

ATTILA SIMON

DAS WUNDERBARE UND DAS VERWUNDERN

DIE ANTHROPOLOGISCHEN BEZIEHUNGEN DES BEGRIFFS DES *THAUMASTON* IN DER ARISTOTELISCHEN *POETIK*

Summary: This study discusses the anthropological implications of the concept of *thaumaston* (astonishing, astonishment) in Aristotle's *Poetics*. The astonishment caused by the works of art does not end in the stable knowledge (differently from the case of theoretical sciences). We cannot have any total knowledge about the *praxis* represented by *mimesis* – just it is the attractiveness of art.

Key words: astonishing, astonishment, learning, understanding, *thaumaston*, *mimesis*, *praxis*, *phronesis*.

Bekanntlich spielt der Begriff des Wunderbaren (*θαυμαστόν*) eine wichtige Rolle bei der Wirkungstheorie der aristotelischen *Poetik*.¹ Das *θαυμαστόν* ist ein wirksames Element bei der Erzeugung der *ἐκπληξις*, diese ist wiederum unentbehrlich für die Erregung des *ἔλεος* und des *φόβος*. Insofern ist das Wunderbare nicht nur „ein wirkungsvolles, sondern ein notwendiges Element der Tragödie“. ² Aus den Erklärungen der strukturellen Elemente der Tragödie³ geht es klar hervor, dass die als Erschütterung (*ἐκπληξις*) begriffene Wirkung sich aus zwei gegensätzlichen Vorgängen ergibt: Einerseits müssen die Wiedererkennung und die Peripetie sich der Wahrscheinlichkeit oder der Notwendigkeit gemäß (*κατὰ τὸ εἰκὸς ἢ ἀναγκαῖον*) vollziehen,⁴ andererseits aber müssen sie unerwartet, überraschend sein. Diese zweifache Forderung der Unerwartetheit, Unvorhersehbarkeit, Unberechenbarkeit und der organischen, auf Wahrscheinlichkeit oder Notwendigkeit beruhenden Beziehung erfüllt sich gleichzeitig im Begriff des *Wunderbaren*. Von dem Verhältnis zwischen der Tragödie und dem Wunderbaren spricht am aufschlussreichsten die fünfte Forde-

¹ Siehe darüber ausführlicher meine Studie: Das *thaumaston* in der Tragödie. Zur Wirkungstheorie der *Poetik* des Aristoteles. *ACD XXXVI* (2000), 11–24.

² Aristoteles, *Poetik*. Einl., Komm. usw. von A. GUDEMAN. Berlin–Leipzig 1934, 424, 217. „It is in fact the key not only to Aristotle's conception of the complex plot but to his doctrine of *hamartia* and catharsis, and thereby to his apparent (...) view of the »tragic«.“ *Aristotle's Poetics: The Argument*. By G. F. ELSE. Leiden 1957, 329 f. Ähnlich E. S. BELFIORE, *Tragic Pleasures. Aristotle on Plot and Emotion*. Princeton NJ 1992, 222.

³ *Poet.* 1455a 17–19, 1454a 2–4 und 1452a 22–26; vgl. 1452a 24, 33 und 1454b 31–34.

⁴ Vgl. 1451a 37–38.

rung (1452a 1–11), die Aristoteles an den Mythos gestellt hat.⁵ Entsprechend der im siebenten Kapitel abgefassten Forderung müssen die Ereignisse eine organische Einheit bilden, auseinander folgen und in kausalem Zusammenhang miteinander (δι' ἄλληλα) stehen. Daraus ergibt sich, dass der Zuschauer aufgrund des Wahrscheinlichen oder Notwendigen das Dargestellte für möglich hält, dass er aus ihnen einen kohärenten, rational nachvollziehbaren Sinnzusammenhang zusammenstellen kann. Gleichzeitig aber können die Furcht und das Mitleid mit Hilfe des Unerwarteten hervorgerufen werden, durch „Täuschen“ der Meinungen und Erwartungen. Die Formulierung παρὰ τὴν δόξαν bezieht sich eben darauf: sie bezeichnet nicht Sinnlosigkeit, sondern Ereignisse solcher Art, die gerade dem gegenüberstehen, was wir erwarten, es handelt sich also um unerwartete, aber logisch eintretende Geschehnisse.⁶

Die Wirkung des Wunderbaren lässt sich in zwei Momente aufteilen, sie fasst emotionelle und kognitive Leistungen in sich.⁷

1. Das Unerwartete im Wunderbaren hebt die Gültigkeit unserer vorherigen Vermutungen auf, wodurch das Sicherheitsgefühl der Menschen erschüttert und solcherweise in ihnen Furcht und Mitleid erweckt werden.⁸ Das Wunderbare trägt also durch die Erweckung der notwendigen Affekte, seine rührend-erschütternde Wirkung, d. h. eine Art unmittelbaren emotionalen Erlebnisses, zum „Lernen“ des Zuschauers der Tragödie bei: das leidenschaftliche Erleben der Unberechenbarkeit, folglich der Beirrbarkeit und der Verletzlichkeit mag ein wirkungsvolles Mittel gegen *hybris* sein. Im Fall der Tragödie trägt die Erschütterung, die besonders das Wunderbare hervorrufen kann, verknüpft mit den Peripetien und Wiedererkennungen sowie mit dem Leid, zur Lehre bei, dass „human suffering is in fact likely even when it appears unexpected.“⁹

2. Das Wunderbare aber, weil es nicht nur der Regel des Unerwarteten, sondern auch der der rationalen Erkennbarkeit entgegenkommt, trägt über seine rührend-erschütternde Wirkung auch zum „Lernen“ (zum „Selbstverstehen“) des Zuschauers der Tragödie bei. Das Wunderbare (θαυμάσιον) spielt nämlich nicht nur als affektive (und erst dadurch „lehrende“ oder „erziehende“) Wirkung, sondern – im Begriff des θαυμάζειν (erstaunen, verwundern) – auch als wichtiges Moment der anthropologischen Begründung der im allgemeinen mit dem Lernen zusammenhängenden mimetischen Tätigkeit eine Rolle im Denken des Aristoteles. Im Folgenden, nach der

⁵ Die Passage lautet: „Die Darstellung hat nicht nur eine in sich geschlossene Handlung zum Gegenstand, sondern auch Furchtbares und Mitleiderregendes [καὶ φοβερῶν καὶ ἐλεεινῶν]. Diese Wirkungen kommen vor allem dann zustande, wenn die Ereignisse wider Erwarten [παρὰ τὴν δόξαν] eintreten und gleichwohl folgerichtig auseinander [δι' ἄλληλα] hervorgehen. So haben sie nämlich mehr den Charakter des Wunderbaren, als wenn sie in wechselseitiger Unabhängigkeit und durch Zufall [ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου καὶ τῆς τύχης] vonstatten gehen usw.“ Zitiert in der deutschen Übersetzung von M. Fuhrmann (Aristoteles, *Poetik*. Übers. und hrsg. von M. FUHRMANN. Stuttgart 1994). Die Übersetzung ist terminologisch geändert.

⁶ ELSE, 329 f., W. SÖFFING, *Deskriptive und normative Bestimmungen in der Poetik des Aristoteles*. Amsterdam 1981, 119.

⁷ S. HALLIWELL, *Aristotle's Poetics*. London 1986, 75. Vgl. S. MATUSCHEK, *Über das Staunen. Eine ideengeschichtliche Analyse*. Tübingen 1991, 24–39.

⁸ *Rhet.* 1383a 8–12, 1382b 25 f.

⁹ BELFIORE, 134. Vgl. HALLIWELL, 76–81.

obigen Charakterisierung der einen Funktion des Wunderbaren (in der lateinischen rhetorischen Tradition: *movere*), untersuche ich seine angedeutete zweite, nicht weniger grundsätzliche, das Erkennen motivierende Rolle (*docere*).

In einem ersten Schritt stelle ich die psychologische Bestimmtheit des Strebens nach Wissen dar, dann untersuche ich die Bedeutung des Verwunders im philosophischen Forschen, und endlich versuche ich zu beweisen, dass dem Wunderbaren in diesem weiten Sinne nicht nur durch die tragischen Affekte, sondern überhaupt im Zusammenhang mit dem menschlichen Leben (*βίος*), Tätigkeit (*ἐνέργεια*) oder Handeln (*πρᾶξις*) eine „lehrende“ Funktion zufallen kann.

