

166
Kerkhoff, Manfred

KAIROS

Zum Antiken Begriff des Kairos

In: Zeitschrift für philosophische Forschung,
27 - 1973 - p. 256 - 274

5466 paf
KERKHOFF, M.
1973

D Kerkhoff M

Philos

73

KERKHOFF M., Zum antiken Begriff des Kairos [chez les Pythagoriciens]:
cf. Philosophie.

KERKHOFF M., Zum antiken Begriff des Kairos : ZPhF XXVII 1973 256-
274. | Ausgehend von der etymologischen Ableitung des Wortes von $\kappa\alpha\iota\rho\omicron\varsigma$
= Einschlag am Webstuhl wird die Geschichte des Begriffes von seinem Ge-
brauch bei den Lyrikern, besonders von Pindar an, bei den Pythagoreern,
Platon und bis zu Aristoteles dargestellt.

Zeitschrift für Philos. Forschung
73

VV5564

23 feb

ZUM ANTIKEN BEGRIFF DES KAIROS¹⁾

Von Manfred Kerkhoff, Puerto Rico

Bei der Rekonstruktion der antiken Theorie der Handlung hat man wohl davon auszugehen, daß die allen frühen Kulturen gemeinsame Vorstellung von der Eingelassenheit des privaten und öffentlichen Lebens in die Natur auch die griechische Zeitvorstellung bestimmt. Die Natur ist noch der Hauptfaktor unter den zu berücksichtigenden Umständen eines Vorhabens und dient zugleich als Muster für die Zeiteinteilung; ihre regelmäßigen Rhythmen geben die ersten Haltepunkte ab für die Aufstellung von Agrar- und Ritualkalendern²⁾. Ob das Naturgeschehen als Handeln göttlicher Mächte oder unser Handeln als Naturgeschehen gedeutet wird — in beiden Fällen liegt zugrunde die Anschauung, daß überall eine natürliche Begrenzung, ein natürliches Zeitmaß für alles und jedes herrscht, das nicht überschritten wird, weil es schicksalhaft festgelegt und zu unserem Besten ist. Wenn für alle wichtigen Handlungen sakraler und profaner Art innerhalb der Tages- und Jahreszeiten-Zyklen der geeignete Moment feststeht, so ist es nur natürlich anzunehmen, daß die Zeiten, in denen die Natur in Blüte steht, als heilige oder Hoch-Zeiten gelten³⁾, die auf Grund ihres Festcharakters Fixpunkte im Ablauf der alltäglichen Zeit bilden; an ihnen sich zu orientieren, ist deshalb geboten, weil in der ihnen eigenen Grundstimmung der Erhabenheit die Nähe der göttlichen Naturmächte besonders gespürt wird, und weil die Welt aus der Perspektive des Festes in einem sonst nicht so klar bemerkten Ordnungsaspekt erscheint, der allen Unternehmungen im voraus einen Glanz verleiht, den sie von sich aus nicht haben. Von hier aus ist die enorme Bedeutung der Kalender zu verstehen, die keineswegs nur den Sinn einer heute belächelten „Tageswählerei“ hatten. Diejenigen, die zuerst die für bestimmte kultische oder profane Handlungen günstigen oder ungünstigen Zeiten festlegten, wurden nicht von ungefähr bei vielen Völkern als Kulturgründer und Ureltern verehrt. Nur wer sich hypothetisch in eine Welt ohne Kalender versetzen kann, begreift, was die Schaffung eines solchen bedeutet haben muß. Der Drang, von den vage unterschiedenen Trocken- und Regenzeiten fortzuschreiten zum Sieben-Jahreszeiten-Zyklus z. B. und zur naturgerechten Einteilung der Lebensalter und Weltepochen, hat sich bis zur Besessenheit steigern können, wofür die Kalenderspekulationen der mittelamerikanischen Maya-Stämme ein nicht übertroffenes Beispiel liefern⁴⁾. Bei diesen Einteilungen ist von den

1) Teil eines Vortrags, der am 23. 6. 1971 in der Ruhruniversität Bochum gehalten wurde.

2) Vgl. W. Hirschberg „Die Jahreszeiten in Zeitrechnung, Mythos und Festbrauch der Primitiven“, *Studium Generale* 9, 1956, p. 5 ss.

3) Vgl. E. Cassirer „Philosophie der symbolischen Formen“ II Oxford² 1953; M. Eliade „Der Mythos der Ewigen Wiederkehr“, Düsseldorf 1953.

4) Vgl. F. Anders „Das Pantheon der Maya“, Graz 1963; U. Schlenker „Die geistige Welt der Maya“, Berlin 1965; J. E. Thompson „Maya hieroglyphic writing“, Oklahoma (Univ. of)², 1970. Das kairós-Phänomen gehört natürlich zur Weisheit aller Völker. Vgl. z. B. den entsprechenden chinesischen Begriff des „shih chung“ (von „chung yung“ = Maß) aus dem I King. Vgl. Fung Yu Lan „History of Chinese Philosophy“, 1937, vol. I, p. 371, 391, und J. Needham

Forschern ein immer wiederkehrender Vorgang bemerkt worden: Irgendwann war man von vornehmlich räumlichen Orientierungen — „ungünstig“ war dann z. B. alles, was mit dem Norden zu tun hatte — zu einer zeitlichen übergegangen, indem die Wechselbeziehungen zwischen heiligen Gegenden sozusagen ins Historische projiziert, die Lokalgötter mit Geschichte versehen wurden, so daß aus Weltgegenden oder -reichen Weltzeitalter wurden⁵). Die ursprünglichere Orientierung lebte aber fort in der heute noch feststellbaren Erscheinung, daß die Mehrzahl der mit dem Zeitphänomen verbundenen Wörter eigentlich Raum-Wörter sind.

Das läßt sich nun sogleich für die griechische Zeitauffassung⁶) an Beispielen zeigen: So wird jede durch natürliche Gesetze und Abläufe fixierte Zeitperiode, sei es des Tages, des Jahres oder des Lebensganzen, mit dem Wort „hōra“ (ὥρα) bezeichnet, das mit unserem „Jahr“ verwandt ist und etymologisch aus der Wurzel „ei“ = gehen, d. h. wahrscheinlich vom Sonnenlauf abgeleitet wird⁷). Spezieller heißt dann „hōra“ schon bei Homer, Hesiod und Äschylos „Zeit der Reife, Blüte“, d. h. die durch Witterung, Klima und Jahreszeit besonders begünstigte und daher allgemein günstige Zeit⁸). Hier kommt also zu dem Aspekt des Regelmäßigen und Wiederkehrenden in Geschehen und Handlung der des Erfüllenden, Gelingenden, Vollendenden, eben dessen, was die Zeit heiligt und zum Fest erhebt, hinzu; dem entspricht, daß gewisse Beinamen z. B. von Apollo und Demeter den reife- und glückbringenden Aspekt dieser Mächte hervorheben⁹). Der Übergang von der als reif, blühend und beglückend aufgefaßten Zeit zum Begriff der rechten Zeit ist leicht zu machen, und so wird „hōra“ auch in diesem Sinne gebraucht: Homer spricht von der rechten Zeit für Schlafen, Essen, Reden, Heiraten usw.¹⁰), Hesiod betont die günstigen Zeiten für Landarbeit, Seefahrt, Kriegsführung und Gebet¹¹). Die Lexika zählen fünf verschiedene Möglichkeiten für die adverbelle Bildung „zur rechten Zeit“ auf¹²), und von „hōra“ abgeleitete Adjektive¹³) haben dieselbe dreifache Bedeutung wie das Substantiv: (A) was regelmäßig wiederkehrt, (B) was reift und blüht, (C) was zur rechten Zeit geschieht¹⁴).

Die in „hōra“ angedeutete Beziehung der Zeit zu einem Höhepunkt drückt

„Time and knowledge in China and the West“ in „Voices of time“, ed. J. Fraser, New York 1966.

5) Vgl. B. Gatz „Weltalter, goldene Zeit und sinnverw. Vorstellungen“, Hildesheim 1967.

6) Vgl. H. Fränkel „Die Zeitauffassung der frühgriechischen Literatur“ in „Wege und Formen frühgriechischen Denkens“, München 1960, p. 1 — 22.

7) Vgl. av. yāre, got. jer, ahd. jar, engl. year, russ. jara; lat. hornus = „heurig“, aus hīu jaru = dieses Jahr: idg. Wurzel ie-ro zu ei (vgl. gr. eimi) nach H. Frisk „Griech. Etym. Wörterbuch“ 1960.

8) Vgl. Lidell/Scott Greek-English-Lexikon Sp. 2035.

9) Zu Apollon ὠρεσιδότης (Hymn. IX 525), zu Demeter ὠρηφόρος (Hymn. Hom. Cer. 54, 192, 493); vgl. auch ὠρότροφος (Hymn. Orph. VII 10).

10) Od. III 334, XI 330, 373, 379, XIV 407, XIX 510.

11) Erga 30, 75, 409, 462, 494, 577, 584, 664, Theogonie 58, 574 u. a.

12) ἐν ὥρῃ, τὴν ὥρην = τὴν ὠραίην, εἰς ὥραν, ὥραι (— θύραι)

13) ὠραιός, ὠριός, ὠρός, ὠριμος

14) A Homer Od. 931, Hesiod Erga 32, 309, 392, 394, 494, 545, 617, 631, 642, 665, 695, u. a. vgl. Pindar Pyth. IX 101.

der Griechen zugespißt in dem Wort „akmé“ und seinen Ableitungen aus; auch hier liegt ursprünglich eine räumliche Bedeutung vor (Spitze, Schärfe, Schneide, Höhe), die dann auf die Zeit übertragen wurde¹⁵). Das von „akmé“ abgeleitete Adjektiv¹⁶ hat denselben Sinn wie das von „hōra“ und „kairós“ abgeleitete, nur betont es besonders das Element des Höchstzeitigen; auch das entsprechende Verb kann diesen zeitlichen Sinn haben¹⁷).

Auch bei kairós selbst hat sich die zeitliche Bedeutung erst später herausgebildet; die etymologische Ableitung des Wortes ist umstritten, sechs Möglichkeiten bieten sich an:

1. zu kyro (κύρω) treffen (lautlich schwierig)
2. zu káre (κάρη) Haupt (vgl. tempora-Schlafen)
3. zu keiro (κεῖρω) schneiden (dazu „krisis“, lat. dis-crimen)
4. zu Ker (κῆρ) Todeslos (weil kairios = tödlich)
5. zu keránnymi (κεράννυμι) mischen (vgl. temperare-tempus)
6. zu kairos (καῖρος) Einschlag (am Webstuhl)

Mir persönlich scheint die letzte Ableitung nach den Argumenten, die Onians¹⁸), von dem der Vorschlag stammt, anführt, die suggestivste zu sein, weil sie erklären würde, einmal: Wie das bei Homer und Äschylos vorkommende Adjektiv „kairios“ zu der Bedeutung „tödlich“ (verwundbare Körperstelle)¹⁹) kommt, sodann: Wie man von dieser sehr speziellen Bedeutung zu der geläufigeren (richtige Stelle, Zeit, Proportion) gelangt²⁰). Onians glaubt, daß

B Hesiod Erga 396, 697, vgl. Äsch. Spt. 517, Suppl. 975; Pindar OL IX 101, davon abgeleitet ὥρτια gute Jahreszeit, Kriegszeit (auch ὥριός und ὥραιότης (ὥριμότης))

C Hesiod Erga 422, 618, 644, 632, 667, 697, 394, 424, 699, Sophokles fr. 446, davon abgeleitet τὰ ὥρτια das Gebührende = τὰ καίρια (Eur. Suppl. 187).

15) Vgl. die Wurzel ak in ἄκρος Höhe, ἄκων Schild, ἀκτίς Strahl, ἀκτὴ Fels, und vgl. lat. acer, acies, agna (Ähre).

