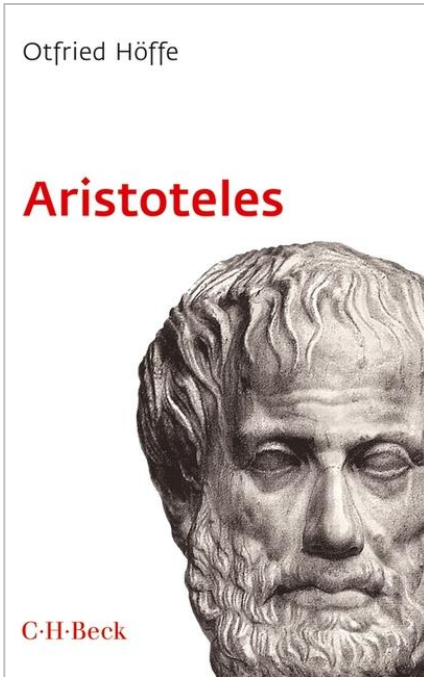


Unverkäufliche Leseprobe



Otfried Höffe
Aristoteles

330 Seiten mit 7 Abbildungen. Broschiert
ISBN: 978-3-406-66332-1

Weitere Informationen finden Sie hier:
<http://www.chbeck.de/13295981>

II. Wissen und Wissenschaft

Wissenschaft und Philosophie pflegen sich derart an die Spitze des Wissens zu stellen, daß alles andere, wenn es sich überhaupt noch „Wissen“ nennen darf, an Rang verliert. Aristoteles steuert dieser Tendenz kräftig entgegen. Auch der Rhetorik, selbst der Dichtung billigt er in der Welt des Wissens einen festen Platz zu. Innerhalb der Wissenschaften wiederum führt er zwar Rangstufen ein, erkennt aber mehr als ein einziges Kriterium, folglich mehr als eine einzige Rangfolge an. Nicht zuletzt vertritt er für die Wissenschaften mehr als nur eine Methode. Das Ergebnis dieser epistemischen Flexibilität und Toleranz besteht in einem ungewöhnlichen, ebenso weiten wie vielschichtigen Horizont. Ohne in eine kriterienlose Beliebigkeit, in einen wissenschaftstheoretischen Anarchismus, zu verfallen, ist Aristoteles sowohl für die strengen Verfahren, die formale Logik und den wissenschaftlichen Beweis, offen als auch für Sprachanalyse und für Dialektik, für Geistesgeschichte, für Rhetorik und Dichtung.

3. Phänomenologie des Wissens

3.1 Propädeutik?

In der überlieferten Anordnung beginnt Aristoteles' Werk mit sechs Abhandlungen, die zusammen „Organon“, Instrument oder Werkzeug, genannt werden. Nach traditioneller Ansicht liegt ein organisches Ganzes vor, ein systematisches Lehrbuch der Logik und Wissenschaftstheorie, bestehend aus einer deduktiven Logik, einer Lehre von der Induktion, einer dialektischen Logik und einer Lehre der Fehl- oder Trugschlüsse. Zur Wissenschaft und Philosophie selbst gehöre das Lehrbuch zwar nicht,

als deren unerläßliche Voraussetzung bilde es aber eine Art Vor-Philosophie, eine logisch-methodologische Propädeutik.

Bei einem ersten, freilich nur flüchtigen Blick fügen sich die Texte des Organon tatsächlich zu einer systematischen Einheit zusammen. Die ersten zwei Teile, die *Kategorien* und die *Hermeneutik*, lateinisch *De interpretatione*, behandeln anscheinend die Elemente eines (wahrheitsfähigen) Satzes, die Begriffe oder Termini, und deren Verbindung zu einfachen Sätzen bzw. Aussagen (Propositionen). Der nächste Teil, die *Ersten Analytiken*, untersucht die kleinste Einheit eines Argumentes, die Verbindung von Sätzen zu Syllogismen oder Schlüssen. Weil deren Verbindung zu einem Beweis in den *Zweiten Analytiken* erörtert wird, ergeben in der traditionellen Lesart die ersten Teile des Organon, vom Einfachen zum Zusammengesetzten fortschreitend, eine vierteilige deduktive Logik: Auf eine Begriffslogik (Cat.) folgen sukzessive die Satzlogik (Int.), die Schlußlogik (An. pr.) und die Beweis- oder Argumentationslogik (An. post.). Der fünfte Teil, der freilich nur aus dem Schlußkapitel der *Zweiten Analytiken* besteht, ist jener Theorie der Prinzipien von Beweisen gewidmet, die bei Aristoteles *epagôgê*, Induktion, heißt. Die sich anschließende *Topik* entwickelt eine entweder alternative oder aber komplementäre Argumentationsform, die Dialektik. Und den siebten Teil bildet die Theorie der Trugschlüsse, die im letzten, im neunten Buch der *Topik* enthalten ist und auch gesondert als *Sophistische Widerlegungen* erscheint.

Diese traditionelle Deutung – Aristoteles habe ein Lehrbuch der Logik verfaßt und es als bloßes Organon verstanden – entfaltet eine ungewöhnliche Wirkungsmacht. Noch im 17. Jahrhundert wird sie durch die berühmte *Logique de Port Royal* (Paris 1662) bekräftigt, und mancherorts liegt sie dem Logikkurs innerhalb des Philosophieunterrichts bis ins 20. Jahrhundert zugrunde. Dagegen spricht aber eine Fülle von teils philologischen, teils philosophischen Argumenten. Sie beginnen mit dem Umstand, daß die Abhandlungen mit Ausnahme der beiden *Analytiken* nicht im Sinne des Organonsystems aufeinander verweisen. Außerdem sind sie in ihrem Umfang gänzlich unproportioniert; die alternative Argumentations- oder Beweistheorie, die *Topik*,