1. DIE PSYCHOLOGIE DES VERWUNDERNS

Das Eigentümliche des Menschen, das ihn unter anderen Lebewesen auszeichnet, ist nach Aristoteles, dass er Vernunft (*νοῦς*) hat, verständig und rational (*κατὰ λόγον, μετὰ λόγου*) zu handeln vermag. Eigentümlicher Zweck und Aufgabe des menschlichen Lebens ist, dieses hervorragende, von allen anderen Lebewesen unterscheidende Organ und Vermögen ins Werk zu setzen: „Wir nehmen nun an, dass die dem Menschen eigentümliche Leistung ist: ein Tätigsein der Seele gemäß dem rationalen Element oder jedenfalls nicht ohne dieses“; „setzen wir als Aufgabe und Leistung des Menschen eine bestimmte Lebensform und als deren Inhalt ein Tätigsein und Wirken der Seele, gestützt auf ein rationelles Element“.¹⁰ Das Lernen (*μανθάνειν*) ist das Mittel der Aneignung des vernünftigen Handelns.

Neben die teleologische Erklärung der Ethik kann eine kausale („physische“), die in der *Rhetorik* aufzufinden ist, gestellt werden (freilich steht auch im Hintergrund der letzteren eine teleologische Erklärung im Sinne von „Zweck-Ursache“). Da wird das Lernen mit dem Verwundern in Zusammenhang gebracht: „Auch Lernen [*τὸ μανθάνειν*] und Verwundern [*τὸ θαυμάζειν*] ist in den meisten Fällen angenehm [*ἡδὺ*], denn im Verwundern steckt die Begierde zu lernen, so dass das Wunderbare [*τὸ θαυμαστόν*] etwas Begehrtes ist, im Lernen der Vorgang, sich in den naturgemäßen Zustand zu versetzen.“¹¹

Im Sinne dieser Erklärung ist nicht das Verwundern selbst angenehm, sondern es ruft bloß die Begierde zu lernen hervor (*ἐπιθυμεῖν μαθεῖν*). Das Lernen selber aber ist angenehm, weil es uns in den naturgemäßen Zustand versetzt (*<τὸ> εἰς τὸ κατὰ φύσιν καθίστασθαι*). Vom Genuss her wird das Verwundern dem Lernen untergeordnet (d. h. dem Wissen, nachdem die „natürliche Ordnung“ „wiederhergestellt“ worden ist). Das Verwundern ist angenehm, weil in ihm (Wissens)Begierde steckt, und wenn diese Begierde in Erfüllung geht, stellt sich die natürliche Ordnung wieder her, was mit dem Gefühl des Genusses einhergeht. Das Verwundern ist nur angenehm, weil wir in ihm zu lernen begehren, und diese Begierde wird meistens erfüllt

¹⁰ *EN* 1098a 7f.; 1098a 13f.; vgl. 1097b 22–28. Aristoteles, *Nikomachische Ethik*. Übersetzt von F. DIRLMEIER. Berlin 1956.

¹¹ *Rhet.* 1371a 31–34. Aristoteles, *Rhetorik*. Übersetzt und hrsg. von G. KRÄPINGER. Stuttgart 1999. Die Übersetzung ist terminologisch geändert.

(wenn wir das zu Lernende erlernen, wenn wir dies vermögen). Das zu Lernende ist zugleich das Begehrte (ὥστε τὸ θαυμαστόν ἐπιθυμητόν), und das ist ein Umstand, der bei weitem nicht zu vernachlässigen ist: mit dieser Begierde gewinnt man gleichsam eine Anregung mehr zum Vollenden seiner eigentümlichen Aufgabe. Diese Komponente muss wohl auf Grund des physiologischen Gepräges der hier entfaltenen Lehre vom Genuss auftauchen: denn hier ist das Nicht-Wissen ein vom Mangel bestimmter Zustand, der unangenehm und schmerzhaft ist, während man nach der Genuss-Lehre der *Nikomachischen Ethik* nicht darum nach Wissen strebt, weil man früher ein schmerzhaftes Mangelgefühl hatte.

Das zu Lernende ist also zugleich etwas Begehrtes. Eine so radikale Verknüpfung von Begierde und Lernen findet sich bei Aristoteles an keiner anderen Stelle. Die Begierde wirkt bei der Selbsterhaltung und Fortpflanzung mit, der verständige Teil der Seele hat aber eine andere Funktion. Das Streben nach Wissen erhält aber auch an anderen Stellen eine psychologische Erklärung, und zwar eben durch den Begriff des Strebens (ὄρεξις); das Streben nach Wissen ist eine ebenso starke natürliche Triebkraft wie unsere anderen Bestrebungen, obwohl es nicht unmittelbar für die Lebensfunktionen zuständig ist. Zum Beispiel steht im berühmten ersten Satz der *Metaphysik* ein auf das Wissen zu beziehendes Verb, das der ὄρεξις verwandt ist: „Alle Menschen streben von Natur aus [ὁρέγονται φύσει] nach Wissen.“¹²

Im Werk *Über die Seele* wird dargelegt, dass die Begierde (ἐπιθυμία), der Mut (θῦμος) und der Wille (βούλησις) Teile des Strebens (ὄρεξις) sind.¹³ Die Begierde ist das Streben nach dem Angenehmen; das Angenehme aber steht hier mit der Wahrnehmung, d. h. mit leiblichen Erscheinungen, im Zusammenhang: „Für die wahrnehmenden Wesen aber gibt es auch Lust und Schmerz, Lust- und Schmerzvolles, und wo es das gibt, besteht auch Begierde. Diese ist ja Streben nach dem Lustvollen.“¹⁴ Zugleich aber steht, wie es in der *Metaphysik* und in der Arbeit *Über die Seele* entfaltet ist, zwischen der Wahrnehmung und dem Denken keine undurchdringliche Mauer. Das Streben ist in jedem Seelenteil da und hat eine eigentümliche Funktion. Der sich an Überlegung anknüpfende Wille, der im verständigen Seelenteil entsteht und zum Streben wird, ist der edlere Verwandte der Begierde; sie sind verwandt durch den Begriff des Strebens, das alle die verschiedenen Seelenteile durchzieht. „Dazu kommt der strebende Teil, der nach Begriff und Vermögen von allen anderen verschieden zu sein scheint. Und es ist auch unsinnig, diesen auseinanderzureißen [διασπᾶν]. Denn im überlegenden Teil gibt es den Willen, im unvernünftigen Begierde und Mut. Wenn die Seele aber dreiteilig ist, dann wird in jedem Teil ein Streben sein.“¹⁵

Die Bewegung des Lebewesens, also auch des Menschen, die für die Selbsterhaltung grundlegend ist, ergibt sich nicht von der Vernunft, sondern vom Streben her. Dies bewirkt, dass die Begierde die verständige Überlegung überlisten kann: In bestimmten Fällen stellt sich das Streben gegen die Überlegung, die Macht der Be-

¹² *Met.* 980a 21. Aristoteles, *Metaphysik*. Übersetzt und hrsg. von F. F. SCHWARZ. Stuttgart 1997.

¹³ *De an.* 414b 2. Aristoteles, *Über die Seele*. Übersetzt von W. THEILER. Berlin 1959.

¹⁴ *De an.* 414b 4–6.

¹⁵ *De an.* 432b 3–7.

gierde ist gelegentlich größer als die der Vernunft. Und Aristoteles behauptet am Ende der Passage, dass die Begierde (*Rhetorik*) eine bestimmte Art des Strebens sei (*Metaphysik*). „So ist das Bewegende etwas Einheitliches, das Strebevermögen. Wenn es nämlich zwei wären, die Vernunft und das Streben, würden sie dank einer gemeinsamen Art (Form) bewegen. Nun aber scheint die Denkkraft nicht ohne Streben zu bewegen – denn der Wille ist ein Streben; wenn man sich aber nach der Überlegung bewegt, bewegt man sich auch nach dem Willen –, das Streben aber bewegt auch entgegen der Überlegung; denn *die Begierde ist eine Art Streben* [ἡ γὰρ ἐπιθυμία ὁρεξίς τίς ἐστιν].“¹⁶

Das Streben nach Wissen lässt sich also als eine eigentümliche Wirkungsweise der grundsätzlichen, zur Selbsterhaltung nötigen Sphäre der psychologischen Konstitution des Menschen deuten. Die durch das Wunderbare erweckte Verwunderung fügt sich in diese naturbestimmte Struktur ein und fördert ihr Funktionieren.