16) ἀκμαῖος ἀκμαστής = ἀκμαστικός (vgl. ἀκμῆς = frisch, ἀκμητός = ausgewachsen) z. B. in Soph. Ajax 904, 921, 811, 1338, Phil. 12; Äsch. Ag. 1353, Pers. 407 Isocr. 13 II-33; Dem. IV-41; mit Infinitiv konstruiert: Äsch. Pers. 399, Ag. 1326; Soph. El. 1330; mit Genetiv: Soph. El. 22, Aj. 798, Phil. 12.

17) Vgl. ἀκμάζει βρετῶν ἔχεισθαι (Äsch. Spt. 94).

18) R. B. Onians The origins of European thought about the body, the mind, the soul, the world, time and fate, Cambridge 1954, bes. p. 303 — 469.

19) Vgl. zum Wortgebrauch allgemein Lidell/Scott Sp. 859, Pape Sp. 1926 und F. Pfister „Kairos und Symmetrie“ in Festschr. f. H. Bulle, Würzburger Studien zur Altertumswiss. 13, 1938, p. 131 ss.; dazu auch H. Fränkel „Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums“, 1962, p. 509 ss. und W. Schmid „Geschichte der griech. Lit. III, 1940 p. 65.

Das Adjektiv καίριος: Homer Ilias II 122, IV 185, VIII 83, 326, XI 439, XVII 115; Hesiod Erga 619, 694; Äsch. Ag. 1032, 1265, 1292, 1316, 1343, 1317, 1372; Spt. 601 Äsch. Choeph. 575, 582, 1064, Suppl. 446; Sophokles, Ant. 720, El. 227, Phil. 565, 637, 633, 850, 862, Aj. 120, 1084, Od. Tyr. 631 — Od. Col. 808; Euripides Phoin. 1431, 1440, El. 598, I. A. 829; Herodot III 64; Xenophon, Kyr. IV, 5, 49; Polyb. II 33, 3 — 69, 2; vgl. auch Index bei Diels/Kranz Fragmente der Vorsokratiker III p. 223.

20) Hier wären die Spezielllexika zu Äschylos, Sophokles, Euripides, Herodot, Pindar usw. zu vergleichen. Die wichtigsten Stellen zu kairós folgen:

a) in der Bedeutung „Maß“: Äsch. Ag. 365, 761, 785, 987; Prom. 379, 506, 523; Phoin. 471, Choeph. 710, Suppl. 1046, 1061

b) in der Bedeutung „richtige Zeit“: Äsch. Spt. 65, Prom. 521, 879, Medea 125, Soph. Phil. 151, 4681, 837, 1263, 1279, 1436, 1450, Trach. 59, El. 22, 31, 75, 1259, 1292, 1929, Aj. 34, 38, 1168, 1295, 1316, Od. Tyr. 1050, 1516, Od. Col. 809, 813, 830, Euripides Andr. 1120, Medea 128, Troad. 739, Hippol. 368, Suppl. 745, Or. 384, Aristoph. Plut. 255; Herodot IV 139, VII 144, VIII 144.

kairós ursprünglich die dreieckige Öffnung meinte, die beim Weben entsteht, wenn die Kettfäden gehoben bzw. gesenkt werden, um den Schußfaden oder Einschlag hindurchzulassen. Von dieser Vorstellung der räumlich kleinen und zeitlich kurz dauernden Öffnung kommt man unschwer zu der von der „einschlägigen“ Stelle am Körper, von der her (nicht: zu der hin, kairós ist nicht = skópos) man zum Leben selbst vordringen kann, um tötend zu treffen. Dazu gehört nicht nur gutes Zielen, sondern auch Kraft, die z. B. nur Odysseus besaß, als er beim Wettschießen durch die eisernen Öffnungen von zehn Streit-äxten hindurch als einziger das Ziel traf²¹⁾. Die Kürze des Einschlags beim Weben und das Treffen der entscheidenden Körperstelle beim Schießen könnten dann zu der Vorstellung der entscheidenden, kurzen Öffnung in der Zeit geführt haben, von der her allein, als dem günstigsten Moment, das Ziel (einer Aktion) getroffen werden kann. Auch der entsprechende lateinische Terminus „opportunus“ leitet sich von einem Wort ab, das ursprünglich „Öffnung, Durchgang“ bedeutet hat, nämlich „porta“²²⁾.

Der einschnitthafte Charakter des kairós zeigt sich auch im seltener gebrauchten Adverb „harmoi“ (ἄρμοι) = „zu eben der Zeit, zur angemessenen Zeit“, das von harmós „Fuge, Ritze, Gelenk“ und harmóttō (ἄρμόττω) „fügen, ordnen, anmessen“²³⁾ herkommt; das zugehörige Adjektiv (ἄρμόζων) „passend, angemessen“ wird auch von der Zeit gebraucht und ist später, wie auch kairios, identisch mit „sýmmetros“; von daher wird verständlich, wieso die sprichwörtlich²⁴⁾ gewordene Aufforderung zur Beachtung des kairós zum Synonym für Maßhalten überhaupt werden konnte, wieso das Verbleiben im Naturrhythmus („harmo“-nia) von der Erfüllung dieses Gebotes abhängen konnte.

Die von Onians vorgetragene etymologische Deutung von kairós findet auch darin eine Stütze, daß die Urtätigkeit des Webens schon früh mit der Vorstellung der schicklichen Zeit, des Schicksals verbunden wurde. Hier ist das Wirkliche ursprünglich noch das Gewirkte, Gewobene, so wie die Erde überhaupt, nach einem schönen mythischen Bild²⁵⁾, als ein Gewand gedeutet werden konnte, das der Hochgott (Zäs) der Erdgöttin zur Hochzeit schenkt. Von Homer bis Platon ist die Vorstellung geläufig, daß das Schicksal sozusagen an einem Faden hängt, auf den Knien der Götter gesponnen, geknüpft, gewoben wird; das Ereignisse, z. B. Schlachten²⁶⁾, von ihnen geknotet werden,

21) Od. XIX 756.

22) Onians op. cit. p. 338 ss. zieht auch „portus“ = Hafen hinzu und erinnert daran, daß in der römischen Rhetorik auch „fenestra“ (also auch = Öffnung) für „Gelegenheit“ gebraucht wird (= dare locum); das Gegenteil „importunus“ (gr. ἄπορος) heißt dann „Ohne Öffnung“ oder „den Durchgang blockierend“. Zur Akzentdifferenz zwischen καιρός und καίρος führt er als Parallelfälle δημός (Fett) an, aus dem ὄῃμος (Volk) entstanden ist, ebenso wie aus μυρτοί μόρια entstand.

23) bei Äsch. Prom. 618 und Theokrit IV 51 (= ἄρτι) vgl. auch ἄρμα Gespann; zu ἄρμόζων vgl. Pind. Pyth. IV 129; Isocr. IV 38; Pol. I, 44, 4 II 16,15 (= Theognis 401).

24) Hesiod, Erga 694:

dazu ὥρξ im gleichen Sinn Erga 30 (vgl. Kommentar Mazon 119, 140 und Fränkel op. cit. p. 179; vgl. auch P. Philipson „Genealogie und mythische Form“ (1936) jetzt in „Hesiod“ ed. Heitsch WBG 1966 (Wege der Forschung Bd. XIV).

25) Pherekydes von Syros fr. 2 (DK I p. 47 s.).

26) z. B. Homer Ilias XIII 347-360; dazu Onians op. cit. p. 303 ss.

kurz, daß wir schicksalhaft gebunden sind zu tun, was schon für immer festgeschlungen ist, daß unser Lebensmuster ebenso festliegt wie unser Zeit-Anteil (moira). Dike, die Macht des Fügenden, Ordnenden, Bindenden, Wahren mißt allem und jedem seine Zeit zu, bestimmt die Höhe und Dauer der Lebenskurve, realisiert die „Ordnung der Zeit“ (τάξις χρόνου) die von Anaximander und Heraklit erwähnt wird²⁷); zur Not, d. h. im Falle der Nichtbeachtung, macht sie erst am Ende des Geschehens, als Richter, diese Ordnung wahr. Sie ist von daher die Gottheit der angemessenen, zugeteilten Zeit, wie sie ja auch tatsächlich als eine der von Themis stammenden „Horen“ gilt, die den Sonnenlauf bewachen und darauf achten, daß alles diesem Lauf entsprechend je zu seiner Zeit geschieht, damit Gleichgewicht (Eiréne) und Wohlverfaßtheit (Eunomia) bewahrt bleiben²⁸). Durch Dike als Hore erhält das kairós-Phänomen die Bedeutung des Schicklichen, Zugemessenen, Endgültigen.

Kairós, auch von den griechischen Lyrikern sowohl im Sinne des *Zeitpunkts* als auch des *Zeitabschnitts* gebraucht²⁹), ist besonders in der Sphäre des Agonalen (Wettkampf und Krieg) beheimatet. Der Dichter Ion von Chios hat ihm eine (nicht erhaltene) Hymne gewidmet³⁰), um ihn zur Einsetzung seines Kultes in Olympia zu feiern; dem vergöttlichten Kairós wurde ein Altar am Stadioneingang gegenüber dem Altar des Gottes der Palestra, Hermes Enagonios, errichtet. Erhalten geblieben ist die Beschreibung einer Kairós-Statue von Lysipp³¹): Sie stellt einen nackten Epheben im Lauf auf einer Kugel oder einer Messerschneide dar, der in der Rechten ein Schermesser hielt und möglicherweise lange Stirnlocken trug (bei kahlem Hinterkopf), Zeichen der beim Schopf zu packenden Gelegenheit. Die Statue, die nach einem dem Kanon des Polyklet entgegengesetzten Proportionssystem gefertigt wurde, sollte beweisen, daß „alles Rechtzeitige auch blühend“, jung und schön sei, und daß daher „der Kairós alleiniger Urheber der Schönheit“ sei³²). Hier deutet sich bereits die Identifizierung von kairós und Symmetrie an, die den kairós zum ästhetischen Prinzip erhob. Ohnehin waren ja bei den Griechen die Bereiche des Ethischen und Ästhetischen nicht getrennt, da sie auf die gleiche Grundbedeutung des angemessenen Maßes zurückgehen. Würde der kairós ethisch definiert als „Norm der treffsicheren Wahl und weisen Beschränkung“ oder als „taktvoller Sinn für das jeweils Angemessene“³³), so war diese Norm ja nur von einem ästhetisch zu nennenden Spürsinn für das Passende und Schöne zu treffen; das ethisch Geforderte war ja zugleich das instinktiv Gesuchte und Bewunderte³⁴), und sowenig das Agonale vom Kulturellen getrennt war, so sehr war das Künstlerische religiös zu fassen: Kairós als agonale und ästhetische Norm war ja in der Natur mit ihren „hōrai“ und „akmaí“ gegründet.

27) Anaximander fr. 1 (DK I p. 89) Heraklit fr. 28, 94 (DK I 157 bzw. 172).

28) Vgl. dazu E. Wolf „Griechisches Rechtsdenken“ Bd. I Frankfurt 1950.

29) Vgl. z. B. Simonides fr. 5 (D), Bakchylides XIII 204, XVIII 45, Solon 3, 15 (24, 3).

30) nach Paus. V, 14, 9.

31) Vgl. dazu Pfister op. cit. und Roscher, Lexikon der griech. und röm. Mythologie Bd. II p. 897-901.

32) nach Kallistratos Descr. VI p. 29 K.

33) so Fränkel op. cit. p. 509.

34) agathón (ἀγαθόν) = „gut“, kommt ja von „ágamai“ (ἀγαμαί) = bewundern.

„äußeren und inneren Wahrnehmung“. So steht der Verfasser zu einer Identitätshypothese, die nur im Transzendentalen eine Identität zeigt und sich in der Erscheinungswelt je nach dem Zugang verschieden manifestiert. Dies nennt der Verfasser in Anlehnung an die moderne Physik das „Schema der Komplementarität“ (146). Der Verfasser bemerkt dann noch, daß auch der Thomismus sich heute zum kritischen Realismus bekennt und sogar die Leib-Seele-Einheit, die schon bei Aristoteles angelegt sei, anerkenne. Dies zeigt, daß auch bei anderen Systemen eine Konvergenz der Gedanken zu erkennen ist, die in einen kritischen Realismus einmündet.

