

Freie Universität Berlin



*Sonderforschungsbereich 980*

**EPISTEME IN  
BEWEGUNG**

## **WORKING PAPER NO. 21**

Michael Krewet

Zum Wissenstransfer in  
Ammonios' Kommentierung des  
neunten Kapitels von Aristoteles'  
*De Interpretatione*

*Sonderforschungsbereich 980*  
Episteme in Bewegung.  
Wissenstransfer von der Alten  
Welt bis in die Frühe Neuzeit

*Collaborative Research Centre*  
Episteme in Motion. Transfer of  
Knowledge from the Ancient World  
to the Early Modern Period

Berlin 2019  
ISSN 2199-2878

## SFB Episteme – Working Papers

Die Working Papers werden herausgegeben von dem an der Freien Universität Berlin angesiedelten Sonderforschungsbereich 980 *Episteme in Bewegung. Wissenstransfer von der Alten Welt bis in die Frühe Neuzeit* und sind auf der Website des SFB sowie dem Dokumentenserver der Freien Universität Berlin kostenfrei abrufbar:

[www.sfb-episteme.de](http://www.sfb-episteme.de) und <http://refubium.fu-berlin.de>

Die Veröffentlichung erfolgt nach Begutachtung durch den SFB-Vorstand. Mit Zusendung des Typoskripts überträgt die Autorin/der Autor dem Sonderforschungsbereich ein nichtexklusives Nutzungsrecht zur dauerhaften Hinterlegung des Dokuments auf der Website des SFB 980 sowie dem Refubium der Freien Universität. Die Wahrung von Sperrfristen sowie von Urheber- und Verwertungsrechten Dritter obliegt den Autorinnen und Autoren.

Die Veröffentlichung eines Beitrages als Preprint in den Working Papers ist kein Ausschlussgrund für eine anschließende Publikation in einem anderen Format. Das Urheberrecht verbleibt grundsätzlich bei den Autor/innen.

*Zitationsangabe für diesen Beitrag:*

Krewet, Michael: Wissenstransfer in Ammonios' Kommentierung des neunten Kapitels von Aristoteles' *De Interpretatione*, Working Paper des SFB 980 *Episteme in Bewegung*, No. 21/2019, Freie Universität Berlin

Stable URL online: <https://refubium.fu-berlin.de/handle/fub188/17607>

Working Paper ISSN 2199 – 2878 (Internet)

Diese Publikation wurde gefördert von der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG).

Sonderforschungsbereich 980  
„Episteme in Bewegung“  
Freie Universität Berlin  
Schwendenerstraße 8  
D – 14195 Berlin  
Tel: +49 (0)30 838-503 49  
Email: [info@sfb-episteme.de](mailto:info@sfb-episteme.de)

**DFG** Deutsche  
Forschungsgemeinschaft

# Wissenstransfer in Ammonios' Kommentierung des neunten Kapitels von Aristoteles' *De Interpretatione*

Michael Krewet

## 1. Einleitung

Der vorliegende Beitrag behandelt Wissenstransfers in der Kommentierung des berühmten und wirkmächtigen neunten Kapitels von *De Interpretatione* durch den neuplatonischen Philosophen Ammonios (5./6. Jahrhundert), der in Alexandria v. a. Aristotelische Philosophie lehrte. Im Folgenden wird mikrostrukturell am Beispiel einer zentralen Passage aus Ammonios' Kommentierung dieses Kapitels die Bedeutung von Adressatenbezug auf der einen Seite und von textbezogenen Kontexten und Referenztexten, auf die Ammonios zurückgreift, auf der anderen Seite für den Transfer des Arguments des neunten Kapitels behandelt. Damit steht nicht primär die Deutung von Aristoteles' genauer Position zu den *futura contingentia* des neunten Kapitels im Zentrum der Betrachtung, auch wenn ihrer Behandlung als wichtigstem der im Folgenden behandelten Kontexte für Ammonios' Kommentierung eine nicht unerhebliche Rolle zukommt. Das besondere Anliegen liegt vielmehr in der Behandlung der Frage, welche Voraussetzungen und Kontexte in welcher Weise auf den Wissenstransfer in Gestalt von Ammonios' Erklärung und Vermittlung wirken, bzw. welche Kontexte sich Ammonios in welcher Weise für seine Erklärungen nutzbar macht.

Ammonios' Kommentierung des neunten Kapitels ist deshalb so bedeutsam, weil er gerade an dieser Stelle seines Kommentars seine Erklärungen erheblich über die bloße Auslegung konkreter Textpassagen hinaus erweitert. Für die Vermittlung von Aristoteles' Gedanken begibt er sich auch auf andere, von der Logik verschiedene philosophische Gebiete und integriert Lehrinhalte und Texte anderer Autoren für seine Erklärung von Aristoteles' Lehre zu den *futura contingentia*.<sup>1</sup> Über das Beispiel der Kommentierung dieses Kapitels kann somit auch das Verhältnis von aufnehmendem und Ursprungskontext und damit die Transferpraktik bei der Neukontextualisierung bekannter Lehrinhalte behandelt und im Rahmen der Bedeutung für dieses Beispiel des spätantiken Wissenstransfers beleuchtet werden. Ebenso kann in diesem Zusammenhang betrachtet werden, inwiefern durch die Neukontextualisierung von älteren Texten – in diesem Fall sind es etwa Orakelsprüche, die aus der historiographischen und literarischen Tradition stammen, – in den neuen Zusammenhang auch der neue Kontext, in den diese Texte nun geraten, Einfluss auf die Sichtweise auf die Ursprungstexte nehmen kann.

„Kontext“ wird im Folgenden als „relationaler Ausdruck“ verstanden: „A ist Kontext für B in Hinsicht auf C“.<sup>2</sup> Als C wird im Folgenden dabei vor allem das Verstehensziel ins Auge gefasst.<sup>3</sup> Als B steht im Fall dieses Beitrags Ammonios' Kommentartext im Fokus. A sind die Bezüge, die sich im Kommentar finden, die für das Verstehen des Textes<sup>4</sup> relevant sind. Der

1 Analog verfährt Ammonios auch in seiner Kommentierung des wichtigen zweiten Kapitels. Allerdings sind seine Erklärungen zum neunten Kapitel in dem, was im folgenden Beitrag gezeigt werden soll, noch umfangreicher, weshalb diese Textpassage für die Betrachtung gewählt wird. Die Ergebnisse, die in diesem Beitrag erzielt werden, können auch für Ammonios' Art und Weise seiner Erklärungen zu anderen Kapiteln (z. B. zum zweiten Kapitel) überprüft und – infolge der Überprüfung – auf sie übertragen werden. S. zu einem Einblick in Ammonios' Erklärungen zum zweiten Kapitel auch: Verf. 2015.

2 S. DANNEBERG 2007, 333.

3 S. zu C in dieser Relation als ‚Verstehensziel‘ auch: LAUER 2002, 934 und ferner auch: KING / REILING 2014, 5.

4 In den literaturwissenschaftlichen Betrachtungen zum Verhältnis von Text und Kontext findet sich meist ein weit gefasster Textbegriff. S. z. B. MÜLLER 2007, VII: „Text“ – das ist der jeweilige disziplinäre Fokus, ob nun tatsächlich ein literarisches Werk, ein in vielen Werken konfiguriertes Motiv, ein Bild oder selbst ein Ritual. Dieser Text muß nach den Erkenntnisinteressen, theoretischen

offensichtlichste explizit gemachte unter diesen ist der Bezug auf den Aristotelischen Text von *De Interpretatione*. Ammonios stellt seiner jeweiligen Kommentierung stets ein Textzitat als Lemma voran. Weitere Bezüge sind textueller Art, wenn Ammonios explizit oder implizit bereits vorliegende Texte und in diesen auffindbare Lehren und erfolgte Differenzierungen in seine Erklärungen integriert. Der Kommentar, wie er sich z. B. in Ammonios' Gestaltung seiner Erklärungen von Aristoteles' *De Interpretatione* findet, bietet in besonderer Weise die Möglichkeit intra-, infra-, inter-, oder extratextuelle<sup>5</sup> Kontexte aufzurufen – und auch explizit zu machen – und über den Aufruf auch in den Text des Kommentars (B) zu integrieren, um ein besseres Verstehen (C) des kommentierten philosophischen Arguments zu erreichen. Als ‚Ursprungskontexte‘ werden im Folgenden die Bezüge unter A bezeichnet: zum einen der kommentierte Text,<sup>6</sup> zum anderen weitere Texte, die in die Erklärungen integriert werden, v. a. aber das Wissen, das aus diesen Texten gezogen wird. Als ‚Neukontextualisierung‘ wird die Integration von Wissen, Differenzierungen oder Lehren aus A in B gefasst. ‚Wissen, Differenzierungen oder Lehren aus A‘ wird im Folgenden sprachlich auch kurz als A gefasst.

Mit der Referenz auf Texte wird in der Kommentierung nun ein Wissen aus seinem ‚Ursprungskontext‘ in den Kommentartext transferiert und somit neu kontextualisiert. Das Wissen aus den Ursprungskontexten wird in diesem Fall zu Bestandteilen von Erklärungen. Es ist damit einerseits Teil des Kommentartexts, andererseits wird es als Wissen, das aus einem anderen Ursprungskontext stammt, in den meisten Fällen dadurch erkennbar, dass der Kommentator die Provenienz des Wissens nennt. Indem nun das Wissen aus A in B transferiert wird und mit B in einem Text verschmilzt, der der Erklärung philosophischer Argumente dient, generiert oder produziert sich in dieser neuen Verbindung das Wissen von dem Argument neu, oder es zeigt sich zumindest in neuer Gestalt.

Neben einer solchen Nennung, die einem Verweis auf den Ursprungskontext des transferierten Wissens gleichkommt, gibt es auch andere Anzeigemöglichkeiten, dass z. B. eine Textpartie aus einem anderen Ursprungskontext stammt. Wendet man sich Verweismöglichkeiten etwa aus kodikologischer Perspektive zu, so können die Zitate aus einer Schrift (z. B. auch der Text von *de interpretatione* als Textlemma selbst) in Handschriften, die den Text überlieferten, *in margine* durch Hervorhebungszeichen (z. B. Punkte) gekennzeichnet werden oder textuell durch κείμενον markiert werden. Solche Verweise aus der handschriftlich-kodikologischen Praxis erleichtern auch für Texteditionen die Ausweisung einer Textpartie in B als Zitat (Textlemma) aus A und damit den Hinweis auf den Ursprungskontext – in diesem konkreten Beispiel: auf den kommentierten Text.

Die Verschmelzung nun von A und B bringt es mit sich, dass B in diesem Nebeneinander auch reziprok auf A zurückwirken kann. Die Erklärungen, die ein Kommentar (B) so etwa – auch über die Integration von A, das aus einem anderen Text stammt – für ein Argument des Aristoteles anführt, können die Sichtweise auf A beeinflussen. Oder anders formuliert: Durch die Verschmelzung des Wissens aus A und B, das durch den Transfer des Wissens erfolgt, wird ein Wissen generiert, das selbst wiederum einen (neuen) Kontext für die Betrachtung von A bildet. Das neu generierte, produzierte oder präsentierte Wissen transferiert damit einen neuen oder auch alternativen Blick auf A. Der Wissenstransfer entfaltet eine reziproke – wechselseitige – Wirkung.<sup>7</sup>

---

Grundlagen und Methoden der jeweiligen Fachwissenschaft bearbeitet werden.“ Der vorliegende Beitrag fasst unter ‚Text‘ ein philosophisches oder literarisches Werk oder Teile eines solchen mit seinen Argumenten.

5 Bei der (enzyklopädischen) Differenzierung der Kontexte in intra-, infra-, inter- und extratextuell greife ich an dieser Stelle auf DANNEBERG 2007 333-334 zurück.

6 Der Aristotelestext wird auch in den Kommentar transferiert, indem er vor Beginn einer Erklärung als Lemma angeführt wird.

7 In literaturwissenschaftlichen Betrachtungen sind im Anschluss an Systemtheorien (z. B. auch im Anschluss an die Systemtheorie Luhmanns) geäußert worden, dass, weil jedes System zur Umwelt

Die Unterscheidung und Berücksichtigung eines Wissens in seinem ‚Ursprungskontext‘ und der ‚Neukontextualisierung‘ von Wissen in Verbindung mit einem Transfer desselben ist wichtig, um zum einen überhaupt einen Wissenstransfer als solchen zu erkennen und um zum anderen in Verbindung mit C Modalitäten erforschen zu können, die zu einem Wissenstransfer geführt, ihn begünstigt und die Art und Weise, wie das Wissen in seinem neuen Kontext angeordnet, strukturiert oder dargestellt wird, beeinflusst haben.<sup>8</sup> Konkret geht es hierbei um die Betrachtung, wie genau ein Wissen aus seinem Ursprungskontext in den neuen Kontext eingebettet wurde. Denkbar ist, dass Ursprungskontexte umfangreich referiert werden, was mit Blick auf C darauf schließen lassen kann, dass der Kommentator solche umfangreichen Referate für notwendig befunden hat, um zu erreichen, dass sein Adressat versteht, was er durch seine Kommentierung begreifbar machen möchte. Der Adressat wäre in diesem Fall mit der erklärten Sache eher nicht vertraut, weshalb es der umfassenden Erklärungen überhaupt bedarf. Eine andere denkbare Möglichkeit ist, dass der Ursprungskontext eines Wissens nur kurz erwähnt wird, er selbst aber nicht mehr ausführlich referiert wird. Solche Verweise legen die Hypothese nahe, dass der Kommentator die Kenntnis der Texte, auf die er sich bezieht, bei seinen Adressaten voraussetzt, er sich mit seinem Kommentar also an gelehrtere Adressaten richtet. Eine Erforschung dieser Modalität ermöglicht neben textuellen Zeugnissen oder dort, wo textuelle Zeugnisse dazu spärlich sind, eine Hypothesenbildung, welche extratextuellen oder auch texttranszendenten<sup>9</sup> Kontexte den Wissenstransfer ermöglicht haben.

Für das konkrete Vorgehen bedeutet dies zunächst die Berücksichtigung von Textzeugnissen, die einen Rückschluss auf C (‚Verstehensziel‘) erlauben. Auf der Basis solcher Zeugnisse können auf der Grundlage von Texten auch kulturelle Bildungskontexte jenseits einer alleinigen Textbezogenheit erschlossen werden, die den Transfer des Wissens aus einem anderen Ursprungskontext in dem Kommentar überhaupt erst verursacht oder beeinflusst haben.<sup>10</sup> Mit Textzeugnissen im Hintergrund kann in einem zweiten Schritt auch der Kommentartext in seiner Ordnung und Gestaltung danach befragt werden, ob er diese Kontexte berücksichtigt hat. Vor allem kann die Art und Weise, wie im Kommentartext Wissen, das einem anderen Ursprungskontext entspringt, danach befragt werden, ob es in seiner Strukturierung, Anordnung, Kürze oder Länge, in der es nur erwähnt oder referiert wird, den textuell erschlossenen (auch sozio-kulturellen) Kontexten entspricht.<sup>11</sup> Sozio-kulturelle Kontexte, die einen Wissenstransfer begünstigten, werden auf diese Weise nicht aus der Betrachtung ausgenommen.<sup>12</sup>

---

eines anderen Systems werden kann, generell auch jeder Text zum Kontexte eines anderen Textes werden könne (s. z. B. Jan-Dirk MÜLLER 2007, VII oder ähnlich auch JAHRAUS 2014, 145 (unter Verweis auf BAßLER 2013) und zu Luhmann ebda, 153f. sowie zur Positionen der Verbindung von Literaturwissenschaft und Systemtheorie JAHRAUS 2007, 27ff.

- 8 Was in diesem Kontext genau unter ‚Wissen‘ begriffen wird, wird im Haupttext am Beispiel des Aristotelischen Wissensbegriffs noch genauer betrachtet werden.
- 9 S. zum Verständnis von ‚texttranszendenten‘ Kontexten, in die z. B. Gesellschaft, Geschichte und Kultur eingeschlossen werden: JAHRAUS 2014 155. Die ‚texttranszendenten‘ Kontexte bilden bei Jahraus das komplementäre Gegenstück zu den ‚textimmanenten‘ Kontexten. Im konkreten Fall, der in diesem Beitrag betrachtet wird, wird unter ‚texttranszendenten‘ Kontexten ein Bezug auf etwas verstanden, das außerhalb eines philosophischen oder literarischen Werks liegt.
- 10 S. zur Bedeutung der Umgebung (also des Kontexts), in der ein Text entsteht, auch: MÜLLER 2007, VII. S. zu einer allgemeinen Definition: „‚Kontext‘ – das ist die Umgebung des ‚Textes‘ im weitesten Sinne, auf die er reagiert, deren Bedingungen er aufnimmt und auf die er einzuwirken sucht.“ Eine kontextorientierte Analyse befragt den Text oder dessen Varianten auf kontextuelle Voraussetzungen (ebda. IX).
- 11 S. dazu auch MÜLLER 2007, IX.
- 12 Dies unterscheidet zumindest dann, wenn der Textbegriff enger wie in dem vorliegenden Beitrag gewählt wird, diese wissenschaftsgeschichtliche Betrachtung von den literaturwissenschaftlichen Betrachtungen, die Kontexte stets als textuell begreifen. S. zu solchen Ansätzen der Literaturwissenschaft die Überblicke bei: JAHRAUS 2007 und JAHRAUS 2014.

Wenn als Kontext „[d]ie Menge der für die Erklärung eines Textes relevanten Bezüge“<sup>13</sup> begriffen wird, so ergibt sich daraus, wie bereits vielfach bemerkt worden ist, die Schwierigkeit, die wirklich ‚relevanten‘ Bezüge als solche zu identifizieren.<sup>14</sup> Um dem Problem der Beliebigkeit oder Ahistorizität der Auswahl der Bezüge zu entkommen, sind v. a. Kontexte zu betrachten, die bereits im Text (B) angelegt sind<sup>15</sup> oder – wenn es sich um Textzeugnisse außerhalb von B handelt – die auf den gleichen kulturellen Hintergrund Bezug nehmen oder diesem entspringen. Für die Erforschung eines Wissenstransfers sind deshalb im Text (B) besonders die Stellen zu betrachten, die einen Hinweis enthalten, dass eine Passage des Textes einem anderen Kontext entstammt. Analog dazu kann in Verbindungen mit Texten des gleichen (auch synchronen) kulturellen Hintergrunds an der Art, wie das transferierte Wissen dargestellt wird, eine Hypothesenbildung erfolgen, welche anderen extratextuellen oder texttranszendenten Kontexte – wie denkbare Adressaten – der Text (B) berücksichtigt. Die folgende Betrachtung schließt so keinesfalls extratextuelle oder texttranszente Bezüge – und damit Kontexte – in ihrer Relevanz auch für einen textuellen Wissenstransfer aus, sondern steht ihrem möglichen Einfluss ergebnisoffen gegenüber.

Weil sich gerade in Ammonios’ Kommentierung des neunten Kapitels von Aristoteles’ *de interpretatione* eine Vielzahl von Referenzkontexten durch explizit gemachte Bezüge findet und damit Bezüge im Text (B) selbst angelegt sind, eignet sich dieses Kapitel besonders gut für eine mikrostrukturelle Untersuchung zum Wissenstransfer in der spätantiken Kommentartradition. Durch diese Auswahl wird zumindest die Beliebigkeit der subjektiven Auswahl der Bezüge und auch die damit möglicherweise einhergehenden Ahistorizität so gering wie möglich gehalten.

Der Beitrag wird in seinem ersten Teil zunächst textuelle Zeugnisse, die entweder aus dem gleichen kulturellen Hintergrund stammen oder auf diesen Bezug nehmen, reflektieren. Diese ermöglichen den Gewinn von Hypothesen zum Adressatenbezug von Ammonios’ Kommentar und damit auch für ein Verstehensziel (C). Im ersten Abschnitt des zweiten Teils wird im Anschluss an die im ersten Teil aufgestellten Hypothesen unter Berücksichtigung der vermutlichen Adressaten der Wissenstransfer aus Ursprungskontexten in den Kommentartext

---

13 S. DANNENBERG 2007, 333 und dazu auch JAHRAUS 2014, 143ff.

14 S. zu einer Beschreibung dieses Problems: JAHRAUS 2014, 149, wobei Jahraus auch das Problem der Erschließung nicht-textueller Kontexte darlegt. Jahraus verweist über ein Zitat aus BAßLER 2013, 368 („Ein Problem besteht natürlich darin, zu bestimmen, was in einer gegebenen Kultur als ähnlich bzw. äquivalent gilt. Der Suchbefehl, der zu den einzelnen Fundstellen im Archiv führt, wird ja vom heutigen Wissenschaftler gestellt, der folglich Gefahr läuft, ahistorische Vergleichsprinzipien aufzustellen [...]“) v. a. auf die Subjektivität, mit der Kontexte für die Betrachtung des Textes ausgewählt werden. Diese brauchen nicht den tatsächlich relevanten historischen Kontexten entsprechen. S. zu Baßlers Verständnis von Archiv: BAßLER 2013, 368 (zitiert auch bei Jahraus 2014, 45): „Den Kontext eines Textes bilden bei diesem methodischen Zugang dezidiert die anderen Texte. Das kulturelle Wissen muss dadurch nicht länger mentalistisch einem Subjekt zugeschrieben werden [...], sondern es wird in einem positiv vorhandenen, analysierbaren, lesbaren Archiv lokalisiert. Das Archiv ist die Sammlung der Texte einer Kultur, ein Diskurs ist eine Äquivalenzstruktur in diesem Archiv.“ Die Kultur, insofern sie einem solchen ‚Textarchiv‘ zugänglich ist, bildet demnach das Archiv für die Kontexte, die ein – in Fall von Baßlers Betrachtung – literarischer Text berücksichtigen kann und die einem Verstehen des literarischen Textes dienlich sein können. Auf die Nähe von Positionen des ‚New Historicism‘ zur Relevanz des Kontexts, wie ihn Baßler beschreibt, hat JAHRAUS 2014, 154 hingewiesen. Im ‚New Historicism‘ werde „das gewaltige Kontextreservoir der Kultur als Kontext“ als „fruchtbar“ für die Literatur und die Literaturwissenschaft begriffen (ebda. 154). Der Text stehe so synchron jeweils in Relation zu seinem kulturellen Kontext. S. ferner zu dieser Verbindung und der Verbindung von ‚New Historicism‘ und Systemtheorie auch JAHRAUS 2007, 31ff. Die Kultur werde so auch als ein „synchroner Schnitt durch die Geschichte“ begriffen (ebda. 33). Der Diskursbegriff wird im Rahmen dieser Synchronizität für die Intertextualität als Eigenschaft der ganzen Kultur verwendet (ebda.).

15 S. auch: JAHRAUS 2014, 151: „Wenn also die Zuordnungen eines (inhaltlich bestimmten oder bestimmbar) Kontextes zu einem Text überhaupt einen interpretatorischen Nutzen oder Mehrwert erbringt, so muss diese Möglichkeit im Text selbst schon angelegt sein.“

analysiert. Der letzte Abschnitt dieses zweiten Teils berücksichtigt dabei vor allem, inwiefern die Neukontextualisierung von Texten auch über das Potential einer reziproken Wirkung verfügt, indem das Wissen, das der Kommentartext generiert und produziert hat, eine neue oder zumindest alternative Sicht auf den Ursprungskontext entwirft und der Kommentartext in gewisser Weise in seiner Wirkung als neuer Kontext für eine Betrachtung des Ursprungstextes fungiert. Ammonios' Integration von Orakelsprüchen in seine Erklärungen zum neunten Kapitel von *De Interpretatione*, die aus der klassischen historiographischen und dramatischen Literatur bekannt waren, eignen sich für diese Betrachtung besonders gut, weil es für diese eine Reihe von populären Deutungen gibt – und, wenn wir Ammonios folgen, auch zu seiner Zeit offenbar in ähnlicher Form bereits gab –, die nicht viel gemein haben mit Ammonios' Sichtweisen auf die Orakelsprüche, die infolge der neuen Kontexte erwachsen, in die er sie in seinem Kommentar stellt. Ihre Neukontextualisierung kann somit in ihrer potentiellen Wirkung auf das Verständnis des Ursprungstextes betrachtet werden.

## 2 Die Adressaten des Kommentars

### 2.1 Die Bestimmung des Werkes für die Publikation

Ammonios war ein sehr bedeutender neuplatonischer Lehrer. Aus seiner Lehrtätigkeit erklärt sich, dass fast alle seiner Kommentare, die uns erhalten sind, den Charakter von Schülermitschriften haben. Es handelt sich um sogenannte ἀπὸ φωνῆς-Kommentare (Kommentare „von der Stimme“ des Lehrers), die entweder unter seinem Namen oder unter dem Namen seiner Schüler überliefert wurden.<sup>16</sup> Einzig Ammonios' Kommentar zu *De Interpretatione* ist evidenterweise für die Publikation bestimmt gewesen. Zentrale und augenscheinliche Indizien hierfür hat z. B. Leonardo Tarán zusammengefasst:

„Of all the extant commentaries by Ammonius only that on the *De Interpretatione* was written by him for publication; his other works are ἀπὸ φωνῆς Ἀμμωνίου, that is, they are based on lectures given by Ammonius and were prepared for publication by some of his students. The commentary on the *De Interpretatione* has none of the characteristics of the works which are ἀπὸ φωνῆς. Moreover Ammonius himself tells us that in his commentary he includes an edition of the text of the *De Interpretatione* itself,<sup>17</sup> a thing hardly compatible with lecture notes but appropriate to a written treatise.“<sup>18</sup>

Von der textuellen Grundlage der Textedition, die sich in den Wiedergaben der Lemmata findet, schließt Tarán in dem angeführten Zitat nicht zu Unrecht auf die Bestimmung des Werks für die Publikation. Diese Bestimmung nun kann als ein Ermöglichungsgrund für verschiedene Formen des Wissenstransfers betrachtet werden.

Während ein bloßer Vorlesungstext besonders den spezifischen Erkenntnisstand der unterrichteten Schüler berücksichtigt, kann ein Kommentar, der für die Publikation verfasst wurde, offenkundig mehr als dies leisten. Während die Vorlesungsmitschrift durch einen Schüler nicht selten auf einen einführenden Charakter hinweist, der in vielen Fällen bestimmten

---

16 S. zu den ἀπὸ φωνῆς-Kommentaren des Ammonios v. a. WESTERINK 1990 und auch BLANK 2013, 2. Unter dem Namen des Ammonios sind die Kommentare zu Porphyrios' *Isagoge* und zu Aristoteles' *Kategorienschrift* und *Ersten Analytiken* überliefert. Von seinen Schülern sind Kommentare zur *Metaphysik* (Asklepios), zur *Kategorienschrift* (Philoponos), zu den *Ersten Analytiken* (Philoponos), den *Zweiten Analytiken* (Philoponos), zur *Physik* (Philoponos), zu *De Generatione et Corruptione* (Philoponos), zu *De Anima* (Philoponos) und zu *De generatione Animalium* (Philoponos) überliefert. S. zu ἀπὸ φωνῆς-Kommentaren allgemein auch: RICHARD 1950.

17 S. dazu auch Ammonios' eigene Ausführungen: *in de int.*, 8,24-28 und zur Bedeutung der zitierten Lemmata als einer frühen Edition des Textes bereits: Busse 1900.

18 S. TARÁN 1978, xv-xvi.

Strukturen folgt,<sup>19</sup> kann die Ausarbeitung einer solchen Vorlesung für die Publikation mit ausgefeilten Erklärungen des Sachverhalts auch Raum für das Bedienen komplexerer Verstehensziele eröffnen oder binnendifferenzierter vorgehen.<sup>20</sup> Ein Kommentar mit dieser Bestimmung richtet sich dann nicht notwendigerweise allein an Schüler, sondern kann auch einen wissenschaftlicheren Charakter annehmen und sich an ein entsprechend gelehrtes und interessiertes Publikum wenden.<sup>21</sup>

Auch wenn sich der Kommentar nicht, nicht primär oder nicht allein an Schüler gerichtet haben sollte, lassen die ἀπὸ φωνῆς-Kommentare des Ammonios dennoch darauf schließen, dass zunächst Bildungskontexte die Art und Weise, wie ein Kommentar sein Wissen präsentierte (und womöglich auch Wissen aus anderen Ursprungskontexten transferierte), in direkter Verbindung mit der Art und Weise stand, wie der Kommentator das Wissen mit Blick auf ein Verstehensziel, das die Schüler verfolgten, transferierte, ordnete und strukturierte. Auch die Bestimmung des Kommentars für die Publikation kann als ein weiterer solcher Kontext benannt werden, der Einfluss auf die Art des Wissenstransfers im Kommentartext nahm.