2. DIE VERWUNDERUNG UND DIE PHILOSOPHIE

Nach Aristoteles ist Triebkraft und Ursprung des Strebens nach Wissen die Verwunderung, das Erstaunen. Am besten richtet sie sich aber auf etwas, was wirklich erkennbar ist, was *nicht anders sein kann als so, wie es eben ist*. Weniger wertvoll, aber nicht wertlos ist die Verwunderung, die sich auf solches bezieht, was *auch anders sein kann*. Die Verwunderung ist nach Aristoteles sehr bedeutend, sogar von größter Bedeutung im Hinblick auf das Wissen – aber allein als ein Zustand, der zu überwinden und aufzuheben ist.¹⁷ Der Wissende wundert sich nicht mehr. Die Verwunderung ist zwar der Anfang des Erkennens, aber auf keinen Fall sein Ziel. Wenn die Kunstwerke uns immer wieder verwundern, ohne aber uns zum Besitz des Wissens zu führen, so sind sie doch weniger wertvoll als die Philosophie – obwohl sie nicht völlig nutzlos sind.

Nach Aristoteles ist das Wunderbarste die Weisheit (σοφία), die erste Philosophie (πρώτη φιλοσοφία), das Erkennen der Ursachen (τὰς αἰτίας γνωρίζειν); seine Ansichten über das Erstaunen als Ursprung der Philosophie sind in ihrer grundsätzlichen Tendenz ähnlich den diesbezüglichen Vorstellungen Platos. Im Dialog *Theätet* sagt Sokrates: „Denn dein Zustand [τοῦτο τὸ πάθος], die Verwunderung [τὸ θαυμάζειν], ist recht typisch für einen Philosophen. Es gibt nämlich keinen anderen Anfang [ἀρχή] der Philosophie, als die Verwunderung.“¹⁸ Die Philosophie entspringt der Verwunderung. Dem Philosophen ist eigen, sich auch über solches verwundern zu können, was die Anderen vielleicht nicht einmal bemerken. Die bloße Verwunderung ist aber an sich noch keine Philosophie, der Philosoph ist nicht einfach ein bloßer verwundelter Mensch – mehr als fraglich ist, ob es überhaupt so etwas wie

¹⁶ *De an.* 433a 21–26. Die Hervorhebung von mir: A. S.

¹⁷ Vgl. J. LEAR, *Aristotle: the desire to understand*. Cambridge 1988, 6, bzw. die ganze Einleitung (1–14), die deutlich macht, dass Lear unter „understand“ die Erklärung, das Angeben der Ursache versteht.

¹⁸ *Theätet* 155D. Platon, *Theätet*. Übersetzt und hrsg. von E. MARTENS. Stuttgart 1989.

bloße Verwunderung gibt –, der sich im Verwundern vergesse, sich ihm hingebe, und der durch das Wunder einfach gebannt, befremdet, geblendet sei. Der Philosoph will das Wunder *erklären*, das Wundern über das Unverständliche ist für ihn kein Programm, sondern es ist ein Problem, eine Aufgabe und nicht bloß ein Erlebnis. Er nimmt die wunderbaren Ansichten von außerordentlichen Männern nicht bloß als überraschende Meinungen hin, die ein neues Gesicht, einen neuen Aspekt oder Erscheinung der Welt zum Vorschein bringen, sondern er geht – wie Sokrates – weiter: „Wirst du mir auch Dank abstatten, wenn ich zusammen mit dir die verborgene Wahrheit im Denken dieses berühmten Mannes [Protagoras], oder vielmehr berühmter Männer herauszubekommen versuche?“ Er versucht die verborgene Wahrheit (τὴν ἀλήθειαν ἀποκεκρυμμένην) in einer mühsamen, gemeinsamen Arbeit zu Tage zu fördern.¹⁹

Im zweiten Kapitel des ersten Buches der *Metaphysik* kommt Aristoteles zu einer näheren Bestimmung der Weisheit (σοφία).²⁰ Seine Untersuchung bezieht sich zunächst nicht auf die Weisheit selbst, sondern auf ihren Repräsentanten, den Weisen. Im ersten Schritt wird behauptet, dass der Weise alles weiß (ἐπίστασθαι πάντα), wenn es irgendwie oder insofern es möglich ist, aber sein Wissen sich nicht auf das Einzelne bezieht (μὴ καθ' ἕκαστον). Man hält unter den Wissenschaften vielmehr diejenige für Weisheit, die um ihrer selbst willen (τὴν αὐτῆς ἕνεκεν) und wegen des Wissens selbst (τοῦ εἰδέναι χάριν) gewählt wird. Eben dadurch unterscheidet sie sich von der Wissenschaft, die um solcher Ergebnisse willen gewählt wird, die außer ihrer selbst liegen; im Unterschied zu dienender Wissenschaft kommt der ersteren die Rolle des Führens zu. Diese eigentlich alles – aber nicht einzelweise alles – wissende Wissenschaft aber, die für sich ist, wird um des Wissens willen gewählt. Diese ist zugleich eine beherrschende Wissenschaft, die über das Allgemeine handelt (τὴν καθόλου ἐπιστήμην), das zu wissen das Schwierigste ist. Diese Wissenschaft ist die vom höchsten Guten und Zweck, von letzten (ersten) Prinzipien und Ursachen (τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν), die am meisten gewiss sind, weil alles andere von ihnen her erkannt werden kann. Diese Wissenschaft kann von den alltäglichen Bedürfnissen nicht abgeleitet werden, daher ist sie allein frei (μόνην οὖσαν ἐλευθέραν), weil allein sie für sich ist, folglich ist sie gleichsam keine menschliche, mehr als menschliche, eben eine göttliche Wissenschaft, da sie sich auf einen göttlichen Gegenstand bezieht und da allein Gott sie vollends besitzt – und diese wunderbarste Wissenschaft wurde durch die Verwunderung hervorgebracht. „Dass es sich aber dabei nicht um eine hervorbringende Wissenschaft [οὐ ποιητική] handelt, ergibt sich aus den Beispielen der frühesten Philosophen. Weil sie sich nämlich wunderten [διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν], haben die Menschen zuerst wie jetzt noch zu philosophieren begonnen; sie wunderten sich anfangs über das Unerklärliche, das ihnen entgegentrat. Allmählich machten sie auf diese Weise Fortschritte und stellten sich über Größeres Fragen und nahmen zugleich Untersuchungen vor, etwa über die Affektionen des Mondes und die von Sonne und Sternen und über die Entstehung des Alls. Der jedoch, der voller Fragen ist und sich wundert [ὁ δ' ἀπορῶν καὶ θαυμάζων], ver-

¹⁹ 155 D–E.

²⁰ *Met.* 982a 4–983a 23.

meint, in Unkenntnis zu sein [ἀγνοεῖν]. (So ist auch ein Liebhaber von Mythen in gewisser Hinsicht ein Philosoph [ὁ φιλόμυθος φιλόσοφος πῶς ἐστίν], setzt sich doch ein Mythos aus Wunderbarem zusammen.) So begannen sie zu philosophieren zwar aus dem Grunde [διὰ], der Unwissenheit zu entkommen, es ist aber klar, dass sie nach wissenschaftlichen Erkenntnissen um des Wissens willen [διὰ] strebten, keineswegs aber um eines Nutzens willen.²¹