Das Buch stellt nicht nur eine klare und überzeugende Darstellung der Konvergenzen verschiedener Ansichten zu einem kritischen Realismus dar, sondern ist zugleich auch eine

gute Einführung in die modernen physikalischen Probleme. Außerdem gibt es eine überzeugende Deutung des psycho-physischen Problems. — Ich möchte noch anfügen, daß auch aus den Erkenntnissen der neuen Physik her die Offenheit eines philosophischen Systems gefordert werden muß. Der Gedanke der Offenheit ist an sich beim Positivismus vorhanden, bei dem dies leicht ist, da er ja alles Spekulative ablehnt. Diese Offenheit muß aber in moderner Sicht bei allen philosophischen Systemen vorhanden sein. In der Arbeit von Del-Negro kommt dies ebenfalls deutlich zum Ausdruck. Gerade bei allen Fragen, die über das Positive hinausgehen, ist diese Offenheit erforderlich. Man kann wohl von Möglichkeiten sprechen, darf dies aber nicht, wie es im Diamat immer noch geschieht, als Wahrheitsanspruch angeben. Hans Titze, Wettingen

Die Autoren dieses Heftes

- Dalfen, Joachim, Univ.-Prof. Dr. phil., Salzburg, Institut für klassische Philologie der Universität
 Echternach, Helmut, Univ.-Prof. Dr. phil., Hamburg 50, Bernadottestraße 9
 Engelhardt, Hartmut, Dr. phil., Univ.-Ass., Hannover, Dreihornstraße 3 A
 Exner, Kurt, Dr. phil., Weiterstadt b. Darmstadt, Mozartstraße 6
 Grenz, Friedmann, Dr. phil., Hamburg 63, Hummelsbütteler Kirchenweg 83
 Hempel, Hans-Peter, Dipl.-Politik., Berlin 12, Carmerstraße 14
 Hoerster, Norbert, Univ.-Doz. Dr. phil., München 40, Kraepelinstraße 63
 Kaulbach, Friedrich, Univ.-Prof. Dr. phil., Philosoph. Seminar der Universität, Münster/Westfalen
 Kohlenberger, Helmut, Univ.-Dozent Dr. phil., Freilassing/Obb., Michael-Pacher-Straße 8
 Mansilla, H. C. F., Dr. phil., Berlin 30, Keithstraße 36—38
 Mayr, Franz K., Prof. Dr. phil., 9105, N. Tyler, Portland/Oregon, USA
 Nessler, Gerhard, Dr. phil., Mainz, Psycholog. Seminar der Universität, Saarstraße 21
 Nickel, Rainer, Dr. phil., Landesinstitut Schleswig-Holstein für Praxis und Theorie der Schule, Kiel, Schauenburger Straße 112
 Rau, Fritz, Oberstudienrat Dr. phil., Leverkusen III, Düsseldorfer Straße 292
 Riedel, Manfred, Univ.-Prof. Dr. phil., Philosoph. Seminar der Universität, Erlangen
 Titze, Hans, Dipl.-Phys. Dr. phil., CH — Wettingen 1, Rosenauweg 2
 Wolandt, Gerd, Univ.-Prof. Dr. phil., Philosoph. Seminar der Universität, Bonn

DIE FRAGE NACH DEM AGATHON, DEM GUTEN BEI ARISTOTELES*

Von Fritz-Joachim von Rintelen, Mainz

1. Problemlage

Aristoteles ist der griechische Philosoph der Mitte, des Maßes, des Ausgleiches, der μεσότης, der sich bemüht, die betonten platonischen Wert- und Seinsgegensätze zur inneren Einheit in der konkreten Wirklichkeit zu verbinden¹. Seine Philosophie tritt in einen direkten Bezug zum endlichen Sein, in welchem das ἀγαθόν zu einem πρακτὸν ἀγαθόν wird (Eth. Nic. 1095a 16; 1097a 23). Er will das Problem des Guten in objektiver Weise auf alle ontologischen Gegebenheiten übertragen mit metaphysischem Bezug. Somit vermeidet er symbolische Deutungen, worin seine betont intellektuelle Ausrichtung deutlich zum Ausdruck kommt. Es wird auch der rational aufweisbare Zweckgedanke mit dem Guten in Verbindung gebracht, ohne sich mit einem bloßen Nutzwert, somit Relationswert zu begnügen².

Wir fragen nach der Allgemeinbegrifflichkeit der Form (Logik), die uns das Sein der Wesenheit, der οὐσία (Ontologie) vermittelt. Das „Allgemeine ist im höheren Grade das Prinzip“, ἀεὶ τὰ καθόλου μᾶλλον ἀρχαί³). Hier können wir das einen Zweck in sich einschließende Gute (Axiologie) aufweisen. So entsprechen einander die Grade der Wahrheit, des Seienden und des Guten. Es liegt eine, wenn auch nicht gegenständliche Entsprechung vor als Vorbereitung der späteren Transzendentalien⁴).

2. Das Sein und das Gute

Die Welt des Werdens und des sich gleichbleibenden Seins sind nicht Gegensätze und begegnen uns in der raum-zeitlichen Wirklichkeit. Platos Ideen werden zu immanenten Formen im Seienden und wir

* Frau Dr. Kahl-Furthmann zum 80. Geburtstag gewidmet.

1) Eth. Nic. 1105 b, 26.

2) Daß Aristoteles den Vorrang der reinen Erkenntnis (θεωρία) sieht, liegt bereits im Dialog Protreptikos vor. Vgl. W. Jaeger, A. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung (1955, 2. Aufl.) 63. Whitney J. Oates, A. and the Problem of Value (Princeton U. O. 1961) 369. J. Düring, A. (1966) 242, 251, Interpretation von E. J. Schächer, Ist das Corpus aristotelicum nach-aristotelisch? (1957) 10, 19, 34.

3) Metaph. 998 b, 17. Vgl. E. Rolles, Philos. des A. (1923) 347, 350. P. Aubenque, Le problème de l'être chez A. (Paris 1962) 176 f., 204: das Sein und das Gute homonym. Vgl. Top. I, 15, 107 a 5 f. K. v. Fritz, Philos. u. sprachl. Ausdruck bei Democrit, Plato u. A. (1963) 64 f., 71. H. J. Kraemer, Das Verhältnis von Plato zu Aristoteles in neuerer Sicht (Z. f. philos. Forschung 26,3 (1972) 332.

4) Metaph. II, 1, 993 b, 29 f, 31. Die Frage nach den Transzendentalien vgl. David Ross, A. (1960) 156. Düring 336: die Grade der Werte.

Einen Paradefall für die Übereinstimmung der den kairós betreffenden Bereiche (Sport, Kunst, Kult) stellt der Wortgebrauch Pindars dar³⁵). Gesang als solcher ist der eigentliche Höhepunkt des besungenen Geschehens, durch ihn erhält der im Wettkampf errungene Sieg erst den erfüllenden Glanz, der das individuelle Ereignis ins Allgemeine (κοινόν) hebt, d. h. mit der mythischen Vergangenheit des Volkes verbindet, dem der Sieger entstammt. Für den feiernden Sänger, der hier zugleich Rhapsode und Prophet ist, kommt alles darauf an, diesen kairós des Siegesgesanges richtig zu fassen und angemessen zu begehen; daher wird der kairós bei Pindar zum Kompositionsprinzip der Oden, in denen jedes Ereignis, jede geäußerte Ansicht (γνώμη) ihren festgelegten Platz hat, der sie zum Ganzen in Beziehung setzt. Pindars Sorge ist, daß er die Dinge ungehörig, d. h. im falschen Moment vorbringen könnte und durch solches Verfehlen des kairós des Wortes auch den kairós der zu feiernden Tat mitverfehlt. Wegen der Kürze des kairós³⁶) ist der jeweilige Moment für das je Anzubringende nicht leicht zu treffen, weswegen die Kürze und Dichte³⁷) die für solche Momente angebrachte Redeform ist; in solchen zugespitzten Sätzen, die oft die akmé des betr. Gesanges bilden, konzentriert sich dann das erfüllende Wissen um den Sinn einer Tat, die in mythische Vergangenheit und Zukunft reicht. Der kairós des Gesanges wird so zur Zeitmitte, in der ein langsam an- und auslaufendes heroisches Geschehen kulminiert; als „télos“ einer Kette von vaterländischen Handlungen ist sie zugleich „arché“ einer ruhmreichen Zukunft und Garantie der in diesem Moment beginnenden Unsterblichkeit des Besungenen, Einbruch der Ewigkeit in die Zeit. In solchem kairós erkennt man am besten das zu allem gehörige Maß³⁸), und

35) Stellen zu kairós (vgl. W. J. Slater *Lexicon to Pindar*, Berlin 1960): OL II 17, 54, 60, VII 94, VIII 24, XIII 44; *Nem.* II 59, IV 43, VII 58, VIII 4 (I 18) *Pyth.* I 57, 81, IV 286, IX 76, VIII 7, X 4; *Itshm.* II 22; *Paian* II 44 *fr.* 123, 127, 159, 168, 346; *ῶρα* OL VI 28; *Pyth.* IV 43, 247; *Nem* IV 34; *Ist* II 23 zu *ῶραιος* OL IX 101, *Pyth.* LX 101; *Paian* III 14, *Thr.* III 2.

36) *Pyth.* IV 286 κ. βραχὺ μέτρον ἔχει; an dieser Stelle zeigt sich, daß kairós bei Pindar nicht durchgehend mit „Maß“ zu übersetzen ist (vgl. die Diskussion bei R. W. B. Burton „Pindar's Pythian Odes“, Oxford 1962 p. 46). Man vgl. z. B. die Übersetzung von W. V. Humboldt („schnell verblüht der Gelegenheit flüchtiger Augenblick“) mit der von O. Werner („des rechten Zeitpunkts Blüte ist bei den Menschen nur kurz“) und von Wolde („Gelegenheit hat unter Menschen kärgliches Gedeihn“).

37) *Pyth.* I 81 καιρόν εἰ φθέγγαιο πολλῶν πείρατα συντανύσαις ἐν βραχεὶ setzt das Bild vom Weben voraus (vgl. Onians op. cit. p. 338 ss); der Sinn ist also, daß hier der dichte Gesang dem dicht gewobenen Gewand entspricht. Pindars Auffassung von dieser Analogie spricht sich oft genug aus (vgl. OL III 8, *Pyth* IX 77, *Nem* IV 14, IV 44, V 42, VIII 15, *fr.* 179, 194).

38) OL XIII 46 ἔπεται δ' ἐν ἐκάστῳ μέτρον · νοῆσαι δὲ καιρός ἄριστος vgl. die Übersetzungen: Werner: Es verknüpft sich mit allem ein Maß; dies einzusehen zur Zeit ist das Beste. Wolde: Jedes Ding hat sein Maß; doch gilt's wohl zu merken, wann reif seine Zeit ist. Schadewaldt: Bei Jeglichem ist ein Maß gegeben, und wahrzunehmen den rechten Anlaß, ist das Beste.

Burton: In each thing there is a measure which suits and the right mark is the best thing to know.

Slater: . . . , and kairós is the best time to know it.

Vgl. *Pyth.* IX 79, wo v. Humboldt kairós mit „der Gelegenheit schicklicher Augenblick“ übersetzt, während Treu, Wolde, Burton und Fränkel „Maß“ vorziehen; Bowra hat dagegen wieder „moment“. (C. M. Bowra „Pindar“, Oxford 1964).

gerade der Dichter muß wissen, wann er wem wieviel Ruhm zuzumessen hat³⁹⁾.

