

Philipp Wüschner

Eine aristotelische Theorie der Haltung

Hexis und Euexia in der Antike



Meiner

Paradeigmata · Band 35

PARADEIGMATA 35

PARADEIGMATA

Die Reihe *Paradeigmata* präsentiert historisch-systematisch fundierte Abhandlungen, Studien und Werke, die belegen, dass sich aus der strengen, geschichtsbewussten Anknüpfung an die philosophische Tradition innovative Modelle philosophischer Erkenntnis gewinnen lassen. Jede der in dieser Reihe veröffentlichten Arbeiten zeichnet sich dadurch aus, in inhaltlicher oder methodischer Hinsicht Modi philosophischen Denkens neu zu fassen, an neuen Thematiken zu erproben oder neu zu begründen.

PHILIPP WÜSCHNER

Eine aristotelische Theorie der Haltung

Hexis und Euexia in der Antike

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

ISBN 978-3-7873-3100-0

ISBN eBook: 978-3-7873-3101-7

© Felix Meiner Verlag Hamburg 2016. Alle Rechte vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten. Satz: Type & Buch Kusel, Hamburg. Druck und Bindung: Bookfactory, Bad Münster. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

www.meiner.de

Inhalt

Prolog	9
1. Vom Handlungsverlust	9
2. Was ist Haltung? Ein Vorblick	15
 1. Einleitung	21
1.1 <i>Habitus hecticus</i>	21
1.2 Zur Herangehensweise: Konzepte statt Begriffe	24
1.3 Erste Lesarten der <i>hexis</i>	31
1.4 Thesen – Der Streit zweier Idealitäten	35
1.5 Stand der Dinge	40
1.6 Das Dazwischen	42
 I. HEXIS	47
 2. Ethik als Kinematik	49
2.1 Ein Instrument der Zeitlichkeit	50
2.2 Die Macht der Gewöhnung – nicht: der Gewohnheit	58
2.3 Eine Sozialität der Bewegten: Tugend als Gewitztheit	67
 3. Pathosfähigkeit	72
3.1 Werden und Vergehen	73
3.2 Indifferenz – Exkurs und einige Spekulationen zu einer Ontologie des Akzidentellen	83
3.3 Destruktive Plastizität als Immanenz der Form	89
 4. Megalopsychia – Eine beispielhafte Haltung	96
4.1 Zeit, zu einem Beispiel zu kommen	97
4.2 Haltung als Kippbild	105
4.3 Die Grenzen der Ethopoietik	115

5. Zwei abschließende Lehren zur Öffentlichkeit von Haltungen	118
5.1 Die Konstruktion »Schöner Stellen«	119
5.2 Ausschluss des Paradigmatischen – Dekonstruktion des <i>ergon</i>	133
6. Die Freiheit der Ungenauigkeit – Eine Theorie, die zu ihrem Urheber passt	144
II. EUEXIA	149
7. Vom Monolog zur Haltung – Formen der Selbstdarstellung	155
7.1 Rhetorik des Herzens	155
7.2 »Nichts ist mir so unähnlich wie ich selbst.« – Haltung als Kosmetik	169
8. Antiker Sport und sein Verhältnis zur Plastik	175
8.1 Das wahre Gute im guten Leben	175
8.2 Gymnastische Propädeutik	182
9. Die Kunst der Annäherung durch Übertreibung: Haltung in der antiken Plastik	193
9.1 Antike Sportkritik als Kunstkritik	193
9.2 Mentalität pitagorica	198
9.3 Kontrapost: Die <i>hexis</i> des sich-lachend-schämenden Halbwesens	201
9.4 Der polykleitische Kopf – Zum kanonischen <i>meson</i> der Gerechtigkeit	208
9.5 <i>To kalon</i> – Das Lysippische Nachspiel übernatürlicher Schönheit	219
10. Wahnsinn und Methode – Haltung in Medizin und Phänomenologie	226
10.1 Wiederbelebungsversuche: <i>Hexis</i> und die antike Medizin	227
10.2 Eine leider vergebliche medizinische Intervention gegen die Philosophie	233
10.3 Doppelte <i>aisthêsis</i> – Zwischen Empfindsamkeit und Empfindlichkeit	240
10.4 Haltung zwischen Phänomenologie und Psychiatrie	246

11. Fall sein – Haltung und Identifizierung	250
11.1 »Fassung ist, was man verliert, wenn man die Fassung verliert.«	250
11.2 Das Spiel der Identifizierung als symbolische Interaktion – Jürg Zutt: <i>Innere Haltung</i>	255
11.3 Identifizierung	264
12. Euexia als philosophische Haltung	270
12.1 Vom Zwiespalt – Aristotelische <i>hexis</i> oder Schmitz'sche Fassung ...	270
12.2 Spielraum als Heimat-Idylle	275
12.3 Kommt ein Phänomenologe zum Arzt	278
13. Bios theôrêtikos – Tugend ohne Haltung	287
13.1 Ethos als ästhetischer Erlebnisbereich	287
13.2 <i>Bios theôrêtikos</i> als Ästhetik der Existenz	290
13.3 Kritik des <i>bios theôrêtikos</i>	295
III. AUSBLICK: NACH DER HALTUNG	301
14. Nach der Haltung: Für eine Philosophie des Habens	303
14.1 <i>Ktêsis</i> und <i>chrêsis</i> – Besitzen und Gebrauchen	304
14.2 Logik des Habens	309
14.3 Melancholie und Glück der Erschöpfung	323
Epilog: Freund und Feind	328
Anhang	
Bibliographie	337
Bildnachweis	347

Prolog

1. Vom Handlungsverlust

In einem Zelt vor Troja, ganz am Ende des Krieges, erfährt man, was es heißt, *um Haltung zu ringen*.¹ Priamos, der greise König von Troja, trifft im vierundzwanzigsten Gesang des homerischen Epos nachts, in einer unheimlichen Szene, auf den schlaflosen, um seinen Freund trauernden Achill, auf jenen Griechen also, der ihm den Sohn, Hektor, erschlagen hat. Beide beginnen dort auf dem Höhepunkt ihres Schmerzes ein Gespräch über Leid und Mitleiden, durch das sie in beinahe zärtlicher Weise ihre Fassung wiedererlangen. Sie richten sich gegenseitig auf, lernen Mitleid aneinander, und als sie sich trennen, kann das unterbrochene Kampfgeschehen wieder aufgenommen und schließlich zu einem Ende geführt werden. Mit dem Ende einer Unterbrechung, die selbst die ganze Handlung war, schließt die Ilias.

Dem therapeutischen Aufeinandertreffen beider Männer geht ein krasser Handlungsverlust voraus, der stichwortgebend ist für den Beginn der gesamten europäischen Literatur: *menis!* Achills Zorn, von dem Homer eine namenlose Göttin singen lässt, bringt als unkontrollierbare Größe das griechische Heer mehrfach an den Rand der Niederlage.² Es ist ebenso ein kriegsnotwendiger Zorn, wenn er sich gegen Troja richtet, wie ein Zorn der Selbstsabotage. Etwas Merkwürdiges teilt sich darüber mit: Das Besingen dieses ungehaltenen Zorns, der mal zum Erfolg der Griechen, mal zu Gunsten der Trojaner ausschlägt, ist mindestens so bewundernd, wie es kritisch ist. Es handelt also von etwas, was mehr sein muss als nur die vorübergehende Laune eines eingeschnappten Feldherren. Jener anhaltende Zorn ist älter als der Trojanische Krieg selbst und er beschränkt sich bei weitem nicht nur auf Achill als Protagonisten. Als das eigentliche Problem des Ungehaltenseins durchzieht er *alle* Beteiligten wie einen Körper, auch die – das ist eben griechisch –, die daran schuldlos sind. Die Konfrontation beider Männer, Achill und Priam, und damit auch die Konfrontation des Zorns mit dem, was er angerichtet hat, ist der wahre Höhepunkt der gesamten Erzählung und es wäre

¹ Folgende Beobachtungen verdanken sich zu großen Teilen: Marjolein Oele, »Suffering, Pity and Friendship: An Aristotelian Reading of Book 24 of Homer's Iliad«, in: *Philosophy* 2010, Paper 17.

² Mit den Worten »Singe, Göttin, den Zorn des Peleiden Achilleus ...« beginnt die Ilias und wird erst in der Zornbewältigung im vierundzwanzigsten Gesang enden, wobei die deutsche Übersetzung die eigentliche Bedeutung des Zorns durch ihre Wortstellung sogar noch unterschlägt. Das griechische Original beginnt mit *menis*: »Den Zorn besinge ...«.

ein Versäumnis, Achills Zorn nicht mit der Trauer Priams in eine Beziehung zu setzen. So es ist das hiesige Anliegen, jenen Willen zur Reziprozität, der noch nicht entschieden hat, ob er Feindschaft oder Freundschaft werden will, wie ein Leitmotiv durch die folgenden Überlegungen zu einem Haltungskonzept *kata* Aristoteles zu verfolgen.