Die *poetische* Wissenschaft, die ihren Zweck in der Hervorbringung von etwas Anderem hat, ist streng zu unterscheiden von dieser Wissenschaft, die eine theoretische ist: theoretisch, gleichsam mit inneren Augen schaut sie die Wahrheiten an, die von den unveränderlichen Prinzipien der Natur festgestellt werden können. Die hervorbringende Wissenschaft, wie sehr sie auch *poetisch* sei, hat ihren Zweck nicht in sich selbst, sie ist eigentlich eine Sklavin. Sie ist von großartigem Erscheinen und Vermögen, sie ist wunderschön und nützlich – aber sklavisch. Die freie Wissenschaft aber, wie der freie Mensch, ist vorzuziehen. Und wir sind frei. Unsere Freiheit nimmt stufenweise zu, weil wir uns mit immer ferneren und komplizierteren Sachen beschäftigen, welche zugleich immer weniger von praktischem Nutzen sind. Früher hatten wir den Mythos (und eventuell die Dichtung) lieb, jetzt aber können wir die Weisheit lieben. Unsere Ver- und Bewunderung ist nun von den uns unmittelbar begegnenden Dingen endgültig losgelöst. Jetzt interessiert uns allein das Wissen. Zwar ist es wahr, dass früher, am Anfang der Verwunderung, die Furcht unsere Wissensbegierde ausgelöst hatte, die Flucht vor dem Nicht-Wissen, dies war aber eigentlich nie eine Flucht vor, sondern ein Streben nach etwas: wir strebten danach, immer weniger von dem Nutzen überwältigt, immer weniger, gleichsam sklavisch, vom Nutzen geleitet zu werden, immer weniger nützlich zu sein.²²

Dennoch verbindet sich unser Wissen mit Nutzen, mit einem einzigen, welchen man trotz allem Nutzen zu nennen hat: und dies ist das Wissen selbst. Dieses eigentümliche Marionettenspiel, diese besondere Automatik, diese wunderbare Selbstbewegung und unnützlicher Nutzen bringt eben den Nutzen, dass wir umgestellt, verändert werden (καταστήναι ... εἰς τοῦναντίον), dass wir, nachdem wir das Wissen erworben haben (τὴν κτῆσιν αὐτῆς), andere werden: wir, die früher Nicht-Wissenden, werden Wissende. Und dies ist unsere unumgängliche Aufgabe, die unsere Tätigkeit doch durchaus bestimmt; anders gesagt, es ist die Aufgabe der Verwunderung. „In gewisser Hinsicht allerdings muss ihr Besitz [als Eigentum, als Erworbenes: τὴν κτῆσιν αὐτῆς] gegenüber den anfänglichen Untersuchungen für uns ins Gegenteil umschlagen. Alle nämlich beginnen, wie gesagt, mit der Verwunderung [ἀπὸ τοῦ θαυμάζειν], dass die Dinge so sind, wie sie sind, wie etwa angesichts sich selbst bewegender Marionetten, der Sonnenwende oder der Inkommensurabilität der Diago-

²¹ 982b 11–21. Die Übersetzung ist geändert.

²² Diese Nutzlosigkeit kann freilich für die öffentliche Meinung eine Quelle der Verachtung, sogar des Spottes sein (man soll nur an Thales denken). So äußert sich die öffentliche Meinung: „man schreibt ihnen ein Wissen um bedeutende, wunderbare (θαυμαστά), schwer verständliche und unergründlich rätselhafte, fürs Leben aber unbrauchbare Dinge zu, weil sie nicht das suchen, was ein »Gut für den Menschen« ist.“ (EN 1141b 6–8.) Vgl. 1177b 2–4: Ein Zeichen für das göttliche Wesen der Kontemplation ist: „außer dem Vollzug der geistigen Schau (τὸ θεωρῆσαι) erwartet man von ihr nichts weiter, während wir vom praktischen Wirken mehr oder minder großen Gewinn noch neben dem bloßen Handeln haben.“

nale [mit der Seite] (denn es scheint allen verwunderlich, die noch nicht die Ursache betrachtet haben, dass es etwas gibt, das nicht mit dem kleinsten Maß gemessen werden kann). Doch es muss sich nach dem Sprichwort zum Gegenteil und zum besseren Ende umkehren, auch in diesem Fall, wenn man die Ursache zu verstehen gelernt hat. Über nichts geriete nämlich ein Geometer mehr in Erstaunen, als wenn die Diagonale [mit der Seite] kommensurabel wäre.²³

Die Menschen fangen mit der Verwunderung an, und das ist nur der Anfang, dass sie sich wundern, den eigenen Augen nicht trauen. Wenn sie aber gelernt haben (ὅταν μάθωσιν), was gelernt werden muss, wundern sie sich am wenigsten, denn sie haben sich über nichts mehr zu wundern. Im Gegenteil: wenn – nehmen wir an – etwas, *was nicht anders als so, wie es ist, sein kann*, etwas, was demonstrativ eingesehen worden und unsere unveränderliche und wahre Erkenntnis ist, wenn also solch ein Ding einmal, zufälligerweise, nicht so wäre wie bisher, nicht so, *wie es ist* – so wäre jetzt eben dies wunderbar. Eine unmögliche Voraussetzung. Manches betreffend können wir nicht wieder Nicht-Wissende werden. Wenn wir von richtig gewählten Prinzipien ausgehend auf richtige Weise verfahren haben, so sind wir dann endgültig wissend geworden. Wir wissen nämlich die Ursachen. In der *Mechanik* ist es so formuliert, dass unter allem, was naturmäßig ist und sich vollzieht, alles das wunderbar bleibt, von dem wir die Ursache nicht kennen. Unter den nicht naturmäßig entstehenden Dingen ist aber wunderbar, was irgendeine Kunst hervorbringt, und zwar zum Nutzen der Menschen. Die Natur wirkt nämlich meistens gerade nicht zu unserem Nutzen.²⁴

Der die Ursache kennende Weise wundert sich nicht mehr. Er schaut (θεωρεῖ) solches, mit dauerndem Genuss, was sich nie mehr verändert, was nicht anders sein kann, z. B. die Wahrheiten der ersten Philosophie oder der Mathematik. Das Allgemeine, das Universelle selbst (τὸ καθόλου), nicht aber das, was „mehr“ (μᾶλλον) das Allgemeine (τὰ καθόλου) darstellt. Wie es die Dichtung macht, die zwar philosophischer als die Geschichtsschreibung, aber weniger philosophisch als die Philosophie selbst ist. Die Dichtung hat zwar mit dem Notwendigen zu tun, aber nur um das Mögliche mit Hilfe von ihm und von dem mal als Alternative, mal als mitwirkende Konstituente auftretenden Wahrscheinlichen darzustellen (οἷα ἂν γένοιτο καὶ τὰ δυνατὰ κατὰ τὸ εἶκος ἢ τὸ ἀναγκαῖον). Sie steht gleichsam mitten zwischen dem Allgemeinen und dem Einzelnen, zwischen der bloß Geschehenes (τὰ γινόμενα) erzählenden unphilosophischen Geschichtsschreibung und der Philosophie.²⁵ Der Weise schaut meistens das Wahre selbst, die Wahrheiten der reinen Theorie selbst, und nicht – oder nur gelegentlich, wenn er eben weniger weise ist – die Nachgeahmten (μιμήματα) oder die Nachahmung (μίμησις). Nicht diese, selbst wenn sie Werk oder Dichtung (ποίησις) einer wunderbaren, natürlichen (κατὰ φύσιν) Kunst (τέχνη) sind. Wir aber, und in gewissen Fällen auch die Weisen, bewundern diese Werke, genießen sie und lernen von ihnen. Aber wie könnte man dieses Lernen genauer bestimmen?

²³ *Met.* 983a 11–21.

²⁴ *Mech.* 847a 10–14.

²⁵ *Poet.* 1451a 36–b 7.

3. DAS WUNDERBARE, DAS LERNEN UND DIE TRAGÖDIE

Das in der Genusslehre der *Rhetorik* aufgefundene Beispiel von der Zusammengehörigkeit des Lernens und des Wunderbaren (der Verwunderung) lässt eine unmittelbare – und zwar auch textuelle – Anknüpfung an die Problematik der *Poetik* zu. Die Verwunderung und das Lernen verknüpfen sich nämlich paradigmatisch in der mimetischen Tätigkeit. „Da Lernen [μᾶνθάνειν] und Verwundern [θαυμάζειν] Freude bereiten [ἡδὺ], muss das auch auf das Nachbilden [τό τε μιμούμενον], z. B. in der Malerei, Bildhauerei und Dichtung zutreffen, ja überhaupt auf jede gute Nachbildung, auch wenn der Gegenstand der Nachbildung selbst nicht Freude erweckt, denn nicht über ihn empfindet man Freude [χαίρει], sondern hier kommt es zu einem logischen Schluss [συλλογισμός], dass dieses jenes abbilde [τοῦτο ἐκεῖνο], so dass ein Lernprozess [μᾶνθάνειν] abläuft. Auch plötzliche Änderung der Dinge [περιπέτειαι] und Rettung aus Gefahren in letzter Sekunde sind erfreulich, denn über all das kann man sich wundern [θαυμάσται].“²⁶