## 2.2 Die Adressaten des Kommentars: Das Werk *De Interpretatione* im Spannungsfeld seiner Rolle in der logischen Grundausbildung und seines schwierigen Charakters

Synchrone Textzeugnisse aus der Zeit, in der Ammonios lebte, geben uns einen guten Einblick in sozio-kulturelle Kontexte, in die die Lektüre oder auch das Studium von Aristoteles' Schrift *De Interpretatione* eingebunden war. Sie gehörte zur Zeit des Ammonios zu den Texten der logischen Ausbildung. Selbst Studierende der Jurisprudenz mussten eine logische Grundausbildung in den Schriften des Aristoteles durchlaufen. Zacharias Scholasticus berichtet etwa in seiner *Vita Severi* für die Zeit, in der auch Ammonios tätig war (5./6. Jahrhundert), dass Studierende des Rechts ein Jahr lang eine Ausbildung in der Logik des Aristoteles (in Alexandria) erhielten, bevor sie weiter nach Beirut gingen.<sup>22</sup>

Aristoteles behandelt in *De Interpretatione* den Aussagesatz und seine Unterarten. Die Kenntnis derselben war die sachliche Voraussetzung für das Erlernen der Syllogistik mit ihren verschiedenen Schlussmodi, wie sie Aristoteles in seinen *Ersten Analytiken* entwickelt. Anfänger im Unterricht der Philosophie und der Logik mussten sich mithin mit dieser Schrift beschäftigen.<sup>23</sup> Bezüglich der Textgrundlage für diese logische Grundausbildung lautet wohl die plausibelste Meinung – unter mehreren voneinander differierenden Positionen in der Forschung –, dass sie das Studium von Porphyrios' *Isagoge*, Aristoteles' *Kategorienschrift*, Aristoteles' *De Interpretatione* und (mindestens) die Kapitel 1-7 der *Ersten Analytiken* des Aristoteles, die die drei syllogistischen Figuren lehren, umfasste.<sup>24</sup> Plausibilität, dass diese

19 Zu nennen ist etwa die Unterteilung in eine allgemeine Auslegung (θεωρία), der konkretere Erklärungen folgen (λέξις). S. dazu näher auch: BLANK 2013, 2f.

20 S. dazu beispielsweise: BLANK 2013, 3ff.

21 Exemplarisch sei als Beispiel für einen der wohl gelehrtesten und wissenschaftlichsten Aristoteleskommentare auf Simplikios' Kommentar zu Aristoteles' *Kategorienschrift* verwiesen.

22 S. Zacharias Scholasticus, *Vita Severi*, § 46 (ed. M. A. KUGENER 1903).

23 Die Bedeutung des *Organon* für die Ausbildung in der Philosophie und für den Unterricht in Alexandria im 5./6. Jahrhundert ist bereits vielfach behandelt worden. S. nur exemplarisch: R. SORABJI 2005, 37ff., P. GOLITSIS 2008, 7ff. und auch: M. TRIZIO 2017, 397ff. (Trizio führt auch noch weitere aktuelle relevante Literatur an). Dass die Schrift über die Jahrhunderte hinweg im Anfängerunterricht der Logik einen festen Platz hatte, dokumentiert sich auch in der vergleichsweise sehr hohen Zahl von Kopien, die viele verschiedene Lesarten mit sich brachten. Schon Ammonios berichtet von vielen verschiedenen Versionen in seiner Zeit (s. Ammonios, *in de int.*, 8,24-28 (zitiert nach BUSSE 1897)). Ferner ist *De Interpretatione* zusammen mit der *Kategorienschrift* mit mehr als 150 byzantinischen und mittelalterlichen griechischen Handschriften die meistüberlieferte Schrift des Aristoteles (s. dazu umfassend MONTANARI 1984, Bd. I, 49-97).

24 S. in meinen Augen richtig: IERODIAKONOU 2019, 3. SZABAT 2015, 259f. dagegen meint z. B., dass nur Porphyrios' *Isagoge* und Aristoteles' *Kategorienschrift* zu dieser Ausbildung gehörten.



Textauswahl das Grundgerüst der logischen Ausbildung darstellte, erlangt diese Position zusätzlich zu den geäußerten Argumenten wohl auch dadurch, dass einige Organonhandschriften nur diesen Textumfang (bis Kapitel 7 des ersten Buches der *Ersten Analytiken*) tradieren, wie z. B. die Organonhandschrift aus dem Kloster Lavra auf dem Berg Athos (Athos, Lavra Λ 107).<sup>25</sup>

Insofern ist zumindest nicht auszuschließen, dass Ammonios, der in Alexandria lehrte und wirkte, auch in der Publikationsfassung seines Kommentars zu dem Werk den vergleichsweise noch geringen Kenntnisstand dieser Adressatengruppe mitberücksichtigt hat, um ihr durch seine Erklärungen einen Nutzen im Rahmen ihrer logischen Ausbildung zu verschaffen. Dass Kommentare, die sich in ihrer Erklärung von *De Interpretatione* in die Tradition des Aristoteles stellen, versuchten, die Leistung, die Aristoteles ihnen zufolge – soviel muss ergänzt werden – richtig für den Aussagesatz erkannt hat, auch didaktisch in einer auf die jeweiligen Adressaten angepassten Weise zu vermitteln, ist ebenfalls naheliegend. Wenn sich folglich propädeutische Ausführungen in Ammonios' Kommentar finden, kann dies ein Indiz dafür sein, dass er seinen Kommentar auch für Studienanfänger in der logischen Ausbildung verfasst hat.<sup>26</sup>

Der potentiellen Bedeutung, die das Werk über seinen Gegenstand für die logische Grundausbildung zur Zeit des Ammonios hatte, läuft mit Blick auf eine schriftliche Kommentierung allerdings zuwider, dass das Werk *De Interpretatione* einem verbreiteten spätantiken und byzantinischen Urteil zufolge in weiten Teilen schwer zu verstehen ist. Es ist etwa fraglich, ob es sich bei dem Text, der uns unter dem Titel *περὶ ἑρμηνείας* (*De Interpretatione*) überliefert ist, ursprünglich wirklich um ein Vorlesungsskript für Anfänger und handelte, oder ob der Text nicht vielmehr Fortgeschrittene der Philosophie adressierte, oder ob es sich nur um Notizen und Stichpunkte handelte, die in einem wie auch immer zu fassenden Lehrkontext dann noch näher erklärt und veranschaulicht wurden.<sup>27</sup>

Der schwierige ‚Charakter‘ von Aristoteles' Schrift *De Interpretatione* ist jedenfalls auch immer wieder von den Kommentatoren dieser Schrift angemerkt worden – nicht zuletzt auch innerhalb von konkreten Betrachtungen zum ‚Charakter‘ (*χαρακτήρ*) dieser Schrift. In einem innerhalb der handschriftlichen Tradition der Schrift bedeutenden, anonym überlieferten und noch nicht edierten, vermutlich byzantinischen Kommentar<sup>28</sup> führt der Verfasser in seinem

25 S. zu einer umfassenden Beschreibung dieser Handschrift: REINSCH 1976, 27. Natürlich handelt es sich bei solchen Handschriften vergleichsweise um späte und nicht mehr synchrone Zeugnisse. Gleichwohl ist die Beibehaltung von Lehr- und Lernpraktiken von der Spätantike (selbst) bis in die byzantinische Provinz herausgestellt worden. S. dazu, dass sich spätantike und frühbyzantinische Praktiken, die Lehre und Unterricht betrafen, auch über Jahrhunderte im byzantinischen Raum aufrecht erhielten (mit Belegen und weiteren Literaturverweisen): ARNESANO 2006.

26 S. dazu noch die folgenden Ausführungen im Haupttext (v. a. Abschnitt 3.3).

27 S. allgemein zum Charakter der Aristotelischen Schriften und zur Überlieferung seines Werkes z. B.: MORAUX 1973. S. zur Position, dass es sich um Vorlesungsnotizen gehandelt habe, schon: JAEGER 1923, 335ff. und dazu kritisch jetzt: ASPER 2019, 9ff. Asper verweist darauf, dass das Vorlesungskonzept vermutlich anachronistisch auf Aristoteles' Lehrkontexte reprojiert wurde. Auch Asper befragt die Texte des Aristoteles – konkret: die Art der Wissenspräsentation in ihnen – letztlich nach Kontexten, die man aus ihnen rekonstruieren kann, und vertritt die Position, dass die Art, wie Aristoteles Wissen präsentiert habe, auf das Erreichen von Übereinstimmung gezielt habe.

28 Im 19. Jahrhundert galt zeitweise Johannes Philoponos als Autor des Kommentars. Gegen dieses Urteil hat bereits Busse 1897, *Praefatio*, argumentiert. Das Urteil kam auf, weil der Kommentar im Cod. Paris Coisl. 160 zusammen mit Werken des Philoponos überliefert wird. Eine solche gemeinsame Überlieferung mit Werken des Johannes Philoponos liegt allerdings in anderen Codices, die den Text überliefern (z. B. Wien Vind. Phil. Gr. 139, Paris Gr. 2723, Mailand Ambr. D 47 sup oder Florenz Laur. 72.), nicht vor. Außerdem finden sich im Codex Princeton MS 173 *in margine* Fragmente aus dem verlorenen Kommentar des Philoponos zu *De Interpretatione* (s. zu der Handschrift: KOTZABASSI 2002). Vergleicht man diese Fragmente mit dem Text des Kommentars in den Handschriften, so finden sich keine Übereinstimmung. Damit dürfte widerlegt sein, dass es sich bei dem sog. Anonymos Coislinianus Kommentar um eine Schrift des Johannes Philoponos handelt. Gleichwohl legt einiges (z. B. Darlegungen zur Psychologie oder auch ein bestimmter Wortgebrauch) nahe, dass der anonyme Kommentator die Werke des Johannes Philoponos (und auch die Werke aus

umfangreichen Proöm zur Schrift an, dass der Charakter der Schrift als ‚unklar‘ (ἀσαφής) zu beurteilen sei und dass diese Schrift des Aristoteles nicht für Anfänger, sondern für die wahren Liebhaber der Philosophie (τοὺς γνησίους τῆς φιλοσοφίας ἐραστὰς) geschrieben worden sei, also für die Fortgeschrittenen.<sup>29</sup> Für die weniger in der Philosophie Bewanderten bedürfe es dagegen vielmehr des Eifers und der Übung, damit ihnen alles begreifbar werde.

Nun handelt es sich in diesem Fall zwar nicht um ein synchrones Textzeugnis. Allerdings steht der Autor fest in der Tradition der spätantiken Kommentierung. Seine Ausführungen lassen an vielen Stellen erkennen, dass er eine sehr gute Kenntnis von den Diskussionen der spätantiken Aristotelesauslegung besaß. Der (wahrscheinlich) byzantinische Kommentator führt damit noch deutlicher mit Blick auf mögliche Adressaten aus, was auch Ammonios bereits in den Eingangsworten seines Kommentars zu *De Interpretatione* festgehalten hat. Denn auch Ammonios konstatierte, dass das Buch unter den Weisen wegen der geistigen Schärfe bei den behandelten Theoremen und wegen der sprachlichen Schwierigkeit bekannt war.<sup>30</sup>

Zeugnisse wie diese sind wichtig für die Betrachtung von bislang in der Forschung zu dieser Schrift noch nicht oder kaum berücksichtigten Voraussetzungen, unter denen der Kommentator Wissen (auch von außerhalb dieser Schrift) in seine Erklärungen transferierte, strukturierte und (auch) sprachlich aufbereitet hat. Ein Kommentar zu einer Schrift, deren schwieriger Charakter auch Liebhaber und Kundige in der Philosophie anzieht, dürfte so vermutlich auch den Erkenntnisstand dieser Liebhaber berücksichtigt und in ihrer Art und Weise der Kommentierung beachtet haben.

Gerade die Tatsache, dass diese Pragmatie also in der Fassung, in der sie die spätantiken und byzantinischen Kommentatoren vorgefunden haben, als unklar und damit schwierig zu

dessen Kreis) sehr genau studiert hat und auch unter ihrem Einfluss stand.

29 Ich folge bei meiner Transkription der Passagen aus dem Anonymos-Coislinianus-Kommentar den Handschriften Wien Vind. Phil. Gr. 139 und Paris Par. Gr. 2723 (in anderen Handschriften, die den Kommentar überliefern, wie Mailand Ambr. D 47 sup, Paris Coisl. 160 oder Florenz Laur. 72.1 finden sich kleinere Varianten): ὁ δὲ χαρακτήρ ἰσχνὸς καὶ πάνυ ἀσαφής· χρῆται δὲ αὐτῷ οὐχ ὡς τινες φασὶ βαρβαρίων τῆς τούτων μὲν οὐσίας ἡμῖν· οὐδὲ γὰρ ἂν ὄλωσ εἶπε περὶ τούτων τι· ἀλλ’ ὡς δείξων τοὺς γνησίους τῆς φιλοσοφίας ἐραστὰς κερωρισμένους τῶν νόθων, οἷς σπουδῆ καὶ μελέτη πάντα ληπτὰ γίνεται. - „Der Charakter der Schrift ist trocken und völlig unklar. Er verwendet ihn, nicht, wie bestimmte Menschen sagen, um uns das Wesen von diesen Dingen, <die er behandelt,> vorzuenthalten – dann hätte er nämlich überhaupt nicht etwas über sie gesagt –, sondern um zu die kundigen Liebhaber der Philosophie getrennt von den niedrigeren Menschen zu zeigen. Für letztere wird alles durch <nur> über Anstrengung und Übung begreifbar.“ Bei den Ausführungen des χαρακτήρ handelt es sich um die Behandlung eines der κεφάλαια, die in (vielen) Einleitungen neuplatonischer und auch noch byzantinischer Kommentare zu einer Pragmatie des Aristoteles behandelt wurden. Der Anonymos-Coislinianus-Kommentator nennt diese im Rahmen seines umfangreichen Proöms zur Schrift wie folgt (im folgenden in der Variante der Codices Par. Gr. 2723 und Vind. Phil. Gr. 139 – die anderen Handschriften zeigen Abweichungen (v. a. der meinen Kollationen zufolge als unabhängiger Textzeuge zu betrachtende Ambr. D 47 sup.): τίς ἢ πρόθεσις ἦτοι ὁ σκοπὸς τοῦ παρόντος συγγράμματος; τί τὸ χρήσιμον; τίνα τάξιν ἔχει πρὸς τὰ ἄλλα τῆς λογικῆς πραγματείας συγγράμματα; τὴν αἰτίαν τῆς ἐπιγραφῆς· εἰ γνήσιον ἐστὶ ἀριστοτέλους· τίς ἢ εἰς τὰ κεφάλαια διαίρεσις; τίς ὁ τρόπος ὁ διδασκαλικός; τίς ὁ χαρακτήρ; καὶ ὑπὸ ποῖον μόριον καὶ μέρος τῆς φιλοσοφίας ἀνάγεται; Die Behandlung der einzelnen κεφάλαια strukturiert dieses Proöm. Ammonios hingegen erwähnt nur fünf κεφάλαια, allerdings behandelt er auch Themen, die der Anonymos-Coislinianus-Kommentator unter die κεφάλαια zählt, wie beispielsweise den unklaren Charakter der Schrift.

30 S. Ammonios, *in de int.*, 1,4-6: πολὺ μὲν ἐν σοφοῖσι κοῦκ ἀνώνημον τὸ Παρὶ ἐρμηνείας τοῦ Ἀριστοτέλους βιβλίον τῆς τε πυκνότητος ἕνεκα τῶν ἐν αὐτῷ παραδιδόμενων θεωρημάτων καὶ τῆς περὶ τὴν λέξιν δυσκολίας. Noch mehr in die Richtung des anonymen *De Interpretatione*-Kommentators geht Ammonios in seinem ἀπὸ φωνῆς-Kommentar zur *Kategorienschrift* (7, 7-14). Aristoteles habe demnach eine ‚unklare Lehre‘ geliebt (ἀσαφῆ διδασκαλίαν ἠγάπησεν) und die Unklarheit (bewusst) gebraucht (κέχρηται τῇ ἀσαφείᾳ), damit sich die Vortrefflichen (σπουδαῖοι) noch mehr anstrengten, wohingegen die leeren Geister, die in Sorglosigkeit verloren seien, wegen der Unklarheit des Ausdrucks vertrieben würden, wenn sie auf derartige Sätze stoßen, wie sie sie in der *Kategorienschrift* vorfinden.

verstehen galt und seinem Urteil zufolge für Fortgeschrittene verfasst war und dass sie ferner aber auch im 5. und 6. Jahrhundert Teil der logischen Grundausbildung war, könnte mithin Ammonios, der in Alexandria lehrte, bei seiner Arbeit an der Publikationsfassung – und damit vermutlich an seiner Überarbeitung seiner Notizen, die aus dem Unterricht bei Proklos stammten<sup>31</sup> – beeinflusst haben. Bislang ist mit Blick auf diesen eigenen Charakter von Ammonios' Publikationsversion lediglich – thesenhaft – festgehalten worden, dass die Syntax deutlich komplexer und schwieriger sei als in seinen ἀπὸ φωνῆς- und durch seine Schüler überlieferten Kommentaren und dass der Aufbau der Argumentationen anders gestaltet sei als in ἀπὸ φωνῆς-Kommentaren.<sup>32</sup> Zu welcher konkreten Art von Wissenstransfer im Falle des vorliegenden Kommentars die Abhängigkeit von den sozio-kulturellen Kontexten oder die Berücksichtigung dieser geführt hat, ist bislang noch nicht untersucht worden. Der Behandlung dieses Gesichtspunkts wird in der Betrachtung von Ammonios' Kommentierung folglich das Hauptaugenmerk gelten.

### 2.3 Textuelle Kontexte (a): Die Verbindung von Sprache und Erkennen in den ersten Kapiteln von *De Interpretatione*

Die folgende Einleitung dient der Hinführung zu Aristoteles' Argumentation im neunten Kapitel, welches den zentralen Kontext für die Kommentierung darstellt, da der Text von *De Interpretatione* über Zitate den Kommentierungen satz- oder abschnittsweise vorangestellt und damit in B transferiert wird. Das neunte Kapitel schließt an den bis dahin erreichten Argumentationsstand an, führt ihn weiter, ist aber ohne den intratextuellen Kontext in der Schrift *De Interpretatione* schwer zu verstehen. Für eine bessere Verständlichkeit dieses nicht einfachen, um nicht zu sagen ‚unklaren‘ Kapitels sollen diese Kontexte und damit auch der erreichte Argumentationsstand wenigstens kurz, ein wenig vereinfacht und thesenhaft skizziert werden. Dabei wird auch das eine oder andere Argument, das später in der konkreten Textbetrachtung noch genauer analysiert wird, bereits vorweggenommen.

Aristoteles behandelt im Zentrum des neunten Kapitels zukünftige kontradiktorische Aussagen über ein – in seinen Augen – kontingentes einzelnes Geschehen und differenziert in diesem Zusammenhang zwischen solchen Aussagen, insofern sie ein Allgemeines oder ein Einzelnes betreffen.

Kontradiktorischen Entgegensetzungen besitzen nach Aristoteles die Eigenheit, dass nur einer der Gegensätze wahr, der andere hingegen falsch ist.<sup>33</sup> Eine dritte Möglichkeit ist nicht gegeben.<sup>34</sup>

---

31 S. dazu, dass Ammonios seinen Erinnerungen an Proklos' Exegese, an die er sich erinnerte, folgte: *in de int.*, 1,10ff.

32 S. BLANK 2013, 3: „Ammonius' commentary *On Interpretation* does not present the aspect of lecture notes: it is not divided into praxeis, there is no standard pattern of general exegesis (theōria) followed by individual explanation (lexis), the language displays a high stylistic level, and it is written in long and often quite complex sentences.“ Blank (ebda.) verweist zu Recht unter Berufung auf LAMBERZ 1987 darauf, dass dies nicht ausschließt, dass in einigen Passagen des Kommentars dennoch die Vorlesungsstruktur noch durchdringe. Weil Ammonios gleich zu Beginn seines Kommentars angibt, dass sein Kommentar auf seinen Erinnerungen an die Exegesen seines Lehrers Proklos beruht, ist es, wie Blank (ebda.) schließt, in der Tat denkbar, dass Ammonios' Kommentar eine Art Ausarbeitung seiner eigenen (ἀπὸ φωνῆς-)Notizen darstellt, die er sich bei seinem Unterricht bei Proklos gemacht hat.

33 S. hierzu im Kontext: Aristoteles, *De Interpretatione*, 17a38-18a7.

34 Hierin unterscheiden sich nach Aristoteles die kontradiktorischen Gegensätzen von den konträren Gegensätzen, denen zufolge eine dritte Möglichkeit gegeben sein kann, wie der folgende Gegensatz verdeutlicht: ‚Jeder Mensch ist weiß.‘ ‚Kein Mensch ist weiß.‘ Eine dritte Möglichkeit, nämlich dass ‚manch ein Mensch weiß ist‘, ist denkbar.

Eine allgemeine Aussage ist etwa: Jeder Mensch ist sterblich. Allgemein ist die Aussage in diesem Fall deshalb, weil das Prädikat ‚sterblich‘ jedem Menschen, sofern er Mensch ist, zukommt. Ein Mensch, der nicht sterblich ist, ist nach Aristoteles nicht denkbar. Der Allgemeinheit der Aussage wird sprachlich durch die zusätzliche Bestimmung ‚jeder‘ (πᾶς) Ausdruck verliehen.

Wenn die Aussage: ‚Jeder Mensch ist sterblich.‘ wahr ist, so ist das kontradiktorische Gegenteil ‚Nicht jeder Mensch ist sterblich.‘ falsch.

Diese allgemeinen Aussagen eines kontradiktorischen Gegensatzes haben die Eigenschaft, sofern sie allgemein sind, dass sie sowohl in der Vergangenheit als auch in der Gegenwart als auch in der Zukunft wahr, bzw. falsch sind. Die Aussagen: ‚Jeder Mensch war sterblich.‘ ‚Jeder Mensch ist sterblich.‘ und ‚Jeder Mensch wird sterblich sein.‘ sind deshalb auch mit Notwendigkeit wahr, weil Menschsein ohne Sterblichkeit nicht zu denken ist, die Sterblichkeit also ein Konstituens des Menschseins ist, das sein Wesen ausmacht.

Anders verhält es sich nach Aristoteles mit Blick auf die Zukunft bei Aussagen über etwas (kontingentes) Einzelnes. Wenn – noch mit Blick auf die Gegenwart – der kontradiktorischen Gegensatz gewählt wird: ‚Sokrates wäscht sich.‘ und ‚Sokrates wäscht sich nicht.‘, so wird in diesen Sätzen die Aussage über ein Einzelnes, nämlich ‚Sokrates‘, gemacht. Einer der beiden Sätze muss wahr sein, der andere falsch. Das Kriterium ist die Anschauung. Wenn ich sehe, wie Sokrates sich gerade wäscht, so ist die Aussage: ‚Sokrates wäscht sich.‘ mit Notwendigkeit wahr. Denn in dem Moment, in dem sich Sokrates wäscht, kann er sich nicht anders verhalten und sich gleichzeitig und in gleicher Hinsicht nicht waschen. Ähnlich ist es mit Blick auf die Vergangenheit. Wenn ich das Gegensatzpaar nehme: ‚Sokrates hat sich gestern gewaschen.‘ ‚Sokrates hat sich gestern nicht gewaschen.‘ so muss einer der beiden Sätze wahr sein. Wenn ich gesehen habe, wie sich Sokrates gestern gewaschen hat, so ist zum einen meine Anschauung wieder das Kriterium, zum anderen ist es, wenn er sich gewaschen hat, nicht möglich, eine wahre Aussage zu bilden, dass er sich nicht gewaschen hat. Es kann sich nicht mehr so verhalten, dass er sich zu der Zeit, als er sich gewaschen hat, gleichzeitig und in gleicher Hinsicht nicht gewaschen hat. Folglich ist auch die Aussage, die in der Anschauung und dem Wissen gründet, dass er sich gewaschen hat, mit Notwendigkeit wahr. Denn das bereits eingetretene Geschehen kann sich nicht mehr anders verhalten.

Bei kontradiktorischen Aussagen, die ein (kontingentes) Einzelnes oder (kontingentes) einzelnes Geschehen in der Zukunft betreffen, ist eine solche Notwendigkeit über die Anschauung – nach Meinung des Aristoteles – nun nicht mehr gegeben.<sup>35</sup> Als kontingent wird dabei ein Ereignis begriffen, das eintreten kann oder nicht eintreten kann. Genau dieser Art von Aussagesätzen widmet Aristoteles das viel rezipierte und viel diskutierte neunte Kapitel seiner Schrift, das im Folgenden im Fokus der Betrachtung steht.

Angesichts dessen, wie Aristoteles gegen einzelne deterministische Positionen diskutieren wird, wird noch eine weitere kurze Vorbetrachtung des größeren Kontextes von *De Interpretatione* notwendig. Alle Beispiele zu den kontradiktorischen Aussagen über Einzelnes zeigen, dass nach Aristoteles die Wahrheit der Aussagen von dem Sach- bzw. Geschehensbezug abhängig ist. Wahr ist die Aussage: ‚Der Mensch ist sterblich.‘ dann, wenn der ‚Sache‘ Mensch die Eigenschaft sterblich wesenseigen ist. Im Falle des Einzelnen ist die Aussage: ‚Sokrates hat sich gestern gewaschen.‘ nur dann wahr, wenn Sokrates sich gestern tatsächlich gewaschen hat. Oder allgemeiner gesprochen: Die sprachliche Aussage ist dann wahr, wenn sie richtig Erkanntes entsprechend vermittelt. Wenn sich das Erkannte nicht anders verhalten kann, ist die Aussage, die das Erkannte wiedergibt, auch mit Notwendigkeit wahr.

---

<sup>35</sup> Aristoteles selbst gebraucht im neunten Kapitel von *De Interpretatione* als Beispiel die morgige Seeschlacht. S. dazu noch das Folgende.