Achilles

Kurz vor der Lösung des Konfliktes im letzten Gesang der Ilias finden wir Achill am Grunde seiner Unmenschlichkeit. Er gibt, aus Gram und aus Zorn darüber, dass Hektor in der Schlacht seinen vertrauten Freund Patroklos mit ihm verwechselt und tödlich getroffen hat, die Leiche des trojanischen Prinzen nicht heraus – ein Sakrileg vor den Göttern, eine Grausamkeit gegen den Vater. Jeden Morgen, wenn er, wie es heißt, die *finken Rosse* an den Wagen geschrirrt hat, *bindet er den Hektor fest zum Schleifen*.³ Dreimal, berichtet uns Homer, zieht vor den Augen der Trojaner der zorngefüllte (*menēainon*) Achill den toten Hektor um das Grab seines geliebten Freundes Patroklos, sodass es selbst die Götter graust. Leichenschändung ist immer bizarr, nicht nur, weil sie ein gleichzeitig unlogisches und eben doch erschütternd konsequentes Übermaß an Rache bedeutet, sondern weil sie wie aus Trotz die Absolutheit des Todes und damit der Zeit selbst ignoriert und in einer bedenklichen Bewegungsschleife gefangen bleibt. Ist also am Ende *Bewegung* das eigentliche Thema dieser Szene?

Es fällt der psychologischen Betrachtung von Gefühlen nicht leicht, Emotionen sowohl als unkörperlich als auch als zeitlich ausgedehnt zu begreifen. Genau das lässt sie die soziale Komponente von Affektivität nicht in den Blick bekommen. Achills *mēnis* ist so eine zeitlich ausgedehnte Erregung. Dieser Zorn ist keine Disposition, Achill leidet nicht einfach unter *anger-issues*. Dieser Zorn ist wie eine körperlose Bewegung, die die Bewegungen des Helden in den fünfzehn geschilderten Tagen immer wieder kreuzt und überfordert. Der Dichter erfindet dafür eigens einen achillischen Duktus: Wenn der Held leidenschaftlich spricht (also eigentlich fast immer), gerät er entweder in einen kurzatmigen, abgehakten Sprachfluss, mit Sätzen, die über die Verszeile kaum je hinausragen, oder er neigt zu endlosen, sich über mehrere Verse hinziehenden Spracheskapaden, gefüllt mit bildhafter Ausdrucksweise und ungebräuchlichen Begriffen. Wie auf der Handlungsebene korrespondiert der Handlungsverlust auch auf der Zeichenebene mit einer Ruptur der Bewegung. Achill scheitert schon sprachlich am Ausmaß seiner

³ Homer, *Ilias* (übers. von Hans Rupé), Düsseldorf/Zürich 2001, Kap. 24, V. 15.

Leidenschaft.⁴ Dieser Zorn ist ungehalten. Er hebt an lange vor Patroklos' Tod mit der Kränkung Apolls durch den Raub einer seiner Priesterinnen, Chryseïs, durch Agamemnon. Als Agamemnon Chryseïs aufgibt und als Ersatz Achills Konkubine fordert, zieht sich Achill am eigenen Zorn scheiternd vom Kampfgeschehen zurück, bis sich eine abermalige Wandlung vollzieht und die *mênis* sich nun eben gegen Hektor richtet: Achill, *und immer sich sehnend nach Patroklos*, ist ruhelos vor Kummer, *und hin und her, auf die Seiten bald und bald auf den Rücken sich werfend* bleibt er doch tatenlos in seinem Zelt und hält den Kampf und auch das eigene Schicksal auf. Achills Gram ist der Zusammenbruch einer heldenhaften Haltung, die der göttlichen *mênis* nicht gewachsen ist. Unter der Überforderung durch die Ansprüche der Unsterblichen leidet der sterbliche Held die ganze Ilias lang. Überforderung, nicht Zorn, ist sein eigentlicher Schmerz (*achos*) und damit auch seine eigentliche Grundstimmung. Diese Überforderung macht sich als Unterbrechung (*stasis*) des Geschehens bemerkbar, über die die wiederholte Zwangshandlung der Schändung nicht hinwegtäuschen kann. Und doch hat diese Schilderung einer *stasis* einen enormen dramaturgischen Effekt: Plötzlich und kurz vor dem abzusehenden Ende reißt hier der ganze Konsequentialismus des griechischen Epos mit seinem tragischen Nichtanderskönnen noch einmal auf und macht Platz für so etwas wie Urteil, Besinnung, Erinnerung und vielleicht sogar Kritik ...

Die Götter nämlich, von Achills Schändungen aufgebracht, erfasst gegenüber dem toten Hektor das Mitleid (*eleaireskon*), und sie beginnen, als nützten sie die Unterbrechung des Kriegsverlaufes zum klärenden Streit, lange und heftig miteinander darüber zu rechten, ob der Leichnam nun zu stehlen sei, damit man ihn beerdigen könne. *Schetlioi este, theoi, dêlêmones!*, stößt Homers Apoll bei dieser Gelegenheit wütend vor jenen Götter hervor, die sich gegen den Diebstahl der Leiche stellen: *Schrecklich seid ihr, Götter, abscheulich!* Es entbrennt ein Streit, in dem unter anderem Hera gegen Zeus stachelt und Zeus omnipotent und machtlos zugleich den Donner grollen lässt – während auf dem verlassenen Schlachtfeld nach wie vor Achill um Schlaf ringt und Morgen für Morgen, vermutlich ohne eine Miene zu verziehen, den Hektor durch den trojanischen Sand zieht. Wenn wir heute auf diese Szene blicken, droht uns eine Verwechslung zu unterlaufen. Uns erscheint, trotz seiner Trauer und trotz seines Zorns, Achill in seiner grau-sigen Schändung als gefühllos und kalt, während uns die mitleidigen Götter, vor allem der sich erbarmende (*eleairon*) Apoll, der noch den Leichnam Hektors vor Verstümmelung schützt, als milde, empathische Wesen anrühren. Es scheint, als wären die wahren, die großen Gefühle auf dem Olympos zu Hause und nicht auf

⁴ Siehe: Seth L. Schein, *The Mortal Hero. An Introduction to Homer's Iliad*, Berkeley/Los Angeles/London, 1984, S. 125, Fn. 27.

dem staubigen Kriegsfeld. Doch dieser moderne Blick auf die homerische Szene trägt. *Schettlioi!*, das Wort, mit dem Apoll seine Gegner anklagt und das in seiner Heftigkeit gegen die Götter in der griechischen Literatur selten sein dürfte, gibt Aufschluss über die wahren emotionalen Verhältnisse auf dem Olymp und vor allem über das Mitleid (*eleos*), mit dem die Götter Hektor bedenken. *Schettlioi* – sind Dinge oder Menschen, deren Schlechtigkeit Empörung hervorruft. Empörung ist zweifelsohne ein starkes Gefühl, und mit Blick auf die aristotelische Emotionslehre, die wir hier – anachronistisch zwar, der Sache aber angemessen – im Hintergrund mitdenken, ist sie daher zunächst einmal moralisch fragwürdig. Es ist nicht *per se* gut, empört zu sein, im Gegenteil, eine derartige Erregbarkeit der Götter weist zunächst auf eine wirkliche Krise hin: Das Göttliche wird hier als kognitive Dissonanz des Humanen fassbar.

Gelegentlich hat es den Eindruck, die gesamte Psychologie der menschlichen Figuren sei eigentlich in den Olymp verlegt und dort aber, wie in einem virtuellen, kausal unabhängigen Raum, gleichzeitig unwirksam gemacht worden. Laut Wolfgang Kullmanns einflussreicher Dissertation *Das Wirken der Götter in der Ilias* führt das Handeln der Götter selten überhaupt zu einer realen Veränderung im Geschehen, sondern dient vielmehr als Affirmation und Bestätigung der menschlichen Handlung. Die Empörung Apolls, trotz der heftigen Äußerung, zeigt sich also nicht als blanker *pathos*, sondern in vermittelter Form. Sie entspricht einer idealisierten, körperlos agierenden Haltung der Gerechtigkeit, so dass diese Gerechtigkeit selbst als das *Wie* der Leidenschaft, nämlich als gerechter Zorn, zutage tritt. Der französische Aphoristiker Sully Prudhomme hat die Empörung einmal als *Zorn der Gerechtigkeit* treffend beschrieben.⁵ Man darf das ruhig auch als *genitivus subjectivus* lesen: Es ist die Gerechtigkeit selbst, die hier zürnt, die als kognitive Dissonanz auch schmerzt und gleichwohl ohne Wirkung bleibt.

Ganz anders verhält sich der Zorn des Peleiden Achill. Gerade in der Kälte und Grausamkeit, in der sich der bittere Zorn präsentiert, wenn Achill routiniert und ritualhaft jeden Morgen den Hektor schleift, zeigt sich seine Leidenschaft ganz unvermittelt als das, was sie ist: blanker, wahnhafter – vor allem aber: ungehaltener – Zorn. Keine Haltung oder *hexis* steht dem Griechen Achill gegen seine Leidenschaften zur Verfügung, weder zur Bewältigung seiner Trauer um Patroklos, dem er, so scheint es, noch im Tod mit einem so grausamen wie eitlen Ritual imponieren will, noch zur Überwindung seines Zornes gegen Hektor, der als zeichenhaft unversehrte Leiche nicht (weiter) totzukriegen ist. Die Wiederholungen, zu denen sich Achill immer wieder gezwungen sieht, versagen genau das, was

⁵ »Deswegen schreiben wir das Entrüstetsein auch den Göttern zu.« Aristoteles, *Rhetorik*, übers. von Christof Rapp, Werke Bd. 4, 1386b15, cit. Rhet.

Wiederholung sonst gerade zu leisten vermag: den Gewinn von Haltung. Daraus kann nur eine Konsequenz gezogen werden: Haltung wird wirkungslos in genau dem Moment, in dem sie ihre Apotheose erfährt.