ist fast so umfangreich wie die anderen Teile des Organon zusammen. Weiterhin tauchen jene Begriffe, die die erste Abhandlung im Titel nennt, die Kategorien, in Aristoteles' Syllogismen gar nicht auf. Ferner werden die Abhandlungen niemals als eine Einheit erwähnt. Auch erklärt Aristoteles nicht – wie später einige Peripatetiker und dann im Gegensatz zu den Stoikern und einigen Platonikern –, die Logik gehöre nicht zur eigentlichen Philosophie, sondern bilde nur deren Werkzeug. Stattdessen führt die *Topik* (I 14, 105b20f.) die logischen Sätze als eigenen Bereich neben der Ethik und Physik an. Schließlich erheben sich auch thematische Einwände. So geht es der *Hermeneutik* auch um Grammatik, freilich ausschließlich zum Zweck, logische Fragen zu durchschauen; und die *Kategorien* befassen sich mit Fragen der Ontologie und der Sprachtheorie, folglich – wenn man schon diese Unterscheidung trifft – nicht mit dem Werkzeug, sondern mit der Philosophie selbst. Nicht zuletzt sind die Ausdrücke „Begriffslogik“ und „Satzlogik“ inzwischen unangemessen.

Selbst wenn man die *Kategorien* aus dem Organon herausnimmt, der *Hermeneutik* eine Sonderstellung einräumt und die *Sophistischen Widerlegungen* nur als Anhang betrachtet, also nach einer gründlichen Korrektur, sprechen gegen die traditionelle Ansicht immer noch zwei Gründe. Einerseits stellen die verbleibenden Texte, die beiden *Analytiken* und die *Topik*, zwei in sich geschlossene, sachlich „autarke“ Abhandlungen dar. Weder setzen sie eine eigene Begriffs- und Satzlogik voraus, noch verweisen sie auf den jeweils anderen Text. In den *Analytiken* und in der *Topik* liegen zwei „parallele“, nicht gerade verschiedenartige, aber doch verschieden ausgerichtete Logiken vor. Andererseits verteilen sich die logisch-methodologischen Überlegungen über das gesamte Werk. In der Rede vom Organon spricht sich zwar das Leitmotiv von Andronikos' Edition aus: Aristoteles als ein Systemdenker. Außerdem gehört sie zu jenem Aristotelismus, der im Mittelalter entsteht und bis ins 20. Jahrhundert reicht. Für ein originäres Aristoteles-Studium fehlt ihr aber jede Verbindlichkeit.

Bei den über das Œuvre verstreuten logisch-methodologischen Erörterungen lassen sich vier Formen unterscheiden: *Erstens*

werden in die Sachüberlegungen (zur Naturphilosophie, zur Ethik, zur Politik usw.) methodische Exkurse eingeschoben, Beiträge zu einer speziellen Wissenschaftstheorie, die allgemeine wissenschaftstheoretische Prinzipien auf den jeweiligen Gegenstand „anwenden“ (z. B. EN I 1, I 2, I 7 und II 2; An. I 1, 402a1–403a2).

Zweitens finden wir Überlegungen zu einer allgemeinen Wissenschaftstheorie, so in der *Physik* (I 1) und besonders reichhaltig in der *Ethik*. Eine knappe, aber instruktive Bemerkung steht zu Beginn der Abhandlung über die Willensschwäche (EN VII 1, 1145b2–7). Und das sechste Buch der *Ethik* stellt nicht nur das zum moralischen Handeln gehörende Wissen vor, die Klugheit samt den damit verwandten Kompetenzen. Da die *Ethik* den Logos als die für den Menschen charakteristische Leistung ansieht, dekliniert sie geradezu enzyklopädisch alle seine Spielarten durch, die fünf Grundformen: die Kunst (*technê*) und die Wissenschaft (*epistêmê*), die Klugheit (*phronêsis*), die Weisheit (*sophia*) und den Geist (*noûs*), ferner mancherlei Nebenformen. Der zweiten Gruppe kann man auch jene ursprünglich selbständigen Texte zuordnen, die später in eine größere Schrift integriert werden, für sich genommen aber den Wert einer selbständigen Einleitung in Wissenschaft und Philosophie haben: (a) Das Einleitungskapitel der *Teile der Tiere* trifft eine Unterscheidung, die der erste Methodenexkurs der *Ethik* (I 1) aufgreift, die von (allgemeiner) Bildung und Wissenschaft. (b) Die Einleitungskapitel der *Metaphysik* (I 1–2) enthalten eine Stufenfolge epistemischer Möglichkeiten, die auf eine Phänomenologie des Wissens hinausläuft. (c) Das zweite Buch der *Metaphysik* bietet eine kurze Einführung in das Studium der Philosophie und der (Natur-)Wissenschaft. (d) Das Einleitungskapitel von Buch VI der *Metaphysik* teilt die Welt der Wissenschaften in drei Bereiche ein (s. Kap. 2).

Drittens befaßt sich Aristoteles – jetzt in der *Rhetorik* und der *Poetik* – mit außerwissenschaftlichen Formen des Wissens. *Viertens* gibt es die genannten Texte zur Logik und zur Wissenschaftstheorie, die als selbständige Abhandlungen überliefert und im Organon zusammengefaßt sind.

Da man aus den genannten Gründen die *Kategorien* besser herausnimmt und da die *Hermeneutik* nicht nur logische Fragen untersucht (allerdings sie allein zum Zweck hat), bleiben vor allem die beiden *Analytiken* und die *Topik* einschließlich der *Sophistischen Widerlegungen* übrig. Jede von ihnen behandelt einen eigenen Forschungsbereich – die formale Logik, die Beweistheorie, die Diskurstheorie und die Theorie der Fehlschlüsse –, denen sich Aristoteles mit derselben Neugier und Gründlichkeit zuwendet wie der Ontologie, Physik, Ethik und Politik. Weil diese Untersuchungen also nicht nur, was „Organon“ besagt, in fremden Diensten stehen, sondern auch um ihrer selbst willen durchgeführt werden, kann man sie nicht zu einer bloßen Propädeutik herabstufen. Die Logik und Wissenschaftstheorie sind beides: Werkzeug der Philosophie und ihr Gegenstand zugleich.