Der Zusammenhang, dass die Sprache Erkanntes vermittelt, ist schon von Beginn seiner Schrift an präsent, wie im Folgenden nur kurz skizziert werden soll. Das, was in sprachlichen Lauten getragen und über sie vermittelt wird (τὰ ἐν τῇ φωνῇ), sind, wenn man dem einhelligen Urteil der spätantiken und byzantinischen Erklärungen von Aristoteles' Verwendung von παθήματα folgt – Symbole für Erkenntnisse (παθήματα oder auch νοήματα). Die frühen Erklärer der Schrift vermitteln uns, dass mit παθήματα die νοήματα gemeint seien – und damit nicht zuletzt die menschlichen Erkenntnisse, im Idealfall sogar die Erkenntnisse dessen, was das Wesen einer Sache ausmacht, wobei diese Erkenntnisse aus einer vom Menschen selbst geleisteten Aktivität resultieren.<sup>36</sup> Die in der Moderne populäre Deutung der παθήματα als ‚passive Widerfahrnisse‘ ist dagegen eine Deutung, die zumindest der spätantiken-platonischen und byzantinischen Auslegung dieser Stelle völlig fremd war.<sup>37</sup> Vielmehr sieht gerade der bereits mehrfach erwähnte anonyme Kommentator in dem Ausdruck παθήματα einen Beleg dafür, dass sich die Schrift des Aristoteles an gelehrte Adressaten richteten.<sup>38</sup> Nach dem Urteil des Kommentators konnte damit offenkundig ein Aristoteleskenner diese Verbindung zum

36 Ein berühmter Vertreter dieser Position ist mit Ammonios einer der bedeutendsten spätantiken Kommentatoren dieser Schrift. Die jahrhundertelange Arbeit mit und an dem Text ist für uns heute noch über die handschriftliche Überlieferung der Schrift gut zugänglich. Dass sich in zahlreichen Handschriften über παθήματα eine Interlinearglosse zur Erklärung findet, zeigt, wie erklärungsbedürftig παθήματα war. Bemerkenswert ist, dass dieses Wort über Jahrhunderte in Byzanz (und auch darüber hinaus) als νοήματα – und damit als ‚Erkenntnisse‘ – erklärt wurde. S. nur exemplarisch die Handschriften: Vatikan Barb. Gr. 164, Venedig Marc. 204, Jerusalem Panagiou Taphou 150, Athen EBE 1067, New Haven Yale 258, jeweils *ad locum* (und es könnten noch viele weitere genannt werden). Gelehrte Scholiasten erklären auch näher, um welche Erkenntnis es sich genau bei den παθήματα handelt: So hält (*ad locum*) etwa der philosophisch sehr gelehrte Scholiast der Handschrift Wien Vind. Phil. Gr. 300 fest, dass es sich um νοήματα handle διὰ τὸν φανταστικὸν νοῦν („wegen des an die Vorstellung gebundenen Intellekts“). Gleiches sagt auch der Scholiast im Codex Paris Suppl. Gr. 599, f. 7r. Letztere Handschrift wurde zweifelsohne im Schulkontext gebraucht. Der Scholiast war ein Schüler des berühmten Aristoteleslehres der byzantinischen Terra d'Otranto Drosos. Damit stellen die Scholiasten – wie auch schon Ammonios oder ein anonymes byzantinisches Kommentator der Schrift – eine direkte Verbindung zu dem an die Vorstellung gebundenen νοῦς παθητικός in Aristoteles' Schrift *de anima* (Γ 4-8) her. Sie folgen damit Aristoteles' eigenem Hinweis auf diese Schrift in *De Interpretatione* 16a8-9 (περὶ μὲν οὖν τούτων εἴρηται ἐν τοῖς περὶ ψυχῆς, ἄλλης γὰρ πραγματείας - „Über dieses ist nun in den Büchern *Über die Seele* gesprochen worden, einer anderen Pragmatie.“). Danach bedarf die menschliche Intellektstätigkeit auch der Vorstellung. Ihre Erkenntnisse werden der Vorstellung übergeben. Die Ergebnisse, die die Vorstellung direkt vom der aktiven Intellektstätigkeit übernimmt, sind damit nicht passiven Ursprungs. Aristoteles differenziert an dieser Stelle sehr fein, welches Vermögen an der Intellektstätigkeit beteiligt sein muss, damit die Erkenntnisse der Intellektstätigkeit z. B. verfügbar bleiben: die Vorstellung. Insofern sie der Intellektstätigkeit dann beiwohnt, wenn der Intellekt seine Erkenntnis u. a. zur Aufbewahrung übergibt, nennt Aristoteles sie νοῦς παθητικός. Noch weitere Scholiasten sprechen analog so konsequent von einem ‚an die Vorstellung gebundenen νοῦς‘ (φανταστικὸν νοῦν). S. nur exemplarisch die Handschrift Perugia A 35, f. 14r (*in marg. ext.*): παθήματα φησὶ τὸν φανταστικὸν νοῦν. Die so ‚gespeicherten‘ Erkenntnisse können dann in einem weiteren Schritt sprachlich vermittelt werden, indem z. B. durch eine konventionelle Setzung Laute als Symbole für das Erkannte eingesetzt werden, so dass das Erkannte auch mitgeteilt werden kann. S. hierzu (und auch zu Ammonios) bereits ausführlich (und mit der Behandlung weiterer relevanter Stellen aus dem Aristotelischen Werk sowie weiteren Literaturverweisen): Verf. 2015 und zu Aristoteles' φαντασία als Stütze für das Erkannte und die Erinnerung an das Erkannte auch: Verf. 2014, zu Aristoteles φαντασία-Konzeption schlechthin (mit einer Reihe von Texten und auch antiken Erklärungen): Verf. 2009. Texte, die in den Handschriften immer wieder zur Erklärung von den Scholiasten herangezogen und in den Handschriften *inter lineas* oder *in margine* notiert wurden, sind neben Ammonios' Kommentar und Michael Psellos' Paraphrase von *De Interpretatione* der bereits erwähnte und noch nicht edierte (von BUSSE 1897 sogenannte) Anonymos-Coislinianus Kommentar zu *de interpretatione*. Auch dieser erkennt die παθήματα als νοήματα -- und konkret als die Tätigkeit des mit der Vorstellung (φαντασία) verbundenen Intellekts, des νοῦς παθητικός.

37 Ich bin diesen Positionen, die die παθήματα passiv begreifen, bereits an anderer Stelle kritisch begegnet und habe eine eigene Deutung vorgelegt, wie die Passage *De Interpretatione* 16a1-8 alternativ verstanden werden kann: s. Verf. 2015.

νοῦς παθητικός im dritten Buch seiner Schrift *De Anima*, der auch ein νοῦς φανταστικός ist, herstellen.

Dass die Sprache dem Denken folgt, wird auch an weiteren Stellen gerade zu Beginn seiner Schrift deutlich. So hält Aristoteles etwa fest, dass die (einfache) Erkenntnis (einer Sache) bald noch nicht wahr oder falsch sei, bald eines von beiden – also dass das Erkannte wahr ist oder dass das Erkannte falsch ist – notwendigerweise der Fall sei. Wie dies bei der Erkenntnis der Fall sei, so sei es nun auch bei der lautgebundenen Sprache.<sup>39</sup> Die bloßen Nomina und Verba glichen dem Erkannten ohne Verbindung oder Trennung, wie z. B. ‚Mensch‘. Wenn nicht etwas – in diesem Fall ein Verbum als Prädikat – hinzugefügt werde, bezeichne Mensch weder etwas Falsches noch etwas Wahres. Falschheit und Wahrheit kann so nur durch eine Verbindung oder Trennung des Nomens an der Subjektstelle des Satzes mit einem Verbum an der Prädikatsstelle des Satzes sprachlich vermittelt werden.<sup>40</sup>

Die sprachliche Äußerung, die nun aber Wahres oder Falsches vermitteln kann, ist nach Aristoteles der Aussagesatz (ἀπόφανσις). Von den Eigenschaften, die ihn auszeichnen, erhält die Schrift u. a. dem Anonymos-Coislinianus-Kommentator zufolge ihren Titel:

ἐπιγέγραπται περὶ ἐρμηνείας ὡς ἐρμηνεύων τὰ τῆς ψυχῆς νοήματα ποίας δόξης εἰσὶν εἴτε ἀληθοῦς εἴτε ψευδοῦς.<sup>41</sup>

„Die Schrift περὶ ἐρμηνείας erhält ihren Titel, da er [sc. ὁ ἀποφαντικὸς λόγος ‚der Aussagesatz‘] die Erkenntnisse der Seele (τὰ τῆς ψυχῆς νοήματα) übersetzt (ἐρμηνεύων), welcher Meinung sie auch entstammen, sei es eine wahre oder sei es eine falsche Meinung.“

Ferner heißt es kurz darauf:

ἐτι περὶ ἐρμηνείας ἐπιγέγραπται, τουτέστι περὶ τοῦ τὴν ἀλήθειαν καὶ τὸ ψεῦδος διακρίνοντος καὶ ἐρμηνεύοντος λόγου· τὸν γὰρ ἀποφαντικὸν λόγον ἐρμηνείαν καλεῖ ὡς ἐρμηνεύοντα τὴν γνώσιν τῆς ψυχῆς καὶ προερχόμενον ἀπὸ τῶν γνωστικῶν δυνάμεων αὐτῆς καὶ ἐρμηνεύοντα αὐτάς.<sup>42</sup>

„Ferner hat sie [sc. die Schrift] den Titel περὶ ἐρμηνείας, d. h. über den Satz (λόγος), der die Wahrheit und die Falschheit unterscheidet: den Aussagesatz nämlich bezeichnet er

38 S. konkret den Kommentar zum Lemma τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα (16a3-4) (die verschiedenen Varianten, die sich in der Überlieferung finden, sind unter Referenz auf die wichtigsten Handschriften angemerkt; der Codex Mailand Ambr. D 47sup überliefert diese Passage nicht): ἀντὶ τοῦ τῶν τῆς ψυχῆς νοημάτων ἐξαγγελτικὰ · ἀσάφειαν γὰρ ἐπιτηδεύων [ἐπιτηδευόμενος Coisl. 160, Laur. 72.1], ἀντιστρέφει τὰς τῶν γενῶν περιόδους [περιόδους Par. Gr. 2723]· ἀπὸ τούτου εἰς τοῦτο· καὶ περιφράζει καὶ μεταφέρει καὶ καταχρήται [καταχρήται Coisl. 160 *post corr.* : καταχρᾶται Laur. 72.1, Coisl. 160 *ante corr.*, Par. Gr. 2723, Vind. Phil. Gr. 139]· καὶ ταῦτα πάντα ποιεῖ δι’ ἧν εἴπομεν αἰτίαν· καὶ τὸ δεῖξαι μὴ ἀνεπιστήμονας εἶναι τῶν τοιούτων εἰδῶν τοὺς φιλοσοφεῖν βουλομένους ἐπ’ ἀκριβείας.

39 S. Aristoteles, *De Interpretatione*, 16a9-11.

40 S. Aristoteles, *De Interpretatione*, 16a12-16. Auch dieses Passage wird von den byzantinischen Scholiasten in den Handschriften reich erklärt und glossiert. Als Verbindung σύνθεσις wird der bejahte Aussagesatz (κατάφασις) begriffen, als Trennung der verneinte Aussagesatz (ἀπόφασις), in dem also das Prädikat dem Subjekt durch eine Verneinung abgesprochen wird (s. exemplarisch die Handschriften: Basel F II 21, Bologna 3637, Madrid BN 4553, Modena α V 8 13, Perugia A 35, Vatikan, Barb. Gr. 164 und Urb. Gr. 56 und 57 (*ad locum*), und es könnten noch viele weitere Handschriften genannt werden).

41 Meine Transkription. S. zum Text beispielsweise die Handschrift: Paris Par. Gr. 2723, f. 212r. Die Handschriften Paris Par. Gr. 2723 und Wien Vind. Phil. Gr. 139 weisen meinen eigenen Kollationen des Textes zufolge im Gegensatz etwa zu den Handschriften Paris. Coisl. 160 und Florenz Laur. 72.1 die (falsche Variante): ἐρμηνεύων statt ἐρμηνεύων auf. Für die letztere spricht aufgrund des Kontextes der Bezug auf den λόγος ἀποφαντικός.

42 Meine Transkription. S. zum Text beispielsweise die Handschrift: Paris Par. Gr. 2723, f. 212r. Unwahrscheinlich dürfte die Variante ἐρμηνείας statt ἐρμηνείαν sein, wie sie die Handschrift Paris Coisl. 160 beinhaltet. Ferner weist die Handschrift Wien Vind. Phil. Gr. 139 eine Auslassung von δυνάμεων auf.

als ‚Übersetzung‘, weil er die Erkenntnis der Seele übersetzt und weil er aus ihren Erkenntnisvermögen hervorgeht und diese übersetzt.“

Ein wahrer Aussagesatz folgt dieser Auslegung zufolge einer richtigen Erkenntnis oder auch richtigen Meinung. Ein falscher Aussagesatz einer falschen Erkenntnis oder falschen Meinung. Weil – ganz allgemein gesprochen – die Erkenntnisse unterschiedlicher Art sein können – z. B. Allgemeines oder Einzelnes betreffen können –, gibt es auch verschiedene Arten von Aussagesätzen.

Wenn demnach ein Mensch erkannt hat, dass die Eigenschaft ‚vernunftbegabt‘ dem Menschen wesenseigen ist, so gibt es die Möglichkeit, diese Erkenntnis in eine sprachliche Äußerung zu ‚übersetzen‘, um das Erkannte zu vermitteln, indem Etwas ( $\tau\iota$ ) (in diesem Fall: ‚vernunftbegabt‘) als Prädikat ( $\kappa\alpha\tau\eta\gamma\omicron\rho\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ ) über Etwas ( $\kappa\alpha\tau\acute{\alpha}$  τινος) (in diesem Fall: ‚Mensch‘) als Subjekt ( $\acute{\upsilon}\pi\omicron\kappa\epsilon\acute{\iota}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ ) ausgesagt wird. Der Aussagesatz ( $\acute{\alpha}\pi\omicron\phi\alpha\nu\sigma\iota\varsigma$ ) ist dann der Träger dieser Erkenntnis.

In dem vorliegenden Fall handelt es sich bei ‚Mensch‘ um ein Allgemeines. Als ein solches Allgemeines begreift Aristoteles in *De Interpretatione* etwas, das über Mehreres ausgesagt wird:

λέγω δὲ καθόλου μὲν ὃ ἐπὶ πλείονων πέφυκε κατηγορεῖσθαι, καθ’ ἕκαστον δὲ ὃ μὴ, οἷον ἄνθρωπος μὲν τῶν καθόλου Καλλίας δὲ τῶν καθ’ ἕκαστον.<sup>43</sup>

„Ich bezeichne aber als ‚Allgemeines‘ das, welches seiner Natur nach über Mehreres ausgesagt wird, als ‚Einzelnes, was nicht <über Mehreres ausgesagt wird>, wie z. B. ‚Mensch‘ zum ‚Allgemeinen‘ gehört, ‚Kallias‘ aber zum ‚Einzelnen‘.“

Auch über das Einzelne als Subjekt können Aussagen gemacht werden. Wenn Kallias etwa im Vergleich zu anderen Menschen als groß erkannt wird, kann ‚groß‘ als Eigenschaft über ihn ausgesagt werden: „Kallias ist groß.“ Oder wenn man erkennt, dass Kallias gerade spazieren geht, kann man die Aussage tätigen: „Kallias geht jetzt spazieren.“

Die Verbindung also von Nomen ( $\acute{\omicron}\nu\omicron\mu\alpha$ ) als Subjekt ( $\acute{\upsilon}\pi\omicron\kappa\epsilon\acute{\iota}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ ) mit einem ῥῆμα als Prädikat ( $\kappa\alpha\tau\eta\gamma\omicron\rho\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ ) zu einer Aussage wird so zur Voraussetzung einer Aussage, die etwas Wahres oder Falsches vermittelt, insofern das Erkannte der ‚Realität‘ oder dem ‚Geschehen‘ entspricht oder nicht entspricht. Wenn Kallias gerade spazieren geht, ist die obige Aussage wahr, wenn er nicht spazieren geht, ist die Aussage falsch.

Auch für die Erkenntnisse eines ‚Allgemeinen‘ und seiner (wesenseigenen) Eigenschaften – sowie deren denkbare Gegensätze – gibt es nach Aristoteles Aussagesätze.<sup>44</sup> Wenn ein Mensch erkannt hat, dass ‚vernunftbegabt‘ die wesenseigene Eigenschaft des Allgemeinen ‚Mensch‘ ist, dass also jeder Mensch, sofern er Mensch und z. B. nicht Tier ist, ‚vernunftbegabt‘ ist, so kann diese allgemeingültige Erkenntnis über eine bestimmte Struktur eines Aussagesatzes in Sprache ‚übersetzt‘ werden. In dieser erhält der Allgemeinbegriff ‚Mensch‘ im Aussagesatz die zusätzliche Bestimmung  $\pi\acute{\alpha}\varsigma$  (‚jeder‘): „Jeder Mensch ist vernunftbegabt.“ Das kontradiktorische Gegenteil – und damit einer der verneinten Aussagesätze – lautet: „Nicht jeder ( $\omicron\upsilon$   $\pi\acute{\alpha}\varsigma$ ) Mensch ist vernunftbegabt.“ Nach Aristoteles ist ein Glied des kontradiktorischen Gegensatzes in einem solchen Fall immer wahr,<sup>45</sup> also entweder ist jeder Mensch

43 S. Aristoteles, *De Interpretatione*, 17a39-40.

44 S. dazu ausführlich: Aristoteles, *De Interpretatione*, 17a38-18a7. Ich gebe im Folgenden nur einige der Gedanken dieser Passage vereinfacht und in eigenen Worten wieder.

45 Es ist hinzuzufügen, dass dies nach Aristoteles, wie er in seinem neunten Kapitel der Schrift festhält, nicht gleichbedeutend damit ist, dass jeder Satz, der diese Allgemeingültigkeit seiner Struktur nach ausdrückt, auch wahr ist. Aristoteles erklärt dies im neunten Kapitel nicht näher. Allerdings gewinnt seine Aussage innerhalb seines Denkansatzes Plausibilität, wenn man berücksichtigt, dass nach Aristoteles die Voraussetzung für die Wahrheit einer allgemeingültigen Aussage zunächst eine

vernunftbegabt oder nicht jeder Mensch ist vernunftbegabt. Wenn ‚vernunftbegabt‘ eines wesenhafte Eigenschaft des Menschen ist, ist damit erstere Aussage wahr.

Auch bei Aussagen über ein Einzelnes teilt sich die Wahrheit und Falschheit der Aussage nach Aristoteles auf. Kallias geht spazieren oder Kallias geht nicht spazieren. Er kann nicht gleichzeitig und in gleicher Hinsicht spazieren und nicht spazieren gehen.

Die sachliche und argumentative Grundlage dafür, dass Aussagesätze etwas richtig Erkanntes und insofern Bestimmtes (ὄρισμένον) vermitteln können, hat Aristoteles nicht zuletzt auch über seine Definition des Nomens (ὄνομα), insofern es Teil des Aussagesatzes ist, gelegt:

Diese Definition im zweiten Kapitel lautet:

ὄνομα μὲν οὖν ἐστὶ φωνὴ σημαντικὴ κατὰ συνθήκην ἄνευ χρόνου, ἧς μηδὲν μέρος ἐστὶ σημαντικὸν κεχωρισμένον, ὄρισμένον τι δηλοῦσα καὶ μετὰ τοῦ ἔστιν ἢ ἦν ἢ ἔσται ἀληθεύουσα ἢ ψευδομένη.<sup>46</sup>

„Das Nomen ist nun ein Laut, der eine Bedeutung trägt, konventionell gesetzt wird, ohne dass er eine Zeit angibt, von dem kein Teil für sich getrennt bedeutungstragend ist, der etwas Bestimmtes zeigt und der in Verbindung mit ‚ist‘, ‚war‘ oder ‚sein wird‘ eine wahre oder falsche Aussage bildet.“

Das ὄνομα (‚Nomen‘), das in dieser Schrift als Subjekt eines Aussagesatzes – und perspektivisch im Aristotelischen Organon damit auch als Subjekt einer πρότασις, einer Prämisse, in einem Syllogismus – entspricht, muss etwas Bestimmtes zeigen (ὄρισμένον τι δηλοῦσα). In byzantinischen Erklärungen dieser Stelle, wie sie sich in den Handschriften

---

richtige Erkenntnis – in diesem Fall der Eigenschaften des Allgemeinen – sein muss.

46 Aristoteles, *De Interpretatione*, 16a19-21. Die an dieser Stelle angegebene Variante der Definition weicht von der Variante, die uns die Standardausgaben zu *De Interpretatione* (MINIO-PALUELLO 1949 und WEIDEMANN 2014) angeben, ab. Ich habe in einem anderen Beitrag (Verf. vermutlich 2020 (derzeit unter Begutachtung)) ausführlich Argumente und Textzeugen für die obige Variante angeführt, weshalb an dieser Stelle nur wenige Argumente, die für diese Variante der Definition sprechen, wiederholt werden sollen: Die bisherigen Editoren berücksichtigen neben indirekten Textzeugen und v. a. den Textlemmata, die edierte spätantike Kommentare wie Ammonios oder Stephanos überliefern, nur die ältesten griechischsprachigen Handschriften (Weidemann berücksichtigt textkritisch in seinem Apparat (vollständig) immerhin acht dieser Handschriften, Minio-Paluello hingegen nur zwei). Darüber hinaus gibt es zum einen aber noch zwischen 140 und 150 weitere jüngere Handschriften, die noch nicht auf ihre Unabhängigkeit von den berücksichtigten *Codices Vetustissimi* erforscht worden sind, zum anderen gibt es auch noch nicht edierte oder textkritisch nicht ausreichend berücksichtigte, anonym überlieferte spätantike und (früh-)byzantinische Kommentare zu *De Interpretatione* sowie gerade in den byzantinischen Handschriften von *De Interpretatione* auch Scholia und Glossen *in margine* oder *inter lineas*. Die Editionen des großen Projekts der *Commentaria in Aristotelem Graeca (CAG)* (Ende 19./Anfang 20. Jhdt.), zu denen etwa die Kommentare des Ammonios und Stephanos zu *de interpretatione* gehören, haben letztlich auch zu einer Art Kanonisierung dieser Text und des Interesses allein an den edierten Texten geführt. Zu anderen – bis heute nicht edierten – Kommentaren auch zu *De Interpretatione* finden sich im 19. Jahrhundert durchaus Diskussionen in der Forschung (etwa bis BUSSE 1897), die aber mit den neuen CAG-Editionen vollständig und abrupt enden. Berücksichtigt man nun die Lemmata dieser noch nicht edierten oder nicht berücksichtigten Textzeugen, so findet man zwei breit überlieferte längere Fassungen der Definition, von denen die obige Variante nur eine – in meinen Augen die wahrscheinlichere – darstellt. Ebenso ergänzen Scholia in verschiedenen Handschriften Teile, die die obige Definition enthält (z. B. ὄρισμένον τι δηλοῦσα), die aber nicht in der Fassung der *Codices Vetustissimi* enthalten ist und weisen sie als (in der Kurzfassung) fehlend aus (solche Scholia finden sich z. B. in dem in mehrerlei Hinsicht spannenden Codex Par. Suppl. Gr. 599, f.11r oder auch im Codex Oxford Magdalen College Gr. Ms 15, f. 3r). Nicht ausreichend berücksichtigt worden ist z. B. der von TARÁN bereits 1978 edierte anonyme Kommentar zu *de interpretatione*, der sich im Codex Paris Par. Gr. 2064 findet. Zwar gibt WEIDEMANN 2014 an, ihn in seinem positiven textkritischen Apparat berücksichtigt zu haben, allerdings kann dies kaum für alle Stellen gelten. Denn die vom Schreiber des Par. Gr. 2064 im Manuskript nachweislich als Zitat ausgewiesene und markierte Definition des ὄνομα ist von Weidemann textkritisch nicht berücksichtigt worden.



finden, wird dabei immer wieder der Verweischarakter des ὄνομα auf das Wesen einer Sache hervorgehoben (z. B. ὄνομα δηλοῦν οὐσίαν).<sup>47</sup> Auch Ammonios erklärt bereits Aristoteles' Definition so, dass sich im Idealfall die Namensgebung des Nomens als Benennung der erkannten Sache (ὄνομα) an den wesenseigenen Eigenschaften der Sache ausrichtet.<sup>48</sup> Die wesenscharakteristischen Merkmale der Sache findet dabei Ammonios in dem Erkennen der spezifischen Leistung, die immer und nur dieser Sache zukommt. Diese Charakteristika sind keine der Änderung unterliegenden materiellen Eigenschaften der Einzelsubstanz im Sinne der ersten Substanzen der *Kategorienschrift*.<sup>49</sup>

Sowohl Aristoteles als auch Ammonios gehen somit davon aus, dass die Sprache der Sacherkenntnis folgt.<sup>50</sup> Der Aussagesatz, der sich noch einmal in einen bejahten und verneinten

47 S. Codex Wien Vind. Suppl. Gr. 67, f. 113r *in margine sup.* ll. 4-5. S. zu weiteren Beispielen auch AGIOTIS 2015 (*ad loca*). Dabei ist nicht die οὐσία im Sinne der ersten Substanzen der *Kategorienschrift* gemeint, sondern im Sinne der immateriellen Wesenssubstanzen, wie sie etwa in der *Metaphysik* in den Büchern Z-Θ besprochen werden. S. zu der generellen Unterscheidung umfassend (mit Diskussion der Forschung): THIEL 2004, dem ich hier folge. S. zu den drei Substanzbegriffen, die Aristoteles selbst unterscheidet beispielsweise: *De Anima* 464a6-28 und dazu auch Verf. 2009, 173ff.

48 S. Ammonios, *in de int.*, 34,17ff. Ammonios integriert in diese Erklärung auch die Etymologie aus Platons *Kratylos*, der zufolge die Namensgebung den Meinungen folgte, was das Wesen einer Sache ausmachte. Im *Kratylos* werden so durchaus auch Namen identifiziert, die das Resultat von falschen Meinungen von der Sache sind. S. dazu auch ausführliche bereits: Verf. 2015.

49 Nicht unerheblich ist in diesem Zusammenhang über die Berücksichtigung der Bücher VII-IX auch die Kenntnisnahme einer weiteren Passage aus Aristoteles' *Metaphysik* (1006a29-b15) zum ὄνομα: ἔτι δὲ τὸ ἄνθρωπος σημαίνει ἓν, ἔστω τοῦτο τὸ ζῷον δίπουν. Λέγω δὲ τὸ ἓν σημαίνει τοῦτο· εἰ τοῦτ' ἔστιν ἄνθρωπος, ἂν ἧ τὸ ἄνθρωπος, τοῦτ' ἔσται τὸ ἄνθρωπῳ εἶναι. διαφέρει δ' οὐδὲν οὐδ' εἰ πλείω τις φαίη σημαίνει, μόνον δὲ ὀρισμένα· τεθεῖη γὰρ ἂν ἐφ' ἑκάστῳ λόγῳ ἕτερον ὄνομα. Λέγω δ' οἶον, εἰ μὴ φαίη τὸ ἄνθρωπος ἓν σημαίνει, πολλὰ δέ, ὧν ἑνὸς μὲν εἴη λόγος, τὸ ζῷον δίπουν· εἶεν δὲ καὶ ἕτεροι πλείους, ὀρισμένοι δὲ τὸν ἀριθμὸν· τεθεῖη γὰρ ἂν ἴδιον ὄνομα καθ' ἕκαστον τῶν λόγων. Εἰ δὲ μὴ ἀλλ' ἄπειρα σημαίνει φαίη, φανερόν ὅτι οὐκ ἂν εἴη λόγος· τὸ γὰρ μὴ ἓν σημαίνει φαίη, φανερόν ὅτι οὐκ ἂν εἴη λόγος. Τὸ γὰρ μὴ ἓν σημαίνει οὐδὲν σημαίνει ἐστίν, μὴ σημαίνοντων δὲ τῶν ὀνομάτων ἀνήρηται τὸ διαλέγεσθαι πρὸς ἀλλήλους, κατὰ δὲ τὴν ἀλήθειαν καὶ πρὸς αὐτόν· οὐδὲ γὰρ ἐνδέχεται νοεῖν μὴ νοοῦντα ἓν· εἰ δ' ἐνδέχεται, τεθεῖη ἂν ὄνομα τούτῳ τῷ πράγματι ἓν· ἔστω δὲ, ὡς περ ἐλέχθη κατ' ἀρχάς, σημαίνόν τι τὸ ὄνομα καὶ σημαίνον ἓν. Οὐ δὲ ἐνδέχεται τὸ ἄνθρωπῳ εἶναι σημαίνει ὅπερ ἄνθρωπῳ μὴ εἶναι, εἰ τὸ ἄνθρωπος σημαίνει μὴ μόνον καθ' ἑνὸς ἀλλὰ καὶ ἓν [...]. „Wenn ferner die Benennung ‚Mensch‘ Eines bedeutet, so soll dies das zweifüßige Lebewesen sein. Ich nenne aber ‚Eines bedeuten‘ Folgendes: Wenn dieses ein Mensch ist, wird, wenn Mensch etwas Bestimmtes (τι) ist, dieses das Menschsein [= Wesen des Menschen] sein. Es macht aber keinen Unterschied, wenn jemand behauptete, dass sie [die Bezeichnung ‚Mensch‘] einerseits Mehreres bezeichne, andererseits aber nur Bestimmtes (ὀρισμένα) <bedeute>. Denn es könnte für jeden einzelnen Begriff eine andere [eigene] Benennung gesetzt werden. Ich sage z.B., wenn jemand nicht behauptete, dass ‚Mensch‘ Eines bedeute, sondern Vieles, unter denen eines den Begriff habe: ‚das zweifüßige Lebewesen‘. Es dürfte ferner auch noch mehrere geben, die aber hinsichtlich ihrer Zahl begrenzt sind. Denn man könnte eine eigene Benennung an die Stelle jedes einzelnen der Begriffe setzen. Wenn dies nicht der Fall wäre, sondern man behauptete, dass die Benennung unendlich Vieles bedeute, so ist klar, dass es wohl keine Rede geben könnte. Denn nicht Eines zu bedeuten heißt nichts zu bedeuten. Wenn aber die Worte nicht <eine Sache> bedeuten, ist auch die Unterredung miteinander aufgehoben, in Wahrheit ferner auch die [Unterredung] mit sich selbst. Denn es ist auch nicht möglich zu denken, wenn man nicht Eines denkt. Wenn es aber möglich ist, so dürfte man wohl für diese Sache eine Benennung setzen. So soll es gewiss sein, wie anfangs gesagt worden ist: die Benennung, die etwas Bestimmtes (τι) bedeutet, ist auch eine [Benennung], die Eines bedeutet. Gewiss ist es nicht möglich, dass Menschsein bedeutet, was nicht Menschsein ist, wenn ‚Mensch‘ Eines bedeutet und nicht nur über eines ausgesagt wird [...].“

50 Ammonios geht dabei nicht zuletzt unter Rekurs auf *de int.* 16a3-8 davon aus, das ein Wesen, das er auch als Sache bezeichnet (πᾶγμα), immer gleich bleibt, d. h. über immer gleichbleibende Eigenschaften verfügt, sofern diese Eigenschaften sein Wesen ausmachen (wichtig hierzu und zu Aristoteles' Auffassung einer solchen πᾶγμα als Gegenstand des Wissens ist auch Aristoteles *de anima* 431b20-432a2). Insofern sind die Sachen für alle Menschen von Natur aus gleich. Wenn eine Intellekterkenntnis über Angleichung an die Sachen erfolgt, bleiben auch die Intellekterkenntnisse

Aussagesatz untergliedern lässt, ist dabei das sprachliche Phänomen, das eine richtige oder falsche Sacherkenntnis vermitteln kann.