Neben den terminologischen Übereinstimmungen spricht für den engen Zusammenhang der beiden Stellen auch, dass die zitierte Passage der *Rhetorik* auf die in der *Poetik* als Bestandteil der Tragödienhandlung aufgezählte „unerwartete Wende“ (περιπέτεια) nachdrücklich hinweist, aber auch auf die Rettung aus gefährlichen Situationen, die in erster Linie mit dem Epos in Zusammenhang zu bringen ist. Der parallele Locus in der *Poetik* lautet also folgenderweise: „Allgemein scheinen zwei Ursachen die Dichtkunst hervorgebracht zu haben, und zwar naturgegebene Ursachen. Denn sowohl das Nachahmen [μιμεῖσθαι] selbst ist den Menschen angeboren – es zeigt sich von Kindheit an, und der Mensch unterscheidet sich dadurch von den übrigen Lebewesen, dass er in besonderem Maße zur Nachahmung befähigt ist und seine ersten Kenntnisse durch Nachahmung erwirbt [τὰς μαθήσεις ποιεῖται διὰ μιμήσεως τὰς πρώτας] – als auch die Freude, die jedermann an Nachahmungen hat [τὸ χαίρειν τοῖς μιμήμασι]. Als Beweis hierfür kann eine Erfahrungstatsache dienen. Denn von Dingen, die wir in der Wirklichkeit nur ungern erblicken, sehen wir mit Freude [χαίρομεν θεωροῦντες] möglichst getreue Abbildungen, z. B. Darstellungen von äußerst unansehnlichen Tieren und von Leichen. Ursache hiervon ist folgendes: Das Lernen bereitet nicht nur den Philosophen größtes Vergnügen [μᾶνθάνειν οὐ μόνον τοῖς φιλοσόφοις ἥδιστον], sondern in ähnlicher Weise auch den übrigen Menschen (diese haben freilich nur wenig Anteil daran). Sie freuen sich also deshalb über den Anblick von Bildern, weil sie beim Betrachten etwas lernen [μᾶνθάνειν] und zu erschließen suchen [συλλογίζεσθαι], was ein jedes sei, z. B. dass diese Gestalt den und den darstelle [οὗτος ἐκεῖνος]. (Wenn man indes den dargestellten Gegenstand noch nie erblickt hat, dann bereitet das Werk nicht als Nachahmung [οὐχ ἡ μίμημα] Vergnügen [ἡδονήν], sondern wegen der Ausführung oder der Farbe oder einer anderen derartigen Eigenschaft. Da nun das Nachahmen unserer Natur gemäß ist [κατὰ φύσιν δὲ ὄντος ἡμῖν τοῦ μιμεῖσθαι], und ebenso die Melodie und der Rhythmus – denn dass die Verse Einheiten der Rhythmen sind, ist offenkun-

²⁶ *Rhet.* 1371b 4–12. Die Übersetzung ist terminologisch geändert.

dig –, haben die hierfür besonders Begabten von den Anfängen an allmählich Fortschritte gemacht und so aus den Improvisationen die Dichtung hervorgebracht.²⁷

Zwischen den beiden Stellen scheint ein bedeutender Unterschied zu sein, dass die *Poetik* den Begriff der Verwunderung hier nicht erwähnt. Zugleich aber hat nach der *Metaphysik* und der *Rhetorik* jede erkennende Tätigkeit in der Verwunderung ihren Anfang. Die *mimesis* steht auch in der *Poetik* mit dem Erkennen im Zusammenhang, also lässt sich die Verwunderung auch auf diese Stelle beziehen – unabhängig davon, dass dieses Wort an dieser Stelle nicht vorkommt. Sehen wir also die Übereinstimmungen und die Parallelen. Die Quelle der mimetischen Tätigkeit wird an beiden Stellen in naturgegebenen Ursachen aufgefunden.²⁸ Die Dichtung hervorbringende *mimesis* wird in der *Rhetorik* aus der natürlichen Wissensbegierde, in der *Poetik* aus dem ebenfalls mit der Wissensbegierde, genauer mit dem Streben nach Lernen in Zusammenhang gebrachten mimetischen Trieb entfaltet. Die Neigung zur Nachahmung ist dem Menschen angeboren und wächst mit ihm. Von seiner Kindheit an erwirbt er Kenntnisse durch die Nachahmung.²⁹ Die nachahmende Neigung und Geschicklichkeit ist eine der Eigenschaften und Fähigkeiten, die den Menschen von anderen Lebewesen unterscheiden: Es gehört zum Wesen des Menschen, dass „er in besonderem Maße zur Nachahmung befähigt ist“. Diese anthropologische Eigenart drückt sich im Vergnügen beim Anschauen von Nachgeahmtem aus.

Der Mensch freut sich über Nachbildungen vor allem, weil er bei ihrem Anschauen etwas lernt. Die Freude an der Ausarbeitung von schönen Nachbildungen

²⁷ *Poet.* 1448b 4–24.

²⁸ Welche diese umstrittenen „Ursachen“ in der *Poetik* sind, ist von unserem Gesichtspunkt her nicht von Gewicht. (Vgl. aber zu der Frage: Arisztotelész, *Poëtika és más költészettani írások*. Fordította RITOÓK Zs.; összeállította, a töredékeket fordította, a jegyzeteket és a kísérő tanulmányokat írta BOLONYAI G. H. n., 1997, 26; Aristotle, *Poetics*. Intr., comm. and appendixes by D. W. LUCAS. Oxford 1968, 74; GUDEMAN, 116 f.) Nach Gudeman richtet sich der Ausdruck der „naturgegebenen Ursache“ in erster Linie gegen die Inspirationstheorie, somit vor allem gegen Platon. (115.) An einer Stelle der pseudo-aristotelischen *Problemata physika* erscheint die „in besonderem Maße mimetische“ und dadurch lernende Eigenart auf der gleichen Ebene mit solchen anderen Wesensbestimmungen wie diejenige, die sich auf der Fähigkeit des mathematischen Erkennens gründet (so auch bei Platon), oder diejenige, die auf der Fähigkeit der Hervorbringung von religiösen (nicht unbedingt theologischen, aber auf jeden Fall gottbezogenen) Vorstellungen beruht (956a 11–14). Zum naturgegebenen, den Menschen unter allen anderen Lebewesen auszeichnenden Wesen des Sinnes für Melodie und Rhythmus siehe *Probl. phys.* 920b 29–32, vgl. Platon: *Gesetze* 653E. An der oben angeführten Stelle der *Poetik* handelt es sich um die menschliche Natur; an anderen Stellen erfahren wir in Verbindung mit der naturphilosophischen Erörterung der *techne*, dass die menschliche Kunst, die *techne*, die Natur nachahmt, indem sie ihr Wirken vollendet: *Physik* 199a 8–20, vgl. 194a 21 f., 199a 15–17; *Meteorologie* 381b 6; *Protreptikos* 13. 2 f., 14. 1 f., 23. 3; siehe darüber: H. BLUMENBERG, „Nachahmung der Natur“. Zur Vorgeschichte der Idee des schöpferischen Menschen. In: H. B., *Wirklichkeiten, in denen wir leben*. Stuttgart 1981, 55–103.