Die vorher so gut wie unangefochtene Wertschätzung des Organon spaltet sich im Verlauf der Neuzeit auf. Während sich *La Logique de Port Royal* noch auf Aristoteles beruft, sucht man andernorts, wie Bacons Titel sagt, nach einem *Neuen Organon* (*Novum organum*, 1620). Gerichtet gegen eine steril gewordene Scholastik, die sich mit einer Kunst des Beweisens, einer *ars demonstrandi*, zufriedengebe, begleitet die Alternative, eine *ars inveniendi*, den großen Forschungsaufbruch der frühen Neuzeit. Von Bacon über Descartes und Leibniz bis Vico, Wolff und Lambert sucht die Philosophie generell nach einem neuen „Werkzeug“. Das Unbehagen, das sich darin ausspricht, ist gegen eine Logik, die dem Syllogismus die meiste Beachtung schenkt, durchaus berechtigt, gegen Aristoteles selbst aber nicht. Ein Teil seiner Logik, die Dialektik, gilt – freilich nur unter anderem – als eine Kunst der Forschung oder Prüfung (*exetastikê*: Top. I 2, 101b3). Vor allem verfügt Aristoteles über ein weit größeres Arsenal von Argumentationsmitteln als lediglich den Syllogismus. In seinen Abhandlungen tritt etwas zutage, das unter Philosophen, zumal heute, nicht so häufig anzutreffen ist, ein *esprit de finesse*, der um die Pluralität der epistemischen Möglichkeiten weiß und sie souverän anzuwenden vermag. Im übrigen hat eine wirkliche Kunst des Erfindens, eine, die sich lehren und lernen läßt, auch die Neuzeit nie entdeckt. – Aus dem ungewöhnlichen

Reichtum der Aristotelischen Überlegungen greifen wir einige Teile exemplarisch heraus. In Kap. 12 kommt noch eine Erörterung zur Ethik hinzu.

3.2 Eine epistemische Hierarchie

Die *Metaphysik* (I 1–2; vgl. An. post. II 19) beginnt mit einer Stufenfolge epistemischer Fähigkeiten, die, nach oben und unten wohlabgegrenzt, an Hegels *Phänomenologie des Geistes* erinnert. Die Abfolge setzt bei einem schlechthin ersten Wissen, der Wahrnehmung des einzelnen, an und gipfelt in einem schlechthin höchsten Wissen, der Philosophie, verstanden als Erkenntnis der ersten Prinzipien. Wie Hegel, so gelingt es auch Aristoteles, den Reichtum epistemischer Möglichkeiten auszubreiten, ohne sich in bloßer Vielfalt zu verlieren. Im Unterschied zu Hegel erhebt er aber einen bescheideneren Anspruch; letztlich bezieht er sich nur auf den Bereich des Theoretischen und läßt die praktische Erkenntnis der Klugheit, ferner Rhetorik und Dichtung, nicht in seinem Œuvre, wohl aber hier, außer Betracht. Darüber hinaus verbindet er die normative Unterscheidung von niedrigeren und höheren Wissensformen mit einem Maß an epistemischer Toleranz, das selten anzutreffen ist und das beispielsweise auch bei Hegel fehlt.

Während von Platon über Hegel bis zu Husserl und dem Wiener Kreis der Vorrang der Wissenschaft und der (streng wissenschaftlichen) Philosophie die anderen Wissensformen entwertet, läßt Aristoteles jeder Wissensstufe ein größeres Eigenrecht. Im Gegensatz zum vorherrschenden Modell der epistemischen Vereinnahmung, nach dem die jeweils niedrigere Wissensstufe durch die höhere mitumfaßt („Inklusion“) oder für überholt, oft sogar für das relativ Unwahre erklärt wird („Aufhebung“), vertritt Aristoteles ein Modell der epistemischen Steigerung. Was beispielsweise die Wahrnehmung leistet (*aisthêsis*, vgl. An. II 5 – III 2 und 8), die „entscheidende Kenntnis des einzelnen“ (Met. I 1, 981 b10f.), wird durch die höheren Stufen weder erweitert noch im epistemischen Rang geschmälert. Dank sukzessiv neuer epistemischer Leistungen kommt es aber zu einer strukturellen An-

reicherung, und nur ihretwegen spricht Aristoteles von einem höheren (*mallon eidenai*), schließlich einem höchsten Wissen (*hê malista epistêmê*: Met. I 1, 982a32 ff., auch 981a31 f.).

Nachdem schon die Wahrnehmung das einzelne erkennt, werden im Gedächtnis (*mnêmê*) die Wahrnehmungen festgehalten und mittels Erfahrung (*empeiria*) um Ursache-Wirkungs-Beziehungen bereichert. Die beiden ersten Stufen finden sich übrigens auch bei Tieren, erst die dritte Stufe wird für den Menschen reserviert. Wer aufgrund reicher Erfahrung nicht bloß weiß, daß (*hoti*), sondern auch warum (*dihoti*) die Ursache-Wirkungs-Beziehungen bestehen, erreicht, was Kunst(fertigkeit) und Wissenschaft auszeichnet, jene Kenntnis eines Allgemeinen, die um den Begriff einer Sache und ihre Gründe weiß. Auch wenn mit dieser vierten Stufe die Höchstform des Wissens noch nicht erreicht ist, wird schon jener hohe Anspruch erfüllt, der in den *Zweiten Analytiken* (I 2, 71b9 ff.) *epistasthai haplôs* heißt. Weil man den Grund der Sache kennt, weiß man, daß sie sich nur so und nicht anders verhalten kann; man weiß nicht bloß zufällig (*kata symbebêkos*), sondern einfachhin.