Heute herrscht, wenn man das bemerken darf, ein recht simples Bild von Haltung vor: Reden wir von ›Haltung‹ im Singular und mit Emphase, so bezeichnet das eine Form von Aufrichtigkeit, die sich auf fast paradoxe Weise mit Unerbittlichkeit paart. Reden wir hingegen von ›Haltungen‹, also im Plural und mit Skepsis in der Stimme, so meinen wir meist alles, was an diesem Ideal auf charakteristische Weise scheitert. Gerade das Fixierte, Eindeutige wird dann zur Unverbesserlichkeit, gerade die Aufrichtigkeit wird dann zu bedauernswerter Naivität. Schon unser Gebrauch des Wortes ›Haltung‹ ist so angelegt, dass Haltung eigentlich immer fehlen muss. Kann es sein, dass wir aus diesem Umstand heraus ein Verhalten fördern, dass so unachillinisch nicht ist? Lehnt sich zu weit aus dem Fenster, wer behauptet, dass im Privaten wie in der Politik genau jener methodische Wahnsinn eingekehrt ist, der mit den immerselben Mitteln versucht, neue Resultate zu erzielen? Ein Haltungsgenerikum, das zwar einen ganzen Zweig der Populärpsychologie am Leben erhält, aber nichts zur Lösung des eigentlichen Konflikts beiträgt?

Priamos

Aber auch König Priam, der sich zur selben Zeit hinter den Mauern Trojas und inmitten seiner jammernden Töchter und Schwiegertöchter auf dem Boden im eigenen Kot wälzt, liefert kein würdevolleres Bild. Auch hier, in der beklemmend deutlich geschilderten Lächerlichkeit des Königs, von Halt oder Haltung keine Spur. Auch hier korrespondiert der Zusammenbruch einer Haltung mit einer Unterbrechung des Geschehens. Und doch ist der Ausdruck seiner Haltungslosigkeit ein anderer. Er zeugt von einer tieferen Erschöpfung der Möglichkeiten, die nicht einmal mehr Wiederholung zulässt. Dass Homer Priam im Kreise von Frauen auftreten lässt, ist sicher kein Zufall – er versucht ihn damit zu hysterisieren. Indem er ihn – als Greisenschicksal – aus der Domäne männlicher Handlungsmöglichkeiten ausschließt, gibt es anders als für Achill für Priam noch nicht einmal einen Ersatz für den Haltungsverlust. Seine Handlungen sind auch nicht wahnsinniger als diejenigen Achills, auf diesen Umstand ist Wert zu legen, aber seinem Wahnsinn fehlt dennoch jeder Anschein von Rationalität, der die kontinuierliche Schändung Hektors gerade zu begleiten scheint. An beiden Figuren zeigt Homer eindrucksvoll, wie der Haltungsverlust in verschiedenen Lebensaltern verschiedene Symptome zeitigt. Der in der Lebensblüte stehende Achill fällt einerseits in den Status eines schmollenden, das Essen verweigernden Kin-

des zurück und muss schließlich von seiner von Zeus gesandten Mutter, Thetis, getröstet werden. Andererseits mutiert er in seiner schieren physischen Kraft zu einer so monströsen wie machtlosen Maskulinität, die, weil sie nicht weiß, wohin mit ihrer Stärke, denselben Mord immer wieder begeht. Priam hingegen bricht in vollendeter Greisenkläglichkeit schlechterdings zusammen: Unzurechnungsfähig, in einen wärmenden Mantel gehüllt, sitzt der König, umgeben von klagenden Weibern, in den eigenen Exkrementen und beschmiert sich damit, in einer Art perversierten Salbungsgeste, Kopf und Nacken. Alles, was das Alter an Würde zu bieten hat, es ist verloren, und die Schwächen des Alters, die berührende wie abstoßende Lächerlichkeit, treten umso stärker hervor. Aber genauso wie Achill in seinem Rasen immer noch die Karikatur eines Helden darstellt, so karikiert auch Priam immer noch die Weisheit des Alters, jene Tugend nämlich, die einen ein Stück weit den sozialen Bezügen enthebt. Wo Achill den Verlauf des Krieges, jene über alle hinwegziehende Bewegung, durch seinen Wiederholungszwang hindert, sitzt Priam laut Homers Beschreibung wie *versteinert* da, in einer verqueren Form der Kontemplation – und wenn es den Ausdruck gäbe, müsste man hier anstatt von kognitiver von leiblicher Dissonanz sprechen.

Schon aufgrund ihres unterschiedlichen Alters ist es nicht falsch zu sagen, dass Achill und Priam auf je ihre Weise das tragische Scheitern ganz unterschiedlicher Tugendbereiche darstellen, die Aristoteles das Ethische und das Dianoetische nennt. Natürlich stimmt das nicht ganz. Priam erscheint in der *Nikomachischen Ethik* nicht als Beispiel nur für dianoetische Tugenden, sondern als Beispiel eines insgesamt gelungenen tugendhaften Lebens. Aber so streng ist diese Übertragung hier nicht gemeint, und so kann man dabei bleiben: Achill scheitert auf charakteristische Weise *ethisch* oder *charakterlich*, insofern er sich den eigenen Affekten als nicht würdig erweist. Priams Leid, das sich lange ankündigt durch den Verlust seiner Macht und seiner Stadt und im Tod seines Sohns (und Thronfolgers) ein gewisses Übermaß erlangt, hat hingegen einen dezidierten Zug ins schwachsinnige. Das Unglück Priams ist *gerade wegen* seines tadellosen Lebens *intellektuell* nicht zu begreifen und daher auch nicht mit Fassung zu tragen. Priam, darauf wird zurückzukommen sein, stürzt Aristoteles damit in eine *theoretische* Bredouille, eine Krise des Denkens angesichts eines Leids, das so unwiderruflich wahr wie unmöglich ist. Dieses Leid, so wird man es später mit Aristoteles sagen können, sprengt den *logos* jeder möglichen Haltung. Das Glück (*eudaimonia*) des theoretischen Lebens, so wie es Aristoteles konzipiert (z. B. EN 1100a 4–9), zeichnet sich gerade dadurch aus, gegen die meisten Veränderungen (*metabolai*) und Zufälle (*tychai*) immun zu sein. Weltbewältigung ist hier immer auch intellektuelle Arbeit, vor allem in jenem hohen Alter, durch das sich Priam gegenüber Achill auszeichnet. Und doch spielt Aristoteles mit der Möglichkeit jener großen Unglücksfälle (*megalais symphorais*), die als absolute Ausnahmen das Glück dau-

erhaft bedrohen. – Und wo wir schon bei unstatthaften Übertragungen sind, bleibt es eben zu überlegen, ob wir in Priam nicht auch eine zeitgenössische Form von Intellektualität sehen können, die angesichts der Wirklichkeit des Wirklichen kapituliert hat.

2. Was ist Haltung? Ein Vorblick

Auf göttlichen Ratschluss hin sollen nun ausgerechnet diese zwei, der ungehaltene Achill und der haltlose Priamos, sich treffen, um in einer Art konfrontativer Seelsorge aneinander zu gesunden. Wir kommen am Ende dieses Versuches auf diese therapeutische Intervention Zeus' zurück. Zunächst jedoch bietet es sich an, erste Überlegungen über die Rolle der Haltung in der Antike festzuhalten, die vielleicht schon einen Hinweis darauf geben, was Haltung auch für uns sein könnte.

Haltung ist nicht Zurückhaltung, sondern die Weise, sich den Affekten würdig zu erweisen. Haltung meistert Veränderung.

Haltungen haben mit Krisen und ihrer Meisterung zu tun. Aber das bedeutet gerade nicht, die Krise zu verhindern. Ein Schicksal *muss* sich erfüllen, wenn dafür auch ein Krieg verloren geht! Auf diese Weise verhilft die Haltung dem *pathos* zum Wie seines Erscheinens. In der aristotelischen Psychologie erleidet derjenige, der einer starken Emotion ausgesetzt ist, eine qualitative Veränderung (*metabolein*) seiner Person – wie wir sie für Achill und Priam deutlich feststellen können.⁶ Ein Mensch mit Haltungsrepertoire hingegen lässt sich nicht leicht bewegen (*kinêthêsetai raidiôs*; EN 1101a 9–11). Veränderungen können vorübergehend sein, wie die Schamesröte – dann sind sie nicht wirklich von Belang und gelten als gemeistert. Sie können aber auch die Substanz des Menschlichen selbst angreifen, können als Negativität selbst positiv wirken, als seien sie Baumeister von Ruinen. Das ist eine ganz andere Form von Veränderung. Eine solche wesentliche Veränderung wirkt *parasitär* wie eine Besessenheit und erzeugt im Extremfall eine Umschreibung des gesamten Charakters. Es ist das Haltungsrepertoire des Menschen, die Sammlung seiner *hexeis*, wodurch er sich gut oder schlecht zu den irrationalen Regungen verhält und gegen die Veränderungen die Integrität

⁶ Siehe dazu z.B.: Christof Rapp, »Aristoteles: Bausteine für eine Theorie der Emotionen«, in: Hilge Landweer/Ursula Renz (Hg.), *Klassische Emotionstheorien. Von Platon bis Wittgenstein*, Berlin/New York 2008, S. 47–68.

seiner Persönlichkeit wiederherstellt.⁷ Ethik bedeutet für die Antike in diesem Sinne eine Technik der Selbsterziehung, die aus dem Problem: »Wie im Angesicht großer Veränderung man selbst bleiben?« die Lösung zu generieren versucht: »Durch die Veränderung man selbst werden.«