Mit dieser religiös zu nennenden kairós-Idee und der ihr zugrunde liegenden strengen Maß-Auffassung wurzelt Pindar möglicherweise in pythagoreischer Überlieferung⁴⁰⁾, und von daher mag auch die zunächst seltsam anmutende Nachricht des Aristoteles verständlich werden, daß die Pythagoreer den kairós mit der Siebenheit gleichgesetzt hätten⁴¹⁾; der Kommentar des Alexander bemerkt dazu⁴²⁾, daß (nach Ansicht der Pythagoreer) die Naturphänomene durchweg den Siebenerzyklen folgen und daher die Sieben Zeichen der Vollendung (einer Periode) geworden sei; entsprechend stehe auch die Sonne, als „Ursache“ dieser Zyklen, innerhalb des Weltgebäudes an der siebten Stelle der „Sphären“ (von der Mitte des Zentralfeuers her gesehen). Kairós wäre demnach sowohl der „richtige (d. h. zukommende, rechtmäßige) Ort“ als auch die „richtige (d. h. erfüllende) Zeit(phase)“. Anderen Nachrichten zufolge vertritt die Siebenheit, als (Ver)Mitte(lung) zwischen der heiligen Tetras und der heiligen Dekas, die Gesamtzahl, d. h. den Vollendungsaspekt des Seienden; mythologisch ist sie gleichgesetzt mit Athene, der Vorsehung“ (Πρόνοια) und „Allkenntnis“ (Σύνεσις) des die Monas repräsentierenden Zeus, der „Anfang, Mitte und Ende“ von allem ist. Fügt man dem die theo-kosmologische Spekulation hinzu, dergemäß die Gesamtheit der Weltzeit von sieben Weltaltern (Göttergenerationen) gebildet wird⁴³⁾ und

39) Vgl. OL VIII 24 ὁρθῶ διακρίναι φρενὶ μὴ παρὰ καιρὸν δυσπαλῆς

Werner: rechten Sinns zu richten, nicht wider Gebühr, ist ein schweres Amt.

Wolde: mit geradem Sinn zur schicklichen Stunde zu richten ist schwer.

Thiersch: geraden Sinns zu entscheiden und wider Gebühr nicht, ist schweres Amt.

Hölderlin: . . . und nicht außer der Zeit, (ist) mißkämpfend.

Vgl. auch Pyth. X 4, wo die Übersetzer ebenfalls sich nicht einig sind darüber, ob sie παρὰ καιρὸν mit „zur Unzeit“ oder mit „übermaßen“ wiedergehen sollen.

40) Daß der kairós-Gedanke im Zentrum der pädagogischen Aktivität des Pythagoras selbst stand, hat H. de Vogel („Pythagoras and early Pythagoreism“, den Haag 1968) kürzlich wahrscheinlich zu machen versucht.

41) Metaph. 985 b 27 (= DK I 425, 5) vgl. auch Metaph. 989 b 29 (= DK I 456, 36).

42) Alex. in Arist. Met. 74, 13 (vgl. auch 38,4). Zum Thema vgl. u. a. W. Burkert „Weisheit und Wissenschaft“, Nürnberg 1962, p. 441-456. H. J. Krämer „Der Ursprung der Geistmetaphysik“, Amsterdam 1964 p. 28, 268, 280.

43) Obwohl die Generationsfolge bei den einzelnen Autoren variiert, läßt sich folgende kosmogonische Sukzession rekonstruieren: 1. Chronos; 2. Eros (Phanes); 3. Nyx; 4. Uranos; 5. Kronos; 6. Zeus; 7. Dionysos. Zu erinnern ist an die Legende, nach welcher das Dionysoskind mit 7 Spielzeugen von 7 männlichen und 7 weiblichen Titanen aus seinem Versteck gelockt und in 7 Teile zerrissen wird. Dionysos, Erlösergott der siebten Epoche, ist mit diesen sieben „Teilen“ die Weltseele; noch bei Platon lassen sich die Reste dieser Hepta-Mystik erkennen: Die Siebenheit dominiert in den die Weltseele konstituierenden Mischungen des „Timaios“, in der Architektonik der sog. „Dimensionsfolgen“ (Gaiser) des Seins und in der auch bei Hegel und Schelling wiederkehrenden Siebenstufigkeit der Dialektik. Noch Nietzsche zählt vom historischen bis zum mythischen (d. h. Nietzsches) Zarathustra sieben Epochen der Geistesgeschichte, die im „Großen Mittag“, der neuen „Achsenzeit“ gipfelt (vgl. „Götzen-dämmerung“: „Wie die wahre Welt endlich zur Fabel wurde“).

Zum Thema der kosmogonischen Generationen und Weltzeitalter vgl.

W. K. C. Guthrie: „Orpheus and Greek religion“ London 1952.

H. Staudacher: „Die Trennung von Himmel und Erde“ Tübingen 1942.

H. Schwabl: „Weltschöpfung“ (Artikel in RE, Suppl. IX, 1962) sowie (mit orientalischen Parallelen) B. Gatz op. cit. (Anm. 15).

nimmt man noch die wunderlichen Auskünfte der sog. hippokratischen Schrift über die Siebenzahl⁴⁴⁾ hinzu, so kommt man hier einem Phänomen auf die Spur, das, von orientalischer Astronomie und Mystik ausgehend, in orphischen, gnostischen, jüdisch-christlichen Geheimlehren weitergelebt und sich bis in die Romantik hinein erhalten hat⁴⁵⁾. Das diesen Spekulationen Gemeinsame scheint die Überzeugung zu sein, daß die Siebenheit eine Ganzheit und Heil versprechende Macht ist, die, zeitlich d. h. vom kairós hergesehen, an alle Strukturen, Aktionen und Prozesse angemessen werden kann und ihnen dadurch ein Glücks- und Erfüllungsaspekt verleiht, der sie als sanktioniert, legitimiert erscheinen lassen muß: Alles, was siebenmal vorkommt, sich siebteln läßt, ist eo ipso unter ein universelles Gesetz des Gelingens gestellt; das gilt auch für die Komposition von Dichtungen⁴⁶⁾.

Den besonderen Implikationen dieses für das sog. mythische Bewußtsein typischen Phänomens soll hier nicht weiter nachgegangen werden; aber eine Folgerung ist zu ziehen: War den bisherigen Charakterisierungen des kairós-Begriffs noch nicht anzusehen, ob er als erkennbar galt, so zeigt sich nun, am Beispiel der Siebenheit als des idealen Zeitmaßes, daß der Aufforderung nach Erkenntnis und Anerkennung des kairós durchaus eine, wenn auch mythische Erkennbarkeit desselben gegenüberstand. Sieht man sich z. B. die Verba an, die im Zusammenhang mit dem kairós gebraucht werden, so fällt auf, daß einerseits von intuitivem Zupacken oder Treffen gesprochen wird, andererseits von einer passiven, das plötzliche Ein- oder Zutreffen erwartenden Haltung⁴⁷⁾; in beiden Fällen ist an rationale Erkenntnis offenbar nicht gedacht,

44) Vgl. W. H. Roscher „Die hippokratische Schrift von der Siebenzahl“, Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums VI, Paderborn 1913. Roscher glaubt, daß sich die Notiz des Aristoteles von der Bedeutung des 7. (kritischen) Tages bei Krankheiten und bei der Embryobildung (4 x 10 x 7 Tage!), d. h. letztlich von den 7-Tage-Phasen des Mondes ableitet, die Grundlage aller lunaren, d. h. meist sakralen Kalender waren. Dem entspricht, daß die Siebenheit auch „Hygieia“ (Gesundheit, Heil), „Nike“, „Krisis“ und „Adrasteia“ hieß. Vgl. auch die Hebdomadenlehre Solons, Vorbild aller späteren „Stadien“-Theorien.

45) Vgl. z. B. U. Gaier „Der gesetzliche Kalkül. Hölderlins Dichtungslehre“, der Hölderlins Denk- und Sprachrhythmus, den sog. „Wechsel der Töne“, von einem siebenstufigen Offenbarungsrhythmus ableitet, der von dem schwäbischen Theosophen Oetinger nach dem Vorbild der Kabbala und des jüdischen Neuplatonismus (Philo v. Alexandrien „De opificio mundi“) entwickelt wurde.

46) Vgl. die von dem legendären griech. Lyriker Terpander eingeführte Siebenerteilung der (chor)lyrischen Gesänge, die sich z. T. auch noch bei Pindar nachweisen ließe. Fr. Pfister („Studien zum homerischen Epos“ Würzburger Jahrb. 3, 1948 p. 137 ss.) hat gezeigt, daß die zeitliche Dauer der Ereignisse der Ilias (7 x 7 Tage!) symmetrisch verteilt ist auf je 3 x 7 Tage der Entstehung bzw. Aufhebung des Zorns des Achilles (1. bzw. 14. Buch) und daß die zentralen 7 Tage (2. — 13. Buch), welche die Auswirkungen des Zorns beinhalten, gipfeln im 25. Tag, der jeweils umgeben von symmetrisch angeordneten Schlacht- und Ruhetagen, das tiefste Unglück der Achäer darstellt, das zum Wendepunkt in Achills Haltung und damit in der gesamten Kriegsentwicklung wird. Ähnliche Konstruktionen hat derselbe Autor („Der Begriff des Schönen und das Ebenmaß“, Würzb. Jahrb. 1, 1946 p. 341 ss.) bei Aschylos (Hiketiden) Herodot, Thukydides und Platon („Phaidros“) entdeckt.

47) Beispiele: a) negativ: παρίεναι, ὑφαίρεισθαι, καθυφίεναι, προδύναι, ὅττερβ ἄλλειν

b) positiv: τυχεῖν, λαβεῖν, ἀρπάζειν, γινώσκειν, χρῆσασθαι

Vgl. dazu die Substantive: a) gen. subj. μεταβολή, δυναμῖς, μέτρα

b) gen. obj. λογισμός, διάγνωσις, εὐλάβεια

Auf die Berechenbarkeit des „rechten“ Augenblicks könnte die etymologische Ableitung des Wortes „recht“ („Richtig“) hinweisen: lat. rectus, gr. orektós air. rašta, aind. rju aus der

deren Möglichkeit ja auch für diese vorsokratische Epoche nicht ohne weiteres vorausgesetzt werden darf. Vielmehr scheint aus der Empfindung der „plötzlich“ oder „endlich“ sich ereignenden Ankunft dieses Moments zugleich dessen Erkennbarkeit zu resultieren: Nur der Getroffene trifft auch, das zufällig scheinende Eintreffen ist in der Vorsehung beschlossen gewesen; nur der hier erkennt, kann auch den zukünftigen kairós berechnen: Ist z. B. durch die kosmische Ordnung alles auf Siebenheit hin angelegt, so erlöst die Erkenntnis und Praktizierung dieses Prinzips von aller Unsicherheit.

Während so der kairós in den mystisch zu nennenden Auffassungen meistens als der alles entscheidende Höhe-, Tief- oder Wendepunkt eines auf Erfüllung hin „konstruierten“ Ablaufs gilt — wobei diese Vollendung auch in ihrer vorläufigen Abwesenheit, oder gerade ihretwegen, anwesend ist — rückt in den „profaneren“ Auffassungen statt des Zeit-Punktes die Vorstellung von einem ausgedehnten Zeitabschnitt in den Vordergrund; die Erkennbarkeit der richtigen Zeit wird hier eher skeptisch beurteilt, und nur wo schon feste Zeiteinteilungen vorliegen, weicht der Eindruck eines unmotivierten „Glückens“ dem Kalkül des zu erringenden Erfolges. Die praktische „Weisheit“⁴⁸⁾ in bezug auf den kairós fußt hier mehr auf empirischer Erfahrung als auf spekulativer Konstruktion. Da aber, wie schon gesagt, die Natur Muster für alle geregelten Prozesse bleibt, kommt mit der zunehmenden Naturerkenntnis auch ein Optimismus für den Fall des analog interpretierten menschlichen Handelns auf. Es mußten erst radikale Zweifel an der menschlichen Erkenntnisfähigkeit überhaupt aufkommen, damit auch die Unerkennbarkeit des kairós zum Prinzip erhoben werden konnte; diese Infragestellung der Meßbarkeit des Angemessenen geschieht durch die Sophisten, und ihre Zweifel heben auch die Diskussion des Phänomens auf eine neue, „philosophischere“ Ebene.