## 2.4 Textuelle Kontexte (b): Aristoteles' Konzept von Wissen

Für die Betrachtung des Wissenstransfers innerhalb der neuplatonischen Aristotelesschule ist es unerlässlich, wenigstens die wichtigsten Eigenschaften, die nach Aristoteles ein Wissen ausmachen, zu skizzieren.

Nach Aristoteles gründet das Wissen in seinem spezifischen Gegenstand. Dieser Gegenstand ist dadurch charakterisiert, dass er sich nicht anders verhalten könne.<sup>51</sup> Was sich aber nicht anders verhalten kann, ist nach Aristoteles auch notwendig.<sup>52</sup> Das Wissen erlangt so (also die νοήματα oder παθήματα) bei allen Menschen gleich. S. dazu und zur Vorordnung der Erkenntnis vor der Sprachgebung nur exemplarisch folgende Stellen aus seinem Kommentar zu *De Interpretatione*: 18,23-19,6 (meine Übersetzungen): „Unter diesen [sc. den Sachen (πράγματα), den Intellekterkenntnissen (νοήματα), den Lauten (φωναί) und Schriftzeichen (γράμματα)] nehmen die Sachen (πράγματα) die erste Stelle ein, die zweite die Intellekterkenntnis, die dritte die Laute, die letzte die Schriftzeichen. Die Intellekterkenntnisse haben als Ziel das Erfassen der Sachen, und sie sind dann wirklich Intellekterkenntnisse, wenn sie sich gleichsam <aktual> an die Sachen selbst angepasst haben. Sie sind nämlich Abbilder der Sachen in der Seele. Die Laute sind ferner die Verkündiger der Intellekterkenntnisse und sie werden uns deshalb von der Natur gegeben, damit wir durch sie die Gedanken der Seele bezeichnen, damit wir auch imstande sind, miteinander Umgang zu führen und zusammen miteinander den Staat zu verwalten. Der Mensch ist nämlich ein auf die Gemeinschaft hinbeordertes Lebewesen. Deshalb nehmen die, welche nicht dieselben Lautzeichen gebrauchen, auch nicht miteinander an dem Staatsleben teil, da sie die Gedanken voneinander nicht erkennen. Die Schriftzeichen haben zum Ziel, die Erinnerung an die Laute zu bewahren. Von diesen vier, sagt Aristoteles, seien zwei ‚der Natur nach‘ die anderen zwei ‚aufgrund von <konventioneller> Setzung‘ (θέσει). ‚Der Natur nach‘ seien sowohl die Sachen als auch die Intellekterkenntnisse, ‚durch <konventionelle> Setzung‘ (θέσει) seien die Laute und die Schriftzeichen. Er unterscheidet das ‚der Natur nach‘ von dem ‚aufgrund von <konventioneller> Setzung‘ nach folgendem Kriterium: Das, was bei allen ‚Menschen‘, sagt er, dasselbe ist, dieses sei ‚der Natur nach‘, das, was nicht bei allen dasselbe ist, dieses sei nicht ‚der Natur nach‘, sondern ‚aufgrund von Konvention‘.“ Ferner: 20,1-8: „Es unterscheidet sich aber die ‚Angleichung‘ von dem ‚Zeichen‘ insofern, daß die ‚Angleichung‘ die Natur selbst der Sache entsprechend ihrer Möglichkeit abbilden will, und nicht liegt es bei uns (οὐκ ἔστιν ἐφ' ἡμῖν) sie [sc. die Sache (πρᾶγμα)] umzuformen (das in dem Bild ‚Gemalte‘ ist ein Abbild (ὁμοίωμα) des Sokrates; falls es nicht sowohl die Glatze als auch die Stumpfnase als auch die vorstehenden Augen des Sokrates beinhalten sollte, dürfte es wohl nicht sein Abbild genannt werden), das Zeichen oder Kennzeichen aber (in beiderlei Weise nämlich bezeichnet es der Philosoph) beinhaltet den ganzen <Bereich>, der bei uns liegt, da er ja unserem Gedanken allein unterstellt ist.“ Außerdem 20,19-26: „Dass ein und dieselbe Sache durch unterschiedliche Intellekterkenntnisse gedacht werden kann, ist unmöglich, sondern es ist notwendig, dass von den Intellekterkenntnissen jede einzelne ein Bild der Sache ist, die auch immer die Intellekterkenntnis erfasst, als ob sie [sc. die Intellekterkenntnis] in die Seele als einer Schreiftafel geschrieben worden sei, wenn das Denken nichts anderes ist als das Aufnehmen des Wesens des <Gegenstandes>, der gedacht wird, oder als es zu ergreifen. Deswegen nennt er einerseits Intellekterkenntnisse ‚Angleichungen‘ an die Sachen, andererseits aber die Benennungen als Nomina und die Verba <für die Mitteilung> der Intellekterkenntnisse und die Schriftzeichen für die Nomina und Verba Zeichen und Kennzeichen.“ Oder auch: 23,30-33: „Dann führt er auch der Reihe nach den Grund dafür an, dass die Laute *Symbola* [Zeichen] für die Unterscheidungen des Denkens genannt werden, und die Schriftzeichen <*Symbola*> für die Lautzeichen, und <er sagt,> dass es beide aufgrund der Konvention gebe, sowohl die Lautzeichen als auch die Schriftzeichen, das heißt, dass keine von diesen beiden bei allen die gleichen sein können.“

51 S. dazu folgende Stellen: Aristoteles, *Metaphysik*, 1015b3-15, *Zweite Analytiken*, 89a16-19

52 S. Aristoteles, *Metaphysik*, 1015a34-36: ἐτι τὸ μὴ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν ἀναγκαῖον φαμεν οὕτως ἔχειν· καὶ κατὰ τοῦτο τὸ ἀναγκαῖον καὶ τὰλλα λέγεται πως ἅπαντα ἀναγκαῖα. „Ferner sagen wir von dem, was sich nicht anders verhalten kann, dass es sich notwendig so verhalte. Und auf diese <Bedeutung von> ‚notwendig‘ werden auch alle anderen <Bedeutungen von> ‚notwendig‘ zurückgeführt.“ S. auch Aristoteles, *Zweite Analytiken* 88b30ff: τὸ ἐπιστητὸν καὶ ἐπιστήμη διαφέρει τοῦ δοξαστοῦ καὶ δόξης, ὅτι ἡ μὲν ἐπιστήμη καθόλου καὶ δι' ἀναγκαῖων, τὸ δ' ἀναγκαῖον οὐκ ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν. Ἔστι δέ τινα ἀληθῆ μὲν καὶ ὄντα, ἐνδεχόμενα δὲ καὶ ἄλλως ἔχειν. „Der

einen Notwendigkeitscharakter, in dem sein Geltungsanspruch gründet. Bei dem Gegenstand des Wissens handelt es sich um einen bestimmten Gegenstand. Dieser bestimmte Gegenstand stellt das ‚Wesen‘ (εἶδος oder οὐσία) einer Sache dar.<sup>53</sup>

Was Aristoteles als Wissen begreift, gründet damit in dem, was sich nicht anders verhalten kann. Dies ist das Wesen einer Sache mit den ihm spezifischen Eigenschaften oder den ihm spezifischen Leistungen als Gegenstand der Intellekterkenntnis. Letztere begreift die Eigenschaften oder die spezifische Leistung,<sup>54</sup> die *immer* und *nur* dieser einen Sachen zukommt, d. h. die Charakteristika, die das Wesen der Sache ausmachen.<sup>55</sup> Ein Beispiel, das Aristoteles immer wieder gebraucht, ist das Haus. Das Wesen des Hauses lässt sich an dem erkennen, was es leistet: Es schützt die Menschen vor Witterung und bietet ihnen einen Lebensraum. Ein anderes Beispiel ist die Oktave. Ihre spezifische Eigenschaft ist das Tonverhältnis von 2:1.<sup>56</sup> Ein Haus ist ohne diese spezifische Leistung nicht als ein Haus denkbar, eine Oktave ohne diese Eigenschaft gibt es nicht. Diese Eigenschaften sind jeweils die wesenseigenen. Im Falle der wesenseigenen Eigenschaften eines Hauses oder einer Oktave können sich die Leistung und die Eigenschaften nicht anders verhalten. Sie sind damit – nach Aristoteles – für das Haus und für die Oktave notwendig.

Das Wesen einer Sache, das Aristoteles auch πράγμα nennt, wobei Aristoteles nicht mit allem, was er an verschiedenen Stellen seines Werkes πράγμα nennt, das Wesen einer Sache meint, ist damit – wie Aristoteles in *de interpretatione* 16a7-8 festhält – für alle Menschen gleich, ebenso sind dies die Erkenntnisse (παθήματα / νοήματα), die diese Sache richtig begreifen.<sup>57</sup> Unterschiedlich und gemäß einer Konvention werden dann erst die lautlichen Bezeichnungen und die Buchstaben als Zeichen und Symbole zur Vermittlung des Erkannten gewählt.<sup>58</sup>

Diese Konzepte von Wissen und Sprache haben Folgen für die Art, wie ein Wissenstransfer innerhalb einer Schul- oder Gelehrtentradition, die Aristoteles folgt, erfolgen kann: Zunächst kann der allgemeine Aussagesatz (mit πᾶς jede/r/s) zum Träger und Vermittler von dem werden, was Aristoteles als Wissen begreift. Wenn ferner der Gegenstand des Wissens sich nicht anders verhalten kann und notwendig ist, wenn folglich die (richtige) Erkenntnis des Gegenstandes bei allen Menschen gleich ist und wenn schließlich auch das, was Aristoteles beispielsweise als die Leistung eines bestimmten Gegenstandes erkannt hat, von Nachfolgern, die seinem Wissensbegriff folgen, anerkannt wird, so sind Dynamiken im Wissenstransfer vor allem auf Seite der sprachlichen Vermittlung möglich und denkbar. Das Genus des Kommentars verfügt demnach nicht zuletzt auch über dynamische sprachliche Gestaltungsmöglichkeiten, um etwas, das Aristoteles erkannt hat, auch verschiedenen Adressatengruppen erkennbar zu

---

Gegenstand des Wissens und das Wissen unterscheiden sich von dem Gegenstand des Meinens und der Meinung, weil das Wissen allgemein ist und auf Notwendigem beruht, das Notwendige wiederum kann sich nicht anders verhalten (οὐκ ἐνδέχεται ἄλλως εἶναι).“

53 S. zur οὐσία als Wesen auch: Aristoteles *de anima* 412a6ff: „Wir bezeichnen die ‚Substanz‘ (τὴν οὐσίαν) als ein bestimmtes Genus des Seienden, von dieser <‚Substanz‘ bezeichnen> wir das eine als Materie (ὑλην), was für sich selbst nicht dieses Bestimmte ist, das andere <bezeichnen wir> als Form (μορφήν) und Wesen (εἶδος), gemäß der dieses Bestimmte bezeichnet wird, und das dritte <bezeichnen wir> als das aus diesen [Materie und Wesen] <Zusammengesetzte>. Es ist die Materie ein Vermögen (δύναμις), das Wesen <ist> Tätigkeit (ἐντελέχεια), und dies <ist es> auf zweifache Weise, einerseits wie Wissen, andererseits wie das <intelligible> Erkennen (θεωρεῖν).“ S. zu einer umfassenden Diskussion des Aristotelischen Substanzbegriffs: THIEL 2004, v.a. 30-72, in der Thiel auch das Verhältnis zwischen dem Substanzbegriff in Arist., *Metaphysik Z* und der ersten Substanzen in Aristoteles’ *Kategorienschrift* klärt.

54 S. exemplarisch und prägnant dazu, dass alles an seiner spezifischen Leistung erkannt werde: Aristoteles, *Politik*, 1253a23.

55 S. dazu bereits ausführlich mit einer Diskussion der relevanten Stellen aus Aristoteles’ Werk: Verf. 2009, v. a. 415-425.

56 S. Aristoteles, *Physik*, 194b26ff. und dazu bereits ausführlich: Verf. 2009, 103ff.

57 S. Aristoteles, *De interpretatione*, 16a6-7.

58 S. auch COSERIU 2004, 63-71.

machen, die sich unter unterschiedlichen Voraussetzungen oder aus unterschiedlichem Interesse mit der Schrift beschäftigen.

Wenn das Ziel des Aristoteles in seiner Schrift *de interpretatione* die Behandlung des Aussagesatzes (und seiner verschiedenen Unterarten) ist, so dürfte auf der Grundlage des bislang Angeführten bereits deutlich geworden sein, dass auch Ammonios v. a. daran interessiert ist, dessen Eigenschaften und Leistung über eine ‚Übersetzung‘ des von ihm Erkannten passgenau für den Erkenntnisstand seiner Adressaten darzulegen. Aristoteles wie Ammonios erkennen ihm eine *bestimmte* Leistung zu, die nur ihm zukommt und ihn von anderen Satzarten (z. B. dem Frage-, dem Bitt-, dem Befehls- oder Ausrufungssatz) unterscheidet.<sup>59</sup>

## **2.5 Textuelle Kontexte (c): Aristoteles’ Argumentation im neunten Kapitel von *De Interpretatione***

Der zentrale Kontext, der den ständigen Referenzpunkt für Ammonios’ Kommentierung zum neunten Kapitel von *De Interpretatione* bildet, bleibt Aristoteles’ Argument, das er im neunten Kapitel seiner Schrift entfaltet.

*Positionen der Forschung:* Im neunten Kapitel der Schrift behandelt Aristoteles die spezifische Leistung von Unterarten des Aussagesatzes: speziell der Aussagesätze über zukünftiges (kontingentes) Einzelnes und deren Wahr- und Falschheit.

Das neunte Kapitel von *De Interpretatione* gehört freilich zu den meist diskutierten und auch mit Blick auf das lateinische Mittelalter wirkmächtigsten Kapitel dieser Schrift. Die folgende Betrachtung beschränkt sich unter Berücksichtigung des Ziels, das dieser Beitrag verfolgt, darauf, wie Ammonios Aristoteles’ Erklärung der Aussagesätze über zukünftiges Einzelnes kommentiert, wie er die Kommentierung strukturiert und welche Texte und welches Wissen aus diesen Texten er argumentations- und adressatenorientiert neu kontextualisiert. Es werden im Folgenden damit nicht etwa die mittelalterlichen lateinischen Deutungen<sup>60</sup> oder auch arabischen Auslegungen<sup>61</sup> dieses Kapitels diskutiert, sondern allein die spätantik-neuplatonische Kommentierung des Ammonios.

Ammonios’ Kommentar zum neunten Kapitel ist in der Forschung bislang vergleichsweise wenig diskutiert worden. In den Fällen, in denen er im Fokus der Betrachtung stand, sind die Hauptinteressen, mit denen sich die Aristotelesforschung den *futura contingentia* im neunten Kapitel von Aristoteles’ *De Interpretatione* zugewandt hat, auch auf seine Kommentierung übertragen worden. Im Zentrum dieser Forschung steht – dies kann im vorliegenden Kontext nur kurz skizziert werden – die Frage, ob die sogenannte ‚traditionelle Interpretation‘ des Satzes „Morgen wird eine Seeschlacht stattfinden.“ richtig ist. Der zitierte Satz ist ein bejahter Aussagesatz (κατάφασις) über ein einzelnes, zukünftiges Geschehen. Der sogenannten ‚traditionellen Interpretation‘ zufolge sind solche Aussagesätze weder wahr noch falsch, bevor das Ereignis eingetreten ist. Mit dieser Interpretation wird deterministischen Positionen begegnet, die in etwa besagen, dass dann, wenn das Ereignis morgen eintritt, die Aussage, dass das Ereignis morgen eintritt, auch heute notwendig wahr war – und dass als Konsequenz das Ereignis auch notwendigerweise eintritt. Dass einer solchen Argumentation Aristoteles’ Position zufolge, dass die Sprache dem Erkannten folgt, so dass aufgrund einer Aussage über etwas, dessen Ausgang oder Eintreten noch nicht erkannt werden konnte, keine

59 In den neuplatonischen Kommentaren und auch in den byzantinischen Scholien finden sich wiederholt diese fünf Unterarten von Satz. S. z. B. AGIOTIS 2015, 31.

60 S. zu Ausblicken auf diese Diskussionen aus Perspektive der antiken Philosophie beispielsweise (mit zahlreichen Literaturverweisen): SORABJI 2014a, SORABJI 2014b, SORABJI 1980 oder auch MIGNUCCI 2014.

61 S. beispielsweise in dem Ausblick von SORABJI 2014b, 16-17 (mit Anm. 14) den Hinweis auf die Studie von: ZIMMERMANN 1981 zu Al-Farabis Traktat zu *de interpretatione*. S. darüber hinaus auch den wichtigen Aufsatz von ADAMSON 2006.

Notwendigkeit und Wahrheit zukommt, liegt angesichts des oben behandelten Kontextes gleich auf der Hand.

Im Zentrum der kontrovers geführten Debatte zu Aristoteles, der hier nur sekundär eine Bedeutung beigemessen werden kann, steht mithin die Frage, ob die ‚traditionelle Interpretation‘, der zufolge Sätze wie Aristoteles’ Beispiel zur morgigen Seeschlacht weder wahr noch falsch sind, tatsächlich der Meinung des Aristoteles entspricht.<sup>62</sup> Die ‚nicht-traditionelle Interpretation‘ vertritt demgegenüber die Auffassung, dass die Aussagen über einzelne Ereignisse in der Zukunft nicht *mit Notwendigkeit* wahr oder falsch sind. Dass Ammonios diese ‚nicht-traditionelle Interpretation‘ vertreten habe, ist in den letzten Jahrzehnten jedenfalls verstärkt vertreten worden.<sup>63</sup>

*Inhalt und Argumentation im neunten Kapitel:* Aristoteles verhandelt im neunten Kapitel seiner Schrift *De Interpretatione* diese kontradiktorischen Aussagen über ein (kontingentes) Einzelnes v. a. mit Blick darauf, inwiefern eines der kontradiktorischen Gegenteile, insofern es in einer Aussage wiedergegeben wird, notwendigerweise wahr oder falsch ist.<sup>64</sup>

Um Ammonios’ Bezugnahmen in seiner Kommentierung des neunten Kapitels von Aristoteles’ Schrift *De Interpretatione* besser zu verstehen, soll im Folgenden wenigstens kurz Aristoteles’ eigene Gedankenführung in diesem Kapitel umrissen werden. Dabei bleibt die Wiedergabe der Aristotelischen Argumentation bewusst nah am Text, um den schwierigen Charakter, von dem der Anonymos-Coislinianus-Kommentator gesprochen hat, zu verdeutlichen, angesichts dessen die Bedeutung der Kommentierungstätigkeit des Ammonios umso deutlicher werden dürfte.

Aristoteles hält eingangs noch einmal fest, dass die bejahte oder verneinte Aussage notwendigerweise wahr oder falsch ist, wenn sie das Gegenwärtige (τῶν ὄντων) und das Vergangene (τῶν γενομένων) betrifft.<sup>65</sup> Dies gelte sowohl für die Aussagen über Einzelnes<sup>66</sup> als auch für die Aussagen, in denen etwas allgemein über ein Allgemeines ausgesagt werde.<sup>67</sup> Bei Aussagen, die das Einzelne und Zukünftige betreffen, verhalte es sich nun aber nicht so (ἐπὶ δὲ τῶν καθ’ ἕκαστα καὶ μελλόντων οὐχ ὁμοίως).<sup>68</sup>

62 S. zu einer guten Einführung in die sogenannte ‚traditionelle Interpretation‘ auch MIGNUCCI 2014, v. a. 53. S. ebda. auch die Wiedergabe eines Teils der Determinismusthesen, gegen die Aristoteles sich wendet: „The problems raised by future contingent propositions are many and some of them have to do with the question of determinism. One might argue as follows. If it is now true that the sea battle will take place tomorrow, it cannot be the case that the sea battle does not occur tomorrow. That there will be a sea battle tomorrow has always been fixed and determined. The future in this way appears to be unpreventable and necessary. Therefore, the question can be raised whether it is legitimate to speak of contingency in a proper sense in relation to the events of the world.“ Ich folge hier im wesentlichen Mignuccis Forschungsüberblick (MIGNUCCI 2014, 53ff.). S. zu einer Bibliographie zu dieser Frage bereits: CELLUPRICA 1977. Zu weiteren Diskussionen des Kapitels und geäußerten Positionen zu demselben im Lichte der ‚traditionellen Interpretation‘ s.: FREDE 1985, 84-97 und FREDE 1970, TALANGA 1986, SORABJI 1980, 91ff. Alle diese Titel führen noch weitere Literatur an und diskutieren sie. Da im vorliegenden Beitrag diese Frage nicht im Fokus steht, mögen diese Hinweise an dieser Stelle genügen.

63 S. dazu, dass auch Ammonios’ Kommentierung – ähnlich wie Aristoteles’ Text – erklärungsbedürftig mit Blick darauf ist, ob er die traditionelle oder die nicht-traditionelle Position vertreten hat: WEIDEMANN 1994, 300f. S. zu der Auffassung, dass Ammonios die nicht-traditionelle Interpretation vertreten habe: MIGNUCCI 2014, SORABJI 1980, 92-93; SHARPLES 1978, 263f., oder auch die Essays bei SEEL 2013. S. zu noch weiterer Literatur: MIGNUCCI 2014, 79. S. zu Ammonios’ Positionen auch noch im Detail die folgende Behandlung des Ammonioskommentars zum neunten Kapitel von *De Interpretatione*.

64 S. Aristoteles, *De Interpretatione*, 18a28-34.

65 S. ebda. 18a28-29.

66 Ein Beispiel wäre: „Sokrates wäscht sich.“ Sokrates ist in diesem Fall ein Einzelnes.

67 Ein Beispiel wäre: „Jeder Mensch ist sterblich.“ Mensch ist in diesem Fall ein Allgemeines. Durch die zusätzliche Bestimmung „jeder“ erhält die Aussage nach Aristoteles (wie er im siebten Kapitel (z. B. 17b6) dieser Schrift ausführt) den Charakter einer allgemeinen Aussage.

68 S. Aristoteles, *De Interpretatione*, 18a33-34.

Aristoteles erläutert das Problem nun an Beispielen. Wenn es wahr ist zu sagen, dass etwas weiß oder nicht weiß ist, so ist es notwendig, dass es weiß ist oder nicht weiß ist.<sup>69</sup> Und wenn es weiß oder nicht weiß ist, so war es wahr dies zu behaupten oder zu verneinen. Wenn es nicht so ist, sage man das Falsche, und wenn man das Falsche sage, ist es so nicht (καὶ εἰ μὴ ὑπάρχει, ψεύδεται, καὶ εἰ ψεύδεται, οὐκ ὑπάρχει), so dass notwendigerweise die bejahte Aussage oder die verneinte Aussage wahr ist (ὥστε ἀνάγκη τὴν κατάφασιν ἢ τὴν ἀπόφασιν ἀληθῆ εἶναι).<sup>70</sup>

Im Folgenden greift Aristoteles die Notwendigkeit, mit der eine der beiden Aussagen wahr ist, wieder auf und zeigt dabei auch, zu welchen Fehlannahmen dies mit Blick auf Aussagen über zukünftiges Einzelnes verleiten kann. Nichts sei oder werde aus Zufall, auch nicht werde (zukünftig) etwas aus Zufall sein oder nicht sein. Sondern es geschehe alles aus Notwendigkeit und nicht aus Zufall (ἀλλ' ἐξ ἀνάγκης ἅπαντα καὶ οὐκ ὁπότ' ἔτυχεν).<sup>71</sup> Aristoteles fügt hinzu, dass nämlich entweder der, der bejahe, oder der, der verneine, die Wahrheit spreche.<sup>72</sup> Wenn dies nicht so wäre, würde es ebenso gut geschehen wie nicht geschehen (können).<sup>73</sup>

Auch der sich anschließende Gedanke ist ein Beispiel dafür, wie die (von Aristoteles nicht gebilligte) Annahme entstehen kann, dass das einzelne Geschehen in der Zukunft aus Notwendigkeit eintrete, und wie damit auch Aussagen einen Notwendigkeitscharakter erhalten, insofern diese das als wahr Erkannte vermitteln. Aristoteles nimmt dabei die Retrospektive auf ein Geschehen in den Blick.

Wenn etwa jetzt (also in der Gegenwart) etwas weiß ist, so sei es auch vorher (πρότερον) wahr gewesen zu sagen, dass dieses Etwas weiß sein werde.<sup>74</sup> Dieser Befund kann nun zu dem (verabsolutierenden, aber nicht unproblematischen) Schluss verleiten, dass es (auch in der Vergangenheit) immer wahr gewesen sei (ὥστε αἰεὶ ἀληθὲς ἦν), von allem, was je geworden sei, zu sagen, dass es (zukünftig) sein werde. Unter dieser Verabsolutierung kann als weiterer Schluss angefügt werden, dass es folglich nicht möglich ist, dass dieses nicht ist oder nicht sein werde:

εἰ δ' αἰεὶ ἀληθὲς ἦν εἰπεῖν ὅτι ἔστιν ἢ ἔσται, οὐκ οἶόν τε τοῦτο μὴ εἶναι οὐδὲ μὴ ἔσεσθαι.<sup>75</sup>

„Wenn es aber immer wahr war, zu sagen, dass es ist oder sein wird, ist es nicht möglich, dass dieses nicht ist oder nicht sein wird.“

Damit hat Aristoteles gezeigt, wie die Annahme, dass ein einzelnes Geschehnis in der Zukunft mit Notwendigkeit eintritt, entsteht: Wenn es aus der Gegenwart rückblickend wahr war zu sagen, dass das eintreten werde, was in der Gegenwart dann auch tatsächlich eingetreten ist, so kann (nicht unproblematisch) der Schluss gezogen werden, dass es *immer* wahr war, dies zu sagen, sofern die Aussage eine Korrespondenz in dem tatsächlichen Geschehen findet oder fand. Wenn es immer wahr war, konnte es sich nicht anders verhalten. Darin nun, dass sich aber etwas nicht anders verhalten kann, liegt nach Aristoteles die Notwendigkeit begründet:

69 Diesem Gedanken liegt, wie bereits skizziert wurde, auch die schon zuvor (in Kapitel 1) von Aristoteles vertretene Position zugrunde, dass die Aussage die Entfaltung von etwas Erkanntem ist.

70 S. Aristoteles, *De Interpretatione*, 18a39-b4. Schon zuvor hatte Aristoteles einleitend gesagt, dass Wahrheit und Falschheit in diesem Falle nicht zugleich gegeben sein können (ἄμφω γὰρ οὐκ ὑπάρξει ἅμα ἐπὶ τοῖς τουούτοις).

71 S. ebda. 18b6-7. Der Ausdruck ὁπότ' ἔτυχεν ist von Aristoteles sehr präzise gewählt, um die zwei Möglichkeiten eines kontradiktorischen Gegensatzes aufzugreifen, ohne dass determiniert wäre, ‚welches von beiden eintritt‘.

72 S. ebda. 18b7-8.

73 S. ebda. 18b8-9.

74 S. ebda. 18b9-10.

75 S. ebda. 18b11-13.

ὁ δὲ μὴ οἶόν τε μὴ γενέσθαι, ἀδύνατον μὴ γενέσθαι· ὁ δὲ ἀδύνατον μὴ γενέσθαι, ἀνάγκη γενέσθαι· ἅπαντα οὖν τὰ ἐσόμενα ἀναγκαῖον γενέσθαι· ἅπαντα οὖν τὰ ἐσόμενα ἀναγκαῖον γενέσθαι.<sup>76</sup> -  
 „Das aber, von dem nicht möglich ist, dass es nicht wird, kann nicht nicht werden. Was aber nicht nicht werden kann, wird notwendigerweise. Folglich wird alles Zukünftige aus Notwendigkeit.“

Aristoteles' Anschluss des folgenden Gedankens durch ἀλλὰ μὴν οὐδ' [...] ἐνδέχεται λέγειν<sup>77</sup> („gewiss auch nicht [...] ist es zu sagen möglich“) verweist darauf, dass Aristoteles nicht nur die folgende Position, sondern auch bereits den vorangegangenen Gedanken nicht billigt. Aristoteles wird später in diesem Kapitel diesen problematischen Gedanken noch einmal aufgreifen.