Was aber heißt hier Selbstwerdung? Sicher ist nicht die Herstellung von Authentizität gemeint, nach der Haltung eine Übereinstimmung mit einer vorgängigen Identität herbeiführt. Haltung ist nicht die libidinöse Verhaftung des Subjekts mit sich selbst. Veränderung setzt Identität voraus (an der sie sich vollzieht), diese Identität ist jedoch ihrerseits erst Ergebnis eines Werdens, ist ihrerseits abhängig von einer Bereitschaft zu Differenz und Wandel. Misslingt das *Werden*, muss das Ich angesichts des Ereignisses *vergehen*. Dann herrscht das *pathos* an seiner statt, wie ein Parasit, der das Verhalten seines Wirts zu steuern beginnt. Gelingt es aber, sich gegen das *Vergehen* zur Wehr zu setzen, so setzt ein Triumph des *Werdens* ein. Aristoteles feiert diesen Triumph des Werdens und der Differenz in seiner Wahrnehmungspsychologie jedes Mal, wenn ein Auge vom Licht *nicht* geblendet, ein Ohr vom Schall *nicht* betäubt und die Haut vom Stoß *nicht* verletzt wird, in jeder erfolgreichen sinnlichen Erfahrung liegt der Triumph, *nicht verändert worden zu sein*. Hinter diesem Ringen mit dem Affekt um Souveränität steht Aristoteles' Auffassung einer Dynamik von Potenzialität und Aktualität, durch die man *Grund* einer Veränderung sein kann, deren *Ursache* man gleichwohl nie ist. Man muss zum Träger seiner bereits erlittenen Veränderungen werden. Der Wesenszug einer solchen Ethik liegt in der Eleganz, mit der jemand einen empfangen Stoß ausgleicht, nicht im Gleichmut, mit dem er ihn hinnimmt, zeigt sich eher als Schlagfertigkeit, denn als Abgeklärtheit. Eine Haltung der Gelassenheit schiebt sich zwischen die Verletzung und die Ruhe, mit der man sie trägt. Der Humor schiebt sich zwischen das Unabwendbare und die Komik, die man allem Unabwendbaren abgewinnen kann. Die Frage ist demnach nicht, ob uns die Wucht des Ereignisses überrollt oder ob wir angesichts des Ereignisses kühl bleiben, sondern inwieweit wir das, was uns zustößt, mit einem *Werden* beantworten können. Einer Kränkung mit Liebeskummer und Rachebedürfnis zu begegnen, ist eine mögliche Reaktion – und doch zeigt sich in ihr nicht die Macht des Verletzten, sondern allein die Macht der Verletzung selbst, die immer noch und immer weiter wirkt, und es soll Fälle geben, in denen der parasitäre Befall durch Liebe zu einem Vergehen des Liebenden geführt hat. Dem produktiv gegenzuwirken, nicht es einfach nur auszuhalten, ist das Anliegen der aristotelischen Ethik, wenn sie die Idee des guten Lebens mit *autarkeia* paart. Eine Haltung dient dazu, einem Affekt zu seinem momentanen Recht zu verhelfen, um ihn dann weiterziehen zu lassen und selbst unbeschadet zu bleiben.

⁷ Vgl. Aristoteles, EN 1105b19.

Das heißt nicht, der Liebe zu entsagen, sondern als Freund allererst liebesfähig werden.

Haltungen bieten den Affekten eine Bühne.

Folgt man einer gängigen Vorstellung der Philosophie des Geistes, so sind Emotionen öffentlich zugängliche Repräsentationen einer sich entziehenden Empfindungsdimension. Haltungen sind mit solchen Repräsentationen nicht zu verwechseln. Sie verdoppeln beziehungsweise spalten das *pathos*: Ein Teil von ihm wird unschädlich und zum Oberflächeneffekt gemacht, damit ein anderer ins eigene *Werden* invertiert werden kann. Der erwünschte Effekt von Haltung liegt also nicht in der Milderung der Effekte, sondern allein darin, das eigene Verhalten nicht zum Symptom einer Krankheit werden zu lassen. Eine Erkrankung wird irgendwann, spätestens bei der Frage, wie es einem geht, an die Oberfläche treten und dort gemeistert werden (oder nicht). Sie hört aber dadurch nicht auf, eine Krankheit mit physiologischen Wirkungen zu sein. Beide Seiten des *pathos* bleiben durchaus in Beziehung zueinander stehen, aber diese Beziehung ist eben nicht die einer Repräsentation. Vielmehr bilden sie zusammen ein Kippbild oder ein Thaumotrop: In Bewegung versetzt wird es selbst zu seinem eigenen Hintergrund und Kontext.

Das wirft die Frage nach der öffentlichen Wahrnehmung von Haltungen auf, die ein fernes Echo in den philosophischen Anerkennungsdebatten findet. Sind wir stets in der Lage, den anderen als Thaumotropen wahrzunehmen? Oder ist soziale Anerkennung gerade ein Ausdruck für soziale Aspektblindheit, während die thaumatropische Wahrnehmung nur jenen Menschen vorbehalten bleibt, die wir Freunde nennen?

Dann wäre Freundschaft kein Teil von Sozialität, sondern ihre Unterbrechung. Ein Beispiel kann das verdeutlichen. Das deutsche Wort Mitleid gibt uns auf schöne Weise zu verstehen, dass ein Leid von mehreren Menschen geteilt wird. Allein, die griechische Rückübersetzung als *sym-pathie* beschreibt keineswegs das, was bei Homer und Aristoteles mit *eleos* gemeint ist. In der Rhetorik (1385b 13–16) nennt Aristoteles das *eleos* einen Schmerz, der verursacht wird, wenn wir Leid sehen, das jemanden befällt, der es nicht verdient hat und von dem wir erwarten können, dass es auch uns selbst oder Unseresgleichen treffen kann. Dieses Leid muss uns also nah sein – oder eben auf der Bühne nahegebracht werden –, ohne uns selbst zu betreffen.⁸ Diese eleotische Wahrnehmung ist wie die Wahrnehmung eines Zeitungslesers: ungestört von jeder Form von Sympathie.

⁸ Siehe dazu das 14. Kapitel von Aristoteles' Poetik.

Das *eleos* richtet sich als Schmerz über einen Schmerz auf das *wahrgenommene* Leid eines anderen. Das heißt, dass der beobachtete Schmerz gerade nicht der mitgelittene selbst ist. Die mögliche Mitleidenschaft des Beobachters bleibt lediglich ein virtuelles Szenario einer (mittlerweile globalen) Schicksalsgemeinschaft. Und doch erhebt dieser virtuelle Raum Anspruch darauf, die eigentliche Wirklichkeit zu sein. Die Virtualität wird von der öffentlichen Ordnung geregelt durch die Verhältnismäßigkeit eines *orthos logos*. Diese Ordnung ist sich selbst genug, sie scheut die Aktualisierung und versucht ihre Formen kanonisch als Emotionsrepertoire zu kontrollieren. Sie ist immer schon bedroht von der *Wirklichkeit des Wirklichen*, wie sie sich zeigt in der Katastrophe, der nicht zu entgehen, im Schmerz, der nicht zu leugnen, im Unglück, dem nicht beizukommen ist, aber natürlich auch in der Freude, die verrückt macht. Von Aristoteles lernen wir einen Zusammenhang zu sehen zwischen dem Begriff eines Ereignisses und dem eines Affektes. Beides ist bei ihm mit *pathos* gemeint. Affekte sind wie Schicksalslinien über die Welt gezogen und kreuzen im entscheidenden Moment der *krisis* den Menschen, der sich dem Affekt gegenüber würdig erweisen kann oder nicht. Haltung haben heißt hier: Ort eines Ereignisses werden können. Diese Ereignisfähigkeit ist sozial geteilt, nicht aber jedes Ereignis. Und weil jedes *pathos* das Drohpotential einer einbrechenden Wirklichkeit bedeutet, die in ihrer Anlage auch eine Gefährdung des *orthos logos* und der von ihm geregelten Gesellschaft ist, ist das öffentliche Interesse gleichbedeutend mit einer Kontrolle der Haltungen. Der gemeinsame Glaube an diese Virtualität und die diesem Glauben entstammenden Haltungen bestimmen die Gemeinschaft einer *Sozialität von Bewegten*. Sie ist jedoch von Freundschaft durch einen Punkt wohl zu unterscheiden: Das Leid des Freundes ist ein wirklich mitgelittener Schmerz.

Die Macht des Ereignisses anzuerkennen, heißt die Macht des logos als begrenzt zu erfahren. Zu großes Leid kann die Haltung eines Menschen letztendlich erschöpfen.

Der Tod eines Freundes oder Kindes bringt die für das Glück vorausgesetzte Integrität (EN 1100a 4–9) der Person genau deswegen an ihre Grenzen, weil der Freund Teil genau dieser Integrität gewesen ist. Der Verlust eines Freundes oder Kindes ist deshalb so hart, weil er theoretisch eine *sym-pathie* (ein Mit-Erleiden) verlangt, die aber praktisch an die eigenen körperlichen Grenzen stößt – und zwar schlechterdings deswegen, weil man an diesem Schmerz eben nicht (mit)stirbt. Diese Erfahrung eint Achill und Priam.