Im Rahmen der vierten Stufe gibt es Rangunterschiede, für die Aristoteles verschiedene, teilweise konkurrierende Kriterien einführt. Nach dem Kriterium „genau“ (*akribes* bzw. *akribeia*) im Sinne von „prinzipiennah“ oder „voraussetzungsarm“ steht an der Spitze der Hierarchie die Mathematik, und etwas untergeordnet befinden sich sowohl die empirische Naturforschung als auch Ethik und Politik. Innerhalb der Mathematik wiederum ist die reine Mathematik der gleichsam physikalischen Mathematik (Optik, Mechanik, Harmonik, auch Astronomie) vorgeordnet und innerhalb der reinen Mathematik die Arithmetik der Geometrie; schließlich ist die mathematische Astronomie höherrangig als die nautische Astronomie (An. post. I 27; I 13, 78b39–79a13; Met. I 2, 982a25–28). Nach einem zweiten Kriterium, der Würde des Gegenstandes (Part. an. I 5, 644b22–645a4; An. I 1, 402a1–4; Met. I 2, 983a5 ff.; VI 1, 1026a19–22), genießt innerhalb der Naturforschung die Astronomie, überhaupt aber die Theologie den Vorrang (s. Kap. 10). Gegen die deshalb drohende Gefahr, die Biologie mit ihrem Reichtum an Kenntnissen gering zu

schätzen, führt Aristoteles ein weiteres Maß ein, die Fülle des Wissens, und setzt hinzu, jedes Naturding habe etwas Wunderbares an sich (Part. an. I 5, 645a15 ff.). Und in der *Ethik* vertritt er ein Prinzip gegenstandsgerechter Genauigkeit, das die praktischen Disziplinen aufwertet.

Das Wissen um Begriffe und Gründe läßt sich noch einmal steigern zum Wissen um die ersten Gründe und Prinzipien (Met. I 1, 981b28 f.; vgl. An. post. I 9, 76a18–25). Hier, wo die Erkenntnis des Allgemeinen potenziert wird, spricht Aristoteles von Weisheit (*sophia*: Met. I 1, 981b28), andernorts von Erster Philosophie oder leitender Wissenschaft und, als Tätigkeit verstanden, von *theôria*. Wegen des Superlativcharakters – „erste“ Gründe – läßt sich die Stufe nicht noch einmal überbieten; das (theoretische) Wissen hat die ihm immanente Vollendung erreicht.

Die so weit skizzierte Stufenfolge des Wissens ist teleologisch (zielorientiert) aufgebaut und kann trotz der modernen Skepsis gegen Teleologie durchaus überzeugen. Wer nämlich bloß Wahrnehmungen sucht, aber nicht auch deren Festhalten, ferner: wer sich mit Gedächtnisinhalten begnügt, ohne deren Zusammenhänge zu erkennen, weiterhin: wer Erfahrungen sammelt, ohne sich für die zuständigen Allgemeinheiten (Begriffe und Gründe) zu interessieren, schließlich: wer sich mit einfachen Allgemeinheiten zufrieden gibt, verschenkt jeweils epistemische Möglichkeiten. Die superlativischen Allgemeinheiten hingegen erlauben keine weitere Steigerung mehr. Zugunsten der beiden höchsten Stufen läßt sich übrigens noch ein flankierendes Argument anführen: Wer die Gründe kennt, besitzt eine epistemische Souveränität; er versteht die Sache auch zu lehren (Met. I 1, 981b5–10).

Der Entwertung des vorwissenschaftlichen Wissens steuert nun Aristoteles dadurch entgegen, daß er den zwei höchsten Wissensstufen nur einen dominanten Sinn zubilligt. Das vorangehende Wissen wird nicht wie im Modell der Vereinnahmung notwendig mitumfaßt; die niedrigeren Stufen sind nicht im Hegelschen Sinn in den höheren Stufen aufgehoben. Wie die Erfahrung bestätigt, kennt, wer um das Allgemeine weiß, nicht zugleich alles davon umfaßte Besondere. In diesem Sinn, daß es einem Wissenschaftler an Kenntnis des einzelnen fehlen kann,

ist zum Beispiel derjenige, der über das naturwissenschaftliche Wissen und zusätzlich über Diagnose- und Therapietechniken verfügt, nicht eo ipso ein erfahrener Arzt (vgl. Met. I 1, 981a18 ff.; zum Wert der *empeiria* vgl. auch EN VI 8, 1141b18). Ähnlich schließt die philosophische Kompetenz keine einzelwissenschaftlichen Kompetenzen ein. Und dieser Umstand, daß die Philosophie für das Wissen nicht denselben Rang wie etwa das Glück für die Praxis hat, daß sie kein Wissen ist, dem es an nichts fehlt, trägt zur epistemischen Emanzipation der Einzelwissenschaften bei.

Die Geschichte der Philosophie kennt, vereinfachend gesprochen, den wissenstheoretischen Antagonismus von „empiristischer“ Geringschätzung und „idealistischer“ Überschätzung des Allgemeinen. Aristoteles' Theorie der epistemischen Steigerung schlägt zwischen beiden Positionen einen erfolversprechenden Mittelweg ein. Obwohl sich das höhere Wissen auf etwas Allgemeines richtet und darin eine Überlegenheit zeigt, bleibt den unteren Stufen ein Eigenwert; und dieser mahnt die höheren Stufen zu mehr Bescheidenheit. Während im Modell der Vereinnahmung (Inklusion bzw. Aufhebung) es dem Wissen um das Allgemeine an nichts fehlt, so daß es, epistemisch gesehen, ausreicht, lediglich Philosoph zu sein, ist nach dem Modell der Steigerung (bloße Dominanz) nötig, was Aristoteles selber praktiziert: ein Interesse für den Reichtum des einzelnen, das man nur empirisch erforschen kann.

