις), thematisiert Aristoteles in Met. VII 17, 1041 a10–20 selbst: Man kann dabei nur noch das Erfragte (Explanandum) wiederholen, es erneut aussprechen; aber das ist keine Erklärung, sondern vielmehr das Ende, die Grenze des Erklärens. Vgl. zu dieser Deutung OEHLER [1962]: 235, ferner BOSTOCK [1994]: 238.

ausgedrückt: Die ἐνέργεια des Denkens erreicht kontinuierlich, in jedem Augenblick, immer wieder ihre Grenze, ihr Äußerstes, jenseits dessen es aber nichts Weiteres gibt und auch nichts fehlt (vgl. Met. V 17, 1022 a4/5).⁵² Schließlich wird in jedem Akt der νόησις ein Allgemeines (ein νοητόν bzw. ἐπιστετόν) in der Seele präsent gemacht; und das ist das τέλος, der A-Zweck des Denkens, der dem C-Akt der νόησις immanent ist, nicht jenseits einer Grenze liegt. Das Denken (bzw. der νοῦς als dabei ausgeübte Denkfähigkeit) kommt im Einfachen somit durchaus an eine Grenze; doch das ist nichts anderes als *seine* Grenze, *sein* Äußerstes, *sein* τέλος (vgl. T42). Der Vollzug der νόησις ist selbst dieses τέλος, was vor allem dann klar wird, wenn wir dies auf den für [ID] relevanten Präzedenzfall beziehen (siehe T53 und T54), d.h. wenn das im Akt der νόησις präsent gemachte νοητόν das Was-es-ist bzw. wesentliche Sein einer Sache ist. Das uns eigene Streben nach Wissen (vgl. Met. I 1, 980 a21) ist hier nämlich im höchsten Maß erfüllt; und der νοῦς als Denk- und Erkenntnisfähigkeit erreicht an dieser Grenze folglich seine eigene Vollendung. Ein Denken, in dem sich ein solches erklärungskräftiges, erstes Prinzip wissenschaftlichen Wissens entfaltet, welches durch nichts anderes erklärt wird, während es selbst alles andere im jeweiligen Bereich von Wissen erklärt,⁵³ gibt dann aber kaum Grund zur Enttäuschung oder Resignation.⁵⁴ Die hier erreichte Grenze ist keine äußerliche Beschränkung des Denkens; es ist vielmehr der Punkt, an dem das Denken (bzw. der νοῦς) sein τέλος, seinen A-Zweck findet, der keine Frage ungeklärt lässt (vgl. 4.2.5).

Greifen wir den soeben vorgetragenen Gedankengang noch einmal von einer anderen Seite auf! Laut T54 ist in “manchen Fällen” (ἐπ’ ἐνίων) das Wissen die “Sache selbst” (τὸ πρᾶγμα, siehe Met. XII 9, 1075 a1). Das Wissen ist dann offenbar nicht, wie sonst “scheinbar immer auf Anderes” (φαίνεται δ’ αἰεὶ ἄλλου) bezogen (vgl. Met. XII 9, 1074 b35/36). Die νόησις und der λόγος sind die Sache selbst, da Denken und Gedachtes in diesen Fällen eben identisch sind (vgl. Met. XII 9, 1075 a3–5). Doch wie macht sich dieser Sonderfall konkret (im Tätigsein einer Wissenden) bemerkbar? Vielleicht so: Uneingeschränkt wissend ist, wer für ein beliebiges Explanandum innerhalb eines Wissensbereichs stets die einschlägige, der Sache nach vollkommen angemessene Erklärung geben kann; d.h. diejenige Erklärung, die die explanatorisch notwendige Ursache

⁵² Mit RÖDL [2010a]: 211 können wir dies auch so ausdrücken: Die Unterbrechung oder der Abbruch ist bei einer ἐνέργεια kontinuierlich anwendbar und hört nicht auf anwendbar zu sein. Da die ἐνέργεια (z.B. des Denkens) aber in jedem Abbruch bereits als solche vollendet ist, fehlt niemals etwas, das noch hinzukommen müsste, um das Abgebrochene vollständig zu machen; vgl. dazu auch bzgl. der ἐνέργεια der Lust: NE X 3, 1174 a14–19.

⁵³ Vgl. zu diesem Punkt APr. II 16, 64 b34–38, siehe dazu auch die Diskussion bei CODE [1986].

⁵⁴ Auch bei Wittgenstein ist das Ankommen an der Grenze der Sprache kein Grund zur Resignation, siehe BT, 284: “Wenn ich sage: Hier sind wir an der Grenze der Sprache, so [...] klingt das immer, als wäre hier eine Resignation nötig, während im Gegenteil volle Befriedigung eintritt, da *keine* Frage übrig bleibt.” Vgl. dazu auch DIAMOND [2011]: 240/241.

des Explanandums aufweist (vgl. 3.3.3), sodass auch andere Wissende in diesem Fall zustimmen würden, dass *das* die in diesem Zusammenhang einschlägige Erklärung ist, dass man das Explanandum gar *nicht anders* erklären *kann*. Würde jemand dennoch einen weiteren Grund (eine weitere Rechtfertigung) für dieses Wissen fordern, die Wissende könnte nichts mehr hinzufügen. Vermutlich wäre sie dann wohl geneigt zu sagen: “So verstehe bzw. erkläre ich das eben.” (vgl. PU §217). Dies ist der “harte Felsen”, die Grenze ihres Wissens. Mit anderen Worten: Auf die ungebildete, unkundige Forderung nach weiteren Gründen⁵⁵ könnte die Wissende in dieser Situation nur noch mit der Wiederholung der jeweiligen Erklärungen antworten, also mit ihrem λόγος (vgl. T54: Met. XII 9, 1075 a2/3). Sie kann ihre Erklärung (den demonstrativen λόγος) nur noch ein weiteres Mal *aussprechen, sagen* (siehe T55). Aber dieser λόγος bzw. die νόησις, die sich darin äußert, ist die Sache selbst (T54). Es ist die Grenze des Wissens wie auch der so gewussten Sache.⁵⁶ Denn dass man den fraglichen Sachverhalt nicht anders erklären kann, ist in diesem Fall ja nicht nur eine subjektive Unzulänglichkeit. Es zeigt vielmehr, dass dies die dem Wesen des Explanandums angemessene Erklärung ist.

Erneut kommen wir so zur einen Seite von [ID], wonach Denken (νόησις) und Gedachtes (νοουμένου), also das in der νόησις gedachte Allgemeine (νοητόν bzw. ἐπιστητόν), im Akt der νόησις “eines” sind (T54: Met. XII 9, 1075 a4/5). Um zur anderen Seite von [ID] zu kommen, d.i. zum νοῦς, der laut [ID] im Akt der νόησις mit seinem Denkgegenstand (νοητόν) identisch ist, hilft es, zunächst auf folgende Bemerkung von Aristoteles zu blicken:

[T57] Und sobald [die Vernunft (νοῦς)] auf die Weise zu jedem einzelnen (Denkgegenstand) wird, wie es von dem wirklich Wissenden (κατ’ ἐνέργειαν ἐπιστήμων) ausgesagt wird – dies aber tritt ein, wenn er durch sich selbst tätig sein kann –, so ist sie zwar auch dann noch auf gewisse Weise dem Vermögen nach (δυνάμει πως), allerdings nicht auf dieselbe Weise wie vor dem Lernen oder Herausfinden. Und dann vermag sie auch sich selbst zu denken (αὐτόν τότε δύναται νοεῖν). (DA III 4, 429 b5–10)

Selbst in der ἐνέργεια des Wissens, also in der Betrachtung oder im Erklären, ist die Vernunft (νοῦς) nur “auf gewisse Weise dem Vermögen nach” (δυνάμει πως). Zwar ist dieses Vermögen, wie Aristoteles hervorhebt, ein bereits entwickeltes, zweites

⁵⁵ Wer nach weiteren Gründen (Beweisen) für das an sich Klare und Bekannte sucht, zeigt laut Aristoteles einen *Mangel an Bildung* (ἀπαιδευσία), vgl. Met. IV 4, 1006 a5–11, ferner Phys. II 1, 193 a2–9. Sehr aufschlussreich zum Begriff der ἀπαιδευσία siehe NUSSBAUM [1982]: insbes. 283–290.

⁵⁶ Vgl. dazu vor allem Met. V 17, 1022 a8–10: “...ferner [ist] das Worumwillen (οὗ ἕνεκα) und das Wesen (οὐσία) und das τί ἦν εἶναι eines jeden Dinges [eine Grenze (πέρας)]; denn dies ist die Grenze der Erkenntnis, wenn aber der Erkenntnis, dann auch der Sache.”

Vermögen, also eine Haltung, die durch “Lernen und Herausfinden” gebildet worden ist (vgl. 4.1). Dennoch kann man fragen: Warum ist die Vernunft hier nur dem Vermögen nach? Oder was fehlt, damit sie sich nicht nur selbst zu denken vermag (δύναται νοεῖν), sondern auch der Vollendung nach denkt?

Eine einfache Antwort auf diese Fragen lautet: Die Vernunft kann sich überhaupt nicht anders als dem Vermögen nach (δυνάμει) denken. Schließlich hat sie gar keine eigene Natur außer dies, dass sie vermögend ist (DA III 4, 429 a21/22). Und ihr Vermögend-sein besteht darin, das Denkbare des mit Materie behafteten Seienden aufzunehmen (vgl. DA III 4, 430 a6–8). Sie ist ein Vermögen zur Aufnahme der Formen, nicht der Dinge (vgl. DA III 8, 431 b28 – 432a1). Als dieses Vermögen ist die Vernunft aber selbst wesentlich Form, d.h. ohne Materie (ἄνευ ὕλης δύναμις, siehe DA III 4, 430 a7/8). Gerade darum ist aber die Rede vom “Sein *in* der Seele” mit Vorsicht zu behandeln. Denn als materieloses Vermögen nimmt die Vernunft die intelligiblen Formen wohl nicht in der Art auf, wie ein Sack einzelne Steine in sich aufnehmen vermag. Aristoteles versucht solchen Missverständnissen entgegenzuwirken, indem er mehrmals betont, dass die Vernunft nichts der Vollendung nach ist, ehe sie denkt (siehe DA III 4, 429 a22/23 & b31). Genau genommen ist es daher *das Denken* (τὸ νοεῖν), das “unaffizierbar” (ἀπαθές) und “aufnahmefähig” (δεκτικόν) für die Form ist (vgl. DA III 4, 429 a15–17).⁵⁷ Und als Tätigkeit (ἐνέργεια) nimmt das Denken eine Form auf, nicht wie ein Gefäß einzelne Elemente, sondern indem es durch das diskursive Verknüpfen verschiedener Gedankenelemente (διανοεῖσθαι) und das Für-wahr-halten (ὑπολαμβάνειν, vgl. T13: DA III 4, 429 a23) sich selbst eine spezifische Prägung gibt. Das Denken vermag sich so durch das Urteilen, Schlussfolgern und das Denken entsprechender Demonstrationen an *jede* intelligente Form anzupassen. Denn das Denken bzw. der νοῦς “denkt alles” (DA III 4, 429 a18), sofern es nur denkbar ist. Und deshalb vergleicht Aristoteles die Seele insgesamt, gemäß dem Kontext aber vor allem auch die Denkseele (νοῦς), mit der *Hand* (χεῖρ), die ein “Werkzeug (zum Gebrauch) von Werkzeugen” ist (vgl. DA III 8, 432 a1/2). Die Hand ist ein universales Werkzeug, das vielfältig zum Einsatz kommen kann.⁵⁸ Und das lässt sich nahtlos verbinden mit dem, was wir zuvor ausgeführt haben: Das Denken – sozusagen der νοῦς im Akt – ist gleichfalls ein derartiges universales Werkzeug, eine *universale Technik*, mittels der jedes Allgemeine (jedes νοητόν oder ἐπιστητόν) gedacht und präsent gemacht werden kann.

⁵⁷ Da das Subjekt in DA III 4, 429 a15–17 ergänzt werden muss, besteht natürlich die Möglichkeit mit “ὁ νοῦς” (siehe DA III 4, 429 a17/18) zu ergänzen, vgl. dazu MENN [2020]: 103/104. Wir folgen an dieser Stelle aber CORCILIUS [2017]: 179 in seiner Übersetzung, der die Zuschreibung “ἀπαθές” und “δεκτικόν” auf “τὸ νοεῖν” in DA III 4, 429 a13 bezieht.

⁵⁸ Vgl. auch PA IV 10, 687 a19–21 & b3–5; zur Diskussion siehe CRUBELLIER [2020]: 236–240.

Um aber *alles* denken zu können, muss der νοῦς bzw. das Denken – wie Aristoteles betont – notwendigerweise “unvermischt” und somit “ohne eigene Natur” sein (DA III 4, 429 a18 & a21/22). Denn “das Fremde, das dazwischen erscheint, hindert und steht im Weg” (DA III 4, 429 a20/21); es würde das gedachte νοητόν trüben.⁵⁹ Doch nichts kann im Akt zwischen das Denken und das gedachte νοητόν treten; sie sind untrennbar eines (vgl. T54: Met. XII 9, 1075 a4/5). Es kann durch nichts davon getrennt werden, schließlich hat das Denken als ἐνέργεια kein Jenseits. Es hat in jedem Moment, d.i. in jedem vollzogenen C-Akt bereits sein τέλος, also das gedachte Allgemeine als A-Zweck in sich. Und darum ist das Denken auch *unaffizierbar* (vgl. DA III 4, 429 a15 & b22–25; ferner DA III 5, 430 a17/18). Es kann kein Affekt zwischen das Denken und das darin gedachte νοητόν treten: Selbst wenn die Denkende von einem Affekt erfasst wird, etwa einem heftigen Zorn oder einem Rauschzustand, dann kommt es entweder (1) überhaupt nicht zu einem Akt des Denkens, insofern der Affekt dann z.B. verhindert, dass die für das Denken des νοητόν erforderliche Vorstellungen hervorgerufen werden können (vgl. Phys. VII 3, 247 b9 – 248 a6 & 247 b22 – 248 b27).⁶⁰ In diesem Fall gibt es dann aber keinen Akt der νόησις, der durch den sinnlichen Affekt von dem im Denken gedachten νοητόν getrennt werden könnte. Oder (2) der Akt der νόησις wird zwar nicht gänzlich verhindert, allerdings durch den Affekt getrübt. Es gelingt dann nicht, das Allgemeine (νοητόν) in aller Klarheit zu denken; gedacht wird nur ein unklares, verworrenes (erstes) Allgemeines (siehe APo. II 19, 100 a15–b1 & Phys. I 1, 184 a16–26).⁶¹ Allerdings gilt auch hier, dass der Affekt dann nicht zwischen die νόησις und das darin gedachte νοητόν treten kann: Da es in der ἐνέργεια des Denkens keinen weiteren B-Zustand gibt, der durch den C-Akt erst noch vervollständigt werden müsste, ist in jedem Akt der νόησις das darin gedachte νοητόν stets in dem Ausmaß präsent, den der Denkende kraft seiner aktuellen Verfassung zu denken fähig ist. In keinem Fall kann also etwas, z.B. ein Affekt, das Denken eines νοητόν unmittelbar affizieren und verhindern.

Daraus ergibt sich eine Aporie, auf die Aristoteles selbst eingeht (siehe DA III 4, 429 b22–26): Wie kommt ein solches unaffizierbares Denken überhaupt jemals mit einem νοητόν in Berührung? Ist dafür nicht eine Art von Affektion nötig, zumal Denken und Gedachtes ja doch dem Sein nach verschieden sind (vgl. Met. XII 9, 1074 b38 & DA III 4, 429 a16)? Oder anders formuliert: Wie ist es möglich, auf diesem Wege Wissen zu erwerben und etwas zu lernen?

⁵⁹ Vgl. zur Deutung dieser Bemerkung MENN [2020]: 104–107.

⁶⁰ Vgl. dazu vor allem EIJK [1997]: 241–257, vgl. ferner Sisko [1996].

⁶¹ Zu einer solchen Trübung des Denkens bzw. des νοῦς vgl. u.a. DA III 3, 429 a5–8, siehe hierzu auch EIJK [1997]: 247/248. In gewisser Weise ist das aber auch die Pointe der Bemerkung in DA III 4, 429 a20/21 (siehe oben im Haupttext); vgl. dazu erneut MENN [2020]: 104–107.

Wir haben Aristoteles Antwort auf diese Schwierigkeit schon erwähnt: Das Denken bzw. die Vernunft (νοῦς) ist dem Vermögen nach (δυνάμει) alles Denkbare (νοητά), der Vollendung nach ist sie aber nichts, ehe sie denkt (siehe DA III 4, 429 b29–430 a2). Und so vermag sich die Vernunft auch jede intelligible Form anzueignen, sich an alles Denkbare, Intelligible anzupassen, nämlich durch die ἐνέργεια des Denkens. Lernen und Wissenserwerb sind auf diese Weise möglich; es ist ein *learning by doing*, wie wir das zuvor schon ausgearbeitet haben (vgl. 4.3.3). Dass das Denken dabei trotz der eigenen Unaffizierbarkeit in einem bestimmten Sinn vom Denkbaren (νοητόν) affiziert wird, ist aber nur vordergründig ein Widerspruch. Aristoteles weist in DA II 5 explizit darauf hin, dass das Affiziert-werden (πάσχειν) nichts Einfaches, nicht immer nur eine “Zerstörung” (φθορά) eines Zustands durch einen anderen ist. Es gibt ein Affiziert-werden, das mehr ein “Bewahren (σωτηρία) des dem Vermögen nach Seienden durch das der Vollendung nach Seiende” ist (vgl. T33: DA II 5, 417 b2–4). Und das Beispiel, das Aristoteles dort für diesen Sinn von Affiziert-werden anführt, ist genau das, worum es uns auch im gegenwärtigen Kontext geht. Der entsprechende Auszug aus T33 sei daher erneut zitiert:

[T33] [Das Erleiden ist zum einen eine Art Zerstörung durch das Entgegengesetzte, zum anderen ist es] ein Bewahren des dem Vermögen nach Seienden durch das der Vollendung nach Seiende und dessen, was ihm auf solche Weise gleich ist, wie ein Vermögen sich zur Vollendung verhält. Denn indem es betrachtet, entsteht das, was das Wissen hat, was entweder keine Veränderung ist – denn der Fortschritt geht hin zu ihm selbst und in eine Vollendung –, oder es ist eine andere Gattung von Veränderung. (DA II 5, 417 b2–7)

Was entsteht und das Wissen hat, indem es betrachtet (θεωροῦν), ist in einem bestimmten Sinn nichts anderes als das Denken bzw. die Vernunft, die ja nichts der Vollendung nach ist, ehe sie denkt (DA III 4, 429 b31).⁶² Deswegen entsteht sie im Betrachten, schließlich ist das Betrachten ein Denken. Aber ein Denken mit besonderem Zuschnitt: Die Lernende lernt durch das Betrachten, insofern sie im Lernprozess immer wieder Demonstrationen denkt, die in einen bestimmten Bereich von Wissen fallen. Und zwar denkt sie diese Demonstrationen – zunächst mit Hilfe der Lehrerin (siehe 4.3.2) – auf Basis eines explanatorisch ersten Prinzips, das sie, sobald sie uneingeschränkt wissend geworden ist, in jedem Moment der Betrachtung durch ihr Denken (νόησις) gegenwärtig macht. Was das Wissen hat (τὸ ἔχον τὴν ἐπιστήμην), was es *hält*, ist daher das Denken in dieser besonderen Prägung. Das Wissen ist nämlich genau das:

⁶² In den meisten Übersetzungen wird DA II 5, 417 b5–7 anders wiedergegeben, wonach das, um dessen “Entstehen” (γίνεται) es hierbei geht, nicht das Wissen, sondern die Betrachtung ist; vgl. u.a. THEILER [1959]: 34; HAMLYN [1974]: 23/24; BODÉÜS [1993]: 162; SEIDEL [1995]: 93; POLANSKY [2007]: 234 und SHIELDS [2016]: 33. Die einzige Ausnahme ist CORCILIOUS [2017]: 103, dem wir hier folgen.

eine *Haltung* des Denkens (bzw. der Denkseele), eine ἔξις ἀποδεικτική (vgl. T49), in die eine Wissende durch Einübung (Met. IX 8, 1050 a11–14) in das für diese oder jene ἐπιστήμη spezifische Denken kommt. Und diese Haltung des Denkens – das Wissen – ist das “Allgemeine” (DA II 5, 417 b23/24), die “Form in der Seele” der Wissenden (vgl. T14: Met. VII 7, 1032 b5/6). Deshalb kann sie nach Abschluss des Lernvorgangs “durch sich selbst tätig sein” (vgl. T57: DA III 4, 429 b7). Sie bedarf keiner Anleitung mehr (vgl. T28: NE II 3, 1105 a22–25) und kann jederzeit, sofern sie will und nichts hindert (vgl. DA II 5, 417 a27/28 & b24), zur Betrachtung übergehen.

Im Moment dieser Betrachtung vermag sich die Vernunft laut T57 selbst zu denken. Und sie denkt sich darin als das, was sie ihrer Natur nach ist, nämlich als reines Vermögen (vgl. DA III 4, 429 a21/22): Die Betrachtung ist gewissermaßen das Am-Werk-sein (ἐνέργεια) des Denkens als Vermögen, das sich in der Vollendung dieses Tätigseins als das bewahrt (vgl. T33), was es ist. Und in diesem Sinn ist das Denken – der νοῦς im Akt – das “Prinzip von Wissen” (vgl. APo. II 19, 100 b15). Es ist Prinzip, weil erst in der νόησις das Allgemeine in der Seele der Denkenden ist; d.h. weil eine Denkende erst in und durch diese ἐνέργεια des Denkens – mit dem “νοῦς ihrer Seele” (DA III 4, 429 a22), also durch das diskursive Denken und Für-wahr-halten (siehe T13) – die Formen der Dinge aufnimmt und so Wissen erwirbt. Allerdings ist das Denken dabei ein vollkommen *transparentes* Prinzip, das nicht gesondert in Erscheinung tritt; d.h. es ist nichts neben dieser oder jener besonderen wissenschaftlichen Betrachtung, die eine Wissende vollzieht (siehe 5.1.4).⁶³ Wann immer nämlich eine Geologin z.B. erklärt, was diese oder jene Art von Gestein auszeichnet, warum es so auf bestimmte Stoffe reagiert, sich so bearbeiten lässt etc., dann ist diese Betrachtung (das Denken der demonstrativen λόγοι) die Vollendung dieser besonderen Haltung des Denkens, die die ἐπιστήμη der Geologin auszeichnet; die Form des Steins ist so in ihrer Seele (vgl. DA III 8, 431 b29 – 432 a1). Die Betrachtung der Geologin ist aber gleichzeitig die Vollendung des Denkens als solchen, d.i. als reines Vermögen, als universale Technik zur (Re)Präsentation des Allgemeinen. Das Denken erreicht in der Betrachtung seine Vollendung als Vermögen und der “Fortschritt geht hin zu ihm selbst” (T33: DA II 5, 417 b7–9). Denn das Denken – der νοῦς – kommt in der Betrachtung gleichfalls zu sich selbst, es *zeigt sich* dann als Vermögen, als Können oder Imstande-sein, als Technik, die die Denkende beherrscht (vgl. PU §150).⁶⁴

⁶³ Zu dieser Transparenz des νοῦς als Prinzip vgl. in einem verwandten Kontext auch die Überlegungen bei KOSMAN [2014a]: 293/294 und ferner KOSMAN [1973].

⁶⁴ AUBENQUE [1979]: 79/80 legt nahe, dass das *Sagen, Aussprechen* (φάναι, φάσις) in T55 mit dem Begriff des *Sich-Zeigens* in Wittgensteins *Tractatus* zu vergleichen ist. Und das ist durchaus möglich, allerdings nicht in der Weise, wie Aubenque dieses *Sich-Zeigen* versteht: Das Zeigen im *Tractatus* ist kein ätherischer Ersatz für ein *Sagen* des Unsagbaren, d.h. für eine seltsame κατάφρασις dessen, was nicht mehr τὶ κατὰ τινοῦς ist. Bei Wittgenstein ist das *Sich-Zeigen* vielmehr zu verstehen als Zeigen

5.1.4 Formale Identität (III)

Im Verlauf der bisherigen Ausführungen sollte bereits etwas klarer geworden sein, in welchem Sinn die νόησις, die [ID] begründet, mit dem “Sagen” (φάναι, φάσις) und “Berühren” (θιγγεῖν) vergleichbar ist.⁶⁵ Wie steht es aber um die Irrtumsfreiheit, die dieses Denken des Einfachen laut Aristoteles kennzeichnet (vgl. DA III 6, 430 a26–31)? Insofern das Denken im Akt (ἐνεργεῖα) nicht vom gedachten νοητόν zu trennen ist, d.h. in jedem Akt des Denkens bereits ein Allgemeines präsent gemacht ist, scheint der Kontrast zwischen Wahrem und Falschem genau in diesem Sinn nicht anwendbar zu sein. Das Wahre ist dann das Denken selbst (siehe T58 unten), doch dem liegt nichts Falsches gegenüber (vgl. DA III 6, 430 a25/26). Sollte nämlich etwas das Denken beeinträchtigen (und “verfälschen”), etwa ein starker Affekt, dann kommt entweder überhaupt kein Akt des Denkens zustande; und so gibt es nichts, was wir als falsch bewerten könnten. Oder es wird ein nur verworrenes Allgemeines gedacht (vgl. 5.1.3), was als Akt der νόησις wiederum wahr ist, insofern dadurch dennoch ein νοητόν präsent gemacht wird.⁶⁶ Dass es die Denkende nicht vermag, das Allgemeine in voller Klarheit zu denken, zeugt dabei lediglich von Unwissenheit (ἄγνοια). Es ist kein Fall von Irrtum oder Täuschung. Denn das gibt es im Denken des Einfachen, Unzusammengesetzten überhaupt nicht, wie Aristoteles explizit betont:

[T58] Wo dies nicht der Fall ist [d.i. beim Unzusammengesetzten], da liegt auch das Wahre nicht in dieser Weise vor [d.i. als wahre (oder falsche) Verknüpfung], sondern das Wahre besteht darin, die Dinge zu denken (νοεῖν). Irrtum und Täuschung gibt es in Bezug auf dieses nicht, sondern nur Unwissenheit (ἄγνοια); und zwar nicht eine Unwissenheit, die der Blindheit (τυφλότης) vergleichbar wäre; denn der Blindheit würde es vergleichbar sein, wenn jemand überhaupt die Denkkraft (νοητικὸν) nicht hätte. (Met. IX 10, 1052 a1–4)

In diesem Kontext können wir erneut den Gedankengang aufgreifen, den wir in 5.1.2 noch nicht ganz zu Ende geführt haben. Angenommen es kommt im Unterricht zum Verständigungsabbruch zwischen Lehrer und Schüler, etwa in der Form, wie wir es

und Vorführen einer Fähigkeit, eines Könnens; vgl. dazu KREMER [2001] und KREMER [2002].

⁶⁵ Von einem “Berühren” zu sprechen, ist in diesem Kontext auch deshalb ein treffendes Bild, weil in der νόησις das Gedachte und das Denkende (bzw. die Vernunft) zwar zusammenfallen, aber beide Glieder dieses Verhältnisses sich doch als solche bewahren, also nicht unterschiedslos miteinander verschmelzen. Schließlich bleiben Denken und Gedacht-werden dem Sein nach verschieden, vgl. dazu Met. XII 9, 1074 b36–38; ferner DA III 4, 429 a15/16.

⁶⁶ In DA III 6, 430 b29–31 vergleicht Aristoteles diesen Aspekt des Denkens daher mit dem Wahrnehmen der eigentümlichen Wahrnehmungsgegenstände. Denn dabei ist es gewiss immer wahr, dass diese oder jene Farbe, z.B. etwas Weißes, gesehen wird; nicht immer ist aber das Weiße ein Mensch, eine Wolke oder ein Gletscher. Mit anderen Worten: Dass eine bestimmte Farbe gesehen wird, lässt sich nicht von der Wahrnehmungsepisode trennen; letztere käme ohne Affektion durch einen so-und-so-gefärbten Wahrnehmungsgegenstand gar nicht zustande; vgl. dazu auch CORCILIOUS [2014b]: 74–79.

zuvor erwogen haben: Der Schüler fordert weitere Gründe (oder Erklärungen), wo es keine gibt, da – sozusagen am “harten Felsen” – der Grund, die Grenze des Wissens erreicht ist. Selbst der “gute Lehrer” wird dann geneigt sein zu sagen: “So verstehe ich das” oder “So handle ich eben” (vgl. PU §217). Aber das ist kein subjektiv-willkürlicher Abbruch der Belehrung, sondern dessen bedingungslose Fortsetzung (vgl. CAVELL [1990]: 72). Die Reaktion des Lehrers ist Ausdruck des Selbstverständnisses eines Repräsentanten der Praxis. Der Schüler, der durch sein renitentes, unkundiges Fordern nach weiteren Erklärungen oder Gründen diese Reaktion erst provoziert, merkt das jedoch nicht. Er *sieht nicht*, dass der Lehrer *so* auf seine Erklärungs- bzw. Begründungsforderung antwortet. Und dieses Nicht-Sehen ist keine “Blindheit” (τυφλότης). Denn der Schüler verfügt wohl über die Denkkraft (νοητικὸν, vgl. (T58: Met. IX 10, 1052 a2–4). Allerdings ist diese noch nicht im erforderlichen Maß entwickelt, sodass der Schüler das relevante νοητόν – die Regel, die aus der Reaktion des Lehrers spricht (vgl. PEARS [1987/1988]: 441, siehe 5.1.2) – nicht oder nur verworren und unklar präsent zu machen vermag. Das “der Natur nach Klare und Bekannte” (vgl. Phys. I 1, 184 a16–b14 & T47) ist noch nicht *für den Schüler* zum Klaren und Bekannten geworden (vgl. 4.3.2). Und daher ist das Nicht-Sehen des Schülers kein Irrtum, keine Täuschung. Es ist Unwissenheit (ἄγνοια, vgl. T58: Met. IX 10, 1052 a2), die am ehesten mit einem Nicht-Sehen aus Mangel an *Licht* zu vergleichen ist.⁶⁷

Diesen Vergleich mit dem Licht verwendet Aristoteles in DA III 5 bekanntlich selbst, um zu erläutern, was die νόησις – den νοῦς im Akt – auszeichnet. Es lohnt sich, kurz auf diese seit jeher kontrovers diskutierte Passage einzugehen. Denn einzelne Aspekte der Aristotelischen Bemerkungen können uns helfen, unsere bisherigen Gedanken deutlicher zu fassen und im nächsten, abschließenden Schritt den Begriff der Praxis bei Wittgenstein zu klären.⁶⁸ Der Text von DA III 5 lautet:

[T59] Da aber, so wie es in der gesamten Natur etwas gibt, was Materie für jede Gattung ist – dies ist das, was alle jene Dinge dem Vermögen nach ist –, ein anderes aber die Ursache und Wirkendes ist, indem es alles bewirkt, wie die Kunst sich zu ihrem Material verhält, ist notwendig, dass es diese Unterschiede auch in der Seele gibt; und die eine Vernunft ist von solcher Beschaffenheit, indem sie alles wird, und die andere, indem sie alles bewirkt, wie eine Art Zustand (ἔξις), so wie das Licht. Denn auf gewisse Weise macht auch das Licht die dem

⁶⁷ Bei Kripke ist das die Situation, in der sich jede Regelfolgende befindet, also auch eine Lehrerin: Da Kripke glaubt, dass zu jedem Regelfolgen immer auch das Deuten der Regel gehört (siehe 1.2.3), ist für ihn die Anwendung der Regel in einer neuen Situation stets ein Tappen im Dunkeln, ein unbegründeter Impuls; vgl. u.a. KRIPKE [1982]: 10, 15, 17, 18 & 23. Näher zu diesen Problemen bei Kripke siehe 5.2.2.

⁶⁸ Die Fülle von Literatur zu dieser kontrovers diskutierten Passage ist natürlich immens. Einen sehr guten Einstieg bieten die Arbeiten von KOSMAN [1992]; CASTON [1999]; BERTI [2016] und MENN [2020]. Einen Überblick über die vormoderne Rezeptionsgeschichte gibt BRENTANO [1967]: 5–36.

Vermögen nach seienden Farben zu Farben der Tätigkeit nach (ἐνεργεία). Und diese Vernunft ist abgetrennt, unaffiziert und unvermischt, da sie ihrer Substanz (οὐσίᾳ) nach ἐνεργεία ist; das Wirkende ist nämlich immer ehrwürdiger als das Leidende und das Prinzip (ehrwürdiger) als die Materie. Das wirkliche Wissen ist dasselbe wie sein Gegenstand (τὸ δ' αὐτό ἐστὶν ἢ κατ' ἐνεργείαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι), doch im Einzelnen ist das dem Vermögen nach seiende Wissen der Zeit nach früher, insgesamt aber nicht einmal der Zeit nach. Im Gegenteil: Es ist nicht so, dass sie (die bewirkende Vernunft) zu einer Zeit denkt und zu einer anderen Zeit nicht denkt. Wenn sie abgetrennt ist, ist sie nur das, was sie eigentlich ist, und nur dieses ist unsterblich und ewig. – Doch wir erinnern uns nicht, weil dieses unaffiziert, die affizierbare Vernunft aber vergänglich ist – und ohne dieses denkt nichts. (DA III 5, 430 a10–25)

Bleiben wir zunächst beim Vergleich zwischen dem Denken und dem Licht: Das Licht ist als Zustand oder Haltung (ἔξις), die potentiell Sichtbares zum aktual Sichtbaren macht, selbst absolut transparent. Es ist nichts, was man neben dem Gesehenen auch noch sehen könnte. Die Präsenz von Licht zeigt sich vielmehr im Sehen und Gesehen-werden, d.h. darin, dass wir z.B. eine Farbe hier und jetzt sehen und sehen können.⁶⁹ Das Licht ist daher ein Vermögen zum Sichtbar- und Sehend-machen. Es entfaltet dieses Vermögen aber immer und jederzeit; es ist nämlich ausschließlich dieses Vermögen, wie ja auch das Denken bzw. der νοῦς rein und ausschließlich (ein) Vermögen ist. Wir können auch sagen: Das Licht ist, sofern es vorhanden ist, immer im Akt als dieses Vermögen, es ist jederzeit der Tätigkeit nach. Denn obgleich dieses oder jenes Seiende mal im Licht und mal im Dunkeln ist, ist das Licht selbst niemals im Dunkeln.⁷⁰ Und das ist nach Aristoteles auch charakteristisch für die νόησις: Sie ist ihrem Wesen bzw. der Substanz (οὐσίᾳ) nach ἐνεργεία (vgl. T59: DA III 5, 430 a18). Daher ist es in einem bestimmten Sinn unzutreffend zu sagen, das Denken sei zu einer Zeit vorhanden, zu einer anderen nicht. Oder in Aristoteles' Worten: "Es ist nicht so, dass [die Vernunft (νοῦς)] zu einer Zeit denkt, zu einer anderen Zeit nicht denkt" (T59: DA III 5, 430 a22). Schließlich ist die Vernunft nichts, wenn sie nicht denkt (vgl. DA III 4, 429 a24). Folglich ist auch die νόησις immer im Akt, weil das Denken eben nur im Akt Sein hat. Die νόησις ist der Akt, also die ἐνεργεία,⁷¹ und zwar die ἐνεργεία des Wissens. Als transparentes Prinzip von Wissen ist die νόησις nämlich nichts neben dieser oder jener Betrachtung (vgl. 5.1.3), genauso wie das Licht nichts

⁶⁹ Vgl. dazu WEDIN [1988]: 189/190, ferner 177–181; vgl. zudem vor allem KOSMAN [1992].

⁷⁰ Vgl. erneut KOSMAN [1992] und WEDIN [1988]: 177/188.

⁷¹ In manchen Handschriften ist in T59: DA III 5, 430 a18 "ἐνεργεία" im Dativ überliefert. Unsere Überlegungen legen nahe, dass man an dieser Stelle aber besser "ἐνεργεία" im Nominativ lesen sollte, wie es etwa COCRILIUS [2017]: 184 in Anschluss an A. Förster tut.

neben dem aktualen Sehen und Gesehen-werden ist. Die νόησις ist darin manifest (und auch nur dadurch feststellbar), dass eine Wissende dieses oder jenes ἐπιστητόν aktiv betrachtet; d.h. nur in der ἐπιστήμη κατ' ἐνέργειαν (siehe T59: DA III 5, 430 a20–22; vgl. ferner T57) zeigt sich die νόησις als Prinzip.

Diese Überlegung lässt sich verknüpfen mit dem, was wir in 4.2.5 über das Leben als ἐνέργεια gesagt haben: Leben ist als solches nichts neben den besonderen Vitalprozessen z.B. des Nährens, Wachsens, Wahrnehmens usw. Diese Vitalprozesse sind um willen des Lebens und *sind* dieses Leben; das zeichnet das Leben als ἐνέργεια aus. In diesem Sinn ist aber auch die νόησις ganz diese oder jene besondere Betrachtung; nichts, was daneben zusätzlich in Erscheinung treten könnte oder würde. Sie ist und hat Sein nur, wenn die uneingeschränkt Wissende in Betrachtung begriffen ist (vgl. DA III 4, 430 a20–22 & T57). Die νόησις ist die Identität von Denkendem (νοοῦν), z.B. der uneingeschränkt Wissenden, die hier und jetzt betrachtet, und dem dabei gedachten und betrachteten Allgemeinen (νοούμενον, vgl. T53).⁷² Diese νόησις ist die Form in der Seele der Wissenden und so das beseelende Prinzip allen Wissens (vgl. 5.1.3). Oder genauer: Die νόησις ist selbst *Leben* (ζωή), wie es Aristoteles an anderer Stelle explizit hervorhebt (vgl. Met. XII 7, 1072 b26–28).⁷³ Sie ist das, was das Leben einer vernünftigen Lebensform ausmacht; d.h. was das Leben für Lebewesen, die diese Lebensform oder Seele aufweisen, der ἐνέργεια nach ist. Und das ist nicht nur beschränkt auf die ἐνέργεια des Wissens: Die νόησις als Ausdruck vernünftigen Lebens manifestiert sich ebenso im klugen Handeln (φρόνησις), in allen Tugenden wie auch in Kunst (τέχνη) und kunstfertigem Herstellen (ποίησις).

An dieser Stelle müssen wir aber noch etwas genauer hinsehen: Die νόησις ist das (beseelende) Prinzip des Wissens bzw. der Betrachtung und so auch das Prinzip des Lernens – ja, jeder Manifestation vernünftigen Lebens. Es gibt aber auch, wie Aristoteles in T59 hervorhebt, “innerhalb der Seele” (ἐν τῇ ψυχῇ) eine Unterscheidung zwischen einem solchen wirkenden Prinzip und dem dadurch bestimmten, geformten Stoff (vgl. DA III 5, 430 a13/14). Deshalb sind die einzelnen Akte des Denkens, die eine Denkende hier und da vollzieht und die nach und nach zu einer bestimmten Haltung, z.B. einer besonderen Wissenschaft oder Kunst, geformt werden, einerseits selbst nur das Leidende, der Stoff, der so-und-so geformt wird (430 a10–15). Prinzip

⁷² Vgl. hierzu auch Met. XIII 10, 1087 a15–25: Die ἐπιστήμη geht zwar einerseits auf das Allgemeine; in der Anwendung, also der Tätigkeit (ἐνέργεια) nach, bezieht sich das Wissen andererseits aber auf Einzelnes. Schließlich betrachtet eine Wissende das, was sie weiß und versteht, in Vorstellungen (vgl. T50), die selbst partikular sind. Aber dieses einzelne α, das die Wissende hier und jetzt betrachtet, ist dennoch zugleich *ein* (allgemeines) α. Vgl. dazu WEDIN [1988]: 202–208, ferner LEAR [1987].

⁷³ Wörtlich heißt es in Met. XII 7, 1072 b26–28: “Die ἐνέργεια der Vernunft ist Leben” (ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωή). Da aber die ἐνέργεια der Vernunft die νόησις ist, können wir ebenso sagen: diese νόησις, das Denken ist das der Vernunft eigentümliche Leben.

sind diese Akte andererseits aber, insofern sich in ihnen die reine, unvermischte und unaffizierbare ἐνέργεια des Denkens manifestiert (430 a17/18). Dieses Tätigsein ist das wirkende Prinzip, das sich zu dem von ihm bestimmten Stoff, d.i. zu den Akten des Denkens, die im Einzelnen vollzogen werden, verhält wie die (unbewegt bewegende) Kunst⁷⁴ zu dem von ihr bearbeiteten Material (430 a12/13).

Diesen Vergleich mit der Kunst haben wir bereits zuvor aufgegriffen: Das Denken ist eine Kunst, eine universale Technik; es ist eine Fähigkeit zum Präsent-machen des Allgemeinen, des Intelligiblen oder Denkbaren (νοητόν), z.B. der Gegenstände des Wissens (ἐπιστητά), in der Seele der Denkenden. Nun ist aber vor allem die *Sprache* eine solche Technik zur (Re)Präsentation des Allgemeinen. Zumindest ist das Beherrschen der Sprache – also dieser Technik – sicherlich von zentraler Bedeutung für alles Denken.⁷⁵ Und genau diese Verbindung von Sprache, Denken und dem Beherrschen einer Technik ist *das* Thema in Wittgensteins Überlegungen zum Regelfolgen. An einem zentralen Punkt dieser Überlegungen schreibt er dazu:

[PU §199] Ist, was wir »einer Regel folgen« nennen, etwas, was nur *ein* Mensch, nur *einmal* im Leben, tun könnte? – Und das ist natürlich eine Anmerkung zur *Grammatik* des Ausdrucks »der Regel folgen«.

Es kann nicht ein einziges Mal nur ein Mensch einer Regel gefolgt sein. Es kann nicht ein einziges Mal nur eine Mitteilung gemacht, ein Befehl gegeben, oder verstanden worden sein, etc. – Einer Regel folgen, eine Mitteilung machen, einen Befehl geben, eine Schachpartie spielen sind *Gepflogenheiten* (Gebräuche, Institutionen).

Einen Satz verstehen, heißt, eine Sprache verstehen. Eine Sprache verstehen, heißt, eine Technik beherrschen.

Befehle geben und verstehen, Schach spielen, Mitteilungen machen sind Beispiele dafür, welche Gestaltungen das der Vernunft eigene Leben annehmen kann – und die Liste ließe sich beliebig weit fortsetzen (vgl. PU §23). Wichtig ist in jedem Fall aber, dass sich diese besondere Form von Leben vor allem in und durch die Verwendung von Sprache zeigt, darin manifest wird. Die “Gepflogenheit” des Sprechens und Verwendens von Sprache ist unentbehrlich dafür, es ist die Basis dieser Lebensform.⁷⁶

⁷⁴ Zur Kunst als unbewegt bewegendes Wirkprinzip vgl. GCI 7, 324 a24–b24.

⁷⁵ Aristoteles stellt diese Verbindung zwischen der tätigen Vernunft und der Sprache nicht ausdrücklich her. Dass man ihn (bzw. DA III 5) aber so deuten kann, legen KAHN [1992] und in abgewandelter Version auch BERTI [2016] nahe.

⁷⁶ Natürlich kann ein Mensch gehen, ohne sprechen zu können; oder sehen, ohne in Sprache ausdrücken zu können, was er sieht. Und das liegt daran, dass Menschen diese Fähigkeiten mit anderen Lebensformen teilen. Genau das macht es auch so schwer, das Spezifische der vernünftigen Lebensform “dingfest” zu machen, da das, worin sich vernünftiges Leben manifestiert, in vielen Fällen auch ohne Präsenz der Vernunfttätigkeit auftreten kann. Und damit hängt z.B. auch die Schwierigkeit zusammen, intentionale Handlungen von bloßem Verhalten abzugrenzen, vgl. dazu ANSCOMBE [1963]: 84–87.

Denn in der Sprache – im Beherrschen dieser Technik – stimmen die Menschen überein; selbst dann noch, wenn sie einmal anderer Meinung sind und streiten (vgl. PU §§240/241).⁷⁷ Und diese Übereinstimmung ist ohne Widerspruch, weshalb wir sie zuvor “O-Übereinstimmung” genannt haben (siehe 5.1.2). Sie zeigt sich darin, dass z.B. Geologen nicht nur darin übereinstimmen, wie der primäre Forschungsgegenstand ihres Wissens zu definieren ist, sondern auch in der Praxis ihres Urteilens (vgl. PU §242), etwa darin, dass *dies* in diesem Fall eine angemessene Methode der Gesteinsanalyse ist; oder dass *dies* ein Beweis oder verifizierbarer Befund ist. Die O-Übereinstimmung äußert sich darin, was die Geologen gemeinschaftlich – oder auch wir, sofern *wir* gleichfalls in diese Praxis, diese Wissenschaft eingeführt worden sind – von Fall zu Fall der Anwendung z.B. “Analyse”, “Befund”, “empirisch verifiziert” usw. *nennen*; oder allgemeiner: was wir alle in unserer Vernunftpraxis hier und da “der Regel folgen” und “ihr entgegenhandeln”, was wir “Streit”, “Übereinstimmung”, “Widerspruch” usw. *nennen* (vgl. PU §201). Dies ist der Rahmen oder Horizont, der die besonderen Sprachspiele innerhalb dieses oder jenes Bezirks von Sprache (etwa der Geologie), wie auch grundsätzlich jede sprachliche Verständigung und insgesamt unsere vernünftige Lebensform möglich macht. D.h. es ist der Rahmen, innerhalb dessen wir streiten oder einer Meinung sein können, in dem wir betrachten, forschen, weiter lernen oder selbst lehren können. Es ist das “Gerüst, von welchem aus unsere Sprache wirkt” (PU §240), d.h. *bewirkt* und *macht* (ποιεῖ), dass sich z.B. diese oder jede andere Wissenschaft – die “Form in der Seele” – entfalten kann.

Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen können wir uns daher durchaus dem anschließen, wie M.-Th. Liske die “tätige Vernunft” aus DA III 5 interpretiert (siehe 5.1.1): Die machende, herstellende Wirkung dieser Vernunft ist zu vergleichen mit einem *Gebrauchswissen*, einem *Know-how* im Umgang mit Allgemeinbegriffen, überhaupt mit Worten im Kontext von Aussagen (Urteilen, Schlussfolgerungen). Denn wenn wir das Kombinationspotential der entsprechenden Terme (der πρώτα νοήματα, siehe T51) nicht kennen, also mit deren Verwendung in Urteilen und Schlussfolgerungen nicht vertraut sind,⁷⁸ wird es weder ein diskursives διανεῖσθαι noch ein (urteilendes) Für-wahr-halten geben (vgl. T13). Es ist daher in der Tat so, wie es Aristoteles formuliert: “Ohne dieses” (ἄνευ τούτου), d.h. ohne die Beherrschung der Sprache als Technik zur (Re)Präsentation des Allgemeinen “denkt nichts” (T59: DA III 5, 430 a24/25).⁷⁹ Und ohne das gäbe es somit auch kein Lernen und kein Wissen

⁷⁷ Dass die Sprache die Basis des vernunftbestimmten Lebens und so zugleich der Gemeinschaftlichkeit ist, betont auch Aristoteles, wenn er erklärt, der Mensch sei vor allem deshalb ein ζῷον πολιτικόν, weil er allein über die Sprache (λόγος) verfügt, siehe Pol. I 2, 1253 a7–18; vgl. SALKEVER [1990]: 74–81.