Marjolein Oele weist auf eine Konsequenz der Übermächtigkeit dieser Erfahrung hin, die den Kern des aristotelischen Projekts selbst attackiert: Die Macht

des Ereignisses anzuerkennen, heißt nämlich zugleich, die Macht der Theorie (in einem weiten Sinn) als begrenzt zu erfahren.⁹ Wie ist das zu verstehen? In der *Nikomachischen Ethik* gilt Priams Schicksal als Beispiel dafür, dass auch ein bis ins Alter hinein würdevoll und tugendhaft lebender Mensch das Glück der *eudaimonia* noch verfehlen kann, wenn zu großes Leid ihn heimsucht. Dieser Punkt ist aus mindestens drei Gründen interessant. Er ist erstens ein Zugeständnis an die Singularität des Unfalls, die sich dem theoretischen Zugriff einer klassischen Ontologie entzieht, und ist damit auch ein frühes Stück Ereignisphilosophie mitten in der Antike, die schlicht konstatiert: *Es gibt Unfälle*. Zweitens treten hier, lange vor der Wiederentdeckung des Körpers durch die Sozialtheorien des 20. Jahrhunderts, Sozialität und Körperlichkeit als Grenzwerte jeder Personen- oder Subjektphilosophie auf, und zwar bereits in ihrer Verschränktheit: Die Sozialität des Menschen, die wir heute fast fraglos in die Subjekt-Genese mit einbeziehen und die sich, was fast ebenso fraglos akzeptiert wird, *über die Körper* einschreibt, gerät gleichzeitig mit diesem Körper an ihre Grenze: Das schiere Überleben des eigenen Körpers im Angesicht des Todes des Freundes und das Leid, das es produziert, ist also sowohl untrügliches Anzeichen des sozialen Wesens des Menschen wie auch Zeichen seiner körperlichen Ungenüghenheit, dieser Freundschaft bis zum Ende gerecht zu werden. Dass zu großes Leid ein von ihr selbst eingestandener blinder Fleck der aristotelischen Tugendethik ist, die gutes Handeln (*eu prattein*) mit gutem Leben (*eu zên*) belohnen will, ist jedoch nur der Anfang. Insofern nämlich – drittens – gerade der *bios theôrêtikos* selbst als die beste Haltung firmiert, wird ein Leben für die *theôria*, die eigentlich eine Emanzipation von allen irdischen und sozialen Nöten impliziert, auf prekäre Weise mit genau dieser Dimension der Leiderfahrung verknüpft. Gerade die katastrophalen Ereignisse beweisen die Hilflosigkeit und Unangemessenheit jeder Theorie. Somit ist die *Unangemessenheit* der Ontologie immer schon mehr als ein bloßer *Mangel* an Theorie, nämlich ihrerseits ein Modus der Erfahrung von Unangemessenheit selbst.

Für das von Homer beschriebene Leid gibt es also keine vorgesehene Haltung mehr, es sei denn, das nackte Leben selbst fiele in dieser Extremsituation mit der letzten adäquaten *hexis* in eins. Wäre das dann so etwas wie die Authentizität des unmittelbaren Erlebens? Die Idee und Etymologie des *authêntes* als desjenigen, der etwas aus eigener Gewalt vollbringt, begründet im Griechischen nicht nur das Herrschaftliche und Göttliche, sondern erfährt auch eine später nicht weiter

⁹ »[T]he fact that extreme and recurrent adversity may lead to our destruction despite our worthiness to be happy signifies that Aristotle recognizes the limits of his theory regarding the power of virtue and admits the questionable nature of the relationship between virtue and happiness.« Oele, »Suffering, pity and friendship«, S. 55.

tradierte Anwendung auf den Selbstmörder.¹⁰ Kann es also sein, dass Achill sich nicht *trotz* der Warnung seiner Mutter, er würde dran sterben, dafür entschieden hat, Hektor zu töten – sondern gerade deswegen? Und ist es nicht vielleicht auch Priamos' Kalkül, als er *mit eisernem Herzen* mitten ins Lager der feindlichen Griechen zu Achills Zelt schleicht, dass, selbst wenn ihm die Herausgabe Hektors verwehrt wird, der Feind ihn erschlagen und von seinem Leid erlösen wird? In der Authentizität, meinte man sie todernst, fielen Entfremdung und Eigensinn als seltsame Bereitschaft zum Selbstmord zusammen. In gewisser Hinsicht also begegnen sich im vierundzwanzigsten Gesang der Ilias und mitten in der Nacht zwei Sterbenskranke.

¹⁰ Paul Kretschmer, »Griechisches« (6. αὐθέντης), in: *Glotta*, 3. Bd. Heft 4, 1912, S. 289–295.

1. Einleitung

1.1 *Habitus hecticus*

Der Handlungsverlust, in dem Achill und Priam sich auf so unwahrscheinliche Weise begegnen, zeitigte eine interessante Wirkung: Während es das Kriegsgeschehen im Ganzen lähmt, wirkt es gerade agitierend auf einer Mikroebene, von der aus aber keine sinnvollen Veränderungen mehr hervorgerufen werden können. *Stasis*, was Stillstand und gleichzeitig Aufstand bedeutet, ist der Moment, in dem Bewegungsabläufe zusammenbrechen, nicht indem sie aufhören, sondern indem ein lähmender Keil zwischen Potenz und Akt getrieben wird. Die Diagnose eines solchen Risses in der Haltung und gleichzeitig die Beschreibung eines schizoiden Zustands, bei dem Potenz nicht länger in einen Akt übergehen kann, lautete in der Medizin lange Zeit *Hektik*. Man erklärte sich das der Hektik eigene Zusammenfallen von ständiger Erschöpfung bei gleichzeitiger Agitation damit, dass Potenz und Akt an ihrer Trennung nicht etwa zugrunde gingen, sondern im Gegenteil begannen, sich jeweils zu steigern und zu radikalieren. Dieses anstelle der kontinuierlichen Bewegung eingetretene Doppelleben zwischen dem, was blind agiert (Achill), und dem, was tatenlos zusieht (Priam), ist einerseits voller Kraft und gleichzeitig stets am Rande des Zusammenbruchs. Noch der *Große Brockhaus* von 1931 kennt die medizinische Diagnose der *Hektik* (von gr. *hexis*) zur Darstellung von chronischen Brustübeln samt Abmagerung und fortschreitendem Kräfteverfall. Otto Dornblüths *Klinisches Wörterbuch* (1927), der sogenannte *Pschyrembel*, gebraucht den Begriff *hektisches Fieber* zur Beschreibung hartnäckiger tuberkulotischer Anfälle. *Pierer's Universallexikon* (1824–1836) sieht als Ursache der Hektik einen anhaltenden körperlichen Reiz, eine Affekt-Überflutung, die eine allmähliche Verzehrung zur Folge habe. Beginnend als unbestimmte Kränklichkeit weite sich Hektik aus zur einer generellen *Phtisis*, einem Verschwinden (von gr. *phtoras*).¹¹ Das zum Gebrauch für bürgerliche Frauen von Carl Herloßsohn herausgegebene *Damen Conversationslexikon* (1834) wiederum wartet mit folgenden ergänzenden Informationen auf: Hektik entstehe nach einer großen Aufopferung der Körperkräfte, nach Vergiftungen oder aus einer Idiosynkrasie heraus. Beschleunigter Puls, Schwäche sowie der Wechsel von Frösteln und Hitze seien Anzeichen dieser durch Schmalbrüstigkeit und hängende Schultern begünstigten Krankheit. Empfohlen wird Abhärtung durch Gymnastik, Eselmilch, der Aufenthalt in Kuhställen sowie eine bewegungsreiche Beschäftigung.

¹¹ Pierer's Universal-Lexikon, Bd. 8, Altenburg 1859, S. 206.

Vor hitzigen Genüssen, sitzender Lebensart und zu starken Anstrengungen des Geistes wird hingegen gewarnt.¹²

Diese Karriere der *hexis* als Hektik ist jedoch überraschend. Beschreibt die griechische Vokabel doch in der Regel gerade das Gegenteil jener schwindsüchtigen Zustände aus den medizinischen Lexika, nämlich einen äußerst stabilen, festen Zustand höherer Ordnung, eine so bewegliche wie verlässliche Größe zur Umwandlung passiver Affektion in aktive Lebensführung. Die *hexis* als besonders feste Form der *diathesis* enthebt ein Ding gerade dem Leiden (Met. 1019a 20), immer dann, wenn Beweglichkeit und Belastbarkeit eine dauerhafte Koalition eingehen. Und doch passen die aristotelischen Beschreibungen der *hexis* und das Krankheitsbild der Hektik in ihren Grundzügen zueinander. Auffallend an der Beschreibung der Hektik ist nämlich ein seltsames Ineinsfallen von Zuständlichkeit, Chronizität oder auch nur Hartnäckigkeit mit jener anderen Seite, die wir heute noch als hektisch bezeichnen: jener fiebrigen, flatterhaften Nervosität, die sich an allem entlädt und jeden Gedanken an *Haltung* bemerkenswerterweise gerade missen lässt. Dieses verblüffende Ineinsfallen von Dauer und Unrast als Körperbild erhält in Meyers *Konversationslexikon* (1869) die fast abenteuerlich pleonastische Bezeichnung *habitus hecticus*. Ein Zustand

»welcher sich durch stetige Abnahme des Körperumfangs, Mager- u. Leichterwerden, Schwinden des Fetts u. der Muskeln etc. kennzeichnet [...]. Zu den Symptomen der Hektik gehören auch eine gewisse Röthe der Wangen, eine Art Husten etc. Hektisch nennt man solche Personen, deren Ansehen die Anlage zur Hektik oder das Vorhandensein verrät (*habitus hecticus*).«¹³

Warum abenteuerlich? Ein *Habitus* ist nicht nur eine Form der fixierten Zuständlichkeit einer Person, Mittel zu ihrer Wiedererkennbarkeit genauso wie zu ihrer Parodie, sondern auch – und hierin liegt die Pointe der Bezeichnung – nichts weiter als die Latinisierung von *hexis* selbst. Das *Konversationslexikon* spricht im Grunde also über Hektik als *hexis hektika* und meint mit beiden Teilen der Bestimmung doch verschiedene Dinge.