Zu Aristoteles' Gunsten spricht auch ein doppeltes, sowohl wissenschaftspolitisches als auch wissenschaftsgeschichtliches Argument: Wo die Philosophie ihre Leistungsfähigkeit zu hoch einschätzt, entsteht in den Wissenschaften das Bedürfnis, sich von der Philosophie zu emanzipieren, ihr vielleicht sogar jede Bedeutung abzuspochen, womit sich die epistemische Fehleinschätzung als kontraproduktiv erweist. Wird dagegen der Wert der Einzelwissenschaften anerkannt, so müssen sich diese nicht wie etwa nach Hegel gegen die Philosophie oder wie im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit gegen die Theologie absetzen; stattdessen bietet sich eine produktive Kooperation an. Zugunsten des Aristotelischen Ansatzes spricht also ein doppeltes, ein wissenschaftspolitisches und wissenschaftsgeschichtliches Argument.

Man kann die Stufenfolge des Wissens in zwei Richtungen durchlaufen. Nicht am Anfang der *Metaphysik*, wohl aber im zweiten Methodenexkurs der *Ethik* (I 2, 1095a30 ff.) und ähnlich zu Beginn der *Physik* (I 1) unterscheidet Aristoteles unter Berufung auf Platon den zu den Prinzipien hinführenden (*epi tas archas*) „induktiven“ Weg vom „deduktiven“ Weg, der von den Prinzipien herabführt (*apo tôn archôn*; vgl. An. pr. I 2, 71b21 f.; Top. VI 4, 141b3 ff.; Met. VII 3, 1029b3–5). Hier, bei der „logischen“ Betrachtung, beginnt man bei jenem „an sich Bekannten“ (*gnôrimon tê physei*), dem Allgemeinen oder den Gründen, das im höchsten Maß wißbar ist, und steigt dann in einem „top down“-Verfahren zum Besonderen herab. Dort, bei der „genetischen“ Betrachtung, setzt man beim Naheliegenden an, dem „für uns Bekannten“ (*gnôrimon hêmin*), insbesondere der Wahrnehmung, und gelangt in einem „bottom up“-Vorgehen zum Allgemeinen: „Wie sich nämlich die Augen der Fledermäuse gegen das Tageslicht verhalten, so der Geist in unserer Seele zu dem, was der Natur nach das Offenbarste von allem ist.“ (Met. II 1, 993b9–11)

3.3 Freiheit und Selbstverwirklichung

Aristoteles' Phänomenologie beginnt nicht teleologisch, sondern mit der zitierten anthropologischen These: „Alle Menschen streben von Natur nach Wissen.“ Trotz der heute üblichen Skepsis gegen Anthropologie kann die These überzeugen. Sie läuft nämlich nicht auf eine Optimalanthropologie, auf eine Vollendung des Menschseins, hinaus, sondern auf eine Minimalanthropologie, auf ein Element der Grundausstattung jedes Menschen. Außerdem gibt es einen klaren Beleg; für eine dem Menschen angeborene Neugier und Entdeckungsfreude spricht die Liebe (*agapêsis*) zu Sinneswahrnehmungen (Met. I 1, 980a21 f.). Durchdeklinieren kann man sie an allen fünf Sinnen; es gibt eine Lust am Hören, eine andere am Fühlen, eine dritte am Schmecken, eine vierte am Riechen; und vor allem, sagt Aristoteles, gibt es die Freude am Sehen, die Augenlust. Dabei bedeutet „von Natur aus“ zweierlei, sowohl die innere Zustimmung – die Wißbegier

kommt aus dem Menschen selbst – als auch den Umstand, daß sie den Menschen als solchen auszeichnet.

Beides kann die heutige Forschung unschwer bestätigen: die Entwicklungspsychologie für die Anfänge des Individuums und die Ethnologie für die Anfänge der Gattungsgeschichte. Bestätigt wird freilich zunächst nur die Elementarform, die Lust an der Wahrnehmung, die der Mensch noch mit den Tieren teilt. Eine innere Zustimmung gibt es aber auch für die höheren, spezifisch humanen Wissensformen. In Anspielung auf Platons *Theaitetos* (155d) beruft sich Aristoteles auf das Staunen (*thaumazein*: Met. I 2, 982b12–17), meint damit aber nicht etwa eine Hochachtung vor der Harmonie im Universum, sondern ein Sich-Wundern über Disharmonien, ein skeptisches Staunen angesichts noch nicht erklärbarer Gegebenheiten. Wer dann nach Ursachen oder Gründen sucht, belegt seine Lust am höherstufigen Wissen durch die Tat.

In beiden Fällen, der einfachen, unschuldigen und der höherstufigen, reflektierten Wißbegier, erkundet man die Welt *chôris tês chreias* (Met. I 1, 980a22) bzw. *mê pros chrêsin* (981b19f.; vgl. I 2, 982b21). Frei von allen Bedürfnissen und Nützlichkeiten, sucht man das Wissen rein als solches. Allerdings bleibt der Blick auf Verwertbarkeit möglich, so daß sich innerhalb jeder Wissensstufe zwei Optionen auftun: das Wissen als Selbstzweck und das Wissen in Diensten. Die entsprechende Unterscheidung führt Aristoteles aber bloß für die vierte Stufe an; nur hier setzt er die reine Wissenschaft, die *epistêmê*, gegen jene *technê* ab, die als Fremdwort „Technik“ in alle europäischen Sprachen eingeht. Die entsprechenden Termini lesen wir zwar erst in der *Ethik* (VI 3–4), die *Metaphysik* (I 1, 982a1) spricht aber schon von „theoretischen“ und „poietischen“ (herstellenden) Wissenschaften. Die *epistêmê* erfüllt nun das Kriterium „Selbstzweck“, die *technê* bzw. poietische Wissenschaft erfüllt es nicht.