Den neuen Gedanken führt Aristoteles nun wie folgt ein: So sei es gewiss auch nicht möglich zu sagen, dass keines von beiden wahr sei: dass es also weder sein wird noch nicht sein wird (ὅτι οὔτ' ἔσται οὔτε οὐκ ἔσται).<sup>78</sup> In diesem Fall wäre, wenn die bejahte Aussage falsch wäre, die verneinte nicht wahr, und wenn die verneinte Aussage falsch wäre, wäre die bejahte Aussage nicht wahr.<sup>79</sup> Beides ist nun aber im Falle eines kontradiktorischen Gegenteils unmöglich.

Ferner müsse, wenn es wahr zu sagen ist, dass etwas weiß und groß ist (εἰ ἀληθὲς εἰπεῖν ὅτι λευκὸν καὶ μέλαν), beides auch (tatsächlich) vorliegen (δεῖ ἄμφω ὑπάρχειν). Und wenn es wahr zu sagen ist, dass etwas morgen vorliegen oder gegeben sein wird, wird dieses morgen vorliegen oder gegeben sein. Wenn es nun aber morgen weder sein wird, noch nicht sein wird, so wird es auch nicht das geben, von dem eines von beiden – also dass es wird oder nicht wird – eintritt (οὐκ ἂν εἴη τὸ ὁπότερ' ἔτυχεν), wie die Seeschlacht (ναυμαχία).<sup>80</sup> Eine Seeschlacht dürfte dann nämlich weder stattfinden noch nicht stattfinden (δέοι γὰρ ἂν μῆτε γενέσθαι ναυμαχίαν μῆτε μὴ γενέσθαι).<sup>81</sup>

Dadurch, dass Aristoteles diesen Gedanken durch „gewiss auch nicht“ eingeleitet hat, ist deutlich, dass er diese definitive Position, dass man mit Bestimmtheit sagen kann, dass die Seeschlacht morgen weder stattfindet noch nicht stattfindet, nicht für richtig hält. Auch im Anschluss nennt er beide referierten Positionen ἄτοπα („fehl am Platz“, um nicht „unsinnig“ zu sagen).<sup>82</sup> Aristoteles geht es v. a. darum, beiden Meinungen, die er referiert, den von ihnen postulierten Notwendigkeitscharakter abzuspüren, um so die Möglichkeit, dass eins von beiden (ὁπότερ') eintritt, nicht aufzuheben.<sup>83</sup> Denn die Aufhebung dieser Möglichkeit hätte nach Aristoteles gravierende Konsequenzen:

ὥστε οὔτε βουλευέσθαι δέοι ἂν οὔτε πραγματεύεσθαι, ὡς ἐὰν μὲν τοδὶ ποιήσωμεν, ἔσται τοδί, ἐὰν δὲ μὴ τὸδι, οὐκ ἔσται.<sup>84</sup>

76 S. ebda. 18b13-15.

77 S. ebda. 18b17.

78 S. ebda. 18b17-18.

79 S. ebda. 18b18-20.

80 S. ebda. 18b21-25.

81 S. ebda. 18b25.

82 S. ebda. 18b26.

83 S. dazu ausführlich: ebda. 18b26-33.

84 S. ebda. 18b31-33 (und ferner auch 18b33-19a1). Die Absurdität dieses Gedankens führt Aristoteles in 18b33-36 vor Augen, dass in diesem Fall, dass alles notwendig sei und geschehe, nichts davon abhalte, dass ein Mensch behaupte, dass etwas in 10000 Jahren eintrete, der andere behaupte, dass es nicht eintrete, so dass eines von beiden *aus Notwendigkeit* dann wahr sein werde. Nicht dadurch, dass etwas ausgesagt oder verneint werde, werde etwas geschehen oder nicht geschehen – weder in in 10000 Jahren noch in einer beliebigen Zeit. Auch dieses Beispiel zeigt, dass Aristoteles mit seiner Aussage darauf zielt, die Notwendigkeit des Eintretens oder Nicht-Eintretens des einzelnen Geschehens und damit die Aufhebung der Kontingenz zu widerlegen – und gleichzeitig Propositionen, die ein einzelnes, zukünftiges Geschehen vermitteln, diesen Notwendigkeitscharakter mit Blick darauf, dass die Aussage wahr oder falsch ist, abzuspüren.

„[Wenn alles aus Notwendigkeit ist und wird (18b30-31)], dürfte daher weder zu überlegen noch Anstrengungen auf sich zu nehmen nötig sein, damit, wenn wir dies machen, jenes sein wird, wenn wir dies nicht machen, <jenes> nicht sein wird.“

Nachdem Aristoteles nun diese Positionen zurückgewiesen hat, eröffnet er seine eigene Meinung.<sup>85</sup> Nach allem nun, was Aristoteles über die kontradiktorischen Gegensätze im siebten Kapitel der Schrift gesagt hat, ist diese definitive Aussage, dass eine Seeschlacht morgen weder stattfindet noch nicht stattfindet, aber nicht möglich. Eine der beiden Aussagen, dass eine Seeschlacht stattfindet oder dass eine Seeschlacht nicht stattfindet, wird sich als wahr erweisen.

Aristoteles' Verneinung der Annahme an dieser Stelle, dass die Seeschlacht morgen weder stattfindet, noch nicht stattfindet, nimmt der Proposition, dass die Seeschlacht weder stattfindet noch nicht stattfindet und dem Eintreten des Sachverhalts ihre Absolutheit und Notwendigkeit. Aristoteles bereitet mit der Problematisierung der angeführten Positionen die Möglichkeit zu seiner eigenen Entgegnung vor.<sup>86</sup> Es geht ihm im Folgenden dabei zentral um eine nähere Differenzierung, welche Aussage, die ein zukünftiges Einzelnes betrifft, nicht notwendig ist, welche notwendig ist und welche Notwendigkeit der Aussage auch die Möglichkeit der Kontingenz aufhebt oder nicht aufhebt.<sup>87</sup>

In seiner Erwiderung gegenüber der deterministischen Position geht Aristoteles von augenscheinlichen Beispielen aus:

ὁρῶμεν γὰρ ὅτι ἔστιν ἀρχὴ τῶν ἐσομένων καὶ ἀπὸ τοῦ βουλευέσθαι καὶ ἀπὸ τοῦ πράξαι τι, καὶ ὅτι ὅλως ἔστιν ἐν τοῖς μὴ αἰεὶ ἐνεργοῦσι τὸ δυνατόν εἶναι καὶ μὴ, ἐν οἷς ἄμφω ἐνδέχεται καὶ τὸ εἶναι καὶ τὸ μὴ εἶναι, ὥστε καὶ τὸ γενέσθαι καὶ τὸ μὴ γενέσθαι.

„Denn wir sehen, dass der Anfang für das Zukünftige auch davon ausgeht, dass man sowohl etwas überlegt als auch tut, und dass überhaupt unter dem, was nicht immer tätig ist, das, was sein und auch nicht sein kann, ist, bei welchem beides möglich ist sowohl das Sein als auch nicht Sein, so dass auch das Werden und das Nicht-Werden <möglich ist>.“

Aristoteles führt ein Kleidungsstück (ἱμάτιον) als konkretes Beispiel für diese allgemeine Aussage an: Dieses könne (zukünftig) zerschnitten und auch nicht zerschnitten werden. Das Kleidungsstück kann beispielsweise auch verschlissen werden, bevor es zerschnitten wird. Es könnte aber nicht zuvor verschlissen werden, wenn nicht die Möglichkeit dazu bestünde, dass es nicht zerschnitten wird (εἶγε μὴ δυνατόν ἦν τὸ μὴ διατμηθῆναι).<sup>88</sup>

Wie bei dem Kleidungsstück müsse es sich nun bei allem anderen Werden (ἐπὶ τῶν ἄλλων γενέσεων) verhalten, bei dem eine derartige Möglichkeit besteht.<sup>89</sup> Es sei folglich klar, dass weder alles aus Notwendigkeit sei noch geschehe (φανερὸν ἄρα ὅτι οὐχ ἀπάντα ἐξ ἀνάγκης οὐτ' ἔστιν οὔτε γίγνεται). Zum einen könne jeder von beiden Fällen eintreten, und in keiner Weise sei die bejahte Aussage in einem höheren Grad wahr als die verneinte Aussage. Wenn zum anderen der eine Fall eher oder meistens eintrete, hebe dies jedoch nicht die Möglichkeit auf, dass doch der andere Fall eintrete, dieser dann jedoch nicht.<sup>90</sup>

85 S. Aristoteles, *De Interpretatione*, 19a1ff.

86 Diese Entgegnung erfolgt ab 19a7. Aristoteles leitet sie rückblickend auf die angeführten Positionen wie folgt ein: εἰ δὴ ταῦτα ἀδύνατα, (...). - „Wenn denn dieses unmöglich ist.“ Grammatikalisch wird der Hauptgedanke des Satzes erst in 19a18 (φανερὸν ἄρα ὅτι (...)) fortgeführt.

87 Dass Aristoteles selbst die Möglichkeit der Kontingenz gegen streng deterministische Positionen vertrat ist weithin anerkannt. S. im Kontext der Forschungen zum neunten Kapitel nur exemplarisch: MIGNUCCI 2014, 53: „As is known, Aristotle admitted the existence of truly contingent events and corresponding truly contingent propositions and he tried to avoid the deterministic consequences derived from admitting true future propositions.“

88 S. Aristoteles, *De Interpretatione*, 19a7-16.

89 S. ebda. 19a16-18.

90 S. ebda. 19a18-22.



Die Notwendigkeit beschreibt Aristoteles nun (immer noch mit Blick auf etwas zukünftiges Einzelnes) wie folgt: Notwendig sei, dass das Seiende dann ist, wenn es ist, das nicht Seiende dann nicht ist, wenn es nicht ist,<sup>91</sup> nicht dagegen (ist es notwendig), dass alles Seiende notwendig ist (τὸ ὄν ἅπαν ἀνάγκη εἶναι), das nicht Seiende nicht ist.<sup>92</sup>

Und Aristoteles betont noch einmal, dass die temporale Gebundenheit der Notwendigkeit nicht dasselbe mit der Notwendigkeit schlechthin ist:

οὐ γὰρ ταῦτόν ἐστι τὸ ὄν ἅπαν εἶναι ἐξ ἀνάγκης ὅτε ἔστιν, καὶ τὸ ἀπλῶς εἶναι ἐξ ἀνάγκης.<sup>93</sup>

„Denn nicht ist es dasselbe: dass alles Seiende <dann> aus Notwendigkeit ist, wann es ist, und das schlechthin aus Notwendigkeit Sein.“

Auf der Grundlage dieser Betrachtung des Sachverhalts zieht Aristoteles abschließend Rückschlüsse für die kontradiktorischen Propositionen (ἀντιφάσεις). Es sei (lediglich) notwendig, dass eine der beiden kontradiktorischen Positionen wahr sei. Hingegen könne es nicht notwendig sein, dass eine der beiden notwendig wahr sei. Mit Blick auf das Beispiel der Seeschlacht führt Aristoteles folglich aus:

λέγω δὲ οἷον ἀνάγκη μὲν ἔσεσθαι ναυμαχίαν αὔριον ἢ μὴ ἔσεσθαι, οὐ μέντοι γενέσθαι αὔριον ναυμαχίαν ἀναγκαῖον οὐδὲ μὴ γενέσθαι· γενέσθαι μέντοι ἢ μὴ γενέσθαι ἀναγκαῖον.<sup>94</sup>

„Ich meine z. B. dass es notwendig ist, dass morgen eine Seeschlacht sein oder nicht sein wird, freilich <meine ich> nicht, dass es notwendig ist, dass die Seeschlacht morgen stattfindet, und auch nicht, <dass es notwendig ist>, dass sie nicht stattfindet. Dass sie freilich wird oder nicht wird, ist notwendig.“

Abschließend erinnert Aristoteles noch einmal an den Zusammenhang, den er in den ersten Kapitel dieser Schrift schon behandelt hat, dass die Sätze nämlich nur in Entsprechung zu den Sachen wahr sind (ὁμοίως οἱ λόγοι ἀληθεῖς ὥσπερ τὰ πράγματα).<sup>95</sup> Wenn sich demnach die Sache – also etwa mit Blick auf einzelnes zukünftiges Ereignis – so verhält, dass, welches von beiden auch immer geschieht (ὅποτερ’ ἔτυχε) – also dass es stattfindet oder nicht stattfindet –, auch das jeweilige Gegenteil eintreten kann (τὰ ἐναντία ἐνδέχεσθαι), dann muss sich die kontradiktorische Aussage ebenso verhalten.

Aristoteles grenzt den Bereich, für den er die Gültigkeit dieser Position beansprucht, noch einmal ein: Was er gesagt habe, treffe auf das zu, was nicht immer ist, oder nicht immer nicht ist (τοῖς μὴ ἀεὶ οὐσιν ἢ μὴ ἀεὶ μὴ οὐσιν).<sup>96</sup> Denn bei dem, was nicht immer ist oder nicht immer nicht ist, ist es notwendig, dass die eine Aussage des kontradiktorischen Gegensatzes wahr ist, die andere falsch. Es ist aber nicht von vornherein notwendig, dass diese (notwendig) wahr ist, oder dass die andere (notwendig) wahr ist. Aristoteles ruft damit noch einmal in Erinnerung, dass es ihm um das zukünftige Einzelne geht, das sich so oder nicht so verhalten kann.

Die Intention, die Aristoteles in diesem Abschnitt verfolgt hat, fasst er in einem letzten Gedanken noch einmal zusammen:

ὥστε δῆλον ὅτι οὐκ ἀνάγκη πάσης καταφάσεως καὶ ἀποφάσεως τῶν ἀντικειμένων τὴν μὲν ἀληθῆ τὴν δὲ ψευδῆ εἶναι.

„Daher ist es klar, dass nicht mit Notwendigkeit bei jeder bejahten und verneinten Aussage in kontradiktorischen Gegenteilen die eine wahr, die andere falsch ist.“

---

91 S. ebda. 19a23-24.

92 S. ebda. 19a24-25.

93 S. ebda. 19a25-26.

94 S. ebda. 19a29-32.

95 S. ebda. 19a33.

96 S. ebda. 19a35-36.

### 3. Neukontextualisierung von Wissen in Ammonios' Kommentierung des neunten Kapitels von Aristoteles' *De Interpretatione*

#### 3.1 Neukontextualisierung von Wissen in Abhängigkeit vom Erkenntnisstand des Adressaten

Der folgende Abschnitt behandelt Auszüge aus Ammonios' umfangreichen Erklärungen des neunten Kapitels – und damit auch Ammonios' eigenes Eintreten gegen die angeführten Determinismusthesen mit Blick auf einzelnes Geschehen in der Zukunft. Ammonios integriert dabei für seine Erklärung des Aristoteles textes in unterschiedlicher Form immer wieder Wissen aus anderen Ursprungskontexten in seine Kommentierung. Den Fokus wird im Folgenden die Betrachtung bilden, welches Wissen genau Ammonios in welcher Weise integriert. Eine besondere Aufmerksamkeit kommt dabei der Frage zu, ob es denkbar ist, dass die Art und Weise seines Aufrufs dieses Wissens abhängig von den Adressaten erfolgt, ob er also Wissen aus einem Ursprungskontext (A) in den Kommentartext (B) in einer Weise integriert, um adressatenbezogen Verstehens- oder auch Interessensziele zu bedienen (C). Wenn dies der Fall ist, können daraus Rückschlüsse auf Modalitäten gezogen werden, die einen Wissenstransfer in der spätantiken Kommentierung begründeten und begünstigten.

Der folgende Abschnitt wird damit auch die erwähnte dynamische Seite des Wissenstransfers in Ammonios' Kommentierung in den Blick nehmen. Auch wenn, wie angeführt wurde, Aristoteles das Wissen von etwas als etwas Konstantes, das sich nicht anders verhalten kann, betrachtet, bedeutet dies nicht, dass der Transfer des Wissens der Dynamik entbehrt. Das Folgende wird diese Dynamik ausgehend von den bisher betrachteten Kontexten beleuchten. In den Fokus rückt besonders, wie Ammonios sich für seine Erklärungen auch anderer Texte oder auch Begrifflichkeiten jenseits der Schrift *De Interpretatione* und des *Organon* bedient.

Für seine Erklärung der Aussagesätze über ein einzelnes Geschehen, das in der Zukunft liegt, löst sich Ammonios nach einer kürzeren Einleitung zu *De Interpretatione* 18a28-34, in der er die folgende Betrachtung noch einmal in der bisherigen Argumentationsführung kontextualisiert,<sup>97</sup> zunächst von der Erklärung einzelner Textpassagen und weitet die Erklärungsperspektive in einem langen und sehr gelehrten Exkurs erheblich,<sup>98</sup> bevor er zur Kommentierung der einzelnen Sätze des neunten Kapitels übergeht, die er zunächst als Textlemmata zitiert.<sup>99</sup> Im Zentrum der Betrachtung werden im Folgenden auch die Unterschiede in den Kommentierungen stehen, wie sie sich in dem sehr gelehrten Exkurs und der sich diesem anschließenden Erklärung der einzelnen Textstellen und Sätze findet.

In der Einführung in seine Kommentierung zum neunten Kapitel fasst Ammonios zum einen den erreichten Diskussionsstand zusammen, zum anderen führt er konkret den Punkt an, den es ausgehend von diesem Stand nun zu klären gilt. So erinnert Ammonios unter Anführung anschaulicher Beispiele noch einmal daran, welche kontradiktorischen Sätze wahr und falsch immer – d. h. für Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft – notwendig auf sich aufteilen, sowie daran, welche Gegensätze wahr und falsch nicht notwendig aufeinander aufteilen. Gegenüber diesen Arten von Gegensätzen stellt der die Besonderheit der Aussagen über (kontingentes) Einzelnes heraus.<sup>100</sup> Die Aussagen über kontingentes Einzelnes besitzen die Eigenschaft, dass

97 S. Ammonios, *in de int.*, 128,21-130,26.

98 S. ebda. 130,27-138,10.

99 S. ebda. 138,11-155,8.

100 S. ebda. 128,21-129,35, v. a.: 128,32-129,4. Ammonios greift dabei auf Unterscheidungen und Differenzierungen, die er selbst in seiner Kommentierung des siebten Kapitels eingeführt hat, zurück.

sie wahr und falsch auf die bejahte und verneinte Aussagen aufteilen, dann in gleicher Weise mit anderen Aussagen, wenn sie für die Gegenwart und Vergangenheit getroffen werden. Dies sei aber nicht mehr der Fall, wenn Aussagen über ein zukünftiges kontingentes Einzelnes getroffen werden:<sup>101</sup>

κατὰ δὲ γε τὴν ἐνδεχομένην ὕλην οὐκέτι φησὶ ὁμοίως αὐτὰς ἔχειν κατὰ πάντα χρόνον λαμβανομένας πρὸς τὴν διάκρισιν τοῦ τε ἀληθοῦς καὶ τοῦ ψεύδους· ἐπὶ μὲν γὰρ τοῦ παρεληλυθότος καὶ τοῦ ἐνεστώτος, ἅτε δὴ τοῦ πράγματος ἐκβεβηκότος περὶ οὗ ὁ λόγος, φανερὰν εἶναι τῶν καθ' ἕκαστα προτάσεων τὴν τε ἀληθεύουσαν καὶ τὴν ψευδομένην· εἰ γὰρ τύχοι λούμενος ἢ λουσάμενος χθὲς ὁ Σωκράτης, ἢ μὲν κατάφασις ἀληθεύσει ἢ λέγουσα 'Σωκράτης λούεται' 'Σωκράτης χθὲς ἐλούσατο', ἢ δὲ ἀπόφασις ἀναιρεῖν πειρωμένη τὸ ὑπάρχον ἢ ὑπάρξαν δῆλον ὅτι ψευδὴς ἔσται, καὶ εἰ τύχοι μὴ λούμενος ἢ μὴ λελουμένος τῇ προτεραιᾷ, δῆλον ὅτι τὴν μὲν ἀπόφασιν κατὰ τὸν ἐνεστώτα χρόνον καὶ τὸν παρεληλυθότα λαμβανομένην ἀληθεύειν ἀνάγκη, τὴν δὲ κατάφασιν ὑπάρχειν ἢ ὑπάρξαν λέγουσαν τὸ μὴ ἐκβεβηκὸς ψευδεσθαι. κατὰ δὲ γε τὸν μέλλοντα χρόνον διαιρεῖν μὲν καὶ οὕτως φησὶ τὰς καθ' ἕκαστα προτάσεις τὸ τε ἀληθὲς καὶ τὸ ψεῦδος, οὐκέτι μὲντοι ὁμοίως ταῖς κατὰ τὸν ἐνεστώτα χρόνον ἢ τὸν παρεληλυθότα λαμβανομένας· οὐ γὰρ ἔτι ὠρισμένως ἔστιν εἰπεῖν ποτέρα μὲν αὐτῶν ἀληθεύσει ποτέρα δὲ ψεύσεται, μήπω τοῦ πράγματος ἐκβεβηκότος δυναμένου δὲ καὶ ἐκβῆναι καὶ μὴ ἐκβῆναι.<sup>102</sup>

„Bei der kontingenten Materie<sup>103</sup> verhalten sie [die Gegensätze] sich nicht mehr in der gleichen Weise <wie die anderen kontradiktorischen Gegensätze> in jeder Zeitstufe [Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft] mit Blick darauf, dass sie wahr und falsch aufeinander aufteilen. Denn bei Vergangenem und Gegenwärtigem, da das Geschehen ja bereits eingetreten ist, von dem die Rede ist, ist es klar, dass von den Sätzen über Einzelnes der eine wahr, der andere falsch ist. Wenn sich Sokrates nämlich gerade wäscht oder gestern gewaschen hat, ist jeweils der bejahte Aussagesatz, der sagt: „Sokrates wäscht sich.“ „Sokrates hat sich gestern gewaschen.“, wahr. Der verneinte Aussagesatz, der versucht, das, was ist oder war, aufzuheben, wird falsch sein, und wenn sich Sokrates gerade nicht wäscht oder am Vortag nicht gewaschen hat, ist es klar, dass der verneinte Aussagesatz, der das Gegenwärtige oder Vergangene betrifft, notwendigerweise wahr ist, der bejahte Aussagesatz hingegen, der behauptet, dass das, was nicht eingetreten ist, ist oder war, ist notwendigerweise falsch. Mit Blick auf die Zukunft, behauptet er [Aristoteles], teilen die Sätze über Einzelnes auch in dieser Weise sowohl das Wahre als auch das Falsch aufeinander auf, nicht mehr freilich in der gleichen Weise wie bei den Sätzen über Einzelnes, die das Gegenwärtige oder Vergangene betreffen. Denn nicht mehr ist es möglich in bestimmter Weise zu sagen, welcher von beiden wahr und welcher falsch sein wird, da das Geschehen noch nicht eingetreten ist und ferner eintreten oder nicht eintreten kann.“<sup>104</sup>

Ammonios führt in seiner Einleitung damit in den Sonderfall ein, den Aristoteles erkannt hat, und den er selbst im Folgenden behandeln und erklären wird. Dass er – anders als Aristoteles – anschauliche Beispiele anführt, mag ein Hinweis darauf sein, dass Ammonios das Verständnis vereinfachen möchte. Es ist damit durchaus denkbar, dass er die Publikationsfassung dieses Kommentars auch für Anfänger im Studium der Logik konzipiert hat. Denn an dem Beispiel wird die Basis für die Notwendigkeit (ἀνάγκη) einer wahren Aussage und für den Bestimmtheitscharakter von Aussagen (ὠρισμένως εἰπεῖν) über ein einzelnes Geschehen leicht begreiflich entfaltet: An dem Geschehen, dass Sokrates sich gerade oder gestern gewaschen hat, wird leicht ersichtlich, dass die Notwendigkeit der Wahrheit der Aussage in dem tatsächlichen einzelnen Ereignis wurzelt.

101 S. ebda. 130,9-26.

102 Den Text übernehme ich hier und im Folgenden der Edition von BUSSE 1897. Die folgenden Übersetzungen stammen von mir (eine Übersetzung des Werks des Ammonios ins Deutsche liegt noch nicht vor).

103 S. zu der ἐνδεχομένη ὕλη eines Aussagesatzes als einer Aufnahmeinstanz und auch Vermittlerin für kontingente (und nicht-notwendige) Aussagen ausführlicher: Ammonios, *in de int.*, 91,22ff.

104 S. ebda. 130, 9-26.

Etwas überraschend vielleicht schließt Ammonios in seinem Kommentar nun nicht unmittelbar eine Erklärung der einzelnen Aussagen des Aristoteles an, sondern erweitert stattdessen den Betrachtungskontext v. a. auf die Bedeutung des Behandelten auch für theologische und auch ethische Fragestellungen. Er öffnet damit in seiner Erklärung den Betrachtungskontext des rein logischen Themas des Aussagesatzes über zukünftiges Einzelnes und dessen konkreten Sach- und Geschehensbezugs hin zu allgemeineren Betrachtungen, in die er Wissen aus anderen Ursprungskontexten jenseits der Schrift *De Interpretatione* integriert. Die Selbstverständlichkeit oder Nicht-Selbstverständlichkeit, mit der Ammonios Wissen in diesen Exkurs integriert, kann nunmehr darauf befragt werden, welche Textkenntnisse und welches Wissen er bei seiner Kommentierung voraussetzt. Anhand dessen, wie voraussetzungsreich die Kommentierung ist oder auch nicht ist, können Rückschlüsse gezogen werden, für welche Adressaten oder welches Verstehensziel Ammonios dieses Wissen im Kommentar aufruft, bzw. welches Verstehensziel überhaupt den Wissenstransfer in seiner Art, wie wir ihn in diesem Kommentarteil vorfinden, begründete.

Für den besseren Nachvollzug der Schwierigkeit oder auch Einfachheit des Verständnisses des Exkurses werden im Folgenden die Übersetzungen des griechischen Textes bewusst umfangreich angeführt. Zu diesem Zweck wird ebenfalls versucht, in den Übersetzungen die Satzstruktur nach Möglichkeit nachzubilden und nicht zu vereinfachen.<sup>105</sup>

Τοῦτο μέντοι τὸ θεώρημα τὸ νῦν ὑπὸ τοῦ Ἀριστοτέλους κινούμενον δοκεῖ μὲν εἶναι λογικόν, κατὰ ἀλήθειαν δὲ πρὸς πάντα τὰ μόρια τῆς φιλοσοφίας ἐστὶν ἀναγκαῖον· κατὰ τε γὰρ τὴν ἠθικὴν φιλοσοφίαν πᾶσαν ἀνάγκη προσλαμβάνειν ὡς οὐ πάντα ἔστι καὶ γίνεται ἐξ ἀνάγκης, ἀλλ' ἔστι τινὰ καὶ ἐφ' ἡμῖν, ἐπεὶ κύριοι πράξεων τινων ὄντες καὶ ἐφ' ἡμῖν ὄν ἐλέσθαι ἢ μὴ ἐλέσθαι τάδε τινὰ καὶ πράξει ἢ μὴ, τὰς μὲν ἐπαινετὰς τὰς δὲ ψεκτὰς εἶναι τῶν τε προαιρέσεων καὶ τῶν πράξεων λέγομεν, καὶ προτρέπει μὲν τοὺς πέλας ἀξιουῦμεν ἐπὶ τὰς καλὰς καὶ ἀγαθὰς πράξεις ἀποτρέπει δὲ ἐκ τῶν ἐναντίων. καὶ μέντοι καὶ πρὸς φυσιολογίαν φαίνεται χρήσιμον τὸ θεώρημα· ζητήσει γὰρ καὶ ὁ φυσιολόγος εἴτε πάντα ἐξ ἀνάγκης γίνεται τὰ γινόμενα, εἴτε τινὰ ἀπὸ τύχης καὶ ἐκ ταυτομάτου. καὶ πρὸς τὴν λογικὴν μέθοδον ὡσαύτως· αὐτὸ γοῦν τοῦτό ἐστι τὸ νῦν ζητούμενον εἴτε πᾶσα ἀντίφασις ἀφορισμένως διαιρεῖ τὸ ἀληθὲς καὶ τὸ ψεῦδος εἴτε ἔστι τις καὶ ἀορίστος ταῦτα διαιροῦσα. ἐκτεινόμενον δὲ τὸ θεώρημα καὶ ἐπὶ τὴν πρώτην φιλοσοφίαν εὐρήσεις· ζητήσει γὰρ καὶ ὁ θεολόγος κατὰ τίνα τρόπον ὑπὸ τῆς προνοίας διακυβερνᾶται τὰ ἐν τῷ κόσμῳ πράγματα, καὶ εἴτε πάντα ὀρισμένως καὶ ἐξ ἀνάγκης γίνεται τὰ γινόμενα, καθάπερ τὰ ἐπὶ τῶν αἰδίων ὑπάρχοντα, ἢ ἔστι τινὰ καὶ ἐνδεχομένως ἐκβαίνοντα, ὧν τὴν γένεσιν ἐπὶ μερικὰς δηλονότι καὶ ἄλλοτε ἄλλως ἐχούσας αἰτίας ἀνάγειν ἀνάγκη. καὶ οὐδὲ τοὺς πάνυ ιδιωτικῶς διακειμένους τῶν ἀνθρώπων εὐρήσεις ἀμελοῦντας τῆς περὶ τούτου τοῦ θεωρήματος ἐννοίας, ἀλλὰ τοὺς μὲν ὡς πάντων ἐξ ἀνάγκης γινόμενων τὰς αἰτίας ὧν ἀμαρτάνουσιν ἐπὶ τὴν εἰμαρμένην ἢ τὴν πρόνοιαν τὴν τε θεῖαν καὶ τὴν δαιμονίαν ἀναφέρειν πειρωμένους, (...).<sup>106</sup>

„Diese Untersuchung freilich, die nun von Aristoteles vorgebracht wird, scheint zwar eine logische zu sein, in Wahrheit trägt sie aber Relevanz für alle Teile der Philosophie: Denn es besteht eine Notwendigkeit, sowohl mit Blick auf die ganze Ethik anzunehmen, dass nicht alles aus Notwendigkeit ist und wird, sondern dass Bestimmtes auch bei uns liegt, weil wir, da wir Herren über bestimmte unserer Handlungen sind und es bei uns liegt, zu wählen oder nicht zu wählen, dieses Bestimmte zu machen oder nicht zu machen, sagen, dass von den Entscheidungen und Handlungen die einen lobenswert, die anderen tadelnswert sind, und es für würdig befinden, die, die sich in unserer Nähe befinden, zu schönen und guten Taten anzutreiben und von den ihnen gegenteiligen <Taten> abzubringen.