⁷⁸ Vgl. WEDIN [1988]: 128–132; siehe 5.1.1 und ferner 4.3.3.

⁷⁹ Die νόησις hat so einen Platz inmitten des diskursiven Verknüpfens von Gedankenelementen: Es

(vgl. T50 & T51: DA III 8, 432 a3–14; siehe 4.3.3).

Diesen Punkt können wir ebenso von einer anderen Seite betrachten: Die νόησις ist gerade deshalb dem Sagen oder Aussprechen (φάναι, φάσις) vergleichbar (siehe T55), weil sie sich vor allem im Sprechen von Sprache, in der Anwendung dieser Technik als das zeigt, was sie ist. Und dem liegt dann nichts gegenüber, es gibt kein Jenseits und das τέλος ist immer schon dem Akt immanent, denn diese νόησις, die sich im Sprechen von Sprache manifestiert, ist dem Wesen nach ἐνέργεια (T59: DA III 5, 430 a18). Mehr noch: Dieses Denken ist immer nur im Akt das, was es eigentlich ist – nämlich ein transparentes Prinzip wie das Licht (T59: DA III 5, 430 a15–18). Es ist Prinzip allen Lernens und Wissens; und so auch der immanente Grund der ἐπαγωγή,⁸⁰ d.i. des Lehrens und Lernens, wie es das Verhältnis von Lehrer und Schüler kennzeichnet. Beide berühren sich genau in dieser νόησις – das ist [ID-Intellekt], wie wir dies in 5.1.2 besprochen haben: Lehrer und Schüler stimmen in der Sprache überein (vgl. PU §241), in der “Gepflogenheit” (PU §199) des Sprechens von Sprache. Im tätigen Gebrauch dieser Technik sind sie *eins im Geiste*. Und das ist eine ruhige, friedliche O-Übereinstimmung, auf deren Basis allein sich Lehrer und Schüler – oder auch insgesamt: die Menschen – verständigen, d.h. gemeinsam Meinungen bilden können, in denen sie dann (und nur dann) übereinkommen oder auch nicht übereinkommen können (W-Übereinstimmung). Genau in dieser Hinsicht liegt die νόησις, das Beherrschen der Technik, vor jedem Widerspruch; und so ist dieses Denken Prinzip des Lernens und des Wissens.

Blicken wir hier ein letztes Mal zurück auf das Paradox aus PU §201 oder auf das, was davon jetzt noch übrig bleibt: Der Regelskeptiker glaubt und behauptet, dass eine Regel keine Handlungsweise bestimmen kann, weil jede mit der Regel in Einklang gebracht werden kann. Aber die Antwort darauf ist: Wenn jede mit der Regel in Einklang gebracht werden kann, dann auch zum Widerspruch, weshalb es in diesem Fall weder Übereinstimmung noch Widerspruch gäbe. Das ist eine Antwort auf das Paradox, denn Wittgenstein sagt damit klar und deutlich, womit wir es eigentlich zu tun haben, nämlich mit einer bloßen Illusion, die durch das Missverständnis bedingt ist, das Wittgenstein in PU §201b diagnostiziert. Genau genommen können wir nicht einmal glauben, was der Skeptiker (vielleicht) glaubt, d.i. das Paradox. Denn wo es

ist das Denken der Einheit dieser Verknüpfungen; und das ist im Akt der νόησις unteilbar und einfach. Es ist ein *Zugleich-* oder *Getrennt-Denken*, was vom Denken einer bloßen *Reihenfolge* verschieden ist, vgl. Met. VI 4, 1027 a24/25. Die einfache, unteilbare Einheit solcher prädikativer Einheiten ist darum auch einer der Gegenstände, die Aristoteles in DA III 6 als der Denkfähigkeit eigenen Gegenstände diskutiert. Und die Vernunft denkt sich dabei auch selbst – es ist folglich ein weiterer Fall von [ID] –, wenn sie das Sein dieser prädikativen Einheiten denkt; denn was in jedem Fall diese Einheit bewirkt und macht (ἐν ποιοῦν), ist die Vernunft, siehe DA III 6, 430 b5/6; vgl. DELCOMMINETTE [2020]: 160–165.

⁸⁰ Anders als LISKE [1994]: 142/143 glaubt, vgl. 5.1.1 und ferner auch 4.3.3.

weder Übereinstimmung noch Widerspruch gibt, ist es sinnlos zu sagen oder auch nur zu glauben, jede Handlungsweise könne (gemäß einer entsprechenden Deutung) mit der Regel in Übereinstimmung gebracht werden. Und die Sinnlosigkeit zeigt sich, sobald der Skeptiker nur irgendetwas Bestimmtes äußert und behauptet, z.B. dass man eine Regel jetzt so, dann wieder anders interpretieren könnte, oder dass eine Regel keine Handlungsweise bestimmen kann. Allein durch seine Äußerung zeigt der Skeptiker, dass es etwas gibt, dass seine Handlungsweise (seine Behauptung des Paradoxons) bestimmt; eine Regel, die sich in dem äußert, was er hier und jetzt sagt (vgl. 1.2.3 & 2.1.1). Er kann nicht einmal im Privaten fortfahren, an das Paradox zu glauben, etwa indem er einfach nichts sagt, nicht agiert und auf nichts reagiert. Denn inwiefern können wir in diesem Fall noch sagen, dass er etwas glaubt? Er würde sich kaum von einer Pflanze unterscheiden (vgl. Met. IV 4, 1008 b10/11); d.h. sein Leben wäre gleichsam auf vegetative Prozesse reduziert. Sobald er aber auch nur irgendetwas sagt, tut oder reagiert, ist er bereits im Spielraum der Vernunft. Er gibt dadurch (ob er will oder nicht) zu, dass es hier ein Prinzip gibt, das ohne Widerspruch ist; das sich sogar im Akt der Leugnung selbst zur Geltung bringt und das man daher auch nicht leugnen, dem man sich nicht entziehen kann. Und dieses Prinzip ist die allgemeine, öffentliche Praxis des Regelfolgens, in der nichts verborgen bleibt und an der man auch nicht "privatim" teilnehmen kann (vgl. PU §202).⁸¹

Das zeigt bereits deutlich, welche grundlegende Dimension in Wittgensteins Überlegungen zum Regelfolgen angesprochen ist. Was Wittgenstein unter dem Begriff "Regel" und "Befolgen von Regeln" diskutiert, ist in jedem vernünftigen Diskurs, in jeder Wissenschaft immer schon vorausgesetzt; oder, wie Aristoteles es formuliert: das, worüber man verfügen muss, "um welches Wissen auch immer zu erwerben" (vgl. APo. I 2, 72 a16/17).⁸² Wir haben das in 2.2.2 schon angesprochen: "Das Folgen nach der Regel ist AM GRUNDE unseres Sprachspiels. Es charakterisiert das, was wir Beschreibung nennen." (BGM VI.28). Und darum ist es das, was Sprache und das der Vernunft eigentümliche Leben, also die νόησις, immer schon mit sich bringt. Es ist das, was uns als vernunftbegabte Lebewesen in dem uns eigenen Leben ausmacht; und das, worin wir immer schon übereinstimmen, sofern überhaupt nur Sprache sprechen, eine Handlungsoption einer anderen vorziehen,⁸³ so-und-so auf etwas reagieren, etwas

⁸¹ Diese Öffentlichkeit und Transparenz kennzeichnet auch die νόησις bei Aristoteles; sie folgt aus [ID] und [ID-Intellekt]; vgl. zu diesem Punkt GREGORIC/PFEIFFER [2015]: 27–29.

⁸² Dass Wittgensteins Überlegungen zum Regelfolgen, insbes. die Antwort auf das skeptische Paradox, sehr enge Parallelen zu Aristoteles indirekter Widerlegung der Leugnung des Prinzip des ausgeschlossenen Widerspruchs hat, sollte in den bisherigen Ausführungen bereits deutlich geworden sein. Dass dies hier nicht weiter verfolgt wird, hat allein den Grund, dass die Fülle der Aristotelischen Argumente in Met. IV 4 (und ferner in Met. IV 5–8) eine separate Behandlung verdienen.

⁸³ Zu dieser konkreten Dimension des Widerspruchsprinzips vgl. Met. IV 4, 1008 b14–19: "[W]arum

Bestimmtes vermeiden, andere Dinge aufsuchen usw. Es kennzeichnet das grundlegende “*Wir*”, aus dem wir bestenfalls durch einen willentlichen Abstieg in der *Scala Naturae* her austreten können, also indem wir uns etwa den Pflanzen angleichen und nichts sagen, auf nichts reagieren. (Sofern dies jedoch ein *willentlicher* Abstieg ist, scheint nicht einmal dies eine Option zum Austritt zu sein.)

Nun ist das Wissen, das wir von diesen grundlegenden Prinzipien oder Denkgesetzen haben, wohl in der Tat, wie M.-Th. Liske betont, am besten als ein *a priori Gebrauchswissen* aufzufassen (siehe 5.1.1). Wir können uns dieser Sichtweise anschließen, denn diese Prinzipien (Regeln oder Gesetze) sind gewiss etwas, das implizit immer schon anerkannt ist, wenn wir nur denken und (vernunftbestimmt) handeln. Niemand muss dabei, z.B. das Prinzip des ausgeschlossenen Widerspruchs formulieren können, um sich im Denken, Sprechen und Handeln (Reagieren) daran zu halten (vgl. LISKE [1997]: 38/39). Diese fundamentalen Prinzipien des Denkens (Wissens und Handelns) sind transparent, sie treten nicht in das Sprachspiel ein (*Zettel* §430), genauso wie das Wort “Regel” oder die Diskussion darüber, was irgendeine Spielregel besagt, während des Spiels nicht als Teil einer Spielhandlung auftritt, aber dennoch das Spielen des Spiels prägt. Und in diesem Sinn sind auch die Postulate (ἀξιώματα) als die allen Wissenschaften gemeinsamen Prinzipien nicht Element in einer bestimmten Demonstration in dieser oder jener besonderen Wissenschaft. Z.B. ist das Prinzip des ausgeschlossenen Widerspruchs keine zusätzliche Prämisse, die in jeder Deduktion oder Demonstration heimlich mitgedacht würde. Es ist vielmehr die Form (oder Teil der Form), die jeden Denkvollzug als solchen prägt, ihm Einheit und Struktur gibt und innerhalb derer sich allererst ein Inhalt entfalten kann. Prinzipien dieser Art sind daher auch die Basis aller Erfahrung. Sie sind dies aber nicht im luftleeren Raum. Sie sind jeder Konfrontation mit Welt – sei es im Wahrnehmen oder im Denken (vgl. DA III 8, 431 b20 – 432 a3) – immanent. Sie sind und haben Sein nur in der νόησις; wir können auch sagen: Sie sind die ἐνέργεια des Wissens, also der Betrachtung, die ohne diese Prinzipien nicht möglich wäre.⁸⁴

Allerdings müssen wir uns deshalb noch keinem rationalistischen Reflex hingeben und (wie etwa Liske) dieses *a priori* Gebrauchswissen als eine Art *angeborenes* Wissen verstehen: Zwar ist der νοῦς von Geburt an vorhanden.⁸⁵ Mit Geburt des Kindes ist

geht denn der Anhänger dieser Lehre [d.i. diejenigen, die die Geltung des Widerspruchsprinzips in Frage stellen] nach Megara und bleibt nicht lieber in Ruhe, während er meint zu gehen? Warum stürzt er sich nicht gleich frühmorgens in einen Brunnen oder in einen Abgrund, wenn es sich eben trifft, sondern nimmt sich offenbar in acht, indem er also das Hineinstürzen nicht in gleicher Weise für nicht gut und für gut hält? Offenbar also hält er das eine für besser, das andere nicht.”

⁸⁴ Zum Verhältnis von Erfahrung und dem dafür grundlegenden Denken vgl. RÖDL [2018]: 151–158.

⁸⁵ Vgl. dazu NE VI 12, 1143 b6–14: “Daher meint man auch, dass diese Dinge naturgegeben sind und dass zwar niemand von Natur aus weise ist, wohl aber Verständnis, Verständigkeit und νοῦς hat. Ein

der νοῦς aber noch unentwickelt, ungebildet. Schließlich ist er nichts, ehe er denkt; und da das neugeborene Kind noch nicht gedacht hat, ist auch noch keine Haltung des Denkens vorhanden.⁸⁶ Sobald das Kind aber anfängt zu lernen – und das ist schon sehr früh der Fall: es beginnt bei den ersten nachahmenden Reaktionen (vgl. T43) – ist es einer Lebensform ausgesetzt, die sich durch den Vernunftgebrauch auszeichnet. Und zwar nicht nur insofern es von anderen Individuen (Eltern, Lehrern) lernt, die bereits in diese Praxis, in das Leben dieser vernünftigen Lebensform eingeführt worden sind. Das Kind lernt selbst durch diese Praxis, d.h. durch das eigene Tätigsein (ἐνέργεια), durch ein nachahmendes Reagieren, durch eigenes Tun, Machen und Sagen. Wittgenstein bringt dies treffend auf den Punkt:

[UW, 115] Der Ursprung und die primitive Form des Sprachspiels ist eine Reaktion; erst auf dieser können die komplizierteren Formen wachsen.

Die Sprache – will ich sagen – ist eine Verfeinerung, ›im Anfang war die Tat‹.

Jedes Sprachspiel ist zunächst und vor allem das: ein Instrument des Lernens (vgl. PU §7). Bereits die ersten, primitiven Reaktionen, etwa eines Kinds auf die zeigenden Gesten der Eltern, sind aber Teil solcher Sprachspiele. Sie sind gewissermaßen der Grund und Ursprung derjenigen “Verfeinerung”, die mit jedem weiteren Lernvorgang eintritt: Das Kind lernt Schritt für Schritt immer komplexere Sprachspiele – auf Basis der einfacheren, primitiveren – zu spielen. Und so wird das Kind nach und nach in die der Vernunft eigene Lebensform eingeführt.

Das aktive, wirkende Prinzip dieses Prozesses (der ἐπαγωγή) ist aber die νόησις, die ἐνέργεια der Vernunft, d.i. des νοῦς, der nicht nur in der Wissenschaft und in den Demonstrationen “Anfang und Ende” ist (vgl. NE VI 12, 1143 b9–11). Der νοῦς ist das Prinzip vernünftigen Lebens und immanenter Grund des Lernens. Er ist dies aber nicht als angeborenes Wissen, sondern dadurch, dass das denkende Individuum durch Ausübung seiner Denkfähigkeit Wissen erwirbt und so zugleich die universale Technik des Denkens schult. Der Erwerb von Wissen, Künsten, Tugenden oder anderen Fähigkeiten, die für ein vernunftbestimmtes Leben charakteristisch sind, ist darum immer auch ein “Fortschritt” des Denkens zu sich selbst (vgl. T33: DA II 5, 417 b6/7). Denn die νόησις ist das Prinzip, die ἐνέργεια des so erworbenen Wissens. Am Ende, im Abschluss des Lernens kommt dieses Prinzip daher auch zum Anfang

Anzeichen dafür ist auch, dass wir meinen, sie folgten den Lebensaltern und zu einem bestimmten Alter gehörten νοῦς und Verständnis, so als sei die Natur ihre Ursache. Daher ist der νοῦς zugleich Anfang und Ende. Denn daraus bestehen die Beweise und gelten ihnen. Man soll daher die unbewiesenen Aussagen und Meinungen von Erfahrenen, Älteren oder Klugen nicht weniger beachten als ihre Beweise; denn weil sie aus der Erfahrung ein Auge dafür haben, sehen sie richtig.”

⁸⁶ Zur Bestimmung der Vernunft (νοῦς) als ein solches erstes Vermögen vgl. RÖDL [2018]: 118–124.

zurück, nämlich zu sich selbst; d.h. es kommt zur Ruhe des eigenen Tätigseins.⁸⁷ Und das ist der Anfang, denn die erste, primitive Reaktion, mit der das Lernen beginnt, ist genau das: die ἐνέργεια der νόησις. Um nämlich auf etwas zu *re*-agieren, muss nicht nur ein Akt gegeben sein, auf den man reagiert; es muss der Reagierenden selbst irgendwie klar sein, dass etwas von ihr gefordert ist, dass sie betroffen und gemeint ist und ein Akt an sie gerichtet worden ist. Und dieses Verständnis ist die νόησις, die selbst solche primitiven Reaktionen prägt. Das Goethe-Zitat, das Wittgenstein adaptiert, trifft daher den Kern der Sache in einem doppelten Sinn: *Im Anfang war die Tat* – oder besser noch: der Anfang, Ursprung (ἀρχή) ist die Tat, das Tätigsein (ἐνέργεια), das eine vollendete Praxis ist (vgl. T38: Met. IX 6, 1048 b21–23).

5.2 Die Idee der Praxis

Nun sollte ausreichend klar geworden sein, in welchem Sinn der νοῦς bzw. die νόησις (als νοῦς im Akt) nicht mehr “τὸ κατὰ τινοῦς” ist und in einen Bereich fällt, in dem es das Falsche nicht gibt (vgl. DA III 6, 430 b26–31). Die νόησις ist dabei aber nicht als eine besondere Denkleistung zu verstehen, zu der wir sozusagen neben dem diskursiven Denken auch noch befähigt wären. Die νόησις im hier gesuchten Sinn ist vielmehr ein transparentes und immanentes Prinzip jeder Verbindung oder Trennung von verschiedenen Gedankenelementen; und so ist sie zugleich das immanente Prinzip allen Lernens und Wissens (siehe 5.1.3 & 5.1.4). Die νόησις ist die ἐνέργεια jedes besonderen Wissens und jeder Kunst (als produktives Wissen). Und in diesem Sinn zeigt sich die νόησις auch genau dann, wenn die Wissende ihr Wissen gebraucht und anwendet – sei es in der Betrachtung oder (bei produktiven Wissensformen) in der Herstellung. Die νόησις zeigt sich darin, dass der Wissenden im Akt ihr Wissen selbst durchsichtig ist, dass sie sich ihres Wissens als solchem gewahr ist. In dieser ἐνέργεια ist die Wissende (oder die Kunstfertige) *eins* mit ihrem Wissen (das ist [ID] mitsamt dem Korollar [ID-Intellekt]). Und dieses *Selbstbewusstsein* (siehe 5.2.1) prägt jeden Akt, den die auf diese Weise Wissende im Einzelnen als Wissende (oder Kunstfertige) vollzieht. Es ist aber auch das, was das Tätigsein der Wissenden bzw. Kunstfertigen zu einer *Praxis* macht.

Diesem Begriff der Praxis werden wir jetzt abschließend eine genauere Bestimmung zu geben versuchen. Die dabei relevanten Momenten haben wir im bisherigen Verlauf bereits vereinzelt angesprochen; die Aufgabe der nachfolgenden Abschnitte wird sein,

⁸⁷ Dass der Abschluss des Lernens bzw. Wissend-Werdens keine weitere Veränderung, sondern ein Zur-Ruhe-kommen ist, betont Aristoteles u.a. auch in Phys. VII 3, 247 b9–13.

diese verstreuten Gedanken zusammenzutragen: Zunächst zeichnen wir in 5.2.1 und in 5.2.2 die zentralen Momente des Praxisbegriffs nach; und zu diesem Zweck werden wir uns als erstes auch noch einmal einige Facetten dessen in Erinnerung rufen, was laut Aristoteles die ἐνέργεια einer Kunst, z.B. der Baukunst, ausmacht. Im letzten Schritt (5.2.3) werden wir schließlich auf die umfassende Dimension aufmerksam machen, in die der Praxisbegriff in Wittgensteins Überlegungen zum Regelfolgen eingebettet ist.

5.2.1 Praxis und Praxisträger

Wie wir in 4.2 gesehen haben, können die Akte einer Baukundigen, etwa beim Bau eines Hauses, als ἐνέργεια im strengen Sinn von Met. IX 6, 1048 b18–36 (T38) aufgefasst werden. Denn auch das, was eine Baukundige beim Hausbau macht und tut, hat in einem bestimmten Sinn zu jedem Augenblick sein τέλος in sich. Verwirrung kann dabei jedoch entstehen, wenn die Differenzierung des τέλος-Begriffs vernachlässigt wird, die wir in 4.2.5 mit Hilfe von K. Corcilus' Ausführungen skizziert haben. Das τέλος der Baukunst ist nämlich nicht primär dieses oder jenes partikulare Haus, das noch zu bauen ist oder schon gebaut wurde; das ist nur der "B-Zweck" der Bauenden. Davon haben wir den "A-Zweck" unterschieden, d.i. den allgemeinen Zweck, um dessentwillen auch jeder partikulare B-Zweck verfolgt wird, also einzelne Häuser gebaut werden. Und im Fall der Baukunst ist dieser A-Zweck etwa der Schutz vor Witterung, um dessentwillen man hier und dort ein Haus baut.¹

Nun können wir in diesem Kontext aber auch folgende Verbindung herstellen: Der A-Zweck des Witterungsschutzes ist in gewisser Weise das, was ein Haus als solches leistet bzw. leisten sollte, sofern es ein Haus ist. Vor Witterung zu schützen, ist das einem Haus eigene Werk (ἔργον); und so ist es Zweck (vgl. Met. IX 8, 1050 a21–23). Doch in dieser Hinsicht ist der Witterungsschutz zugleich diejenige Bestimmung, die angibt, was zu sein für ein Haus zu sein heißt, d.h. es ist das τί ἦν εἶναι (τηε) des Hauses. Das ist aber dessen Form (εἶδος, vgl. T14; ferner Met. VII 17, 1041 b4–9); und diese ist der A-Zweck jedes partikularen Hauses (siehe Met. VII 17, 1041 a26–32) wie auch der Baukunst, die dafür sorgt, dass Häuser entstehen.²

Diese Verbindung zwischen Form und A-Zweck wird sogar noch deutlicher, wenn

¹ Vgl. dazu DA I 1, 403 b3–5; Met. VIII 2, 1043 a14–18 und APo. II 11, 94 b9/10.

² Dies entspricht Aristoteles' These, dass Form- und Zweckursache genau genommen "eines" (ἐν) sind; und oft fallen sogar Form-, Zweck- und Bewegungsursache zusammen, siehe Phys. II 7, 198 a24–27, ferner Met. VIII 4, 1044 a33–b1. Letzteres ist auch bei der Baukunst der Fall, denn die "Form in der Seele" ist bei der kunstfertigen Herstellung zugleich das "Machende" (τὸ ποιοῦν), wovon die Bewegung ausgeht, siehe Met. VII 7, 1032 b21–23.

wir bedenken, dass das $\tau\eta\epsilon$ bzw. die Form des Hauses ebenso der *Bewertungsmaßstab* ist, anhand dessen partikuläre *B-Zwecke* und produktive *C-Akte* bewertet und bemessen werden. Denn man beurteilt den hergestellten *B-Zustand* des Baumaterials, d.i. dieses partikuläre Haus, das man hergestellt hat, wohl vor allem danach, ob und in welchem Maß dadurch Schutz vor Witterung geboten wird.³ D.h. das Haus ist als Haus gut, sofern es das leistet. Und entsprechend ist auch jeder *C-Akt* der Baukundigen beim Hausbau gut, sofern er seinen Zweck im Rahmen der Herstellung dieses *B-Zustands* des Baumaterials erfüllt und so dazu beiträgt, den *A-Zweck* des Witterungsschutzes möglichst gut und vollständig zu realisieren.⁴

Das zeichnet den *A-Zweck* als Prinzip partikularer Häuser und der Herstellung solcher Häuser aus; und das haben wir zuvor bereits in negativer Hinsicht so gefasst (siehe 4.2.5): Ohne *A-Zweck* hätten produktive *C-Akte* und (herzustellende) *B-Zwecke* keinerlei Sinn und Bedeutung. Umgekehrt (in positiver Hinsicht betrachtet) ist die Form des Hauses als *A-Zweck* ein explanatorisches Prinzip, das erklärt, warum eine Baukundige produktive *C-Akte* vollzieht, um ein partikulares Haus (*B-Zweck*) herzustellen. Und zwar erklärt die Form als *A-Zweck* auf einschlägige, angemessen allgemeine Weise, warum sich die Baukundige hier und jetzt so-und-so bewegt (vgl. T42).⁵ Schließlich erfüllt jeder *C-Akt* der Baukundigen ja nur dann seinen Zweck, wenn er an einer ganz bestimmten Position des Herstellungsvorgangs – nicht früher, nicht später – vollzogen wird (vgl. Phys. II 8, 199 a8–15). Das ist die Bestimmung (das $\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$) des jeweiligen Arbeitsschritts als produktiver *C-Akt* beim Hausbau; und das ist eine Bestimmung, die sich aus dem Ganzen der Herstellungsordnung ergibt, die ihr Prinzip in der Form des Hauses als *A-Zweck* hat.⁶

Aber diese Bestimmung – das $\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$ – muss nicht von außen an die Akte der Baukundigen herangetragen werden. Sie liegt schon in diesen Akten selbst (vgl. T38: Met. IX 6, 1048 b18–23), insofern es Akte der Kunst sind (vgl. 4.2.5). Denn die Kunst ist selbst Ausdruck der Form des Hauses, wie diese in der Seele der Baukundigen ist

³ Vgl. dazu NE I 6, 1097 b25–28: “Wie nämlich bei einem Flötenspieler, einem Bildhauer, ja bei jedem Kunstfertigen und überhaupt bei allen, die ein bestimmtes Werk ($\acute{\epsilon}\rho\gamma\omicron\nu$) vollbringen oder eine $\pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$ betreiben, das ‘gut’ und ‘die gute Weise’ in ihrem Werk zu bestehen scheinen, so dürfte es sich auch beim Menschen verhalten, wenn es ein ihm eigenes Werk gibt.”

⁴ Vgl. NE I 5, 1097 a18–24: “Was aber ist bei einer jeden [Handlungsweise und Kunst] das Gute? Ist es nicht dasjenige, um dessentwillen alles Übrige getan wird? In der Medizin ist dies die Gesundheit, in der Kriegskunst der Sieg, in der Baukunst das Haus, und bei anderen wiederum etwas anderes. Bei jeder Handlung und jedem Vorhaben aber ist es das Ziel ($\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$), denn um seinetwillen tut jeder das Übrige. Wenn es daher ein bestimmtes Ziel für alle Tätigkeiten gibt, dann dürfte dies das durch Handeln zu erreichende Gut sein ($\tau\omicron$ πρακτὸν ἀγαθόν), wenn aber mehrere Ziele, dann wären es diese.”

⁵ Vgl. hierzu noch einmal CORCILIOUS [2019]: 361–368, u.a. bzgl. APo. I 24, 85 b27–35 (T42).

⁶ Die Ordnung des Herstellungsvorgangs liegt so in der Form des Hauses begründet, vgl. dazu 3.3.3; und das zeigt sich auch daran, dass sowohl die $\nu\omicron\eta\sigma\iota\varsigma$ der Bauenden als auch deren $\pi\omicron\iota\eta\sigma\iota\varsigma$ auf diese Form als deren Prinzip bezogen sind, vgl. T5 & T6, siehe 3.2.

(vgl. T14). Die “Baukunst ist die Form [...] des Hauses” (Met. VII 7, 1032 b11–14),⁷ wie es Aristoteles auch formuliert. Sie ist selbst diese Form, denn die Kunst ist eine Haltung der seelischen Kräfte der Baukundigen – etwa der Bewegungsfähigkeit, Wahrnehmungsfähigkeit und Denkfähigkeit (vgl. 4.3.1 & 4.3.2; ferner 5.1.3 & 5.1.4) –, die um willen dieser Form erworben wird. Und diese Haltung wird auch gewissermaßen durch diese Form erworben: zum einen insofern die Lehrer kraft dieser Form, d.h. kraft des λόγος bzw. der jeweiligen ἐπιστήμη lehren (vgl. Met. I 1, 981 b7–9); und zum anderen weil die Schüler durch eigenes Tätigsein (ἐνέργεια) lernen, also auf eine Weise, die selbst die Form des Hauses als A-Zweck in sich hat (vgl. 4.3.3). Eine Kunst, z.B. die Baukunst, ist folglich eine Haltung, die aufgrund der Form und um derentwillen da ist. Sie ist selbst eine Manifestation dieser Form, sodass jede Ausübung der Kunst Ausdruck der “Form in der Seele” ist (siehe T14) und so ihr τέλος – die Form als A-Zweck – in sich enthält. Genau das macht jede Ausübung einer Kunst zu einer ἐνέργεια im strengen Sinn von Met. IX 6 (T38).

Um einen Akt der Baukundigen aber so als ἐνέργεια verstehen zu können, dürfen wir den Blick nicht nur auf einen einzelnen Akt oder einen einzelnen Vorgang, etwa auf eine besondere Bewegung der Baukundigen hier und jetzt beschränken. Es bedarf hier eines weiteren Kontexts, einen Blick auf das Ganze der Herstellung. Diese erweiterte Perspektive ist aber auch in jedem produktiven C-Akt der Baukundigen angelegt, da er als Akt der Kunst jederzeit sein τέλος in sich hat. Und das sorgt zugleich für eine gewisse Affinität der einzelnen Akte untereinander: Die Akte der Baukundigen haben aufgrund des ihnen immanenten A-Zwecks eine bestimmte Ausrichtung und sind so zugleich um einander willen da; ihre Verknüpfung als C-Akte kennzeichnet eine Zweckmäßigkeit, insofern sie etwa nur in einer entsprechenden Reihenfolge (vgl. erneut Phys. II 8, 199 a8–15) oder in anderweitiger Abstimmung zueinander bewirken, dass ein partikulares Haus hergestellt, also der B-Zweck erreicht wird. Wir können daher sagen: Jeder Akt einer Baukundigen aktiviert oder aktualisiert letztlich das Ganze dieser zweckmäßigen Ordnung von produktiven C-Akten, die zum Zweck des herzustellenden B-Zustands vollzogen werden. Dieses Ganze “lebt” in und durch diese Akte der Baukundigen und in der dadurch bewirkten Herstellung partikularer Häuser. Das ist die ἐνέργεια der Kunst (vgl. 4.2.5).

Diese Affinität betrifft dann aber ebenso die baukundigen Akteure untereinander, denn jede Baukundige ist, was sie ist, sofern sie bauen kann (vgl. Met. IX 3, 1046 b34/36). Und das ist sie der Vollendung nach, wenn sie produktive C-Akte des Bauens vollzieht (vgl. 4.2.3 & 4.2.4). In jedem dieser Akte ist der A-Zweck der Baukunst enthalten. Und es ist dieses τέλος, was jede Baukundige nicht nur ihr Werk,

⁷ Vgl. ferner Met. VII 9, 1034 a21–26 und Met. XII 4, 1070 b30–34.

d.i. das hergestellte Haus (als *B-Zweck*) *lieben* lässt (vgl. NE IX 7, 1167 b34 – 1168 a9), sondern auch ihr eigenes Tätigsein (vgl. NE X 5, 1175 a29–b1). Mehr noch: Es ist zugleich der Grund, der eine Baukundige mit anderen Baukundigen in einem gemeinschaftlichen *Wir* verknüpft (siehe 5.1.4).⁸ Die Baukundigen stimmen in einer “Gepflogenheit” (PU §199), in ihrer Kunst des Bauens überein, d.h. darin, dass man *so* Häuser baut; oder genauer (aus ihrer Perspektive): dass *wir* das in *unserer* Praxis (Gepflogenheit) des Bauens so machen.

Aber diese Einheit oder Übereinstimmung im Geist dieser gemeinschaftlichen Praxis beruht jederzeit auch auf einem Wissen – das ist der Zusammenhang von [ID] und [ID-Intellekt], den wir in 5.1.2 und 5.1.4 thematisiert haben. Die Kunst, in der die Bauenden so übereinstimmen, ist nämlich ein produktives Wissen (vgl. 3.2.2 & 3.3.3); es ist das ursächliche Wissen darüber, dass man *so* Häuser baut, indem man verschiedene *C-Akte* in bestimmter Reihenfolge um willen des *B-Zwecks* vollzieht. Das bedeutet allerdings nicht, dass eine Baukundige aufgrund ihres produktiven Wissens stets mit Überlegung macht, was z.B. eine nur erfahrene Handwerkerin ohne Überlegung, rein aus Gewohnheit bzw. Erfahrung macht.⁹ Denn auch die “Kunst überlegt nicht” (ἡ τέχνη οὐ βουλευέται), wie es Aristoteles in folgendem Vergleich zwischen Kunst und Natur ausdrückt:

[T60] Unverständlich ist der Einwand, man könne doch nicht meinen, sie (die Naturabläufe) erfolgten wegen etwas (ἐνεκά του), wenn man ja nicht sehe, dass das Anstoßgebende (τὸ κινεῖν) planend mit sich zu Rate gegangen sei. Doch auch die Kunstfertigkeit überlegt nicht (ἡ τέχνη οὐ βουλευέται); und wenn die Schiffsbaukunst in dem Holz läge, dann würde sie ähnlich wie die Natur zu Werke gehen. Wenn es also bei der Kunstfertigkeit das »wegen etwas« gibt, dann auch in der Natur. (Phys. II 8, 199 b26–30)

Dass das, was bei der kunstfertigen Herstellung, etwa von Häusern (oder Schiffen), den Anstoß zur Bewegung gibt, *nicht* “planend mit sich zu Rate geht” (οὐ βουλευέται), also nicht überlegt, ist zunächst eine irritierende These. Denn klarerweise gibt es auch bei der Kunst Kontexte des Überlegens, Planens und Berechnens (λογίζεσθαι), etwa dann, wenn die Baumeisterin nachmisst und nachrechnet, wie viel Material sie benötigt, um eine Mauer an dieser oder jener Stelle zu errichten. Manchmal wird sie vielleicht sogar darüber nachdenken oder abwägen, ob sie bei einem bestimmten Auftrag besser diese oder jene Methode anwendet, um den *B-Zweck* am leichtesten

⁸ Das knüpft an Gedanken an, die Aristoteles in seinen Abhandlungen zur Freundschaft artikuliert; vgl. u.a. NE VIII 2, 1155 b17 – 1156 b5 und NE VIII 4, 1156 b8–24. Aber dieser Verbindung können wir hier nicht im Detail nachgehen. Zum Einstieg dazu vgl. u.a. KELSEY [2022]: 69–74.

⁹ Zum Verhältnis von Kunst und Erfahrung, vgl. erneut 3.3.2 & 3.3.3.

und besten herzustellen.¹⁰ Aber *dass* dieses oder jenes, unter bestimmten Umständen, eine angemessene (zweckdienliche) Methode zur kunstfertigen Herstellung ist; und dass die Methode hier und dort *so* anzuwenden ist, das ist für eine Baukundige nicht mehr Gegenstand der Überlegung.¹¹ Es gibt für die Baukundigen keine weitere Frage mehr, warum das eine Methode der Kunst ist und warum genau dieser Arbeitsschritt hier nach jenem Schritt auszuführen ist. Das ist den Baukundigen kraft ihrer Kunst, d.h. kraft ihres produktiven Wissens um die Mittel der Herstellung (vgl. 3.3.1) klar und bekannt. Es ist für sie selbstverständlich, da sie das Prinzip der kunstfertigen Herstellung erfasst haben (vgl. 5.1.3).

Dieses Selbstverständnis charakterisiert dann aber auch die Anwendung der Kunst in der konkreten Herstellung, also im Sich-Bewegen und Machen der Baukundigen beim Hausbau. Es bedarf dann keines weiteren Überlegens oder Nachdenkens mehr, sondern bestenfalls einer Wahrnehmung der Gegebenheiten in der jeweiligen Herstellungssituation (vgl. 3.3.2).¹² Und dementsprechend selbstständig agieren die Baukundigen: wann sie wollen und sofern nichts Äußeres hindert (vgl. Met. IX 7, 1049 a5–8), wovon sie sich eben durch Wahrnehmung versichern können (siehe 3.3.2). Sie brauchen dann auch keine Anleitung von anderen Baukundigen, genauso wie es dann kein Zufall ist (vgl. T28), dass sie produktive C-Akte ausführen und dadurch z.B. ein partikulares Haus (*B-Zweck*) herstellen (vgl. 4.1.1). Das kennzeichnet ihre Kunst, ihr Können, das sich in diesem Fall nicht nur in dem zeigt, was sie sagen oder erklären, wenn man sie etwa nach dem *Wie* der Herstellung fragt (vgl. T16) bzw. nach dem *Warum* hinsichtlich eines besonderen Arbeitsschrittes (vgl. 5.1.3 & 5.1.4). Es zeigt sich auch im bauenden Tätigsein, also darin, dass die Baukundigen tatsächlich machen, was man so macht, wenn man Häuser baut.

Aber trotz allem ist dieses unmittelbare, selbstständige und selbstverständliche Tätigsein, das auf keinem weiteren Nachdenken, keiner zusätzlichen Überlegung mehr beruht, *nicht blind*, sondern gleichfalls Ausdruck eines Wissens. Denn die Kunst ist – das dürfen wir nicht vergessen – ein Vermögen μετὰ λόγου (vgl. 3.2, siehe u.a. T3), weshalb auch jeder Akt der Kunst geprägt ist von diesem λόγος, z.B. dem λόγος des Hauses, also vom produktiven Wissen darüber, was ein Haus ist und unter welchen Be-

¹⁰ Aristoteles gesteht daher auch zu, dass man in der Kunst häufiger überlegt als in einer Wissenschaft, vgl. NE III 5, 1112 a34–b7. Umgekehrt legt genau das aber nahe, dass es gerade in der Kunst sehr wohl auch Phasen des Überlegens und Nachdenkens gibt.

¹¹ Wir können auch sagen: Es gehört zu den Akten der Kunst, dass sie geeignete Mittel zu dem durch die Kunst vorgesetzten Zweck sind und dass die Kunstfertigen genau das wissen, also nicht mehr darüber nachdenken müssen – andernfalls sind es keine Akte der Kunst. Vgl. zu diesem Punkt auch RÖDL [2010a]: 216/217 und ferner BROADIE [2007]: 94/95.

¹² Und auch in dieser Hinsicht überlegt die Kunstfertige nicht bei der Ausübung ihrer Kunst (T60), denn was man so nur noch wahrnehmen muss, ist nicht mehr Gegenstand der Überlegung, andernfalls würde die Überlegung ins Unendliche fortlaufen, vgl. NE III 5, 1112 b34 – 1113 a3.

dingungen es entsteht (vgl. NE VI 4, 1140 a10–16). In gewisser Weise ist jeder Akt der Herstellung daher selbst eine Manifestation dieses Wissens (siehe 3.3.3), das in Gestalt der Baukundigen das “Machende” (ποιοῦν) bei der Herstellung ist, also das, wovon die Bewegung (des Bauens) ausgeht (vgl. Met. VII 7, 1032 b21–23).¹³ Wir können das auch so sagen (und haben es in 4.3.3 bereits so gesagt): Es gehört zu jedem Akt der Kunst, dass diejenigen, die solche produktiven C-Akte kraft ihrer Kunst vollziehen, zugleich *wissen*, dass man das beim der jeweiligen Kunst eigenen Werk (ἔργον) so macht, dass man genau diese Akte in dieser Ordnung und Reihenfolge vollzieht, um den B-Zweck herbeizuführen. Dieses Wissen charakterisiert die Kunst – andernfalls sind es lediglich Akte der Erfahrung, die sich hinsichtlich der Geschicklichkeit im Herstellen nicht von der Kunst unterscheidet (vgl. T8 & T20). Das Moment des Wissens äußert sich aber nicht nur in einem separaten Erklären oder Betrachten des Herstellungsvorgangs; auch nicht in einem übermäßig reflektierten, überlegten Vorgehen. Es äußert sich ebenso sehr in einem selbstverständlichen, geradezu *mechanischen* Tätigsein ohne Überlegung. Schließlich impliziert ein “mechanisches” Vorgehen ohne Überlegung und Nachdenken nicht zwingend die Abwesenheit allen Denkens, wie auch Wittgenstein bemerkt:

[BGM VII.60] Man folgt der Regel »*mechanisch*«. Man vergleicht sich also mit einem Mechanismus.

»Mechanisch«, das heißt: ohne zu denken. Aber *ganz* ohne zu denken? Ohne *nachzudenken*.

Als transparentes Prinzip von Kunst und Wissen prägt das Denken der Baukundigen, d.i. deren νόησις (siehe 5.1.4), auch die Akte des Bauens. Und auf diese Weise ist den produktiv Wissenden das τέλος ihres Tätigseins, also die ἐνέργεια ihrer Baukunst selbst durchsichtig. Denn dieses τέλος ist die οὐσία ohne Stoff (vgl. T54), der A-Zweck des Hauses (Met. VII 17, 1041 a27–32) und ihres Herstellens (Met. IX 8, 1050 a7–12). Die Akte der produktiv Wissenden sind darum *selbstbewusste* Akte.¹⁴ Schließlich vollziehen sie diese Akte nicht einfach zufällig, auch nicht nur darum, weil sie das für gewöhnlich so machen; sie vollziehen diese Akte vielmehr darum, weil (aus ihrer Perspektive) *wir* das in *unserer* Praxis des Bauens so machen. Und in dieser Hinsicht ist die ἐνέργεια der Baukunst eine selbstbewusste *Praxis*, in der diejenigen, die die Kunst

¹³ Zu dieser Deutung der δυνάμεις μετὰ λόγου aus Met. IX 2 & 5 vgl. u.a. RÖDL [2010c]: 141–148, vor allem 146/147 und JOHANSEN [2021]: 79.

¹⁴ Der hier relevante Begriff des *Selbstbewusstseins* darf nicht missverstanden werden als ein Bewusstsein, das sich selbst (oder ein Selbst) zum Gegenstand hat. Vgl. dazu auch GREGORIC/PFEIFFER [2015]: 16/17 & 29–31 und KOSMAN [2000], vgl. ferner weiterführend RÖDL [1998]: insbes. Kap. 1; RÖDL [2007] und RÖDL [2010c].

besitzen und beherrschen – wir können sie auch die “Träger dieser Praxis” nennen –, in der Regel machen, was sie machen, aufgrund und um willen des A-Zwecks ihrer Kunst. Ihr Tätigsein ist so auch ihr eigenes Interesse, denn sie sind, was sie sind, vor allem in diesem Tätigsein, in dieser Praxis. Das ist ihre Bestimmung, ihr τέλος, das ihnen kraft der νόησις als solches erschlossen ist (vgl. 5.1.3 & 5.1.4) und das sie mit allen anderen Praxisträgern in einem gemeinschaftlichen *Wir* zusammenschließt. Dieses Tätigsein – die Praxis – ist die selbstbewusste Entfaltung der Form, z.B. die Form des Hauses, die A-Zweck dieses Tätigseins ist.¹⁵

Damit haben wir einen Punkt eingeholt, den bereits M. Williams in ihrer kommunitaristischen Position berührt (vgl. 2.2.3 & 2.2.4), aber letztlich doch nicht zu fassen vermag: Eine Kunst oder Technik ist für Williams primär zu verstehen als eine Regelmäßigkeit des Verhaltens derjenigen, die diese Kunst beherrschen; und diese Regelmäßigkeit kommt zustande, weil die jeweiligen Akteure kraft ihrer Kunst in der Lage sind, sich in ihrem Verhalten (ihrem Tun und Machen) stets so zu regulieren, dass sich immer wieder diese Regelmäßigkeit einstellt, in der sie mit allen anderen Tätigen in ihrer Gemeinschaft übereinstimmen.¹⁶ Aber diese kommunale Übereinstimmung innerhalb der Gemeinschaft derjenigen, die die Kunst bzw. Technik beherrschen, ist für Williams nur als eine *blinde* Übereinstimmung denkbar (siehe 2.1 & 2.2.1). Es ist etwas, was den einzelnen Akteuren äußerlich ist, sich ihnen nicht unmittelbar erschließt; es ist etwas, das sich findet, ihnen zufällt oder nicht. Und so fehlt im Bild des Kommunitarismus paradoxerweise genau das, was darin betont werden sollte: die Idee der Gemeinschaftlichkeit (siehe 5.1.2). Wir können aber auch sagen, Williams fehlt der Begriff der Praxis, wie wir ihn soeben entwickelt haben. Denn wenn wir die Ausübung einer Kunst oder Technik als eine ἐνέργεια verstehen und somit als eine Praxis im relevanten Sinn, dann können wir die Einengungen und Inkonsistenzen des Kommunitarismus vermeiden: Die Ausübung einer Kunst oder Technik ist das Tätigsein von Repräsentanten einer Praxis, die auch mit dem Selbstbewusstsein und Selbstverständnis eines Vertreters dieser Praxis auftreten. Sie vollziehen deshalb nicht einfach Akte in der Hoffnung, dadurch die Regelmäßigkeit des bisherigen Verhaltens fortzusetzen und mit dem Tätigsein aller anderen Mitglieder ihrer Gemeinschaft übereinzustimmen. Sie vollziehen diese Akte, weil sie eine Gemeinschaft sind bzw. weil das, was sie hierbei tun, *ihre* (gemeinsame) Praxis ist. Sie stimmen – wenn man so will – in der “*Lebensform*” der Kunstfertigkeit überein (vgl. PU §241; siehe 5.1.2 & 5.1.4). Und aus diesem Grund vollziehen sie immer wieder die relevanten Akte der Kunst, weil man das in dieser Praxis so macht.

¹⁵ Vgl. zu dieser Bestimmung des Praxisbegriffs RÖDL [2012] und THOMPSON [2008]: Kap. 9–11.

¹⁶ Vgl. M. WILLIAMS [2011]: 208, siehe 2.2.3 Fn. 37.

Wenn wir nun aber sagen, dass die Baukundigen als Praxisträger Akte des Bauens vollziehen, weil sie das in ihrer Praxis so machen, dann bedeutet das natürlich nicht, dass die Baukundigen allein um des Bauens willen bauen. Sie bauen um willen des partikularen Hauses, das zu bauen ist. Das ist das Werk (ἔργον) der Baukunst (EE II 1, 1219 a12–17) und ihr τέλος (Met. IX 8, 1050 a7–12). Aber die Form des Hauses bestimmt als A-Zweck ja sowohl das, was ein partikulares, herzustellendes Haus (B-Zweck) zu einem Erstrebten macht; wie auch das, was die Baukundigen machen (C-Akte), wenn sie die Baukunst zum Zweck dieser partikularen Herstellung ausüben. Mehr noch: Die Form des Hauses bestimmt als A-Zweck zugleich, was die Baukundigen *sind*, wenn sie sich auf diese Weise betätigen. Ihr Tätigsein – die ἐνέργεια der Baukunst – ist darum ebenso auf sie bzw. auf sich selbst bezogen. Diese ἐνέργεια ist die Entfaltung der Form des Hauses als A-Zwecks der Baukunst (vgl. Met. IX 8, 1050 b1/2). Und so ist dieses Tätigsein eine πράξις.