Im Fall der Elementarstufe sieht Aristoteles die nutzenfreie Wißbegier bei allen Menschen, im Fall der Wissenschaft und Philosophie nur noch bei wenigen gegeben. Für diese Einschränkung nennt die *Metaphysik* einen wirtschafts- und sozialgeschichtlichen Grund und greift damit erstaunlicherweise einer neueren

Forschungsrichtung, der Verbindung von Wissenschaftstheorie mit Wissenschaftsgeschichte und Wissenschaftssoziologie, vor: Als Anlage und Interesse gehört die nutzenfreie Neugier schon zur menschlichen Grundausstattung; zur vollen Wirklichkeit von Wissenschaft und Philosophie gelangt sie aber erst bei jener relativ hohen ökonomischen Entwicklung, bei der für die Notwendigkeiten und Annehmlichkeiten des Lebens schon Sorge getragen ist (Met I 1, 981b 20–25; vgl. schon Platon, *Kritias* 110a). Auf eine Zusatzbedingung weist Aristoteles aber nicht mehr hin: daß die Kriterien eng ausgelegt werden, die Menschen also relativ bescheiden sein müssen. Andernfalls sind selbst reiche Zivilisationen und innerhalb ihrer selbst reiche Individuen für Wissenschaft und Philosophie zu arm. Eine weitere Bedingung wird von der Antike generell verdrängt: daß für die Lebensbedürfnisse, die auch Wissenschaftler haben, die anderen sorgen müssen; die nutzenfreie Wissenschaft ist auch in ökonomischer Hinsicht ein aristokratisches Unternehmen.

Mit einem Wissen als Selbstzweck tut sich die Neuzeit seit Bacon (*Novum Organum*, Vorrede mit Aphor. I 81) und Descartes (*Discours de la méthode*, Teil VI) schwer. Im neueren Theorem der erkenntnisleitenden Interessen wird sogar jeder Wissenschaft ein Interesse zugeordnet: den Naturwissenschaften das Interesse an Herrschaft, den Geisteswissenschaften das an Verstehen und Orientierung und den kritischen Wissenschaften das an Emanzipation und Aufklärung. Mit der Unterscheidung von theoretischen, poetischen („technischen“) und praktischen Überlegungen erkennt Aristoteles zwar die Möglichkeit erkenntnisleitender Interessen an, weist aber den Exklusivitätsanspruch zurück. Und in den entsprechenden Abhandlungen – von der *Physik* (als Theorie von Bewegung, Raum, Zeit und Kontinuum) über *De anima* (als Theorie der kognitiven und nichtkognitiven Fähigkeiten von Mensch und Tier) bis zur Ontologie und philosophischen Theologie – wird, was ein Wissen *chôris tês chreias* bedeutet, tatsächlich praktiziert. In all diesen Fällen steht die Erkenntnis auf einer Allgemeinheitsstufe, bei der weder an Herrschaft noch an Orientierung oder Emanzipation zu denken ist, außer an jene Emanzipation von den Notwendigkeiten und An-

nehmlichkeiten des Lebens, die die rundum nutzenfreie Wissenschaft auszeichnet.

Die Wertschätzung einer bloß intellektuellen Neugier kann die neue Wissenschaftsethik an eine von ihr gern vergessene Legitimationsform erinnern, an eine nutzenunabhängige, rein wissenschaftsinterne Legitimation. Sie findet bei Aristoteles zwei Argumente, nimmt man den anthropologischen Rang der Neugier hinzu: sogar drei Argumente. Das erste, auch politische Argument – es beruft sich auf das Merkmal des vollberechtigten Bürgers – taucht erstaunlicherweise in der *Metaphysik* auf (I 2, 982b26 f.): Nur eine Wissenschaft, die nicht in fremden Diensten steht, ist *eleutheros*, frei. Heute versteht man unter der Wissenschaftsfreiheit das Recht, die Themen, Methoden und Hypothesen selber zu wählen; bei Aristoteles finden wir eine andere Bedeutung. In epistemischer Hinsicht ist jene (seit Bacon, auch Descartes aber diskreditierte) Wissenschaft frei, die jede Indienstnahe zurückweist und genau darin, im Fehlen jeder externen Aufgabe, ihren Sinn und Zweck findet.

Aristoteles' zweites Argument, vorgetragen in den Schlußkapiteln der *Ethik* (X 6–7), operiert mit deren Prinzip Glück, zu verstehen als Selbstverwirklichung in einem objektiven, anthropologischen Sinn: Menschen, die die Wissenschaft um ihrer selbst willen suchen, verwirklichen die ihnen eigentümliche Fähigkeit, den Logos. Was das Orientierungs- und das Aufklärungswissen noch suchen müssen, ist hier schon gefunden, die Gegenwart des Humanen. Und letztlich liegt darin der Wert einer nutzenfreien Forschung; sie ist nicht bloß ein Medium für menschliche Würde, sondern ein aktueller Ausdruck dieser Würde selbst. (In seiner Autobiographie *Le premier homme/Der erste Mensch* zeigt Albert Camus, daß so etwas schon auf elementarem Niveau möglich ist: „In Monsieur Germain's Klasse“, der Volksschule, „fühlten sie zum ersten Mal, daß sie existierten und Gegenstand höchster Achtung waren: Man hielt sie für würdig, die Welt zu entdecken.“)

4. Formen von Rationalität

Syllogistik, Aristotelische Dialektik, Rhetorik und Poetik scheinen auf den ersten Blick bloß disparate Themen zu sein. Trotz tiefgreifender Unterschiede haben sie aber eine Gemeinsamkeit; es sind Weisen, in denen sich menschliches Wissen darstellt: Formen von Rationalität.