105 Erklärende Zusätze, die für das Verständnis und für den Nachvollzug des Argumentation in diesem Beitrag wichtig sind und teils auch aus dem Kontext von Ammonios' Kommentierung (z. B. infolge hier nicht zitierter Passagen) ergänzt werden, sind in <> gesetzt.

106 Ammonios, in *de int.*, 130,27-131,14.

Ferner scheint diese Untersuchung auch mit Blick auf die Physiologie nützlich zu sein. Denn auch der Physiologe wird erforschen, ob alles, was geschieht, aus Notwendigkeit geschieht, oder ob Bestimmtes aufgrund eines <nicht intendierten> Vorkommnisses oder eines <in der Natur liegenden> Zufalls <geschieht>.

Ebenso < scheint diese Untersuchung > mit Blick auf die logische Untersuchung <nützlich zu sein>. Eben dies ist das, was grade untersucht wird, ob jeder <kontradiktorische> Gegensatz in bestimmter Weise das Wahre und das Falsche <auf die bejahende und die ihm entgegengesetzte verneinende Aussage> aufteilt, oder ob es einen bestimmten <kontradiktorischen> Gegensatz gibt, der <Wahrheit und Falschheit> auch in <noch> unbestimmter Weise aufteilt.

Außerdem wirst du finden, dass die Betrachtung auch Bedeutung für die Beschäftigung mit der höchsten Philosophie besitzt. Es wird nämlich der Theologe erforschen, auf welche Weise von dem göttlichen Vorwissen die Dinge im Kosmos gelenkt werden, und ob alles, was wird, in einer bestimmten Weise und aus Notwendigkeit wird, wie das, was den ewigen Dingen zukommt, oder ob es Bestimmtes gibt, das auch in kontingenter Weise [d. h. möglicherweise] eintritt, dessen Werden deutlich auf partikuläre und sich bald so und bald anders verhaltende Ursachen zurückzuführen ist.

Und du wirst auch nicht die völlig Unwissenden finden, ohne dass sie sich Gedanken um diese Frage machen, aber <du wirst> andere finden, die, als ob alles aus Notwendigkeit geschehe, versuchen, die Ursachen für das, was sie falsch machen, einem vorher bestimmten Schicksal und sowohl dem göttlichen als auch dämonischen Vorwissen zuzuschreiben (...).“

Ammonios betont die Bedeutung dessen, was Aristoteles in diesem Kapitel behandelt hat, auch für philosophische Fachgebiete jenseits der Logik. Wenn er sich im Folgenden theologischen Fragen widmet, spricht dies dafür, dass er diesen Exkurs primär an Gelehrte adressiert und weniger an Studienanfänger in der Philosophie und Logik. Denn er bettet die Bedeutung der Problematik dieser Fragestellungen nicht nur in leicht nachvollziehbare und kaum widerlegbare Phänomene des Alltags ein, dass wir etwa selbst bestimmte Entscheidungen treffen, Bestimmtes wählen, für unsere Entscheidungen gelobt oder getadelt werden, was überhaupt die Möglichkeit voraussetzt, dass wir als Menschen über das Vermögen, uns entscheiden zu können, verfügen und für unsere jeweilige Wahl auch verantwortlich sind. Vielmehr betont er auch die Bedeutung für die ‚höchste Philosophie‘, also die Theologie und damit für ein Gebiet, das eher für Philosophen, die in ihrer Ausbildung fortgeschrittener sind, bestimmt ist. Ammonios zeigt sich dabei, wie der letzte Absatz zeigt, von Beginn an als ein Kritiker der offenbar weit verbreiteten Determinismusthese, dass alles aus Notwendigkeit geschehe.

Die Argumentation gegen die Notwendigkeit führt Ammonios im Folgenden zunächst auf einer allgemeinen Ebene und nicht auf der Grundlage von Textlemmata aus dem Aristotelestext. Er untergliedert seine Behandlung in zwei gedankliche Abschnitte, von denen er den ersten kurz, den zweiten umfangreich behandeln wird:

Τοσαύτην οὖν δύναμιν ἔχοντος τοῦ θεωρήματος πρὸς πάντα ἡμῶν τὸν βίον ἀναγκαῖον ἡγοῦμαι τῶν πάντα ἀναγκάζειν πειρωμένων λόγων τοὺς δοκοῦντας παρέχειν τινὰ τοῖς ἀκούουσιν ἀπορίαν ἐκθέσθαι τε καὶ διαλῦσαι. δύο δὲ τούτων ὄντων, τοῦ μὲν λογικώτερου τοῦ δὲ πραγματειωδεστέρου, ὁ μὲν λογικώτερος προάγεται ὡς ἐπὶ τινος ἡμῶν ἐνεργείας, οἷον τῆς κατὰ τὸ θερίζειν, τὸν τρόπον τοῦτον· [...].

„Da diese Betrachtung nun eine so große Bedeutung für unser ganzes Leben besitzt, halte ich es für notwendig, von den Argumenten, durch die versucht wird, alles als notwendig zu zeigen, denen zu begegnen und sie aufzulösen, die den Zuhörenden eine Ausweglosigkeit zu bereiten scheinen. Da es zwei solche gibt, das eine eher sprachlicher Art, das andere sachlicherer Art, wird das sprachlichere zuerst angeführt am Beispiel einer unserer Tätigkeiten, des Mähens, auf folgende Art und Weise: [...]“<sup>107</sup>

---

107 S. ebda. 131,20-25.

Ammonios' verhältnismäßig kurze Erwiderung auf das sprachliche Argument<sup>108</sup> unterscheidet zwischen den zwei Aussagen: „Du wirst mähen (θεριεῖς).“ und „Du wirst vielleicht mähen (τάχα θεριεῖς). Ammonios führt dabei zunächst das Argument derer an, die für die Notwendigkeit plädieren, bevor er diesem entgegentritt:

εἰ θεριεῖς, φησὶν, οὐχὶ τάχα μὲν θεριεῖς τάχα δὲ οὐ θεριεῖς, ἀλλὰ πάντως θεριεῖς, καὶ εἰ μὴ θεριεῖς, ὡσαύτως οὐχὶ τάχα μὲν θεριεῖς τάχα δὲ οὐ θεριεῖς, ἀλλὰ πάντως οὐ θεριεῖς· ἀλλὰ μὴν ἐξ ἀνάγκης ἦτοι, θεριεῖς ἢ οὐ θεριεῖς· ἀνήρηται ἄρα τὸ τάχα, εἴπερ μήτε κατὰ τὴν ἀντίθεσιν τοῦ θεριεῖν πρὸς τὸ μὴ θεριεῖν ἔχει χώραν, ἐξ ἀνάγκης τοῦ ἐτέρου τούτων ἐκβαίνοντος, μήτε κατὰ τὸ ἐπόμενον ὁποτεραοῦν τῶν ὑποθέσεων· τὸ δὲ τάχα ἦν τὸ εἰσφέρον τὸ ἐνδεχόμενον· οἴχεται ἄρα τὸ ἐνδεχόμενον. πρὸς τοῦτον οὖν τὸν λόγον ῥάδιον ἀπαντᾶν λέγοντας ὡς ὅταν φάσκητε τὸ 'εἰ θεριεῖς, οὐχὶ τάχα μὲν θεριεῖς τάχα δὲ οὐ θεριεῖς, ἀλλὰ πάντως θεριεῖς', πῶς ἀξιούτε ὑποτίθεσθαι τὸ θεριεῖν ὡς ἀναγκαῖον ἢ ὡς ἐνδεχόμενον; εἰ μὲν γὰρ ὡς ἐνδεχόμενον, ἔχομεν τὸ ζητούμενον, εἰ δὲ ὡς ἀναγκαῖον, πρῶτον μὲν αὐτὸ αἰτεῖσθε τὸ ἐξ ἀρχῆς ζητούμενον συγχωρεῖσθαι ὑμῖν ὡς ἐναργές, ἔπειτα ἀληθές μὲν ἔσται τὸ πάντως θεριεῖν, οὐκέτι μέντοι χώραν ἔξει τὸ λέγειν 'ἀλλὰ μὴν ἦτοι θεριεῖς ἢ οὐ θεριεῖς'· πῶς γὰρ τοῦ ἐτέρου τούτων ἐκβαίνοντος ἀναγκαιῶς τοῦ δὲ ἐτέρου δηλονότι ἀδυνάτου ὄντος χώραν ἔχει τὸ λέγειν 'ἀλλὰ μὴν ἢ τόδε ἔσται ἢ τόδε'· ὥστε οὐ πρόεισιν αὐτὴ τέως αὐτοῖς ἢ ἐπιχειρήσις.

„Wenn du mähen wirst, sagt er, wirst du nicht vielleicht mähen, vielleicht auch nicht mähen, sondern du wirst in jedem Fall mähen; wenn du nicht mähen wirst, wirst du ebenso nicht vielleicht mähen, vielleicht auch nicht mähen, sondern du wirst in jedem Fall nicht mähen: ja fürwahr du wirst mit Notwendigkeit entweder mähen oder nicht mähen. Aufgehoben ist folglich das ‚vielleicht‘, da es weder in dem Gegensatz von ‚mähen‘ gegenüber ‚nicht mähen‘ einen Platz hat – mit Notwendigkeit ereignet sich eines von diesen beiden –, noch in dem, was jeder der beiden Hypothesen folgt. Das Kontingente (τὸ ἐνδεχόμενον) verschwindet folglich.

Es ist nun leicht, diesem Argument zu begegnen, indem wir sagen: Wenn ihr behauptet: ‚Wenn du mähen wirst, wirst du nicht vielleicht mähen, vielleicht auch nicht mähen, sondern in jedem Fall mähen, wie haltet ihr es für richtig, dass das ‚Mähen‘ angenommen wird: als notwendig oder als möglich? Denn wenn als kontingent, haben wir das Gesuchte, wenn aber als notwendig, dann fordert ihr von uns, euch eben das von Anfang an Gesuchte als evident zuzugestehen. Dann wird zwar das ‚in jedem Fall mähen‘ wahr sein, nicht mehr aber wird die Aussage einen Platz haben: ‚Aber gewiss wirst du mähen oder nicht mähen.‘ Wie nämlich wird, wenn das eine von diesen notwendigerweise eintritt, das andere aber evidenterweise unmöglich ist, die Aussage einen Platz haben: ‚Aber gewiss wird entweder dieses oder dieses sein.‘ Daher hat dieses Vorhaben für sie soweit keinen Erfolg.“<sup>109</sup>

Dieses Argument erlangt seine vermeintliche Plausibilität vor allem innerhalb des (intratextuellen) Kontextes, den Ammonios zuvor hergestellt hat. Dass dieses Argument allerdings nach Ammonios keinen Erfolg haben kann, liegt darin begründet, dass die Notwendigkeit der Aussage und ihres wahren Charakters im vorliegenden Fall einzelner Aussagen davon abhängt, ob das Geschehen tatsächlich gerade eintritt oder nicht. Weil das zukünftige Geschehen noch nicht eingetreten ist, kann auch der sprachliche Ausschluss des ‚vielleicht‘ und damit die Aussage, die sprachlich den Charakter annimmt, dass sie für jeden Fall gültig ist und so auch einen Notwendigkeitscharakter erlangt, nicht notwendigerweise wahr sein. Denn sie kann dem zukünftigen Geschehen noch nicht entsprechen, solange dieses nicht eingetreten ist.

Auch diese erste Erwiderung des Ammonios, in der er mit dem Mähen wieder ein eigenes anschauliches Beispiel hinzuzieht, um das vorgebrachte Argument plausibel zu widerlegen, scheint so noch für Studierende der Philosophie ohne fundiertere Kenntnisse in anderen philosophischen Teilgebieten nachvollziehbar zu sein.

<sup>108</sup> S. umfassend zu diesem Argument auch: Sorabji 2014a, 4ff.

<sup>109</sup> S. ebda. 131,25-132,7.

Im Anschluss an dieses sprachliche Argument diskutiert Ammonios allerdings das schwierigere sachbezogene Argument. Er begibt sich fortan auf das Feld der Theologie als – zu seiner Zeit – höchster Form der Philosophie<sup>110</sup> und diskutiert die Frage, wie eine Wahl des Menschen sich mit einem Vorauswissen der Götter vereinbaren lasse und ob nicht das Vorauswissen des Göttlichen die Aufhebung jeglicher Kontingenz bedeute. Ammonios erörtert damit die Frage nach der Notwendigkeit des Geschehens nicht mehr auf der Grundlage der Sprache, sondern sachbezogen greift er eine offenbar weit verbreitete Ansicht, die nicht nur in den Jahrhunderten, in denen die hellenistische und kaiserzeitliche Philosophie der Stoa<sup>111</sup> die Diskurse mit prägte, sondern auch noch in seiner Gegenwart populär war, auf und sucht die Auseinandersetzung mit ihr:

Ὁ δέ γε ἕτερος τῶν λόγων οὕτως ὢν πραγματειώδης καὶ δυσαντίβλεπτος, ὥστε καὶ πολλοὺς τῶν ἐπιστατικωτέρων εἶναι δοκούντων ἀπάγεσθαι πρὸς τὴν ἀναιροῦσαν τὸ ἐνδεχόμενον δόξαν, πρόεισιν ἐκ διαίρεσεως τοιαύτης· οἱ θεοί, φασίν, ἤτοι ὠρισμένως ἴσασι τὴν ἐκβασιν τῶν ἐνδεχομένων ἢ παντάπασιν οὐδεμίαν αὐτῶν ἔχουσιν ἔννοιαν ἢ καθάπερ ἡμεῖς ἀόριστον αὐτῶν ἔχουσι τὴν γνώσιν. ἀλλ' ἀγνοεῖν μὲν οὐδὲν τῶν ὄντων αὐτοὺς ἐνδέχεται τὰ πάντα παράγοντάς τε καὶ διακοσμοῦντας νοῦς τε παντελῶς ἀμιγεῖς πρὸς ὕλην ὄντας, μᾶλλον δέ (εἰ χρὴ τὸ ἀκριβέστερον φάναι) καὶ ὑπὲρ τὴν νοεράν αὐτὴν ιδιότητα τὴν ὄντως ἑαυτῶν ὑπαρξιν ἰδρυμένους· οὔτε γὰρ αὐτόματον ἐροῦμεν εἶναι τῶν ὄντων τὴν φύσιν τε καὶ τάξιν, οὔτε τοὺς θεοὺς εὐλογον ἢ ἀγνοεῖν ἄπερ παράγουσιν ἢ ὡς τινὰς ἀφερεπόνους κατολιγορεῖν τῆς τε γνώσεως αὐτῶν καὶ τῆς διακοσμῆσεως· τὸ γὰρ ὑπολαμβάνειν ὡς ἐργώδη τε καὶ ἄσυχλον ποιοῦμεν τὸν τῶν θεῶν βίον καὶ ἄμοιρον τῆς τοῖς θεοῖς προσηκούσης ἔμφρονος ῥαστώνης, ἐπιμελεῖσθαι τῶν κατὰ μέρος αὐτοῦς ἀποφαινόμενοι, μὴ συνεωρακῶτων ἐστὶ τὴν ὑπεροχὴν τῆς τῶν θεῶν γνώσεώς τε καὶ δυνάμεως πρὸς τὴν ἡμετέραν καὶ διὰ τὴν ἄγνοιαν ταύτην ἀξιοῦντων ἐκ τῶν περὶ ἡμᾶς τὰ κατὰ τοὺς θεοὺς σταθμᾶσθαι καὶ τὴν ἡμετέραν ἀσθένειαν ἐπ' ἐκείνους μεταφέρειν, ὡς τοῦ μὲν βασιλέως ἡλίου ἅπαντα ἅμα τὰ ἐν τῷ κόσμῳ καταλάμπειν δυναμένου, πλὴν εἰ μὴ τισιν ἀντιφράττοι ποτέ τινα τῶν μὴ διαφανῶν ἀλλὰ στερεῶν σωμάτων, τῆς δὲ ἀσωμάτου καὶ παντάπασιν ἀύλου τῶν θεῶν δυνάμεως οὐ δυναμένης ἀπαραποδίστως τε καὶ ἀθρόως ἅπασιν ἅμα παρεῖναι τοῖς οὔσιν, οὐδενὸς ἀντιφράττειν αὐτῇ δυναμένου πλὴν τῆς ἡμετέρας ἀνεπιτηδειότητος, οὐδὲ τότε κατὰ ἀλήθειαν τῆς προνοίας τῶν θεῶν παραποδίζομένης ἢ πρὸς τὴν γνώσιν τῶν καθ' ἡμᾶς ἢ πρὸς τὴν ἐπιμέλειαν, ἀλλ' ἡμῶν αὐτῶν παραπλήσια πασχόντων τοῖς ὑπὸ τὸ φῶς τὸ ἡλιακὸν καθεύδουσιν ἢ καὶ μούσιν· ὥσπερ γὰρ ἐκεῖνοι τῆς μὲν θερμότητος τῆς ἀπὸ τοῦ ἡλίου τοῖς τῆδε παρεχομένης τυγχάνουσι, τῆς δὲ φωτιστικῆς αὐτοῦ δυνάμεως ἑαυτοὺς ἀποστεροῦσι διὰ τὴν οἰκείαν αἴρεσιν ἀλλ' οὐ διὰ τινα τοῦ θεοῦ μῆνιν ἀναστέλλοντος ἀπ' αὐτῶν τὰς οἰκείας ἀκτῖνας· οὕτω καὶ οἱ διὰ τινα κακοζῶϊαν ἔξω τῆς προνοίας τῶν θεῶν λεγόμενοι πίπτειν οὐ παντάπασιν εἰσιν αὐτῆς ἔξω· οὐ γὰρ ἂν γένοιτό τις, ὅπερ φησὶν ὁ Ἀθηναῖος ξένος, ἢ οὕτω σμικρὸς ὥστε καταδύς εἰς τὸ βάθος τῆς γῆς λαθεῖν τὴν ἅπαντα καὶ τὰ σμικρότατα ἐποπτεύουσιν πρόνοιαν, οὐδὲ οὕτως μέγας ὥστε ὑπερπτῆναι τὸν οὐρανὸν καὶ γενέσθαι ἔξω τῆς διακοσμώσεως τὰ ὅλα προνοίας, ἀλλὰ τῶν αὐτόθεν νεμουσῶν ἡμῖν τὰ ἀγαθὰ δυνάμεων τῶν θεῶν ἑαυτοὺς ἀποστερήσαντες τυγχάνουσι ἀναγκαίως τῶν διὰ τιμωρίας καὶ κολάσεως περιαιγουσῶν αὐτοὺς εἰς τὸ κατὰ φύσιν.

„Das andere Argument, das so schwierig und schwer zu betrachten ist, so dass viele derer, die <in diesen Betrachtungen> eher ausgewiesener zu sein scheinen, zu der Meinung verleitet werden, die das Kontingente aufhebt, nimmt seinen Ausgangspunkt von der folgenden Unterteilung: Die Götter, sagen sie, wissen entweder in bestimmter Weise den Ausgang dessen, was möglich ist, oder sie haben ganz und gar keine Kenntnis von dem, <was möglich ist>, oder sie besitzen wie wir eine unbestimmte Kenntnis von diesem.

Aber dass sie nichts von dem Seienden kennen, wenn sie alles schaffen und ordnen und sie gänzlich materielle Intellekte sind, ist unmöglich, vielmehr (falls eine genauere Darlegung nötig

110 S. zur Theologie als Vollendung der Philosophie im neuplatonischen Denken umfassend: RADKE (UHLMANN) 2003 und zum spätantiken philosophischen Curriculum (mit weiteren Literaturangaben) auch UHLMANN 2019.

111 S. zur Providenzlehre der Stoa im Kontext der stoischen Philosophie z. B. (dort auch mit weiteren Literaturverweisen): Verf. 2013, 29-52.

ist) haben sie ihre wahrhaft eigene Subsistenz über der noerischen Eigentümlichkeit selbst. Denn weder werden wir behaupten, dass die Natur und die Ordnung des Seienden ein natürlicher Zufall ist, noch ist es eine vernünftige Annahme, dass die Götter entweder das nicht kennen, was sie selbst geschaffen haben, oder wie Sorglose sowohl die Kenntnis und die Ordnung von diesem geringschätzen. Die Annahme, dass wir das Leben der Götter sowohl arbeitsam als auch beschäftigt als auch unteilhaft an der den Göttern angemessenen vernünftigen Leichtigkeit machen, wenn wir gleichzeitig zeigen, dass sie sich um das Partikuläre sorgen, ist eine Eigenart derer, die nicht die Überlegenheit ihrer Kenntnis und ihres Vermögens im Vergleich zu unserer <Kenntnis und unserem spezifischen Vermögen> begriffen haben, und derer, die es wegen ihrer Unkenntnis für würdig befinden, auf der Basis unseres <menschlichen> Lebensbereichs das, was die Götter anbelangt, zu erwägen und unsere eigene Schwäche auf jene zu übertragen, als ob die Königin Sonne einerseits dazu imstande wäre, alles im Kosmos zugleich zu erhellen, es sei denn, dass bald einige der nicht durchsichtigen, sondern massiven Körper sich Bestimmtem als Hindernis <für das Licht> entgegenstellen, andererseits aber das unkörperliche und gänzlich materielle Vermögen der Götter nicht dazu imstande wäre, sowohl ungehindert als auch auf einmal allem Seienden zugleich gegenwärtig zu sein, es sei denn unser eigenes Unvermögen stellt sich diesem <von Gott stammenden in uns gegenwärtigen Vermögen> entgegen, wobei selbst dann in Wahrheit nicht das Vorherwissen der Götter entweder an der Kenntnis dessen, was uns betrifft, oder an der Sorge <um uns> gehindert wird, sondern wir selbst Ähnliches erleiden wie die Menschen, die unter dem Sonnenlicht schlafen oder auch ihre Augen schließen. Denn wie jene die Wärme, die von der Sonne für die Menschen dort gesendet wird, erlangen, sie sich aber des Licht spendenden Vermögens der Sonne aus eigener Entscheidung berauben, aber nicht wegen eines Zorns des Gottes, der seine eigene Lichtstrahlen von ihnen abwendet, so sind auch die, von denen gesagt wird, dass sie aufgrund eines bestimmten schlechten Lebens aus der göttlichen Fürsorge herausfallen, nicht gänzlich außerhalb von ihr. Nicht nämlich dürfte es jemanden geben, was der athenische Fremde sagt, der entweder so klein ist, dass er, nachdem er in die Tiefe der Erde eingetaucht ist, vor der <göttlichen Fürsorge>, die auf alles – auch auf das Kleinste – einen Blick hat, verborgen ist, noch so groß ist, dass er oberhalb des Himmels fliegt und einen Platz außerhalb der <göttlichen> Fürsorge findet, die das Ganze ordnet, sondern sie [die Menschen], die sich selbst der Macht der Götter, die ihnen direkt von selbst her das Gute zuweist, beraubt haben, treffen notwendigerweise auf die, die sie durch Strafe und Zügelung zum Naturgemäßen führen.“<sup>112</sup>

Ammonios nennt in dieser Passage drei Möglichkeiten des Wissens des Gottes vom Menschlichen: (a) Die Götter wissen in bestimmter Weise und damit sicher um das, was – aus menschlicher Perspektive – nur möglich ist. (b) Sie haben ganz und gar keine Kenntnis von dem, <was möglich ist>, oder (c) sie besitzen wie wir eine unbestimmte Kenntnis von diesem. Ammonios plädiert für die erste Position und versucht die letzten beiden Hypothesen argumentativ zu widerlegen. Nach der Widerlegung wird er die erste Position näher differenzieren und darlegen, dass das sichere Wissen Gottes von dem, was aus menschlicher Sicht – immer im Blick auf die Zukunft – ein kontingentes einzelnes Geschehen ist, also so oder so eintreten kann, nicht diese Kontingenz und damit auch die Möglichkeit des Menschen, sich so oder nicht so zu entscheiden, aufhebt.

Das schwierige Sachproblem, mit dem sich Ammonios nun auseinandersetzt, gründet in der zu seiner Zeit offenkundig präsenten Meinung vieler Menschen, dass durch die Annahme eines Gottes oder mehrerer Götter, einer göttlichen Providenz und einer Allwissenheit der Götter jegliche Kontingenz aufgehoben wird. Ammonios wendet sich somit gegen die Position, dass die Allwissenheit des Gottes mit einer Determination des Geschehens gleichzusetzen ist. Er diskutiert das Determinismusproblem damit auf einer höheren und abstrakteren Ebene als dies in einer rein logischen Betrachtung – wie in Aristoteles' *De Interpretatione* – erfolgt.

<sup>112</sup> Ammonios, *in de int.*, 132,8-133,12.



Die Hauptargumente des Ammonios, mit denen er sich zunächst jedoch erst nur gegen die Annahmen (b) und (c) wendet, sind – kurz skizziert – folgende: Er widerlegt (b) mit dem Argument, dass der Gott das, was er geschaffen hat, kennen muss. Folglich könne er nicht ganz und gar kein Wissen von dem Kontingenten, das so oder nicht so ausgehen kann, besitzen, das, wie man ergänzen kann, unter dieses fällt. Auch das Argument, dass der Gott sorglos mit dem von ihm Geschaffenen verfare, lässt Ammonios nicht gelten. Gegen (c) wendet Ammonios ein, dass man die Götter in diesem Fall an den Einschränkungen des menschlichen Wesens bemessen und menschliche Schwächen auf den Gott übertragen würden, was er an dem Vergleich mit der Sonne erläutert. Im Falle von (c) würde man damit nicht anerkennen, dass der Gott ein höheres und vollendetes Wesen als der Mensch besitzt.

Den Gegenargumenten des Ammonios liegen folgende Annahmen über den Gott zugrunde: Es gibt einen Gott. Der Gott hat alles geschaffen. Er steht als materielloses intellekthaftes Wesen über dem menschlichen Wesen. Er kennt das Einzelne, kümmert und sorgt sich um dieses. Der Gott ist wie eine Sonne, deren Licht und Wärme den ganzen Kosmos durchstrahlt, allem Seienden – also auch den Menschen – gegenwärtig. Wie der Sonne lediglich Hindernisse in den Weg treten können, die das Licht nicht durchlassen, so kann dem Göttlichen als Hindernis ein Vermögen entgegentreten, das seine Gegenwart nicht erkennt. Dies Vermögen ist nach Ammonios aber eher das menschliche Unvermögen, wenn der Mensch die Vermögen, mit denen er das Göttliche erkennen könnte, nicht ausbildet oder aktualisiert. Ammonios weist damit auf ein Vermögen hin, das in der Hand der Menschen liegt, um das Göttliche – so weit ihm das möglich ist – zu erkennen. Er sieht damit auch eine Verantwortlichkeit beim Menschen selbst, um das Göttliche zu erschließen, ja es zu begreifen. Wenn die Menschen ihre Augen schließen berauben sie sich des Lichts aus eigener Entscheidung und nicht aufgrund des Zorns des Gottes. Die Menschen können dieses Vermögen zur Erkenntnis des Göttlichen nach der Ansicht des Ammonios damit offenkundig nutzen, oder sie aktualisieren sie nicht. Die Menschen, die es nicht aktualisieren, sind mit Menschen vergleichbar, die unter der Sonne schlafen und die Augen schließen.