Dass das Bauen von Häusern dabei unter einem anderen Gesichtspunkt ebenso als ποίησις betrachtet werden kann, sollte jedoch gleichfalls nicht irritieren. Gewiss trennt πράξις und ποίησις ein Gattungsunterschied (vgl. NE VI 5, 1140 b3/4; ferner NE VI 4, 1140 a1–6). Es ist ein absoluter Unterschied, der aber gerade aufgrund dieser Absolutheit nicht ausschließt, dass ποίησις und πράξις im Einzelnen nicht auch zusammenfallen können.¹⁷ So ist es zumindest auch beim analogen Begriffspaar von κίνησις und ἐνέργεια (siehe 4.2.5): Aristoteles unterscheidet streng zwischen Bewegung bzw. Veränderung (κίνησις) und dem Tätigsein (ἐνέργεια). Aber nichts hindert, dass eine Bewegung oder ein Prozess, wie die Aufnahme von Wasser an der Wurzel eines Haselstrauchs, nicht ebenso als ἐνέργεια des Lebens begriffen werden kann. Dazu muss der jeweilige Prozess im Einzelnen aber schon in den weiteren Kontext der Lebensform eingeordnet werden.¹⁸ Und so erschließt sich die ἐνέργεια der Kunst gleichfalls nur, wenn wir die Bewegungen der Bauenden in den weiteren Kontext der allgemeinen Herstellung von Häusern einordnen, also in die Art und Weise, wie die Träger dieser Praxis immer wieder vorgehen, wenn sie Häuser bauen.¹⁹

Das dürfen wir aber erneut nicht missverstehen, so als würden die Praxisträger jeden C-Akt stets deshalb vollziehen, weil sie darum bedacht sind, diese Praxis fortzuführen und d.h. mit dem übereinzustimmen, was die anderen Praxisträgern bei der Ausübung ihrer Kunst machen. Würde sich die Aufmerksamkeit der Bauenden stets nur auf

¹⁷ Das wird auch von A. W. MÜLLER [1982]: 209–230, insbes. 221 betont, u.a. in Kritik an EBERT [1976]. Allerdings stimmt Ebert gleichfalls in diesem Punkt überein, dass der Unterschied zwischen ποίησις und πράξις vor allem ein *intensionaler*, kein *extensionaler* Unterschied ist.

¹⁸ Vgl. zu diesem Punkt vor allem THOMPSON [2008]: Kap. 3 & 4.

¹⁹ Der weitere Kontext einer solchen Praxis erstreckt sich daher auf eine Vielzahl von Akten und einer Vielzahl von Individuen (Praxisträgern), die diese Akte vollziehen; vgl. dazu RÖDL [2012]: 199–201 und vor allem THOMPSON [2008]: Kap. 9–11.

eine solche Übereinstimmung mit den anderen Bauenden richten, der Bauvorgang würde wohl oft nicht gelingen; und so wäre auch diese Praxis defizitär. Doch die Praxis des Bauens wird manifest darin, dass die Bauenden C-Akte vollziehen, um gute Häuser zu bauen. *Das* ist ihr τέλος, ihr Interesse als Bauende; es ist Ausdruck des A-Zwecks, der diesen Akten der Bauenden, aber auch dem Streben nach der Herstellung partikularer Häuser Sinn und Bedeutung gibt. Dieser A-Zweck ist das Prinzip des bauenden Tätigseins, der aber als Prinzip nicht gesondert in Erscheinung tritt. Schließlich ist es nicht so, dass die Bauenden zum einen danach streben würden, partikulare Häuser zu errichten, und zum anderen zugleich nach diesem A-Zweck. Nein, sie streben nach dem A-Zweck, *indem* sie partikulare Häuser herstellen (und sich darum bemühen, gute Häuser zu bauen).²⁰ Dazu gehört natürlich auch, dass die Baukundigen ab und an nachdenken, planen und überlegen. Aber der A-Zweck ist dabei kein unmittelbarer Gegenstand dieser Überlegung; diese gilt etwas Anderem, nämlich der Frage, was hier und jetzt gemacht werden muss, um ein partikulares Haus (B-Zweck) herzustellen.²¹ Und doch ist der A-Zweck als Prinzip gleichfalls in jedem Schritt einer solchen Überlegung präsent. Er zeigt sich darin, dass die Baukundige überhaupt überlegt oder nachdenkt, aber auch darin, dass sie diese und jene produktiven C-Akte des Bauens um willen des B-Zwecks vollzieht. Der A-Zweck ist das immanente Prinzip dieser Akte. Und so ist auch alles, was bei der Ausübung der Kunst im Einzelnen getan wird, nicht vom τέλος (dem A-Zweck) dieser Kunst verschieden (vgl. NE VI 5, 1140 b6/7).²² Das macht dieses Tätigsein, die ἐνέργεια der Kunst, zu einer πράξις (siehe T38).²³

Was folglich eine Baukundige als solche im Einzelnen tut und macht – sei es, wenn sie nachdenkt oder überlegt, sei es, wenn sie sich beim Bauen bewegt, ein bestimmtes Werkzeug benützt etc. –, ist, sofern es sich um Akte der Kunst handelt, zwar jederzeit Mittel zu einem vorausgesetzten Zweck; als Akte der Kunst sind sie aber zugleich nicht von diesem Zweck, dem τέλος der Kunst geschieden. Jeder Akt hat dieses τέλος, den A-Zweck, in sich und reproduziert so gewissermaßen das Ganze der zweckmäßigen Ordnung von C-Akten, die um willen der B-Zwecke vollzogen werden; d.h. in diesen

²⁰ Das gilt laut Aristoteles sogar grundsätzlich: πράξεις erfolgen stets um anderer Dinge willen, siehe u.a. NE III 5, 1112 b33 und MA 6, 700 b25–27 und Met. XII 10, 1075 b8–10; vgl. dazu CORCIUS [2019]: 379–381, insbes. Fn. 33.

²¹ Auch das hebt Aristoteles explizit hervor: Jede Überlegung (βουλευσις) gilt ausschließlich dem, was zum τέλος führt, nicht dem τέλος (A-Zweck) selbst, vgl. NE III 5, 1115 b11/12 & b33/34.

²² Vgl. zu diesem Punkt auch BALABAN [1986]: 167/168.

²³ Oft wird diese Verwendung des πράξις-Begriffs ausschließlich dem tugendhaften Handeln vorbehalten, da in diesem Fall offensichtlich Zweck und Mittel nicht auseinanderfallen, wie es Aristoteles in NE VI 5, 1140 b6/7 als Merkmal der πράξις anführt; vgl. dazu A. W. MÜLLER [1982]: 209–230, insbes. 221 und BALABAN [1986]: 167/168. Durch die Differenzierung des τέλος-Begriffs, die wir hier im Haupttext und vorher in 4.2.5 nachgezeichnet haben (und die ebenso von Balaban zum Teil antizipiert wird), sollte verständlich geworden sein, dass diese Einschränkung nicht zwingend ist.

Akten reproduziert und manifestiert sich diese Praxis des Bauens. Aber gerade darum bedingen diese Akte und deren Gelingen im Einzelnen ebenso sehr dieses Ganze. Und dieses dynamische Verhältnis zwischen einer allgemeinen Praxis und deren Instanzen spricht auch Wittgenstein an, wenn er gegen Ende seiner Überlegungen zum Regelfolgen bemerkt:

[PU §242] Zur Verständigung durch die Sprache gehört nicht nur eine Übereinstimmung in den Definitionen, sondern (so seltsam dies klingen mag) eine Übereinstimmung in den Urteilen. Dies scheint die Logik aufzuheben; hebt sie aber nicht auf. – Eines ist, die Messmethode zu beschreiben, ein Anderes, Messungsergebnisse zu finden und auszusprechen. Aber was wir »messen« nennen, ist auch durch eine gewisse Konstanz der Messungsergebnisse bestimmt.

Wir würden wohl kaum eine Tätigkeit "messen" nennen, wenn unter Anwendung der jeweiligen Methoden keine konstanten Messergebnisse erzielt würden. Natürlich kann es mitunter zu individuellen Fehlern in der Anwendung dieser Methoden kommen. Aber die Träger der jeweiligen Praxis des Messens werden sich gewiss ebenso schnell um eine Korrektur derartiger "Messfehler" bemühen. Und das gilt sicherlich auch, wenn die Inkonstanz der Messergebnisse nicht auf individuelle Fehler zurückzuführen ist, sondern auf eine Unangemessenheit der Messmethode oder die mangelnde Exaktheit der Messinstrumente hinweist. Man kann annehmen, dass sich die Praxisträger auch in diesen Fällen um eine Optimierung der Praxis bemühen werden; oder anders gesagt: Wäre den Praxisträgern ein Messfehler oder eine anderweitig bedingte Inkonstanz der Messergebnisse gleichgültig, die Praxis hätte ein weitaus größeres Defizit. Denn in diesem Fall wäre sie selbst unterentwickelt oder überhaupt nicht vorhanden. Was sich im Tätigsein solcher Akteure zeigt, wäre nicht nur Zeugnis der Unfähigkeit dieser Praxis, sich an die Gegebenheiten der Lebenswelt anzupassen, in der sie situiert ist; es würde ebenso zeigen, dass sich diese Praxis in ihren potentiellen Trägern nicht ausreichend Geltung zu verschaffen vermag.

Nun kann sich eine Praxis aber nur dadurch Geltung verschaffen und an bestimmte Umstände oder Störfaktoren anpassen, dass die Träger dieser Praxis im Einzelnen entsprechend agieren und reagieren, d.h. dass sie z.B. die Messmethoden richtig anwenden, dass sie eine gewisse Sensibilität für mögliche Störungen bzw. widrige Umstände entwickeln oder dass sie sich bei Messfehlern korrigieren lassen. Mehr noch: Von einer "gesunden" Praxis können wir eigentlich nur dort sprechen, wo die Praxisträger bereit sind, die jeweiligen Methoden selbst kritisch auf deren Praxistauglichkeit zu prüfen. Denn wenn sich diese Methoden und somit die Prinzipien des Messens nicht *bewähren*, was sich etwa daran zeigt, dass die Anwendung der Messmethoden keine

konstanten Ergebnisse liefert, hat es schlicht keinen Sinn, blind daran festzuhalten. Und das bedeutet umgekehrt: Wo es den Praxisträgern nicht gelingt, solche grundlegenden Korrekturen vorzunehmen, oder wo sie gar keinerlei Interesse daran haben, dort “krankt” auch die Praxis als solche.²⁴

An dieser Stelle ist jedoch zu fragen, wie sich die Träger einer Praxis überhaupt von ihrer vielleicht krankhaften, nicht zweckmäßigen Praxis distanzieren, wie sie diese korrigieren und verbessern können? Schließlich ist die Praxis ja ihr ganzer Horizont; sie ist, was sie als Praxisträger selbst sind. Und so ist auch das, was sie für “richtig” oder “falsch” halten, sind ihre Urteile darüber, was eine angemessene oder defizitäre Praxis ist, in gewisser Weise selbst Ausdruck dieser Praxis (vgl. 5.1.4). Ist also der Versuch, die Praxis zu korrigieren, nicht hoffnungslos zirkulär? Ehe hier erneut skeptische Zweifel hochkochen, wie wir sie schon anhand Kripkes Kritik an dispositionalen Analysen des Regelfolgens diskutiert haben (siehe 1.2.2), sollten wir diesen Punkt noch ein letztes Mal genauer in Augenschein nehmen.

5.2.2 Regel und Ausnahme

Bringen wir uns zuerst den Zirkularitätseinwand in Erinnerung, den Kripke Verfechtern einer dispositionalen Analyse des Regelfolgens entgegenhält! Wie wir in 1.2.1 gesehen haben, will Kripkes Skeptiker wissen, mit welchem Recht wir sagen, dass ‘125’ die richtige Antwort auf die Frage ‘ $57 + 68 = ?$ ’ ist, dass wir so auf gleiche Weise vorgehen und mit dem ‘+’-Zeichen die gleiche arithmetische Funktion meinen wie schon bei früheren Verwendungen dieses Zeichens? Man kann gewiss versuchen, diese skeptische Herausforderung mit dem Verweis auf unsere Dispositionen beim Addieren zu bewältigen. Laut Kripke ist es aber fraglich, ob die gesuchte Rechtfertigung so erreicht werden kann. Denn mit dem Verweis auf eine Disposition wird ja lediglich gesagt, dass wir, wenn bestimmte Bedingungen erfüllt sind, dieses oder jenes tun *werden*, nicht dass wir dies dann auch tun *sollen* (KRIPKE [1982]: 23).

Nun lässt sich dieses *Normativitätsproblem* (siehe 1.2.2) auch folgendermaßen verdeutlichen: Zweifellos haben wir die Disposition für beliebige Additionen die richtigen Summen zu berechnen; das ist Teil unserer Fähigkeit bzw. Kompetenz, die

²⁴ Vgl. Cael. III 7, 306 a5–15: “So kommt es, dass diese Leute bei ihrer Rede über die Phänomene Behauptungen äußern, die mit den Phänomenen keineswegs in Einklang stehen. Die Ursache hierfür liegt darin, dass sie die ersten Prinzipien nicht richtig erfassen und vielmehr danach trachten, alles auf bestimmte feststehende Lehrmeinungen zurückzuführen. [...] [Sie] scheinen aus Liebe zu ihren Theorien das gleiche zu tun, wie diejenigen, welche bei Diskussionen ihre Thesen um jeden Preis verteidigen. Sie nehmen in ihrer Überzeugung, im Besitz der wahren Prinzipien zu sein, jeglichen Schluss in Kauf, als müsste man nicht einige (Prinzipien) nach den Folgerungen, die sich daraus ergeben, und insbesondere nach dem $\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$ beurteilen.” Siehe dazu auch KOSMAN [1973]: 387–391.

wir im Mathematikunterricht erworben haben (KRIPKE [1982]: 30). Allerdings ist kaum zu leugnen, dass wir ebenso eine Disposition dazu haben, unter bestimmten Umständen Fehler zu machen. Sofern jedoch von unseren Dispositionen “abgelesen” werden soll (KRIPKE [1982]: 28/29), welche Funktion mit ‘+’ gemeint ist, müssten wir daher erst einmal innerhalb der Gesamtheit unserer Dispositionen diese Disposition zum Fehler-machen isolieren können, ansonsten scheint nichts gegen die skeptische Herausforderung gewonnen zu sein. Der Skeptiker könnte einwerfen, dass es eine “anormale” Rechenfunktion gibt, deren Wertverlauf mit der Schnittmenge unserer Dispositionen zum richtigen Addieren und zum Fehler-machen übereinstimmt (vgl. KRIPKE [1982]: 30). Und demnach könnte unsere Antwort auf die Frage ‘ $57 + 68 = ?$ ’ ebenso eine Manifestation dieses besonderen dispositionalen Komplexes sein. Um aber unsere Disposition zum Fehler-machen aus diesem Komplex ausschließen zu können, müsste bereits etabliert sein, welche Funktion mit dem ‘+’-Zeichen gemeint ist. Und damit ist der *Zirkelschluss* in der dispositionalen Analyse des Regelfolgens offensichtlich (siehe KRIPKE [1982]: 30–32).

Natürlich haben wir schon gesehen, dass dieses Normativitäts- und Zirkelproblem für uns keine Schwierigkeit darstellt, wenn wir uns an Wittgensteins Reaktion auf das Skeptische Paradox halten: Wir müssen uns gar nicht auf dieses skeptische Begründungsspiel einlassen, da es nicht in jedem Fall einer vermittelnden Deutung bedarf, um einer Regel zu folgen. Es gibt vielmehr eine “Auffassung einer Regel, die *nicht* eine *Deutung* ist, sondern sich in dem äußert, was wir, von Fall zu Fall der Anwendung, »der Regel folgen« und »ihr entgegenhandeln« nennen” (siehe PU §201b). Allerdings könnte der hartnäckige Skeptiker an dieser Stelle nachhaken: Ist, was sich so in unseren Reaktionen äußert, d.h. in dem, was wir “der Regel folgen” (oder “ihr entgegenhandeln”) nennen, ist das nicht selbst nur die Manifestation einer Disposition? Oder anders gefragt: Woher wissen wir, dass wir stets *das* ein “der Regel folgen” nennen, was wir auch so nennen *sollten*; dass sich also jederzeit die richtige Disposition in unseren Reaktionen zeigt? Bewahrheitet sich an dieser Stelle nicht der Verdacht, dass auch der Praxisbegriff mit einem Zirkelproblem zu kämpfen hat, wie es sich soeben am Ende von 5.2.1 bereits angekündigt hat?

Auf diesen Einwand hin können wir zunächst Folgendes zugestehen: Was sich in dem äußert, was wir von Fall zu Fall der Anwendung ein “der Regel folgen” oder “ihr entgegenhandeln” nennen (vgl. PU §201b), ist die Manifestation einer Disposition. Aber diese Disposition ist eingebettet in bzw. ist Teil einer Fähigkeit oder Kompetenz, wie es Kripke selbst nahelegt (KRIPKE [1982]: 30). Und letzteres ist – auch das gibt Kripke zu – ein *normativer*, kein bloß *deskriptiver* Begriff (KRIPKE [1982]: 31 Fn. 22). Doch damit ist die Sache für Kripke nicht erledigt; er gibt zu bedenken:

5 Die Praxis als Prinzip

The point is that our understanding of the notion of ‘competence’ is dependent on our understanding of the idea of ‘following a rule’ [...]. Wittgenstein would reject the idea that ‘competence’ can be defined in terms of an idealized dispositional or mechanical model, and used without circularity to explicate the notion of following a rule. Only after the sceptical problem about rules has been resolved can we *then* define ‘competence’ in terms of rule-following. Although notions of ‘competence’ and ‘performance’ differ (at least) from writer to writer, I see no reason why [we] need assume that ‘competence’ is defined prior to rule-following. (KRIPKE [1982]: 31 Fn. 22)

Ein auch für Kripke naheliegender Grund, das zuletzt erwähnte Prioritätsverhältnis umzukehren, ist die Regelskepsis, die uns andernfalls droht. Aber das bemerkt Kripke nicht, da er Wittgensteins Antwort in PU §201b gänzlich ausblendet (vgl. 1.2.3). Daher ist für ihn klar: Wir verstehen erst den normativen Begriff der Kompetenz oder Fähigkeit, wenn wir verstehen, was es heißt, einer Regel zu folgen. Und letzteres bedeutet für Kripke: wenn wir verstehen, wie ein an sich normativ träger Regelausdruck, z.B. ein Wegweiser, bestimmen kann, was ihm entspricht und was nicht. Aber unter dieser Voraussetzung erschließt sich uns eine Regel eben erst durch eine Deutung, was zwangsläufig zum Deutungsregress und zum skeptischen Paradox führt. Denn wo man etwas auf eine Weise deuten kann, dort gibt es immer auch andere Deutungsmöglichkeiten (siehe 1.1 & 1.2.3). Wittgenstein mahnt gerade deshalb wiederholt an, dass man das Regelfolgen nicht einseitig nur als Befolgen eines noch zu deutenden, normativ trägen Regelausdrucks missverstehen sollte. Es ist vielmehr so, dass es auch eine andere Auffassung von Normativität und normativer Bestimmtheit – eine andere “Auffassung einer Regel” (PU §201b) – gibt, die sich in der Ausübung einer Fähigkeit, einer Technik oder Gepflogenheit (PU §§198/199), einer “Praxis” (PU §202) zeigt, also in der Manifestation von etwas, das den normativen Kontrast von guten und schlechten Akten, von dem, was wir “der Regel folgen” und “ihr entgegenhandeln” nennen (vgl. PU §201b), in sich trägt.

Dass Kripke das nicht sieht oder bemerkt, liegt – wie wir in 1.2.3 schon beanstandet haben – vor allem daran, dass in seinem Denken das Missverständnis unberührt bleibt, das dem Deutungsregress zugrunde liegt (vgl. PU §201b). Dieses Missverständnis ist dabei aber nur ein Symptom von Kripkes “Krankheit” – Wittgenstein nennt diese auch “die Krankheit erklären zu wollen” (vgl. BGM VI.31) –, nicht deren eigentliche Ursache. Letztere können wir wie folgt in den Blick bringen: Im Kontext der skeptischen Herausforderung wird eine Regel zunächst gedacht wie ein Wegweiser, der einfach dasteht (vgl. PU §§85 & 198),²⁵ ungeachtet seines tatsächlichen Befolgt-

²⁵ Das ist auch in Kripkes skeptischen Szenario so, allerdings eingebettet in den Vorbehalt: Wenn

werdens. Und das ist natürlich als Bild für die *Objektivität* einer Regel zu verstehen²⁶ – einer Objektivität, wie sie z.B. auch in der Arbeit einer empirischen Sozialforscherin vorausgesetzt wird, die ihren Blick auf den Wegweiser richtet und beobachtet, wie und inwieweit verschiedene Akteure dem Wegweiser folgen oder nicht. Dass man zu einer solchen Beobachterperspektive ebenso in der Analyse des Regelfolgens neigt, mag dann gewiss nachvollziehbar sein. Das Problem ist nur, dass es nicht unsere Perspektive ist, wenn wir einer Regel folgen. Schließlich steht in der skeptischen Herausforderung auch das Verständnis jeder externen, unbeteiligten Beobachterin auf dem Prüfstand – selbst das Verständnis, das der Skeptiker von seiner eigenen skeptischen Herausforderung hat. Und so kommt es hier in gewisser Weise zu einer Verschränkung der Perspektiven zweier “sich kreuzender Bilder” (vgl. PU §§191/192), was dazu führt, dass man glaubt erklären zu müssen, wie die Kluft zwischen der objektiv dastehenden Regel einerseits und unserem Handeln (bzw. unserem Verständnis der Regel) andererseits zu überbrücken ist.²⁷

Darin macht sich die oben erwähnte “Krankheit” bemerkbar, die im Deutungsregress vollständig ausbricht: Die Regel steht zwar objektiv da wie der Wegweiser, aber sie bestimmt (noch) nicht, was wir tun – es sei denn, wir fänden ein weiteres Element (eine zusätzliche Deutung), das von außen dafür sorgt, dass eine Übereinstimmung zwischen unseren Akten und der Regel vorliegt. Was das skeptische Paradox daraufhin zeigt, ist letztlich, dass wir auf diesem Weg *nichts* erreichen können. Jedoch nicht aufgrund einer Unfähigkeit unsererseits, sondern weil wir so nur einer Illusion hinterherjagen, die sich uns aufgrund der Verschränkung verschiedener Perspektiven (oder Bilder) aufdrängt.²⁸ Solange wir diese Illusion daher nicht durchschauen, werden wir mit keiner Antwort auf die skeptische Herausforderung je zufrieden sein. Wir sind dann nämlich nicht in der Lage – wie Wittgenstein es ausdrückt –, “den Grund, der vor uns liegt, als Grund zu erkennen” (vgl. BGM VI.31). Es ist in diesem Fall sogar möglich, dass wir die Lösung oder Antwort bereits vor uns haben, sie jedoch als etwas bloß Vorläufiges, Unzureichendes verwerfen.²⁹ Und interessanterweise ist genau das bei Kripke selbst zu beobachten, denn unmittelbar zu Beginn seiner Exposition des skeptischen Szenarios schreibt er:

Now suppose I encounter a bizarre sceptic. This sceptic questions my certainty

es Regeln gäbe, dann stünden sie da wie ein Wegweiser. Und dementsprechend erwägt Kripke auch nichts anderes als Elemente, die dastehen wie ein Wegweiser, weshalb es nicht wundert, dass sein Gedankengang in der Skepsis endet. Zu dieser Kritik an Kripke vgl. auch McDOWELL [1998a]: 263–266, vgl. ferner McDOWELL [2009c]: 99–107.

²⁶ Siehe hierzu die in 1.3.2 erwähnten Überlegungen von J. SCHULTE [2014].

²⁷ Vgl. zu dieser Problemdiagnose u.a. McDOWELL [1998b]: 207–214 und ferner McDOWELL [1998e]: 254–257; vgl. zudem auch RÖDL [1998]: Kap. 6 und JOLLEY [2006]: 200–204.

²⁸ Das deutet Wittgenstein auch in *Zettel* §693 an, siehe das Zitat in 2.1.1.

²⁹ Vgl. hierzu erneut *Zettel* §314, zitiert in 2.2.2.

about my answer, in what I just called the ‘metalinguistic’ sense. Perhaps, he suggests, as I used the term ‘plus’ in the past, the answer I intended for ‘68 + 57’ should have been ‘5’! Of course the sceptic’s suggestion is obviously insane. My initial response to such a suggestion might be that the challenger should go back to school and learn to add. (KRIPKE [1982]: 8)

Ist das nicht ein guter Grund, d.i. eine Tatsache, die rechtfertigt, warum es richtig ist, auf die Frage ‘57 + 68 = ?’ mit ‘125’ zu antworten? Wir haben *so* addieren gelernt. Und hat sich uns dabei nicht auch eine ganz bestimmte Verwendungsweise des ‘+’-Zeichens eingeprägt, sodass wir der Bedeutung dieses Zeichens auch im “metasprachlichen Sinn” die Treue halten, wenn wir mit ‘125’ antworten (KRIPKE [1982]: 8)? Die Fähigkeit oder Kompetenz, die wir in diesem Unterricht erworben haben, scheint jedenfalls ein solider Kandidat dafür zu sein, um gegen die skeptische Herausforderung zu bestehen.³⁰ Dass Kripke dies jedoch nicht als Antwort oder Lösung in Erwägung zieht, zeigt seine Verwirrung, seinen “Mangel an Bildung” (ἀπαιδευσία), wie Aristoteles sagen würde (vgl. Met. IV 4, 1006 a3–11). Kripke schafft es so nicht, bei der Lösung selbst zu verweilen (vgl. Zettel §314), nämlich bei der Beschreibung des Mathematikunterrichts und der darin erworbenen Fähigkeit (vgl. BGM VII.26; siehe 2.2.3).

Doch selbst wenn wir uns von der angesprochenen Perspektivenverschränkung losmachen können und auf diese Weise Wittgensteins Lösung als eine solche anerkennen, es sind nach wie vor Missverständnisse möglich. Zu bedenken ist nämlich, dass sich eine Fähigkeit nur unter bestimmten Umständen entfalten kann, d.h. dass die Ausübung der Fähigkeit nur dann erfolgreich sein wird, wenn potentielle Störfaktoren oder Hindernisse ausgeschlossen sind (vgl. T17: Met. IX 5, 1048 a18/19). Angesichts dieser Tatsache mag man dann vielleicht glauben: Eine Fähigkeit zu haben bedeutet letztlich, eine vollständige Liste *aller* Bedingungen des Gelingens geben zu können, also inklusive aller Störfaktoren, Beeinträchtigungen oder Hindernisse, die abwesend sein müssen, damit das, was man bei der Ausübung der Fähigkeit tut, nicht anders als erfolgreich sein kann. Aber das ist offensichtlich ein Irrglaube!³¹ Oder wollen wir etwa behaupten, dass Horowitz nur dann Klavier spielen *kann*, wenn wir mit Sicherheit sagen können, dass ihm kein Scheinwerfer auf den Arm fällt, er keinen Herzinfarkt vor Beginn des Spiels hat, das Klavier beim Anschlag des ersten Tons

³⁰ Das merkt auch ANSCOMBE [1985]: 348–351 in ihrer Replik auf Kripke an.

³¹ Vgl. hierzu PU §183: “... Wir sagen auch: »Jetzt kann ich fortsetzen, ich meine, ich weiß die Formel«; wie wir sagen: »Ich kann gehen, d.h., ich habe Zeit«; aber auch: »Ich kann gehen, d.h., ich bin schon stark genug«; oder: »Ich kann gehen, was den Zustand meines Beins anbelangt«, wenn wir nämlich *diese* Bedingung des Gehens andern Bedingungen entgegensetzen. Hier müssen wir uns aber hüten, zu glauben, es gebe, entsprechend der Natur des Falles, eine *Gesamtheit* aller Bedingungen (z.B. dafür dass Einer geht), so dass er, sozusagen, nicht anders als gehen *könnte*, wenn sie alle erfüllt sind.”

nicht zusammenbricht usw. usf.³² Auf diesem Weg werden wohl niemals etwas oder jemand eine Fähigkeit zuschreiben können, denn die Liste solcher Faktoren, die im Einzelnen die Ausübung einer Fähigkeit verhindern oder beeinträchtigen können (vgl. 3.3.1), ist endlos lang.³³

Aber nicht nur die Zuschreibung einer Fähigkeit (oder Kompetenz) wird so problematisch. Der Irrglaube an eine solche Vollständigkeit oder Abgeschlossenheit scheint den Begriff des Fähig-seins selbst aufzulösen.³⁴ Denn könnten wir etwas als eine Fähigkeit, als ein Können oder eine Kunst begreifen, wenn sich tatsächlich alle erdenklichen Fehlerquellen und widrigen Umstände für die Betätigung jederzeit im Vorfeld ausschalten ließen, sodass eigentlich nur noch ein “Gelingen” möglich wäre? Das scheint nicht der Fall zu sein. Schließlich könnte dann absolut nichts (und niemals etwas) zwischen die Fähigkeit und deren Vollendung treten. Die Fähigkeit wäre immer schon in Vollendung (ἐντελεχεία); aber dann ist sie eben nicht mehr Fähigkeit, sondern reines Tätig-sein (vgl. Met. XII 6, 1071 b12–20). D.h. nur dort, wo ebenso auch nicht sein kann, wozu ein Fähig-sein besteht, hat es einen Sinn, von einem “Können” oder einer “Fähigkeit” zu sprechen (vgl. Met. IX 8, 1050 b8–13). Und daher liegt der Wert einer Fähigkeit, z.B. der Heil- oder Baukunst, auch gerade darin, dass man das regelmäßig zu treffen vermag, was man jederzeit auch *sehr leicht* verfehlen könnte.³⁵ In dieser Hinsicht gehört folglich die Fehlbarkeit wesentlich zum Begriff der Fähigkeit.³⁶ Oder umgekehrt: Der naive Versuch, alle Fehlbarkeit durch eine Liste von (idealisierten) “Optimal-Bedingungen” zu beseitigen, die alle erdenklichen Störfaktoren bei der Ausübung der Fähigkeit vollständig ausschließt, führt letztlich zur Auflösung des Fähigkeitsbegriffs selbst.³⁷

Aristoteles widersteht dieser Versuchung, d.h. diesem Streben nach einer (illusorisch) vollständigen Bestimmtheit und dem Ausschluss aller Fehlerquellen. Dass er dabei in T17 zugleich darauf verweist, dass eine Fähigkeit nicht schlechthin Fähigkeit ist, sondern nur unter bestimmten Umständen, wovon äußere Hindernisse bereits

³² Vgl. MOLINE [1975], von dem wir auch das Beispiel übernommen haben; vgl. in diesem Zusammenhang ferner auch RÖDL [2007]: 151–154 und ausführlich KERN [2006]: 281–299.

³³ Das hängt damit zusammen, dass die Ausübung einer Fähigkeit, z.B. einer Kunst, im Bereich des Kontingenten erfolgt, in dem sich die Dinge mal so, mal anders verhalten können, vgl. NE VI 2, 1139 a5–14; und das ist der Bereich des Akzidentiellen und Zufälligen, siehe Met. VI 2, 1026 b28–33. Das einer Sache Akzidentielle ist aber unbestimmt vieles, siehe Met. VI 2, 1026 b6–10.

³⁴ Vgl. erneut MOLINE [1975] und vor allem RÖDL [2007]: 151–154.

³⁵ Vgl. NE II 5, 1106 b29–36: “Ferner kann man auf vielerlei Weisen fehlgehen [...], das Richtige aber trifft man nur auf eine Weise. Daher ist auch das eine leicht, das andere schwer; denn das Ziel zu verfehlen ist leicht, es zu treffen aber schwer.” Siehe dazu auch 3.3.2.

³⁶ Vgl. RÖDL [2007]: 151–157 und KERN [2006]: 292–299.

³⁷ Zur Diskussion dieses (hoffnungslosen) Versuchs, mittels einer Liste von “Optimal-Bedingungen” die Fälle ins Auge zu fassen, in denen die Ausübung einer Fähigkeit nicht scheitern kann bzw. sich notwendigerweise genau eine bestimmte Disposition manifestiert, vgl. BOGHOSSIAN [1989]: 537–540.

ausgeschlossen sein müssen (vgl. Met. IX 5, 1048 a18/19), ist an sich aber harmlos. Denn Aristoteles fügt hinzu: Äußere Hindernisse sind darum *Hindernisse*, weil sie eben das aufheben, was in der *Definition* der Fähigkeit enthalten ist (vgl. Met. IX 5, 1048 a19–21). Wir müssen daher nicht hinzufügen oder erwähnen, dass nichts Äußeres hindert, um zu sagen, wozu die fragliche Fähigkeit eine Fähigkeit ist. Denn das ist in der Definition bzw. im λόγος der Fähigkeit stets mitgedacht, da ein solcher λόγος sowohl die Sache als auch deren Privation erklärt (vgl. T3: Met. IX 2, 1046 b8/9): Der λόγος sagt, was die Sache ist; und damit erklärt er indirekt oder nebenbei (κατὰ συμβεβηκόσ) ebenso, was “aufgehoben” (Met. IX 5, 1048 a19–21) bzw. “negiert und hinweggenommen” (Met. IX 2, 1046 b13–15) worden sein muss, damit sich im privativen Fall die Sache, z.B. die Gesundheit, *nicht* einstellt (siehe 3.2). Und diese explanatorische Doppelfunktion des λόγος erstreckt sich dann gleichermaßen auch auf die Akte der mit dem λόγος verknüpften Fähigkeit: Der λόγος der Heil- oder Baukunst erklärt z.B., was Gesundheit ist bzw. was ein Haus als solches auszeichnet (vgl. 5.2.1). Und daraus ergibt sich, was im Einzelnen zu tun ist, um Gesundheit bzw. ein Haus herzustellen (vgl. T16). D.h. es wird daraus an sich klar, wie ein guter, gelungener Akt der Heil- oder Baukunst jeweils beschaffen sein muss, damit das τέλος der Fähigkeit erfüllt wird. Indirekt macht der λόγος dadurch aber auch verständlich, warum es in einem schlechten Fall nicht zur erfolgreichen Fähigkeitsausübung gekommen ist. Denn ausgehend von diesem λόγος kann man entsprechend nachvollziehen, welche Momente der Fähigkeit im Einzelnen “aufgehoben” bzw. “negiert und hinweggenommen” worden sind, sodass z.B. das Heilverfahren oder der Hausbau in diesem oder jenem privativen Fall nicht glückt.³⁸ Und was im Einzelnen diese Mängel bedingt, ist dann jeweils als Hindernis, Störfaktor oder Fehlerquelle zu begreifen (vgl. 3.3.1).

Nun kennzeichnet Fähigkeiten, die wie die Heil- oder Baukunst *mit* (μετὰ) dem λόγος verknüpft sind, aber zudem die Besonderheit, dass sie gerade aufgrund der Verknüpfung mit diesem λόγος auf zweierlei Weisen eingesetzt werden können (siehe 3.2): Wer z.B. die Heilkunst besitzt, weiß, was Gesundheit ist und wie sie herzustellen ist. Und auf Basis dieses Wissens und einer entsprechenden Erfahrung, d.i. einer Einzelfallkenntnis hinsichtlich der Anwendung der Heilkunst (vgl. 3.3.2), weiß die Heilkundige, welche Störfaktoren bei der Herstellung von Gesundheit auftreten können und wie sie (am besten) zu vermeiden sind. Insofern liegt es dann aber stets an der Handelnden selbst, ob sie im Einzelnen die Sache oder deren Privation herstellt (vgl. 3.3.3). D.h. die Heilkundige kann, wenn sie will (siehe T17 & T18), jederzeit auch absichtlich einen Fehler bei der Herstellung machen und Krankheit hervorbringen.

³⁸ Vgl. zu diesem Punkt vor allem KERN [2006]: 212–237 und ferner auch RÖDL [2010c]: 140–149.

Und dass sie das kann, ist sogar ein Gütesiegel ihrer Kunst; denn die Fähigkeit, unter Umständen freiwillig Fehler zu begehen, zeigt, dass sie die Kunst in außerordentlichem Maße beherrscht (vgl. NE VI 5, 1140 b22–24). Sie hat dann eine gewisse Kontrolle über den Zufall und kann so – zumindest in sehr vielen Fällen – sicherstellen, dass nicht versehentlich oder zufällig etwas anderes entsteht als das, was sie durch ihr Wirken hervorbringen will.³⁹

Um es aber mit Nachdruck zu betonen: Das ist vielleicht in vielen, jedoch gewiss nicht in *allen* Fällen des kunstfertigen Tätigseins so. Denn auch wenn jemand dank der Kunst bzw. des entsprechenden λόγος weiß, was im Allgemeinen der Fall sein muss, damit dieses oder jenes, z.B. Gesundheit oder ein Haus entsteht, er oder sie weiß darum ja noch nicht, ob und welche Hindernisse im Einzelfall auftreten werden. Es gibt im Einzelnen unzählige Faktoren, die bei der Ausübung einer Fähigkeit dazwischenkommen und das Gelingen verhindern können. Und diese Faktoren können nicht *im Voraus* überblickt werden.⁴⁰ Selbst ein Meister ist deshalb nicht vor Fehlversuchen gefeit, wobei ein “Fehler” nicht nur dann vorliegt, wenn äußere Umstände das kunstfertige Tätigsein stören: Um das τέλος einer Kunst zu realisieren, ist in vielen Fällen eine Bündelung seelischer Kräfte erforderlich (vgl. 4.2.5). Die Handelnde, z.B. die Baumeisterin, muss ihre kognitiven und körperlich-motorischen Fähigkeiten immer wieder so zusammenbringen, dass sie das rechte Maß der Herstellung trifft. Und obwohl die Novizin im Erwerbsprozess gelernt hat, sich an diese Anforderungen der Kunst zu gewöhnen (vgl. 4.3), bleibt dies auch nach Abschluss des Lernvorgangs eine Leistung, die selbst die geübte Praxisträgerin stets von Neuem erbringen muss. Es kann deshalb im Einzelnen immer wieder misslingen – nicht nur aufgrund äußerer, sondern ebenso aufgrund innerer Hindernisse, etwa aufgrund von Ablenkung oder mangelnder Konzentration, die durch diverse Faktoren bedingt sein können, z.B. Emotionen, Erschöpfung oder Krankheit (vgl. 3.3.1).⁴¹

Das ist also klar: Selbst jemandem, der eine Kunst meisterhaft beherrscht, können ab und an Fehler unterlaufen. Aber vereinzelte Fehlversuche sind in diesem Fall nur die *Ausnahme*, nicht die Regel. D.h. es ist dadurch noch nicht das Fähig-sein als solches, nicht der Besitz der Kunst in Frage gestellt. Einzelne Ausnahmen bestätigen schließlich die Regel, und zwar schon allein deshalb, weil etwas nur dann als Ausnahme

³⁹ Das kunstfertige Tätigsein kennzeichnet daher, dass es kein Zufall ist, dass die Kunstfertige bestimmte Akte vollzieht und dadurch etwas Bestimmtes hervorbringt, vgl. T28: NE II 3, 1105 a17–26. Und so liegt es eben auch in der Macht der Kunstfertigen, hervorzubringen, was sie will und in dem Maß, wie sie das Vermögen dazu hat; vgl. T17: Met. IX 5, 1048 a9–16, siehe 3.3.

⁴⁰ Was bei der Ausübung einer Kunst dazwischen kommen kann, ist Kontingentes, Akzidentielles, siehe Fn. 33 oben. Und davon gibt es laut Aristoteles kein Wissen, siehe Met. VI 2, 1027 a20–27. Deshalb kann selbst eine Kunstfertige nicht alle erdenklichen Störfaktoren antizipieren.

⁴¹ Vgl. dazu erneut Phys. VII 3, 247 b9–248 a6 & 247 b22–248 b27, siehe 5.1.3.

gelten kann, wo es ein “in der Regel Geschehen” (ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ) gibt, von dem diese Ausnahme abweicht.⁴² Bei einer Kunst ist dieser Regelfall dabei etabliert durch das allgemeine Tätigsein der Praxisträger; und die Artikulation dieser ἐνέργεια der Kunstfertigkeit erfolgt – wie wir in 4.2.5 gesehen haben – mittels generischer Sätze der Kunst, die sagen, was man bei der Herstellung von Häusern, Gesundheit und anderen Kunstprodukten so-und-so macht.⁴³ Dadurch ist ein Kontext gegeben, ohne den die Rede von “Ausnahmen” und “Fehlern” keinen Sinn hätte. Denn Fehler gibt es eben primär dort – wie Aristoteles nahelegt –, wo “wegen etwas” gehandelt wird bzw. etwas “wegen etwas” geschieht, d.h. wo ein Zweck sowohl erreicht wie auch verfehlt werden kann.⁴⁴

Dass dieser normierende Zweck dabei an das Tätigsein der Praxisträger geknüpft ist, dürfen wir aber erneut nicht missverstehen. Es ist damit nicht gesagt, dass die individuellen Wünsche und Akte der Einzelnen willkürlich bestimmen würden, was richtig und falsch, was Regel und was Ausnahme ist. Eine allgemeine Praxis muss sich im Einzelnen immer wieder von Neuem bewähren (vgl. 5.2.1). Würden daher die Akte des Bauens, die wir als Bauende von Fall zu Fall vollziehen, nicht wiederholt und regelmäßig dazu führen, dass Häuser entstehen, es wäre wohl sinnlos, diese Tätigkeitsweise beizubehalten. Und so ist es zugleich eine Anforderung an die Träger einer solchen Praxis wie dem Bauen von Häusern (oder auch dem Herstellen von Gesundheit), dass sie gleichermaßen auf die Resonanz in ihrer Lebenswelt achten. Denn wäre die Welt, in der wir als Bauende leben, nicht so beschaffen, dass z.B. die Anwendung unserer Messmethoden verlässliche und konstante Messergebnisse lieferte (vgl. PU §242), es wäre ebenso sinnlos, weiter an diesen Methoden festzuhalten.⁴⁵

⁴² Wir können auch sagen: Ausnahmen, d.h. durch Akzidentielles verursachte Störungen, gibt es nur, wo es ein notwendiges Immer-sein oder ein “In-der-Regel-sein” (ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ) gibt, Met. VI 2, 1026 b28–33: “Da nämlich unter dem Seienden einiges sich immer auf gleiche Weise und notwendig verhält – ich meine nicht die Notwendigkeit, welche einen Zwang bedeutet, sondern welche bezeichnet, dass es sich nicht anders verhalten kann –, anderes zwar nicht notwendig und nicht immer, aber doch in den meisten Fällen (ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ) ist: so ist dies das Prinzip und dies die Ursache davon, dass es ein Akzidens (τὸ συμβεβηκός) gibt; denn was weder immer noch in der Regel (ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ) stattfindet, das nennen wir Akzidens.”

⁴³ Vgl. dazu THOMPSON [2008]: 68–73, ferner 76–82; vgl. zudem auch MORAVCSIK [1994].

⁴⁴ Siehe Phys. II 8, 199 a33–b4: “Fehler gibt es sowohl bei den Vorgängen gemäß Kunstfertigkeit – da macht ein Schreiber einen Rechtschreibfehler, und ein Arzt vertut sich bei der Verabreichung eines Heilmittels –: also ist klar, dass so etwas auch bei den Vorgängen gemäß Natur eintreten kann. Wenn es also unter den Erzeugnissen gemäß Kunstfertigkeit welche gibt, bei denen das richtige »wegen etwas« erreicht ist, bei den misslungenen Dingen aber das »wegen etwas« wohl versucht, aber verfehlt worden ist, dann dürfte sich das bei den natürlichen Dingen ähnlich verhalten, und Missbildungen sind Verfehlungen jenes »Wegen etwas«.”

⁴⁵ Vgl. zu diesem Punkt auch PU §142: “[V]erhielten sich die Dinge ganz anders, als sie sich tatsächlich verhalten – gäbe es z. B. keinen charakteristischen Ausdruck des Schmerzes, der Furcht, der Freude; würde, was Regel ist, Ausnahme und was Ausnahme, zur Regel; oder würden beide zu Erscheinungen von ungefähr gleicher Häufigkeit – so verlören unsere normalen Sprachspiele damit

Zur Bewährung einer Praxis gehört deshalb auch, dass die Praxisträger ihr eigenes Tätigsein prüfen, dass sie auf Veränderungen im Umkreis ihres Tätigseins reagieren und dass sie Fehler und Mängel in ihren Akten erkennen und korrigieren. Eine Praxis lebt mithin von dieser Bereitschaft der Praxisträger, sich und ihr Tätigsein zu verbessern. Und in dieser Hinsicht ist eine Praxis jederzeit auch ein *normatives* Prinzip: Der normative Kontrast zwischen richtig und falsch, zwischen Regel und Ausnahme wird innerhalb dieser Praxis etabliert, und zwar dadurch, dass die Praxisträger regelmäßig gute Akte, z.B. des Bauens oder Messens, vollziehen; und dass sie mangelhafte Akte als solche erkennen und korrigieren. Indem sie erkennen und anerkennen, dass dieser oder jener schlechte Akt ein “[den Regeln der Praxis] entgegenhandeln” ist (vgl. PU §201b), sorgen die Praxisträger somit selbst im Fall der Privation noch dafür, dass das *τέλος* ihres Tätigseins, ihrer Praxis zur Geltung kommt.

Ist all das aber ausreichend, um die skeptische Herausforderung endgültig beiseitezuschieben? Könnte der Skeptiker hier nicht erneut einwenden: Da die Praxisträger aufgrund der Fallibilität ihrer Fähigkeiten jederzeit auch falsch liegen können, was garantiert, dass sie stets das als “der Regel folgen” und “ihr entgegenhandeln” anerkennen (vgl. PU §201b), was *tatsächlich* Regel und was Ausnahme ist? Müssten sie genau genommen den Unterschied zwischen Regel und Ausnahme nicht schon voraussetzen, um das im Einzelfall entscheiden zu können? Und holt uns so nicht wieder das Zirkularitätsproblem ein? Oder reagieren die Praxisträger im Einzelnen einfach nur aus einem willkürlichen Impuls heraus, von dem sich dann erst im Anschluss zeigt, ob er sich bewährt? Erzeugt nicht genau das neue Zweifel?