4.1 Syllogistik

Im Rahmen einer ohnehin erstaunlichen Wirkungsgeschichte nimmt Aristoteles' Logik einen besonderen Rang ein. Zu der Zeit, in der andere Teile schon der Kritik anheimgefallen sind, wird sie noch von Kant (*Kritik der reinen Vernunft*, Vorrede 2. Aufl.) und Hegel (*Logik*, Werke 6, 269) vorbehaltlos gerühmt. Selbst nach der Neuorientierung der Logik durch Boole, de Morgan und Frege bleibt sie für ihr Thema, die mit drei Begriffen operierende Schlußlehre, die Syllogistik, gültig. Auch zeichnet sie sich durch bemerkenswerte Originalität aus. Auf der Grundlage weniger Vorarbeiten bildet Aristoteles die Logik als eigenständige Wissenschaft aus: klar, gründlich, so gut wie fehlerfrei und zum ersten Mal mit Elementen einer logischen Kunstsprache. Russells Geringschätzung (⁸1975, 212) ist längst der Einsicht gewichen, daß hier ein Werk von „beispielhafter Strenge und logischer Reinheit“ vorliegt (Patzig ³1969, 199). Der zuständige Text, die *Ersten Analytiken*, läßt alle psychologischen, anthropologischen und metaphysischen Gesichtspunkte beiseite. In seiner straffen Disposition und der souveränen Konzentration auf das Wesentliche stellt er einen der besten Texte innerhalb des überlieferten Werkes dar.

Wahrscheinlich wird eine Methode auf den Begriff gebracht, die im Disputationsbetrieb der Akademie vorgebildet ist, außerdem schon in Alltagsdebatten praktiziert sein dürfte und in den Wissenschaften, insbesondere der Geometrie, perfektioniert wird. Aristoteles entdeckt als deren Grundelement den Schluß (*syllogismos*) und als dessen Baustein den Satz, der etwas von

etwas bejaht oder verneint, deshalb wahr oder falsch sein kann (vgl. Int. 4): die Aussage (An. pr. I 1, 24a16 f.). Einfache Aussagen kommen in vier Weisen (Modi) vor: der Qualität nach als bejahende (*kataphatikê*: affirmative) und verneinende (*apophatikê*: negative), der Quantität nach als allgemeine (*katholou*) und partikulare (*en merei*) Aussagen.

Ein Schluß (*syllogismos*) setzt sich nun dergestalt aus Aussagen zusammen, daß „aus gewissen Setzungen etwas davon Verschiedenes mit Notwendigkeit (*ex anankês*) folgt“ (An. pr. I 1, 24b18–20, I 4, 25b37–39 u. ö.). Seinem logischen Kern nach ist er die Ableitung (Deduktion) eines Schlußsatzes (Konklusion) aus seinen Vordersätzen (Prämissen), wobei die etwaige Wahrheit des Schlußsatzes von der Wahrheit der Vordersätze allein abhängt: Es handelt sich um einen rein formalen Schluß.

Dieser Schluß im weiteren Sinn liegt schon in der („vorsyllogistischen“) *Topik* vor (I 1, 100a 25; vgl. Rhet. I 2, 1356b 16–18; Soph. El. 1, 164b 27–165a2). In den *Ersten Analytiken* wird er durch Zusatzbedingungen zur Teilmenge der Schlüsse im engen Sinn. Der uns seitdem vertraute Syllogismus ist ein qualifizierter Schluß, der mit zwei Prämissen und drei Begriffen auskommt. Seine Standardformulierung lautet: „Wenn A von allen B und B von allen C, so wird notwendig A von allen C ausgesagt.“ Um deutlich zu machen, daß es nicht auf den Inhalt, sondern allein auf die formale Struktur ankommt, operiert Aristoteles bei den gültigen Schlüssen mit Begriffsvariablen (A, B, C, ...); nur bei ungültigen Schlüssen verwendet er konkrete Beispiele wie etwa Tier, Mensch, Stein (z. B. An. pr. I 4, 26a9). (Zur Syllogistik s. auch Corcoran 1974.)

Zweck der Syllogistik ist zu zeigen, inwiefern die gültigen Schlüsse gültig sind und welche allgemein – hier formal – beschreibbaren Strukturen sie aufweisen.

Die mittelalterliche Schulphilosophie bezeichnet die gültigen Schlüsse mit dreisilbigen Merkwörtern. Dabei zeigen die von affirmo (‘ich bejahe’) und nego (‘ich verneine’) hergenommenen Vokale die Modi an: a = allgemeine affirmative, i = partikulare affirmative, e = allgemeine negative, o = partikulare negative Aussagen. Der weitaus wichtigste Schluß Barbara besteht aus drei

positiven Allaussagen, der nächstwichtige Schluß, Celarent, aus einer negativen (e) und einer positiven Allprämisse (a), aus denen eine negative Allaussage (e) folgt.

Von bloß logischen Überlegungen befürchtet man, sie erbrächten nichts Neues. Tatsächlich gelingt ihnen eine zwar nicht materiale, aber formale Neuigkeit. Die zunächst nur angenommene Verbindung zweier Begriffe (*horoi*), etwa Sterblichkeit (=A) und Athener (=C), wird durch den Aufweis eines verbindenden Mittelbegriffs, des Menschseins (=B), aus der Sphäre bloßen Meinens in den Rang gesicherten Wissens gehoben: Sterblich sind alle (=a) Athener deshalb, weil die Sterblichkeit auf alle Menschen und das Menschsein auf alle Athener zutrifft. Als Formel geschrieben (Schluß Barbara): $AaB \ \& \ BaC \rightarrow AaC$.

Während seit der Spätantike der (qualifizierte) Schluß aus drei Sätzen besteht – „Alle Menschen sind sterblich. Sokrates ist ein Mensch. Also: Sokrates ist sterblich.“ –, herrscht bei Aristoteles eine Form vor, die die logische Struktur deutlicher macht. Es ist ein einziger, dreigliedriger Bedingungssatz, bestehend aus zwei Prämissen (*protaseis*: Vordersätze) und der Konklusion (*symperasma*: Schlußsatz). Die Kopula („ist“) wird vermieden; Aristoteles sagt, etwas sei „in einem anderen als einem Ganzen“ enthalten (*en holô einai heteron heterô*) – hier läßt sich die Schlußform mengentheoretisch interpretieren –, oder etwas „wird von jedem anderen ausgesagt“ (*kata pantos katêgoreisthai*: An. pr. I 1, 24b26–30; I 4, 25b39). Die Rede ist auch von „zukommen“ oder „zutreffen“ (*hyparchein*: z. B. An. pr. I 2, 25a1 f.), gelegentlich von „wird gesagt von“ (*legesthai kata*: z. B. An. pr. II 15, 64a14 f.).