Ähnliches, so hält Ammonios fest, sei auch mit Blick auf den Menschen und die göttliche Fürsorge oder Providenz festzuhalten. Wie für denjenigen, der die Augen vor dem Licht der Sonne schließt, dennoch das Licht der Sonne potentiell verfügbar ist, wenn er die Augen öffnet, so bleibt auch denen, die ein schlechtes Leben führen, die göttliche Providenz und (gute) Fürsorge weiter präsent. Diese Providenz erhält von Ammonios das Attribut ‚gut‘, was auf die Annahme eines ‚guten‘ göttlichen Wesens zurückschließen lässt. Dieses Gute ist dem Menschen also stets potentiell präsent. Es liegt aber an ihm, sich dieses auch aktuell zu erschließen. Wenn Menschen sich selbst dieser Fürsorge und damit auch des Guten berauben, indem sie wie vor der Sonne aus eigener Entscheidung die Augen vor dem Göttlichen schließen, so treffen sie, wie Ammonios schließt, auf Menschen, die sie durch Strafe und Zügelung zum Naturgemäßen führen. Mit dem Naturgemäßen ist damit wohl ein Verhalten gemeint, das dem menschlichen Wesen und den menschlichen Vermögen gemäß ist und die Möglichkeiten der eigenen Vermögen damit nicht grenzenlos erscheinen lässt.

Ammonios bezichtigt die Menschen, die ihre eigene Schwäche auf die Götter übertragen, der Unkenntnis. Demgegenüber präsentiert er sich selbst als einsichtig. So anschaulich Ammonios an dieser Stelle auch argumentiert – es lässt sich kaum von der Hand weisen, dass mit der Art der Argumentation und Wortwahl nun, da er sich auf das Terrain der Theologie, der höchsten Form der Philosophie, begeben hat, auch Leser adressiert, die in der Philosophie gebildeter waren. Zum einen verwendet er etwa mit ‚noerisch‘ einen philosophisch sehr schwierigen Fachterminus, der nicht zuletzt neuplatonischen Differenzierungen unter den höchsten

Wesensarten und Denkformen entstammt.<sup>113</sup> Nur Menschen, die im neuplatonischen Denken dieser Zeit ausgewiesen waren, dürften gleich die Bedeutung dieses Terminus begriffen haben. Dass Ammonius diesen Terminus an der vorliegenden Stelle nicht einmal erklärt, kann als ein klares Indiz dafür betrachtet werden, dass sich die vorliegende Erklärung auch oder gerade an ein Fachpublikum und nicht mehr allein an einen Studierenden richtet, der mit der Ausbildung in der Logik gerade seine ersten Schritte in der Philosophie geht.<sup>114</sup>

Analoges ist für Ammonios' Anführen des Beispiels der Sonne anzuführen. Er evoziert mit diesem Reminiszenzen an das Sonnengleichnis in Platons *Politeia*<sup>115</sup> und adaptiert dies in dem vorliegenden Kontext, um gegen die Position Stellung zu beziehen, dass die Providenz und auch Omnipräsenz Gottes mit einer Determination gleichzusetzen ist, derzufolge der Mensch nicht für seine eigenen Handlungen verantwortlich ist. Das Beispiel veranschaulicht Ammonios' Position, dass der Mensch selbst dafür verantwortlich ist, sich der Präsenz und Providenz des Göttlichen zu öffnen. Wie der Mensch, der die Augen schließt, obwohl das Sonnenlicht da ist, verschließt sich der Mensch eigenverantwortlich durch ein schlechtes Leben der (guten) Providenz Gottes.

Ammonios scheint das Sonnengleichnis gleich in mehrerlei Hinsicht sorgsam gewählt zu haben, um es aus seinem Ursprungskontext der *Politeia* in seinen Kommentar zu integrieren. Zunächst wird auch im Sonnengleichnis der höhere Status des Seins des Lichts gegenüber dem Sehen und den Farben betont, die ohne das Licht nicht möglich wären.<sup>116</sup> Bedeutsam ist vor allem aber die Analogie zwischen Licht und Gutem und der Präsenz desselben für den Menschen, wenn er denn seine Augen auf das Licht richtet. Denn wenn ein Mensch seine Augen nicht mehr auf die Dinge richte, die das Tageslicht bescheine, sondern stattdessen auf die, welche der nächtliche Schein erfasse, so werden die Augen kurzsichtig und scheinen beinahe blind zu sein, als ob ihnen keine reine Sehkraft mehr innewohne.<sup>117</sup> Wenn sie hingegen ihre Augen auf das richten, was die Sonne bescheint, dann würden sie klar sehen.<sup>118</sup> Es folgt darauf die Übertragung auf die Seele: Wenn die Seele sich auf das richte, was die Wahrheit und das Seiende beleuchte, so sehe und erkenne sie es und besitze Einsicht. Wenn sie sich aber auf das richte, was mit der Dunkelheit vermischt ist, das ist das werdende und vergehende (*γγινόμενον τε καὶ ἀπολλύμενον*), so verharre sie im Bereich der bloßen Meinungen, werde kurzsichtig, ändere ihre Meinungen und verfüge über keine Einsicht.

Die Wahl des Beispiels, das die schwierige Sache, die Ammonios diskutiert, erhellen soll, kann durchaus als ein Leckerbissen für die fortgeschrittenen Liebhaber der Philosophie betrachtet werden. Ammonios verweist mit keinem einzigen Wort explizit auf das Sonnengleichnis in der *Politeia*. Wenn er gebildete Philosophen adressiert, dann braucht er dies allerdings auch nicht.<sup>119</sup> Allein die Erwähnung der Sonne reicht aus, um Platons berühmtes Gleichnis und den Kontextes, in dem es steht, aufzurufen. Er adaptiert und transferiert das Gleichnis in seine allgemeine Argumentation, um besonders verständlich zunächst die

---

113 S. dazu näher: RADKE (UHLMANN) 2001, 500ff., 557ff., 565ff., 674ff., 763ff., 778ff. u. ö.

114 Dies schließt nicht aus, dass die Erwähnung solcher Fachtermini einen Anreiz und Ansporn für die eifrigen Studienanfänger der Philosophie darstellten, sich diese Termini zu erschließen. S. zu solchen Anreizen in Kommentaren, die ein zu starres Lehr- und Lernsystem in gewisser Weise aufbrechen, jetzt auch UHLMANN 2019.

115 S. Platon, *Politeia* 507d10ff.

116 S. ebda. 507d11-e1.

117 S. ebda. 508b4-7: ὀφθαλμοί, ἦν δ' ἐγώ, οἷσθ' ὅτι, ὅταν μηκέτι ἐπ' ἐκεῖνά τις αὐτοὺς τρέπη ὧν ἂν τὰς χροῶς τὸ ἡμερινὸν φῶς ἐπέχη, ἀλλὰ ὧν νυκτερινὰ φέγγη, ἀμβλυώττουσί τε καὶ ἐγγὺς φαίνονται τυφλῶν, ὥσπερ οὐκ ἐνούσης καθαρᾶς ὄψεως;

118 S. ebda. 508d1: ὅταν δέ γ' οἶμαι ὧν ὁ ἥλιος καταλάμπει, σαφῶς ὀρῶσι.

119 Analog verhält es sich, das soll hier nur angedeutet werden, mit der Erinnerung an den athenischen Fremden. Auch dieser wird zunächst ohne Verweis auf Platons *Nomoi* eingeführt. Allerdings wird der Kontext zu den *Nomoi* wenig später dann doch hergestellt (s. dazu das folgende angeführte Zitat im Haupttext).

allgemeine – weltanschauliche – Position zu entkräften, dass die Annahme eines Gottes und einer göttlichen Providenz die Kontingenzen aufhebt – und damit auch die Möglichkeit des Menschen, selbst Einfluss auf ein zukünftiges einzelnes Ereignis zu nehmen: z. B. ob er sich am morgigen Tag wäscht oder nicht wäscht. Vielmehr schafft es Ammonios durch diese Analogie an die Bedeutung der Eigenverantwortung des Menschen zu erinnern, die ihm auch schon Platon zugewiesen hat. Eine Übertragung der Verantwortlichkeit für etwas auf den Gott wird so über den Kontext des Sonnengleichnisses, an den die vorliegende Passage erinnert, als Folge einer Denkschwäche des Menschen herausgestellt. Ammonios nimmt dieser Position damit ihre vermeintliche Selbstverständlichkeit, mit der sie offenkundig einige seiner Zeitgenossen vertreten haben.

Die Wahl eines voraussetzungsreichen Terminus wie ‚noerisch‘ oder auch die Einbindung des Sonnengleichnisses, ohne den Ursprungskontext desselben zu explizieren, mag ein erstes starkes Indiz dafür sein, dass Ammonios diesen Exkurs (primär) an Fortgeschrittene in der Philosophie gerichtet hat.

Nachdem Ammonios die zweite und die dritte Hypothese ausgeschlossen hat, fährt er wie folgt fort:

Τούτων οὖν κατὰ τε τὰς κοινὰς καὶ ἀδιαστρόφους τῶν ψυχῶν ἐννοίας ὁμολογουμένων ὄντων καὶ ἐν τῷ δεκάτῳ τῶν Νόμων ἐναργῶς ἀποδεδειγμένων οὔτε ἀγνοεῖν τὰ ἡμέτερα τοὺς θεοὺς δυνατόν οὔτε ἀόριστον αὐτῶν γνῶσιν ἔχειν, ὥσπερ εἰκάζοντας περὶ τῶν ἐκβησομένων· πρῶτον μὲν γάρ, ὡς ὁ Τίμαιος ἡμᾶς ἐδίδαξε καὶ αὐτὸς ὁ Ἀριστοτέλης θεολογῶν ἀποφαίνεται καὶ πρὸ τούτων ὁ Παρμενίδης οὐχ ὁ παρὰ Πλάτωνι μόνον ἀλλὰ καὶ ὁ ἐν τοῖς οἰκείοις ἔπεσιν, οὐδὲν ἐστὶ παρὰ τοῖς θεοῖς οὔτε παρεληλυθὸς οὔτε μέλλον, εἴ γε τούτων μὲν ἐκάτερον οὐκ ὄν, τὸ μὲν οὐκέτι τὸ δὲ οὐπω καὶ τὸ μὲν μεταβεβληκὸς τὸ δὲ πεφυκὸς μεταβάλλειν, τὰ δὲ τοιαῦτα τοῖς ὄντως οὔσι καὶ μεταβολῆν οὐδὲ κατ' ἐπίνοιαν ἐπιδεχομένοις προσαρμόττειν ἀμήχανον· προηγεῖσθαι γὰρ ἀνάγκη τὸ παντελῶς ἀμετάβλητον τοῦ ὁποσοῦν μεταβάλλοντος, ἵνα καὶ μένη μεταβάλλων. ὥστε ἐπὶ θεῶν ἀρχῆς ἐχόντων πρὸς τὰ ὄντα λόγον τὸ παρεληλυθὸς ἢ τὸ μέλλον θεωρεῖσθαι ἀδύνατον, ἀλλὰ πάντα παρ' αὐτοῖς ἐν ἐνὶ τῷ νῦν ἐστὶ τῷ αἰωνίῳ ἰδρυμένα, τῶν χρονικῶν μέτρων ἅμα τῇ ὑποστάσει τοῦ παντὸς ἀναφαινομένων καὶ μόνῃ μετρούμενων τὰ κατὰ χρόνον ἔχοντα ἢ τὴν ὑπόστασιν ἢ τὴν ἐνέργειαν. ὥστε καὶ τὴν εἰκαστικὴν γνῶσιν πόρρω πού τῶν θεῶν καὶ ἐν τῇ ἀποπερατώσει τῆς λογικῆς ζωῆς ἀπερρίφθαι ἀναγκαῖον. ἔπειτα πῶς ἂν δόξαιμεν κατὰ βραχὺ γοῦν σωφροσύνης μετέχειν, τῇ γνώσει τῶν θεῶν μηδὲν πλέον ἀξιούντες τῆς ἡμετέρας ἀπονέμειν, ἀλλὰ τολμώντες ἀμφίβολον αὐτὴν καὶ ἀόριστον ὁμολογεῖν; τῆς γὰρ αὐτῆς ἔσται διανοία, μᾶλλον δὲ ἀνοία, καὶ τῶν ἀλόγων ζώων τὴν γνῶσιν παραβάλλειν πρὸς τὴν ἡμετέραν μεταδιδόναι τε κάκεινοις τῆς ἀντιλήψεως τῶν καθόλου καὶ τῶν νοητῶν. ὅλως δὲ εἰ πᾶσα ἀνάγκη τῶν ὄντων ἀπάντων αἰτίους εἶναι τοὺς θεοὺς ἢ προαιτίους, πῶς ἂν ἔχοι λόγον ἢ ἀγνοεῖν αὐτοὺς τὰ οἰκεία γεννήματα ἢ τὰ τῶν οἰκείων γεννημάτων ἀποτελέσματα ἢ τὰ ὑπ' ἐκείνων καθ' οἷον δῆποτε τρόπον γινόμενα, ἢ ὥσπερ οὐδὲν αὐτοῖς προσηκόντων οὐδὲ ἐπ' αὐτοῖς κειμένων ἀμφίβολον ἔχειν τὴν γνῶσιν;<sup>120</sup>

„Da nun hierin gemäß den gemeinsamen und nicht verdrehten Grundeinsichten Übereinstimmung besteht und dies auch im zehnten Buch der *Nomoi* klar gezeigt worden ist, ist es weder möglich, dass die Götter das Unsrige nicht kennen, noch dass sie eine unbestimmte Kenntnis von diesem haben, als ob sie über den zukünftigen Ausgang <unserer Handlungen nur> Vermutungen anstellen. Denn zuerst gibt es, wie der *Timaios* uns gelehrt und auch Aristoteles, als er theologische Untersuchungen anstellte, gezeigt hat, und vor diesen Parmenides, nicht der bei Platon allein, sondern auch der <historische Parmenides> in seinen eigenen Worten, bei den Göttern weder etwas Vergangenes, noch etwas Zukünftiges, da von diesen jedes von beiden ein nicht Seiendes ist, das eine [Vergangene] ist nicht mehr, das andere [Zukünftige] ist noch nicht, und das eine [Vergangene] ist etwas, das sich verändert hat, das andere [Zukünftige] ist etwas, das im Begriff ist, sich zu verändern. Es ist aber unmöglich, dass das Derartige dem wahrhaft Seienden und dem, das auch nicht im Gedanken eine Veränderung annehmen kann, in einer angemessenen Weise zukommen könnte. Denn es ist notwendig, dass das schlechthin Unveränderbare dem, welches

<sup>120</sup> Ammonios, *in de int.*, 133,13-134,7.

sich irgendwie ändert, vorausgeht, damit es auch bestehen bleibt, während es sich ändert. Daher ist es unmöglich, dass im Bereich der Götter, die das Prinzip mit Blick auf das Seiende darstellen, das Vergangene oder das Zukünftige gedacht wird, sondern alles bei ihnen befindet sich in dem einen ewigen Jetzt, wohingegen die zeitlichen Maße zusammen mit der seienden Subsistenz des Ganzen auftreten und nur das, was sich in der Zeit der seienden Subsistenz oder der Tätigkeit befindet, bemessen. Daher ist es auch notwendig, dass die <nur> vermutende Kenntnis von den Göttern weg und an den äußersten Rand des vernünftigen Lebens gerückt wird.

Wie können wir darüber hinaus meinen, dass wir in kurzer Distanz an einer Besonnenheit Anteil haben, wenn wir es für richtig befinden, der Kenntnis der Götter nicht mehr als unserer eigenen zuzubilligen, sondern es wagen, darin übereinzustimmen, dass sie zweideutig und unbestimmt ist? Es ist Zeichen desselben Denkens, eher Zeichen der Unkenntnis, die Kenntnis der nicht an der Vernunft teilhabenden Lebewesen mit unserer zu vergleichen und jenen Anteil am Erfassen des Allgemeinen und der Gegenstände des Intellekt zuzubilligen. Überhaupt aber, wenn ganz die Notwendigkeit vorliegt, dass von allem Seienden die Götter die Ursache oder Vorursache sind, wie dürfte es vernünftig sein, dass sie entweder die eigenen Sprößlinge oder das, was diese vollenden, oder das, was unter diesen auf welche Weise auch immer geschieht, nicht kennen, oder eine doppeldeutige Kenntnis von diesem haben, als ob es ihnen in keiner Weise zukomme und auch nicht bei ihnen liege.“

Ammonios legt an der folgenden Stelle eine historische Position über Wesensmerkmale des Göttlichen dar, die er selbst bis zu Parmenides in das frühe fünfte Jahrhundert v. Chr. zurückverfolgt.

Ammonios' Verweis auf das zehnte Buch der Platonischen *Nomoi* und der in diesem entwickelten Position, dass das Göttliche das Menschliche sehr gut kenne,<sup>121</sup> ferner seine Berufung auf den Platonischen *Timaios*,<sup>122</sup> auf Aristoteles' theologische Untersuchungen<sup>123</sup> und die Lehre des historischen Parmenides<sup>124</sup> zum Beleg, dass das Göttliche überzeitlich und nicht der Veränderung und dem Werden unterworfen ist, so dass es auch nicht wie der Mensch an Vergangenheit und Zukunft gebunden ist, sondern in einer ewigen Gegenwart zu denken ist, verweisen auf eine in seinen Augen lange konstante Tradition eines bestimmten Denkens über das Göttliche.

Wenn dem Göttlichen mithin alles in seinem ‚ewigen Jetzt‘ gegenwärtig ist, unterliegt es selbst nicht der Zeitlichkeit des Menschen. Mithin darf es auch nicht an der zeitlich diskursiven Erkenntnis des Menschlichen gemessen und nach dieser beurteilt werden. So kann die Kenntnis des Göttlichen, wenn ihm immer alles gegenwärtig ist, auch nicht einer bloßen Vermutung entstammen. Auf der Basis dieser Ausführungen fällt der Rückschluss leicht, dass das Göttliche aus der Gegenwärtigkeit seines Erkennens auch die Sicherheit seiner Aussagen ziehen kann. Wenn es die ausgebildeten Vermögen und Handlungen eines Menschen – zumal wenn es ihn selbst geschaffen hat – als gegenwärtig erkennt, können diese sich in der Gegenwart ihrer

121 S. auch zu dem Gottesbild Platons, wie Platon es im zehnten Buch der *Nomoi* entwickelt: PIETSCH 2002, v. a. 104-107.

122 S. z.B. Platon, *Timaios*, 37c6ff. Wie weit diese Position historisch vertreten wurde, zeigt auch noch Plotin, *Enneade* III,7, hier v. a. 6.

123 Zu denken ist an das Buch  $\Lambda$  der *Metaphysik*, in dem Aristoteles Rückschlüsse auf ein Wesen des Göttlichen zieht, das ebenfalls nicht den Einschränkungen des menschlichen Wesens unterliegt. Dort sagt Aristoteles etwa über das Wesen oder die Substanz ( $\alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\sigma\iota\alpha$ ), das, bzw. die er in diesem Kontext auch als Gott bezeichnet: Aristoteles, *Metaphysik*, 1073a5-7:  $\acute{\omicron}\tau\iota\ \mu\acute{\epsilon}\nu\ \alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\sigma\iota\alpha\ \tau\iota\varsigma\ \acute{\alpha}\iota\delta\iota\omicron\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\alpha}\kappa\iota\eta\eta\tau\omicron\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \kappa\epsilon\chi\omega\rho\iota\sigma\mu\acute{\epsilon}\nu\eta\ \tau\acute{\omega}\nu\ \alpha\iota\sigma\theta\eta\tau\acute{\omega}\nu,\ \phi\alpha\upsilon\epsilon\rho\acute{\omicron}\nu\ \acute{\epsilon}\kappa\ \tau\acute{\omega}\nu\ \epsilon\iota\rho\eta\mu\acute{\epsilon}\nu\omega\nu.\ \Delta\acute{\epsilon}\delta\epsilon\iota\kappa\tau\alpha\ \delta\acute{\epsilon}\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\omicron}\tau\iota\ \mu\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\theta\omicron\varsigma\ \alpha\upsilon\delta\acute{\epsilon}\nu\ \acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\nu\ \acute{\epsilon}\nu\delta\acute{\epsilon}\chi\epsilon\tau\alpha\ \tau\acute{\alpha}\upsilon\tau\eta\nu\ \tau\eta\nu\ \alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\sigma\iota\alpha\nu,\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\prime\ \acute{\alpha}\mu\epsilon\rho\eta\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\alpha}\delta\iota\alpha\iota\rho\epsilon\tau\acute{\omicron}\varsigma\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu.$  – „dass es also ein bestimmtes ewiges, unbewegtes und von dem Wahrnehmbaren getrenntes Wesen gibt, ist aus dem Gesagten klar. Es ist ferner auch bewiesen worden, dass dieses Wesen keine [ausgedehnte und zeitliche] Größe hat, sondern unteilbar und unzertrennbar ist.“

124 S. DK, 7/8 (H. Diels and W. Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker, vol. 1, Berlin <sup>6</sup>1951, Fragment 7 und 8). Hier berichtet Clemens Strom. analog zu Ammonios:  $\Pi.\ \delta\acute{\epsilon}\ \dots\ \acute{\omega}\delta\acute{\epsilon}\ \pi\omega\varsigma\ \pi\epsilon\rho\iota\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon\ \gamma\rho\acute{\alpha}\phi\epsilon\iota\ \acute{\prime}\mu\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}\ \dots\ \acute{\alpha}\tau\rho\epsilon\mu\acute{\epsilon}\varsigma\ \eta\delta\prime\ \acute{\alpha}\gamma\acute{\epsilon}\nu\eta\tau\omicron\nu\prime$ .

Präsenz nicht anders oder gegenteilig verhalten. Das Göttliche kann demzufolge ein sicheres Wissen um das haben, was der Mensch ausführen wird, ohne dass dieses Wissen dem Menschen seine Möglichkeit zur eigenen Entscheidung nimmt.

Ammonios untermauert so nicht zuletzt durch den Transfer von Erklärungen zum Göttlichen, die sich nicht in Aristoteles' logischen Werken, sondern teils gar bei anderen Autoren finden, seine alternative Position, der zufolge göttliche Providenz und menschliche Verantwortung in Verbindung miteinander denkbar sind.

Wie also den Tieren, die an der Vernunft keinen Anteil haben, auch nicht in der gleichen Weise wie den Menschen eine Intellekterkenntnis allgemeiner Art möglich ist, so ist auch den Menschen Ammonios zufolge nicht die Art der Erkenntnis vergönnt, über die das Göttliche verfügt. Der Mensch, so könnte man ergänzen, kann allerdings aufgrund einer Aktualisierung seiner Vernunft Rückschlüsse auf das Wesen des Göttlichen gewinnen.<sup>125</sup> Wie man also nicht die menschliche Erkenntnismöglichkeiten an denen der Tiere bemessen darf, so darf man Ammonios zufolge auch nicht die göttlichen Erkenntnismöglichkeiten an denen der Menschen bemessen. Inwiefern es dennoch möglich ist, dass der Mensch aus rationalen Erwägungen Rückschlüsse auf das ihm überlegene göttliche Wesen gewinnen kann, ist in der Antike in ausführlichen Betrachtungen entwickelt worden.<sup>126</sup> Diese Argumentationen brauchen an dieser Stelle und entsprechend der Intention des vorliegenden Beitrags nicht im einzelnen ausführlich nachvollzogen werden. Es mag der Hinweis ausreichen, dass diese Position historisch vertreten wurde und dass frühe Diskussionen dieser Art über das Wesen des Göttlichen bekannt gewesen sind und mithin fortgeschrittene Philosophen diese Positionen kennen oder studiert haben konnten.

Ammonios beruft sich in Person von Parmenides, Aristoteles und Platon auf Autoritäten und legitimiert seine Position damit nicht zuletzt auch über sie. Es wäre allerdings viel zu kurz gegriffen zu behaupten, dass Ammonios nur durch eine Berufung auf die Autoritäten einen Geltungsanspruch für seine Position beansprucht, bzw. dass sich die Positionen dieser Denker nur ihrer Autorität wegen tradieren konnten. Vielmehr schließt er sich Denkern wie Parmenides oder Platon dadurch an, weil er ihre Position – also das, was wie über das Wesen des Göttlichen erkannt haben – in der Sache nach einer kritischen Prüfung teilt. Die Autorität erwächst damit erst darauf, dass sie zu einer Einsicht gelangt sind, zu der auch Ammonios und andere gelangen konnten.<sup>127</sup> Die Prüfung und auch das Ergebnis der Prüfung findet sich in seinem Kommentar in Form seiner Erklärungen. Er selbst teilt die Erkenntnis des Aristoteles zur spezifischen Leistung, die Aussagen über ein (kontingentes) Einzelnes in der Zukunft zukommt (und damit das Wissen von dieser Leistung). Im Vergleich mit der Determinismusposition vertritt auch Ammonios damit eine bedenkenswerte alternative Meinung. Für seine konkrete Begründung ruft er wieder nur durch eine kurze Erwähnung und ohne ein längeres Referat Textpassagen und Lehren aus den Platonischen Dialogen *Nomoi* und *Timaios*, ferner aus Aristoteles' *Metaphysik* und des historischen Parmenides in Erinnerung. Dass er, wie noch gezeigt werden wird, anders als in anderen Passagen, die an den entsprechenden Stellen vorgenommenen Differenzierungen nicht noch einmal referiert oder erklärt, ist auch an dieser Stelle ein Indiz dafür, dass Ammonios

---

125 S. zu dieser Position (im Platonismus und Neuplatonismus) ausführlich: RADKE 2001, 591-760, zum Nicht-Zeitlichen (und Göttlichen) als Prinzip der Zeit ebda. 667-674.

126 S. dazu ebenfalls v.a. RADKE (UHLMANN) 2001, 591-760.

127 S. dazu, wie in der Antike und Spätantike Autorität gewonnen wurde, gewonnen werden konnte, oder Autorität jemandem oder etwas beigemessen wurde: ASPER ET ALII 2016. ASPER ET ALII 2016 (396ff.) schließen dabei u. a. an Luhmanns Position (LUHMANN 1990, 41) an, dass denen, die Wissen haben, Autorität zukommt und entwickeln diese Position weiter. Anschließend an diese Positionen ist für den vorliegenden Fall wohl zu äußern, dass die angeführten Philosophen bei Ammonios Autorität genießen, weil sie über ein Wissen verfügen und dieses gelehrt haben, das seiner eigenen Prüfung standgehalten hat. Indem seine eigenen Kommentare die Geltung ihres Wissens bestätigen vermittelt er ferner auch seinen Rezipienten diese Philosophen als zu beachtende Autoritäten.

diesen Exkurs weiterhin an Adressaten richtet, die in der Philosophie fortgeschritten sind, die sich auch schon in Platons Werk und Aristoteles' theologischen Lehren der *Metaphysik* und darüber hinaus in den Lehren der vorsokratischen Philosophen auskennen. Die bloßen Hinweise legen damit ein weiteres Mal nahe, dass sich die Publikationsfassung des Kommentars kaum allein an Anfänger in der Aristotelischen Logik und Philosophie gerichtet hat.