Diese Skepsis kann nur (erneut) aufkommen, wenn wir unbemerkt in die oben erwähnte, perspektivische Verschiebung zurückfallen und gleichsam versuchen, unsere Praxis (des Regelfolgens) “von der Seite” zu betrachten.⁴⁶ Wir glauben dann, dass uns nur ein solcher absoluter, von all unserem Tun und Denken unabhängiger Standpunkt erlaubt, mit Sicherheit zu sagen, was *tatsächlich* Regel und was Ausnahme ist. Aber “tatsächlich” kann hier ja nur heißen: was wir *in der Tat*, in unserem Handeln als “der Regel folgen” und was als “ihr entgegenhandeln” anerkennen (vgl. PU §201b). Und eine solche Anerkennung ist auch bei jeder noch so objektiven Norm – etwa dem vor uns dastehenden Wegweiser (vgl. PU §85) – nötig, ansonsten könnten wir nicht davon sprechen, dass *wir* dieser Norm als einer Regel *folgen*. Wenn wir nun aber glauben, wir bräuchten zusätzlich noch eine weitere Fundierung außerhalb dieser Anerkennung, um sichergehen zu können, dass wir das Richtige anerkannt haben, driften wir ins

ihren Witz. – Die Prozedur, ein Stück Käse auf die Waage zu legen und nach dem Ausschlag der Waage den Preis zu bestimmen, verlöre ihren Witz, wenn es häufiger vorkäme, dass solche Stücke ohne offenbare Ursache plötzlich anwüchsen, oder einschrumpften.”

⁴⁶ Zur Formulierung “Blick von der Seite” (*sideways-on view*), vgl. McDOWELL [1998b]: 207–214.

Sinnlose ab; es wäre vergleichbar damit, eine Versicherung abzuschließen, die uns versichert, dass wir durch eine bereits abgeschlossene Versicherung versichert sind. Es ist offensichtlich, dass wir auf diesem Weg in die Irre geführt werden – und zwar durch ein illusorisches Ideal von Sicherheit oder Vollständigkeit, das sich nur aus besagter Perspektivenverschiebung ergibt und das allein den skeptischen Zweifeln einen Nährboden gibt.

Gegen die Gefahr eines solchen Rückfalls in die Skepsis hat Wittgenstein ein einfaches, aber durchaus wirksames Gegenmittel: Durch ein wiederholtes Zusammentragen von Erinnerungen (PU §127), von teils alltäglichen Selbstverständlichkeiten, denen niemand widersprechen würde und die aufgrund ihrer Alltäglichkeit nicht einmal auffallen (PU §129), zwingt er uns immer wieder zurück in *unsere* Perspektive, in die Perspektive unseres herkömmlichen Handelns, Denkens und Lebens. Z.B. wenn er uns an die Tatsache erinnert, dass der “Wegweiser [...] in Ordnung [ist] – wenn er, unter normalen Verhältnissen, seinen Zweck erfüllt” (PU §87). Er tut dies, wenn er uns zuverlässig den Weg weist, wir also regelmäßig dorthin kommen, wo wir hinkommen wollen, wenn wir ihm unter normalen Umständen folgen.⁴⁷ Und analog dazu könnten wir auch sagen: Eine Praxis ist in Ordnung – wenn sie, unter normalen Verhältnissen, ihren Zweck erfüllt, wozu ebenso gehört, dass die Praxisträger ihre fehlerhaften Akte korrigieren und grundsätzlich darum bedacht sind, ihr Tätigsein zu prüfen und zu verbessern. Eine weitere Begründung und Absicherung gegen die Skepsis ist dabei nicht erforderlich. Denn wenn wir uns von Wittgenstein an das erinnern lassen, was wir in solchen Situationen tun, wenn wir einer Regel folgen oder wenn wir ihr entgegenhandeln,⁴⁸ z.B. weil wir etwas übersehen oder vernachlässigen und so einen Fehler machen – wenn wir uns so unsere Praxis in Erinnerung rufen, dann besinnen wir uns bereits auf den Grund, der immer schon vor uns liegt (vgl. BGM VI.31). Dieser Grund ist *unser* Tätigsein (ἐνέργεια), auf das wir gleichsam zirkelartig immer wieder zurückkommen.

Aber das ist keine vitiöse, sondern eine überaus harmlose Zirkularität, d.h. dieser Zirkel ist kein Grund zur Beunruhigung, kein Grund zum Zweifeln. Wir können es auch so ausdrücken: Dieses kreisförmige Zurückkommen auf unsere Praxis und unsere

⁴⁷ Dass dies zugleich ein Gegenmittel gegen die Skepsis ist, wird klar, wenn wir den weiteren Kontext von PU §87 berücksichtigen: “Es kann leicht so scheinen, als *zeigte* jeder Zweifel nur eine vorhandene Lücke im Fundament; so dass ein sicheres Verständnis nur dann möglich ist, wenn wir zuerst an allem zweifeln, woran gezweifelt werden *kann*, und dann alle diese Zweifel beheben. // Der Wegweiser ist in Ordnung, – wenn er, unter normalen Verhältnissen, seinen Zweck erfüllt.”

⁴⁸ Das Selbstverständliche, in dem sich das Regelfolgen bemerkbar macht, hat viele weitere Facetten, an die Wittgenstein uns erinnert: die Regel ist unsere letzte Instanz (PU §230) und wir appellieren in der Befolgung an keine weitere Anleitung (PU §228); wir warten nicht gespannt darauf, was uns die Regel als nächstes eingibt (PU §223); es ist darum auch von einer Inspiration zu unterscheiden, da es andernfalls nicht lehrbar wäre (PU §232) usw.

Fähigkeiten, die wir dabei ausüben, ist in gewisser Weise *der* Grund, weshalb wir Kripkes Skeptiker auf seine Herausforderung auch entgegen können: Die Tatsache, dass wir bestimmte Fähigkeiten und Techniken erworben haben, z.B. die Fähigkeit des Addierens, zeigt bereits zur Genüge, warum wir auf die Frage ‘ $57 + 68 = ?$ ’ *zu Recht* mit ‘125’ antworten. Denn gleichgültig, welchen besonderen Rechtfertigungsgrund wir in diesem Fall auch erwägen und bereit sind anzuerkennen, aus welcher Warte vollziehen wir diesen Akt der Anerkennung, wenn nicht aus Sicht unserer Praxis und der dafür erforderlichen Fähigkeiten? Und aktivieren wir in der dieser Anerkennung eines solchen Grundes nicht erneut eben diese Fähigkeit?⁴⁹ Wittgenstein scheint das zumindest naheulegen, wenn er schreibt (vgl. dazu auch 2.1.1):

[ÜG §204] Die Begründung aber, die Rechtfertigung der Evidenz kommt zu einem Ende; – das Ende aber ist nicht, daß uns gewisse Sätze unmittelbar als wahr einleuchten, also eine Art *Sehen* unsrerseits, sondern unser *Handeln*, welches am Grunde des Sprachspiels liegt.

Der Grund an Ende der Rechtfertigung, an dem sich unser “Spaten zurückbiegt” (vgl. PU §217), ist unser Handeln. Und er zeigt sich als Grund selbst dort, wo uns die Gründe ausgehen (vgl. PU §§ 211/212) und wir nur noch – jedoch nicht aus Verlegenheit (vgl. 5.1.2 & 5.1.4) – sagen können: “So handle ich eben” (vgl. PU §217). Einem Skeptiker mag das vielleicht als Rechtfertigung unzureichend scheinen, insbesondere da unser Handeln ja jederzeit fallibel ist.⁵⁰ Aber diese Fehlbarkeit muss uns eben nicht beunruhigen; unser Handeln ist deswegen nicht weniger gerechtfertigt.⁵¹ Wir könnten dem Skeptiker sogar zugestehen: Es ist wesentlich für unser durch und durch fehlbares Handeln, dass jeder Akt stets einem *Sprung* gleichkommt. Aber das ist kein Sprung ins Ungewisse, wie etwa Kripke glaubt,⁵² sondern ein Sprung auf den rauhen, uns jedoch wohl vertrauten Boden unserer Praxis.⁵³ Es ist der rauhe Boden, auf dem (allein) wir Reibung haben (vgl. PU §§105–107). Denn hier am Grund ist das *τέλος* unserem Tätigsein immanent (vgl. T38), sodass sich auch einzelne Fehlversuche problemlos verkraften lassen. Wir als Praxisträger sind dank unserer Fähigkeiten (und Techniken) nämlich in der Lage, solche Fehler zu korrigieren. Und so kann die Praxis auch ohne

⁴⁹ Zum Verhältnis der Begriffe der Fähigkeit und der Rechtfertigung, vgl. RÖDL [2018]: Kap. 7–9.

⁵⁰ Dieser skeptische Reflex ist auch das, was den Kommunitarismus umtreibt. Denn die Fallibilität unserer Fähigkeiten und unseres Handelns erzeugt so skeptische Ängste, die dann mittels der kommunalen Übereinstimmung (notdürftig) beschwichtigt werden sollen; siehe dazu 2.1.

⁵¹ Vgl. zu diesem Punkt die oft bemühte Bemerkung Wittgensteins in PU §289: “Ein Wort ohne Rechtfertigung gebrauchen, heißt nicht, es zu Unrecht gebrauchen.”

⁵² Vgl. erneut KRIPKE [1982]: 10, 15, 17, 18, 23, siehe 5.1.4.

⁵³ Dieses Bild findet sich auch bei HEIDEGGER [2002]: 44; die Nähe zu Wittgenstein in diesem Punkt wird auch von MINAR [2001]: 42/43 und JOLLEY [2007]: 86–88 festgestellt.

weitere Begründung für sich selbst sorgen.⁵⁴ Wem das nicht als Grund ausreicht, dem kann nicht mehr geholfen werden.

5.2.3 Autonomie der Praxis

Fassen wir abschließend noch einmal die Momente des Praxisbegriffs zusammen, die sich uns in unserer Analyse als zentral erwiesen haben!⁵⁵ Entsprechend einer gängigen Assoziation ist mit “Praxis” in erster Linie ein Tätigsein (ἐνέργεια) gemeint. Aber dieses Tätigsein ist kein rohes, blindes Reagieren oder Verhalten. Zu denken ist hier vielmehr an die (regelmäßige) Anwendung einer Technik bzw. die Ausübung einer vernünftigen Fähigkeit, wie wir diesen Begriff (der δύναμις μετὰ λόγου) in Anschluss an Aristoteles expliziert haben (siehe 3.2 & 3.3). Und das verweist bereits auf eine weitere Facette des Praxisbegriffs (siehe 4.3). Denn um eine Technik anwenden und eine Fähigkeit oder Kunst ausüben zu können, ist stets ein entsprechender Grad der *Übung* erforderlich, also eine *Gewohnheit* (ἔθος) im jeweils für die Kunst charakteristischen Tätigsein. Manchmal ist mit “Praxis” sogar diese Übung selbst gemeint, was im umgekehrten Fall besonders deutlich wird, d.h. dann, wenn diese Übung fehlt, z.B. wenn die Novizin zwar verstanden hat, was von ihr gefordert ist, es aber aufgrund mangelnder Übung noch nicht in ihrem Tätigsein umzusetzen vermag. Wir sagen dann nämlich auch, dass ihr die “Praxis” fehlt. Ein Praxisträger, der in dieses geregelte Tätigsein – die Technik – eingeführt worden ist und die entsprechende Fähigkeit (oder Fähigkeiten) erworben hat, verfügt im Normalfall aber über diese Übung. Und daher ist das Betreiben der Praxis für die Träger dieser Praxis ein routinemäßiges, selbstverständliches Tätigsein, das ohne Zögern und in vielen Fällen ohne weiteres Nachdenken oder Überlegen erfolgt (siehe 5.2.1). Die Praxisträger vollziehen regelmäßig genau diese Akte; und das ist etwas, worauf man sich im Kontext dieser Praxis verlassen kann. Es ist gleichsam eine *Institution*, dass sie so und nicht anders tätig sind; es ist ihre *Gepflogenheit* (vgl. PU §§ 198/199).

Wichtig ist dabei jedoch, dass es kein Zufall ist, dass die Träger dieser Praxis allesamt auf diese Weise tätig sind; schließlich agieren und reagieren sie nicht rein habituell, aus blinder Gewohnheit so, wie sie es tun. Das Verhältnis der allgemeinen Praxis zu den einzelnen Akten, die diese Praxis instanzieren, ist weitaus enger. Die Praxis ist Prinzip dieser Akte, und zwar auch ein *normatives* Prinzip⁵⁶ (siehe 5.2.2): Der normative

⁵⁴ Vgl. hierzu ÜG §139 (siehe Fn. 57 in 5.2.3); vgl. zudem TLP 5.473: “Die Logik muss für sich selber sorgen”. Und ferner auch BGM III.4; PG II.III-15 und PB X.109.

⁵⁵ Für eine vergleichbare Analyse des Praxisbegriffs bei Wittgenstein siehe BAKER/HACKER [2009]: 140–145.

⁵⁶ Die Praxis ist nicht nur ein *normatives*, sondern auch ein *konstitutives* Prinzip der Akte, die die

Kontrast zwischen Regel und Ausnahme, zwischen dem, was den Regeln der Praxis gemäß ist, und dem, was von ihnen abweicht und darum fehler- oder mangelhaft ist, wird durch die Praxis, also durch das Tätigsein der Praxisträger selbst etabliert. Denn dass die Praxisträger so-und-so tätig sind, beruht ja auf dem übergeordneten, allgemeinen Zweck, um dessentwillen die Praxis da ist (vgl. 5.2.1) und um dessentwillen die Praxisträger bestimmte Akte vollziehen, andere meiden; Fehler korrigieren und auch ein Interesse daran haben, die eigenen und die Fehler anderer zu verbessern, weil dieses Tätigsein – die Praxis – wesentlich kennzeichnet, was sie selbst sind. Es ist ihr τέλος, ihre Bestimmung als Praxisträger so zu agieren und zu reagieren. Und so ist es auch kein Zufall, dass sie als Praxisträger in ihrem Tätigsein übereinstimmen. Denn sie sind auf diese Weise tätig, nennen *das* “den Regeln der Praxis folgen”, *jenes* “ihnen entgegenhandeln” (vgl. PU §201b), weil sie – oder aus ihrer eigenen Sicht: weil *wir* das so machen (siehe 5.1.4). Ihr Tätigsein ist eine selbstbewusste Praxis, die ihr eigenes τέλος jederzeit in sich hat (vgl. T38).

Am Ende von 5.2.2 haben wir diesen Punkt auch so ausgedrückt, dass eine Praxis gewissermaßen *für sich selbst sorgt*. Denn indem die Praxis bzw. das allgemeine τέλος dieser Praxis selbst der Grund ist, warum die Praxisträger im Einzelnen immer wieder Akte vollziehen, durch die das τέλος der Praxis realisiert wird, erneuert sich die Praxis in dieser Hinsicht selbst.⁵⁷ Wir können das auch die “Autonomie der Praxis” nennen. Und diese zeigt sich ebenso darin, dass die Praxis in einem bestimmten Sinn ihren eigenen Nachwuchs erzeugt. Schließlich entstehen neue Praxisträger durch dieses besondere Tätigsein, das die Praxis kennzeichnet; sie erwerben durch diese ἐνέργεια die erforderlichen Fähigkeiten und werden so in die Praxis eingeführt (siehe 4.3). Das gehört gleichfalls zur selbstbewussten Entfaltung des allgemeinen τέλος, das diese Praxis bestimmt.

Allerdings dürfen wir uns wieder einmal nicht irritieren lassen, wenn wir den Gedanken einer solchen Autonomie mit der kunstfertigen Herstellung von Häusern oder von Gesundheit in Verbindung bringen. Dass die Praxis der Bau- oder Heilkunst für sich selbst sorgt, impliziert eben *nicht*, dass alles der Willkür der Herstellenden unterliegt; dass die Herstellung um ihrer selbst willen erfolgt; oder dass sie nicht ebenso eingeschränkt wäre durch Herstellungsbedingungen, die durch die Beschaffenheit der Materialien gegeben sind. Gemeint ist hier ein Begriff von Autonomie, der sehr wohl mit einer Bedingtheit oder Abhängigkeit von externen Faktoren vereinbar ist.⁵⁸ Wir

Praxis exemplifizieren. Denn als Manifestation der Form (εἶδος) bzw. des τέλος ist das Tätigsein der Praxisträger zugleich die οὐσία dieser Akte, siehe 5.2.1; vgl. zu diesem Punkt auch KERN [2006]: 194–218 und ferner THOMPSON [2008]: 167–191.

⁵⁷ Vgl. hierzu ÜG §139: “Um eine Praxis festzulegen, genügen nicht Regeln, sondern man braucht auch Beispiele. Unsre Regeln lassen Hintertüren offen, und die Praxis muß für sich selbst sprechen.”

⁵⁸ Ausführlicher zu diesem Begriff der Autonomie siehe RÖDL [2011a] und RÖDL [2007]: 105–131,

wollen diesen Begriff der Autonomie kurz näher erläutern; und zwar mit Hilfe der folgenden Bemerkung Wittgensteins:

[PU §570] Begriffe leiten uns zu Untersuchungen. Sind der Ausdruck unseres Interesses, und lenken unser Interesse.

Denken wir erneut an eines unserer bevorzugten Beispiele: Der Begriff (λόγος) der Gesundheit leitet uns gewiss ab und an zu Untersuchungen und lenkt unser Interesse, insbesondere dann, wenn wir heilkundige Mediziner sind und weiter erforschen wollen, wie sich Gesundheit in immer neuen Fällen herstellen oder bewahren lässt. Natürlich lenkt der Begriff der Gesundheit auch das Interesse des Laien bzw. des (potentiellen) Patienten, was sich etwa darin bemerkbar macht, dass dieser gesund sein will und folglich auf seine Ärztin hört. Aber der Begriff (λόγος) der Gesundheit kann uns in unserem Interesse auf verschiedene Weisen lenken – je nach dem in welchem Ausmaß wir von diesem Begriff geprägt sind. Haben wir die Heilkunst erworben, dann haben wir diesen Begriff der Gesundheit noch auf andere Weise internalisiert; er zeigt sich dann als seelische Haltung zur Herstellung (ἔξις ποιητική, siehe T7). In diesem Fall lenkt der λόγος der Gesundheit unser Interesse in zunehmendem Maße; nicht nur, insofern wir gesund sein wollen, sondern auch insofern wir Gesundheit immer wieder herstellen und befördern wollen.⁵⁹ Das ist dann unser Zweck, unsere Bestimmung als Heilkundige. Und darum sind wir als heilkundige Praxisträger auch an Korrekturen und weiteren Forschungen oder Untersuchungen zur Optimierung unserer Heilkunst interessiert.

Auf welche Weise genau der Begriff der Gesundheit das Tätigsein und Interesse der Heilkundigen im Einzelnen lenkt, haben wir aber auch schon mehrfach gesehen: Die Heilkunst ist eine δύναμις μετὰ λόγου, wobei der mit der Heilkunst verbundene λόγος – der Begriff der Gesundheit – das produktive Wissen der Heilkundigen ist; das ist die Form der Gesundheit, wie sie in der Seele der Heilkundigen ist (vgl. T14; siehe 5.1.3 & 5.1.4). Und diese Form bzw. der λόγος der Gesundheit ist bei der durch die Ausübung der Heilkunst bewirkten Herstellung von Gesundheit auch der eigentlich werktätige Faktor (ποιούον), d.h. das, wovon die Bewegungen der Heilkundigen beim Herstellen ausgehen (Met. VII 7, 1032 b21–23). Der Begriff (λόγος) ist so Prinzip und erste Ursache der Gesundheit: sowohl die Form- und Zweckursache⁶⁰ wie auch die

vgl. ferner auch KHURANA [2013].

⁵⁹ Als seelische Haltung zur Herstellung ist eine Kunst daher ebenso eine Prägung des Strebens einer Herstellenden, siehe dazu 4.3, insbes. 4.3.1. Und darum widersprechen wir an dieser Stelle auch nicht der Aristotelischen These, dass der λόγος bzw. die ἐπιστήμη einer Heilkundigen allein noch nicht den Ausschlag zur Herstellung gibt, siehe T17 und DA III 9, 433 a4–7; vgl. 3.3.3. Wir kommen darauf im Haupttext gleich noch einmal zurück.

⁶⁰ Vgl. erneut Phys. II 7, 198 a24–27 und Met. VIII 4, 1044 a33–b1, siehe 5.2.1.

Ursache der Bewegungen der Heilkundigen. Die Form bzw. der λόγος der Gesundheit ist als allgemeiner A-Zweck (siehe 4.2.5) gleichsam das “Gesetz” dieser Bewegungen, die bei der kunstfertigen Herstellung von Gesundheit ausgeführt werden.⁶¹ Und darum ist die Tätigkeit der Heilkundigen – die Praxis – *autonom*. Denn sie ist selbst eine Manifestation des allgemeinen Prinzips, des Zwecks, um dessentwillen auch die Herstellungsbewegungen der Heilkundigen vollzogen werden. Aber das ist nicht nur zufällig so, sondern weil diese Akte aufgrund des λόγος und um willen dieses λόγος der Gesundheit vollzogen werden. Als Akte der Heilkunst haben sie ihr τέλος – ihr “Gesetz” – darum jederzeit in sich (vgl. T38).

Um nun aber diese Form der Autonomie besser zu verstehen, insbesondere vor dem Hintergrund, dass eine Kunst und die dadurch bewirkte Herstellung eben stets auch von externen Faktoren abhängig ist, sollten wir an dieser Stelle noch etwas genauer hinsehen. Ein Kommentar von K. D. Jolley zu Wittgensteins Bemerkung über die unser Interesse leitenden Begriffe in PU §570 kann uns dabei helfen:

As I understand it, Wittgenstein is using “interest” as (what Kenneth Burke might call) a “deflected name” of what Kant named “spontaneity”. Concepts are expressions of our spontaneity. This is true of both formal and material concepts, but is, so to speak, even more true of formal than of material concepts. Formal concepts are more spontaneous than material concepts. The difference is reflected in the role of criteria in each case. [...] [P]roviding criteria for formal concepts is a matter of presenting an expression by means of a propositional variable, a matter of relating the concept of the object to other concepts. Providing criteria for material concepts is a matter of providing what Kant calls “marks” of the concept – e.g., the marks of being a goldfinch. (JOLLEY [2007]: 102)

Den Unterschied zwischen *formalen* und *materialen* Begriffen können wir vorerst vernachlässigen; dies entspricht Wittgensteins Unterscheidung im *Tractatus* zwischen formalen und “eigentlichen” Begriffen, also Begriffen wie Gesundheit, Goldzeisig, Primzahl, GmbH, Kindertagesstätte usw.⁶² Wichtig für uns ist zunächst, dass selbst in der Anwendung materialer oder “eigentlicher” Begriffe unser Interesse oder (Kantisch gesprochen) die *Spontaneität* unseres Denkens zum Ausdruck kommt.⁶³ Das ist so,

⁶¹ Zur Idee, dass die Form einer Bewegung im sich Bewegenden als Bewegungsgesetz anwesend ist, siehe RÖDL [2005]: 188–204.

⁶² Siehe dazu TLP 4.126; 4.127 & 4.1271–4.1274. Die Bezeichnung “materialer Begriff” für das, was Wittgenstein in TLP 4.126 “eigentlicher Begriff” nennt, übernehmen wir von JOLLEY [2007]: 100–104, von dessen Ausführungen die folgenden Überlegungen beeinflusst sind.

⁶³ Wenn hier und im Folgenden von “Interesse” die Rede ist, dann ist dies stets mit Bezug auf den Kantischen Begriff der Spontaneität zu verstehen; weiterführend zum Begriff des Interesses im allgemeinen, siehe *HWPb* 4, 479–494.

denn Begriffe sind unsere Instrumente, um mit der Welt klarzukommen; um uns in unserem Leben und unserer Lebenswelt einzurichten.⁶⁴ Und daher spricht aus der Anwendung dieser Begriffe grundsätzlich unser Interesse – selbst dann, wenn es sich beispielsweise um empirische Begriffe handelt. Es zeigt sich nämlich auch in der Anwendung dieser Begriffe, dass es für uns bedeutsam ist, Dinge etwa nach Farben oder Formen zu ordnen, oder sie anhand anderer Merkmale zu klassifizieren, z.B. nach dem Härtegrad, nach gewissen Reaktionsweisen usw. Dass wir diese materialen Begriffe verwenden und uns von ihnen in unseren Forschungen oder auch in unserem Umgang mit den so charakterisierten Gegenständen lenken lassen (PU §570), zeigt, dass uns das in unserer Lebenswelt wichtig ist; es zeigt unser Interesse.

Aber in materialen Begriffen kommt unser Interesse eben nicht rein zum Ausdruck; es ist eher vermischt mit oder geprägt durch unsere Auseinandersetzung mit der Welt, wie Jolley weiter ausführt:

Concepts are expressions of our characted interests: formal concepts are more wholly the expression of our characted interest; material concepts are what becomes of our characted interests as they wrangle with our world. In fact, with material concepts, the world so much seems to win the wrangling that we have a hard time seeing that they are still expressions of our characted interests. But they are. (JOLLEY [2007]: 104)

Angenommen wir sortieren bestimmte Materialien nach deren Widerstandsfähigkeit. Dass wir das so einteilen und einteilen können, liegt zunächst natürlich daran, dass diese Materialien selbst so-und-so beschaffen sind. Mit unserem Interesse scheint das auf den ersten Blick nichts zu tun zu haben. Allerdings könnten wir diese Eigenschaften und Unterschiede genauso gut auch ignorieren, nicht beachten – also die Anwendung der materialen Begriffe unterlassen. Dass dem je nach Fall aber nicht so ist, zeigt umgekehrt, dass es *für uns* doch von Wert ist, die Welt so zu beschreiben und die relevanten Unterschiede genau so zu fassen. Dies ist Ausdruck unseres Interesses; aber es ist eine besondere Prägung unseres Interesses. Es ist die Prägung, die unser Interesse im Ringen mit der Welt annimmt. Und auch wenn unser Interesse vielleicht oft hinter dieser Auseinandersetzung zurücktritt und aus dem Bild verschwindet, es ist dennoch als unser Interesse vorhanden. Umso auffälliger ist es jedoch, wo die Anwendung der entsprechenden Begriffe uns unmittelbar selbst betrifft: Der Begriff

⁶⁴ Vgl. PU §569: “Die Sprache ist ein Instrument. Ihre Begriffe sind Instrumente. Man denkt nun etwa, es könne keinen *großen* Unterschied machen, *welche* Begriffe wir verwenden. Wie man schließlich mit Fuß und Zoll Physik treiben kann, sowie mit m und cm; der Unterschied sei doch nur einer der Bequemlichkeit. Aber auch das ist nicht wahr, wenn, z.B., Rechnungen in einem Maßsystem mehr Zeit und Mühe erfordern, als wir aufwenden können.”

der Gesundheit lenkt unser Interesse z.B., insofern wir selbst (in der Regel) gesund sein wollen. Dieses Interesse kommt aber – wie oben schon bemerkt – ebenso zum Ausdruck darin, dass wir als Heilkundige immer wieder unsere Heilkunst ausüben und Gesundheit herstellen; dass wir nach neuen Heilverfahren forschen, um mit allen erdenklichen Krankheiten besser zurechtzukommen und unsere Heilkunst insgesamt zu verbessern (siehe 5.2.1). Dieses Streben nach Optimierung ist das Interesse der Heilkundigen – mehr noch: es ist unser aller Interesse, das dabei aber selbst immer schon durch den Begriff der Gesundheit gelenkt ist.

Die Prägung unseres Interesses im Ringen mit der Welt ist aber noch weitaus komplexer. Denn nicht nur die Beschaffenheit der Welt bedingt unser Tätigsein und die Weise, wie sich unser Interesse darin entfalten kann. Unser Interesse ist selbst ein Komplex von verschiedenen Einzel- oder Teilinteressen, die sich gegenseitig bedingen; und zwar sind dabei viele Interessen von vielen Individuen innerhalb einer Gemeinschaft wechselseitig aufeinander bezogen. Am deutlichsten wird dies in den Abhängigkeitsverhältnissen zwischen verschiedenen Künsten, d.h. anhand der entsprechenden Zweckhierarchien, in denen der Zweck der leitenden Künste, z.B. der Kriegskunst, den Sinn, Wert und Zweck jeder untergeordneten, dienenden Kunst, etwa der Reitkunst und Sattlerei, bestimmt (vgl. NE I 1, 1094 a5–18). An der Spitze einer jeden solchen Hierarchie steht aber stets unser Leben und unser gutes Handeln. Schließlich stellen wir um dieser εὐπραξία willen die jeweiligen Kunstprodukte her (vgl. T25: NE VI 2, 1139 a35–b5). Die εὐπραξία ist daher gleichsam der Horizont aller Herstellung. Denn hätten wir in unserem Leben keinen Bedarf an den Produkten der Kunst, welches Interesse könnten dann die Praxisträger an der fortgesetzten Herstellung, am weiteren Betreiben ihrer Kunst haben?

Veränderungen in unserer Lebenswelt können daher auch dazu führen, dass eine Kunst nach und nach in Vergessenheit gerät, die Praxis gleichsam versiegt (vgl. 5.2.1). Das geschieht z.B., wenn automatisierte Produktionsweisen ein tradiertes Kunsthandwerk verdrängen oder die Nachfrage nach den Produkten der Kunst im allgemeinen sinkt. Mit Sicherheit wird es in diesem Fall vereinzelt Praxisträger geben, die die Tradition oder Gepflogenheit ihrer Kunst allen Widerständen zum Trotz hochhalten. Spätestens mit dem zunehmenden Ausbleiben eines geeigneten Nachwuchses von Praxisträgern wird die Praxis aber mehr und mehr verkümmern.⁶⁵ Und dieser Punkt hängt letztlich auch mit der These auf T17 zusammen, wonach der λόγος einer Kunst bzw. die jeweilige ἐπιστήμη allein nichts bewegt und nicht den Ausschlag darüber

⁶⁵ Ein Vergessen der Kunst geschieht nicht durch die Kunst selbst, sondern durch externe, „kunstfremde“ Faktoren, z.B. ein anderweitig bedingtes Desinteresse der vormaligen Praxisträger. Oder umgekehrt: Die fortgesetzte Ausübung der Kunst führt gewiss nicht dazu, dass jemand die Kunst verliert; vgl. dazu auch Met. IX 3, 1047 a1/2; siehe ferner THOMPSON [2008]: 159 (Fn. 12).

gibt, ob die Sache oder deren Privation hergestellt wird; es ist stets ein zusätzlicher Faktor nötig, nämlich das Streben bzw. die *προαίρεσις* (vgl. Met. IX 5, 1048 a8–16; ferner DA III 9, 433 a4–7). Dieses Streben wird zwar gleichermaßen geformt, wenn wir z.B. die Heilkunst erwerben und den *λόγος* der Gesundheit so internalisieren, dass dieser *λόγος* fortan als Zweck unser Tätigsein und unser Interesse als Heilkundige bestimmt. Aber diese Verbindung kann, obwohl sie aufgrund der Übung und Habituation durchaus eng sein mag, jederzeit unterbrochen werden; etwa wenn ein anderes, stärkeres Streben eine Heilkundige von der Ausübung ihrer Kunst ablenkt oder gar zu deren Missbrauch verleitet – obgleich letzteres dann gewiss Überwindung kostet, da die Heilkundige in diesem Fall zugleich entgegen ihrer Gewohnheit und entgegen ihres Interesses als Heilkundige agieren muss (vgl. 3.3.3 & 4.3.3).

Nun verweist uns die Tatsache, dass Aristoteles den ausschlaggebenden Impuls zur Ausübung oder Nicht-Ausübung, zum Gebrauch oder Missbrauch einer Kunst mit dem Streben oder genauer: mit der *προαίρεσις* der Handelnden in Verbindung bringt (siehe T17), an dieser Stelle aber erneut auf die umfassendere Dimension allen Herstellens, d.i. auf die *εὐπραξία*. Denn die *προαίρεσις* einer Handelnden gibt es weder “ohne Vernunft und Denken” noch “ohne Charaktertugenden” (vgl. NE VI 2, 1139 a33/34). Und darum zeigt eine *προαίρεσις* im Guten wie im Schlechten, was unser eigentliches Interesse ist; wer wir sind und sein wollen, z.B. auch zu welchem Maß wir die Anforderungen einer kunstfertigen Herstellung unter ethischen Gesichtspunkten noch für vertretbar halten oder der Kunst Grenzen setzen, weil uns eine bestimmte Produktionsweise für unser aller Wohlergehen (etwa aus Gründen des Umweltschutzes) nicht zuträglich zu sein scheint. Gegenstand jeder *προαίρεσις* ist so letztlich unsere *εὐπραξία*: der unhintergehbare Horizont unseres Lebens, Handelns und Herstellens (vgl. NE VI 2, 1139 b1–4).

Dass dieser übergeordnete Rahmen im Normalfall einer Herstellung durch Kunst aber nicht unmittelbar auffällig wird, liegt vor allem daran, dass unser Interesse hier von unserem Ringen mit der Welt, von unserem Bemühen, etwas in der Welt herzustellen und hervorzubringen, gleichsam verschlungen wird (vgl. JOLLEY [2007]: 104). Thematisch wird dieses Interesse wohl erst dann, wenn die Kunst zweckwidrig eingesetzt und z.B. Krankheit, nicht aber Gesundheit hergestellt wird. Denn in der Suche nach den Gründen für einen solchen Missbrauch einer Kunst blicken wir nicht mehr nur auf das Andere, das Gegenstand der Herstellung ist, sondern ebenso auf uns selbst, insofern z.B. unsere Reaktion auf den Missbrauch der Kunst zugleich Aufschluss über das Interesse gibt, das wir mit dieser Herstellung oder deren Ausbleiben verbinden. Im Bereich des spezifisch Praktischen, im guten Handeln (*εὐπραξία*) kommt unser Interesse daher noch deutlicher und reiner zur Geltung als im kunstfertigen Herstellen.

Denn ein tugendhaftes Handeln nach Maßgabe der Klugheit (*φρόνησις*) ist das für uns Gute im Ganzen, d.i. das, wonach wir als Menschen bzw. als vernunftbegabte Lebewesen streben.⁶⁶ Wir können auch sagen: Die Tugenden sind ein annähernd gleichwertiger Ausdruck unserer Spontaneität wie die rein formalen Begriffe, die Jolley im Anschluss an Wittgenstein den materialen Begriffen gegenüberstellt.

Aber vielleicht bringen die formalen Begriffe aus dem *Tractatus* unsere Spontaneität, das Interesse unserer Vernunft sogar noch reiner zum Ausdruck?⁶⁷ Diese Frage ist nicht ohne weiteres zu beantworten, für den Kontext unserer Überlegungen sollten jedoch die folgenden, kursorischen Bemerkungen genügen: Wittgenstein gibt im *Tractatus* nur wenige Beispiele für formale Begriffe; mehr oder weniger ausdrücklich nennt er lediglich die Begriffe *Gegenstand*, *Komplex*, *Tatsache*, *Funktion* und *Zahl* (siehe TLP 4.1272).⁶⁸ Gleichfalls knapp gehalten sind seine Erläuterungen dazu, warum dies formale und keine "eentlichen", materialen Begriffe sind (vgl. TLP 4.126), warum sogar "unsinnige Scheinsätze" entstehen (vgl. TLP 4.1272), wenn wir diesen Unterschied vernachlässigen und formale wie materiale Begriffe zu verwenden versuchen.⁶⁹ Entgegen allem Anschein lässt es sich nämlich nicht in einem Satz ausdrücken, dass etwas unter einen formalen Begriff fällt; es zeigt sich vielmehr am Gebrauch, den wir von den entsprechenden Zeichen machen (vgl. TLP 4.126). Z.B. zeigt sich, dass etwas unter den formalen Begriff der Zahl fällt, darin, dass wir bestimmte Zeichen, etwa Ziffern oder die Buchstaben *a*, *b*, *c* usw. in der Algebra, als Zahlzeichen verwenden.⁷⁰ Sobald wir aber etwas als Zahlzeichen gebrauchen, ist darum der formale Begriff der Zahl bereits gegeben (siehe TLP 4.12721). Er ist die invariante *Form*, die diesen Zeichengebrauch kennzeichnet und somit auch die besonderen, materialen Zahlbegriffe, die wir anwenden, wenn wir ein Zeichen so als Zahlzeichen verwenden.⁷¹

Ein formaler Begriff zeigt sich also in unserem Zeichengebrauch, d.h. anhand unserer Fähigkeit, bestimmte Zeichen immer wieder auf bestimmte Weise zu verwenden (z.B. als Zahlzeichen). In diesem Sinn ist dann aber wohl ebenso der Begriff der

⁶⁶ Vgl. NE VI 5, 1140 a24–28. Insofern das für den Menschen Gute aber wesentlich am Vernunftgebrauch hängt, siehe NE I 6, 1098 a7–17, ist tugendhaftes Handeln offensichtlich Ausdruck unseres Interesses, d.i. des Interesses unserer Vernunft bzw. der Spontaneität unseres Denkens. Zu dieser Kantischen Bestimmung des Interessenbegriffs, siehe auch *HWPb* 4, 488/489.

⁶⁷ Das einschränkende "vielleicht" ist hier nötig, da man darüber streiten kann, ob sich Logik und Ethik in der hier fraglichen Hinsicht laut dem *Tractatus* überhaupt unterscheiden; zur Diskussion vgl. DIAMOND [1996] und DIAMOND [2000]. Da das für unseren Kontext aber nicht entscheidend ist, können wir dies hier offen lassen.

⁶⁸ Zudem ist auch der Begriff *Glied einer Formreihe* ein formaler Begriff, siehe TLP 4.1273; ferner wohl auch der Begriff (*unanalysierbarer*) *Subjekt-Prädikat-Satz*, vgl. TLP 4.1274.

⁶⁹ Zur Unterscheidung zwischen formalen und materialen Begriffen vgl. u.a. M. MCGINN [2006]: 162–191; ANSCOMBE [1971]: 122–131 und ferner HACKER [1972]: 11–25.

⁷⁰ Vgl. dazu ANSCOMBE [1971]: 123 und ferner HACKER [1972]: 22.

⁷¹ Vgl. allgemein zu diesem Punkt M. MCGINN [2006]: 186–189.

Identität oder *Gleichheit* ein formaler Begriff. Denn wie auch immer wir in einem Satz ausdrücken wollen, dass etwas unter den Begriff der Identität oder Gleichheit fällt, etwa mit “ $a = a$ ”, es ist ein vergeblicher Versuch.⁷² Der formale Begriff der Gleichheit zeigt sich vielmehr darin, dass wir an verschiedenen Stellen, z.B. in “ $a = a$ ” links und rechts des Gleichheitszeichens, das *gleiche Zeichen* verwenden.⁷³ Und das legt nahe, dass auch der Begriff *Regel* ein formaler Begriff in diesem Sinne ist, schließlich ist die Verwendung der Wörter “gleich” und “Regel” entsprechend miteinander verwoben (siehe PU §225). Wir können auch sagen: Der formale Begriff der Regel ist immer schon gegeben (vgl. TLP 4.12721), wo wir etwas auf gleiche Weise tun, etwa ein Zeichen auf gleiche Weise verwenden bzw. in verschiedenen Kontexten das gleiche Zeichen verwenden. Unsere Praxis des Regelfolgens prägt darum jeden Akt unseres Denkens, Sprechens und Handelns. Oder, wie es Wittgenstein ausdrückt: “Das Folgen nach der Regel ist am GRUNDE unseres Sprachspiels. Es charakterisiert das, was wir Beschreibung nennen” (BGM VI.28). Und vor diesem Hintergrund wird klar, warum jeder formale Begriff, vor allem aber auch der formale Begriff der Regel, ein vollkommen reiner Ausdruck unseres Interesses, d.i. unserer Spontaneität ist. Denn sie strukturieren jederzeit schon, *wie* unser Interesse von materialen Begriffen gelenkt wird (vgl. PU §570), wie wir eine Beschreibung geben, eine Handlungssituation z.B. unter den Begriff der Gerechtigkeit bringen oder insgesamt: wie wir uns mit der Welt auseinandersetzen. Dies ist der Horizont unseres Lebens, unserer Lebensform (vgl. 5.1.4). Es ist das “Hinzunehmende, Gegebene” (siehe PU II, xi) – das, was wir selbst im radikalsten Widerspruch noch als invariant anerkennen müssen und aus dem wir nicht heraustreten können (vgl. 5.1.2).

Ist dieses rein formale Gerüst unserer Spontaneität also etwas unverrückbar Vorgegebenes? Etwas, das wir *alle* – jeder Einzelne – notwendigerweise hinnehmen müssen? Das bringt uns ein letztes Mal zur Herausforderung, vor die uns der eigenwillige Schüler aus PU §185 stellt: Er versteht und reagiert auf den Befehl “+2” *von Natur aus* anders als wir. Aber was genau ist damit gesagt? Hat der Schüler – “dieser Mensch”, wie Wittgenstein es ausdrückt (PU §185) – folglich ein anderes Interesse als wir, da er in diesem Kontext offenbar auch von einem anderen Begriff gelenkt wird? Und ist er uns nicht genau deshalb fremd? Doch was ist *sein* Interesse? Warum spricht er mit uns oder kann überhaupt mit uns sprechen? Denn was z.B. mit den Worten “So”, “soll”, “ich”, “es”, “machen” gemeint ist, das scheint ihm, wie die in PU §185 skizzierten Reaktionen nahelegen, ja durchaus klar zu sein. Natürlich sind all diese

⁷² Siehe TLP 5.5303: “Von *zwei* Dingen zu sagen, sie seien identisch, ist ein Unsinn, und von *Einem* zu sagen, es sei identisch mit sich selbst, sagt gar nichts.”

⁷³ Siehe TLP 5.53: “Gleichheit des Gegenstandes drücke ich durch Gleichheit des Zeichens aus, und nicht mit Hilfe eines Gleichheitszeichens. Verschiedenheit der Gegenstände durch Verschiedenheit der Zeichen.” Vgl. dazu auch HACKER [1972]: 24/25.

Fragen nur zu beantworten, wenn wir die Reaktionen des Schülers auch in anderen Kontexten berücksichtigen. Denn der Befehl “+2” hat seine Heimat nicht nur im Mathematikunterricht. Er hat vielmehr einen festen, angestammten Platz in einigen unterschiedlichen Situationen unseres Lebens, z.B. beim Abzählen unterschiedlichster Dinge zu verschiedensten Verwendungszwecken (Verkauf, Handwerk, Kochen etc.). Und so müsste sich auch im konkreten Leben des Schülers dieser Unterschied im Verständnis und der Reaktion auf den Befehl “+2” bemerkbar machen.

Aber vermutlich haben wir (zu Recht) Zweifel daran, ob sich die Eigenwilligkeit des Schülers in der Praxis, im konkreten Leben aufrechterhalten lässt. Zwar ist es durchaus denkbar, dass der Schüler zunächst nur einmal bei der Ausführung des Befehls “+2” etwas nach der 1000 anders gemacht hat; und nun etwa aus Neugier an diesem Vorgehen festhält. Vielleicht hat er auch einfach nur eine “+2”-Schwäche, so wie manche Menschen an einer Rot-Grün- oder Links-Rechts-Schwäche leiden.⁷⁴ Doch früher oder später dürfte sich herausstellen – so würden wir behaupten –, dass das Vorgehen des Schülers, seine Art, den Befehl “+2” zu verstehen und darauf zu reagieren, sinnlos ist, dass sich auf diesem Verständnis keine Praxis gründen lässt. Und wie sollte der Schüler allein auch eine Praxis begründen? Müsste er dazu nicht auch andere von seinem Verständnis und seiner Reaktionsweise überzeugen können? Aber welches Interesse könnte jemand daran haben, dem Schüler darin zu folgen? Wir lassen uns darauf sicherlich nicht ein! Für uns ist das Vorgehen des Schülers abwegig und nicht nachvollziehbar – so gefestigt sind wir in unserem Verständnis des Befehls “+2”, in unserer Praxis des Addierens und des Befolgens von Befehlen. Das ist *unser* Selbstverständnis. Aber können wir deshalb auch davon ausgehen, dass man den Befehl “+2” immer genau so verstehen *muss*, wie wir das tun?

Wittgenstein warnt an mehreren Stellen davor, sich allzu naiv auf solche Forderungen einzulassen.⁷⁵ Denn unsere Sprachspiele haben, wie er in einer Passage in ÜG §559 ausdrücklich bemerkt, etwas Unvorhersehbares an sich:

[ÜG §559] Du musst bedenken, dass das Sprachspiel sozusagen etwas Unvorhersehbares ist. Ich meine: Es ist nicht begründet. Nicht vernünftig (oder unvernünftig).

Es steht da – wie unser Leben.

Auch unsere Reaktion auf das Vorgehen des Schülers in PU §185 ist ein Zug im Sprachspiel mit dem Befehl “+2”. Und diese Reaktion steht gleichermaßen da wie unser Leben. Sie ist Ausdruck unseres Lebens und unseres Interesses, in dem wir von unseren

⁷⁴ Vgl. zu diesem Punkt ANSCOMBE [1985]: 344/345.

⁷⁵ Vgl. u.a. PU §101 & 197, ferner PU §107.

Begriffen geleitet werden (vgl. PU §570). Doch können wir vorhersehen, wo uns *diese* Reaktion, wo uns *unser* Zug im Sprachspiel hinführen wird? In PU §§185–201 zeigt uns Wittgenstein, wo wir ebenso gut landen können: Wenn wir im Philosophieren vernachlässigen, wie die Sprachspiele mit den Ausdrücken gespielt werden, mittels derer wir unsere philosophischen Gedanken artikulieren – z.B. “die Übergänge sind durch die Formel bestimmt” (PU §§189/190) oder “die ganze Verwendung eines Wortes mit einem Schlag erfassen” (PU §§191; 195 & 197) –, gelangen wir in unserem Denken schnell in bestimmte Bilder, in denen Missverständnisse angelegt sind. Und so ist es auch mit dem Missverständnis, das das Paradox aus PU §201a erzeugt.⁷⁶ Dieses Paradox ist dann ein Widerspruch, auf den wir stoßen und der uns signalisiert, dass wir uns so ausgehend von unserer ersten Reaktion in unseren eigenen Regeln verfangen haben:

[PU §125] Es ist nicht Sache der Philosophie, den Widerspruch durch eine mathematische, logisch-mathematische, Entdeckung zu lösen. Sondern den Zustand der Mathematik, der uns beunruhigt, den Zustand *vor* der Lösung des Widerspruchs, übersehbar zu machen. (Und damit geht man nicht etwa einer Schwierigkeit aus dem Wege.)

Die fundamentale Tatsache ist hier: dass wir Regeln, eine Technik, für ein Spiel festlegen, und dass es dann, wenn wir den Regeln folgen, nicht so geht, wie wir angenommen hatten. Dass wir uns also gleichsam in unsern eigenen Regeln verfangen.

Dieses Verfangen in unsern Regeln ist, was wir verstehen, d. h. übersehen wollen.

Es wirft ein Licht auf unsern Begriff des Meinens. Denn es kommt also in jenen Fällen anders, als wir es gemeint, vorausgesehen, hatten. Wir sagen eben, wenn, z.B., der Widerspruch auftritt: »So hab' ich's nicht gemeint.«

Die bürgerliche Stellung des Widerspruchs, oder seine Stellung in der bürgerlichen Welt: das ist das philosophische Problem.