Von der aus der pythagoreischen Gegensatzlehre entwickelten Überzeugung ausgehend, daß es über alle Phänomene zwei gleichwertige, aber entgegengesetzte Urteile gibt, kommt Protagoras zu dem Schluß, daß nur das private oder öffentliche Interesse des Augenblicks über die Wahrheit einer der beiden Thesen entscheidet: Im richtigen Moment benutzt, können beide je auf ihre Art die jeweils andere besiegen. Menschliche Weisheit besteht in der Kenntnis der Zusammenhänge, die in einem bestimmten Moment zwischen den Handelnden und der Umwelt sich bilden können; ihre Funktion ist die Aufhebung des Streitharakters der antithetischen Begriffe. Der kairós tritt der Konvertibilität der für absolut geltenden Gesetze oder Haltungen entgegen, empfiehlt das jeweilige „prépon“ (πρέπον) und macht so auch bei individuellen Fällen ein praxisbezogenes Urteil möglich⁴⁹⁾. Obwohl der wertende Mensch bekanntlich „das Maß aller Dinge ist“, bestimmt der kairós über das Wie der Wertung; sein Kriterium gilt absolut, er selbst aber ist schwer er-

Wurzel reg, die sowohl zu „recken“ wie zu „rechnen“ und „richten“ gehört. Das passive Entgegengetragenwerden bzw. Entgegenkommen betr. den kairós drücken die Präfixe der lateinischen Termini (op- portunitas, oc- casio) gut aus.

48) Als τέχνη σοφίας definiert das Certamen Homeri et Hesiodi (ed. Wilamowitz p. 40) die Kunst der Kairós-Erkentnis.

49) Zum kairós-Thema bei den Sophisten vgl. M. Untersteiner „The Sophists“, 1954 Oxford (Index).

kennbar. Nur auf einer methodisch herausgearbeiteten, professionell ausgeübten Kenntnis ließe sich z. B. eine rhetorische Kairologie aufbauen⁵⁰). Das Prinzip solcher „Situationsethik“ — der profanen oder säkularisierten Entsprechung zur eschatologischen Interims-Ethik — spricht sich sehr deutlich in den sog. „Dialexeis“ mit, in denen nach protagoreischem Schema in Reden und Gegenreden die Unmöglichkeit begrifflicher Klärung der maßgebenden Normen und das Gewicht des kairós dargetan wird⁵¹); ähnliche Argumentationen finden sich in dem ps.-platonischen Dialog „Über das Gerechte“, wo die protagoreische Relativierung der Rechtsbegriffe umgebogen ist ins Sokratische⁵²).

Platon, der von Pythagoreern die Problematik des Maß-Begriffs — nämlich die Beziehung zwischen métron, péras und ápeiron — übernimmt, faßt die Ideale des Angemessenen und Gehörigen (μέτριον, κáιριον, πρέπον, δέον) unter dem Prinzip des Mittelmaßes (μεσότης) zusammen, das auch für die aristotelische Ethik bindend bleiben wird. Die Philosophie, als metaphysisch unterbaute Ethik der „mesótes“, wird zur Meßkunst, die sich statt auf die gegenseitige Messung der Extreme (d. h. des Großen durch das Kleine) ganz auf die Messung beider im Hinblick auf das „Entstehen des Angemessenen“⁵³) gründet. Im Streit um die beste Lebensführung, der im „Philebos“ ausgetragen wird, erscheint die rechte Mischung oder Proportion von Vergnügen (hedoné) und Erkenntnis als das Ideal; allerdings setzt seine Erreichung die Kenntnis des rechten Maßes (der Mischung) voraus, welche wiederum ohne Kenntnis des Maßhaften (= Schönen), Rechten (= Guten) und Richtigen (= Wahren) unmöglich ist. Da nun die philosophische Erkenntnis nicht nur Teil der idealen Mischung ist, sondern schon für sich strukturell eine Mischung des Begrenzenden (Messenden) und Unbegrenzten (Maßlosen) darstellt, ist sie dem Ideal jedenfalls näher als das Vergnügen. Sie bestimmt nicht nur das Unbestimmte — z. B. das Maß oder Unmaß von Lust — durch Feststellung einer Grenze, eines Maßes als Bestimmungsgrund, sondern ist außerdem, als „erotischer“ Impuls, Ursache von Bestimmung, Begrenzung, Messung überhaupt. In diesem Zusammenhang kommt Platon zur Aufstellung der bekannten Hierarchie der „Werte“⁵⁴), in welcher an erster Stelle das dem Einen entsprechende „métrion“ und „kairion“ figuriert, an zweiter Stelle die davon abzuleitenden Begriffe des „sýmmetron“, „téleon“ und „hikanón. Da diese beiden Reihen nach Meinung der Interpreten zusammengenommen werden

50) Der kairós gibt dem Redner das rechte Wort ein, bestimmt Wert und Form der Rede. Die Diskussion über die Erkennbarkeit des kairós zieht sich durch die ganze antike Rhetorik; Gorgias gilt als der Erfinder einer téchne des kairós (vgl. DK fr. 13) die sich auf Wahrscheinlichkeit (doxa), nicht auf Wissenschaft (epistémē) gründet (vgl. Platon, „Phaidros“ 272 a; Aristoteles Rhet., 1361 a 32, 1408 b, Top. I, 15 — 107, 18). Zum Thema vgl. H. Wersdörfer Die philosophia des Isokrates“, Bonn 1940 und O. Regenbogen RE-Artikel „Theophrastos“ (Suppl. VII 1940).

51) Dial. I, 1, 8 οὐδὲν ἦν πάντῃ καλὸν οὐδ' αἰσχρόν, ἀλλὰ ταῦτ' ἐποιήσει λαβὼν ὁ καιρὸς, αἰσανά καὶ διαλλάξας καλά.

52) De iusto 374 c/d ἐμοὶ μὲν τοῖνυν δοκαῖ ἐν μὲν τῷ δέοτι καὶ τῷ καιρῷ ἕκαστα τούτων γιγνόμενα δίκαια εἶναι, ἐν δὲ τῷ μὴ δέοντι ἄδικοι. (vgl. auch 375 b).

53) „Politikos“ 284 e; vgl. zum Thema H. G. Gadamer „Platos dialektische Ethik“, Leipzig 1931; W. Szilasi „Macht und Ohnmacht des Geistes“, Bern 1954;

H. J. Krämer „Areté bei Platon und Aristoteles“, Heidelberg 1959.

54) „Philebos“ 24 a — d (vgl. 25 e).

können — eben unter dem Begriff des *mésos* — haben wir in diesem Begriffsfeld die *Quintessenz* der griechischen Maß-Ethik vor uns⁵⁵). Es mag rätselhaft erscheinen, daß hier das „Rechtzeitige“ — so übersetzt jedenfalls Schleiermacher — fast wie bei den Sophisten Prinzip von Erkennen und Handeln sein soll, m. a. W. daß hier ein so von Zeitlichkeit infizierter Begriff im Bereich des Zeitlosen auftaucht⁵⁶); aber natürlich ist der Inbegriff des Rechtzeitigen nicht selbst etwas Zeitliches, und Platon hat hier nicht den empirischen Gehalt irgendeines richtigen Augenblickes, sondern das die Richtigkeit der richtigen Augenblicke erst ermöglichende Richtige selbst vor Augen; dies allerdings ist, qua Prinzip der Erkenntnis, ebenso unerkennbar, wie das Maß allen Messens selbst unmeßbar bleibt. Hier muß erinnert werden an alles, was Platon über den Unterschied zwischen wissenschaftlicher Erkenntnis und überwissenschaftlicher Schau geäußert hat: Das Erste ist nie Objekt der Erkenntnis, es wird in der ekstatischen Erfahrung (*manía*) mystischer Einung erlebt und nur indirekt als das alle Erkenntnis Zurückstoßende gewußt. Solches Erleben des Einen ist zeitlos, es geschieht in einem jener Umschläge (*μεταβολαί*) der Zeit, die sich durch ihre Plötzlichkeit auszeichnen; dieses „Plötzlich“ (*ἐξαίφνης*), von dem Platon im zweiten Teil des „Parmenides“ spricht⁵⁷), ist der mystische Augenblick, in welchem Sein und Nichtsein zeitlos ineinander umschlagen; das mathematische Jetzt (*νῦν*) mit seiner Punktualität ist der symbolisch entsprechende Aus-druck des mystischen „Plötzlich“, nur daß seiner qualitativen Leere dessen Fülle gegenübersteht, in der alles auf einmal (*ἐφάπαξ*) und für immer geschieht. Von dieser Fülle leiht jeder menschliche *kairós* sich seine blitzartig einschlagende, Glanz verbreitende Vollendungsqualität. Hier deutet sich an, daß nur auf dem Umweg über dieses ein-malige und einshafte „Plötzlich“ die problematische Verbindung des physikalischen und ethischen Jetzt angemessen begriffen werden kann; dies dem „überseienden“ Einen entsprechende Prinzip aller Zeitlichkeit und Zeitigkeit bedeutet für den, der es erlebt, den alles entscheidenden, unwiderruflichen *kairós* seiner Existenz, und

55) Gerade im „Philebos“ nähert sich Platon der aristotelischen Weltanschauung insofern an, als er das Ideal der Weltüberwindung sichtlich aufgibt und, entsprechend dem Maßkriterium des Eingefügtseins ins Ganze, das Sicheinrichten in der Welt an seine Stelle setzt. Aristoteles seinerseits nähert sich Platon genau dort wieder an, wo er über das Maß (das Eine) zu sprechen sich anschickt, nämlich im 10. Buch der „Metaphysik“. Vgl. zur Ethik des Mittelmaßes die Einleitung Dirlmeiers zu seiner Übersetzung und Kommentierung der Akademie-Ausgabe der „Nikomachischen Ethik“.

56) Ein weiteres, hier nicht zu erörterndes Problem besteht darin, daß nicht klar wird, wie sich das mit dem Unbestimmten zu mischende Bestimmte von dem Ergebnis der Mischung, das ja auch etwas „Bestimmtes“ sein muß, unterscheiden soll. Selbst wenn das Erstere als „*péras*“ (Bestimmendes, Bestimmtheit) bezeichnet wird (gegenüber dem Letzteren als „*peperasménon*“ [Bestimmtes]), ist zu vermuten, daß jedes „*péras*“ auch ein „*peperasménon*“ ist, wie ja auch die von der philosophischen Erkenntnis angestrebte „Bestimmtheit“ sowohl Ziel als auch Voraussetzung (qua Bestimmung) der Mischung (= Bestimmung) ist. Wahrscheinlich ist hier die ontische (Seinscharaktere betreffende) von der ontologischen Hinsicht zu trennen (vgl. Gadamer op. cit. p. 170). In der aristotelischen Zeit-Abhandlung (Phys. IV 10 — 14) wird sich die gleiche Problematik in der Konstellation Messendes — Maß — Gemessenes wiederholen.

57) „Parmenides“ 156 e. Von hier hat Kierkegaard seinen Begriff des „Augenblicks“ abgeleitet, fälschlicherweise, wie M. Theunissen (Artikel „Augenblick“ im Histor. Wörterbuch der Philosophie, ed. Ritter, Bd. I, 1971 p. 648) behauptet.

von der unzeitlichen, transzendentalen Rechtzeitigkeit — alles ist auf einmal und für immer begriffen und entschieden — haben alle empirisch erfahrbaren Höhepunkte der Zeit ihren Kulminationscharakter und ihre wörtlich einzigartige Wirkung, die den Moment (quantitativ) und das Moment (qualitativ) zu paradoxer Einheit bringen⁵⁸).