²⁹ Siehe *Politik* 1336a 28–b 35, wo die Nachahmung in der ersten Phase der Erziehung eine bedeutende Rolle spielt: Die Kinderspiele haben die späteren ernsten Tätigkeiten nachzuahmen (μιμήσεις), und die Kinder sollen den Anblick von niedrigen Szenen und Handlungen vermeiden, weil die Neigung der Nachahmung zu dieser Zeit von keinem Bewertungsvermögen begleitet wird. Das Begriffsfeld der Nachahmung (z. B. im Falle der Freundschaft) verknüpft sich auch im Bezug auf Erwachsene mit dem des Lernens: im Zusammenleben „nehmen die Freunde zu an sittlichem Gehalt: es ist eine Freundschaft der Tat und der gegenseitigen Vervollkommnung. Denn sie bilden gleichsam die Vorzüge in sich ab [ἀπομάττονται], an denen sie Gefallen finden, indem sie voneinander das Modell nehmen.“ (*EN* 1172a 11–13)

(eine Art reines ästhetisches Vergnügen) ist im Vergleich zum Wiedererkennen zweitrangig. Die Ausdrücke συλλογισμός bzw. συλλογίζεσθαι stehen hier nicht als Termini, sondern sie beziehen sich einfach auf das Lernen im Wiedererkennen oder auf das sich aus dem Schluss herstellende Wiedererkennen. Zugleich aber gehören sie zu der Tätigkeit, die oben nach der *Nikomachischen Ethik* wiederum als zum Menschenwesen gehörend erkannt werden konnte.³⁰ Durch die Erkenntnis, die sich in der Identifizierung erschöpft, und den Schluss, dass „diese Gestalt den und den darstelle“ (wörtlich: dass dieser der und der sei) wäre der Geltungsbereich des „Lernens“ einigermassen beschränkt: Diese Art Erkenntnis lässt sich im Fall der bildlichen Darstellung deuten. Zugleich aber müsse man, wie Lucas bemerkt, das Beispiel der bildenden Kunst bloß als eine Art Illustration nehmen, denn die Untersuchung des Aristoteles richte sich im Grunde nicht darauf.³¹ Etwas als *Nachbildung* anzuschauen, heißt im Fall der Tragödie nicht, dass die Nachbildung als Repräsentation von etwas Anderem, dem sie ontologisch untergeordnet und im Vergleich zu dem sie weniger wertvoll wäre, angeschaut wird. Als Zuschauer einer Tragödie hören und sehen wir einerseits Menschen, die bestimmte Eigenschaften haben (auf eine bestimmte Weise sprechen, aussehen), und erst danach „sehen“ und verstehen wir andererseits, aufgrund des Gesehenen, eine organische Struktur, die Anfang, Mitte und Ende hat und sich als Struktur der Notwendigkeit und der Wahrscheinlichkeit gemäß aufbaut, als Vorgang denselben gemäß stattfindet. Wir sehen Oedipus als einen hochgeachteten und glücklichen Menschen, der infolge wahrscheinlicher oder notwendiger Begebenheiten unglücklich wird. Oedipus erscheint vor uns als ein Leidender, und insofern kann er als ein Beispiel für das mögliche menschliche Schicksal, das Allgemeine (τὸ καθόλου) verstanden werden.³² Wobei der Begriff des „Wahrscheinlichen“ eindeutig macht, dass das aristotelische „Allgemeine“ auch an dieser Stelle nicht im Sinne der platonischen Ideen, der „wirklich Seienden“ zu verstehen ist: es muss im kunsttheoretischen Zusammenhang vielmehr im Sinne vom gemeinschaftlich-kulturell bestimmten, „intersubjektiven Allgemeinen“ stehen.³³ Laut des ungarischen Kommentars behauptet „Aristoteles im Gegensatz zu Platon, dass das Ergebnis der *mimesis* nicht ärmer, sondern gerade reicher als das Original ist. Die dichterische Nachahmung gibt nämlich dem Leser oder Zuschauer über das menschliche Betragen ein reineres Bild, als wenn das Original der Nachahmung: das Verhalten der Menschen selbst beobachtet wird.“³⁴

Diese sich immer erneuernde Anziehungskraft des das menschliche Verhalten betreffenden Lernens hat Aristoteles zwar hochgeschätzt, aber nicht höher als alles.

³⁰ BELFIORE, 47.

³¹ LUCAS, 73. Nach Jonathan BARNES hätten Platon und Aristoteles auf die übereinstimmende Natur der bildlichen und der sprachlichen Repräsentation unrichtig geschlossen. (J. B., *Rhetoric and poetics*. In: Ders. [ed.], *The Cambridge Companion to Aristotle*. Cambridge/New York 1996, 274.) Zu der im Prinzip nicht repräsentationellen Erklärung des „Nachbildes“ siehe weiter BELFIORE, 62 f. Zu der schwierigen – ohne Titelangabe geradezu unmöglichen – Erkennbarkeit der Gestalten auf Bildern von alten Malern s. *Topik* 140a 21 f.

³² BELFIORE, *ibid.*

³³ RITOÓK Zs., Vágy, költészet, megismerés. A görög esztétikai gondolkodás egy vonulata. *Holmi*, 1992/5 664.

³⁴ RITOÓK–BOLONYAI, Kommentar, 44. Vgl. 1451b 5–7.

Neben allen anderen Kenntnissen blieb für ihn das Höchste die Erkenntnis der ersten Ursachen. Daher werden die sich in der Kunst ergebenden Erkenntnisse im Vergleich zu den wirklichen wissenschaftlichen Erkenntnissen unterbewertet in einem Text, der nicht nur von diesem Gesichtspunkt her gewichtig ist, sondern auch, weil man in ihm einen neuen (obwohl bereits an den zwei obigen Stellen – sekundär – berührten) Aspekt der Deutung der ästhetischen Erfahrung erblicken kann. Es geht nicht nur darum, dass der Betrachter eines Kunstwerks sich in das Dargestellte versetzt (ästhetische Identifikation), sondern zugleich auch darum, dass er sich zu ihm mit einer gewissen („ästhetischen“) Distanz verhält. Er betrachtet nicht nur das Dargestellte als ein Wiedererkennbares, sondern auch die Technik und die Ausarbeitung der Darstellung als etwas, was mit Vergnügen anzuschauen ist. „Denn die als Meister hervorbringende Natur [δημιουργήσασα φύσις] bereitet einen unermesslichen Genuss selbst im Falle der hinsichtlich des Wahrnehmens unangenehmen Dinge durch das Anschauen dieser für diejenigen alle, die die Ursachen zu erkennen vermögen und die von Natur aus Philosophen sind. Und es wäre ja wider den nüchternen Verstand und wäre seltsam, wenn – während wir die Nachbildungen von natürlichen Dingen mit Vergnügen anschauen, weil wir die sie meisterhaft hervorbringende Kunst [δημιουργήσασαν τέχνην] mitanschauen [συνθεωροῦμεν] wie z. B. die Kunst des Malers oder des Bildhauers – der Anblick der naturgegebenen Dinge für uns doch nicht vielmehr lieb wäre, da wir auch die Ursachen mitanzuschauen vermögen. Denn es gibt in jedem natürlichen Ding etwas Wunderbares [θαυμαστόν].“³⁵ Unter den Werken der *physis* und der *technē* sind die ersteren mehr würdig, betrachtet und untersucht zu werden. So verhält es sich zumindest, wenn wir Philosophennaturen sind, d. h. wenn die Erkenntnis der Ursachen für uns das Höchste ist – wie es ja natürlich ist. Die menschliche *technē* ist wunderbar, die Sachkenntnis eines Handwerks ist immer bewunderungswürdig – wie sachkundig und kunstgerecht aber die Natur ist, bleibt für uns womöglich noch wunderbarer. Die so festgestellte Hierarchie von *physis* und *technē* wird freilich dadurch einigermaßen ins Wanken gebracht, dass der Text für die Tätigkeit der Natur eine technische Metapher einsetzt, und nicht umgekehrt. Nach der *Physik* ist die *technē* eine Art verlängerter Natur; nach *Bestandteile der Tiere* ist die Natur eine vollkommene *technē*. Beide sind im gleichen Maße wunderbar, erstaunlich, und beide setzen uns im gleichen Maße in Verwunderung. Wie es denn nicht anders um das beinahe umkehrbar scheinende hierarchische Verhältnis zwischen ihnen bestellt ist – was aber aus einem höheren, den Zweck beachtenden Gesichtspunkt nebensächlich bleibt. Denn über den Wert von Werken der natürlichen Kunst und der künstlerischen Natur entscheidet erst ihr Vermögen, zu wirken.

Es gehört zum „Wirken“ der Tragödie, dass sie ihren Zuschauern zu irgendeiner von der theoretischen unterschiedenen „Erkenntnis“ als ein Element der *hedone* verhilft. Aber was ist das für eine „Erkenntnis“, die aus der Tragödie gewonnen werden kann?

³⁵ *De part. an.* 645a 7–15. Über den Zusammenhang von dem Schönen und der Verwunderung s. H-G. GADAMER, Bildkunst und Wortkunst. In: G. BOEHM (Hrsg.), *Was ist ein Bild?* München 1994, 94, 104.