Wenn wir auf einen Widerspruch stoßen, ist dies etwas Hinzunehmendes (vgl. PU II, xi). Wir können uns dem nicht entziehen; wir müssen es als (objektiv) gegeben hinnehmen, dass wir uns bestimmten Regeln verpflichtet haben, dadurch aber in eine Sackgasse, einen Widerspruch geraten sind (siehe 1.3.2). Und so ist es auch, wenn wir in der philosophischen Reflexion – etwa in Reaktion auf den Fall aus PU §185 – den Ausdruck “der Regel folgen” in einer bestimmten Weise verwenden und ihm Sinn zu geben versuchen, wie ihm aber kein Sinn gegeben werden kann. Wir meinen dann

⁷⁶ Es ist zu vermuten, dass Wittgenstein durch den Problemfall in PU §185 von uns bewusst eine bestimmte Reaktion provozieren will, um uns vor Augen zu führen, in welchen begrifflichen Verwirrungen dies enden kann; vgl. zu dieser Lesart MINAR [1991]: 210 und GOLDFARB [1983]: 270–273.

etwa, “der Regel folgen” bedeute: einem Regelausdruck eine Deutung zu geben und danach zu handeln. Denn nur so scheint erklärbar (siehe 1.1), warum der Schüler aus PU §185 den Befehl “+2” nach der 1000 falsch ausführt. Er hat den Befehl “+2” eben anders gedeutet; und deshalb macht er es nach der 1000 anders, als wir dies erwarten. Wenn wir hier jedoch dem Begriff des Deutens zu viel Gewicht geben, sind wir bereits auf dem Weg, uns in unseren Regeln zu verfangen. Denn so neigen wir womöglich dazu, dem Ausdruck “der Regel folgen” einen Sinn geben zu wollen, der uns in den Regress der Deutungen und somit in das Paradox des Regelfolgens führt. Und letzteres zeigt, dass wir dem Ausdruck “der Regel folgen” diesen Sinn nicht geben können, dass schon der Versuch sinnlos und widersprüchlich ist.

Diesen Widerspruch – das Paradox aus PU §201a – müssen wir hinnehmen; wir können uns dem nicht entziehen. Der Widerspruch steht gleichfalls da wie unser Leben (vgl. ÜG §559) – in aller Öffentlichkeit. Es gibt nichts Verborgenes (PU §431, siehe 1.3.2), nichts Privates (PU §202). Genauso wenig wie irgendeiner unserer Züge im Sprachspiel mit dem Befehl “+2” im Verborgenen bliebe. Denn selbst unsere erste Reaktion auf das Vorgehen des Schülers, wenn wir ihm zurufen wollen: “Siehst du denn nicht?!” (vgl. PU §185), ist bereits ein Zug in diesem Sprachspiel; und es ist Ausdruck der Regel und unseres Gezwungen-seins durch die Regel (vgl. PU §231). Das gilt auch für den Fall, dass wir dem Schüler die Regel erklären, also den Ausdruck “Regel, nach der vorzugehen ist” im Unterricht verwenden, um ein Missverständnis zu beseitigen (vgl. PU §54); oder wenn wir dem Vorgehen des Schülers eine Deutung geben (er folgt dem Befehl “+2” wie wir dem Befehl “Addiere bis 1000 immer 2, bis 2000 4, bis 3000 6, etc.” folgen würden). All das sind Züge im Sprachspiel, und mit jedem dieser Zügen *binden* wir uns an die Regeln dieses Spiels.⁷⁷ Wo uns dieses Sprachspiel dabei aber hinführt, können wir nicht im Voraus überblicken; es ist etwas Unvorhersehbares (ÜG §559), das wir hinzunehmen haben. Die Regeln des Spiels sind in diesem Sinn *autonom* (siehe 1.3.2 & 2.2.4). Doch wie mittlerweile klar geworden sein sollte, ist dies jederzeit *unsere* Autonomie, unsere Selbstbestimmung, d.h. die selbst vollzogene Verpflichtung auf Regeln, nach denen wir im Einzelnen das Sprachspiel spielen. Und in jedem Zug, den wir dabei machen, äußert sich diese Autonomie, die Spontaneität unseres Denkens – unsere *Freiheit*. Alles liegt bereits in diesem Spiel: aller Sinn und (im schlechten Fall) aller Unsinn zeigt sich im einzelnen Zug, den wir im Sprachspiel vollziehen. Es liegt alles in dieser Praxis des Regelfolgens (PU §202), in der Praxis der Sprache (PU §7).

⁷⁷ Selbst das Deuten ist ein Zug im Sprachspiel. Das Missverständnis, das den Regress der Deutungen erzeugt, liegt in der Annahme, dass dies der einzig zulässige Zug im Sprachspiel mit dem Ausdruck “der Regel folgen” oder den “Befehl ausführen” sei.

Dass es uns im Philosophieren häufig nicht gelingt, genau hier zu verweilen; dass wir Erklärungen suchen anstatt das Sprachspiel als "Urphänomen" anzuerkennen,⁷⁸ ist in gewisser Weise *das* philosophische Problem. In PU §125 drückt Wittgenstein das auch wie folgt aus: Die Stellung des Widerspruchs in der bürgerlichen Welt ist das philosophische Problem. Das ist so, denn das Problem der Philosophie ist, diese Stellung des Widerspruchs in unserem (bürgerlichen) Leben als solche anzuerkennen oder überhaupt zu sehen. In unserem Leben (der "bürgerlichen Welt") hat jeder Widerspruch nämlich durchaus einen Wert: er ist wie eine Mauer, die uns den Weg versperrt und zeigt, dass wir hier nicht weiterkommen.⁷⁹ Im Widerspruch stoßen wir so an eine Grenze, erfahren unsere Fehlbarkeit und die Reibung mit der Welt (siehe 5.2.2). Die Grenze ist in dieser Hinsicht eben vor allem *unsere* Grenze. Durch den Widerspruch und durch die Reibung an der Grenze lernen wir daher immer auch etwas über uns selbst (vgl. 5.1.3).

Wenn die Provokation aus PU §185, mitsamt dem Widerspruch, in dem wir uns so in Gestalt des Paradoxons aus PU §201 verfangen, dazu führt, dass wir uns so auf uns selbst und unser Interesse zurückbesinnen (vgl. PU §89), dann ist dieses Verfangen in unseren Regeln (PU §125), in unserem Meinen durchaus wertvoll. Die Tiefe der Beule zeigt den Wert unserer Einsicht (PU §119). Aber solange wir nicht beim Sprachspiel, bei unserer Praxis des Regelfolgens, selbst verweilen (*Zettel* §314), sondern versuchen, darüber hinauszukommen, weil wir von Illusionen geblendet sind (vgl. 5.2.2), werden wir weder die Beule sehen noch das, was sie über uns selbst sagt. Das nicht zu sehen, ist das Problem der Philosophie, dessen Lösung jedoch immer schon vor uns bzw. in uns liegt. Die Lösung ist unser Tätigsein, unsere Praxis.

⁷⁸ Siehe hierzu PU §654: "Unser Fehler ist, dort nach einer Erklärung zu suchen, wo wir die Tatsachen als ›Urphänomene‹ sehen sollten. D.h., wo wir sagen sollten: *dieses Sprachspiel wird gespielt.*"

⁷⁹ Zum Bild des Widerspruchs als Mauer, die uns am Weitergehen hindert, siehe *MS* 130: 12-15, zitiert in: BAKER/HACKER [2005]: 269.

Schluss: Zwischen Realismus und Anti-Realismus

Das Denken Wittgensteins und Aristoteles' zusammenzubringen, mag als ein gewagtes Vorhaben erscheinen. Denn Wittgenstein und Aristoteles sind nach gängigen Vorurteilen zunächst zwei ungleiche Partner: Letzterer ist ein überzeugter *Realist*, während ersterer bestenfalls im *Tractatus* realistische Züge in seinem Denken erkennen lässt, zumindest in einer bestimmten Lesart dieses Frühwerks.¹ Im Spätwerk Wittgensteins vermögen viele dagegen nur noch den Ausdruck eines reinen *Anti-Realismus* zu erkennen, wobei unter "Anti-Realismus" je nach Autor und Gedankenkontext allerlei Verschiedenes gefasst sein kann, z.B. ein Verifikationismus, Konventionalismus, Relativismus oder der in Kap. 2 diskutierte Kommunitarismus.² Wie die vorliegende Arbeit aber gezeigt haben sollte, ist solchen Vorurteilen in keinen Fall zu trauen – oder besser: sie sind eben nichts als Vorurteile, solange die genaue Prüfung der relevanten Probleme einen klareren Blick ermöglicht. Hat man jedoch einmal eine solche Prüfung begonnen, zeigt sich recht schnell, dass die philosophischen Probleme in der Regel um einiges komplexer sind als diese plumpen Schubladen-Bezeichnungen "Realismus" und "Anti-Realismus" suggerieren mögen.

In 1.3 haben wir bereits angedeutet, dass sich Wittgensteins Überlegungen, insbesondere seine Überlegungen zum Regelfolgen, bei näherer Betrachtung auch auf eine Weise lesen lassen, die Wittgenstein weder auf der einen noch auf der anderen Seite dieses Streits zwischen Realismus und Anti-Realismus verortet. Er bewegt sich vielmehr auf einem mittleren Grund zwischen diesen Positionen; und das lässt sich auch so zusammenfassen: Vor dem Hintergrund des Realismus/Anti-Realismus-Streits können

¹ Für diese eher metaphysischen Interpretationen des *Tractatus* vgl. HACKER [1972] und PEARS [1987/1988]. Eine andere, anti-metaphysische Lesart wird vertreten von u.a. RHEES [1970a]; RHEES [1970b]; MCGUINNESS [1981] und WINCH [1987b]. Zur Diskussion siehe M. MCGINN [2006]: Kap. 1.

² Zu radikalen, kaum haltbaren Vorwürfen gegenüber Wittgensteins vermeintlichem Relativismus (oder Nihilismus), vgl. MEIXNER [2014] und HÖSLE [1997]: 179–204. Je nach Präferenz wird aber auch versucht, Wittgenstein als Gefolgsmann für einen vom jeweiligen Autor vertretenen Anti-Realismus zu gewinnen, vgl. dazu insbes. WRIGHT [1980], ferner auch KRIPKE [1982]: 55–113, der die Skeptische Lösung seines Skeptischen Paradox gleichfalls an einer mutmaßlich anti-realistischen Wende im Spätwerk Wittgensteins festmacht. Kritisch gegen diese anti-realistischen Vereinnahmungen Wittgenstein, siehe McDOWELL [1998e] und WINCH [1987a].

Wittgensteins Überlegungen zum Regelfolgen als Überlegungen zur Frage nach der Realität des Allgemeinen (Universalen) gelesen werden. Und in diesem Kontext kann mit Sicherheit eine enge Verbindung zu Aristoteles festgestellt werden. Beide verbindet nämlich die Ablehnung der Vorstellung, das Allgemeine, die Regel stünde *abgetrennt* da wie ein Wegweiser – nur eben seltsam hinter oder neben diesem Regelausdruck.³ Die Regel ist so gedacht als letzte Deutung, die nicht mehr gedeutet werden kann, sondern gleichsam aus einem verborgenen Jenseits ihre normative Kraft auf unsere Akte der Regelbefolgung im Diesseits entfaltet. Und in bildhafter Darstellung denkt man sich die Regel dabei vielleicht als ein unsichtbar ins Unendliche ausgedehntes Gleis (vgl. PU §218), das bereits vor jedem subjektiven Akt der Regelanwendung im Voraus bestimmt, welche Anwendung in diesem Fall richtig ist (vgl. 1.3.1).

Dieses “platonistische Bild” des Regelfolgens, wie es womöglich einem Mitglied der Platonischen Akademie zugesagt hätte, kann als Versuch begriffen werden, der *realistischen* Überzeugung einen Sinn und Gehalt zu geben, wonach dem Allgemeinen eine selbstständige, (abgetrennte) Realität zukommt. Wir haben aber in 1.3.2 gesehen, dass diese symbolisch-mythologische Überzeichnung des Regelbegriffs eher die skeptischen Zweifel an der Realität des Allgemeinen befördert, anstatt sie zu besänftigen. Es ist daher richtig und nachvollziehbar, sich von diesem platonistischen Bild zu distanzieren. Natürlich kann das zugleich als eine anti-realistische Gegenbewegung verstanden werden. Aber allein deshalb, weil uns Wittgenstein auf die immanente Spannung in diesem Bild aufmerksam macht, sind seine Überlegungen noch kein Argument für eine anti-realistische Position. Wir können auch sagen: Die Abkehr vom Realismus des platonistischen Bilds des Regelfolgens ist ein erster, wichtiger Schritt in Richtung einer klaren Sicht auf das Wesen des Allgemeinen. Aber es ist eben nur ein erster Schritt, nicht schon das Ziel des Weges.

Das Missverständnis des Anti-Realismus liegt in eben dieser Verkürzung; wir haben dies in Kap. 2 anhand der Inkohärenz der *kommunitaristischen* Deutung Wittgensteins diskutiert: Der Regress der Deutungen und das Paradox aus PU §201a zeigen eindrücklich, dass es problematisch ist, sich eine Regel als letzte Deutung vorzustellen, d.h. als ein Element, das gleichsam von außen (jenseits einer Kluft) bestimmen soll, was wir zu tun haben bzw. welche Deutung richtig ist (vgl. 1.3.2). Auch der Kommunitarist sieht dieses Problem (vgl. 2.1.1), aber er bleibt genau an dieser Stelle stehen – das ist seine Position: Eine Regel ist nicht als ein Etwas zu verstehen, das uns in unserem Handeln (und Deuten) bestimmt. Die Regel hat keine eigenständige Realität; und folg-

³ In Met. XIII 9, 1086 b6/7 sagt Aristoteles wörtlich, dass die Annahme einer abgetrennten Existenz des Allgemeinen (τὸ χωρῖζεν) die Ursache für die Probleme der Platonistischen Ideenlehre sei; zur Diskussion dazu siehe FINE [1984]; MORRISON [1985a] sowie FINE [1985] und MORRISON [1985b], ferner SPELLMAN [1995]; insbes. Kap. 1.

lich gibt es – so wird die anti-realistische Position ausgebaut – nichts, an dem wir uns in unserem Handeln (mental) einhaken könnten. Es gibt keine “innere Epistemologie des Regelfolgen”, sondern nur unsere primitiven, blinden Reaktionen.⁴

Dieses anti-realistische Dogma teilt der Kommunitarist; es stellt ihn jedoch vor eine Aufgabe, vor ein neues Problem (vgl. 2.1): Um angesichts der skeptischen Auflösung aller Normativität (siehe PU §201a) größere Schäden zu verhindern bzw. auszugleichen, muss der normative Kontrast zwischen richtig und falsch irgendwie auf einem anderen Wege erklärt werden; es braucht sozusagen eine positive Theorie, die diese Erklärung liefert. Und der Kommunitarist baut zu diesem Zweck auf den Begriff der kommunalen Übereinstimmung (vgl. 2.1.2). Doch die Ziellosigkeit des Unterfangens ist auch in diesem Fall bereits der Ausgangsposition zu entnehmen (vgl. Zettel §693). Sie zeigt sich anhand der Inkohärenz der kommunitaristischen Position (vgl. 2.2). In gewisser Weise holt den Kommunitarismus sogar ein neues Paradox ein. Denn das, was in diesem Bild vom Regelfolgen den normativen Kontrast erklären soll, nämlich der Begriff der kommunalen Übereinstimmung und des kommunalen *Wir*, bleibt in diesem theoretischen Rahmen selbst rätselhaft und unverständlich (siehe 5.1.2 & 5.1.4). Das Problem ist dabei allerdings nicht, dass das Regelfolgen, anders als der Kommunitarist meint, kein soziales Phänomen wäre.⁵ Natürlich ist das Regelfolgen auch eine intersubjektiv geteilte, soziale Praxis (vgl. PU §199). Das Problem ist, dass der Kommunitarismus sich aufgrund seiner anti-realistischen Abstammung auf eine einseitige Verkürzung einlässt und so auf halber Strecke stehen bleibt: In Abkehr vom platonistischen Bild spricht er dem Allgemeinen, der Regel jegliches Sein ab; und vor dem Abgrund des so aufklaffenden Nichts versucht er hernach eine Theorie zu entwerfen, die diesen Schaden repariert. Unbemerkt bleibt so jedoch, dass der Kommunitarismus – wie auch jede andere Variante des Anti-Realismus – auf diese Weise nach wie vor in der Perspektive des Platonismus bzw. Realismus verharrt; er sieht darin nur etwas anderes, nämlich *nichts*.

Die richtige Antwort in dieser Situation ist, genau diese illusorische Perspektive aufzugeben, die Realismus und Anti-Realismus gemeinsam ist (vgl. 5.2.2). Und in gewisser Weise können wir auch sagen, dass uns Wittgensteins berüchtigter *Quietismus* genau das lehrt. Es ist der Versuch, uns derartige perspektivischen Einengungen zu Bewusstsein zu bringen und so eine klare Sicht zu ermöglichen. Das Resultat ist dann aber weder der naive Realismus des platonistischen Bilds des Regelfolgens noch der

⁴ Vgl. dazu vor allem WRIGHT [2001a]: 167, ferner M. WILLIAMS [1991]: 98.

⁵ In diesem Punkt gehen daher BAKER/HACKER [2009]: 135–168 zu weit, wenn sie gegen Kripke und anderen kommunitaristischen Deutungen behaupten wollen, dass der Begriff der Praxis bei Wittgenstein als solcher noch keine soziale Dimension aufweist. Dass man diesen Begriff bei Wittgenstein anders verstehen sollte, haben wir in 5.1 & 5.2 gezeigt.

Anti-Realismus, wie er in der kommunitaristischen Position manifest wird. Es ist ein Weg der Mitte, was wir auch – wie in 1.3.2 bereits angedeutet – durchaus als einen *moderaten Platonismus* verstehen können,⁶ da das, was an Wahrem in jeder dieser beiden einseitigen Positionen enthalten ist, darin bewahrt wird. Und mit dieser Form des Platonismus dürfte sich vermutlich auch Aristoteles anfreunden können. Ob er es tatsächlich tut, können wir an dieser Stelle offen lassen; die Frage verdient eine separate Behandlung.⁷ Was die vorliegende Arbeit allerdings gezeigt haben sollte, ist nicht nur, dass Aristoteles' vermeintlicher "Realismus" deutlich subtiler ist, als es bisweilen nahegelegt wird; sondern auch, wie und mit Hilfe welcher seiner Begriffe wir diesen Aristotelischen "Realismus" analysieren sollten.⁸

Können wir dann aber noch die Bezeichnung "Realismus" beibehalten? Sofern die vorgelegten Ausarbeitungen überzeugen, ist eher anzunehmen, dass sich Aristoteles mit Wittgenstein in der Mitte zwischen Realismus und Anti-Realismus trifft, dass beide einen Mittelweg zwischen diesen Positionen beschreiten, was wir in Anlehnung an eine Wendung von J. McDowell ebenso gut (wenn nicht gar besser) als "Anti-Anti-Realismus" bezeichnen könnten.⁹ Letztlich spielt es aber keine Rolle, welche Bezeichnung wir wählen. Denn ein Missverständnis kann uns selbst dann einholen, wenn wir von einem "Anti-Anti-Realismus" sprechen. Dies geschieht z.B., wenn wir dies als eine weitere Position neben Realismus und Anti-Realismus verstehen wollen. Was die Auseinandersetzung mit Aristoteles und Wittgenstein, vor allem aber mit deren Begriff der Praxis bzw. des Tätigseins (*ἐνέργεια*), verdeutlicht haben sollte, ist, dass die Wahrheit stets im Zwischenraum solcher Positionen liegt, sozusagen in der tätigen Auseinandersetzung mit dem, worauf derartige Positionen aufbauen, nämlich unseren Grundüberzeugungen und Reaktionen, die sich in der Tätigkeit des philosophischen Denkens und den entsprechenden Sprachspielen zeigen. Dass dieses Tätigsein des philosophischen Denkens immer auch in bestimmten, partikularen Positionen, in diversen "Ismen" ihren Niederschlag findet, ist dabei eine Begleiterscheinung, von der man sich nicht blenden lassen sollte. Was zählt, ist einzig diese Tätigkeit des Denkens, die solchen philosophischen Positionen Leben gibt und allein Leben geben kann. Dieses Leben ist dann aber keine statische Position, kein Weg als Strecke zwischen

⁶ Vgl. dazu McDOWELL [1996]: Kap. 5 & 6, der diese Position "naturalized platonism" nennt.

⁷ Für einige Hinweise, dass man Aristoteles in manchen Kontexten so lesen kann, siehe FLASHAR [1995]: insbes. 81, vgl. ferner erneut McDOWELL [1996]: Kap. 5 & 6.

⁸ KELSEY [2022] kann gleichfalls als Versuch verstanden werden, die Subtilität des Aristotelischen "Realismus" auszuarbeiten. Allerdings ist fraglich, ob er in manchen Zusammenhängen nicht zu weit geht und Aristoteles nicht zu viel "Protagoreischen Relativismus" zuschreibt. Ausgewogener ist in diesem Kontext eher die Präsentation bei CHARLES [2001], dem lediglich anzulasten ist, dass er hinsichtlich Wittgensteins Überlegungen in den PU an den üblichen Vorurteilen haften bleibt.

⁹ Vgl. McDOWELL [1998d]: viii.

dieser und jener anderen festgefahrenen Position, etwa zwischen Realismus oder Anti-Realismus. Leben erhalten solchen Positionen nur, indem wir den Weg zwischen ihnen im Denken, in der ἐνέργεια der Philosophie (nach)vollziehen. Ist das einmal klar geworden, dann ist schon sehr viel gewonnen.

Anhang

Textstellen aus dem *Corpus Aristotelicum*

Die in der Arbeit zitierten Passagen aus dem *Corpus* der Aristotelischen Schriften sind im Folgenden noch einmal zur Übersicht zusammengefasst. Die deutschen Übersetzungen basieren auf den in der [Bibliographie](#) angeführten Textausgaben. Abweichungen wurden, sofern es nicht nur um die Bedeutung einzelner Wörter betrifft, in den Fußnoten im Haupttext kenntlich gemacht.

[T1]: Met. IX 1, 1046 a9–16 (zitiert in: [3.1.1](#))

Diejenigen Vermögen aber, welche derselben Art angehören, sind alle gewisse Prinzipien und heißen so nach ihrer Beziehung auf ein erstes Vermögen, welches ein Prinzip ist der Veränderung (ἀρχὴ μεταβολῆς) in einem anderen oder in ein und demselben, insofern es ein anderes ist (ἐν ἄλλῳ ἢ ἢ ἄλλο). So gibt es nämlich ein Vermögen des Leidens als ein in dem Leidenden selbst innewohnendes Prinzip des Leidens von einem anderen oder insofern es ein anderes ist. Ein anderes dagegen ist ein Zustand der Unfähigkeit [...] von einem anderen [...] vernichtet zu werden. In allen diesen Bestimmungen findet sich nämlich der Begriff des ersten Vermögens.

[T2]: Met. IX 5, 1048 a2–11 (zitiert in: [3.1.2](#))

Da das Vermögende etwas vermag und zu bestimmter Zeit und auf bestimmte Weise, und was noch sonst in der Begriffsdefinition zugefügt werden muß, da ferner einiges vernunftmäßig bewegen kann und seine Vermögen mit Vernunft verbunden (μετὰ λόγου) sind, anderes vernunftlos bewegt und seine Vermögen vernunftlos (ἄλογοι) sind [...]: so müssen die vernunftlosen Vermögen, sobald sich so, wie sie vermögend sind, das Tätige und das Leidende nähern, das eine tätig, das andere leidend sein; bei den vernünftigen aber ist dies nicht notwendig. Denn die vernunftlosen Vermögen

sind jedes nur einer Hervorbringung fähig, die vernünftigen aber sind des Entgegengesetzten fähig, so daß sie also das Entgegengesetzte zugleich tun würden, was doch unmöglich ist. Also muß etwas anderes das Ausschlaggebende (κύριον) sein; ich meine hierbei die Strebung (ὄρεξις) bzw. die Entscheidung (προαίρεσις).

[T3]: Met. IX 2, 1046 b4–14 (zitiert in: [3.1.2](#) & [3.1.2](#))

Und zwar geht von den mit Vernunft (λόγος) verbundenen Vermögen je ein und dasselbe auf das Entgegengesetzte (ἐναντιόν), die vernunftlosen (ἄλογοι) dagegen gehen jeweils nur auf ein Objekt; z.B. das Warme ist nur Vermögen des Wärmens, die Heilkunst dagegen ist das Vermögen der Krankheit und der Gesundheit. Der Grund dafür ist, daß die Wissenschaft (ἐπιστήμη) λόγος ist; ein und derselbe λόγος aber erklärt (δηλοῖ) die Sache (πρᾶγμα) und deren Privation (στέρησις), nur nicht auf gleiche Weise [...]. Also müssen notwendig auch die so beschaffenen Wissenschaften zwar auf das Entgegengesetzte gehen, aber auf das eine Glied des Gegensatzes an sich, auf das andere nicht an sich; denn auch der λόγος geht auf das eine an sich, auf das andere nur gewissermaßen in akzidentellem Sinne. Denn nur durch Verneinung und Hinwegnahme erklärt er das Entgegengesetzte.

[T4]: Met. IX 2, 1046 a36–b4 (zitiert in: [3.2.1](#))

Da nun einige Prinzipien dieser Art [d.i. die kinetischen Vermögen] sich in dem Unbeseelten (ἐν τοῖς ἀψύχοις) finden, andere in dem Beseelten (ἐν τοῖς ἐμψύχοις) und der Seele (ἐν ψυχῇ), und zwar im λόγος-habenden Teil der Seele (ἐν τῷ λόγον ἔχοντι), so müssen offenbar auch von den Vermögen einige ohne λόγος (ἄλογοι) sein, andere mit λόγος verbunden (μετὰ λόγου). Daher sind alle Kunstfertigkeiten (τέχναι), d.h. die herstellungsbezogenen Wissenschaften (ποιητικὰ ἐπιστήμαι), Vermögen; denn sie sind Prinzipien der Veränderung in einem anderen, oder insofern es ein anderes ist.

[T5]: Met. VII 7, 1032 b6–10 (zitiert in: [3.2.1](#))

Es entsteht nun das Gesunde durch folgenden Gang des Denkens. Da das und das Gesundheit ist, so muß, wenn dieses gesund werden soll, dieses Bestimmte stattfinden, z.B. Gleichmaß. Soll aber dies stattfinden, so muß Wärme vorhanden sein. Und so schreitet man im Denken immer fort, bis man zuletzt zu dem hingelangt, was man selbst hervorbringen kann. Dann wird nun die von hier ausgehende und zum Gesundmachen fortschreitende Bewegung Herstellung (ποίησις) genannt.

[T6]: Met. VII 7, 1032 b15–21 (zitiert in: [3.2.1](#))

Das Werden und die Bewegung heißen teils Denken (νόησις), teils Herstellung

(ποίησις); nämlich die vom Prinzip und der Form ausgehende Bewegung Denken, dagegen diejenige, welche von dem ausgeht, was für das Denken das Letzte ist, heißt Herstellung; dasselbe gilt auch von jedem anderen, das zwischen dem Anfangs- und Endpunkte liegt. Ich meine z.B. so: Wenn dieser gesund werden soll, so wird er in Gleichmaß kommen müssen. Was heißt nun in Gleichmaß kommen? Das und das. Dies wird aber stattfinden, wenn er in Wärme kommt. Was heißt nun aber dies? Das und das. Dies ist aber dem Vermögen nach vorhanden, und dies steht bereits in unserer Gewalt.

[T7]: NE VI 4, 1140 a20–23 (zitiert in: [3.2.1](#))

Die Kunst (τέχνη) ist also [...] eine mit wahren λόγος verbundene (μετὰ λόγου ἀληθοῦς) Haltung zum Herstellen (ἔξις die mangelhafte Kunst (ἀτεχνία) dagegen die mit falschem λόγος verbundene (μετὰ λόγου ψευδοῦς) Haltung zum Herstellen, wobei beide sich auf das beziehen, was sich anders verhalten kann.

[T8]: Met. I 1, 981 a24–b6 (zitiert in: [3.2.2](#))

Dennoch aber glauben wir, daß Wissen und Verstehen mehr der Kunstfertigkeit zukomme als der Erfahrung und halten die Kunstfertigen für weiser als die Erfahrenen, da Weisheit einen jeden mehr nach dem Maßstabe des Wissens begleite. Und dies deshalb, weil die einen die Ursache kennen, die anderen nicht. Denn die Erfahrenen kennen nur das Daß (τὸ ὄτι), aber nicht das Warum (τὸ διότι); jene [d.i. die Kunstfertigen] aber kennen das Warum und die Ursache (τὸ διότι καὶ τὴν αἰτίαν γνωρίζουσιν). Deshalb stehen auch die leitenden Meister in jedem einzelnen Gebiet in höherer Achtung, wie wir meinen, und wissen mehr und sind weiser als die Handwerker, weil sie die Ursachen dessen, was hergestellt wird, kennen; [...] wir nehmen nämlich an, dass sie nicht aufgrund einer größeren Geschicklichkeit im Handeln für weiser gelten, sondern darum, weil sie im Besitz des λόγος sind (τὸ λόγον ἔχειν) und die Ursachen kennen (τὰς αἰτίας γνωρίζειν).

[T9]: Met. I 1, 981 a5–12 (zitiert in: [3.2.2](#))

Die Kunstfertigkeit entsteht dann, wenn sich aus vielen durch die Erfahrung gegebenen Gedanken ein allgemeines Urteil (ὑπόληψις) über das Ähnliche bildet. Denn das Urteil, daß (z.B.) dem Kallias, der an dieser bestimmten Krankheit litt, dieses bestimmte Heilmittel half, und ebenso dem Sokrates und vielen Einzelnen, ist eine Sache der Erfahrung; daß es dagegen allen solchen, die gemäß einer Art bestimmt sind (κατ' εἶδος ἔν), zuträglich war, als sie an dieser Krankheit litten, z.B. denen mit phlegmatischer oder cholischer Beschaffenheit, wenn sie Fieber hatten, dieses Urteil

gehört der Kunst an.

[T10]: DA III 3, 427 b24–26 (zitiert in: 3.2.3)

Es gibt aber auch Unterschiede bei der ὑπόληψις selbst: Wissen (ἐπιστήμη), Meinung (δόξα), vernünftige Einsicht (φρόνησις) [...], über deren Unterschied eine andere Untersuchung handeln soll.

[T11]: Met. IV 3, 1005 b22–32 (zitiert in: 3.2.3)

[Das Prinzip des ausgeschlossenen Widerspruchs] ist das sicherste unter allen Prinzipien [...]. Es ist nämlich unmöglich, daß jemand urteile (ὑπολαμβάνειν), dasselbe sei und sei nicht. Zwar meinen einige, Heraklit sage so, doch ist es ja nicht notwendig, daß jemand das, was er sagt (ἅ τις λέγει), auch wirklich so für-wahr-halte (ταῦτα καὶ ὑπολαμβάνειν). Wenn es nun aber nicht möglich ist, daß demselben das Entgegengesetzte zugleich zukomme [...], beim Widerspruch aber eine Meinung der anderen Meinung entgegengesetzt ist, so ist es offenbar unmöglich, daß derselbe zugleich urteile (ἅμα ὑπολαμβάνειν), daß dasselbe sei und nicht sei; denn wer sich hierüber täuschte, der hätte ja die entgegengesetzten Meinungen zugleich.

[T12]: NE VI 10, 1142 b6–15 (zitiert in: 3.2.3)

Die Wohlberatenheit ist aber auch keine Art von Meinung. Denn da derjenige, der sich schlecht berät, fehlgeht, während der es gut macht, der sich richtig berät, ist offenbar, dass die Wohlberatenheit eine Art Richtigkeit (ὀρθότης τις) ist, aber weder die des Wissens (οὔτ' ἐπιστήμης) noch auch die des Meinens (οὔτε δόξης). Beim Wissen gibt es nämlich keine Richtigkeit, da es auch keine Verfehlung gibt; die Richtigkeit der Meinung ist aber ihre Wahrheit. Zugleich ist alles, was Gegenstand von Meinung ist, bereits bestimmt (ὄρισται). Nun ist die Wohlberatenheit aber auch nicht ohne λόγος (οὐδ' ἄνευ λόγου). Es bleibt also nur übrig, dass sie die Richtigkeit des Denkens (διανοίας) ist, denn dieses ist noch keine Behauptung (οὔπω φάσις), während die Meinung ja gerade keine Suche mehr (οὐ ζήτησις), sondern bereits eine Art von Behauptung (φάσις τις ἤδη) ist. Wer mit sich zurate geht, ob er sich nun gut oder schlecht berät, sucht (ζητεῖ) aber etwas und überlegt (λογίζεται).

[T13]: DA III 4, 429 a23 (zitiert in: 3.2.3)

[...] unter Vernunft (νοῦς) verstehe ich das, womit die Seele diskursiv denkt (διανοεῖται) und urteilt (ὑπολαμβάνει) [...].

[T14]: **Met. VII 7, 1032 a32–b6** (zitiert in: [3.2.4](#))

Durch Kunstfertigkeit aber entsteht dasjenige, dessen Form in der Seele vorhanden ist (ὄσων τὸ εἶδος ἐν τῇ ψυχῇ). Form nenne ich das “Was-zu-sein-für-etwas-zu-sein-heißt” (τί ἦν εἶναι) einer jeden Sache und Wesen im primären Sinn (τὴν πρώτην οὐσίαν). Auch das Entgegengesetzte nämlich fällt gewissermaßen unter dieselbe Form (τὸ αὐτὸ εἶδος); denn der Privation Wesen ist das entgegengesetzte Wesen (τῆς στερήσεως οὐσία), z.B. ist Gesundheit (gleichsam auch) Wesen der Krankheit, denn durch Abwesenheit derselben wird die Krankheit erklärt. Die Gesundheit (ὑγίεια) aber ist der λόγος in der Seele, d.h. die Wissenschaft (ἡ ἐπιστήμη).

[T15]: **Met. IX 2, 1046 b15–24** (zitiert in: [3.2.4](#))

Da nun Entgegengesetztes nicht in demselben Ding sich findet, die Wissenschaft (ἐπιστήμη) aber insofern Vermögen ist, als sie den λόγος besitzt (τῷ λόγον ἔχειν), und da die Seele Prinzip der Bewegung ist: so ergibt sich, daß während das Gesunde nur Gesundheit, das Wärmende nur Wärme, das Kühlende nur Kälte macht, der Wissende (ἐπιστήμων) dagegen beides hervorbringt. Denn der λόγος geht auf beides, aber nicht auf gleiche Weise, und ist in der Seele, welche das Prinzip der Bewegung hat. Die Seele wird also von demselben Prinzip aus und an dasselbe anknüpfend beides in Bewegung setzen. Daher bringt das gemäß dem λόγος Vermögende das Entgegengesetzte hervor im Vergleich zu dem ohne λόγος Vermögenden, denn in einem Prinzip, dem λόγος, wird das Entgegengesetzte umfasst.

[T16]: **PA I 1, 639 b14–19** (zitiert in: [3.3](#))

Offenbar ist die erste (Ursache) die, die wir das “warum von etwas” (ἔνεκά τινος) nennen. Denn diese ist der λόγος; der λόγος ist aber sowohl im Bereich der künstlichen Produkte des Handwerks als auch im Bereich der Dinge, die von Natur aus bestehen, der Ausgangspunkt (ἀρχή). Nachdem nämlich entweder gedanklich (τῇ διανοίᾳ) oder mit Hilfe der Beobachtung (τῇ αἰσθήσει) der Arzt die Gesundheit bzw. der Baumeister das Haus definiert hat (ὀρισάμενος), legen sie ihre Argumente dar und die Gründe (ἀποδιδοῦσι τοὺς λόγους καὶ τὰς αἰτίας) von dem, was sie im einzelnen machen (οὗ ποιοῦσιν ἐκάστου) und warum man es so machen muß (καὶ διότι ποιητέον οὕτως).

[T17]: **Met. IX 5, 1048 a8–21** (zitiert in: [3.3.1](#))

[Die mit λόγος verknüpften Fähigkeiten] aber sind des Entgegengesetzten fähig, so dass sie also das Entgegengesetzte zugleich hervorbringen würden, was doch unmöglich ist. Also muss etwas anderes das Ausschlaggebende sein; ich meine hierbei die Strebung bzw. die Entscheidung. Denn welches von beiden man auf ausschlaggebende

Weise erstrebt, das wird man tun, falls dies dem Vermögen gemäß vorhanden ist und es sich dem des Leidens Fähigen nähert. Folglich ist es notwendig, dass alles das, was dem λόγος gemäß vermögend ist (τὸ δυνατόν κατὰ λόγον), immer dann, wenn es das, wozu es das Vermögen hat, und zwar auf die Weise, in der es dies hat, erstrebt, dies auch tut. Es hat (das Vermögen) aber dann, wenn das Leidende gegenwärtig ist und zwar auf diese bestimmte Weise. Falls aber nicht, wird es nicht das Vermögen haben hervorzubringen. Die Bestimmung, dass kein äußeres Hindernis eintrete, braucht man nicht weiter hinzuzufügen; denn es hat das Vermögen zu tun nur in der Weise, wie es Vermögen ist, und dies ist es nicht schlechthin (οὐ πάντως), sondern unter bestimmten Umständen (ἀλλ' ἐχόντων πως), wovon auch schon die äußeren Hindernisse mit ausgeschlossen sein müssen; denn diese heben einiges von dem in der Begriffsdefinition Enthaltene auf.

[T18]: Met. IX 7, 1048 b36–1049 a12 (zitiert in: [3.3.1](#))

Wann ein jedes Ding dem Vermögen nach ist (πότε δυνάμει ἐστὶν) und wann noch nicht, müssen wir näher bestimmen; denn es findet dies doch nicht zu jeder beliebigen Zeit statt. [...] [So] wie ja auch nicht durch die Heilkunst oder auch durch den Zufall jedes gesund gemacht werden kann, sondern es etwas gibt, was dazu vermögend ist, und dieses ist das dem Vermögen nach Gesunde (τοῦτ' ἐστὶν ὑγιαινόν δυνάμει). Die Bestimmung nun für das, was aus dem Vermögend-sein durch das Denken zur Vollendung kommt (τοῦ ἀπὸ διανοίας ἐντελεχείᾳ γιγνομένου ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος), liegt darin, dass es auf den Willen des Tätigen hin (ὅταν βουλευθέντος) ohne äußeres Hindernis (μηδενὸς κωλύοντος τῶν ἐκός) geschieht, in jenem Falle aber bei dem, was gesund gemacht wird, dass in ihm selber kein Hindernis ist (μηδὲν κωλύη τῶν ἐν αὐτῷ). In ähnlicher Weise ist auch etwas ein Haus dem Vermögen nach, wenn in dem, was in ihm ist, und in dem Stoff kein Hindernis liegt, dass ein Haus werde, und nichts ist, was erst noch hinzukommen oder abgehen oder sich verändern muss; dies ist ein Haus dem Vermögen nach; und ebenso verhält es sich bei allem, für welches das Prinzip des Entstehens außerhalb seiner liegt.

[T19]: GA IV 2, 767 a16–22 (zitiert in: [3.3.2](#))

Alles nämlich, was Kunst und Natur schaffen, beruht auf einem gewissen Verhältnis (λόγῳ τινί). Wenn die Wärme überhand nimmt, trocknet sie die Feuchtigkeit aus, lässt sie zu sehr nach, so bringt sie nicht zum Gerinnen, sie muss vielmehr, um schöpferisch zu sein, ein mittleres Verhältnis haben (ἔχειν [...] τὸν τοῦ μέσου λόγον). Sonst geht es, wie beim Kochen: zu starkes Feuer verbrennt, zu schwaches macht nicht gar, und in beiden Fällen erreicht man ja sein Ziel nicht.

[T20]: Met. I 1, 981 a12–24 (zitiert in: [3.3.2](#))

Hinsichtlich des Handelns scheint die Erfahrung (ἐμπειρία) der Kunst (τέχνη) nicht nachzustehen, vielmehr sehen wir, daß die Erfahrenen mehr Erfolg haben als diejenigen, die ohne Erfahrung nur den λόγος besitzen. Die Ursache davon ist, daß die Erfahrung Erkenntnis vom Einzelnen ist (τῶν καθ' ἕκαστόν), die Kunst hingegen vom Allgemeinen (τῶν καθόλου), die Handlungen und Entstehungen aber auf das Einzelne gehen. Denn nicht einen Menschen überhaupt heilt der Arzt, außer in akzidentellem Sinne, sondern Kallias oder Sokrates oder irgendeinen anderen von den so Benannten (Kranken), dem es zukommt, ein Mensch zu sein. Wenn nun jemand den λόγος besitzt ohne Erfahrung und das Allgemeine kennt (τὸ μὲν καθόλου γνωρίζη), das darin enthaltene Einzelne aber nicht kennt (τὸ δ' ἐν τούτῳ καθ' ἕκαστον ἄγνωστον), so wird er das rechte Heilverfahren oft verfehlen; denn Gegenstand des Heilens ist vielmehr das Einzelne.

[T21]: NE X 10, 1180 b13–23 (zitiert in: [3.3.2](#))

Die beste Fürsorge für den Einzelfall dürfte jedoch von Seiten eines Arztes, Trainers und jedes anderen dann geleistet werden, wenn dieser allgemeines Wissen hat (ὁ καθόλου εἰδώς), was für alle oder für Menschen eines bestimmten Typs zuträglich ist [...]. Zwar hindert einen vielleicht nichts daran, einen Einzelnen auch ohne Wissen richtig zu behandeln, sofern man aufgrund von Erfahrung genau beobachtet hat, was im Einzelfall geschieht, so wie auch manche sich als die besten Ärzte für sich selbst erweisen, die einem anderen durchaus nicht helfen können. Nichtsdestoweniger dürfte aber doch gelten, dass jeder, der ein Experte in einer Kunst oder Wissenschaft werden will, sich dem Allgemeinen zuwenden und es so gut wie möglich erfassen muss. Denn wie wir gesagt haben, sind eben darauf die Wissenschaften bezogen.

[T22]: NE X 10, 1181 b2–6 (zitiert in: [3.3.2](#))

Arzt wird man anscheinend nicht aufgrund von Textbüchern. Und doch versuchen die Schriften, nicht nur die Heilmittel anzugeben, sondern auch, wie bei der Heilung vorzugehen ist und wie man die einzelnen Arten von Patienten zu behandeln hat, indem sie deren Zustände unterscheiden. Diese Schriften erweisen sich nun zwar als nützlich für Leute mit Erfahrung, für Unerfahrene dagegen als nutzlos.

[T23]: NE VI 8, 1141 b14–22 (zitiert in: [3.3.2](#))

Auch befasst sich die Klugheit (φρόνησις) nicht nur mit dem Allgemeinen (τῶν καθόλου), sondern muss auch das Einzelne (καθ' ἕκαστα) erkennen. Sie gilt nämlich

dem Handeln; die Handlung ist aber auf das Einzelne bezogen. Deswegen sind auch manchmal Leute ohne Wissen im Handeln erfolgreicher als solche mit Wissen – wie auch sonst die Erfahrenen. Wenn jemand z.B. zwar weiß, dass leichtes Fleisch gut verdaulich und gesund ist, aber nicht weiß, welche Art Fleisch leicht ist, dann wird er die Gesundheit nicht bewirken; wer dagegen weiß, dass das Fleisch von Geflügel leicht und gesund ist, wird das eher können. Da die Klugheit zum Handeln befähigt (ἡ δὲ φρόνησις πρακτική), braucht man beide Arten von Wissen (ὥστε δεῖ ἄμφω ἔχειν), eher jedoch letztere Art.

[T24]: NE VI 12, 1143 a35–b5 (zitiert in: [3.3.3](#))

Auch die Vernunft (νοῦς) bezieht sich auf das Letzte in beiden Richtungen; denn es ist der νοῦς, der sich auf die ersten Begriffe wie auf die letzten Begriffe bezieht, und nicht der λόγος. Bei Demonstrationen gilt der νοῦς den unveränderlichen und ersten Begriffen, bei praktischen Schlüssen gilt er dem Letzten und Wandelbaren (ἐνδεχομένου), also der zweiten Prämisse. Denn in ihnen liegt der Ausgangspunkt den Zweck betreffend; aus dem Einzelnen ergibt sich nämlich das Allgemeine. Davon muss man Wahrnehmung haben, und diese Wahrnehmung ist der νοῦς.

[T25]: NE VI 2, 1139 a31–b5 (zitiert in: [3.3.3](#))

Der Ursprung der Handlung ist nun die Entscheidung. Sie ist aber der Anfang der Bewegung, nicht ihr Zweck; der Ursprung der Entscheidung sind hingegen das Streben (ὄρεξις) und der dem Zweck geltende λόγος (ὁ ἔνεκα τινος). Eine Entscheidung kann es daher weder ohne Vernunft und Denken noch auch ohne eine Charakterdisposition geben. Denn gutes Handeln wie auch sein Gegenteil gibt es nicht ohne Denken und Charakter. Das Denken selbst bewegt jedoch nichts, sondern nur das einem Zweck geltende und praktische Denken. Der Zweck bestimmt freilich auch das herstellende Vermögen, denn jeder, der etwas herstellt, tut das eines bestimmten Zwecks wegen, allerdings keines Zwecks für sich genommen, sondern nur in Bezug auf etwas und von etwas. Zweck für sich genommen ist vielmehr der Gegenstand des Handelns, denn Ziel ist das gute Handeln selbst (εὐπραξία) und ihm gilt auch das Streben. Daher ist die Entscheidung entweder ein strebendes Denken (ὄρεκτικὸς νοῦς) oder ein denkendes Streben (ὄρεξις διανοητική), und ein Ursprung dieser Art ist der Mensch (ἡ τοιαύτη ἀρχὴ ἄνθρωπος).

[T26]: Met. IX 5, 1047 b31–35 (zitiert in: [4.1.1](#))

Indem nun die gesamten Vermögen teils angeboren sind (συγγενῶν), wie z.B. die Sinne, teils durch Übung bzw. Gewöhnung (ἔθει) erworben, z.B. das Vermögen des

Flötenspiels, teils durch Unterricht (μάθησις), wie das Vermögen der Künste: so kann man notwendigerweise diejenigen, welche durch Übung und λόγος (ἔθει καὶ λόγῳ) gewonnen werden, nur durch vorausgehende Betätigung (προενεργήσαντας) besitzen, bei den anders beschaffenen dagegen und bei dem Vermögen zum Leiden ist dies nicht notwendig.