Im vierten Kapitel des ersten Buches der „Nikomachischen Ethik“⁵⁹) definiert Aristoteles den *kairós*⁶⁰) als das Gute in der Kategorie der Zeit, wobei eben das Gute hier nicht der platonischen „Idee der Ideen“ entspricht, deren Kritik ja in eben diesem Kapitel vorgetragen wird, sondern das jeweils Gute, Nützliche⁶¹), Taugliche im Sinne des „gut zu . . .“ oder „gut für . . .“ Da nun jede Handlung (*práxis*) auf ein Gutes (ihr Gutes) zielt, das auch ihr *telos*, ihr sie vollendendes Ende und, in der bei Aristoteles üblichen *téchne*-Analogie, ihr „Werk“ (*érgon*) bedeutet, ergänzt sich der Aspekt des Tauglichen und Geeigneten (an der Zeit) durch den des Vollendenden und Erfüllenden. Da weiterhin nach Aristoteles' Ansicht das *telos* durchaus nicht nur am zeitlichen Ende der *práxis* (oder *kínesis*, da *práxis* und *poíesis* Sonderfälle der *kínesis* sind) stehen muß, sondern auch als ihre Mitte (*akmé* zwischen *génesis* bzw. *aúxesis* und *phthisis* bzw. *phthorá*, besonders bei Naturvorgängen⁶²) d. h. als Anfang und Ende vermittelnder Höhepunkt und Maß der Bewertung gesehen werden kann, haben wir hier wieder die schon bemerkte Doppelperspektive des *kairós*: einmal ist er die alles gut machende, voll-endende Zeit (*finitiv*), sodann (und oft zugleich) der zu etwas gute, geeignete Moment (*inzeptiv*); und zwar ist der als Ausgangspunkt einer wahrscheinlich glückenden Aktion angesehene *kairós*, auf Grund seiner ausgezeichneten zeitlichen Position im Gesamttablauf der Handlung, an der Hervorbringung des „*agathon*“ oder „*télos*“ derselben so mitbeteiligt, daß in ihm der Möglichkeit nach schon anwesend ist, was dann aktual verwirklicht wird. Voraussetzung solcher teleologischer Perspektiven ist die griechische Ganzheitsvorstellung in bezug auf die Ord-

58) Vgl. die Definition des *kairós* in ps. plat. *Definitiones* (Horoi) 414 a 6: χρόνου ἀκμή πρὸς τὸ σὺμπερον mit den sie ergänzenden Definitionen von εὐκαιρία 413 c 12, μέτρον 415 a 6, ἀγαθόν 414 e 9, ὠφέλιμος 414 e 6, σὺμπερον 414 e 7, τύχη 411 b 11 vgl. H. G. Ingenkamp „Unters. zu den ps. plat. *Definitiones*“, Wiesbaden 1967.

59) Zum Verständnis der Nik. Ethik, besonders der Passagen über den *kairós*, habe ich außer den Kommentaren von Dirlmeier, Joachim und Moreaux folgende Bücher herangezogen, in denen weitere Hinweise zu finden sind:

H. Weiss: *Kausalität und Zufall in der Philosophie des Aristoteles*, Basel 1942.

K. Ulmer: *Wahrheit, Kunst und Natur bei Aristoteles*, Tübingen 1954.

H. v. Kracht: *Ansätze zu einer situationsethischen Betrachtungsweise in der Nik. Ethik des Aristoteles*, Diss. Köln 1961.

P. Aubenque: *La prudence chez Aristote*, Paris 1963.

T. Ando: *Aristotle's theory of practical cognition*, Den Haag 1958.

P. M. Schuhl: *Le dominateur et les possibles*, Paris 1960.

J. D. Monan: *Moral knowledge and its methodology in Aristotle*, Oxford 1968.

Vgl. auch A. R. White (ed.): *The philosophy of action*, Oxford 1968.

60) Außer an den hier ausdrücklich erwähnten Stellen benutzt Aristoteles „*kairós*“ sehr oft in der allgemeineren, später geläufigeren Bedeutung von „Gelegenheit“, „Situation“, „Umstände“, seltener auch als „springender Punkt“, „Pointe“ vgl. Bonitz, *Lexicon Aristotelicum* (wie auch Ast, *Lexicon Platonicum*).

61) Zur *agathón*-Problematik vgl. die Kontroverse zw. H. A. Prichard und J. L. Austin in J. M. E. Moravcsik (ed.) *Aristotle*, London 1968 p. 241 — 269.

62) Vgl. „*De anima*“ 532 b 24 und *Rhet.* 1361 b 11. Zu „*akmé*“ siehe Bonitz, *Lex. Ar.*

nung von Geschehen und Handeln: Jeder Art von Prozeß (kinesis) ist vom „proton kinoun“ (πρῶτον κινῶν) her eine Tendenz auf Einordnung und Zuordnung mitgegeben, die auch im Menschen naturhaft arbeitet als das instinktive Aufspüren von Sinnvollem, Seinsangemessenem, Gestalthaftem; diese Grundveranlagung differenziert sich nur im Wie der Praxis (im εἶς des πράττειν), und der Grad von Selbstverwirklichung, die jemand anstrebt, zeigt sich darin, wie man die zur Naturordnung gehörenden Grundgesetze zu erkennen und anzuerkennen vermag, um von ihnen her Situationen erfassen, einschätzen und beherrschen zu können, die die Möglichkeitsgrundlage der Verwirklichungen bilden; denn da der Gott des Aristoteles nicht willentlich handelt, können ὅρος und πέρας der Aktion nicht vom wesenhaften Sein abgeleitet werden; das inhaltsleere „Gute“ ist durch ein Feld möglicher Verhaltensweisen bestimmt, die wiederum durch die jeweilige Situation ihre charakteristischen Züge erhalten. Es hängt vom Weitblick des Handelnden ab, wieviel Wahrheit er dem Einzelfall verschaffen kann, d. h. wieweit er ihn als Repräsentant von Situationstypen erkennt; denn zu der erwähnten Ganzheitsvorstellung gehört, daß die Situationen als untereinander zusammenhängend gedacht werden und deshalb als Aufforderung zum Sich-einfühlen in das erspürte Sinnnganze gelten können. In jeder der vor eine Entscheidung stellenden Situationen begegnen sich verschieden abgezweckte Abläufe und Tendenzen, und sie kann sowohl das beglückende Ende, als auch die gipfelnde Mitte oder der schon alles entscheidende Anfang einer Handlung sein. Als Regel gilt hier, daß alles für uns Wertvolle durch ein Zuviel oder Zuwenig gefährdet werden kann, was auch die Wahl des rechten Augenblicks betrifft; da der Handelnde aber in Fragen der Praxis mit einem festen System von Regeln und Vorschriften nicht rechnen kann, ist er auf sich gestellt und muß sich nach den Erfordernissen des Augenblicks richten⁶³). Wirft man z. B. noch zur rechten Zeit Waren über Bord, um Schiffbruch zu vermeiden, so wird diese an sich sinnwidrige Handlung durch die Rechtzeitigkeit des Eingreifens zur sinnvollen Aktion⁶⁴). Die immer neue Gegenwart fordert so Entscheidungen, die von keiner Ethik vorausgesehen werden können; im Gegenteil müssen evtl. aufgestellte Regeln rechten Verhaltens möglichst flexibel gehalten werden. So ist es nicht zu verwundern, daß Aristoteles zwar von einer Wissenschaft des kairós spricht⁶⁵), aber sogleich hinzufügt, daß das Gute in der Kategorie der Zeit von den verschiedenen Einzelwissenschaften je verschieden bestimmt wird; durch solche Fragmentierung verliert eine wenn auch nur hypothetisch angesetzte Kairologie viel von ihrem Wissenschaftscharakter (ἀκριβεία). Allerdings gibt es Grundhaltungen, aus denen der Mensch sich erst als Ganzheit aufbaut, und ihre Formulierung könnte, jenseits des „opportunistischen“ Atomismus, ein Wissen begründen, das sich auf das Notwendige im Kontingenten⁶⁶) bezieht, eben das praktische Wissen. Zu diesem gehört u. a. daß

63) Nik. Ethik 1104 a 9 — 12.

64) Nik. Ethik 1110 a 13; über die Freiwilligkeit oder Unfreiwilligkeit von práxis.

65) Nik. Ethik 1096 a 32.

66) Neben dem schlechthin Notwendigen, das *immer* ist, wie es ist, gibt es bei Aristoteles das aus Voraussetzung Notwendige, das den Grund seiner Notwendigkeit nicht in sich selbst hat und bei dem das Nötigende selbst nicht auf Notwendigkeit beruht (z. B. *muß* ein Embryo nicht ein Mensch werden). Von diesen Phänomenen des bedingt Notwendigen gibt es

man die Umstände miteinkalkuliert, da ja die absolute Feststellbarkeit richtiger oder verfehlter Handlungen sowieso unmöglich ist und eher von der Technik und Taktik der gegenseitigen Anpassung von Mitteln und Zielen im Hinblick auf das momentan Gute abhängt; das im Augenblick Bestmögliche, nicht das absolut Gute soll ja realisiert werden. Es scheint daher, daß das Gelingen oder Mißlingen solcher Taktik nicht moralisch, sondern eher technisch oder ästhetisch bewertet werden muß.

Da Aristoteles behauptet, die praktische Einsicht (*phronesis*) habe es nur mit Phänomenen zu tun, die „auch anders sein können“⁶⁷⁾, muß er die Zeitlichkeit und Zeitigkeit der Handlung miteinbeziehen in die Bestimmung menschlichen Glücks (*eudaimonia*). Etwas zu früh oder zu spät tun bedeutet nicht nur den rechten Augenblick verfehlen⁶⁸⁾, sondern eine derart mißglückende Handlung ist überhaupt keine Handlung, die zählt, denn jede *praxis* zielt von sich aus auf Erfolg (*eupragia*), und es ist ein Zeichen von Tüchtigkeit (*areté*), wenn man beim Handeln darauf achtet, wo, wann, und mit wem man etwas tut⁶⁹⁾. Da das Ziel der Handlungen unter Umständen vom Augenblick bestimmt wird, muß man dessen Hauptmerkmale überblicken können und die Zeit der Ausführung der Lage der Dinge gemäß bestimmen können. Das ist nicht jedermanns Sache, sondern Anzeichen hoher Persönlichkeit; nur der „*phronimos*“ (*φρόνιμος*), der zu handeln weiß, „wie es sich gehört“ (*ὥς δεῖ*) wählt den richtigen Zeitpunkt der bestmöglichen Handlungsweise⁷⁰⁾; dazu gehört auch, daß z. B. vitale Dränge dem Logos des vernünftigen Handelns unterworfen sind, daß neben dem unmittelbaren Erleben (*aisthesis*) der Einzel-tatsachen (*hékasta*) ihr Wertaspekt herausgefunden, die Situationsmaterie gestaltet wird. Kurz, die *areté* des Handelnden, ontologisch eine „*mesótes*“ und axiologisch eine „*akrótes*“, besteht in der Fähigkeit des Vermittelns (Ausmittelns) von situativen Möglichkeiten, welches Extremtendenzen vermeidet und dadurch die Handlung „richtig“ macht: *phronesis*⁷¹⁾, als „*logos praktikós*“ oder „*dianoia praktiké*“ ist hier eine „*héxis*“ (*ἕξις*), und zwar die beste, auf das Einkalkulieren (*λογισμός, βούλευσις*) der Umstände

ein relativ sicheres Wissen, das sich auf bestimmte beständige Bedingungen des Seins, wie z. B. die *γένεσις* → *φθορά*-Struktur des Werdens, gründen kann. Es handelt sich um den Bereich dessen, das „meistens“ (*ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ*) so geschieht, wie es geschieht.