Diese Bezeichnung macht erstens den Bedeutungswandel klar, der mit der Übersetzung des Griechischen *hexis* ins Lateinische einherging und schließlich mit Bourdieus Konzept eines sozialen *Habitus*, zu dem *hexis* lediglich die körperliche Dimension beschreibt, so überaus wirkmächtig wurde. Man kann diesen Bedeutungswandel als eine Akzentverschiebung von Beweglichkeit zu Zuständlichkeit verstehen, von Agilität zu Behäbigkeit und gleichzeitig eine Verschiebung von *pathos* zu *ethos*, das heißt: von Affizierbarkeit zu Gewohnheit. Zweitens

¹² Damen *Conversations Lexikon*, Bd. 5, o.O. 1835, S.228.

¹³ Meyers *Konversationslexikon*, Bd. 8, Leipzig 1869; sub voce: Hektik.

zeigt die Rede von einem *habitus hecticus* eben auch an, dass diese beiden Seiten im griechischen/aristotelischen Konzept einmal zusammengedacht wurden, als Übergangsmomente in einer diskontinuierlichen Dynamik von Potenzialität und Aktualität, von der Fähigkeit, eine Handlung auszuüben, zur Ausübung selbst. *Hexis* entspringt nicht nur dieser aristotelischen Dynamik, sie bezeichnet als *aktualisierte Potenzialität*, das heißt als Einsatzbereitschaft, sogar deren Kernstück. Jede Fertigkeit ist eine solche aktualisierte Potenzialität, aber auch ein Muskeltonus oder die Bereitschaft der Organe, sich als *energeia* ins Werk zu setzen. Jeder Zustand höherer potenzieller Energie und geringerer Wahrscheinlichkeit – das heißt: jede Form von Ordnung, die nicht einfach zerfällt, sondern einen bestimmten und gewollten Nachfolgezustand wahrscheinlicher macht – kann als *hexis* bezeichnet werden. Insofern diese Dynamik in Wiederholungen eingeflochten ist, wirkt sie, sich selbst immer mehr ausbildend, sowohl als *modus operandi* als auch als *opus operatum*.¹⁴

Diese sich wiederholende, dynamische Struktur der *hexis* hat vor allem zwei maßgebliche Theoriegebäude mit unterschiedlichen Fliehkräften auf den Plan gerufen, die versuchen, dem Phänomen gerecht zu werden: Pierre Bourdieus Habitus-Konzept auf der einen und die existenzialistischen Eigentlichkeits- oder Authentizitätstheorien einer zu vollziehenden Selbstwerdung auf der anderen Seite. (Eine Genealogie des Begriffs der Eigentlichkeit zeigt, dass Heidegger ihn zum Teil aus der aristotelischen *hexis* heraus entwickelt.) Das eine Theoriegebäude fesselt den Menschen technokratisch an eine Haltung, sodass er mit ihr fast ununterscheidbar wird, und bettet ihn habituell vollständig funktional in die Gesellschaft, ein Feld, eine symbolische Ordnung – das heißt in einen *ethos* ein; das andere hingegen schneidet das Dasein pathetisch von jedem *ethos* ab – macht es *fremd*, wie es im Existenzialismus heißt –, orientiert es aber gleichzeitig auf die Möglichkeit einer Ergreifung des Augenblicks. Es geht nicht darum, den Eigenwert dieser Haltungs-Modelle oder ihre Anschlussfähigkeit in Frage zu stellen. Es soll aber darauf hingewiesen werden, wie beide Theorien das Konzept der *hexis* einer konträren Übertreibung unterwerfen, um es kenntlicher zu machen. Philosophiegeschichte zeigt sich im Nebeneinander beider Wirklichkeiten selbst in ihrem *habitus hecticus*.

Die Krise des Eigentlichkeitsdenkens genauso wie die Krise des materialistischen oder sozialen Determinismus hinterlässt einen chaotischen Zwischenbereich zwischen Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit, in dem sich Subjektivität irgendwie *durchschlägt*. Ganz am Ende dieser Untersuchung werden Überlegungen dazu angestellt, ob sich die Tätigkeiten dieses Bereichs als mikro-öko-

¹⁴ Vgl. Pierre Bourdieu, *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*, Frankfurt/M. 1987, S.281 ff.

nomische, ständige aneignende und ausstoßende Auseinandersetzung lebendiger Substanzen mit ihren Dispositiven beschreiben lassen. Gerade in diesem chaotischen Dazwischen wird jedoch der Ruf nach Haltung als Mittel der Standhaftigkeit, als Garant für Authentizität, als Stabilisierung von Identität laut. Aristoteles hilft, diese Erwartungen systematisch zu enttäuschen. Mit seinem Konzept von *hexis* im Rücken lässt sich ein Haltungsbegriff zumindest konturieren, der sich auszeichnet durch a) eine gewisse *Pathosfähigkeit*, mit der wir uns unserer Affekte würdig erweisen, nicht indem sie standhaft ertragen werden, sondern indem sie in den Verlauf sozialer Bewegungen reintegriert werden; b) durch eine ständig in *Bewegung* bleibende spielerische Identifizierung, die die eigene Partikularität nicht zur Authentizität, nicht zum Bekenntnis zwingt, und c) durch echte Reziprozität, wie wir sie in der Freundschaft kennen. Die Besonderheit eines solchen Haltungsbegriffs wäre es, dass das notwendige Scheitern von Haltung an der dauerhaften Herstellung von Paradigmatizität gerade ihre eigentliche Motivation darstellte.

1.2 Zur Herangehensweise: Konzepte statt Begriffe

Es gibt sehr unterschiedliche Weisen, etwas zu erklären, und weder Bourdieu noch Heidegger sind gegenüber den nötigen Abstufungen und Relativierungen ihrer Theorie blind, rücken sie lediglich an den Rand des Interesses.¹⁵ Damit erweisen sie sich, auf unterschiedliche Weise, als zu gute Theoretiker, denen zu viel an der unheimlichen Konsistenz ihrer Begriffe gelegen ist. Dadurch entledigen sie sich jedoch auch der eigentlich produktiven Heuristik des Scheiterns. Was könnte man nicht gerade aus den Momenten lernen, an denen ein Habitus plötzlich durch Hyperähnlichkeit zu seinem Feld beginnt exzentrisch zu werden? Oder wenn ein Dasein in seiner Eigentlichkeit auf eine Anonymität stößt, unheimlicher noch als jedes Man? Statt Begriffsarbeit soll hier versucht werden, ob ein Begriff, der anhand seiner Inkonsistenzen performativ scheitert, sich am Ende gerade dadurch theoretisch bewährt.

Bleibt die Frage, warum man diese Heuristik des Scheiterns gerade Aristoteles in die Schuhe schieben soll. Fritz Mauthner gibt in seinem *Wörterbuch der Philosophie* dafür eine recht bösartige Erklärung:

»Aristoteles ist tot, weil er wortabergläubischer war als sonst leicht ein namhafter Autor der Philosophiegeschichte. [...] Darum geht er sogar auch bei der Untersu-

¹⁵ Für Bourdieu hat das hervorragend nachgewiesen: Ruth Sonderegger, »Wie emanzipatorisch ist Habitus-Forschung. Zu Rancières Kritik an Bourdieus Theorie des Habitus«, in: *Lithes. Zeitschrift für Literatur- und Theatersoziologie*, Heft 3, 2010, S. 18–39.

chung schwierigster Fragen am liebsten von der Volksmeinung aus, vom Sprachgebrauch. [...] Und vielleicht hat es Aristoteles gerade dieser seiner Sprachknechtschaft zu verdanken, daß die wissenschaftliche Sprache durch so lange Zeit unter die Knechtschaft seiner Kunstsprache geriet. Jawohl, er hat die technische Sprache der Philosophie beeinflußt, wie niemand vor ihm oder nach ihm; er schien zu herrschen, weil er sich unterwarf.«¹⁶

Wie man sich irren kann ... Gerade in Aristoteles Sprache, seiner Liebe für Weisheit der *Doxa* und seiner stets explorativen, heiteren Konzeptarbeit liegt der eigentliche Schatz dieses Denkens. Wenn Platons Denken wie ein gebündelter Lichtstrahl aus der Vergangenheit ungebrochen in die Gegenwart scheint, dann ist Aristoteles' Philosophie eine Art von Helligkeit, die, diffuser zwar und zu mehr Schattenwurf neigend, dennoch seit jeher gewaltige Flächen der Wissenschaft auszuleuchten vermag. »Aristoteles« ist in der Tat der Name eines Schlachtfeldes. Im Werk dieses Autors, das, da er während des Mittelalters schlicht *der Philosoph* genannt wurde, also selbst für lange Zeit schlicht *Philosophie* genannt werden konnte, liegt eingefaltet fast die gesamte Philosophiegeschichte. Selbst Platoniker lassen sich unter Aristotelikern noch finden. Die schon Jahrtausende überdauernden Umpflügungen seines Werkes haben das Feld nicht unfruchtbar machen können, es trotzt mit manch bizarrer Blüte und scheut, was das schönste ist, keinen Widerspruch. Die Meta-These einer solchen Aristoteles-Lektüre könnte lauten: Aristoteles ist ein unerwartet ironischer, ja *subversiver* Denker, dessen Anliegen gerade in der theoretischen Vermeidung und dem praktischen Ausschluss von Paradigmatizität liegt. Das heißt im Umkehrschluss: Theoretische Anerkennung und praktisch-politische Verteidigung der Mannigfaltigkeit der Wirklichkeit innerhalb der *polis*.