Bei Aristoteles kommen für die qualifizierten Syllogismen nur jene Begriffe mittlerer Allgemeinheit in Frage, die einerseits von spezielleren Begriffen aussagbar sind und von denen andererseits allgemeinere ausgesagt werden können. In diesem Sinn werden weder Singulärbegriffe verwendet, Eigennamen wie etwa Kallias oder Sokrates (vgl. An. pr. I 27, 43b12 f.), noch Kategorien. Erklären läßt sich beides mit der Aufgabe, einzelwissenschaftliches Wissen zu sichern. Kategorien fehlen, weil sie gegen die Besonderheiten jeder Einzelwissenschaft indifferent

sind, und Singulärbegriffe, weil das einzelne als solches nach Aristoteles unerkennbar ist. (Für den praktischen Syllogismus s. Kap. 13.3.)

Je nach Stellung des Mittelbegriffs werden drei Figuren (*schémata*) unterschieden:

Figur I: $AxB \ \& \ BxC \rightarrow AxC;$

Figur II: $BxA \ \& \ BxC \rightarrow AxC;$

Figur III: $AxB \ \& \ CxB \rightarrow AxC.$

oder auch:

I.	II.	III.	(IV.)
AxB	BxA	AxB	BxA
<u>BxC</u>	<u>BxC</u>	<u>CxB</u>	<u>CxB</u>
AxC	AxC	AxC	AxC

Während Aristoteles für sein „System“ Vollständigkeit beansprucht (An. pr. I 23, 41b1–3), fehlt die *Figur IV*: $BxA \ \& \ CxB \rightarrow AxC$. Łukasiewicz (³1958, 27) hält dies für einen Flüchtigkeitsfehler; nach Prantl (³1955, I 367) ist die Figur IV wissenschaftlich „schlechthin wertlos“; Kant nennt sie „unnatürlich“ (Akad. Ausg. II 53; ähnlich Ross 1949, 34f.), während Patzig zufolge (³1969, § 25) die Figur IV im Rahmen der Aristotelischen Methode von Figur I nicht unterschieden werden kann. In der Standardformulierung von An. pr. I 4 (25b37–39) ist sie aber doch definierbar; im übrigen erkennt Aristoteles über die indirekten (konversen) Äquivalente sämtliche Syllogismen der Figur IV an.

In den Formeln der Figuren steht „x“ für die Modi. Aus der Verbindung der drei Figuren mit vier Modi in jedem der drei Teilsätze ergeben sich $3 \times 4^3 = 19$ Möglichkeiten, von denen sich $4 \times 6 = 24$ als gültige Syllogismen erweisen. Weil Aristoteles die a fortiori gültigen Schlüsse, also diejenigen mit partikularem Schlußsatz, nicht eigens mitzählt, kennt er zwar nur 14 Modi (I = 4, II = 4, III = 6 Modi: An. pr. I 4–6), was gleichwohl für die Figuren I–III vollständig ist: Vollkommen sind nur die gültigen Schlüsse der ersten Figur, die Gültigkeit der anderen Schlüsse muß durch Zurückführung auf vollkommene Schlüsse erwiesen werden (vgl. An. pr. I 1). Dafür stehen drei Beweisarten zur Verfügung: die *Konversion* (Umkehrung) der Begriffe in eine der Prämissen (z. B. „AeB“ in „BeA“), die *Reductio ad impossibile*

bzw. *ad absurdum* (Nachweis eines Widerspruchs bei gegenteiliger Annahme) und die selten verwendete, nur in der Modallogik erforderliche *Ektthesis* (Herauslösung, z. B. Einsetzen eines Unterbegriffes). Da es nur in der Figur I vollkommene Schlüsse gibt und weil sich nur in ihr alle vier Modi (a, e, i, o) ableiten lassen, gebührt ihr der Vorrang; in der Figur II gibt es nur a- und e-, in der Figur III nur i- und o-Schlussätze. Führt man zu den vier Modi zusätzlich ihre Konversen ein, so kommt die Syllogistik übrigens mit einer einzigen Figur aus.

Von der Art, wie der eine Begriff dem anderen zukommt, also von der Modalität her gesehen, gibt es apodiktische (notwendige: *ex anakêtes*), assertorische (tatsächliche: *hyparchein*) und problematische (mögliche: *endechesthai*) Aussagen. Weil hier ein zweites Mal von Notwendigkeit die Rede ist, unterscheidet Aristoteles zwei Arten (An. pr. I 10, 30b32–40). Die syllogistische, relative Notwendigkeit (*toutôn ontôn anankaion*: An. pr. I 10, 30b38 f.), jene Folgerichtigkeit einer Wenn-dann-Beziehung, die auch auf den Syllogismus im weiten Sinn zutrifft, kennzeichnet die syntaktische Verknüpfung von mehreren (Teil-)Sätzen: „Es ist notwendig: Wenn AaB und BaC, dann AaC.“ Die modale, uneingeschränkte oder absolute Notwendigkeit (*haplôs anankaion*: An. pr. I 10, 30b40) betrifft hingegen innerhalb eines einzigen (Teil-)Satzes die semantische Verknüpfung von Subjekt und Prädikat: „A kommt B mit Notwendigkeit zu.“

[...]

Mehr Informationen zu diesem und vielen weiteren Büchern aus dem Verlag C.H.Beck finden Sie unter: www.chbeck.de