67) 1197 b 8, 1140 b 27

68) 1106 b 35

69) 1104 a 8, 1106 b 21, 1109 a 28

70) Es ist typisch für Aristoteles, daß er der erkenntnistheoretischen Bestimmung des *φρόνησις* noch eine empirische Beschreibung des sie inkarnierenden Menschentyps (*φρόνιμος*) hinzufügt; dieser soll nämlich nicht nur erst die Normen des Handelns bestimmen, sondern er ist die Norm selbst, aber nicht weil sich in seiner Seele eine transzendente Welt abspiegelt, sondern weil in ihm das ernstliche Bestreben (*σπουδαῖος*) zur „Bestheit“ am stärksten ist, weil er Meister ist in der Erkenntnis des jeweils für uns Wichtigen. Diese Meisterschaft verdankt er seiner Naturanlage (*εὐφυῖα*) und einer in langer Erfahrung erworbenen Vertrautheit mit den Umständen (*συν-ήθεια*). Gesundheit und soziale Anerkennung sind Mitbedingung seiner Meisterschaft.

71) Es ist aufgefallen, daß die *φρόνησις*, die in den Ethiken gegen *τέχνη* und *ἐπιστήμη* abgegrenzt wird, in der „Physik“ und „Metaphysik“ als Wissen (*γνώσις*) oder Wissenschaft (*ἐπιστήμη*) vom Unveränderlichen aufgetaucht; es scheint sich um später aufgegebene Anlehnungen an Platons *φρόνησις*-Begriff zu handeln, der den vorsokratischen (und später aristotelischen) Wortgebrauch aufgehoben hatte.

spezialisierte Haltung⁷²⁾, und sie macht eine Handlung richtig oder „wahr“ (ὀρθὸς λόγος; ἀληθεύειν), indem sie die Mittel für das instinktiv (ὄρεξις) gewußte Ziel bestimmt. In diesem Sinne gibt das rechte Wie (εὖ) der Handlung, als Bedingung geglückter Existenz (εὐπραξία = εὐτυχία = εὐδαιμονία) dem Handelnden Rang.

Der kairós als Inbegriff der umweltlichen Momente einer Situation wird somit durch ein suchendes Abzielen auf die Mitte zwischen „zu früh“ und „zu spät“ getroffen (ἐπιτυγχάνω); diese Mitte ist das Ziel (κόπος) im Sinne des gut scheinenden Moments (ἀγαθὸν φαινόμενον), wobei der subjektive Faktor (πρὸς ἡμᾶς) der Zielsicht der für das gelingende Treffen (εὖστοχία) entscheidende ist. Im Gegensatz zur abzielenden *Sichtung* dieser Zielmitte ist die *Zielbestimmung* vom Bezug zum objektiven (ἀπὸ τοῦ πράγματος) Guten (ἀγαθὸν ἀληθές) abhängig, m. a. W. der ὀρθὸς σκόπος ist der Macht der τύχη mehr ausgeliefert als der ὀρθὸς λόγος, der besagte Mitte erst explizit als Mittleres zwischen Extremen feststellt, während die im Sichten und Zielen wirkende ὄρεξις uns zwar immer schon auf diese Mitte hin ausrichtet (ὄρεξις ὀρθή), aber nicht die Abmessung des Angemessenen selbst vornimmt. Das naturhaft auf das Rechte gerichtete Handeln wird gesteuert von einer aus der Erfahrung kommenden und sich zugleich auf ein fehlerfreies Kalkulieren stützenden Treffsicherheit (ἀρετὴ στοχαστικὴ τοῦ μέσου).

Die Rolle des Zufalls oder des Glücks ist in diesem Zusammenhang zwie-
 lichtig; einerseits verweist Aristoteles hier im traditionellen Sinne auf die
 Gunst der Götter⁷³⁾, andererseits hält er „tyche“ für einen bloßen Namen
 unserer Ignoranz (betr. die Ursache von Geschehen oder Handlung), so daß
 hier anstatt von einer dämonischen⁷⁴⁾ Macht, vom unbekannten Resultat einer
 Reihe von Tatsachen und unbeabsichtigten „Zwecken“ geredet werden kann.
 Allgemein gehört Tyche als Begleitursache zu den Phänomenen, die unbe-

72) Die βούλευσις betrifft die uns möglichen Mittel zur Erreichung eines vom Willen (βούλησις) gesetzten Zieles; es handelt sich um ein aussuchendes Überlegen, das sich am antizipierten Ziel orientiert und daher weder Wissenschaft noch pure Divination ist, sondern die Willensentscheidung zur Zukunft als unserer ermöglicht; ein approximatives Wissen, das, ethisch neutral, von der guten Absicht (εὐβουλία) geleitet, zur προαίρεσις führt, die einem der vielen möglichen Mittel den endgültigen Vorzug gibt, d. h. Richtigkeit zuspricht (κατάφασις).

73) Vgl. Weiss op. cit., die den definitorischen Unterschied zwischen τύχη: αἰτία κατὰ συμβεβη-
 κός ἐν τοῖς κατὰ προαίρεσιν und αὐτόματον: αἰτία κατὰ συμβεβηκός ἐν τοῖς κατὰ φύσιν betont.

74) Vgl. die ps. platonische Definition von εὐκαιρία: χρόνου ἐπίτευξις . . . (413 c 12) und
 τύχη: ἡ ἐκ τοῦ αὐτομάτου αἰτία δαιμονίας πράξεως (411 b 11). Hier wäre an die Passage
 in Anal. Pr. I 36 (48 b 35) zu denken, wo Aristoteles den kairós zu theós in Bezug
 setzt, indem er verneint, daß der kairós die „gehörige Zeit“ (χρόνος δέων) sei, weil zwar
 für Gott ein kairós existiere, nicht aber im Sinne des zu etwas geeigneten Augen-
 blicks; denn bei Gott spielt Nützlichkeit keine Rolle. Der hier nur angedeutete religiöse
 kairós-Begriff — als Zeit der entscheidenden Intervention Gottes — taucht sonst nicht
 bei Aristoteles auf und könnte an der zitierten Stelle auch nur hypothetisch gemeint
 sein. Dennoch behält auch der profane kairós den Beigeschmack des Fatalen oder Dämoni-
 schen; hinterläßt er doch oft den Eindruck, als zögere in ihm der Lauf der Zeit, als entstünde
 eine Lücke, in der alles möglich ist, ohne in unserer Hand zu sein. Der dabei auftretende
 eventuell-zerstörerische Aspekt solcher Momente wird wettgemacht dadurch, daß ein solcher
 kairós sich wiederholen kann und dann als σύνεργος ἀγαθός (Nik. Ethik 1098 b 24) wirken
 kann; (während nach frühchristlicher Auffassung der zeitunterbrechende kairós einmalig ist
 — vgl. Matth. XXV 1 — 3, XIV 45; Mark XIII 33).

stimmt bleiben (ἀπειρα) und als bloß „dazugekommen“ (συμβεβηκός) gelten, weswegen es von ihnen keine θεωρία geben kann. Obwohl also Tyche (und mit ihr die εὐτυχία und jede Art von ἐπιτυχίς) nichts Selbstständiges darstellt, „lenkt“ sie in gewisser Weise z. B. die Vorgänge, denen ein bestimmtes „Umwillen“ (ἐνεκά του) abgeht, sozusagen „von selbst“ (ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου) zu ihrer Bestimmung hin (wenn z. B. von der Absicht (βούλησις) nicht zur Entscheidung (προαίρεσις) fortgeschritten wird und doch das gewünschte Ergebnis noch eintritt).

Das Tyche-Element im Treffen des kairós verweist so auf ein uneigentlich Seiendes⁷⁵), das zwar einem der vielen Sinne von „Sein“ entspricht, aber nichts notwendig Begründetes, Selbst-Ständiges darstellt und so nur auf Wahrscheinlichkeit basiert, der man nur mit Statistik und Stochastik bekommt; in der εὐτυχία bzw. δυστυχία beim Treffen des kairós spielt so eine schicksalshafte⁷⁶) Macht mit, und zwar notorisch⁷⁷), von der aber gerade die Quintessenz der εὐδαιμονία⁷⁸) abzuhängen scheint, nämlich das Erreichen des Lust- oder Triumphgefühls beim Gelingen oder Glücken.

Dies uns über uns hinaushebende, oft unvorhergesehene, plötzlich⁷⁹) eintretende Glücksgefühl scheint mit dem Erlebnis der Zeitlosigkeit verbunden zu sein; so jedenfalls sieht es Aristoteles am Ende der „Nik. Ethik“ anlässlich seiner Diskussion des hedoné-Begriffs⁸⁰): Das Typische solcher Erfüllungsmomente ist nämlich, daß das Glücksgefühl in jeder Sekunde der glückhaften Erfahrung vollständig da ist, d. h. daß das Erfüllende an der Erfüllung nicht davon abhängt, ob sie länger oder kürzer dauert; es läßt keinen Raum für Zu- oder Abnehmen, für kinesis also, und da diese immer un-voll-ständig ist und mit Zeit (als ihrer „Zahl“) verbunden wird, muß Glück (Freude, Lust) als unteilbar, unentstehbar, außerzeitlich angesehen werden. Mit solchen Überlegungen zur Unzeitlichkeit eines ausgezeichneten Jetzt, das zugleich Gipfel aller zeitlichen Anstrengung ist, treten wir in bereits in die „physikalische“ und metaphysische Betrachtung des kairós ein; denn wenn dieser auch in der Bedeutung „günstige Zeit“ mehr als nur den Zeitpunkt meinen kann, so spitzt sich doch ohne Zweifel das Günstige eines Zeitabschnitts schließlich auf ein entscheidendes Jetzt zu, in dem die blitzhafte Vorentscheidung über das Glücken fällt. Es scheint daher legitim, bei der ontologischen Betrachtung des kairós, der damit zunächst nur als infinitesimales „nyn“ diskutiert wird, seine von der jeweiligen Betrachterperspektive abhängigen Aspekte (finitiv, inzeptiv, axial, funktional, faktisch etc.) beiseitezulassen. Die Frage ist

75) Met. V 30 wird das συμβεβηκός als eine der formalen Kategorien des Seins erwähnt, Met. VI 2 nennt das συμβεβηκός ein zur Vierfachheit des Sinns von Sein gehöriges Phänomen (vgl. die drei Definitionen 1025 a 14, 23, 29). Übrigens hat die lat. Übersetzung von συμβεβηκός — „accidens“ — zur deutschen Gleichsetzung mit „zu-fällig“ geführt, wodurch τύχη und συμβεβηκός ununterscheidbar wurden; den Zu(sammen)fall von Nicht-zusammengehörigen nennt Aristoteles συμ-πτώμα.

76) Vgl. die Definition Phys. 197 b 3: ἀνάγκη περὶ τὰ πρακτὰ (τύχη) (vgl. Kontingenzt).

77) Es gibt bei Aristoteles das *notwendig immer* Mitvorhandene, die οὐσία als ὑπάρχον Mitkonstituierende.

78) εὐτυχία und εὐδαιμονία sind nicht identisch, aber zugehörig. Vgl. Nik. Ethik 1099 b 6, 1101 a 7, 1100 b 7, 1105 a 5, 1153 b 21.

79) Vgl. Eud. Ethik 1111 b 29: τὰ ἐξαίφνης οὐ κατὰ προαίρεσιν, ἀλλὰ ἔξιν

80) Vgl. Nik. Ethik 1174 b 5 und dazu den Kommentar von Joachim p. 277 ss.

jetzt also, ob sich von der „physikalischen“ Seite dieses Begriffes her, der ja auf der „ethischen“ Seite nicht bis ins Letzte klärbar ist, Anzeichen größerer Erkennbarkeit anzeigen lassen, die dem Gesamtphänomen mehr Kontur gäben. Dabei soll das eben erwähnte Phänomen der unzeitlichen Zeitigkeit eines Jetzt im Auge behalten werden⁸¹⁾.