[T27]: **Met. IX 8, 1049 b27 – 1050 a2** (zitiert in: [4.1.1](#))

Es ist aber in der Erörterung über das Wesen gesagt, dass das werdende immer aus etwas etwas wird und durch etwas, und dieses der Art nach dasselbe ist. Darum gilt es auch für unmöglich, dass jemand ein Baukundiger sei, ohne gebaut zu haben, oder ein Kitharaspieler, ohne Kithara gespielt zu haben; denn wer das Kitharaspield lernt, der lernt es durch Kithara-Spielen, und ebenso auch die anderen. Aus diesem Zusammenhang heraus entstand der sophistische Beweis (σοφιστικὸς ἔλεγχος), dass jemand, ohne die Wissenschaft zu besitzen, doch das hervorbringen solle, worauf die Wissenschaft geht; denn wer etwas lernt, hat es noch nicht. Weil aber von dem, was wird, schon etwas geworden, von dem, was bewegt wird, schon etwas bewegt ist, wie dies in der Abhandlung über die Bewegung erwiesen ist, so muss wohl notwendig der Lernende auch schon etwas von der Wissenschaft besitzen.

[T28]: **NE II 3, 1105 a17–26** (zitiert in: [4.1.1](#))

Jemand könnte aber fragen, wie wir das meinen, dass man Gerechtes tun muss, um gerecht zu werden, Besonnenes, um besonnen zu werden. Denn wenn man Gerechtes und Besonnenes tut, dann ist man doch bereits gerecht und besonnen, so wie man, wenn man sich im Schreiben und in der Musik betätigt, bereits des Schreibens und der Musik mächtig ist. Oder verhält es sich nicht so auch bei den Kunstfertigkeiten? Man kann nämlich etwas der Schreibkunst Entsprechendes (γραμματικὸν τι ποιῆση) auch zufällig (ἄπὸ τύχης) oder unter der Anleitung eines anderen (ἄλλου ὑποθεμένου) tun. Der Schreibkunst mächtig wird man aber erst dann sein, wenn man nicht nur der Schreibkunst Entsprechendes, sondern dies auch in schreibkundiger Weise (γραμματικῶς) tut. Das aber bedeutet, dass man es gemäß der Schreibkunst tut, die man in sich hat (τὸ κατὰ ἐν αὐτῷ γραμματικῆν).

[T29]: **NE II 1, 1103 b6–13** (zitiert in: [4.1.1](#))

Ferner entsteht jede Tugend aus den gleichen Ursachen und durch die gleichen Mittel, durch die sie auch zugrunde geht. Das trifft in ähnlicher Weise für jede Kunst zu. Denn durch Kitharaspielen wird man zu einem guten wie auch zu einem schlechten Spieler. Entsprechendes gilt auch für Baumeister und alle übrigen. Denn durch gutes

Bauen werden sie zu guten Baumeistern, durch schlechtes zu schlechten. Wenn es sich nicht so verhielte, bedürfte es keines Lehrers, sondern alle kämen schon als gute oder schlechte Baumeister zur Welt.

[T30]: DA II 5, 417 a21–29 (zitiert in: 4.1.2)

Es muss aber auch bei Vermögen und Vollendung differenziert werden; denn im Augenblick sprechen wir über sie in undifferenzierter Weise. Es gibt nämlich etwas Wissendes teils auf solche Weise, wie wir einen Menschen wissend nennen, weil der Mensch zu den wissenden (Lebewesen) gehört und denen, die Wissen haben, und teils so, wie wir schon den wissend nennen, der im Besitz des Schriftwissens (τὴν γραμματικὴν) ist. Denn sie beide sind nicht auf dieselbe Weise vermögend (οὐ τὸν αὐτὸν τρόπον δυνατός), sondern der eine (ist es), weil seine Gattung (γένος) so beschaffen ist und seine Materie (ὕλη), der andere dagegen, weil er dann, wenn er es wünscht (βουληθεὶς), betrachten kann (δυνατός θεωρεῖν), wenn nichts Äußeres ihn hindert (ἄν μή τι κωλύσῃ τῶν ἔξωθεν). Noch ein weiterer ist der, der bereits betrachtend ist (ἤδη θεωρῶν), indem er der Vollendung nach ist (ἐντελεχέα ὢν) und dieses bestimmte A im eigentlichen Sinn weiß (κυρίως ἐπιστάμενος).

[T31]: DA II 5, 417 a30–b2 (zitiert in: 4.1.2)

Nun sind die ersteren beiden zwar dem Vermögen nach Wissende, doch der eine (weiß erst dann der Vollendung nach), wenn er sich durch Lernen verändert hat (διὰ μαθήσεως ἀλλοιωθεὶς) und häufig aus einem entgegengesetzten Zustand umgeschlagen ist (πολλάκις ἐξ ἐναντίας μεταβαλὼν ἔξεως), der andere dagegen dann, wenn er aus dem Besitz (ἐκ τοῦ ἔχειν) der Wahrnehmung und des Schriftwissens, doch ohne sie wirklich auszuüben (μὴ ἐνεργεῖν), auf andere Weise in das Tätigsein-Sein umschlägt (εἰς τὸ ἐνεργεῖν ἄλλον τρόπον).

[T32]: Cat. 8, 9 a4–10 (zitiert in: 4.1.2)

Es ist aber klar, dass die Leute dasjenige “Haltung” zu nennen gewillt sind, was von längerer Dauer und schwerer veränderlich ist. Denn solchen, die die volle Beherrschung eines Wissensfaches vermissen lassen (τῶν ἐπιστήμην μὴ πάνυ κατέχοντας) und leicht veränderlich sind (εὐκινήτους ὄντας), von denen sagt man nicht, dass sie eine Haltung haben, obgleich sie sich bezüglich dieses Wissens (κατὰ τὴν ἐπιστήμην) in irgendeinem, schlechteren oder besseren, Zustand befinden (διάκεινται [...] ἢ χεῖρον ἢ βέλτιον). Folglich ist Haltung dadurch von Zustand unterschieden, dass dieser leicht veränderlich, jene dauerhafter und schwerer veränderlich ist.

[T33]: DA II 5, 417b2–9 (zitiert in: [4.1.2](#); [4.2.3](#) & [5.1.3](#))

Und auch das Erleiden ist nichts Einfaches, vielmehr ist es zum einen eine Art von Zerstörung durch das Entgegengesetzte und zum anderen eher ein Bewahren des dem Vermögen nach Seienden durch das der Vollendung nach Seiende und dessen, was ihm auf solche Weise gleich ist, wie ein Vermögen sich zur Vollendung verhält. Denn indem es betrachtet (θεωροῦν), entsteht (γίνεται) das, was das Wissen hat (τὸ ἔχον τὴν ἐπιστήμην), was entweder keine Veränderung ist – denn der Fortschritt geht hin zu ihm selbst und in eine Vollendung –, oder es ist eine andere Gattung von Veränderung. Deswegen trifft es nicht zu, zu sagen, dass das Denkende, wenn es denkt, sich verändere, so wie auch nicht der Hausbauer, wenn er ein Haus baut.

[T34]: NE X 3, 1174a20–29 (zitiert in: [4.2.1](#))

Jede Veränderung findet nämlich in der Zeit und eines Ziels wegen statt, wie etwa die des Hausbauens, und sie ist vollkommen, wenn sie erreicht, worauf sie abzielt. Dies geschieht aber entweder in der ganzen oder in dieser bestimmten Zeit. In ihren Teilen und in dieser Zeit sind alle Bewegungen unvollkommen und unterscheiden sich der Form nach sowohl von der Bewegung als ganzer wie auch voneinander. Denn das Zusammenfügen der Steine ist verschieden vom Kannelieren der Säulen und beides wiederum von der Herstellung des Tempels. Dessen Herstellung ist nämlich vollkommen, wenn bezüglich des Vorhabens nichts fehlt. Hingegen ist das Herstellen des Fundaments ebenso unvollkommen wie das der Triglyphe, denn jedes ist nur das Herstellen eines Teils. Sie unterscheiden sich also der Form nach, und es ist nicht möglich, zu jeder beliebigen Zeit eine ihrer Form nach vollkommene Bewegung zu finden, sondern wenn überhaupt, dann in der gesamten Zeit.

[T35]: Phys. III 1, 201a10/11 (zitiert in: [4.2.1](#))

Die Vollendung (ἐντελέχεια) dessen, was fähig ist [etwas Bestimmtes] zu sein (δυνάμει ὄντος), insofern es ein solches ist (ἢ τοιοῦτον), das ist Bewegung (κίνησις ἐστίν).

[T36]: Phys. III 1, 201a27–34 (zitiert in: [4.2.1](#))

Die Vollendung dessen, was fähig ist [etwas Bestimmtes] zu sein (δυνάμει ὄντος), sobald es tätig in Vollendung ist (ὅταν ἐντελεχέαι ὄν ἐνεργῆ), nicht insofern es es selbst, sondern insofern es veränderbar ist (ἢ κινήτόν), das ist Veränderung. Mit dem “insofern” meine ich dies: Es ist z.B. dieser Erzklumpen fähig ein Standbild zu sein, aber es ist nicht die Vollendung des Erzes, insofern es eben Erz ist, die Veränderung. Denn es ist nicht dasselbe, Erz zu sein und dem Vermögen nach etwas zu sein. Wäre dies nämlich schlechthin und dem Begriffe nach dasselbe, dann wäre die Vollendung

des Erzes als Erz die Veränderung. Es ist aber, wie gesagt, nicht dasselbe[.]

[T37]: Phys. III 1, 201 b6–13 (zitiert in: [4.2.1](#))

[Dass] Veränderung [...] stattfindet, wenn die Vollendung (ἐντελέχεια) selbst ist – und weder vorher noch nachher –, das ist klar. Ein jedes kann ja bald tätig sein (ἐνεργεῖν), bald auch nicht, z.B. das Baubare (οἰκοδομητόν); und die ἐνέργεια des Baubaren, insofern es eben baubar ist, ist das Bauen (οἰκοδόμησις) – entweder ist nämlich das Bauen die ἐνέργεια des Baubaren oder das Haus; aber sobald es schon ein Haus ist, ist es nicht mehr baubar; gebaut wird nur, was (noch) baubar ist[.]

[T38]: Met. IX 6, 1048 b18–34 (zitiert in: [4.2.2](#))

[a] Von den Handlungen (πράξεων), die eine Grenze (πέρας) haben, enthält keine ein Ziel (τέλος), sondern sie betreffen nur das zum Ziel Führende. So ist z.B. das Ziel des Abmagerns die Magerkeit, aber wenn sich das Abmagernde in einer solchen Bewegung befindet, ohne dass das Ziel der Bewegung vorliegt, so ist dieses keine Handlung oder wenigstens keine vollendete; denn sie ist nicht das Ziel; jene dagegen enthält das Ziel (ἐκείνη ἐνυπάρχει τὸ τέλος) und ist die (vollendete) Handlung. [b] So kann man wohl sagen: er sieht und hat zugleich gesehen, er überlegt und hat zugleich überlegt, er denkt und hat zugleich gedacht, aber man kann nicht sagen: er lernt und hat gelernt, er gesundet und ist gesund geworden. Dagegen: er lebt gut und hat zugleich gut gelebt, er ist glücklich und ist glücklich geworden. Wo nicht, so hätte er einmal damit aufhören müssen, wie wenn einer sich abmagert; nun ist dem aber nicht so, sondern er lebt und hat gelebt. [c] Von diesen Dingen muß man also die einen als Bewegungen, die anderen als Tätigkeiten bezeichnen. Jede Bewegung ist nämlich unvollendet, z.B. Abmagern, Lernen, Gehen, Bauen. Dieses sind Bewegungen, und zwar unvollendete; denn einer kann nicht zugleich gehen und gegangen sein, oder bauen und gebaut haben, oder werden und geworden sein, oder sowohl bewegt werden als auch bewegt worden sein. Das ist (jeweils) Verschiedenes (ἕτερον), so wie allgemein bewegen und bewegt haben. Dagegen sieht er und hat zugleich gesehen; das ist dasselbe (τὸ αὐτό), wie denken und zugleich gedacht haben.

[T39]: Met. IX 6, 1048 a30–35 (zitiert in: [4.2.3](#))

Unter ἐνέργεια versteht man das Vorliegen der Sache (τὸ ὑπάρχειν τὸ πρᾶγμα), nicht in dem Sinne, wie man sagt, sie sei dem Vermögen nach (δυνάμει) – denn dem Vermögen nach sagen wir z.B., es sei im Holze ein Hermes und in der ganzen Linie ihre Hälfte, weil sie von ihr genommen werden könnte, und einen Wissenschaftler dem Vermögen nach (ἐπιστήμονα) nennen wir auch den, der eben nicht in Betrachtung

begriffen ist (τὸν μὴ θεωροῦντα), sofern er nur fähig ist dieselbe anzustellen (ἔάν δυνατός ἦ θεωρῆσαι) –, sondern dem Tätigsein nach (ἐννεργεία).

[T40]: Met. IX 6, 1048 a35–b9 (zitiert in: [4.2.3](#))

[a] Was wir meinen, wird beim Einzelnen durch Induktion deutlich werden, und man muss nicht für jedes eine Begriffsdefinition suchen, sondern auch das Analoge in einem Blick zusammenschauen. [b] Wie sich nämlich das Bauende verhält zum Baufähigen, 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 Ausgliederte zum Stoff, das Bearbeitete zum Unbearbeiteten. In diesem Gegensatz soll durch das erste Glied das Tätigsein (ἐνέργεια), durch das andere das Vermögende (δυνατόν) bezeichnet werden. [c] Doch sagt man nicht von allem in gleicher Weise, daß es der ἐνέργεια nach sei, ausgenommen der Analogie nach, indem so wie dies in diesem ist oder zu diesem sich verhält, so jenes in jenem ist oder sich zu jenem verhält; einiges nämlich verhält sich wie Bewegung (κίνησις) zum (kinetischen) Vermögen (δύναμις), anderes wie Wesen (οὐσία) zu einem Stoff (ὕλη).

[T41]: DA II 5, 417 a10–12 (zitiert in: [4.2.3](#))

[Wir] sagen, dass auch das dem Vermögen nach Hörende und Sehende höre und sehe, und zwar sowohl wenn es gerade schläft als auch wenn es bereits wirklich tätig ist[.]

[T42]: APo. I 24, 85 b27–35 (zitiert in: [4.2.5](#))

Ferner, bis zu demjenigen Punkt untersuchen wir das Warum, und dann glauben wir etwas zu wissen, wenn dieses nicht deshalb, weil etwas anderes der Fall ist, entweder geschieht oder der Fall ist. Auf diese Weise ist nämlich der Zweck (τέλος) Grenze (πέρας) und Letztes (ἔσχατον). Z.B.: weswegen kam er? Um das Geld in Empfang zu nehmen, und dies um zurückzugeben, was er schuldet, und dies um nicht Unrecht zu tun; und so fortfahrend, wenn es nicht mehr aufgrund eines anderen oder wegen eines anderen besteht, sagen wir, dass er aufgrund dieser Sache als eines Zieles kommt [...] und dass wir dann im höchsten Grade wissen, warum er kam.

[T43]: Poet. 4, 1448 b4–9 (zitiert in: [4.3.1](#))

[Das] Nachahmen ist ein Teil des dem Menschen von seiner Natur her eigentümlichen Verhaltens, und zwar von Kindheit an – ja gerade dadurch unterscheidet sich der Mensch von den anderen Lebewesen, dass er die größte Fähigkeit zur Nachahmung hat; auch die ersten Lernschritte macht er durch Nachahmen –, und auch, dass alle Freude an Nachahmungen empfinden, gehört zur Natur des Menschen.

[T44]: Mem. 2, 452 a26–30 (zitiert in: [4.3.1](#))

Wird man nun durch etwas schon länger Vorhandenes bewegt, so bewegt man sich zu Geläufigerem hin; denn die Gewohnheit ist schon wie eine Natur. Daher erinnern wir uns schnell an das, was wir oft in Gedanken hatten; denn wie in der Natur dieses auf jenes folgt, so auch in einer Tätigkeit; das “Oftmals” aber schafft Natur.

[T45]: NE VI 5, 1140 b13–20 (zitiert in: [4.3.1](#))

Lust- und Schmerzvolles zerstören oder verzerren nämlich nicht Urteile jeder Art (οὐ ἅπασαν ὑπόληψιν), wie etwa, dass das Dreieck die Winkelsumme von zwei rechten Winkeln hat oder nicht hat, sondern nur diejenigen Urteile, die sich auf das beziehen, was zu tun ist (τὰς περὶ τὸ πρακτὸν). Denn die Prinzipien des Handelns (ἀρχαὶ τῶν πρατῶν) liegen in dem Ziel, dem das Handeln gilt. Wer aber einmal durch Lust oder Schmerz verdorben ist, dem leuchtet sofort das Prinzip nicht mehr ein, weder dass zu diesem Zweck noch dass aus diesem Grund alle Entscheidungen zu treffen und alle Handlungen auszuführen sind (δεῖν ... αἰρεῖσθαι πάντα καὶ πράττειν). Denn die Schlechtigkeit ist für das Prinzip verderblich.

[T46]: Pol. VII 13, 1331 b26–40 (zitiert in: [4.3.1](#))

Es sind nun zwei Dinge, von denen für alle das Gelingen (von Handlungen) abhängt: Einmal, dass das Ziel und der Zweck der Handlungen richtig gesetzt sind, zum anderen, dass man die zum Ziel führenden Handlungen findet. Diese beiden Erfordernisse können ja sowohl im Widerspruch als auch im Einklang miteinander stehen: denn manchmal ist das Ziel richtig gesetzt, man verfehlt es dann aber beim Handeln; manchmal gewinnt man dagegen alle (Mittel), um das Ziel zu erreichen, nur setzte man sich das falsche Ziel. Schließlich verfehlt man manchmal beides, z.B. bei der ärztlichen Behandlung: denn (Ärzte) beurteilen bisweilen unrichtig, wie der gesunde Körper beschaffen sein soll, und treffen auch nicht die Maßnahmen, die die von ihnen beabsichtigte Wirkung erzielen könnten. In den Künsten (ἐν ταῖς τέχναις) und Wissenschaften (ἐπιστήμαις) muss aber beides bewältigt werden, das Ziel und die darauf hinzielenden Handlungen.

[T47]: APo. I 1, 71 a1–9 (zitiert in: [4.3.2](#))

Jede Unterweisung (διδασκαλία) und jedes verständige Erwerben von Wissen (μάθησις διανοητική) entsteht aus bereits vorhandener Kenntnis. Einleuchtend ist dies für diejenigen, die alle Einzelfälle betrachten. Denn sowohl die mathematischen unter den Wissenschaften kommen auf diese Weise zustande als auch jede der übrigen Künste,

und ähnlich auch, was die Argumente angeht, sowohl diejenigen, die durch Deduktion (διὰ συλλογισμῶν), als auch diejenigen, die durch Induktion (δι' ἐπαγωγῆς) entstehen. Denn beide bringen durch bereits bekannte Dinge die Unterweisung zustande, die einen, indem sie etwas annehmen wie von Leuten, die verstehen, die anderen, indem sie das Allgemeine dadurch aufweisen, dass das Einzelne klar ist.

[T48]: Met. VII 3, 1029 b4–12 (zitiert in: [4.3.2](#))

Das Lernen geht [...] bei allen so vor sich, dass sie [d.i. die Lernenden] durch das seiner Natur nach weniger Erkennbare (διὰ τῶν ἥττον γνωρίμων φύσει) zu dem mehr Erkennbaren (εἰς τὰ γνώριμα μᾶλλον) fortschreiten; und wie es beim Handeln darauf ankommt, von dem für den Einzelnen Guten ausgehend zu bewirken, dass das schlechthin Gute dem Einzelnen gut sei, so ist es auch Aufgabe beim Lernen, von dem für den Einzelnen Erkennbaren ausgehend zu bewirken, dass das der Natur nach Erkennbare für den Einzelnen erkennbar werde. Freilich ist das, was für den Einzelnen erkennbar und erstes ist, oft an sich sehr wenig erkennbar und enthält wenig oder nichts vom Seienden. Aber dennoch muss man versuchen, von dem an sich zwar wenig Erkennbaren, für den Einzelnen aber Erkennbaren das allgemein Erkennbare zu erkennen, indem man, wie gesagt, durch jenes selbst zu diesem übergeht.

[T49]: NE VI 3, 1139 b25–35 (zitiert in: [4.3.2](#))

Ferner gilt jede Wissenschaft als lehrbar und ihr Gegenstand als erlernbar. Jede Lehre aber geht von bereits zuvor Erkanntem aus, wie wir auch in den Analytiken sagen, denn sie verfährt teils mit Hilfe von Induktion (δι' ἐπαγωγῆς), teils mit Hilfe von Deduktion (συλλογισμῶ). Die Induktion (ἐπαγωγή) führt zum Prinzip und dem Allgemeinen hin, während die Deduktion vom Allgemeinen ausgeht. Demnach gibt es Prinzipien, von denen die Deduktion ausgeht, die nicht selbst wieder durch Deduktionen abgeleitet werden; sie beruhen also auf Induktion (ἐπαγωγή). Die Wissenschaft erweist sich somit als die Haltung zum Umgang mit Demonstrationen (ἐξῆς ἀποδεικτική) und was wir sonst noch an Bestimmungen in den Analytiken dazu angeben. Jemand verfügt nämlich dann über Wissen (ἐπίσταται), wenn er in bestimmter Weise überzeugt ist (πως πιστεύῃ) und die Prinzipien kennt (γνώριμοι αὐτῷ ὧσιν αἱ ἀρχαί). Falls er diese aber nicht besser kennt als die Schlussfolgerung, dann wird er dieses Wissen nur auf akzidentelle Weise (κατὰ συμβεβηχός) haben.

[T50]: DA III 8, 432 a3–10 (zitiert in: [4.3.3](#))

Da aber nicht eine einzige Sache (πρᾶγμα), wie es scheint, neben den wahrnehmbaren

Größen und getrennt (von ihnen) existiert, sind die Denkgegenstände (νοητά) in den wahrnehmbaren Formen (ἐν τοῖς εἶδεσι τοῖς αἰσθητοῖς), (und zwar) sowohl das, was in Abstraktion ausgesagt wird, als auch alle Zustände und Eigenschaften der wahrnehmbaren Dinge. Und aus diesem Grund könnte man auch nicht, ohne irgendetwas wahrgenommen zu haben, irgendetwas lernen oder verstehen; und wann immer man betrachtet (θεωρεῖ), ist es notwendig, zugleich eine Vorstellung zu betrachten (ἅμα φάντασμα τι θεωρεῖν). Die Vorstellungsgehalte (φαντάσματα) sind nämlich wie Wahrnehmungsgehalte (αἰσθημάτων), nur ohne Materie (ἄνευ ὕλης).

[T51]: DA III 8, 432 a10–14 (zitiert in: [4.3.3](#))

Die Vorstellung (φαντασία) ist aber von Bejahung (φάσεως) und Verneinung (ἀποφάσεως) verschieden. Das Wahre oder Falsche ist nämlich eine Verknüpfung von Gedanken (συμπλοκή νοημάτων). Doch wodurch unterscheiden sich die ersten Gedanken (πρῶτα νοήματα) davon, Vorstellungsgehalte zu sein? Oder sind etwa auch die anderen (Gedanken) keine Vorstellungsgehalte, sondern lediglich nicht ohne Vorstellungsgehalte?

[T52]: DA II 5, 417 b12–16 (zitiert in: [4.3.3](#))

Wer aber als dem Vermögen nach seiender lernt und Wissen erwirbt, und zwar von dem, der es der Vollendung nach ist und die Fähigkeit hat zu unterrichten, von dem soll entweder gar nicht gesagt werden, dass er erleidet [wie gesagt wurde], oder es gibt zwei Weisen der Veränderung, nämlich einerseits den Umschlag in die privativen Zustände, andererseits den hin zum Haben und zur Natur.

[T53]: DA III 4, 430 a3–5 (zitiert in: [5.1.2](#))

Bei dem, was ohne Materie ist (τῶν ἄνευ ὕλης, ist das Denkende (τὸ νοοῦν) und das Gedachte (τὸ νοούμενον) nämlich dasselbe (τὸ αὐτό), weil das betrachtende Wissen (ἐπιστήμη ἢ θεωρητική) und der Gegenstand, der auf diese Weise gewusst wird (ἐπιστητὸν), dasselbe sind.

[T54]: Met. XII 9, 1074 b38 – 1075 a5 (zitiert in: [5.1.2](#))

Doch bei manchem ist ja die Wissenschaft (ἡ ἐπιστήμη) die Sache selbst (τὸ πράγμα). Bei den produktiven Wissenschaften (τῶν ποιητικῶν) ist dies das Wesen ohne den Stoff (ἄνευ ὕλης ἢ οὐσία) und das wesentliche Sein (τί ἦν εἶναι), bei den betrachtenden (τῶν θεωρητικῶν) der λόγος und das Denken (νόησις). Da also das Gedachte (τοῦ νοούμενου) und die Vernunft (τοῦ νοῦ) nicht verschieden sind bei allem, was keinen Stoff hat (ὅσα μὴ ὕλην ἔχει), so wird es dasselbe sein (τὸ αὐτὸ ἔσται), und das Denken (νόησις) mit dem Gedachten (τοῦ νοούμενου) ein einziges.

[T55]: Met. IX 10, 1051 b21–25 (zitiert in: [5.1.3](#))

Oder es wird, so wie das Wahre, auch das Sein für dieses [Unverknüpfte, Unzusammengesetzte (ἀσύνθετον)] nicht denselben Sinn haben (wie für das Zusammengesetzte); vielmehr ist es beim Wahren oder Falschen hier [d.i. beim Unverknüpften] so, dass jenes ein Berühren (θιγεῖν) und Sagen (φάναι) ist – denn Sagen (φάσις) ist nicht dasselbe wie Aussagen über etwas (κατάφασις –, das Nichtwissen (ἄγνοεῖν) aber ist Nicht-Berühren (μὴ θιγγάνειν).

[T56]: Int. 4, 16 b26–30 (zitiert in: [5.1.3](#))

Ein Wortgefüge (λόγος) ist eine etwas bedeutende stimmliche Äußerung (φωνή σημαντική), von deren Teilen (mindestens) einer eigenständig etwas bedeutet, und zwar als ein Ausdruck, der etwas sagt (ὡς φάσις), nicht als einer, der etwas aussagt (οὐχ ὡς κατάφασις). Ich meine damit, daß zum Beispiel das Wort “anthropos” (“Mensch”) zwar etwas bedeutet, aber nicht, daß dies ist oder nicht ist; vielmehr liegt eine bejahende oder verneinende Aussage erst dann vor, wenn noch etwas hinzugefügt wird.

[T57]: DA III 4, 429 b5–10 (zitiert in: [5.1.3](#))

Und sobald [die Vernunft (νοῦς)] auf die Weise zu jedem einzelnen (Denkgegenstand) wird, wie es von dem wirklich Wissenden (κατ’ ἐνέργειαν ἐπιστήμων) ausgesagt wird – dies aber tritt ein, wenn er durch sich selbst tätig sein kann –, so ist sie zwar auch dann noch auf gewisse Weise dem Vermögen nach (δυνάμει πως), allerdings nicht auf dieselbe Weise wie vor dem Lernen oder Herausfinden. Und dann vermag sie auch sich selbst zu denken (αὐτόν τότε δύναται νοεῖν).

[T58]: Met. IX 10, 1052 a1–4 (zitiert in: [5.1.4](#))

Wo dies nicht der Fall ist [d.i. beim Einfachen, Unzusammengesetzten], da liegt auch das Wahre nicht in dieser Weise vor, sondern das Wahre besteht darin, die Dinge zu denken (νοεῖν). Irrtum und Täuschung gibt es in Bezug auf dieses nicht, sondern nur Unwissenheit (ἄγνοια); und zwar nicht eine Unwissenheit, die der Blindheit (τυφλότης) vergleichbar wäre; denn der Blindheit würde es vergleichbar sein, wenn jemand überhaupt die Denkkraft (νοητικὸν) nicht hätte.

[T59]: DA III 5, 430 a10–25 (zitiert in: [5.1.4](#))

Da aber, so wie es in der gesamten Natur etwas gibt, was Materie für jede Gattung ist – dies ist das, was alle jene Dinge dem Vermögen nach ist –, ein anderes aber die Ursache und Wirkendes ist, indem es alles bewirkt, wie die Kunst sich zu ihrem

Material verhält, ist notwendig, dass es diese Unterschiede auch in der Seele gibt; und die eine Vernunft ist von solcher Beschaffenheit, indem sie alles wird, und die andere, indem sie alles bewirkt, wie eine Art Zustand (ἔξις), so wie das Licht. Denn auf gewisse Weise macht auch das Licht die dem Vermögen nach seienden Farben zu Farben der Wirklichkeit nach. Und diese Vernunft ist abgetrennt, unaffiziert und unvermischt, da sie ihrer Substanz (οὐσία nach ἐνέργεια ist; das Wirkende ist nämlich immer ehrwürdiger als das Leidende und das Prinzip (ehrwürdiger) als die Materie. Das wirkliche Wissen ist dasselbe wie sein Gegenstand (τὸ δ' αὐτό ἐστὶν ἢ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι), doch im Einzelnen ist das dem Vermögen nach seiende Wissen der Zeit nach früher, insgesamt aber nicht einmal der Zeit nach. Im Gegenteil: Es ist nicht so, dass sie (die bewirkende Vernunft) zu einer Zeit denkt und zu einer anderen Zeit nicht denkt. Wenn sie abgetrennt ist, ist sie nur das, was sie eigentlich ist, und nur dieses ist unsterblich und ewig. – Doch wir erinnern uns nicht, weil dieses unaffiziert, die affizierbare Vernunft aber vergänglich ist – und ohne dieses denkt nichts.

[T60]: Phys. II 8, 199 b26–30 (zitiert in: [5.2.1](#))

Unverständlich ist der Einwand, man könne doch nicht meinen, sie (die Naturabläufe) erfolgten wegen etwas, wenn man ja nicht sehe, dass das Anstoßgebende (τὸ κινούν) planend mit sich zu Rate gegangen sei. Doch auch die Kunstfertigkeit überlegt nicht (ἡ τέχνη οὐ βουλευέται); und wenn die Schiffsbaukunst in dem Holz läge, dann würde sie ähnlich wie die Natur zu Werke gehen. Wenn es also bei der Kunstfertigkeit das »wegen etwas« gibt, dann auch in der Natur.

Bibliographie

Primärliteratur

Wittgenstein

- TLP** WITTGENSTEIN, L. [1984f]: *Tractatus logico-philosophicus*, in: *Werkausgabe*, Bd. 1, Frankfurt/ Main: Suhrkamp.
- PU** WITTGENSTEIN, L. [1984e]: *Philosophische Untersuchungen*, in: *Werkausgabe*, Bd. 1, Frankfurt/ Main: Suhrkamp.
- BGM** WITTGENSTEIN, L. [1984a]: *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, in: *Werkausgabe*, Bd. 6, Frankfurt/ Main: Suhrkamp.
- ÜG** WITTGENSTEIN, L. [1984g]: *Über Gewißheit*, in: *Werkausgabe*, Bd. 8, Frankfurt/ Main: Suhrkamp.
- Zettel** WITTGENSTEIN, L. [1984i]: *Zettel*, in: *Werkausgabe*, Bd. 8, Frankfurt/ Main: Suhrkamp.
- BB** WITTGENSTEIN, L. [1984b]: *Das Blaue Buch*, in: *Werkausgabe*, Bd. 5, Frankfurt/ Main: Suhrkamp.
- UW** WITTGENSTEIN, L. [1989]: "Ursache und Wirkung. Intuitives Erfassen", in: *Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften*, hrsg. von J. SCHULTE, Frankfurt/ Main: Suhrkamp, 101–139.
- VB** WITTGENSTEIN, L. [1984h]: "Vermischte Bemerkungen", in: *Werkausgabe*, Bd. 8, Frankfurt/ Main: Suhrkamp, 445–573.
- PB** WITTGENSTEIN, L. [1984c]: *Philosophische Bemerkungen*, in: *Werkausgabe*, Bd. 2, Frankfurt/ Main: Suhrkamp.
- PG** WITTGENSTEIN, L. [1984d]: *Philosophische Grammatik*, in: *Werkausgabe*, Bd. 4, Frankfurt/ Main: Suhrkamp.

- BT** WITTGENSTEIN, L. [2000]: *Wiener Ausgabe, Bd. 11: 'The Big Typescript'*, hrsg. von M. NEDO, Wien: Springer-Verlag.

Aristoteles

Aristotelische Schriften werden mit Angaben zu Buch und Kapitel nach der Bekker-Ausgabe zitiert: BEKKER, I. [1831]: *Aristotelis, Opera Omnia*, Berlin: G. Reimer. (Für die deutschen Übersetzungen wurden die jeweils zusätzlich angeführten Textausgaben verwendet.)

- Cat.** ARISTOTELIS [1949a]: *Categoriae*, in: *Categoriae et De Interpretatione*, hrsg. von L. MINIO-PALUELLO, Oxford: Oxford University Press.

Übersetzung: ARISTOTELES [1984]: *Werke in deutscher Übersetzung, Bd. 1/ Teil I: Kategorien*, übers. von K. OEHLER, Berlin: Akademie Verlag.

- Int.** ARISTOTELIS [1949b]: *De Interpretatione*, in: *Categoriae et De Interpretatione*, hrsg. von L. MINIO-PALUELLO, Oxford: Oxford University Press.

Übersetzung: ARISTOTELES [2002a]: *Werke in deutscher Übersetzung, Bd. 1/ Teil II: Peri Hermeneias*, übers. von H. WEIDEMANN, 2. veränd. Aufl., Berlin: Akademie Verlag.

- APr** ARISTOTELIS [1964b]: *Analytica Priora*, in: *Analytica Priora et Posteriora*, hrsg. von W. D. ROSS/L. MINIO-PALUELLO, ND 1991, Oxford: Oxford University Press.

Übersetzung: ARISTOTELES [2007b]: *Werke in deutscher Übersetzung, Bd. 3/ Teil I: Analytica Priora (Buch I)*, übers. von T. EBERT/U. NORTMANN, Berlin: Akademie Verlag und ARISTOTELES [2015]: *Werke in deutscher Übersetzung, Bd. 3/ Teil II: Analytica Priora (Buch II)*, übers. von N. STROBACH/M. MALINK, Berlin: Akademie Verlag.

- APo** ARISTOTELIS [1964a]: *Analytica Posteriora*, in: *Analytica Priora et Posteriora*, hrsg. von W. D. ROSS/L. MINIO-PALUELLO, ND 1991, Oxford: Oxford University Press.

Übersetzung: ARISTOTELES [1993]: *Werke in deutscher Übersetzung, Bd. 3/ Teil II: Analytica Posteriora*, übers. von W. DETEL, Berlin: Akademie Verlag.

- Phys.** ARISTOTLE [1936]: *Aristotle's Physics*, hrsg. von W. D. ROSS, Oxford: Oxford University Press.
- Übersetzung:** ARISTOTELES [1987/1988]: *Physik. Vorlesung über Natur*, übers. von H.-G. ZEKL, Hamburg: Meiner.
- DA** ARISTOTLE [1956]: *De Anima*, hrsg. von W. D. ROSS, Oxford: Oxford University Press.
- Übersetzung:** ARISTOTELES [2017]: *Über die Seele – De Anima*, übers. von K. CORILIUS, Hamburg: Meiner.
- GC** ARISTOTLE [1926]: *De Generatione et Corruptione*, hrsg. von H. H. JOACHIM, Oxford: Clarendon Press.
- Übersetzung:** ARISTOTELES [2011]: *Über Werden und Vergehen*, übers. von T. BUCHHEIM, Hamburg: Meiner.
- MA** ARISTOTELES [2018a]: *De Motu Animalium*, hrsg. von O. PRIMAVESI, Hamburg: Meiner.
- Übersetzung:** ARISTOTELES [2018b]: *Über die Bewegung der Lebewesen*, übers. von K. CORCILIUS, Hamburg: Meiner.
- PA** ARISTOTE [1956]: *Les Parties des animaux*, hrsg. von P. LOUIS, Paris: Collection Budé.
- Übersetzung:** ARISTOTELES [2007a]: *Werke in deutscher Übersetzung, Bd. 17: Über die Teile der Lebewesen*, übers. von W. KULLMANN, Berlin: Akademie Verlag.
- Met.** ARISTOTELIS [1957a]: *Metaphysica*, hrsg. von W. JÄGER, Oxford: Oxford University Press.
- Übersetzung:** ARISTOTELES [1989/1991]: *Metaphysik*, übers. von H. BONITZ/H. SEIDEL, 3. verb. Aufl., Hamburg: Meiner.
- NE** ARISTOTELIS [1894]: *Ethica Nicomachea*, hrsg. von I. BYWATER, Oxford: Oxford University Press.
- Übersetzung:** ARISTOTELES [2020]: *Werke in deutscher Übersetzung, Bd. 6: Nikomachische Ethik*, übers. von D. FREDE, Berlin/ Boston: de Gruyter.

Bibliographie

- EE** ARISTOTELIS [1991]: *Ethica Eudemia*, hrsg. von R. R. WALZER/J. MINGAY, Oxford: Oxford University Press.
- Übersetzung:** ARISTOTELES [1962]: *Werke in deutscher Übersetzung, Bd. 7: Eudemische Ethik*, übers. von F. DIRLMEIER, Berlin: Akademie Verlag.
- Pol.** ARISTOTELIS [1957b]: *Politica*, hrsg. von W. D. ROSS, Oxford: Oxford University Press.
- Übersetzung:** ARISTOTELES [1991–2005]: *Werke in deutscher Übersetzung, Bd. 9/ Teile I–IV: Politik*, übers. von E. SCHÜTRUMPF, Berlin: Akademie Verlag.
- Rhet.** ARISTOTELIS [1959a]: *Ars Rhetorica*, hrsg. von W. D. ROSS, Oxford: Oxford University Press.
- Übersetzung:** ARISTOTELES [2002b]: *Werke in deutscher Übersetzung, Bd. 4: Rhetorik*, übers. von C. RAPP, Berlin: Akademie Verlag.
- GA** ARISTOTELIS [1959b]: *De Generatione Animalium*, hrsg. von H. J. D. LULOFS, Oxford: Oxford University Press.
- Übersetzung:** ARISTOTELES [1959]: *Über die Zeugung der Geschöpfe*, übers. von P. GOHLKE, Paderborn: Schöningh.
- Mem.** ARISTOTELIS [1955a]: *De Memoria et Reminiscentia*, in: *Parva Naturalia*, hrsg. von W. D. ROSS, Oxford: Clarendon Press.
- Übersetzung:** ARISTOTELES [2004b]: *Werke in deutscher Übersetzung, Bd. 14, Parva Naturalia - Teil II: De Memoria et Reminiscentia*, übers. von R. KING, Berlin: Akademie Verlag.
- Top.** ARISTOTELIS [1958]: *Topica*, in: *Topica et Sophistici Elenchi*, hrsg. von W. D. ROSS, Oxford: Oxford University Press.
- Übersetzung:** ARISTOTELES [2004a]: *Topik*, übers. von T. WAGNER/C. RAPP, Stuttgart: Reclam Verlag.
- Probl.** ARISTOTELES [1991]: *Werke in deutscher Übersetzung, Bd. 19, Problemata Physica*, übers. von H. FLASHAR, 4. druchges. Aufl., Berlin: Akademie Verlag.

Übersetzung: ARISTOTELES [1991]: *Werke in deutscher Übersetzung, Bd. 19, Problemata Physica*, übers. von H. FLASHAR, 4. druchges. Aufl., Berlin: Akademie Verlag.

Poet. ARISTOTELIS [1965]: *De arte poetica liber*, hrsg. von R. KASSEL, Oxford: Oxford University Press.

Übersetzung: ARISTOTELES [2002c]: *Werke in deutscher Übersetzung, Bd. 5: Poetik*, übers. von A. SCHMITT, 2. druchges. Aufl., Berlin: Akademie Verlag.

DS ARISTOTELIS [1955b]: *De Sensu*, in: *Parva Naturalia*, hrsg. von W. D. ROSS, Oxford: Clarendon Press.

Übersetzung: ARISTOTELES [1997]: *Parva Naturalia*, übers. von E. DÖNT, Stuttgart.

Cael. ARISTOTELIS [1936]: *De Caelo*, hrsg. von D. ALLEN, Oxford: Clarendon Press.

Übersetzung: ARISTOTELES [2009]: *Werke in deutscher Übersetzung, Bd. 12/ Teil III: Über den Himmel*, übers. von A. JORI, Berlin: Akademie Verlag.

Sonstiges

HWPh RITTER, J./GRÜNDER, K., Hrsg. [2019]: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Darmstadt: wbg (zitiert nach: Band + Seitenzahl).

Bekker BEKKER, I. [1831]: *Aristotelis, Opera Omnia*, Berlin: G. Reimer.

CAG THEMISTIUS [1890]: *In Libros Aristotelis De Anima Periphrasis*, in: *Commentaria in Aristotelem Graeca, Vol. V-3*, Berlin: G. Reimer.

Sekundärliteratur

ACKRILL, J. L. [1963]: *Aristotle: Categories and De Interpretatione. Translated with Notes by J.L. Ackrill*, Nachdr. 2002, Oxford/ New York: Clarendon Press.

— [1965]: “Aristotle’s Distinction between *energeia* and *kinesis*”, in: *New Essays on Plato and Aristotle*, hrsg. von R. BAMBROUGH, London: Routledge & Kegan Paul, 121–141.

ALBERT, H. [1991]: *Traktat über kritische Vernunft*, 5. verb. u. erw. Aufl., Tübingen: Mohr.

ANGIONI, L. [2001]: “Explanation and Definition in Physics I 1”, in: *Apeiron* 34 [4], 307–320.

— [2013]: “Knowledge and Opinion about the same thing in APo. A-33”, in: *Dois Pontos* 10 [2], 255–290.

— [2014]: “Aristotle on Necessary Principles and on Explaining X Through the Essence of X”, in: *Studia Philosophica Estonica* 7 [2], 88–112.

— [2016]: “Aristotle’s Definition of Scientific Knowledge (APo 71b 9–12)”, in: *Logical Analysis and History of Philosophy, vol. 19: Ancient Epistemology*, hrsg. von P. S. HASPER; K. IERODIAKONOU, 140–166.

— [2019]: “Aristotle’s Contrast Between *Episteme* and *Doxa* in its Context (*Posterior Analytics* I.33)”, in: *Manuscrito* 42 [4], 157–210.

— [2020]: “Aristóteles e a necessidade do conhecimento científico”, in: *Discurso* 50 [2], 193–238, [Übersetzung: “Aristotle and the necessity of scientific knowledge” (ms.)].

ANSCOMBE, G. [1963]: *Intention*, 2. Aufl. 2000, Cambridge, MA/ London: Harvard University Press.

— [1965]: “Thought and Action in Aristotle. What is ‘Practical Truth?’”, in: *New Essays on Plato and Aristotle*, hrsg. von R. BAMBROUGH, London: Routledge & Kegan Paul, 143–158.

- [1971]: *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, 4th ed., London: Hutchinson.
- [1985]: "Review of 'Wittgenstein on Rules and Private Language' by Saul A. Kripke", in: *Ethics* 95 [2], 342–352.
- ANTON, J. P. [1996]: "Aristotle on the Nature of Logos", in: *Philosophical Inquiry International Quarterly* XVIII [1-2], 1–31.
- AUBENQUE, P. [1979]: "La Pensée du Simple dans la *Métaphysique* (Z 17 et Θ 10)", in: *Études sur la Métaphysique d'Aristote. Actes du VI^e Symposium Aristotelicum 1972*, hrsg. von P. AUBENQUE, Paris: J. Vrin, 69–80.
- [1986]: *La Prudence chez Aristote*, 3. erw. Aufl., Paris: Press Universitaires de France.
- BAKER, G. P. [1981]: "Following a Rule: The Basic Themes", in: *Wittgenstein: to Follow a Rule*, hrsg. von S. H. HOLTZMAN; C. M. LEICH, London: Routledge & Kegan Paul, 31–71.
- BAKER, G. P.; HACKER, P. M. [1984a]: *Language, Sense and Nonsense. A Critical Investigation into Modern Theories of Language*, Oxford: Basil Blackwell.
- [1984b]: *Scepticism, Rules and Language*, Oxford: Basil Blackwell.
- [2005]: *An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations, Vol. 1, Wittgenstein: Meaning and Understanding, Part II: Exegesis §§1–184*, 2. erw. Aufl., Oxford: Basil Blackwell.
- [2009]: *An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations, Vol. 2, Wittgenstein: Rules, Grammar and Necessity. Essays and Exegesis of §§185–242*, 2. erw. Aufl., Oxford: Basil Blackwell.
- BAKHURST, D. [2015]: "Training and Transformation", in: *Mind, Language and Action. Proceedings of the 36th International Wittgenstein Symposium*, hrsg. von D. MOYAL-SHARROCK u. a., Berlin/ Boston: de Gruyter, 467–480.
- BALABAN, O. [1986]: "Aristotle's Theory of $\pi\rho\alpha\acute{\xi}\iota\varsigma$ ", in: *Hermes* 114 [2], 163–172.

Bibliographie

- BARTELS, K. [1966]: *Das Techne-Modell in der Biologie des Aristoteles*, Tübingen: Fotodruck PRÄZIS.
- BAYER, G. [1997]: “Coming to Know Principles in *Posterior Analytics* II 19”, in: *Apeiron* 30 [2], 109–142.
- BEERE, J. [2009]: *Doing and Being. An Interpretation of Aristotle’s Metaphysics Theta*, Oxford/ New York: Oxford University Press.
- BERTI, E. [2016]: “Aristotle’s *Nous poiêtikos*: Another Modest Proposal”, in: *Il NOÛS di Aristotele*, hrsg. von G. SILLITTI u. a., Sankt Augustin: Academia Verlag, 343–358.
- BIONDI, P. C. [2004]: *Aristotle, Posterior Analytics II.19 – Introduction, Greek Text, Translation and Commentary. Accompanied by a Critical Analysis*, Saint-Nicholas (Québec): Les Presses de l’Université Laval.
- BLACKBURN, S. [1981]: “Reply: Rule-Following and Moral Realism”, in: *Wittgenstein: to Follow a Rule*, hrsg. von S. H. HOLTZMAN; C. M. LEICH, London: Routledge & Kegan Paul, 163–187.
- [1984]: “The Individual Strikes Back”, in: *Synthese* 58 [3], 281–301.
- BLAIR, G. A. [1992]: *Energeia and Entelecheia: “Act” in Aristotle*, Ottawa: University of Ottawa Press.
- BOGHOSSIAN, P. A. [1989]: “The Rule-Following Considerations”, in: *Mind* 98, 507–549.
- BOLTON, R. [2021]: “*Technê* and *Empeiria*: Aristotle on Practical Knowledge”, in: *Productive Knowledge in Ancient Philosophy. The Concept of Technê*, hrsg. von T. K. JOHANSEN, Cambridge/ New York: Cambridge University Press, 131–165.
- BONITZ, H. [1849]: *Commentarius in Metaphysica Aristotelis*, in: *Aristotelis, Metaphysica*, Bonn.
- [1870]: *Index Aristotelicus*, Nachdr. 1955, Darmstadt.