Die Tragödie ist Nachahmung von Handlungen (πρᾶξις), *mimesis* von handelnden Menschen (πράττοντες), die nicht über sie erzählt, sondern sie darstellt, eben dann, wenn sie handeln. Die Handelnden müssen so handeln, dass im Zuschauer der Tragödie Mitleid und Furcht erweckt wird, damit er dann von ebendiesen Erregungen und Gefühlen gereinigt wird. Die πρᾶξις ist menschliche Handlung, und πρᾶττοντες bedeutet, dass Menschen handeln, und zwar eben so, wie die Menschen im allgemeinen zu handeln pflegen, wie wir Menschen zu handeln pflegen.³⁶ Das Gefühl von Furcht und Mitleid kann in uns nur in Bezug auf menschliche Welt und Menschen erweckt werden. Beide Emotionen – zusammen ebenso wie einzeln – ergeben sich aus dem Spiel von Identifizierung und Distanz. Furcht können wir nur mit Bezug auf uns selbst fühlen; man kann nur für sich selbst fürchten. Als Zuschauer von Tragödien sind wir uns aber zugleich auf eine Weise klar darüber, dass das auf der Bühne erscheinende, Furcht erregende Geschehen *in Wirklichkeit* keine Bedrohung für uns darstellt, dass wir *eigentlich* nichts zu befürchten haben. Und Mitleid fühlen wir, wenn z. B. einer der Unsrigen, Verwandten und uns Lieben ein Übel erleidet. Oder wenn einer, der es nicht verdient hat, ein Übel erleidet, „ein Übel, das erwartungsgemäß auch uns selbst oder einen der Unsrigen treffen könnte, und das ist besonders der Fall, wenn dieses nahe zu sein scheint. Es ist ja klar, dass derjenige, der Mitleid empfinden soll, gerade in einer solcher Verfassung sein muss, dass er glaubt, er selbst oder einer der Seinen würde ein Übel erleiden“.³⁷ Beide Emotionen beruhen auf dem Bewusstsein unserer Verletzlichkeit, Hinfälligkeit; die Furcht steht unmittelbar mit uns selbst, das Mitleid mit den uns nahe Stehenden in Verbindung.

Die Furcht und das Mitleid setzen definitionsmäßig die Selbstbezüge voraus, die eine Vorbedingung für jedes Verstehen, so auch das der Tragödie, sind. Der Zuschauer bezieht die tragische *praxis* auf sich selbst, auf seine eigene *praxis*. „Die Nachahmenden ahmen handelnde Menschen nach. Diese sind notwendigerweise entweder gut oder schlecht. Denn die Charaktere fallen fast stets unter eine dieser beiden Kategorien; alle Menschen unterscheiden sich nämlich, was ihren Charakter betrifft, durch Schlechtigkeit und Güte. Demzufolge werden Handelnde nachgeahmt, die entweder besser oder schlechter sind, als wir zu sein pflegen [βελτίονας ἢ καὶ ἡμᾶς], oder auch ebenso wie wir.“³⁸ Die auf der Bühne erscheinenden Menschen sind uns ähnlich, der Charakter (ἦθος) muss „ähnlich“ sein, gerade um die entsprechende Wirkung auslösen zu können: „Andererseits darf man auch nicht zeigen, wie der ganz Schlechte einen Umschlag vom Glück ins Unglück erlebt. Eine solche Zusammenfügung enthielte zwar Menschenfreundlichkeit, aber weder Furcht noch Mitleid. Denn das eine stellt sich bei dem ein, der sein Unglück nicht verdient, das andere bei dem, der dem Zuschauer ähnelt [τὸν ὅμοιον] – das Mitleid bei dem unverdient Leidenden, die Furcht bei dem Ähnlichen.“ „Das dritte Merkmal ist das Ähnliche [τὸ ὅμοιον]. Denn dies ist etwas anderes, als den Charakter so zu zeichnen, dass er –

³⁶ E. GRASSI, *Die Theorie des Schönen in der Antike*. Köln 1962, 127.

³⁷ *Rhet.* 1385b 13–18.

³⁸ *Poet.* 1448a 1–5. Vgl. 1448a 16–18: „Auf Grund desselben Unterschiedes weicht auch die Tragödie von der Komödie ab: die Komödie sucht schlechtere, die Tragödie bessere Menschen nachzuahmen, als sie in der Wirklichkeit vorkommen.“

in dem soeben umschriebenen Sinne – tüchtig und angemessen ist.“³⁹ Solch ein Ähnlichkeitsverhältnis kann gegebenenfalls zwischen dem (eben schaffenden) Dichter und seinem Publikum bestehen: „Am überzeugendsten sind infolge der gleichen Natur diejenigen, die sich in Leidenschaft versetzt haben, und der selbst Erregte stellt Erregung, der selbst Zürnende Zorn am wahrheitsgetreuesten dar.“⁴⁰ Welche Möglichkeit man auch bei der Deutung der „Besseren“ und der „Ähnlichkeit“ annehmen mag, soviel ist nach diesen Begriffen auf jeden Fall klar, dass die Bestimmung der gattungsbestimmenden Unterschiede (der gattungswissenschaftlichen *differentia specifica*) von Gegenständen der Mimesis bzw. die Bedingungen für die Auslösung der entsprechenden Wirkung mit der Voraussetzung verfasst werden, dass der Zuschauer das auf der Bühne Geschehende auf sich selbst bezieht. Wie selten und fast unglaublich die Situation einer Tragödie auch immer sei, eine grundsätzliche Bestimmtheit des menschlichen Lebens erscheint doch darin, dass jeder und zu jeder Zeit, wiewohl nicht auf dieselbe Weise, in tragische Situation kommen kann. Für die Tragödie ist diese Beziehbarkeit und die in der Applikation vollzogene Beziehung wesentlich: auf der Bühne *tua res agitur*, geschieht solches, was jeden Menschen betrifft und jedem zustoßen kann.⁴¹

In der *Poetik* werden also die Bedingungen für die Auslösung der für die Tragödie kennzeichnenden, ihr entsprechenden Wirkung mit der Voraussetzung verfasst, dass der Zuschauer das auf der Bühne Geschehende auf sich bezieht, und zwar unter anderem den aus den ethischen Werken bekannten Gesichtspunkten gemäß. So kann er annäherungsweise eine Erkenntnis von einem „Allgemeinen“ erwerben, in welchem bereits sein eigenes Sein betroffen ist und wo das „Mögliche“ auch als Möglichkeit seines eigenen Seins zu verstehen ist. „Sie [die Werke echter Dichtung] erschließen sich dem teilnehmenden Verstehen [...]. Und sie erschließen solchem teilnehmenden Verstehen *das menschliche Sein in seinen Möglichkeiten als den eigenen Möglichkeiten des Verstehenden*“, und darum richtet sich das wahre Verstehen nicht auf eine zum Vergnügen führende Betrachtung irgendwelcher fremden Individualität als solcher, sondern im Grunde auf die im Individuum sich zeigenden Mög-

³⁹ *Poet.* 1453a 1–6; 1454a 24 f. Die Übersetzung ist terminologisch geändert. Für die Übersetzung „Furcht und Mitleid“ argumentiert überzeugend R. DILCHER, Furcht und Mitleid! Zu Lessings Ehrenrettung. *Antike und Abendland* XLII (1996), 85–102. Gleichviel, ob es an der angeführten Stelle darum geht, dass die Ähnlichkeit „1. die Grenzen bestimmt, unter denen ein durchschnittlicher Zuschauer sich eben noch mit dem tragischen Helden, der möglicherweise besser als er ist, identifizieren kann“, oder darum, dass „2. der Held seiner in den überlieferten Mythen befestigten »ursprünglichen« Gestalt ähnlich sein muss“ (RITOÓK–BOLONYAI, Kommentar, 62), wird auf jeden Fall in der Formulierung die Selbstbeziehung vorausgesetzt, wie denn die Gattungsbestimmung an den Stellen 1448a 1–5 und 1448a 16–18 auch im Falle der Mythen mit Bezug auf die „Gegenwärtigen“ vollzogen wird.

⁴⁰ *Poet.* 1455a 30–32. Fuhrmanns Übersetzung habe ich geändert, weil „die gleiche Natur“ sich an dieser Stelle auch auf den Dichter und sein Publikum beziehen *kann*, wie auch auf zwei Dichter, die gleich begabt, aber hinsichtlich der Stärke des Erlebens beim Schaffen unterschiedlich sind. (RITOÓK–BOLONYAI, Kommentar, 68).