Man stelle sich nun aber vor, wir würden Nietzsche mit derselben Form von Hermeneutik begegnen wie Aristoteles. Oder Heidegger und Adorno derselben exegetischen Penibilität unterziehen. Oder auch nur einen Systematiker wie Kant. Jeder andere Umgang, jede Form von Aneignung wäre verpönt. Ist es übertrieben zu behaupten, dass das einem Ende der Philosophie zumindest nahe käme? Und doch gibt es neben Ludwig Wittgenstein vermutlich keinen zweiten Autor, der heute so fest in der Hand von Exegeten ist wie Aristoteles. Das ist beileibe nicht als polemische Feststellung gemeint, auch wenn es so klingen mag. Im Gegenteil, gerade die Sekundärliteratur zu Aristoteles ist gemessen an den philologischen Vorbedingungen von schier unglaublicher Qualität und Fülle und schon für sich genommen ein zu pflegendes Unterfangen. Und doch hat es den Anschein, als beraube gerade diese liebevolle Aufmerksamkeit Aristoteles seiner eigentlich

¹⁶ Fritz Mauthner, *Wörterbuch der Philosophie. Neue Beiträge zu einer Kritik der Sprache*, Bd. 2, Leipzig 1924, S. 67 f.

verblüffenden Zeitgenossenschaft, indem es seine Texte zu Gründungsschriften erklärt und die Möglichkeit eines ganz anderen Anfangs dadurch ausschließt. Ist aber Philosophie nicht genau die Wissenschaft, die – bei aller notwendigen Historisierung – bereit sein muss, in *allen* ihren Vertretern Zeitgenossen zu finden?

Das Verhältnis zwischen Philologie und Philosophie ist im Fall Aristoteles kein leichtes, vielleicht weil es hier so nötig ist. Die Antwort auf die Frage, wie dieses Verhältnis produktiv gestaltet werden kann, hängt maßgeblich davon ab, zu wie viel Eigenrecht die eine Disziplin die jeweils andere kommen lässt.¹⁷ Zu fast allen Begriffen Aristoteles' (interessanterweise aber nicht zur *hexis*) gibt es beachtliche und in ihrer Detektivarbeit fesselnde Ausführungen, deren Anspruch Ilan Moradi, Verfasser einer solchen detektivischen Arbeit über Aristoteles' Substanztheorie, vielleicht nicht besonders feinfühlig, jedoch bündig auf den Punkt bringt:

»Die zahlreichen, modernen Interpretationen der aristotelischen Substanztheorie, die selbst vor mehr als 2300 Jahren verfasst wurde, deuten auf große Meinungsverschiedenheiten hin. Obschon eine Meinungsverschiedenheit in der Philosophie gern zugelassen wird, ist sie jedoch in der modernen Forschung nicht zuzulassen. Da sich der Verfasser dieser Arbeit eher für einen modernen Forscher als für einen Philosophen hält, wurde die Meinungsverschiedenheit von ihm nicht zugelassen und die aristotelische Substanztheorie untersucht.«¹⁸

Der hiesige Versuch erlaubt sich, mit derselben Berechtigung und übrigens ohne Häme, sich als Gegenmodell zu einer so verstandenen »modernen Forschung« – also nämlich als *Philosophie* begreifen. Das ergibt sich zunächst ganz schlicht aus seiner Fragestellung: Aristoteles selbst tritt hier nicht als der zentrale Forschungsgegenstand auf, sondern wird zum Ausgangspunkt für ein verhindertes *Haltungsdenken*, das schon bei Aristoteles selbst in den Schatten eines *Seinsdenkens* rückt. Es handelt sich also bei dieser Auseinandersetzung weniger um eine Exegese, noch um einen Kommentar, sondern um die Beschreibung eines eigenständigen Teils einer Genealogie, die man an anderer Stelle bis in die Gegenwart weiterführen könnte. Genau in diesem breiten, dadurch aber keineswegs vagen Sinn

¹⁷ Zwei philologisch-philosophische Fragen gewinnen hierbei ihr ganz eigentümliches Gewicht: Die Frage nach der Authentizität einzelner Werke und die Frage nach ihrer Chronologie (und damit einhergehend nach einer möglichen Entwicklung des aristotelischen Denkens). Im hiesigen Fall betrifft dies vor allem die beinahe klassische Auseinandersetzung über den doppelten Schluss der *Nikomachischen Ethik* und die Vereinbarkeit von theoretischem und politischem Leben. Die Frage nach einer Entwicklung im aristotelischen Denken ist spätestens seit Jaegers berühmter Aristoteles-Studie (*Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*) von 1923 virulent, in der er versucht, den romantischen Entwicklungsgedanken, den Schleiermacher für Platon fruchtbar gemacht hat, auf Aristoteles anzuwenden.

¹⁸ Ilan Moradi, *Die Evolution der aristotelischen Substanztheorie*, Würzburg 2011, S. 18.

verwende ich hier den Namen ›Aristoteles‹ nicht als Bezeichnung für den Autor einiger Schriften (und anderer nicht), sondern als Chiffre für einen gewaltigen historisch situierten Problemaufriss, der schon in seinem frühesten Stadium, nämlich im Werk des Autors selbst, begonnen hat, widersprüchlich zu werden und sich in verschiedenste Richtungen auszudifferenzieren.

Derartige Auseinandersetzungen mit der Antike sind unüblich, weil sie gelegentlich gezielt anachronistisch vorgehen und weil sie eine heuristische Hermeneutik der erklärenden Exegese vorziehen. Streng betrachtet handelt man aber lediglich im Sinne der Philosophie, wenn man auf die nicht vergehende Aktualität und damit einhergehende Gleichzeitigkeit aller philosophischen Denker beharrt. Immer wieder fanden sich Autoren, Heidegger ist sicher das bekannteste Beispiel, die beide Seiten, das hermeneutische Interesse und die exegetische Pflicht, durch eine erfindungsreiche Übersetzungsleistung verbinden wollten. Das ist Philosophie, die sich zum Spaß das Gewand der Philologie angezogen hat. Ich möchte hier ein anderes Verfahren starkmachen, das darin besteht, die antike (und in diesem Fall: aristotelische) Terminologie nicht als Begriffssystem, sondern als historisch einzigartige Geburtsstunde von Konzepten zu begreifen.

Damit sollte zugleich klar sein, warum für das hiesige Unterfangen nur Aristoteles, nicht aber Platon Pate stehen kann. Nicht aus einer etwaigen Überlegenheit des Schülers gegenüber dem Lehrer, sondern weil Aristoteles als Biologie, Zoologe, Meteorologe, Arzt, Grammatiker, Staatskundler und Pädagoge einer Philosophie bedurfte, die im Grunde ein Strukturalismus *avant la lettre* war und die dem avantgardistischen Denken Platons, mit seinen eigenen unbestreitbaren Meriten, etwas entgegensetzen konnte. Oder noch schärfer gesagt: Um Biologe und Zoologe und Meteorologe und Arzt und Grammatiker und Staatskundler und Pädagoge gleichen Rechts sein zu können, brauchte Aristoteles philosophische *Konzepte*, die beweglich zwischen den einzelnen Disziplinen hin und her wandern konnten, und nicht philosophische *Begriffe* (oder gar Ideen), welche die Ergebnisse der Wissenschaften unter die Philosophie subsumierbar machten. Während der Begriffstheoretiker mit den Mitteln der Exklusion und der Subsumtion arbeitet, hält es der Konzeptdenker mit den Mitteln der Inklusion und Konjunktion.

Die Auseinandersetzung zwischen einer um historische Integrität bemühten Philologie und einer um die Konsistenz ihres Selbstverständnisses besorgten Philosophie ist, wie sollte es anders sein, ein Gemetzel der *Worte*. Manche dieser Worte (*Substanz, Praxis, Tugend*) taumeln noch heute wie zweitausend Jahre alte Zombies durch das philosophische Geschehen und erledigen ihr stummes Anliegen. Andere rühren sich nicht mehr. Eine Wiederbelebung (die hier ja mit dem Begriff der *hexis* versucht wird) wird nur als Geisterbeschwörung möglich sein und fordert eine Unterscheidung, wie sie, im Anschluss an Gilles Deleuze und

Félix Guattari, Mieke Bal für die Kulturwissenschaften getroffen hat. In ihrem Buch *Travelling Concepts* plädiert Bal für die Unterscheidung zwischen einer *eng denotierenden* Dimension von Begriffen, die sie – wohl im Anschluss an Nelson Goodmans *Sprachen der Kunst*¹⁹ – als *labels* bezeichnet, und einer über Denotation weit hinausgehenden Seite, die sie *concepts* nennt. Beides kann im Deutschen mit der Bezeichnung *Begriff* wiedergegeben werden, was die Angelegenheit erschwert. Die Kritik, die Bal mit Deleuze/Guattari teilt, lautet nicht, dass es neben philosophischen Begriffen noch Konzepte gibt oder geben sollte, sondern dass philosophische Begriffe falsch aufgefasst und falsch eingesetzt werden. So als etikettierten sie einen eng und klar umrissenen Bereich, während sie in ihrer Funktionsweise vielmehr *Konzepten* in einem weiten, fast an *Entwurf* heranreichenden Bedeutungsspektrum entsprechen. Solchen konzeptionellen Begriffen eignet, wie Bals Titel schon suggeriert, ein Hang zur Wanderschaft durch die Problemfelder und Disziplinen, wobei stets etwas liegengelassen und dafür Neues aufgesammelt wird. Deleuze und Guattari äußern in *Was ist Philosophie?* dieselbe Kritik, wenn sie anmerken, es gäbe »keinen einfachen Begriff«.²⁰ Wieder muss die deutsche Übersetzung das französische *concepts* mit *Begriff* wiedergeben. Für Deleuze und Guattari sind Begriffe nicht durch die etikettierende Funktion einer Bedeutung, sondern durch ihre Komponenten definiert. Sie sind ein Ganzes und doch auch fragmentarisch. »Nur unter dieser Bedingung kann [der Begriff] aus dem mentalen Chaos heraustreten, das ihn weiterhin bedroht und an ihm klebt, um ihn von neuem in sich aufzusaugen.« (S. 21) Ohne ihre Probleme, aus denen sie entstanden sind, ergeben Begriffe keinen Sinn.