- BOSTOCK, D. [1994]: *Aristotle, Metaphysics – Books Z and H, Translated with a Commentary by D. Bostock*, Oxford/New York: Clarendon Press.
- BOWIN, J. [2012]: “Aristotle on ‘First Transitions’ in *De Anima* II 5”, in: *Apeiron* 45, 262–282.
- BRANDOM, R. B. [1994]: *Making it Explicit. Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*, Cambridge, MA/ London: Harvard University Press.
- BRENTANO, F. [1967]: *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom ΝΟΥΣ ΠΟΙΗΤΙΚΟΣ*, unveränd. Nachdr. der Ausgabe von 1867, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- BROADIE, S. [1991]: *Ethics with Aristotle*, Oxford/ New York: Oxford University Press.
- [2007]: “Nature and craft in Aristotelian teleology”, in: *Aristotle and Beyond. Essays on Metaphysics and Ethics*, Cambridge/ New York: Cambridge University Press, 85–100.
- BRONSTEIN, D. [2012]: “The Origin and Aim of *Posterior Analytics* II.19”, in: *Phronesis* 57, 29–62.
- [2016]: *Aristotle on Knowledge and Learning. The Posterior Analytics*, Oxford/ New York: Oxford University Press.
- BURNYEAT, M. F. [1980]: “Aristotle on Learning to Be Good”, in: *Essays on Aristotle’s Ethics*, hrsg. von A. O. RORTY, Berkeley, CA: University of California Press, 69–92.
- [1981]: “Aristotle on Understanding Knowledge”, in: *Aristotle on Science. The «Posterior Analytics» (Proceedings of the Eighth Symposium Aristotelicum, Padua 1978)*, hrsg. von E. BERTI, Padua: Editrice Antenore, 97–139.
- BURNYEAT, M. F. u. a. [1984]: *Notes on Books Eta and Theta of Aristotle’s Metaphysics*, Oxford.

Bibliographie

- BURNEYAT, M. F. [2002]: “*De Anima* II 5”, in: *Phronesis* 47 [2], 28–90.
- [2008]: “*Kinēsis* and *Energeia*: A Much-Read Passage in (but not of) Aristotle’s *Metaphysics*”, in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* XXXIV, 219–292.
- BUTLER, T. [2003]: “*Empeiria* in Aristotle”, in: *The Southern Journal of Philosophy* 41, 329–350.
- BUTLER, T.; RUBENSTEIN, E. [2004]: “Aristotle on Nous of Simples”, in: *Canadian Journal of Philosophy* 34 [3], 327–354.
- BYRNE, P. H. [1997]: *Analysis and Science in Aristotle*, Albany: SUNY Press.
- CAMBIANO, G. [2012]: “The Desire to Know (Metaphysics A 1)”, in: *Aristotle’s Metaphysics Alpha (18th Symposium Aristotelicum, 2008)*, hrsg. von C. STEEL, Oxford University Press, 1–42.
- CARLSON, G. N. [1980]: *Reference to Kinds in English*, New York/ London: Garland Publishing.
- CASTON, V. [1999]: “Aristotle’s Two Intellects: A Modest Proposal”, in: *Phronesis* 44 [3], 199–227.
- [2005]: “The Spirit and the Letter: Aristotle on Perception”, in: *Metaphysics, Soul, and Ethics in Ancient Thought. Themes from the work of Richard Sorabji*, hrsg. von R. SALLES, Oxford/ New York: Clarendon Press, 245–320.
- CAVELL, S. [1962]: “The Availability of Wittgenstein’s Later Philosophy”, in: *The Philosophical Review* 71 [1], 67–93.
- [1990]: *The Argument of the Ordinary. Scenes of Instruction in Wittgenstein and Kripke*, in: *Conditions Handsome and Unhandsome. The Constitution of Emersonian Perfectionism*, La Salle: Open Court, 64–100.
- CHARLES, D. [2000]: *Aristotle on Meaning and Essence*, Oxford/ New York: Oxford University Press.

- [2001]: “Wittgenstein’s Builders and Aristotle’s Craftsmen”, in: *Wittgensteinian Themes. Essays in Honour of David Pears*, hrsg. von D. CHARLES; W. CHILD, Oxford/ New York: Clarendon Press, 49–80.
- CHARLTON, W. [1987]: “Aristotelian Powers”, in: *Phronesis* 32 [3], 277–289.
- CHILD, W. [2001]: “Pears’s Wittgenstein: Rule-Following, Platonism, and Naturalism”, in: *Wittgensteinian Themes. Essays in Honour of David Pears*, hrsg. von W. CHILD; D. CHARLES, Oxford/ New York: Oxford University Press, 81–114.
- CODE, A. [1986]: “Aristotle’s Investigation of a Basic Logical Principle: Which Science Investigates the Principle of Non-Contradiction?”, in: *Canadian Journal of Philosophy* 16 [3], 341–357.
- COHOE, C. [2016]: “When and Why Understanding Needs *Phantasmata*: A Moderate Interpretation of Aristotle’s *De Memoria* and *De Anima* on the Role of Images in Intellectual Activities”, in: *Phronesis* 61 [3], 337–372.
- COMRIE, B. [1976]: *Aspect. An Introduction to the Study of Verbal Aspect and Related Problems*, Nachdr. m. Korrekturen 1981, Cambridge/New York: Cambridge University Press.
- CONANT, J. [2012]: “Two Varieties of Scepticism”, in: *Rethinking Epistemology*, Vol. 2, hrsg. von G. ABEL; J. CONANT, Berlin/ Boston: de Gruyter, 1–73.
- COOPE, U. [2009]: “Change and Its Relation to Actuality and Potentiality”, in: *A Companion to Aristotle*, hrsg. von G. ANAGNOSTOPOULOS, Malden, MA: Wiley-Blackwell, 277–291.
- [2021]: “Aristotle on Productive Understanding and Completeness”, in: *Productive Knowledge in Ancient Philosophy. The Concept of Technê*, hrsg. von T. K. JOHANSEN, Cambridge/ New York: Cambridge University Press, 109–130.
- COOPER, J. M. [1975]: *Reason and Human Good in Aristotle*, Nachdr. 1986, Indianapolis/ Cambridge: Hackett Publishing Company.

Bibliographie

- COOPER, J. M. [1985]: “Hypothetical Necessity”, in: *Aristotle on Nature and Living Things. Philosophical and Historical Studies*, hrsg. von A. GOTTHELF, Pittsburgh, PA/ Bristol: Mathesis, 151–168.
- CORCILIUS, K. [2008a]: “Praktische Syllogismen bei Aristoteles”, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 90, 247–297.
- [2008b]: *Streben und Bewegen*, Berlin/ New York.
- [2011]: “Aristotle’s definition of non-rational pleasure and pain and desire”, in: *Aristotle’s Nicomachean Ethics. A Critical Guide*, hrsg. von J. MILLER, Cambridge/ New York: Cambridge University Press, 117–143.
- [2014a]: “Activity, Passivity, and Perceptual Discrimination in Aristotle”, in: *Active Perception in the History of Philosophy. From Plato to Modern Philosophy*, hrsg. von J. F. SILVA; M. YRJÖNSUURI, Heidelberg: Springer, 31–54.
- [2014b]: “*Phantasia* und Phantasie bei Aristoteles”, in: *Imagination, Transformation und die Entstehung des Neuen*, hrsg. von P. BRÜLLMANN u. a., Berlin/ New York: de Gruyter, 71–88.
- [2015]: “Faculties in Ancient Philosophy”, in: *The Faculties. A History*, hrsg. von D. PERLER, Oxford/ New York: Oxford University Press, 19–58.
- [2019]: “Teleology of the Practical in Aristotle: The Meaning of ‘ΠΡΑΞΙΣ’”, in: *Manuscripta* 42 [4], 352–386.
- CRIVELLI, P. [2004]: *Aristotle on Truth*, Cambridge/ New York: Cambridge University Press.
- CRUBELLIER, M. [2020]: “L’ame comme la main: traduction et commentaire du chapitre III 8”, in: *Aristote et l’Âme Humaine. Lectures de De Anima III offertes à Michel Crubellier*, hrsg. von G. GUYOMARCH u. a., Leuven und Paris: Peeters, 221–253.

- DAHL, Ö. [1995]: “The Marking of the Episodic/Generic Distinction in Tense-Aspect Systems”, in: *The Generic Book*, hrsg. von G. N. CARLSON; F. J. PELLETIER, Chicago/ London: The University of Chicago Press, 412–425.
- [2010]: “On generics”, in: *Formal Semantics of Natural Language*, hrsg. von E. L. KEENAN, Cambridge: Cambridge University Press, 99–111.
- DE RIJK, L. M. [1987]: “The Anatomy of the Proposition: Logos and Pragma in Plato and Aristoteles”, in: *Logos and Pragma. Essays on Philosophy of Language in Honour of Professor Gabriel Nuchelmans*, hrsg. von L. M. B. DE RIJK.
- DELCOMMINETTE, S. [2020]: “De Anima III 6”, in: *Aristote et l'Âme Humaine. Lectures de De Anima III offertes à Michel Crubellier*, hrsg. von G. GUYOMARC'H u. a., Leuven und Paris: Peeters, 157–184.
- DEVEREUX, D. T. [1986]: “Particular and Universal in Aristotle’s Conception of Practical Knowledge”, in: *The Review of Metaphysics* 39 [3], 483–504.
- DIAMOND, C. [1989]: “Rules: Looking in the Right Place”, in: *Wittgenstein: Attention to Particulars*, hrsg. von D. PHILLIPS; P. WINCH, Houndmills/ London: Macmillan, 12–34.
- [1996]: “Wittgenstein, mathematics, and ethics: Resisting the attractions of realism”, in: *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, hrsg. von H. SLUGA; D. G. STERN, Cambridge/ New York: Cambridge University Press, 226–260.
- [2000]: “Ethics, imagination and the method of Wittgenstein’s *Tractatus*”, in: *The new Wittgenstein*, hrsg. von A. CRARY; R. READ, London/ New York: Routledge, 149–173.
- [2011]: “The *Tractatus* and the Limits of Sense”, in: *The Oxford Handbook of Wittgenstein*, hrsg. von O. KUUSELA; M. MCGINN, Oxford/ New York: Oxford University Press, 240–275.
- DIRLMEIER, F. [1956]: *Aristoteles: Nikomachische Ethik, übers. u. erl. v. Franz Dirlmeier (Aristoteles: Werke in deutscher Übersetzung, Bd. 6)*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Bibliographie

- DOYLE, C. [2017]: “Engagement, Expression, and Initiation”, in: *A Companion to Wittgenstein on Education. Pedagogical Investigations*, hrsg. von M. A. PETERS; J. STICKNEY, Singapore: Springer, 467–479.
- DUMMETT, M. [1959]: “Wittgenstein’s Philosophy of Mathematics”, in: *The Philosophical Review* 68 [3], 324–348.
- DUNNE, J. [1993]: *Back to the Rough Ground: ‘Phronesis’ and ‘Techne’ in Modern Philosophy and in Aristotle*, Notre Dame/ London: University of Notre Dame Press.
- EBERT, T. [1976]: “Praxis und Poiesis. Zu einer handlungstheoretischen Unterscheidung des Aristoteles”, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 30 [1], 12–30.
- [1983]: “Aristotle on What Is Done in Perceiving”, in: *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 37.2, 181–198.
- EIJK, P. J. van der [1997]: “The Matter of Mind: Aristotle on the Biology of ‘Psychic’ Processes and the Bodily Aspects of Thinking”, in: *Aristotelische Biologie. Intentionen, Methoden, Ergebnisse*, hrsg. von W. KULLMANN; S. FÖLLINGER, Stuttgart: Steiner, 231–258.
- EVERSON, S. [1997]: *Aristotle on Perception*, Oxford/ New York: Clarendon Press.
- FARA, M. [2005]: “Dispositions and Habituals”, in: *Noûs* 39 [1], 43–82.
- FEREJOHN, M. [2009]: “Empiricism and the First Principles of Aristotelian Science”, in: *A Companion to Aristotle*, hrsg. von G. ANAGNOSTOPOULOS, Malden, MA: Wiley-Blackwell, 66–88.
- FERNANDEZ, P. A.; MITTELMANN, J. [2017]: “ἡ κίνησις τῆς τέχνης: Crafts and Souls as Principles of Change”, in: *Phronesis* 62, 136–169.
- FINE, G. [1984]: “Separation”, in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* II, 31–58.
- [1985]: “Separation: A Reply to Morrison”, in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* III, 159–166.

- FINKELSTEIN, D. H. [2000]: “Wittgenstein on rules and platonism”, in: *The new Wittgenstein*, hrsg. von A. CRARY; R. READ, London/ New York: Routledge, 53–73.
- FLASHAR, H. [1995]: “Die Platonkritik (I 4)”, in: *Aristoteles, Die Nikomachische Ethik (Klassiker Auslegen)*, hrsg. von O. HÖFFE, Berlin: Akademie Verlag, 63–81.
- FOGELIN, R. J. [1994]: *Pyrrhonian Reflections on Knowledge and Justification*, Oxford/ New York: Oxford University Press.
- FORBES, G. [1983–1984]: “Scepticism and Semantic Knowledge”, in: *Proceedings of the Aristotelian Society* 84, 223–237.
- FRANKS, P. W. [2005]: *All or Nothing. Systematicity, Transcendental Arguments, and Skepticism in German Idealism*, Cambridge, MA/ London: Harvard University Press.
- FREDE, D. [2008]: “Auf Taubenfüßen: Über Natur und Ursprung des ΟΡΘΟΣ ΛΟΓΟΣ in der Aristotelischen Ethik”, in: *Beiträge zur Aristotelischen Handlungstheorie*, hrsg. von K. CORCILIUS; C. RAPP, Stuttgart: Steiner, 105–122.
- FREDE, D. [2020b]: *Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung, Bd. 6/II: Nikomachische Ethik - Kommentar*, Berlin/ Boston: de Gruyter.
- FREDE, M. [1994]: “Aristotle’s Notion of Potentiality in *Metaphysics* Θ”, in: *Unity, Identity, and Explanation in Aristotle’s Metaphysics*, hrsg. von T. SCALTSAS u. a., Oxford/ New York: Oxford University Press, 173–194.
- [1996]: “Aristotle’s Rationalism”, in: *Rationality in Greek Thought*, hrsg. von M. FREDE; G. STRIKER, Clarendon Press, 157–174.
- FREDE, M.; PATZIG, G. [1988]: *Aristoteles’ Metaphysik Z’. Text, Übersetzung und Kommentar, Bd. 1: Einleitung, Text und Übersetzung*, München: C.H. Beck.
- FREELAND, C. [1985]: “Aristotelian Actions”, in: *Noûs* 19 [3], 397–414.

Bibliographie

- FREELAND, C. [1986]: “Aristotle on Possibilities and Capabilities”, in: *Ancient Philosophy* 6, 69–89.
- FREGE, G. [1966]: “Der Gedanke”, in: *Logische Untersuchungen*, hrsg. von G. PATZIG, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 30–53.
- FRITZ, K. von [1964]: “Die *epagoge* bei Aristoteles”, in: *Sitzungsbericht der bayerischen Akademie der Wissenschaften* [3], 3–64.
- GAUTHIER, R. A.; JOLIF, J. Y. [1970]: *Aristote, L'Éthique à Nicomaque, vol. II,1 - Commentaire (Liv. I-V)*, Louvain/ Paris: Publications universitaires.
- GILL, M. L. [1980]: “Aristotle’s Theory of Causal Action in ‘Physics’ III 3”, in: *Phronesis* 25 [2], 129–147.
- GINET, C. [1992]: “The Dispositionalist Solution to Wittgenstein’s Problem about Understanding a Rule: Answering Kripke’s Objections”, in: *Midwest Studies in Philosophy, Vol. XVII. The Wittgenstein Legacy*, hrsg. von P. A. FRENCH u. a., Notre Dame, IN: Notre Dame University Press, 73–90.
- GINSBORG, H. [2011]: “Primitive Normativity and Scepticism about Rules”, in: *The Journal of Philosophy* 108 [5], 227–254.
- GOLDFARB, W. [1983]: “I Want You to Bring Me a Slab: Remarks on the Opening Sections of the ‘Philosophical Investigations’”, in: *Synthese* 56 [3], 265–282.
- [1985]: “Kripke on Wittgenstein on Rules”, in: *The Journal of Philosophy* 82 [9], 471–488.
- [2012]: “Rule-Following Revisited”, in: *Wittgenstein and the Philosophy of Mind*, hrsg. von J. E. D. GUEVARA, Oxford/ New York: Oxford University Press, 73–90.
- GOLDIN, O. [2020]: “*Pistis*, Persuasion, and *Logos* in Aristotle”, in: *Elenchos* 41 [1], 49–70.

- GRAHAM, D. W. [1980]: “States and Performances: Aristotle’s Test”, in: *The Philosophical Quarterly* 30, 117–130.
- [1989]: “The Etymology of ENTEΛEXEIA”, in: *The American Journal of Philology* 110 [1], 73–80.
- GRANGER, G.-G. [1976]: *La théorie Aristotélicienne de la science*, Paris: Aubier Montaigne.
- GREGORIC, P.; PFEIFFER, C. [2015]: “Grasping Aristotle’s Intellect”, in: *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 26, 13–31.
- GREGORIĆ, P.; GRGIĆ, F. [2006]: “Aristotle’s Notion of Experience”, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 88 [1], 1–30.
- HAAS, F. A. J. de [2005]: “The Discriminating Capacity of the Soul in Aristotle’s Theory of Learning”, in: *Metaphysics, Soul, and Ethics in Ancient Thought. Themes from the work of Richard Sorabji*, hrsg. von R. SALLES, Oxford/ New York: Clarendon Press, 321–344.
- [2012]: “Commentary on Phys. VII 3: 247b1–247b13”, in: *Physics VII.3 – “What Is Alteration?”*, hrsg. von S. MASO u. a., Las Vegas et al.: Parmenides Publishing, 99–108.
- HACKER, P. M. [1972]: *Insight and Illusion. Wittgenstein on Philosophy and the Metaphysics of Experience*, Oxford: Clarendon Press.
- [2007]: *Human Nature: the Categorical Framework*, Malden, MA/ Oxford: Blackwell.
- HALLER, R. [1974]: “Concerning the So-called ‘Münchhausen Trilemma’”, in: *Ratio* 16 [2], 125–140.
- HAMLIN, D. [1974]: *Aristotle’s De Anima. Books II and III*, Oxford/ New York: Clarendon Press.

Bibliographie

- HANKINSON, R. J. [2011]: “Avant nous le déluge: Aristotle’s notion of intellectual grasp”, in: *Episteme, etc.: Essays in honour of Jonathan Barnes*, hrsg. von B. MORISON; K. IERODIAKONOU, Oxford/ New York: Oxford University Press, 30–59.
- HASPER, P. S.; YURDIN, J. [2014]: “Between Perception and Scientific Knowledge: Aristotle’s Account of Experience”, in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* XLVII, 119–150.
- HATTIANGADI, A. [2007]: *Oughts and Thoughts. Rule-Following and the Normativity of Content*, Oxford: Clarendon.
- HEIDEGGER, M. [2002]: *Was heißt Denken?*, Frankfurt/Main: Klostermann.
- HEINAMAN, R. [1994]: “Is Aristotle’s Definition of Change Circular?”, in: *Apeiron* 27 [1], 25–37.
- HENRY, D. [2015]: “Holding for the most part: the demonstrability of moral facts”, in: *Bridging the gap between Aristotle’s science and ethics*, hrsg. von D. HENRY; K. M. NIELSEN, Cambridge: Cambridge University Press, 169–190.
- HÖSLE, V. [1997]: *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie. Transzendentalpragmatik, Letztbegründung, Ethik*, 3. erw. Auflage, München: C.H. Beck.
- HUSSEY, E. [1993]: *Aristotle, Physics Book III and IV, Translated with Introduction and Notes by E. Hussey*, Nachdr., Oxford/New York: Clarendon Press.
- HUTCHINSON, D. [1986]: *The Virtues of Aristotle*, London/ New York: Routledge & Kegan Paul.
- IRWIN, T. [1988]: *Aristotle’s First Principles*, Oxford/ New York: Clarendon Press.
- JANSEN, L. [2016]: *Tun und Können: Ein systematischer Kommentar zu Aristoteles Theorie der Vermögen im neunten Buch der Metaphysik*, 2. durchges. u. erw. Aufl., Wiesbaden: Springer.

- JOACHIM, H. H. [1951a]: *Aristotle, The Nicomachean Ethics, A Commentary by the late H.H. Joachim*, hrsg. von D. REES, Oxford: Clarendon Press.
- [1951b]: *Aristotle. On Coming-to-be and Passing-away (De Generatione et Corruptione)*, Oxford/ New York: Clarendon Press.
- JOHANSEN, T. K. [2012a]: “Capacity and Potentiality: Aristotle’s Metaphysics Θ .6–7 from the Perspective of the De Anima”, in: *Topoi* 31, 209–220.
- [2012b]: *The Powers of Aristotle’s Soul*, Oxford/ New York: Oxford University Press.
- [2017]: “Aristotle on the Logos of the Craftsman”, in: *Phronesis* 62 [2], 97–135.
- [2021]: “Technê in Aristotle’s taxonomy of knowledge”, in: *The Routledge Handbook of Philosophy of Skill and Expertise*, hrsg. von E. FRIDLAND; C. PAVESE, London/ New York: Routledge, 76–87.
- JOLLEY, K. D. [2006]: “Logic in 3D: Operating with Words in *Philosophical Investigations* 1”, in: *Philosophical Papers* 35 [2], 193–204.
- [2007]: *The Concept ‘Horse’ Paradox and Wittgensteinian Conceptual Investigations, A Prolegomenon to Philosophical Investigations*, Aldershot: Ashgate.
- KAHN, C. [1992]: “Aristotle on Thinking”, in: *Essays on Aristotle’s De Anima*, hrsg. von M. C. NUSSBAUM; A. O. RORTY, Oxford/ New York: Clarendon Press, 359–379.
- KELSEY, S. [2015]: “Aristotle on interpreting nature”, in: *Aristotle’s Physics. A Critical Guide*, hrsg. von M. LEUNISSEN, Cambridge: Cambridge University Press, 31–45.
- [2022]: *Mind and World in Aristotle’s De Anima*, Cambridge/ New York: Cambridge University Press.
- KEMMERLING, A. [1975]: “Regel und Geltung im Lichte der Analyse Wittgensteins”, in: *Rechtstheorie* 6, 104–131.

Bibliographie

- KENNY, A. [1963]: *Action, Emotion and Will*, 5. Aufl. 1976, London: Routledge & Kegan Paul.
- [1975]: *Will, Freedom, Power*, Oxford: Basil Blackwell.
- [1979]: *Aristotle's Theory of the Will*, London: Duckworth.
- [1992]: *The Metaphysics of Mind*, Oxford/ New York: Oxford University Press.
- KERN, A. [2006]: *Quellen des Wissens. Zum Begriff vernünftiger Erkenntnisfähigkeiten*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- KHURANA, T. [2013]: "Life and Autonomy: Forms of Self-Determination in Kant and Hegel", in: *The Freedom of Life. Hegelian Perspectives*, hrsg. von T. KHURANA, Berlin: August Verlag, 155–194.
- KIEFER, T. [2007]: *Aristotle's Theory of Knowledge*, London/ New York: continuum.
- KIMHI, I. [2018]: *Thinking and Being*, Cambridge, MA/ London: Harvard University Press.
- KING, R. [1998]: "Making Things Better: The Art of Changing Things (Aristotle, *Metaphysics Theta 2*)", in: *Phronesis* 43 [1], 63–83.
- KLEIN, P. [2008]: "Contemporary Responses to Agrippa's Trilemma", in: *The Oxford Handbook to Scepticism*, hrsg. von J. GRECO, Oxford/ New York: Oxford University Press, 484–503.
- KONTOS, P. [2014]: "Non-Virtuous Intellectual States in Aristotle's Ethics", in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy XLVII*, 205–243.
- KOSMAN, A. [1969]: "Aristotle's Definition of Motion", in: *Phronesis* 14 [1], 40–62.
- [1973]: "Understanding, Explanation, and Insight in the Posterior Analytics", in: *Exegesis and Argument. Studies in Greek Philosophy Presented to Gregory Vlastos*, hrsg. von E. N. LEE u. a., Assen: van Gorcum, 374–392.

- [1980]: “Being Properly Affected: Virtues and Feelings in Aristotle’s Ethics”, in: *Essays on Aristotle’s Ethics*, hrsg. von A. O. RORTY, Berkeley, CA: University of California Press, 103–116.
- [1984]: “Substance, Being, and Energeia”, in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* II, 121–149.
- [1992]: “What does the Maker Mind Make?”, in: *Essays on Aristotle’s De Anima*, hrsg. von M. C. NUSSBAUM; A. O. RORTY, Oxford/ New York: Clarendon Press, 343–358.
- [2000]: “*Metaphysics* Λ 9: Divine Thought”, in: *Aristotle’s Metaphysics Lambda. Symposium Aristotelicum*, hrsg. von M. FREDE; D. CHARLES, Oxford/ New York: Clarendon Press, 307–326.
- [2013]: *The Activity of Being. An Essay on Aristotle’s Ontology*, Cambridge, MA/ London: Harvard University Press.
- [2014a]: “Aristotle on the Virtues of Thought”, in: *Virtues of Thought. Essays on Plato and Aristotle*, Cambridge, MA/ London: Harvard University Press, 280–297.
- [2014b]: “Necessity and Explanation in Aristotle’s *Analytics*”, in: *Virtues of Thought. Essays on Plato and Aristotle*, Cambridge, MA/ London: Harvard University Press, 77–93.
- KREMER, M. [2001]: “The Purpose of Tractarian Nonsense”, in: *Noûs* 35 [1], 39–73.
- [2002]: “Mathematics and Meaning in the *Tractatus*”, in: *Philosophical Investigations* 25 [3], 272–303.
- KRIFKA, M. u. a. [1995]: “Genericity: An Introduction”, in: *The Generic Book*, hrsg. von G. N. CARLSON; F. J. PELLETIER, Chicago/ London: The University of Chicago Press, 1–124.
- KRIPKE, S. [1982]: *Wittgenstein on Rules and Private Language: An Elementary Exposition*, Oxford: Basil Blackwell.

Bibliographie

- KRIPKE, S. [1987]: *Wittgenstein über Regeln und Privatsprache. Eine elementare Darstellung*, übers. von H. PAPE, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- KULLMANN, W. [1974]: *Wissenschaft und Methode. Interpretationen zur Aristotelischen Theorie der Naturwissenschaften*, Berlin/ New York: de Gruyter.
- KÜNNE, W. [2010]: *Die Philosophische Logik Gottlob Freges. Ein Kommentar*, Frankfurt/Main: Klostermann.
- KUSCH, M. [2006]: *A Sceptical Guide to Meaning and Rules. Defending Kripke's Wittgenstein*, Chesham: Acumen.
- LABARGE, S. [2006]: "Aristotle on Empeiria", in: *Ancient Philosophy* 26.1, 23–44.
- LEAR, J. [1987]: "Active Episteme", in: *Mathematics and metaphysics in Aristotle: Akten des X. Symposium Aristotelicum (Sigriswil, 6.–12. September 1984)*, hrsg. von A. GRAESER, Bern/ Stuttgart: Verlag Paul Haupt, 149–174.
- [1988]: *Aristotle: the desire to understand*, Cambridge/ New York: Cambridge University Press.
- LESHER, J. H. [2001]: "On Aristotelian Ἐπιστήμη as 'Understanding'", in: *Ancient Philosophy* 21, 45–55.
- LEWIS, A. [1988]: "Wittgenstein and Rule-Scepticism", in: *The Philosophical Quarterly* 38, 280–304.
- LEWIS, F. A. [1996]: "Self-Knowledge in Aristotle", in: *Topoi* 15, 39–58.
- LIN, F. Y. [2020]: "Wittgenstein on the impossibility of following a rule only once", in: *British journal for the history of philosophy* 28 [1], 134–154.
- LISKE, M.-T. [1985]: *Aristoteles und der aristotelische Essentialismus. Individuum, Art, Gattung*, Freiburg/ München: Alber.
- [1991]: "Kinesis und Energeia bei Aristoteles", in: *Phronesis* 36 [2], 161–178.

- [1994]: “Gebrauchte Aristoteles ‘epagôgê’ als terminus technicus für eine wissenschaftliche Methode?”, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 37, 127–151.
- [1995]: “In welcher Weise hängen Modalbegriffe und Zeitbegriffe bei Aristoteles zusammen?”, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 49 [3], 351–377.
- [1996]: “Inwieweit sind Vermögen intrinsische dispositionelle Eigenschaften? (Θ 1–5)”, in: *Aristoteles, Metaphysik, Die Substanzbücher (Z, H, Θ)*, hrsg. von C. RAPP, Berlin: Akademie Verlag, 253–288.
- [1997]: “Lassen sich in Aristoteles’ Theorie des Nous Erkenntniselemente a priori aufweisen?”, in: *Theologie und Philosophie* 22, 23–47.
- [2007]: “Lassen Aristotelische Tugenden sich als rationale Vermögen gemäß Metaphysik IX 2 und 5 auffassen?”, in: *Theologie und Philosophie* 82, 329–350.
- LORENZ, H. [2014]: “Understanding, Knowledge, and Inquiry in Aristotle”, in: *The Routledge Companion to Ancient Philosophy*, hrsg. von J. WARREN; F. SHEFFIELD, London/ New York: Routledge, 290–303.
- LORENZ, H.; MORISON, B. [2019]: “Aristotle’s Empiricist Theory of Doxastic Knowledge”, in: *Phronesis* 64 [4], 431–464.
- LUNTLEY, M. [2008]: “Training and Learning”, in: *Educational Philosophy and Theory* 40 [5], 695–711.
- [2017]: “Wittgenstein on the Path of Learning”, in: *A Companion to Wittgenstein on Education. Pedagogical Investigations*, hrsg. von M. A. PETERS; J. STICKNEY, Singapore: Springer, 437–451.
- MAKIN, S. [2000]: “Aristotle on Modality (I): How many ways can a capacity be exercised?”, in: *Proceedings of the Aristotelian Society Supplement* 72, 143–161.
- [2006]: *Aristotle’s Metaphysics: Book Theta, Translated with an Introduction and Commentary by S. Makin*, Clarendon Aristotle series, Oxford/New York: Clarendon Press.

Bibliographie

MALCOLM, N. [1986]: *Nothing is Hidden. Wittgenstein's Criticism of his Early Thought*, Oxford/ New York: Basil Blackwell.

— [1989]: “Wittgenstein on Language and Rules”, in: *Philosophy* 64, 5–28.

MANSION, S. [1979]: “‘Plus connu en soi’, ‘plus connu pour nous’. Une distinction épistémologique importante chez Aristote”, in: *Pensiero* 35, 161–170.

MCDOWELL, J. [1996]: *Mind and World. With a New Introduction*, Cambridge, MA/ London: Harvard University Press.

— [1998a]: “Meaning and Intentionality in Wittgenstein's Later Philosophy”, in: *Mind, Value and Reality*, Cambridge, MA/ London: Harvard University Press, 263–278.

— [1998b]: “Non-Cognitivism and Rule-Following”, in: *Mind, Value and Reality*, Cambridge, MA/ London: Harvard University Press, 198–218.

— [1998c]: “One Strand in the Private Language Argument”, in: *Mind, Value and Reality*, Cambridge, MA/ London: Harvard University Press, 279–296.

— [1998d]: “Preface”, in: *Mind, Value and Reality*, Cambridge, MA/ London: Harvard University Press, vii–ix.

— [1998e]: “Wittgenstein on Following a Rule”, in: *Mind, Value and Reality*, Cambridge, MA/ London: Harvard University Press, 221–262.

— [2009a]: “Are Meaning, Understanding, etc. Definite States?”, in: *The Engaged Intellect. Philosophical Essays*, Cambridge, MA/ London: Harvard University Press, 79–95.

— [2009b]: “Avoiding the Myth of the Given”, in: *Having the World in View. Essays on Kant, Hegel and Sellars*, Cambridge, MA/ London: Harvard University Press, 256–272.

- [2009c]: “How Not to Read *Philosophical Investigations*: Brandom’s Wittgenstein”, in: *The Engaged Intellect. Philosophical Essays*, Cambridge, MA/ London: Harvard University Press, 96–111.
- MCGINN, C. [1984]: *Wittgenstein on Meaning. An Interpretation and Evaluation*, Oxford: Basil Blackwell.
- MCGINN, M. [2006]: *Elucidating the Tractatus. Wittgenstein’s Early Philosophy of Language and Logic*, Oxford/ New York: Clarendon Press.
- MCGUINNESS, B. [1981]: “The So-called Realism of Wittgenstein’s *Tractatus*”, in: *Perspectives on the Philosophy of Wittgenstein*, hrsg. von I. BLOCK, Oxford: Basil Blackwell, 60–73.
- MCKIRAHAN, R. D. [1983]: “Aristotelian Epagoge in *Prior Analytics* 2.21 and *Posterior Analytics* 1.1”, in: *The Journal of the History of Philosophy* 21 [1], 1–13.
- [1992]: *Principles and Proofs: Aristotle’s Theory of Demonstrative Science*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- MCMANUS, D. [1995]: “The Epistemology of Self-Knowledge and the Presuppositions of Rule-Following”, in: *The Monist* 78 [4], 496–514.
- MEIXNER, U. [2014]: *Defending Husserl. A Plea in the Case of Wittgenstein and Company versus Phenomenology*, Berlin/Boston: de Gruyter.
- MENN, S. [1994]: “The Origins of Aristotle’s Concept of Ἐνέργεια: Ἐνέργεια and Δύναμις”, in: *Ancient Philosophy* 14, 73–114.
- [2002]: “Aristotle’s Definition of Soul and the Programme of the *De anima*”, in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* XXII, 83–139.
- [2020]: “From *De Anima* III 4 to *De Anima* III 5”, in: *Aristote et l’Âme Humaine. Lectures de De Anima III offertes à Michel Crubellier*, hrsg. von G. GUYOMARC’H u. a., Leuven und Paris: Peeters, 95–155.

Bibliographie

- MILLER, A. [2019]: “Rule-Following, Meaning and Primitive Normativity”, in: *Mind* 128, 735–760.
- MILLER, D. [2014]: “Aristotle on how to fell a tree and other matters involving experience”, in: *Strategies of Argument. Essays in Ancient Ethics, Epistemology, and Logic*, hrsg. von M.-K. LEE, Oxford/ New York: Oxford University Press, 124–145.
- MINAR, E. H. [1991]: “Wittgenstein and the ‘Contingency’ of Community”, in: *Pacific Philosophical Quarterly* 72, 203–234.
- [1994]: “Paradox and Privacy. On §§201–202 of Wittgenstein’s Philosophical Investigations”, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 54 [1], 43–75.
- [2001]: “Heidegger, Wittgenstein, and Skepticism”, in: *The Harvard Review of Philosophy* IX, 37–45.
- [2011]: “The Life of the Sign. Rule-following, Practice, and Agreement”, in: *The Oxford Handbook of Wittgenstein*, hrsg. von O. KUUSELA; M. MCGINN, Oxford/ New York: Oxford University Press, 276–293.
- MODRAK, D. K. [1986]: “Aristotle on Thinking”, in: *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy, Vol. II*, hrsg. von J. J. CLEARY, Laham/ New York: University Press of America, 209–236.
- MOLINE, J. [1975]: “Provided Nothing External Interferes”, in: *Mind* 84 [334], 244–254.
- MORAVCSIK, J. [1994]: “Essences, Powers, and Generic Propositions”, in: *Unity, Identity, and Explanation in Aristotle’s Metaphysics*, hrsg. von T. SCALTSAS u. a., Oxford/ New York: Oxford University Press, 229–244.
- MOREL, P.-M. [1997]: “L’habitude: une seconde nature?”, in: *Aristote et la notion de nature. Enjeux épistémologiques et pratiques*, hrsg. von P.-M. MOREL, Bordeaux: Presses Universitaires de Bordeaux, 131–148.

- MORRISON, D. [1985a]: “Separation in Aristotle’s Metaphysics”, in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* III, 125–158.
- [1985b]: “Separation: A Reply to Fine”, in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* III, 167–174.
- MOSS, J. [2014]: “Right Reason in Plato and Aristotle. On the Meaning of Logos”, in: *Phronesis* 59 [3], 181–230.
- MOSS, J.; SCHWAB, W. [2019]: “The Birth of Belief”, in: *Journal of the History of Philosophy* 57 [1], 1–32.
- MOYES, C. D.; SCHULTE, P. M. [2008]: *Tierphysiologie*, München et al.: Pearson Studium.
- MÜLLER, A. W. [1982]: *Praktisches Folgern und Selbstgestaltung nach Aristoteles*, Freiburg/ München: Karl Alber Verlag.
- MÜLLER, J. [2018]: “Practical and Productive Thinking in Aristotle”, in: *Phronesis* 63 [2], 148–175.
- NATALI, C. [2012]: “Commentary on Phys. VII 3: 247b13–248a9”, in: *Physics VII.3 – “What Is Alteration?”*, hrsg. von S. MASO u. a., Las Vegas et al.: Parmenides Publishing, 109–117.
- NAWAR, T. [2021]: “Dynamic Modalities and Teleological Agency: Plato and Aristotle on Skill and Ability”, in: *Productive Knowledge in Ancient Philosophy. The Concept of Technê*, hrsg. von T. K. JOHANSEN, Cambridge/ New York: Cambridge University Press, 39–61.
- NUCHELMANS, G. [1973]: *Theories of the Proposition. Ancient and medieval conceptions of the bearers of truth and falsity*, Amsterdam/ London: North-Holland Publishing Company.
- NUSSBAUM, M. C. [1982]: “Saving Aristotle’s appearances”, in: *Language and Logos. Studies in Ancient Greek Philosophy (presented to G.E.L. Owen)*, hrsg. von M.

Bibliographie

- SCHOFIELD; M. C. NUSSBAUM, Cambridge/ New York: Cambridge University Press, 267–293.
- OEHLER, K. [1962]: *Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles. Ein Beitrag zur Erforschung der Geschichte des Bewusstseinsproblems in der Antike*, München: C.H. Beck.
- OWEN, G. [1978–1979]: “Particular and General”, in: *Proceedings of the Aristotelian Society* 79, 1–21.
- PEARS, D. [1987/1988]: *The False Prison. A Study of the Development of Wittgenstein’s Philosophy*, Oxford University Press.
- PENNER, T. [1970]: “Verbs and the Identity of Actions – A Philosophical Exercise in the Interpretation of Aristotle”, in: *Ryle. A Collection of Critical Essays*, hrsg. von O. P. WOOD; G. PITCHER, Garden City, NY: Anchor Books, 393–460.
- POLANSKY, R. [2007]: *Aristotle’s De anima*, Cambridge/ New York: Cambridge University Press.
- POLITIS, V. [2001]: “Aristotle’s Account of the Intellect as Pure Capacity”, in: *Ancient philosophy* 21 [2], 375–402.
- PRESTON, J. M.; GLOCK, H.-J. [1995]: “Externalism and First-Person Authority”, in: *The Monist* 78 [4], 515–533.
- PRICE, A. W. [2015]: *Virtue and Reason in Plato and Aristotle*, Oxford/ New York: Oxford University Press.
- PRIMAVESI, O. [2012]: “Introduction: The Transmission of the Text and the Riddle of the Two Versions”, in: *Aristotle’s Metaphysics Alpha (18th Symposium Aristotelicum, 2008)*, hrsg. von C. STEEL, Oxford University Press, 387–459.
- PRITZL, K. [2006]: “The Place of Intellect in Aristotle”, in: *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association: Intelligence and the Philosophy of Mind*, hrsg. von M. BAUR, Charlottesville: American Catholic Philosophical Association, 57–75.

- QUINE, W. [1960]: *Word and Object*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- RAPP, C. [1995]: “Freiwilligkeit, Entscheidung und Verantwortlichkeit (III 1–7)”, in: *Aristoteles: Die Nikomachische Ethik*, hrsg. von O. HÖFFE, Berlin: Akademie Verlag, 109–134.
- [2001]: “Intentionalität und *phantasia* bei Aristoteles”, in: *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, hrsg. von D. PERLER, Leiden, Boston und Köln: Brill, 63–96.
- [2002]: *Aristoteles: Rhetorik, 2. Halbbd. – Kommentar*, Berlin: Akademie Verlag.
- REEVE, C. D. [1992]: *Practices of Reason. Aristotle's Nicomachean Ethics*, Clarendon Press.
- RHEES, R. [1970a]: “Miss Anscombe on the *Tractatus*”, in: *Discussions of Wittgenstein*, London: Routledge & Kegan Paul, 1–15.
- [1970b]: “The *Tractatus*: Seeds of Some Misunderstandings”, in: *Discussions of Wittgenstein*, London: Routledge & Kegan Paul, 16–22.
- RICKEN, F. [2005]: “Art. ‘hexis’”, in: *Aristoteles-Lexikon*, hrsg. von O. HÖFFE, Stuttgart: Körner, 252–254.
- RICKETTS, T. G. [1986]: “Objectivity and Objecthood: Frege’s Metaphysics of Judgment”, in: *Frege Synthesized. Essays on the Philosophical and Foundational Work of Gottlob Frege*, hrsg. von L. HAAPARANTA; J. HINTIKKA, Dordrecht/ Boston: D. Reidel Publishing Company, 65–96.
- RITTER, J.; GRÜNDER, K., Hrsg. [2019]: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Darmstadt: wbg.
- RÖDL, S. [1998]: *Selbstbezug und Normativität*, Paderborn u. a.: Schöningh.
- [2002a]: “Interne Normen”, in: *Institutionen und Regelfolgen*, hrsg. von U. BALTZER; G. SCHÖNRICH, Paderborn: mentis, 177–192.

Bibliographie

- RÖDL, S. [2002b]: “Practice and the Unity of Action”, in: *Social Facts and Collective Intentionality*, hrsg. von G. MEGGLE, Frankfurt/Main: Hänsel-Hohenhausen, 323–342.
- [2005]: *Kategorien des Zeitlichen. Eine Untersuchung der Formen des endlichen Verstandes*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- [2007]: *Self-Consciousness*, Cambridge, MA/ London: Harvard University Press.
- [2010a]: “Praktisches Wissen um die menschlichen Lebensform: ein Widerspruch?“, in: *Natürlich gut. Aufsätze zur Philosophie von Philippa Foot*, hrsg. von T. HOFFMANN; M. REUTER, Frankfurt/Main: ontos Verlag, 207–221.
- [2010b]: “The Form of the Will”, in: *Desire, Practical Reason, and the Good*, hrsg. von S. TENENBAUM, Oxford/ New York: Oxford University Press, 138–160.
- [2010c]: “The Self-Conscious Power of Sensory Knowledge”, in: *Grazer philosophische Studien* 81 [1], 135–151.
- [2011a]: “Selbstgesetzgebung”, in: *Paradoxien der Autonomie. Freiheit und Gesetz I*, hrsg. von T. KHURANA; C. MENKE, Berlin: August Verlag, 91–111.
- [2011b]: “Two Forms of Practical Knowledge and Their Unity”, in: *Essays on Anscombe’s Intention*, hrsg. von A. FORD u. a., Cambridge, Mass./London: Harvard University Press, 211–241.
- [2012]: “The Idea of Practice”, in: *Wittgenstein: Zu Philosophie und Wissenschaft*, hrsg. von P. STEKELER-WEITHOFER, Hamburg: Meiner, 190–202.
- [2016]: “Education and Autonomy”, in: *Journal of Philosophy of Education* 51 [1], 84–97.
- [2018]: *Self-Consciousness and Objectivity. An Introduction to Absolute Idealism*, Cambridge, MA/ London: Harvard University Press.
- RODRIGO, P. [2011]: “The Dynamic of *Hexis* in Aristotle’s Philosophy”, in: *Journal of the British Society for Phenomenology* 42 [1], 6–17.

- ROSS, W. [1928]: *Aristotle: Metaphysica*, 2. Aufl., Oxford: Clarendon Press.
- [1936]: *Aristotle's Physics, A Revised Text with Introduction and Commentary by W.D. Ross*, Nachdr. 1979, Oxford/New York: Clarendon Press.
- RUMP, J. [2020]: "Husserlian Phenomenology, Rule-Following, and Primitive Normativity", in: *Language and Phenomenology*, hrsg. von C. ENGELLAND, London/New York: Routledge, 74–91.
- SALKEVER, S. G. [1990]: *Finding the Mean. Theory and Practice in Aristotelian Political Philosophy*, Princeton, NJ/ Oxford: Princeton University Press.
- SAVIGNY, E. von [1991]: "Self-Conscious Individual versus Social Soul: The Rationale of Wittgenstein's Discussion of Rule Following", in: *Philosophy and Phenomenological Research* 51 [1], 67–84.
- [1994]: *Wittgensteins "Philosophische Untersuchungen". Ein Kommentar für Leser, Bd. I: Abschnitte 1 bis 315*, 2. überarb. Aufl., Frankfurt/Main: Klostermann.
- SCHOFIELD, M. [1978]: "Aristotle on the Imagination", in: *Aristotle on mind and the senses (7th Symposium Aristotelicum, 1975)*, hrsg. von G. LLOYD; G. OWEN, Cambridge University Press, 99–140.
- SCHULTE, J. [2014]: "Anmerkungen zum Regelbegriff", in: *Wittgenstein-Studien* 5, 133–144.
- SCHWEGLER, A. [1848]: *Bd. IV: Des Commentars zweite Hälfte*, in: *Die Metaphysik des Aristoteles. Grundtext, Übersetzung und Commentar, nebst erläuternden Abhandlungen*, Tübingen: Fues.
- SELLARS, W. [1997]: *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Cambridge, MA/ London: Harvard University Press.
- SHERMAN, N. [1989]: *The Fabric of Character. Aristotle's Theory of Virtue*, Oxford: Clarendon Press.

Bibliographie

- SHIELDS, C. [1995]: “Intentionality and Isomorphism in Aristotle”, in: *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy, Vol. XI*, hrsg. von J. J. CLEARY; W. C. WIAN, Laham/ New York: University Press of America, 307–330.
- [2016]: *Aristotle, De Anima (Translated with an Introduction and Commentary by Ch. Shields)*, Clarendon Aristotle series, Oxford und New York: Clarendon Press.
- SISKO, J. E. [1996]: “Material Alteration and Cognitive Activity in Aristotle’s ‘De Anima’”, in: *Phronesis* 41 [2], 138–157.
- SORABJI, R. [1972]: *Aristotle on Memory*, London: Duckworth.
- [1982]: “Myths about non-propositional thought”, in: *Language and Logos. Studies in Ancient Greek Philosophy (presented to G.E.L. Owen)*, hrsg. von M. SCHOFIELD; M. C. NUSSBAUM, Cambridge/ New York: Cambridge University Press, 295–314.
- SORGIOVANNI, B. [2018]: “Rule-Following and Primitive Normativity”, in: *dialectica* 72 [1], 141–150.
- SPELLMAN, L. [1995]: *Substance and Separation in Aristotle*, Cambridge: Cambridge University Press.
- SPIEGEL, T. J. [2022]: “Rule-Following and Objective Spirit”, in: *Philosophical Investigations*.
- STROUD, B. [2000a]: “Mind, Meaning, and Practice”, in: *Meaning, Understanding, and Practice. Philosophical Essays*, Oxford/ New York: Oxford University Press, 170–192.
- [2000b]: “Wittgenstein and Logical Necessity”, in: *Meaning, Understanding, and Practice. Philosophical Essays*, Oxford/ New York: Oxford University Press, 1–16.