Gleich zu Anfang seiner Abhandlung⁸²⁾ erwähnt Aristoteles eine Aporie, die dann immer wieder auftaucht, nämlich die Frage nach der Identität oder Differenz der Jetztte⁸³⁾; eine solche Fragestellung zeigt sogleich, daß im Grunde von den Aussagen über das Jetzt, nicht von seiner „Natur“ die Rede ist, da nur dem kategorisierenden Vergleichen die Jetztte als einander gleich oder ungleich gelten können. Zugleich ist damit aber indirekt auch zugestanden, daß das Jetzt trotz seiner angeblichen Dauerlosigkeit, ja Nicht-Existenz für erkennbar gilt. Da es nun ein Jetzt-sein nicht an sich, sondern nur an Dingen gibt, wird deren Identität oder Differenz auf das Jetzt abfärben, so farblos man es sich auch vorstellen mag; tatsächlich bezieht Aristoteles das Jetzt inhaltlich auf einen Träger⁸⁴⁾ besser: auf einen immer anderen Träger als Substrat der Bewegung, und durch die Verschiedenheit der Träger erhält jedes Jetzt einen anderen Erlebnisinhalt; einerseits gibt dieses Substrat also dem Prozeß in allen seinen Punkten Einheit und identischen Zusammenhang — es ist ja der Prozeß desselben Trägers — während andererseits die „Stelle“, die dieses Jetzt in der Zeitreihe einnimmt, gerade die Verschiedenheit der Jetztte begründet. Weiterhin gleichen sich alle Jetztte in ihrer Qualität der Augenblicklichkeit (Jetzttheit), während sie sich darin unterscheiden, daß nur eines von ihnen je erlebt wird, d. h. aktual existiert, während die anderen nur in der Vorstellung existieren, potentiell sind (imaginiertes Jetzt); nur in ihr gibt es also das Jetzt in der Mehrzahl, das durch Erfahrung subsistierende Jetzt. Der erwähnte Unterschied zwischen aktueller und imaginierte Zeit wird meistens dadurch verwischt, daß die Zeit verräumlicht als Linie vorgestellt wird, bei der alle „Teile“ immer aktual koexistieren, während in Wirklichkeit gerade die Sukzession, also die laufende Existenzaufgabe das Faktum ist. Von diesem wohl unvermeidlichen Dilemma rührt es auch her, daß wir uns die Zeit als ununterbrochenes Kontinuum vorstellen möchten, was aber eben die potentiell unendliche Teilbarkeit der Linie in überbrückende, potentiale Jetztte voraussetzt; die Realität der Zeit hängt aber nicht von diesen, sondern von der aktuellen Dauer, der überpunktuellen Ausgedehntheit ihrer Teile ab; dabei ist noch garnicht miteinbezogen, daß ein Jetzt soviel Vergangenheit und Zukunft in sich hineinziehen kann, daß ein ganzes Leben

81) Die Ewigkeit als Maß des Glücks erwähnt auch Plotin Enneaden I, 5, 20. Bei den Stoikern gibt der *kairós* höchstens einen Vorgeschmack der Ewigkeit, insofern als er maßgebend wirkt, als Gelegenheit zur moralischen Initiative sein eignes Maß (*modus*) hat und deshalb zeitunabhängig wirkt. Vgl. dazu V. Goldschmidt „Le système stoicien et l'idée du temps“, Paris 1969.

82) Phys. IV 10 — 14. Vgl. außer dem Kommentar von H. Wagner (Akademie-Ausgabe):

P. F. Conen: Die Zeittheorie des Aristoteles, München 1964 (Zetemata 35).

J. Moreau: L'espace et le temps selon Aristote, Padua 1965.

G. Eigler: Metaphysische Voraussetzungen in Husserls Zeitanalysen, Meisenheim 1961.

83) 218 a 10, 219 b 12 et. al.

84) Bekanntlich zieht Aristoteles zur Klärung des Verhältnisses Zeit-Jetzt die Analogie Bewegung — Bewegtes und Größe-Punkt heran: 219 a 1 — 220 a 27.

in ihm konzentriert scheint. Doch sollen diese das totalisierende Erleben des Augenblicks betreffenden Vorstellungsschwierigkeiten hier beiseite bleiben⁸⁵⁾.

Eine weitere Differenzierung im Jetztpunkt-Begriff kommt dadurch zustande, daß das Jetzt zugleich als End- und Anfangspunkt, also als trennender Mittelpunkt zwischen Vergangenen und Zukünftigem vorgestellt wird, der aber gerade durch die Absetzung der konträren Abschnitte gegeneinander sie miteinander vermittelt und eint⁸⁶⁾. Wie die Eins einerseits die kontinuierlich ins Unendliche laufende Zahlenreihe erst dadurch begründet, daß sie in jeder Zahl anwesend ist (als das x-fache ihrer selbst), und andererseits als je neue, um Eins vermehrte Einheit die Kontinuität der Zahlenreihe aufhebt, figuriert auch das Jetzt als Zeit erzeugende und Zeit erkennbar machende Instanz: Zeit entsteht, sagt Aristoteles⁸⁷⁾, wenn wir in einen Prozeß Schnitte legen und zuvor- und danachliegende Prozeßphasen voneinander unterscheiden und das zwischen den Einschnitten Liegende als Maßmitte setzen, wodurch die eine der Phasen als früher, die andere als später erscheint. Daß Zeit als das Zahlmoment an der Bewegung definiert wird⁸⁸⁾ verdankt man nämlich dem Jetztpunkt, von dem her die Bewegung sich in eine Anzahl von Phasen aufgliedert. Von dieser Vorstellung her dürfte es nicht mehr unmöglich sein, daß man sich ein Jetzt als prozeßbegründend vorstellt, wie es der kairós eventuell tut. Rein formal gesehen, liegt also gerade in der Punkt- und Einshaftigkeit des Jetzt der Grund für die mögliche Erkenntnis der Ganzheit eines Ablaufs, von der her wieder rückwirkend ein Jetzt als identisch mit, oder verschieden von anderen Jetztten erkannt werden kann.

Das Jetzt, das ausdrücklich mit dem Einen (oder der Eins) als Unteilbarem in Analogie gesetzt wird⁸⁹⁾, verhält sich zur Zeit, die als unendlich gilt, wie das Maß zum Maßlosen. Tatsächlich hat Aristoteles bei der Analyse des Einen⁹⁰⁾ die pythagoräisch-platonische Gleichsetzung von ἓν (μόνας) und μέτρον übernommen. Da nun die kinesis, zu der die Zeit als ihre Zahl gehört und auf die Aristoteles anlässlich des Verhältnisses Eines-Vieles zu sprechen kommt, mit práxis gleichgesetzt werden darf⁹¹⁾, könnte man bezüglich der Zeitlichkeit der Aktion zu dem Schluß kommen, das sich das für den Hand-

85) Vgl. dazu H. Conrad-Martius: Die Zeit, München 1954.

F. Kümmel: Über den Begriff der Zeit, Tübingen 1952.

W. Perpeet: Was ist Zeit?, „Studium Generale 8, 1955, p. 531 ss.

J. N. Findlay: Die Zeit — zur Behandlung einer Gruppe von Rätseln in „Philosophie und normaler Sprache“ ed E. v. Savigny 1969 p. 63 ss.

H. U. Hoche: Gegenwart und Handlung, Festschr. Landgrebe 1971.

Die oft beklagte Verräumlichung der Zeit mag z. T. in der Tatsache begründet sein, daß die meisten Zeit-Ausdrücke auf Raumwörter und -vorstellungen zurückgehen, die die Zeit als nach innen projizierten Raum erscheinen lassen.

86) 219 a 25, 220 a 1, 222 a 10

87) 218 b 23

88) 219 a 1

89) 220 a 5

90) Met. X vgl. den Kommentar von L. Elders „Aristotle's theory of the one“, Assen 1961, besonders p. 71 ss. und 139 ss. Vgl. auch N. White „Aristotle on sameness and oneness“ Philos. Review, April 1971.

91) Von den Fällen, wo práxis = enérgeia ist, also práxis, deren telos in ihr selbst liegt, sehe ich hier ab. Vgl. J. L. Ackrill „Aristotle's distinction between kinesis and enérgeia“ in New Essays on Plato and Aristotle“ ed. R. Bambrough, London 1965, p. 121 — 141, und F. Kaulbach „Der philosophische Begriff der Bewegung“, Köln 1965.

lungsbeginn günstige Jetzt zur ganzen Handlung verhält wie das Maß zum Gemessenen, besser: wie das Angemessene zum Zu-messenden, zumal ja in diesem Anfangspunkt das *télos* der Handlung der Möglichkeit nach voranwesend ist; dieses *télos* — nun als Anfangs- und Endpunkt begriffen — grenzt die Handlung auch zeitlich aus, aber seine wesentlichere Funktion ist der in einem bestimmten Moment aufscheinende Erfüllungscharakter der Handlung. Dieses Aufscheinen zeichnet das betreffende Jetzt vor anderen aus, von ihm her wird die Aktion beurteilbar, ausmeßbar; dieser Moment ist der angemessene, d. h. der Verwirklichung des Möglichen als vorweggenommenes Ziel zugemessene, weil er als die qualitative Maßeinheit fungiert, durch welche erst das Handlungsganze Kontinuität gewinnt. Im idealen Falle ist es erst der *kairós*, der die *práxis* schöpferisch setzt, während der den *kairós* erlebende oder erfassende Mensch dem eher rezeptiv gegenübersteht.

Eine eingehendere Untersuchung, die jetzt nicht vorgenommen werden kann, müßte nach allem, was hier angedeutet ist, an dem Phänomen des Messens und des Maßes ansetzen, um den gesuchten Übergang vom angemessenen Augenblick des Handelns zum mathematisch messenden Jetzt der „Physik“ zu finden. Auch in den stoischen Theorien zu diesem Phänomen wird das Anmessen, Zuordnen, Einpassen das zur Erfassung bewußt gelebter Gegenwart befähigende Kriterium abgeben; denn die Kunst, von der Natur zur lebendigen Aktion zu kommen, also der Übergang von „Physik“ zu „Ethik“ ist die Grundlehre der Stoa. Das Sicheinleben in Naturbewegungen, die Idee dieser Analogie zwischen Natur und Leben als Aktion gedacht, heißt „*com-mendatio*“; sie wird ermöglicht durch die angenommene Homogenität und Kontinuität des Wirklichen, in dem eins auf das andere verweist. Da dasselbe Schicksal über Natur und Leben waltet, wird praktisch jede Entscheidung zur Beobachtung (der Natur); denn das Sein enthält das Sollen, das Vorgeschiedene ist das Gut-beschriebene, die Praxis ist Theorie. In einer solchen Weltsicht ist die höchste Maxime des Daseins⁹² die Erkenntnis und Ausfüllung meiner „Stelle“ in der Gesamtzeit, und diese Ausfüllung realisiert sich durch Interpretation dessen, was in einem jeweiligen Jetzt mit Bezug auf den Gesamtprozeß gegeben und deshalb aktualisierbar ist. Die Ahnung der Zusammenhänge sieht jedes Jetzt als ein Zeichen von Vergangenem und Zukünftigem an, identifiziert das Bezeichnete mit dem Zeichen, schaltet das Sukzessive simultan. Von Aristoteles abweichend, nehmen die Stoiker nämlich an, daß jeder Prozeß jederzeit perfekt ist, daß in jedem Moment alles erreicht ist, daß keine Diskrepanz zwischen Absicht und Vollendung besteht. So fällt alles Gewicht auf das je intensiv zu lebende gegenwärtige Jetzt als den Ort des zu realisierenden Glücks. Diese Gleich-Gültigkeit aller Jetztte, die in ihrer Gleichvollkommenheit liegt, holt die Ewigkeit in die Zeit herab und führt logisch zur Konzeption der Ewigen Wiederkehr des Gleichen; bei Nietzsche zeigt sich eine ähnliche Verlagerung des ethischen Schwergewichts auf den erfüllten Augenblick, in dem sich je eine Ewigkeit vollendet. Dem soll hier nicht weiter nachgegangen werden⁹³).

92) M. Aurel IV 25; zur „*commendatio*“ vgl. Cicero de fin. III 7, 23.

Zum Thema vgl. Goldschmidt op. cit., besonders p. 168 — 211.

93) Vgl. K. Schlechta: „Nietzsches Großer Mittag“, Frankfurt 1954.

J. Stambaugh: „Untersuchungen zum Problem der Zeit bei Nietzsche“ Den Haag 1959.