»In einem Begriff befinden sich meist Stücke oder Komponenten aus anderen Begriffen, die anderen Problemen entsprachen und andere Ebenen bedingen.« (S. 24) »Der Begriff ist ein Unkörperliches, obwohl er sich in den Körpern inkarniert oder verwirklicht. Aber er verschmilzt eben nicht mit dem Sachverhalt, in dem er sich verwirklicht. [...] Der Begriff sagt das Ereignis, nicht das Wesen oder die Sache.« (S. 27) »Der Begriff ist Sache der Philosophie und nur ihre Sache.« (S. 41)

Es ist illusorisch zu glauben, das Wort »Begriff« könne in der deutschsprachigen Philosophie, oder auch nur im Folgenden, schlicht durch »Konzept« ersetzt werden – es wäre übrigens, jeder darf hier über die Gründe selbst reflektieren, gerade konträr zum Anliegen von Deleuze/Guattari, die daher anders als Bal mit ihren *labels* gar keinen Ersatz für das engere Verständnis von *concept* anbieten. Wenn

¹⁹ Nelson Goodman, *Sprachen der Kunst*, Frankfurt/M. 1973, Kap. II.4.

²⁰ Gilles Deleuze/Félix Guattari, *Was ist Philosophie?*, Frankfurt/M. 1991, S. 21, im Folgenden im Fließtext zitiert.

also hier vermehrt von ›Konzepten‹ statt von ›Begriffen‹ die Rede ist, soll damit lediglich jene weite *Sichtweise* auf ›Begriffe‹ in den Vordergrund gerückt werden, die sich mit Bal wie folgt zusammenfassen lässt:²¹

1. Konzepte *funktionieren* (als konkrete Problemlösung) eher, als dass sie in einem freigeschen Sinn *bedeuten*.
2. Konzepte sind eher *Gebrauchsgegenstände* der Konfrontation als *Anwendungsregeln*, das heißt, sie können produktiv scheitern.
3. Konzepte sind notwendigerweise beweglich – sie wandern.

Der Glaube an die Flexibilität der Konzepte, der der hiesigen Analyse zugrunde liegt, hat mit mangelnder Präzision nichts zu tun. Konzepte haben gut zeigbare, generative und strukturierende Eigenschaften, mit denen sie in jedem Feld, das sie heimsuchen, andere Wirkungen erzielen, die untereinander aber charakteristische Ähnlichkeit aufweisen. Während ein *label* Identität anvisiert, erzeugt ein Konzept die *Sichtbarkeit von Differenzen*. Es gibt zu diesen Ähnlichkeiten kein Original, und keines der im Folgenden angeführten Anwendungs- und Problemfelder darf sich Vorherrschaft über die Bedeutung des Konzeptes anmaßen.

Und genau das wird der Eigenart der aristotelischen Terminologie auf erstaunliche Weise gerecht. Die aristotelischen Konzepte bleiben erstens, was oft klagend bemerkt wurde, in ihrem Zuschnitt sehr lebendig – als wären sie seit jeher für die Wanderschaft zwischen den Disziplinen gedacht. Sie wirken, wie allein das Beispiel *physis* zeigt, auf ganz unterschiedlichen Ebenen: epistemisch und empirisch, abstrakt und konkret.²² *Physis* steht sowohl für die Natur *als solche* als auch für die spezifische Natur *einzelner* Gegenstände – sowie gelegentlich auch für diese Dinge selbst. Wann immer ein Konzept einem anderen Gebrauch zugefügt wird, verändert es sich und behält doch etwas von seinem Ursprung bei.

Zweitens bezeichnen Aristoteles' Konzepte häufig gleichzeitig einen Affekt und den zugehörigen Effekt. So faltet sich im Falle von *pathos* ein ganzes semantisches Feld in einen Begriff ein und muss je nach Anforderung seine Brauchbarkeit ganz unterschiedlich beweisen:²³ in der Wahrnehmungs- und Emotionslehre als *Affekt*, in der Kategorienlehre und Physik hingegen als Eigenschaft oder eben *Effekt* (und zwar wahlweise als passive, flüchtige, wechselnde, veränderbare oder akzidentelle Qualität). Gelegentlich aber auch als das *Geschehen*, in dem Affekt

²¹ Für das Folgende: Mieke Bal, *Travelling Concepts*, Toronto 2002 (v. a.: S. 23 ff.).

²² Siehe: Jochen Althoff, »Physis«, in: *Aristoteles-Lexikon*, Otfried Höffe (Hg.), S. 455–462, bes. S. 455. Inwieweit diese Doppeldeutigkeit nicht nur für Aristoteles, sondern für den gesamten frühgriechischen Naturbegriff gilt: Thomas Buchheim, »Vergängliches Werden und sich bildende Form. Überlegungen zum frühgriechischen Naturbegriff«, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 41 (1999), S. 7–34.

²³ Oele, »Heidegger's Reading of Aristotle's Concept of Pathos«, in: *Philosophy* (2011), Paper 18.

und Effekt zusammenfallen, sei es als *Unglücksfall* oder als naturwissenschaftliches Phänomen.²⁴

Drittens scheinen sich Aristoteles' Konzepte ihrer eigenen Grenze nicht immer bewusst zu sein, gerieren sich als *Übergriffe*, die mehr oder weniger nahtlos in den Aufgabenbereich anderer Wörter eindringen und mit ihnen in die Konkurrenz der minimalen Differenz treten. So zum Beispiel bei *telos* und *agathon*, auch bei *energeia* und *entelecheia*, bei *physis* und *ousia* und nicht zuletzt auch bei *hexis*, *aretê* und *dynamis*.

Um an diesem Beispiel das Ausmaß der Verwirrung kurz zu umreißen: Während in der *Nikomachischen Ethik* die *hexis* nicht nur als Gattungsname der *aretê* auftritt, sondern ihr auch konzeptionell das Feld streitig macht, gerät sie in *De Anima* mit der *dynamis*, von der sie in der Ethik eben abgegrenzt wird, und in der Kategorienschrift mit den Qualitäten aneinander, unter die sie wiederum in der Metaphysik gerade nicht zählt ... Aristoteles' *hexis* ist ein Konzept, dessen vermeintliche werkdiachrone Inkonsistenz nichts weiter ist als die Synchronizität miteinander wetteifernder Komponenten. Diese Begriffspolitik, einer Stammzellentherapie gleich, bei der die Worte erst innerhalb des Problems, in das sie gesetzt werden, beginnen, sich auszudifferenzieren oder zu wuchern, ist bereits ein Denken in Konzepten, das ohne Zweifel für Verwirrung sorgt – vielleicht sogar bei Aristoteles selbst.

Diese Verwirrung ist auch den Kommentatoren aufgefallen, und sie entscheiden sich in der Regel für eine so vernünftige wie pragmatische Lösung, indem sie den Begriffen *in situ* Bedeutungen zueignen und sich darauf konzentrieren, die einzelnen Bereiche voneinander abzugrenzen (Exklusionsinterpretationen). Die Vorteile dieses Vorgehens liegen auf der Hand, und dennoch entscheidet sich diese Arbeit *gegen* diese vernünftige Lösung. Seltener findet man in der Literatur Bemühungen, die Gemeinsamkeiten der verschiedenen Gebräuche werkdiachron auf einen Nenner zu bringen (Subsumtionsinterpretationen). Solchen Studien verdankt diese Arbeit naturgemäß viel, aber sie bringen eben doch ein Gravitationsfeld in die Begriffe ein, die dadurch ein künstliches Zentrum und Ränder erhalten.²⁵ Soweit es überhaupt möglich ist, verzichtet diese Arbeit also auch auf diese Lösung.

²⁴ Christof Rapp nennt: »Empfängnis, Geburt [...], Verpuppung der Schmetterlinge, Häuten der Schlange [...], Ergrauen und Ausfallen von Haaren [...], Schlafen und Wachen [...]«, sowie Phänomene der »Milchstraßen, Kometen, Donner, Wirbelsturm, Erdbeben, Austrocknung [...]«, Christof Rapp, »Pathos«, in: *Aristoteles-Lexikon*, S. 435.

²⁵ Inwieweit übrigens solche Gravitationsfelder von Aristoteles selbst gelegentlich gesucht wurden – wenngleich seine zerstreute Konzeptfindung unfreiwillig erfolgreicher war –, zeigt seine Rede vom *kyrios horos*, Met. 1020a4. Dazu: Owen, G. E. L., »Logic and metaphysics in some earlier works of Aristotle«, in: Düring/Owen (Hg.), *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*.