- [2011]: “Meaning and Understanding”, in: *The Oxford Handbook of Wittgenstein*, hrsg. von O. KUUSELA; M. MCGINN, Oxford/ New York: Oxford University Press, 294–310.
- SZELAK, T. A. [2003]: *Aristoteles: Metaphysik (übers. u. eingel. v. Th. Szélák*, Berlin: Akademie Verlag.
- TAYLOR, C. [2006]: *Aristotle, Nicomachean Ethics: Books II–IV, Translated with a Commentary by C.C.W. Taylor*, Clarendon Aristotle series, Oxford/New York: Clarendon Press.
- THOMPSON, M. [2008]: *Life and Action. Elementary Structures of Practice and Practical Thought*, Cambridge, MA/ London: Harvard University Press.
- TRENDELENBURG, F. A. [1957]: *Aristotelis, De Anima Libri Tres*, Nachdruck der Ausgabe Berlin 1877, Graz: Akademische Druck- u. Verlagsgesell.
- ULMER, K. [1953]: *Wahrheit, Kunst und Natur bei Aristoteles. Ein Beitrag zur Aufklärung der metaphysischen Herkunft der modernen Technik*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- VIANO, C. [2012]: “Commentary on Phys. VII 3: 246b20–247a19”, in: *Physics VII.3 – “What Is Alteration?”*, hrsg. von S. MASO u. a., Las Vegas et al.: Parmenides Publishing, 85–98.
- VOIGT, U. [2008]: *Aristoteles und die Informationsbegriffe. Eine antike Lösung für ein aktuelles Problem?*, Würzburg: ERGON Verlag.
- WATERLOW, S. [1982]: *Nature, Change, and Agency in Aristotle’s Physics*, Oxford/ New York: Clarendon Press.
- WEDIN, M. V. [1988]: *Mind and Imagination in Aristotle*, New Haven/ London: Yale University Press.
- WEIDEMANN, H. [1982]: “*Tode ti und ti ên einai*: Überlegungen zu Aristoteles, *Metaph.* Z4, 1030a3”, in: *Hermes* 110, 175–184.

Bibliographie

- WEIDEMANN, H. [1996]: “Zum Begriff des *ti ên einai* und zum Verständnis von Met. Z4, 1029b11–1030a6”, in: *Aristoteles, Metaphysik - Die Substanzbücher (Klassiker Auslegen)*, hrsg. von C. RAPP, Berlin: Akademie Verlag, 75–104.
- [2002]: *Aristoteles: Peri Hermeneias*, 2. veränd. Aufl., Berlin: Akademie Verlag.
- WHITAKER, C. [1996]: *Aristotle's De Interpretatione. Contradiction and Dialectic*, Oxford/ New York: Clarendon Press.
- WIELAND, W. [1962]: *Die aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- WILLIAMS, C. [1982]: *Aristotle's De Generatione et Corruptione, Translated with notes by C.J.F. Williams*, Oxford/ New York: Clarendon Press.
- WILLIAMS, M. [1991]: “Blind Obedience: Rules, Community and the Individual”, in: *Meaning Scepticism*, hrsg. von K. PUHL, Berlin/ New York: de Gruyter, 93–125.
- [1994]: “The Significance of Learning in Wittgenstein's Later Philosophy”, in: *Canadian Journal of Philosophy* 24 [2], 173–204.
- [2010]: *Blind Obedience. Paradox and Learning in the Later Wittgenstein*, London/ New York: Routledge.
- [2011]: “Master and Novice in the Later Wittgenstein”, in: *American Philosophical Quarterly* 48 [2], 199–211.
- WILLIAMS, M. [1996]: *Unnatural Doubts. Epistemological Realism and the Basis of Scepticism*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- [2001]: *Problems of Knowledge. A Critical Introduction to Epistemology*, Oxford/ New York: Oxford University Press.
- WINCH, P. [1969]: “Introduction: The Unity of Wittgenstein's Philosophy”, in: *Studies in the Philosophy of Wittgenstein*, hrsg. von P. WINCH, London: Routledge & Kegan Paul, 1–19.

- [1987a]: “Facts and Superfacts”, in: *Trying to Make Sense*, Oxford: Basil Blackwell, 54–63.
- [1987b]: “*Im Anfang war die Tat*”, in: *Trying to Make Sense*, Oxford: Basil Blackwell, 33–53.
- WINTER, M. [1997]: “Aristotle, *hōs epi to polu* Relations, and a Demonstrative Science of Ethics”, in: *Phronesis* 42 [2], 163–189.
- WOLF, U. [2020]: *Vermögen und Möglichkeit. Die Lehre des Aristoteles und die Debatte in der analytischen Philosophie*, 2. Aufl., Berlin: J.B. Metzler.
- WOODS, M. [1986]: “Intuition and Perception in Aristotle’s Ethics”, in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* IV, 145–166.
- WRIGHT, C. [1980]: *Wittgenstein on the Foundation of Mathematics*, London: Duckworth.
- [1982]: “Strict Finitism”, in: *Synthese* 51 [2], 203–282.
- [2001a]: “Excerpts from a Critical Study of Colin McGinn’s *Wittgenstein on Meaning*”, in: *Rails to Infinity. Essays on Themes from Wittgenstein’s Philosophical Investigations*, Cambridge, MA/ London: Harvard University Press, 143–169.
- [2001b]: “Kripke’s Account of the Argument against Private Language”, in: *Rails to Infinity. Essays on Themes from Wittgenstein’s Philosophical Investigations*, Cambridge, MA/ London: Harvard University Press, 81–115.
- [2001c]: “Wittgenstein’s Rule-Following Considerations and the Central Project of Theoretical Linguistics”, in: *Rails to Infinity. Essays on Themes from Wittgenstein’s Philosophical Investigations*, Cambridge, MA/ London: Harvard University Press, 170–213.
- [2007]: “Rule-Following without Reasons: Wittgenstein’s Quietism and the Constitutive Question”, in: *Ratio* 20 [4], 481–502.

Bibliographie

WÜSCHNER, P. [2016]: *Eine aristotelische Theorie der Haltung. Hexis und Euxia in der Antike*, Hamburg: Meiner.

ZUPPOLINI, B. [2016]: “Aristotle’s Foundationalism”, in: *Dissertatio* 44, 187–211.

— [2020]: “Comprehension, Demonstration, and Accuracy in Aristotle”, in: *Journal of the History of Philosophy* 58 [1], 29–48.

Index Locorum: Wittgenstein

BB	VII.40, 43, 54, 55, 62, 64, 65
61, 32, 36–38, 41, 57	VII.60, 47, 283
BGM	BT
I.4/5, 33	284, 261
I.21, 12, 33	PB
I.113, 15, 16, 23, 246	X.109, 300
I.118, 33, 38, 78	PG
I.119, 34	II.III-15, 300
I.119–130, 34	PU
I.143, 77	§1, 70
III.4, 300	§7, 68, 276, 311
V.19, 75	§7b, 69
VI.2, 71	§23, 271
VI.21, 55, 246	§54, 311
VI.27, 34	§81, 33, 34
VI.28, 63, 65, 66, 69, 78, 247, 274, 308	§85, 18, 37, 297
VI.30 & 34/35, 54	§86, 59
VI.31, 2, 34, 63–66, 73, 290, 291, 298	§87, 298
VI.35, 47, 48, 60, 61	§89, 312
VI.38, 32	§101 & 197, 309
VI.39, 55	§102, 39
VI.40, 64, 65, 246	§107, 309
VI.43, 70	§109, 3, 66
VI.49, 41	§119, 312
VII.26, 3, 67, 70, 73, 75, 76, 79, 145, 292	§125, 78, 310, 312
VII.27, 77, 78	§127, 298
VII.39, 73, 248	§129, 298
	§133, 3

- §138, 35
§142, 296
§143, 9, 247, 249
§143b, 248
§143c, 249
§143d, 249
§145, 248
§146, 17, 225, 248
§147, 17, 35
§148, 17
§150, 75–77, 79, 266
§183, 292
§185, 8–11, 13–15, 34, 37, 38,
74, 237, 244,
245, 248–
250, 308–
312
§185c, 246
§185c/d, 249
§186, 9–13, 15, 17, 41, 48, 238
§187, 11, 17
§188, 11, 30, 32, 33
§189b, 12
§190, 12
§191, 35
§192, 35
§195, 35, 61
§197, 16, 35, 61
§198a, 13, 18, 19, 32, 53
§199, 1, 271, 273, 281, 315
§201, 7, 8, 13, 19, 20, 40, 46,
60, 74, 78,
79, 246, 272,
273, 312
§201a, 19, 25, 29, 30, 35, 44, 50, 72,
78, 247, 310,
311, 314,
315
§201b, 18, 19, 25, 29, 30, 40–46,
49, 50, 53,
57–62, 74–
76, 247, 251,
273, 289,
290, 297,
301
§201c, 18, 19, 29, 65
§202, 1, 39, 42, 48–50, 63, 66,
76, 230, 247,
274, 290,
311
§208, 248
§209, 35, 36, 40
§210, 13, 36, 40
§211, 62
§212, 47
§213, 14, 15, 47
§213a, 14
§213b, 15
§217, 48, 249–252, 262, 268, 299
§217b, 47, 62, 64, 250
§218, 32, 38, 314
§219, 24, 38, 61, 77, 250
§219a, 33
§219c, 14, 47
§219d, 78
§220, 35
§221, 35, 38
§223, 40, 298
§225, 308
§228, 40, 41, 60, 61, 65, 252, 298
§230, 32, 298
§231, 33, 311
§232, 298
§238, 40

§240, [244–247](#), [272](#)
§241, [54](#), [244](#), [246](#), [273](#), [284](#)
§242, [41](#), [55](#), [272](#), [287](#), [296](#)
§258, [27](#), [39](#)
§289, [54](#), [299](#)
§292, [60](#), [61](#)
§431, [17](#), [36](#), [37](#), [61](#), [75](#), [311](#)
§432, [37](#)
§433, [36](#)
§435, [39](#)
§435a, [39](#)
§437, [33](#), [78](#)
§485, [62](#)
§569, [304](#)
§570, [302–304](#), [308](#), [310](#)
§654, [65](#), [66](#), [312](#)
§§ 147 & 186, [35](#)
§§ 186 & 213, [17](#)
§§2–21, [199](#)
§§31 & 54, [60](#)
§§54 & 185, [60](#)
§§65–67, [198](#)
§§71 & 87, [60](#)
§§85, [60](#)
§§85 & 198, [290](#)
§§85 & 87, [15](#)
§§105–107, [299](#)
§§138 & 197, [61](#)
§§139–142, [59](#)
§§143–145, [8](#)
§§147; 195 & 197, [36](#)
§§148–150, [35](#)
§§149–155, [40](#)
§§150 & 199, [257](#)
§§185–201, [310](#)
§§189/190, [310](#)
§§191/192, [291](#)
§§191; 195 & 197, [310](#)

§§192–197, [34](#)
§§193/194, [34](#)
§§195 & 197, [16](#), [35](#)
§§198 & 199, [1](#)
§§198/199, [290](#), [300](#)
§§209/210, [63](#), [75](#)
§§211/212, [250](#), [299](#)
§§240/241, [272](#)
§§243–315, [39](#)
§§431–433, [56](#)
§§433b & 504, [40](#)

TLP

4.126, [303](#), [307](#)
4.126; 4.127 & 4.1271–4.1274, [303](#)
4.1272, [307](#)
4.1273, [307](#)
4.1274, [307](#)
4.12721, [307](#), [308](#)
5.53, [308](#)
5.473, [300](#)
5.5303, [308](#)

ÜG

§139, [63](#), [300](#), [301](#)
§204, [48](#), [62](#), [63](#), [299](#)
§471, [64](#)
§559, [309](#), [311](#)

UW

113, [16](#)
113/114, [17](#)
115, [48](#), [276](#)

Zettel

§314, [64–67](#), [74](#), [291](#), [292](#), [312](#)
§430, [65](#), [246](#), [275](#)
§693, [44](#), [45](#), [57](#), [291](#), [315](#)
§§428–431, [54](#)

Index Locorum: Aristoteles

Kategorien

- 1, 2 a7–10, [254](#)
- 4, 2 a5, [109](#)
- 8, 8 b27–35, [157](#)
- 8, 8 b29–32, [158](#)
- 8, 8 b35/36, [156](#)
- 8, 9 a4–10, [157](#), [158](#), [200](#), [219](#), [328](#)
- 8, 9 a5/6, [157](#)
- 8, 9 a7–9, [157](#)
- 8, 9 a10/11, [156](#)
- 8, 9 a10–13, [156](#)
- 10, 13 b27–35, [98](#)

De Interpretatione

- 1, 16 a3–13, [253](#)
- 1, 16 a3–16, [237](#), [256](#)
- 1, 16 a9–16, [222](#)
- 1, 16 a9–18, [254](#)
- 1, 16 a15, [253](#)
- 3, 16 b19–21, [253](#)
- 3, 16 b19–23, [253](#)
- 4, 16 a2–5, [96](#)
- 4, 16 b26–30, [253](#), [335](#)
- 5, 17 a17–19, [253](#), [254](#)
- 5, 17 a17–24, [109](#)
- 6, 17 a25/26, [96](#)
- 6, 17 a25–38, [98](#)
- 7, 18 a7–12, [98](#)
- 11, 20 b22–30, [105](#)
- 12, 21 b19–22, [109](#)
- 14, 23 a32–35, [109](#)

14, 24 b1–7, [109](#)

Analytica Priora

- I 1, 24 a16–24, [101](#)
- I 9, 30 a15–23, [233](#)
- I 30, 46 a17–27, [213](#)
- II 16, 64 b34–38, [215](#), [261](#)
- II 21, 61 a8–26, [213](#)
- II 23, 68 b13/14, [110](#)

Analytica Posteriora

- I 1, 71 a1–4, [149](#), [199](#)
- I 1, 71 a1–9, [207](#), [208](#), [214](#), [268](#), [332](#)
- I 1, 71 a5–9, [214](#)
- I 1, 71 a11–17, [207](#)
- I 1, 71 a17–30, [213](#), [217](#)
- I 2, 71 b9, [138](#)
- I 2, 71 b9–12, [137](#), [215](#)
- I 2, 71 b9–16, [100](#)
- I 2, 71 b9–19, [113](#)
- I 2, 71 b12, [137](#)
- I 2, 71 b18/19, [100](#)
- I 2, 71 b19–29, [214](#)
- I 2, 71 b20–22, [214](#)
- I 2, 71 b20–23, [137](#)
- I 2, 71 b22/23, [138](#)
- I 2, 71 b24/25, [137](#)
- I 2, 71 b25/26, [101](#), [107](#)
- I 2, 71 b29–33, [101](#)
- I 2, 71 b33–72 a5, [110](#), [209](#)
- I 2, 72 a1–5, [209](#), [223](#)

I 2, 72 a8–14, 101
I 2, 72 a13–15, 98
I 2, 72 a16/17, 274
I 2, 72 a25–29, 214
I 2, 72 a25–32, 107
I 2, 72 a25–b4, 234
I 2, 72 a30–b4, 216
I 2, 72 a37–b4, 103
I 3, 72 b23–25, 112
I 8, 75 b21–26, 135
I 10, 76 27–30, 214, 215
I 24, 85 b27–35, 188, 197, 261, 279,
331
I 24, 85 b27–86 a3, 113
I 24, 86 a29/30, 255
I 31, 87 b28–31, 211
I 31, 87 b28 – 88 a9, 223
I 31, 87 b33 – 88 a8, 221
I 31, 87 b37 – 88 a6, 212
I 33, 88 b30–89 b9, 110
II 2, 89 b37–90 a7, 102
II 2, 90 a14/15 & a31/32, 102
II 10, 93 b29, 114
II 11, 94 b8–26, 189, 212
II 11, 94 b9/10, 278
II 11, 94 b15, 184
II 19, 99 b10–14, 220
II 19, 99 b17/18, 139
II 19, 99 b34/35, 209
II 19, 99 b39 – 100 a3, 210
II 19, 100 6–9, 214
II 19, 100 a1–3, 211
II 19, 100 a4–6, 211
II 19, 100 a4–9, 213
II 19, 100 a5–7, 211
II 19, 100 a7/8, 212
II 19, 100 a10–14, 213

II 19, 100 a15/16, 211
II 19, 100 a15–b1, 259, 264
II 19, 100 a16–b1, 211
II 19, 100 a16–b3, 211
II 19, 100 b5–17, 112, 114, 234
II 19, 100 b8, 234
II 19, 100 b11, 234
II 19, 100 b11–17, 229, 230
II 19, 100 b15, 139, 227, 266

Topik

I 3, 101 b5–10, 123, 125, 141
I 5, b39, 111
VI 5, 142 b30–35, 150
VIII 2, 158 a14–22, 105

Physik

I 1, 184 a10–26, 209
I 1, 184 a16–26, 264
I 1, 184 a16–b14, 268
I 1, 184 a21–26, 211
I 7, 189 b32–190 a24, 166
II 1, 192 b8–23, 83
II 1, 192 b23–32, 83
II 1, 193 a2–9, 262
II 1, 193 a4–9, 238
II 1, 193 b6–18, 196
II 7, 198 a24–27, 193, 278, 302
II 8, 199 a8–11, 185
II 8, 199 a8–15, 279, 280
II 8, 199 a33–b4, 296
II 8, 199 b26–30, 281, 282, 336
II 9, 199 b34–200 b8, 95
III 1, 200 b29–34, 180
III 1, 200 b32 – 201 a9, 162
III 1, 201 a10/11, 162–166, 329
III 1, 201 a27–34, 164, 166, 169,
179, 181,
182, 329

- III 1, 201 a28, 179
 III 1, 201 b6–13, 164–166, 169, 180, 330
 III 1, 201 b9, 169
 III 1, 201 b11/12, 169
 III 1, 201 b13, 180
 III 2, 201 b31–33, 161, 181, 219
 III 2, 202 a5–12, 183
 III 2, 202 a9–11, 182, 184, 200, 218
 III 2, 202 a9–12, 82
 III 3, 202 a13–18 & a31–b22, 218
 III 3, 202 a14–16, 180
 III 3, 202 a18, 183
 III 3, 202 a31–b22, 197
 III 3, 202 a32–b22, 225
 III 3, 202 b25–28, 180
 VII 2, 244 b10–12, 220
 VII 3, 246 b20–248a9, 221
 VII 3, 247 b9–13, 277
 VII 3, 247 b9 – 248 a6 & 247 b22 – 248 b27, 264, 295
 VII, 247 b4–12, 200
 VIII 4, 255 a35–b5, 175
 VIII 4, 255 b2/3, 152, 155
 VIII 5, 257 b6–11, 182
- De Caelo*
 III 7, 306 a5–15, 288
- De Generatione et Corruptione*
 I 7, 323 b1 – 324 b24, 182
 I 7, 324 a24–b24, 143, 197, 271
 I 7, 324 a34–b18, 183
- De Anima*
 I 1, 403 a27–b9, 114
 I 1, 403 b3–5, 278
 I 3, 406 b7–10, 187
- I 3, 407 a6–8, 223, 238, 254, 256
 II 1, 412 a19/20, 190
 II 1, 412 a19–21, 195
 II 1, 412 a21, 190
 II 1, 412 a22–b1, 190
 II 1, 412 a27 & b5, 154
 II 1, 412 b15–17, 114
 II 2, 413 a23–25, 191
 II 2, 413 a23–26, 190
 II 4, 416 b3/4, 183
 II 4, 416 b14–19, 190
 II 4, 416 b20–23, 190
 II 5, 417 a6–21 & 418 a2–6, 182
 II 5, 417 a10–12, 175, 179, 331
 II 5, 417 a16/17, 161
 II 5, 417 a21–29, 153–155, 158, 172, 174, 195, 219, 328
 II 5, 417 a22–28, 174
 II 5, 417 a26/27, 154
 II 5, 417 a26–28, 195
 II 5, 417 a27/28, 154, 155, 175
 II 5, 417 a27/28 & b24, 266
 II 5, 417 a28/29, 150, 172
 II 5, 417 a30–b1/2, 155
 II 5, 417 a30–b2, 154–157, 160, 166, 172, 174, 175, 180, 328
 II 5, 417 a31, 157
 II 5, 417 a31/32, 157
 II 5, 417 a31–b2, 160
 II 5, 417 a32–b2, 175
 II 5, 417 b2/3, 182
 II 5, 417 b2–4, 265
 II 5, 417 b2–7, 265
 II 5, 417 b2–9, 159, 174, 179, 180,

- 182, 183,
265, 266,
276, 329
- II 5, 417 b3, 179, 226
II 5, 417 b3/4, 174
II 5, 417 b5–7, 265
II 5, 417 b6/7, 180, 276
II 5, 417 b7–9, 266
II 5, 417 b8/9, 180
II 5, 417 b9–12, 226
II 5, 417 b9–12, 233
II 5, 417 b12–16, 158, 219, 225, 226,
334
II 5, 417 b16–18, 147
II 5, 417 b16–19, 154
II 5, 417 b16–28, 223, 255
II 5, 417 b17–28, 210
II 5, 417 b22–25, 255, 257
II 5, 417 b23/24, 266
II 5, 417 b23–25, 255
II 5, 417 b24, 257
II 7, 431 b2, 255
II 11, 423 b31–424 a10, 209
II 11, 423 b32–424 a2, 220
II 12, 424 a16–21, 223
III 3, 427 a16–21, 209
III 3, 427 b13/14, 109
III 3, 427 b14–16, 222
III 3, 427 b16–24, 104, 221
III 3, 427 b24–26, 104–107, 322
III 3, 428 a1 & b10 – 429 a9, 210
III 3, 428 a1–b10, 222
III 3, 428 a20, 105
III 3, 428 a22–24, 86, 88, 104, 106,
109, 110
III 3, 429 a1/2, 210, 220, 223
III 3, 429 a5–8, 264
- III 4, 428 b9/10, 240
III 4, 429 a10–b10, 108
III 4, 429 a13, 263
III 4, 429 a13–18, 256
III 4, 429 a13–29, 227
III 4, 429 a15, 226
III 4, 429 a15 & b22–25, 264
III 4, 429 a15/16, 267
III 4, 429 a15–17, 263
III 4, 429 a16, 264
III 4, 429 a17/18, 263
III 4, 429 a18, 263
III 4, 429 a18 & a21/22, 264
III 4, 429 a18–21, 227
III 4, 429 a20/21, 264
III 4, 429 a21/22, 226, 263, 266
III 4, 429 a21–24, 230
III 4, 429 a21–24 & 429 b30 – 430 a1,
224
III 4, 429 a21–25, 226
III 4, 429 a22, 266
III 4, 429 a22/23 & b31, 263
III 4, 429 a23, 108, 110, 115, 118,
221, 263,
266, 272,
322
III 4, 429 a24, 269
III 4, 429 a27–29, 141, 221
III 4, 429 b5–9, 226
III 4, 429 b5–10, 262, 266, 270, 335
III 4, 429 b7, 255, 266
III 4, 429 b10–22, 112
III 4, 429 b22–26, 264
III 4, 429 b29–430 a2, 265
III 4, 429 b31, 265
III 4, 430 a1–5, 239
III 4, 430 a3–5, 223, 239, 240, 242,

- 259, 261,
270, 334
- III 4, 430 a6/7, 220, 257
- III 4, 430 a6–8, 263
- III 4, 430 a7/8, 263
- III 4, 430 a20–22, 270
- III 5, 430 a10–15, 257
- III 5, 430 a10–25, 269, 270, 272, 273,
335
- III 5, 430 a13/14, 270
- III 5, 430 a15–18, 273
- III 5, 430 a17/18, 226, 264
- III 5, 430 a18, 230, 231, 269, 273
- III 5, 430 a19–21, 223, 239, 254
- III 5, 430 a20–22, 270
- III 5, 430 a22, 269
- III 5, 430 a24/25, 272
- III 6, 430 27–29, 114
- III 6, 430 a25/26, 234, 267
- III 6, 430 a25/26 & b26–31, 229
- III 6, 430 a25–b6, 109
- III 6, 430 a26–31, 267
- III 6, 430 b1–6, 98
- III 6, 430 b5/6, 273
- III 6, 430 b7–10, 240
- III 6, 430 b26/27, 109
- III 6, 430 b26–29, 252
- III 6, 430 b26–31, 235, 240, 243, 260,
277
- III 6, 430 b27–29, 112, 115
- III 6, 430 b28/29, 235
- III 6, 430 b29–31, 267
- III 7, 430 b31 – 431 a1/2, 223
- III 7, 430 b31 – 431 a4, 239
- III 7, 431 a1/2, 254
- III 7, 431 a14–17 & b2–4, 210, 223
- III 7, 431 b3, 220
- III 7, 431 b16/17, 259
- III 7, 431 b16–19, 240
- III 8, 431 b20–24, 220, 223, 240
- III 8, 431 b20 – 432 a3, 275
- III 8, 431 b28–32, 195
- III 8, 431 b28 – 432a1, 263
- III 8, 431 b29 – 432 a1, 266
- III 8, 432 a1/2, 263
- III 8, 432 a2/3, 227
- III 8, 432 a3–6, 210
- III 8, 432 a3–7, 230
- III 8, 432 a3–10, 209, 220, 221, 223,
230, 242,
270, 273,
333
- III 8, 432 a3–14, 273
- III 8, 432 a8/9, 223, 255
- III 8, 432 a9/10, 220, 223
- III 8, 432 a10–12, 221
- III 8, 432 a10–14, 221, 222, 224, 235,
236, 242,
254, 272,
273, 334
- III 9, 433 a4–6, 141, 143
- III 9, 433 a4–7, 302, 306
- III 10, 432 b13–17, 116
- III 11, 434 a5–12, 210
- De Memoria et Reminiscentia*
- 1, 449 b31 – 450 a7, 224
- 2, 451 b10–22, 210
- 2, 452 a26–30, 201, 210, 332
- 2, 452 a27/28, 201
- De Partibus Animalium*
- I 1, 639 b14–19, 118, 128, 131, 136,
140, 282,
294, 323

- I 1, 639 b18/19, 118
I 1, 640 b35 – 641 a5, 179
IV 10, 687 a19–21 & b3–5, 263
- De Motu Animalium*
6, 700 b23–29, 189
6, 700 b25–27, 286
8, 702 a31–b11, 183
10, 703 a29–b2, 201
- De Generatione Animalium*
I 22, 730 a12–19, 197
II 1, 734 b31–735 a4, 114
II 1, 734 b36 – 735 a3, 197
II 1, 735 a2–4, 195
II 1, 735 a8–11, 155
II 4, 740 b25–29, 195, 197
II 6, 743 a23–26, 83
IV 2, 767 a16–22, 126, 127, 324
- Problemata Physica*
XXI 14, 928 b24/25, 200
XXI 14, 928 b34–37, 203
XXI 14, 928 b36/37, 203
- Metaphysik*
I 1, 980 a21, 261
I 1, 980 a21–27, 168
I 1, 980 b28 – 981 a1, 212
I 1, 980 b29 – 981 a1, 149, 211
I 1, 981 a30–b6, 218
I 1, 981 a5–9, 212
I 1, 981 a5–12, 101, 103–107, 110,
128, 130,
212, 321
I 1, 981 a12, 130
I 1, 981 a12–24, 118, 128–135, 149,
204, 207,
212, 219,
283, 325
I 1, 981 a14/15 & 21, 130
I 1, 981 a22–24, 133
I 1, 981 a24, 111
I 1, 981 a24–b5, 129
I 1, 981 a24–b6, 100–102, 111, 118,
128, 212,
213, 283,
321
I 1, 981 b2/3, 124, 126
I 1, 981 b7–9, 147, 218, 280
I 1, 981 b14, 129
I 1, 981 b16/17, 129
I 4, 985 a11–18, 151
II 2, 994 a8–11 & b9–12, 187
II 3, 994 b32 – 995 a3, 203
III 1, 995 a27–b2, 7
IV 2, 1003 a33–b18, 198
IV 3, 1005 b22–32, 106, 109, 322
IV 4, 1006 a3–11, 292
IV 4, 1006 a5–11, 262
IV 4, 1008 b10/11, 274
IV 4, 1008 b14–19, 274
IV 7, 1011 b26–29, 105
V 7, 1017 b3–5, 171
V 12, 1019 a15–18, 83
V 12, 1019 a23–26, 151
V 12, 1019 b35–1020 a4, 82
V 12, 1019 b35–1020 a6, 127
V 16, 1021 b14–24, 166
V 17, 1022 a4/5, 261
V 17, 1022 a8–10, 262
V 19, 1022 b1–3, 156
V 20, 1022 a4/5, 156
V 20, 1022 b10–12, 156
VI 1, 1025 b25/26, 119
VI 1, 1025 b28–30, 114
VI 2, 1026 b6–10, 293

- VI 2, 1026 b28–33, [293](#), [296](#)
VI 2, 1026 b37 – 1027 a2, [158](#)
VI 2, 1027 a1/2, [158](#)
VI 2, 1027 a20–27, [212](#), [295](#)
VI 2, 1027 a22/24, [101](#)
VI 4, 1027 a24/25, [273](#)
VI 4, 1027 b17–25, [109](#)
VI 4, 1027 b17–27, [109](#)
VII 3, 1029 b4–12, [208](#), [210](#), [213](#),
[215](#), [241](#),
[333](#)
VII 4, 1030 a2–17, [111](#)
VII 5, 1031 a12–14, [111](#)
VII 7, 1032 a13/14, [148](#)
VII 7, 1032 a32–b1, [136](#)
VII 7, 1032 a32–b6, [111](#), [112](#), [114](#)–
[118](#), [127](#),
[136](#), [183](#),
[193](#), [194](#),
[218](#), [266](#),
[278](#), [280](#),
[302](#), [323](#)
VII 7, 1032 b5/6, [136](#), [218](#), [266](#)
VII 7, 1032 b6/7, [95](#)
VII 7, 1032 b6–10, [95](#), [97](#), [99](#), [108](#),
[116](#), [119](#),
[120](#), [136](#),
[184](#), [185](#),
[187](#), [188](#),
[258](#), [279](#),
[320](#)
VII 7, 1032 b8/9, [99](#)
VII 7, 1032 b8/9 & 21, [127](#)
VII 7, 1032 b8–10 & 16/17, [99](#)
VII 7, 1032 b11–14, [112](#), [136](#), [195](#),
[280](#)
VII 7, 1032 b13/14, [195](#)
VII 7, 1032 b15–21, [90](#), [95](#), [97](#),
[99](#), [108](#), [116](#),
[119](#), [127](#),
[133](#), [136](#),
[184](#), [185](#),
[187](#), [188](#),
[258](#), [279](#),
[320](#)
VII 7, 1032 b16, [117](#)
VII 7, 1032 b16/17, [133](#)
VII 7, 1032 b17, [119](#)
VII 7, 1032 b21–23, [112](#), [116](#), [136](#),
[141](#), [184](#),
[197](#), [278](#),
[283](#), [302](#)
VII 7, 1032 b25/26, [99](#)
VII 7, 1032 b25–30, [119](#)
VII 7, 1032 b26–29, [185](#)
VII 7, 1032 b26–30, [136](#)
VII 7, 1032 b26–31, [99](#)
VII 8, 1033 b5–8, [136](#)
VII 8, 1033 b8–10, [136](#)
VII 9, 1034 a9–b19, [126](#)
VII 9, 1034 a21–25, [116](#)
VII 9, 1034 a21–26, [280](#)
VII 9, 1034 a23/24, [195](#)
VII 12, 1038 a28–30, [211](#)
VII 17, 1041 a10–20, [260](#)
VII 17, 1041 a26–32, [278](#)
VII 17, 1041 a27–32, [283](#)
VII 17, 1041 b4–9, [278](#)
VIII 2, 1043 a14–18, [278](#)
VIII 4, 1044 a33–b1, [278](#), [302](#)
VIII 6, 1045 b17–21, [178](#), [179](#)
VIII 6, 1045 b21, [179](#)
IX 1, 1045 b35–1046 a2, [81](#)
IX 1, 1045 b35–1046 a4, [172](#)

- IX 1, 1046 a1/2, 161
IX 1, 1046 a9–16, 81, 83, 131, 180,
196, 319
IX 1, 1046 a10/11, 131
IX 1, 1046 a10–13, 180
IX 2, 1032 b15–24, 112, 116–118,
136
IX 2, 1046 a36–b2, 84
IX 2, 1046 a36–b4, 93, 94, 96, 106,
115, 135,
136, 320
IX 2, 1046 b2/3, 90
IX 2, 1046 b2–4, 81, 83, 135
IX 2, 1046 b4–14, 87, 90, 91, 93, 97,
98, 115, 117,
118, 127,
136, 141,
193, 206,
282, 294,
320
IX 2, 1046 b6/7, 87
IX 2, 1046 b6–9, 91
IX 2, 1046 b7–24, 92
IX 2, 1046 b8/9, 92, 117, 294
IX 2, 1046 b8–14, 193
IX 2, 1046 b9–14, 141
IX 2, 1046 b12/13, 117
IX 2, 1046 b13/14, 117
IX 2, 1046 b13–15, 294
IX 2, 1046 b15–24, 115, 323
IX 2, 1046 b16/17, 136
IX 2, 1046 b18/19, 124
IX 3, 1046 b34/35, 173
IX 3, 1046 b34/36, 280
IX 3, 1046 b36 – 1047 b3, 202
IX 3, 1046 b36 – 1047 b4, 158
IX 3, 1047 a1/2, 183, 305
IX 3, 1047 a32, 161
IX 5, 1047 b31/32, 154
IX 5, 1047 b31–35, 147, 154, 197,
206
IX 5, 1047 b31–35, 146, 326
IX 5, 1047 b33/34, 197
IX 5, 1047 b34, 206
IX 5, 1047 b35–1048 a2, 120
IX 5, 1048 a1, 122
IX 5, 1048 a2–11, 84, 86–88, 116–
118, 120,
122–124,
141, 206,
319
IX 5, 1048 a4–10, 86
IX 5, 1048 a5–8, 124
IX 5, 1048 a6/7, 120
IX 5, 1048 a8–16, 306
IX 5, 1048 a8–21, 120–123, 125, 142,
193, 292–
295, 302,
305, 306,
323
IX 5, 1048 a9/10, 88
IX 5, 1048 a9–16, 295
IX 5, 1048 a10/11, 88, 142
IX 5, 1048 a11–15, 142
IX 5, 1048 a13–15, 125
IX 5, 1048 a14, 122
IX 5, 1048 a15/16, 123
IX 5, 1048 a16–21, 193
IX 5, 1048 a18/19, 292, 294
IX 5, 1048 a19–21, 294
IX 5, 1048 b11, 122
IX 5, 1048 b16/17, 121
IX 6, 1048 b18–23, 77
IX 6, 1048 a25–30, 161

- IX 6, 1048 a28/29, [172](#)
IX 6, 1048 a30–35, [171–173](#), [196](#),
[330](#)
IX 6, 1048 a35–37, [160](#)
IX 6, 1048 a35–b9, [172](#), [173](#), [179](#),
[331](#)
IX 6, 1048 b6, [179](#)
IX 6, 1048 b8/9, [179](#)
IX 6, 1048 b18–22, [168](#), [170](#)
IX 6, 1048 b18–23, [279](#)
IX 6, 1048 b18–30, [260](#)
IX 6, 1048 b18–34, [167–171](#), [177](#),
[179–184](#),
[191](#), [196](#),
[225](#), [226](#),
[258](#), [260](#),
[277–280](#),
[286](#), [299](#),
[301](#), [303](#),
[330](#)
IX 6, 1048 b18–36, [278](#)
IX 6, 1048 b21–23, [277](#)
IX 6, 1048 b22/23, [183](#)
IX 6, 1048 b23–30, [225](#)
IX 6, 1048 b26/27, [169](#), [182](#)
IX 6, 1048 b27, [191](#)
IX 6, 1048 b29, [170](#)
IX 6, 1048 b29/30, [180](#)
IX 6, 1048 b30/31, [170](#)
IX 6, 1048 b30–32, [181](#)
IX 6, 1048 b31, [180](#)
IX 6, 1048 b32/33, [170](#)
IX 6, 1048 b33/34, [177](#)
IX 7, 1048 b36–1049 a12, [121–123](#),
[131](#), [136](#),
[151](#), [294](#),
[324](#)
IX 7, 1049 a2–5, [123](#), [131](#)
IX 7, 1049 a5–7, [122](#)
IX 7, 1049 a5–8, [282](#)
IX 7, 1049 a6/7, [151](#)
IX 8, 1049 b5–10, [83](#)
IX 8, 1049 b27 – 1050 a2, [148](#), [149](#),
[197](#), [214](#),
[327](#)
IX 8, 1049 b28/29, [148](#), [149](#)
IX 8, 1050 a17–19, [218](#), [225](#)
IX 8, 1050 a17–21, [248](#)
IX 8, 1050 a19–21, [225](#)
IX 8, 1050 a2, [148](#), [149](#)
IX 8, 1050 a7–10, [87](#)
IX 8, 1050 a7–12, [153](#), [283](#), [285](#)
IX 8, 1050 a11–14, [266](#)
IX 8, 1050 a12/13, [214](#)
IX 8, 1050 a12–14, [214](#), [216](#)
IX 8, 1050 a15–23, [160](#)
IX 8, 1050 a17–23, [200](#)
IX 8, 1050 a21–23, [278](#)
IX 8, 1050 a23–28, [161](#)
IX 8, 1050 a23–b2, [196](#)
IX 8, 1050 a28–34, [160](#), [161](#)
IX 8, 1050 a30–34, [168](#)
IX 8, 1050 a31/32, [180](#)
IX 8, 1050 b1/2, [285](#)
IX 8, 1050 b8–13, [293](#)
IX 9, 1051 a29–33, [220](#), [221](#), [257](#)
IX 10, 1051 b1–5, [236](#)
IX 10, 1051 b1–9, [109](#)
IX 10, 1051 b2–9, [105](#)
IX 10, 1051 b17 – 1052 a4, [234](#)
IX 10, 1051 b21–25, [109](#), [252–254](#),
[260](#), [262](#),
[266](#), [273](#),
[335](#)

Index Locorum: Aristoteles

IX 10, 1051 b22–25, 229, 235, 236
IX 10, 1051 b22–26, 243
IX 10, 1051 b22–28, 234
IX 10, 1051 b23–25, 109
IX 10, 1051 b25/26, 237, 254
IX 10, 1052 a1–4, 267, 268, 335
IX 10, 1052 a2, 268
IX 10, 1052 a2–4, 268
X 3, 1054 b22–30, 209
XII 4, 1070 b30–34, 112, 280
XII 4, 1070 b32–34, 195
XII 6, 1071 b12–20, 293
XII 6, 1071 b21–26, 148
XII 7, 1072 b20–23, 239
XII 7, 1072 b26–28, 270
XII 9, 1074 b35/36, 261
XII 9, 1074 b36–38, 267
XII 9, 1074 b38, 264
XII 9, 1074 b38 – 1075 a5, 223,
239, 240,
242, 259–
262, 264,
283, 334
XII 9, 1075 a1, 261
XII 9, 1075 a2/3, 262
XII 9, 1075 a3–5, 239, 261
XII 9, 1075 a4/5, 259, 262, 264
XII 10, 1075 b8–10, 195, 286
XIII 9, 1086 b6/7, 314
XIII 10, 1087 a15–25, 270

Nikomachische Ethik

I 1, 1094 a5–18, 305
I 1, 1094 a6–9, 87
I 1, 1094 a18–22, 187
I 2, 1095 b2–8, 209
I 5, 1097 a15–24, 184
I 5, 1097 a18–24, 279

I 5, 1097 a30–b6, 187
I 6, 1097 b25–28, 279
I 6, 1098 a7–12, 173
I 6, 1098 a7–17, 307
I 11, 1100 b35–1101 a6, 125, 141
I 13, 1103 a1–10, 94
II 1, 1103 a15–18, 146
II 1, 1103 a19–23, 201
II 1, 1103 a19–29, 147
II 1, 1103 a23–26, 201
II 1, 1103 a29–31, 154
II 1, 1103 b6–13, 151, 202, 327
II 1, 1103 b21–25, 152, 202
II 3, 1105 a17–26, 148, 150, 154, 157,
158, 160,
200, 219,
266, 282,
295, 327
II 3, 1105 a22–25, 266
II 3, 1105 a22–26, 154, 157, 219
II 3, 1105 a24–26, 160
II 3, 1105 a26/27, 204
II 3, 1105 a26–b10, 204
II 3, 1105 b1/2, 204
II 5, 1106 b8–14, 126
II 5, 1106 b8–16, 126
II 5, 1106 b29–36, 293
III 1, 1110 a14–18, 88
III 3, 1111 a25/26, 88
III 4, 1111 b6–10, 86
III 4, 1111 b8–10, 88
III 4, 1112 a15–17, 88
III 5, 1112 a30–b9, 94
III 5, 1112 a34–b7, 282
III 5, 1112 b12–16, 142
III 5, 1112 b18–20, 99
III 5, 1112 b20–24, 99, 108

- III 5, 1112 b24–31, 206
III 5, 1112 b33, 286
III 5, 1112 b34 – 1113 a3, 282
III 5, 1113 a5–7, 128
III 5, 1115 b11/12 & b33/34, 286
V 1, 1129 a11–17, 159
V 13, 1137 a13–17, 134, 212
VI 1, 1138 b21–23, 127
VI 2, 1139 a5–14, 293
VI 2, 1139 a6–8 & 12, 94
VI 2, 1139 a6–12, 94
VI 2, 1139 a6–15, 140
VI 2, 1139 a7/8, 135, 138
VI 2, 1139 a8, 94
VI 2, 1139 a12, 135
VI 2, 1139 a12 & 35/36, 94
VI 2, 1139 a12/13, 107
VI 2, 1139 a12–15, 94
VI 2, 1139 a21/22, 109
VI 2, 1139 a21–26, 143
VI 2, 1139 a21–31, 206
VI 2, 1139 a26–31 & b12, 96
VI 2, 1139 a29 & b12, 94
VI 2, 1139 a31–b5, 144, 326
VI 2, 1139 a33/34, 306
VI 2, 1139 a35–b5, 305
VI 2, 1139 a36–b5, 94
VI 2, 1139 b1–4, 306
VI 3, 1039 b15/16, 96
VI 3, 1139 b19–36, 94
VI 3, 1139 b25–35, 215–217, 266,
333
VI 3, 1139 b29–31, 229
VI 3, 1139 b31/32, 115
VI 3, 1139 b33–35, 216
VI 4, 1140 a1, 135
VI 4, 1140 a1/2; 10–16, 140
VI 4, 1140 a1–6, 285
VI 4, 1140 a10–13, 100
VI 4, 1140 a10–14, 119, 139, 217
VI 4, 1140 a10–15, 135
VI 4, 1140 a10–16, 79, 94, 283
VI 4, 1140 a20/21, 135
VI 4, 1140 a20–23, 96, 97, 135, 143,
158, 159,
202, 302,
321
VI 5, 1140 a24–28, 307
VI 5, 1140 a31–b4, 140
VI 5, 1140 b3/4, 285
VI 5, 1140 b6/7, 286
VI 5, 1140 b13–20, 204, 332
VI 5, 1140 b21–24, 204
VI 5, 1140 b22–24, 144, 295
VI 5, 1140 b26, 135
VI 8, 1141 b14–22, 132, 325
VI 8, 1141 b14–23, 132–134
VI 8, 1141 b20/21, 133
VI 9, 1142 a14–23, 128
VI 9, 1142 a20–24, 133
VI 9, 1142 a24–27, 133, 134
VI 9, 1142 a24–31, 133
VI 9, 1142 a25/26, 114
VI 9, 1142 a27–30, 134
VI 9, 1142 b25/26, 229
VI 10, 1142 b6–15, 107–109, 322
VI 10, 1142 b33, 107
VI 11, 1143 a12–15, 214, 216
VI 12, 1143 a35–b5, 134, 139, 140,
326
VI 12, 1143 b6–14, 275
VI 12, 1143 b9–11, 276
VI 12, 1143 b11–14, 134, 212
VII 5, 1147 a21/22, 216

VII 13, 1153 12–15, 202
VIII 2, 1155 b17 – 1156 b5, 281
VIII 4, 1156 b8–24, 281
IX 7, 1167 b34 – 1168 a9, 196, 281
X 2, 1173 a29–b4, 178
X 2, 1173 b14–20, 203
X 3, 1174 a14–16, 168, 178
X 3, 1174 a14–19, 261
X 3, 1174 a20/21, 168
X 3, 1174 a20–29, 161, 162, 168,
180, 189,
329
X 3, 1175 b1–5, 168, 170
X 4, 1175 a4–10, 203
X 5, 1175 a29–b1, 281
X 5, 1175 a31–36, 206
X 5, 1175 b2–24, 203
X 5, 1175 b16–20, 205
X 10, 1180 b7–11, 134, 140
X 10, 1180 b7–13, 133
X 10, 1180 b8–10, 131
X 10, 1180 b13–23, 131, 212, 325
X 10, 1180 b17/18, 131
X 10, 1180 b18–20, 131
X 10, 1181 a19–23, 134, 212
X 10, 1181 b2–6, 132, 325
X 10, 1181 b2–8, 132–134, 212
X 10, 1181 b5/6, 134

Eudemische Ethik

I 8, 1218 b16–23, 188
I 8, 1218 b16–24, 207
II 1, 1219 a12–17, 285
II 1, 1219 a13–15, 161
II 1, 1219 a13–18, 160
II 1, 1219 a13–19, 173
II 1, 1219 a16–19, 168
II 10, 1226 b12/13, 128
II 10, 1227 a15–18, 128
II 11, 1227 b25/26, 142
VIII 3, 1249 a21–24, 127

Politik

I 2, 1253 a7–16, 86
I 2, 1253 a7–18, 272
VII 13, 1331 b26–40, 205, 208, 332
VIII 1, 1337 a17–21, 199
VIII 4, 1338 b38 – 1339 a10, 203
VIII 5, 1339 a26–30, 203

Rhetorik

I 1, 1355 a4–7, 110
I 1, 1355 a25/26, 218
I 1, 1355 b12–15, 123, 141
I 2, 1356 b28–32, 131, 135
I 10, 1369 b6–8, 200
I 10, 1369 b15–18, 202
I 11, 1370 a6–8, 201

Poetik

4, 1448 b4–9, 199, 276, 331