⁴¹ K. von FRITZ, Entstehung und Inhalt des neunten Kapitels von Aristoteles’ *Poetik*. In: Ders., *Antike und moderne Tragödie*. Berlin, 1962, 449. Die Zusammenhänge von Wunderbarem, Selbstbeziehung und Lernen werden von RITOÓK, 665 ff. ähnlich wie weiter unten erörtert.

lichkeiten des menschlichen Seins, die Möglichkeiten auch des Verstehenden sind und die als solche erst im Verstehen bewusst werden.⁴²

Die Bultmannsche Maxime des hermeneutischen Verstehens und die Gadamer-sche „Verwandlung ins Gemeinsame hin, in der man nicht bleibt, was man war“, heißt nicht, die „Erlebnisse“ des Anderen in der Illusion der „Empathie“ „nachzu-vollziehen“, heißt also kein mystisches Einswerden, was letzten Endes die Auslö-schung der Individualität des Anderen (und unserer selbst) bedeuten würde,⁴³ son-derne sie heißt eben ein differenziertes Verstehen des Unterschiedenen im Gemeinsa-men und des Gemeinsamen im Unterschiedenen. Und zwar ein Verstehen, das sich nie in einer endgültigen, festgesetzten Formel fassen lässt – wegen der Veränderlich-keit des menschlichen Seins.

Der Zuschauer der Tragödie erfährt etwas über das menschliche Betragen, sei-ne eigene Tätigkeit, Handeln und Leiden, denn die Tragödie ist eine Nachbildung von Handeln (μίμησις πράξεως), Nachbildung von Leben (μίμησις βίου), und sie muss vom Glück und Unglück (εὐδαιμονία καὶ κακοδαιμονία) handeln. Die Ge-stalten der Tragödie werden aufgrund ihres Charakters (ἦθος), der sich in ihrem Ent-schluss (προαίρεσις) äußert, beurteilt; kurz: Die entscheidende Mehrheit der Schlüs-selbegriffe der aristotelischen Tragödientheorie lässt sich eminenterweise auch im ethischen Kontext deuten. „Die μίμησις τῆς πράξεως richtet sich demnach nicht auf jede beliebige Handlung, die sich als Gegenstand der Mimesis darbietet, sondern ausschließlich auf die *menschliche Praxis*, in der ihr eigens zukommenden Möglich-keit, gut, schlecht oder durchschnittlich zu sein, und *in ihrer Sinnggebung durch das Ethos*.“ „Für Aristoteles zeigen sich erst durch die Philosophie und durch die Be-wertung des menschlichen Tuns im Hinblick auf das Ethos die verschiedenen Mög-lichkeiten des Menschen, das heißt das Gelingen oder Scheitern seines Werkes als Mensch. Dies offensichtlich zu machen ist die Aufgabe der Kunst.“⁴⁴

Die Tragödie handelt von der *praxis*, von Sachen, die – wie es von Aristoteles öfters ausgesagt wird – *auch anders sein können als so, wie sie eben sind* (τὰ ἐνδε-χόμενα ἄλλως ἔχειν).⁴⁵ Darum ist das Anschauen von Nachbildungen der *praxis* weniger wertvoll als die Betrachtung solcher Dinge, die *nicht anders sein können als so wie sie sind*: wie die im Bereich der *praxis* tätige „praktische Vernunft“ oder „Klugheit“, die *phronesis*, weniger wertvoll ist als die „Weisheit“, die *sophia*, der für das Schauen der ewigen Wahrheiten bestimmten theoretischen Vernunft.⁴⁶ Die menschliche *phronesis* ist aber ausschließlich im Vergleich zur göttlichen *sophia* weniger wertvoll: die für das menschliche Leben wichtigste dianoetische Tugend, die *phronesis*, überlegt nämlich, was für das Leben gut sei, und sie entscheidet, in ihrer

⁴² R. BULTMANN, Das Problem der Hermeneutik. In: Ders., *Glauben und Verstehen*. Bd. 2. Mün-chen 1993, 221–227.

⁴³ H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode. Gesammelte Werke* Bd. 1. Tübingen 1990, 384–387.

⁴⁴ GRASSI, 127; 133. Ähnlich auch P. RICOEUR, Die Fabelkomposition. Eine Lektüre von Aristoteles' Poetik. In: Ders., *Zeit und Erzählung. Band I. Zeit und historische Erzählung*. München 1988, 54–86, bes. 61; und ELSE, 307.

⁴⁵ EN 1139a 6–14, 1139b 19–24, 1140a 30–b 7, 1140b 26–28, 1141a 1. Vgl. Met. 993b 20–23.

⁴⁶ EN 1141a 11–22, 1141b 2 f., 1143b 33 f. Vgl. Met. VI. 1.

„verweisenden Funktion“, vereinigt mit entsprechender ethischer Tugend, über unser Glück oder Wohlsein.

Die tragische *mimesis*, sofern ihr Gegenstand, die menschliche *praxis*, in den Bereich des „auch anders Möglichen“ gehört, führt die von ihr Faszinierten nie zum gewissen, festen und unveränderlichen Wissen; denn dem Charakter des Gegenstandes entsprechend ist dazu nicht einmal die systematische Forschung, die praktische Philosophie fähig: „Die Darlegung wird dann befriedigen, wenn sie jenen Klarheitsgrad erreicht, den der gegebene Stoff gestattet. Der Exaktheitsanspruch darf nämlich nicht bei allen wissenschaftlichen Problemen in gleicher Weise erhoben werden, genau so wenig wie bei handwerklich-künstlerischer Produktion. Bei den Erscheinungsformen des Edlen und Gerechten, die den Gegenstand der Staatswissenschaft bilden, gibt es so viele Unterschiede und Schwankungen [πολλὴν ἔχει διαφορὰν καὶ πλάνην], dass die Ansicht aufkommen konnte, sie beruhen nur auf Konvention, nicht aber auf natürlicher Notwendigkeit. Ähnliches Schwanken herrscht aber auch bei den Lebensgütern, weil schon so manchem Schaden daraus erwachsen ist: Es ist schon vorgekommen, dass der eine durch Reichtum, der andere durch Tapferkeit zugrunde ging. Man muss sich also damit bescheiden, bei einem solchen Thema und bei solchen Prämissen die Wahrheit nur grob und umrisshaft anzudeuten, sowie bei Gegenständen und Prämissen, die nur im großen und ganzen feststehen, in der Diskussion eben auch nur zu entsprechenden Schlüssen zu kommen.“⁴⁷

Über das menschliche Sein nachdenkend muss selbst der Philosoph auf die Hoffnung auf begründetes, feststehendes und für immer gültiges Wissen verzichten. Die Unsicherheit und Unberechenbarkeit unseres Seins ermöglicht kaum, den Gegenstand, der wir selbst sind, jemals vollständig zu erkennen, auf ihn bezogen wahres Wissen zu erwerben. So müssen es im besonderen Maße diejenigen erfahren, die ihr Sein in einem so sehr unsicheren Gegenstand betrachten, wie es Kunstwerke sind, und die ihre Aufgabe auch nicht als Philosoph angreifen. Wohl ist es möglich, dass Aristoteles eben in diesem Lernen ohne letztgültigen Aufschluss, eben in der eingesehenen Unmöglichkeit des festen Wissens und des ihm gemäß ausführbaren Entwerfens die höchste „Lehre“ der Tragödie erblickt habe. Aber in dieser Unzulänglichkeit liegt auch ein Vorteil: Wir wollen immer wieder wissen, was wir nie wissen werden können.

Darum auch schauen wir jederlei Nachbildungen mit Vergnügen an, weil sie Menschenwerke sind, vergnügt sind wir aber vielmehr, wenn Menschen nachahmen, wie die Menschen handeln; wenn dargestellt, aufgeführt wird, wie der Mensch handelt, wie eben wir handeln. Durch Andere zu erkennen, wie wir selbst handeln, ist schmerzlich und ergötzend. Und in jedem Fall wird etwas Anderes aufgeführt, wir können immer wieder anders sehen, wie wir immer wieder anders handeln. Und wir wundern uns darüber, und darin liegt das Wunderbare.

H-4032 Debrecen
Mikszáth K. u. 14.

⁴⁷ EN 1094b 11–22. Vgl. 1094b 11–22, 1098a 26–29, 1104b 34–a 10.