Gyburg Radke-Uhlmann hat unter Auswertung der uns überlieferten Quellen ausführlich zeigen können, dass das philosophische Curriculum im spätantiken Neuplatonismus mit einer logischen Ausbildung begann, deren Textgrundlage die Pragmatien des Aristotelischen *Organon* darstellten. Erst nachdem diese Ausbildung abgeschlossen war, folgte das Studium der Platonischen Dialoge, dessen Abschluss das Studium der theologischen Dialoge bildete. Das Studium der Dialoge *Timaios* und *Parmenides* gehörte zur Vollendung der Ausbildung. Wenn Ammonios die Lehren des *Timaios* als bekannt voraussetzt, kann er diesen Exkurs kaum an Anfänger adressieren.<sup>128</sup>

Wenn also das Wissen, das aus anderen Kontexten in den Exkurs des Kommentars transferiert wurde, und die Art und Weise, wie es transferiert wurde, nach denkbaren Adressaten befragt wird, die das aufgerufene Wissen (A) in der Weise, wie es sich in transferierter Form im Kommentar befindet, auch kennen und damit die Bezüge im Kommentartext (B) verstehen konnte, so lässt sich die Hypothese entwickeln, dass fortgeschrittene Philosophen die Adressaten sein mussten. Die Art, wie Ammonios das Wissen transferiert hat, folgte in diesem Kurs damit womöglich dem Ziel, den kundigen Liebhabern der Philosophie, wie sie der anonyme Kommentator genannt hat, eine attraktive Lektüre zu bereiten und dabei ihnen gegenüber Positionen vertreten, die sie aufgrund ihres Erkenntnisstand nachvollziehen konnten. Oder anders betrachtet: Das Bestreben, einer bestimmten Adressatengruppe ihrem Erkenntnisstand entsprechend Lehren – in diesem Fall über die bloßen Lehren des Aristoteles in seiner Schrift *De Interpretatione* hinaus – zu vermitteln (C), bestimmt auch die Auswahl des Wissens, das aus anderen Ursprungskontexten (A) in die Kommentierung (B) des Aristotelestextes integriert wird.

### 3.2 Reziproke Wirkungen zwischen Ursprungskontext und aufnehmendem Kontexte infolge der Neukontextualisierung von Wissen

Unter ‚reziproken‘ Wirkungen werden im Folgenden wechselseitige Wirkungen, die mit dem Wissenstransfer und der Neukontextualisierung von Wissen einhergehen oder einhergehen können, verstanden. Es werden damit nicht allein die Wirkpotentiale eines Wissens aus einem Ursprungskontext (A) innerhalb eines neuen Textes (B), in den es integriert wird, betrachtet. Vielmehr wird, weil im Kommentar A und B miteinander zu einem Text verschmelzen und Wissen neu generieren oder präsentieren, auch das Potential der wechselseitigen Wirkung des durch diesen Transfer neu generierten oder präsentierten Wissens auf den Ursprungskontext A erforscht.

Es ist interessanterweise nicht nur das hohe philosophische Wissen, das Ammonios für die Darlegung seiner Position in seine Kommentierung integriert. Ammonios verweist beispielsweise auch auf Orakelsprüche, die aus den *Historien* Herodots oder aus Sophokles' *König Ödipus* bekannt waren:

Κατ' οὐδετέραν γὰρ τούτων τῶν ὑποθέσεων ἐπιμελεῖσθαι τοὺς θεοὺς τῶν περὶ ἡμᾶς δυνατὸν κατὰ τὸν τοῖς θεοῖς προσήκοντα τρόπον τῆς προνοίας, τοῦτο δέ ἐστιν ἀπ' αὐτῆς τῆς οὐσίας τῶν προνοουμένων ποιουμένους αὐτῶν τὴν ἐπιμέλειαν καὶ ὥσπερ ἐκ πρύμνης αὐτὰ διακοσμοῦντας, οὐ τῷ βουλευέσθαι περὶ αὐτῶν, ὡς οἱ ποιηταὶ λέγουσιν (ἐνδεῖα γὰρ ἡ βουλή φρονήσεως) οὐδὲ τῷ ἄλλοτε ἄλλα βουλευέσθαι καὶ ποιεῖν (ἀλλότριον γὰρ τοῦτο τῆς μᾶς καὶ ἀπλῆς καὶ ἀτρέπτου παντάπασιν αὐτῶν ἐνεργείας καὶ μόνοις προσῆκον τοῖς ὑπὸ χρόνου μετρούμενοις καὶ μετὰ

128 S. RADKE (UHLMANN) 2003 und (unter Angabe weiterer relevanter Literatur) UHLMANN 2019, 1-3.

προαιρέσεως τὰς ἐνεργείας ποιουμένοις), ἀλλ' αὐτῶ φασὶ τῶ εἶναι, καθάπερ ὁ ἥλιος οὐ βουλεύομενος οὐδὲ κινούμενος ἀλλὰ τῶ εἶναι, καὶ εἰ μένων ἐπινοηθεῖη, πληροῖ τὰ μετέχειν δυνάμενα τοῦ οἰκείου φωτός· οὔτε οὖν τὴν πρόνοιαν αὐτῶν οὕτω γίνεσθαι δυνατόν οὔτε τὸ εὐχεσθαι καὶ ἰκετεύειν αὐτοὺς ὑπὲρ ὑετοῦ τυχόν ἢ σωτηρίας καρπῶν ἢ νίκης, ὧν τὴν ἔκβασιν ἀγνοοῦσι, πόρρω ἂν ἐμπληξίας εἴη. εἰ δὲ ταῦτα καὶ ἀδύνατα καὶ οὔτε λέγειν οὔτε διανοεῖσθαι ὅσια καὶ ὑπ' αὐτῆς ἐλεγχόμενα τῆς πείρας, ὡς αἱ πολύστιχοι τῶν θεῶν ἐνεργειῶν πραγματεῖται καὶ τὰ καθ' ἐκάστην ὡς εἶπεῖν ἡμέραν γινόμενα τοῖς ἐφιστάνειν αὐτοῖς δυναμένοις σημαίνουσι, δῆλον ὅτι καὶ διατάττεσθαι ὑπὸ τῶν θεῶν τὰ ἐνδεχόμενα ῥητέον καὶ ὠρισμένως γινώσκεισθαι αὐτῶν τὴν ἔκβασιν· μᾶλλον γὰρ ἦν εἰκὸς τὰ αἰδία τῶν πραγμάτων περιορᾶσθαι ὑπ' αὐτῶν ἔρημα τῆς ἐπιβαλλούσης αὐτοῖς προνοίας ἢ τὰ ῥευστὴν ἔχοντα φύσιν, εἴπερ ἐκεῖνα μὲν ἀπὸ τῆς ἑαυτῶν φύσεως τὸ ὠρισμένον ἔχει καὶ ἄτρεπτον τοιαύτην θεόθεν τὴν ὑπόστασιν εἰληχότα, τὰ δὲ ἐν γενέσει διὰ τὸ ῥευστὸν τῆς οἰκείας ὕλης ἐν παντοδαπῇ μεταβολῇ φέρεσθαι πεφυκότα οὔτε εἶναι οὔτε συνέχεσθαι καὶ διακοσμεῖσθαι δυνατόν μὴ πολλῆς τυγχάνοντα τῆς τῶν αἰεὶ ὡσαύτως ἐχόντων δημιουργικῆς τε καὶ προνοητικῆς αἰτίας, οὐ μόνον τῆς ὀλικωτέρας καὶ ἐξηρημένης ἀλλὰ καὶ τινος μερικωτέρας καὶ προσεχεστερας· ὥσπερ καὶ τῶν ἀνθρώπων τοὺς παῖδας ὀρώμεν πλείονος δεομένους ἐπιμελείας ἢ τοὺς ἄνδρας, καὶ τοὺς ἀνοήτους ἤπερ τοὺς ἔμφονας. εἰ δὲ γινώσκουσιν οἱ θεοὶ τὰ ἐνδεχόμενα καὶ ὠρισμένως γινώσκουσιν, ἵνα μὴ, ὅπερ ἐλέγομεν, ἀόριστον αὐτῶν ποιῶμεν τὴν γνῶσιν, καὶ ἴσασιν ὅτι μόνον τὸ ξύλινον τεῖχος σώσει τὰς Ἀθήνας ἐκ τῶν βαρβαρικῶν κινδύνων καὶ ἡ θεία Σαλαμὶς ἀπολεῖ τὰ τέκνα τῶν γυναικῶν καὶ ὁ Κροῖσος τὸν Ἄλυν διαβὰς μεγάλην ἀρχὴν καταλύσει καὶ ὁ Λάϊος παιδοποιῶν ἄρδην ἀνατρέψει πᾶσαν ἑαυτοῦ τὴν οἰκίαν, δῆλον ὅτι οὐχ οἷόν τε ταῦτα μὴ ἐκβαίνειν, εἰ δὲ μὴ, ψεύδεσθαι αὐτοὺς ἀναγκαῖον. δυοῖν οὖν θάτερον, ἢ πάντα ἀναγκαῖως καὶ ὡς ὑπὸ τῶν θεῶν γινώσκεται τε καὶ προλέγεται φήσομεν ἐκβαίνειν καὶ τὸ ἐνδεχόμενον ὄνομα ἔσται κενόν, ἢ οὔτε γινώσκεισθαι ὑπὸ τῶν θεῶν οὔτε προνοεῖσθαι τὰ τῆδε φήσομεν· ἀλλὰ μὴν τοῦτο ἀδύνατον· οἴχεται ἄρα τὸ ἐνδεχόμενον.<sup>129</sup>

„Gemäß keiner dieser <zuletzt diskutierten> Hypothesen [(a) dass die Götter ganz und gar keine Kenntnis von dem, was dem Menschen möglich ist, haben, (b) dass die Götter wie wir eine unbestimmte Kenntnis von diesem besitzen] können sich die Götter um unsere Belange kümmern in einer den Göttern schicklichen Art und Weise der Fürsorge, d. h. indem sie sich von ihrem eigenen Wesen aus um die Gegenstände ihrer Fürsorge kümmern und sie wie von einem Steuerbord aus ordnen, *nicht* durch ein Beraten über sie, wie die Dichter es sagen (denn der Rat resultiert aus einem Mangel an praktischer Klugheit), und *auch nicht* dadurch, dass sie zu verschiedenen Zeiten jeweils anderes beraten und machen (denn dies ist ihrer einen und einfachen und gänzlich unveränderlichen Tätigkeit fremd und kommt allein denen zu, die von der Zeit bemessen werden und unter einer Entscheidung ihre Tätigkeiten verrichten), *sondern* durch ihr Sein selbst, sagen sie, wie die Sonne nicht als eine beratende und sich bewegende, sondern durch ihr Sein, auch wenn es als Stillstehendes gedacht wird, das anfüllt, was das Vermögen dazu besitzt, an ihrem eigenen Licht teilzuhaben. Es ist also weder möglich, dass ihre Fürsorge so, <wie es in den Hypothesen angedeutet wurde,> erfolgt, noch dürfte es fern der Unbesonnenheit sein, sie [die Götter] zu bitten und anzuflehen für Regen oder Rettung der Früchte oder Siege, deren Ausgang sie unbeachtet lassen. Wenn aber auch dieses unmöglich und weder zu sagen noch zu denken fromm ist und auch von der Erfahrung widerlegt wird, wie die vielzeiligen Schriftwerke von den göttlichen Tätigkeiten und das, was sozusagen täglich geschieht, für die zeigen, die imstande sind, diesen ihre Aufmerksamkeit zu schenken, dann ist klar, dass gesagt werden muss, dass das Kontingente von den Göttern sowohl geordnet wird als auch dessen Ausgang von ihnen in bestimmter Weise erkannt wird.

Denn in einem höheren Maß wäre es wahrscheinlich, dass die Ewigen unter den Dingen von ihnen übersehen werden, die fern von der sie erfassende Fürsorge sind, als die Dinge, die eine bewegliche Natur haben, da jene [die ewigen Dinge] von ihrer eigenen Natur das Bestimmte besitzen und von Gott her eine derartige unveränderliche Subsistenz haben, da aber das, was sich im Werden befindet, wegen des Beweglichen der eigenen Materie mannigfacher Veränderung unterliegt, unmöglich ist, noch miteinander verbunden ist, noch geordnet wird, wenn es nicht Anteil hat sowohl an der demiurgischen Kraft als auch an der fürsorglichen Ursache dessen, was sich immer gleich verhält, die nicht nur eine ganzheitlichere und entferntere, sondern auch eine

<sup>129</sup> Ammonios, *in de int.*, 134,8-135,11.

bestimmte partikuläre und nahe [= unmittelbar vorausgehende] ist – wie wir auch unter den Menschen die Kinder sehen, die einer größeren Sorge bedürfen als die Erwachsenen, und die unvernünftigen, die einer größeren Sorge bedürfen als die besonnenen.

Wenn aber die Götter das Kontingente erkennen und sie dieses auch <schon> in ‚bestimmter‘ Weise erkennen, damit wir nicht, was wir gesagt haben, ihre Erkenntnis zu einer ‚unbestimmten‘ machen, und sie wissen, dass nur die ‚hölzerne Mauer die Athener vor den von den Barbaren ausgehenden Gefahren retten wird‘ und ‚das göttliche Salamis die Kinder der Frauen töten wird‘ und ‚Kroisos, wenn er den Fluß Halys durchschritten hat, ein große Herrschaft zerstören wird‘ und ‚Laios, wenn er ein Kind zeugt, ganz und gar sein eigenes Haus zerstören wird‘, ist klar, dass es nicht möglich ist, dass dies nicht eintritt. Falls aber nicht, so ist es notwendig, dass sie lügen. Daher gilt eines von den beiden folgenden: Entweder werden wir behaupten, dass alles notwendigerweise, weil es von den Göttern erkannt und vorhergesagt wird, ausgeht, und der Name des Kontingenten wird leer sein, oder wir werden behaupten, dass die Dinge hier von den Göttern weder erkannt werden noch eine Fürsorge durch sie erfahren. Aber letzteres ist gewiß unmöglich. Daher folglich verschwindet das Kontingente.“

Nach einer kurzen Zwischenbetrachtung über die Erkenntnis von etwas, das sich höher in der Ordnung befindet, gegenüber etwas, das sich an niedriger Stelle in einer Ordnung befindet, bezieht Ammonios abschließend Stellung gegen den zuletzt geäußerten vermeintlichen Schluss, dass mit dem Vorwissen der Götter das Kontingente verschwindet und dass das, was wir kontingent nennen, durch das Vorwissen der Götter aufgehoben wird.

Τούτων οὖν οὕτως ἐχόντων ῥητέον τοὺς θεοὺς γινώσκειν μὲν πάντα τὰ γεγονότα καὶ τὰ ὄντα καὶ τὰ ἐσόμενα ἢ μέλλοντα τὸν θεοῖς προσήκοντα τρόπον, τοῦτο δὲ ἐστὶ μιᾷ καὶ ὀρισμένη καὶ ἀμεταβλήτῳ γνώσει, διόπερ καὶ τῶν ἐνδεχομένων περιειληφέναι τὴν εἶδησιν, ἅτε καὶ πάντα τὰ ἐν τῷ κόσμῳ παράγοντας καὶ τῶν μὲν αἰδίων οὐσιῶν αἰτίους ὄντας τῶν δὲ γεννητῶν προαιτίους κατὰ τὰς οἰκειάς ἐκάστοις αὐτῶν ἐνεργείας καὶ οἷον ὀρῶντας οὐκ αὐτὰς μόνον τὰς οὐσίας ἀλλὰ καὶ τὰς δυνάμεις αὐτῶν καὶ τὰς ἐνεργείας τὰς τε κατὰ φύσιν καὶ τὰς παρὰ φύσιν, ὅπερ παρὰ φύσιν συνεισῆλθε τῇ ἀναγκαίᾳ τῆς ὑποβάσεως τῶν ὄντων ὑφέσει τοῖς καὶ τούτου μετέχειν ποτὲ πεφυκόσιν, οὐ προηγουμένως ἀλλὰ κατὰ τὸν λεγόμενον τῆς παρυστάσεως τρόπον· γινώσκειν μέντοι τὰ ἐνδεχόμενα κρειπτόνως τῆς αὐτῶν ἐκείνων φύσεως, διόπερ ταῦτα μὲν ἀόριστον ἔχειν τὴν φύσιν δύνασθαι τε καὶ ἐκβαίνειν καὶ μὴ ἐκβαίνειν, ἐκείνους δὲ ἅτε κρειπτόνως τῆς φύσεως αὐτῶν τὴν γνώσιν αὐτῶν προειληφότας ὀρισμένως καὶ ταῦτα εἰδέναι· καὶ γὰρ τὰ μεριστὰ τῶν πραγμάτων ἀμερίστως καὶ ἀδιαστάτως γινώσκειν αὐτοὺς ἀναγκαῖον, καὶ τὰ πεπληθυσμένα ἐνοειδῶς καὶ τὰ ἐγγχρῶνα αἰωνίως καὶ τὰ γεννητὰ ἀγεννήτως· οὐ γὰρ δὴ συμπαραθέειν τῇ ῥύσει τῶν πραγμάτων τὴν τῶν θεῶν γνώσιν ἀνεξόμεθα λέγειν, οὐδὲ εἶναι τι ἐπ’ ἐκείνων ἢ παρεληλυθὸς ἢ μέλλον οὐδὲ λέγεσθαι ἐπ’ αὐτῶν, ὡς ἐν Τιμαίῳ παρειλήφαμεν, τὸ ἦν ἢ τὸ ἔσται μεταβολῆς τινος ὄντα σημαντικά, μόνον δὲ τὸ ἔσται, καὶ τοῦτο οὐ τὸ συναριθμούμενον τῷ τε ἦν καὶ τῷ ἔσται καὶ ἀντιδιαιρούμενον αὐτοῖς, ἀλλὰ τὸ πρὸ πάσης χρονικῆς ἐμφάσεως ἐπινοούμενον καὶ τὸ ἄτρεπτον αὐτῶν καὶ ἀμετάβλητον σημαῖνον, ὅπερ καὶ ὁ μέγας Παρμενίδης παντὶ τῷ νοητῷ ὑπάρχειν ἀποφαίνεται· ‘οὐ γὰρ ἔην οὐδ’ ἔσται,’ φησίν, ‘ὁμοῦ πᾶν, ἔστι δὲ μῶνον’. καὶ οὐ χρὴ νομίζειν ὅτι ἀναγκαῖαν ἔξει τὴν ἐκβασιν ἃ λέγομεν ἐνδεχόμενα διὰ τὸ ὑπὸ θεῶν γινώσκεσθαι ὀρισμένως· οὐ γὰρ διότι γινώσκουσιν αὐτὰ οἱ θεοί, διὰ τοῦτο ἀναγκαῖως ἐκβήσεται, ἀλλ’ ἐπειδὴ φύσιν ἔχοντα ἐνδεχομένην καὶ ἀμφίβολον πέρας ἔξει πάντως ἢ τοῖον ἢ τοῖον, διὰ τοῦτο τοὺς θεοὺς εἰδέναι ἀναγκαῖον ὅπως ἐκβήσεται. καὶ ἔστι τὸ αὐτὸ τῇ μὲν φύσει τῇ ἑαυτοῦ ἐνδεχόμενον, τῇ δὲ γνώσει τῶν θεῶν οὐκέτι ἀόριστον ἀλλ’ ὀρισμένον. Δῆλον δὲ ὅτι καὶ τῇ ἡμετέρα γνώσει δυνατόν ὀρισμένως ποτὲ γινώσκεσθαι τὸ ἐνδεχόμενον, ὅτε οὐδὲ κυρίως ἔτι ἐστὶν ἐνδεχόμενον ἀλλ’ ἐξ ἀνάγκης ἀκολουθεῖ τοῖς προηγησαμένοις αἰτίοις τῆς ἑαυτοῦ γενέσεως· τὴν γοῦν σφαῖραν τὴν ἡρεμοῦσαν ἐν παραλλήλῳ τῷ ὀρίζοντι ἐπιπέδῳ δυνατόν μὲν τοῦ ἐπιπέδου τὴν αὐτὴν ἔχοντος θέσειν κινεῖσθαι τε ὑπὸ τινος καὶ μὴ, τοῦ μέντοι ἐπιπέδου κλιθέντος μὴ κινήθηνα ἀδύνατον. διὰ ταῦτα καὶ τοὺς ἰατροὺς ὀρῶμεν ὅτε μὲν οὐδὲν θαρροῦντας ἀποφαίνεσθαι περὶ τῶν ἀρρώστων εἴτε ὑγιανοῦσιν εἴτε φθαρήσονται, ὡς ἂν ἐνδεχομένων ὄντων ἀμφοτέρων, ποτὲ δὲ ἀνευδοκίως περὶ τοῦ ἐτέρου τούτων ὡς τῷ ἀρρώστῳ πάντως τι ὑπάρξοντος ἀποφαινομένους. Ἐπει δὲ τινες



θρασύτερον ἀναστρεφόμενοι περὶ τὴν ζήτησιν τοῦ προκειμένου θεωρήματος οἴονται δεικνύναι μηδὲ τοῖς θεοῖς ὀρισμένην ὑπάρχουσαν γνῶσιν τῶν ἐνδεχομένων χρησμούς παράγοντες ἡμῖν περὶ τῶν μελλόντων ἀμφιβόλως ἀποφνημαμένους, ῥητέον πρὸς αὐτούς, ἅπερ ὁ μέγας φησὶ Συριανός, ὅτι πρῶτον μὲν ἐφιστάνειν ἐχρῆν ὡς ἄλλη μὲν ἐστὶν ἡ τῶν θεῶν γνῶσις καὶ νόησις ἑτέρα δὲ ἡ τῆς προφήτιδος ἐνέργεια, κινηθείσης μὲν ἐκ θεοῦ τεκούσης δὲ ἐν αὐτῇ καὶ λόγον μεριστὸν καὶ μέτρα καὶ γνῶσιν ἀμφίβολον· οὐ γὰρ δὴ τὸ ἐλλαμπόμενον τοιοῦτόν ἐστιν οἷον τὸ ἐλλάμπον. ἔπειτα δὲ ὅτι καὶ τοῦ συμφέροντος ἕνεκεν τῶν ἀκουόντων πολλάκις ἀμφίβολοι δίδονται χρησμοὶ τὴν διάνοιαν αὐτῶν γυμνάζοντες· χρῶνται γὰρ ἡμῖν ὡς αὐτοκινήτοις οἱ θεοὶ καὶ τοῦτον τὸν τρόπον τὰ περὶ ἡμᾶς κυβερνῶσι καὶ πάντα ἡμῖν κατὰ τὴν ἡμῶν αὐτῶν ἀξίαν ἀπονέμουσιν.<sup>130</sup>

„Da sich dieses nun so verhält, muss gesagt werden, dass die Götter alles Gewordene, Seiende, das, was sein wird, und das, was im Begriff ist zu sein, auf eine den Göttern zukommende Weise erkennen, d. h. durch eine einzige bestimmte und unveränderbare Erkenntnis, dass sie deshalb auch von dem Kontingenten ein Wissen haben, da sie ja auch alles im Kosmos schaffen und zum einen Ursachen von den ewigen Substanzen sind, ferner unmittelbare Ursachen für das <von ihnen> Geschaffene gemäß den Tätigkeiten, die jedem einzelnen von ihnen eigentümlich sind, da sie, nicht nur die Substanzen selbst, sondern auch ihre Vermögen und Tätigkeiten – sowohl die gemäß der Natur als auch die wider die Natur – sehen (was wider die Natur ist, tritt ein aufgrund des (wegen des Herabstiegs) notwendigen Loslassens des wahrhaft Seienden <von seinem göttlichen Ursprung> und in Verbindung mit dem, was an ihm teilhat, nicht in wesenhafter Weise, sondern in einer Parsubstanz).

Freilich erkennen sie [die Götter] das Kontingente in einer besseren Weise als die Natur eben dieser kontingenten Gegenstände selbst, weil diese kontingenten Gegenstände eine unbestimmte Natur haben und ein Ausgang sowohl eintreten als auch nicht eintreten kann, jene [Götter] aber, da sie in einer stärkeren Weise als die Natur des Kontingenten selbst eine Kenntnis von ihnen [den kontingenten Gegenständen] im Vorhinein in einer bestimmten Weise erlangt haben und ein Wissen von diesen haben. Denn es ist notwendig, dass sie [die Götter] das Partikuläre unter den Dingen nicht partikulär und nicht dimensional erkennen und das Vervielfältigte einfach und das Zeitliche ewig und das Gewordene ungeworden. Denn gewiss nicht werden wir zu sagen zulassen, dass die Kenntnis der Götter parallel mit dem Fluss der Dinge mitläuft, noch, dass es bei jenen <Göttern> entweder etwas Vergangenes oder Zukünftiges gibt, noch, wie wir im *Timaios* gelernt haben, das „war“ oder „sein wird“ über sie gesagt wird, welches eine Veränderung bedeutet, sondern nur das „ist“, und dieses <„ist“> ist nicht das, das zusammen aufgezählt wird mit dem „war“ und dem „wird sein“ und ihnen entgegengesetzt ist, sondern das, was vor jedem zeitlichen Aufscheinen gedacht wird, und das ihr Unabwendbares und Unveränderliches bedeutet, von dem auch der große Parmenides gezeigt hat, dass es jedem Intelligiblen zukommt. Denn er sagt: ‚Nicht nämlich war es, noch wird es alles zusammen, sondern es ist allein.‘

Und nicht darf man glauben, dass das, was wir Kontingentes nennen, einen notwendigen Ausgang haben wird, weil es von den Göttern in bestimmter Weise gekannt wird. Denn nicht weil die Götter es erkennen, wird es deswegen einen notwendigen Ausgang haben, sondern weil es eine kontingente Natur besitzt, wird es überhaupt entweder ein derartiges *oder* derartiges Ende nehmen. Deshalb ist es nötig, dass die Götter dieses wissen, wie es ausgehen wird. Und es ist dasselbe hinsichtlich seiner eigenen Natur kontingent, für die Kenntnis der Götter aber nicht mehr unbestimmt, sondern bestimmt.

Es ist klar, dass es auch für unsere Kenntnis manchmal möglich ist, dass das Mögliche in bestimmter Weise erkannt wird, <und zwar dann,> wenn es auch nicht mehr in eigentümlicher Weise kontingent ist, sondern aus Notwendigkeit den Ursachen folgt, die dem eigenen Werden vorausgehen. Es ist möglich, dass die Kugel, wenn sie in einer parallelen, horizontalen Ebene ruht, wenn die Ebene dieselbe Lage behält, von etwas bewegt wird oder nicht <bewegt> wird. Wenn die Ebene geneigt wird, ist es gewiss unmöglich, dass sie nicht bewegt wird. Deswegen sehen wir auch, wie die Ärzte bald nicht zuversichtlich sind, eine Aussage über die Kranken zu treffen, ob sie gesund werden oder ob sie sterben werden, da beides möglich ist, bald aber auch sehen wir, wie sie sicher die Aussage treffen, dass dem Kranken eines von beiden ganz zukommen wird.

<sup>130</sup> Ammonios, *in de int.*, 136,1-137,23.

Weil es bestimmte Menschen gibt, die sich ziemlich kühn der Erforschung der vorliegenden Betrachtung zuwenden, glauben sie zu zeigen, dass auch nicht den Göttern eine bestimmte Kenntnis des Kontingenten zukommt, indem sie uns Orakelsprüche anführen, die über das Zukünftige zweideutige Aussagen treffen, muss ihnen geantwortet werden, was der große Syrian sagt, dass zunächst die Aufmerksamkeit darauf zu lenken nötig ist, dass das eine die Kenntnis und Einsicht der Götter ist, das andere die Tätigkeit des Propheten, weil sie [die Kenntnis] von Gott in Bewegung gesetzt wird und in ihr [der Tätigkeit] sowohl eine partikuläre Rede als auch Metra als auch eine zweideutigen Wortlaut zeugt. Denn gewiss nicht ist das, was erleuchtet wird, ein derartiges wie das, was erleuchtet.

Dann (zweitens) dass um den Nutzen des Hörenden willen oft zweideutige Orakelsprüche erteilt werden, die ihr Denken üben. Die Götter behandeln uns als Selbstbewegte [d.h. Eigenverantwortliche], lenken auf diese Weise das, was uns angeht, und teilen uns alles gemäß unserem eigenen Wert zu.“

Ammonios konturiert seine Position über das Göttliche zunächst, indem er sie gegenüber dem Bild einiger Poeten vom Göttlichen abgrenzt. Seiner Meinung nach ist das Göttliche nicht wesenhaft an die Zeitlichkeit gebunden. Deshalb kann es alles Einzelne aus einem ewigen Jetzt erkennen. Weil es vollkommen ist, hat es ferner keine Beratung nötig, wie wir sie etwa noch in den Homerischen Epen finden.<sup>131</sup>

Ammonios' abermalige Analogie zur Sonne verdeutlicht, dass das eigene Sein und Wesen des ruhenden Göttlichen allem, was das Vermögen dazu hat, Anteil an ihm selbst ermöglicht. Dass Ammonios nicht näher ausführt, was das Vermögen dazu hat, setzt voraus, dass seine bloße Anspielung zumindest von fortgeschrittenen Philosophen wohl verstanden worden sein dürfte. Denkbar ist in dem Kontext seines Exkurses, dass er die Vernunft der Menschen meint. Die Menschen verfügen über das Vernunftvermögen, das sie ausbilden können.

Ammonios stellt das Göttliche folglich weiterhin als etwas Vollkommenes dar, das selbst die Eigenschaften der Unvollkommenheit, wie der Beratung und damit auch der Bewegung, nicht besitzt. Er verweist als Beleg für die Fürsorge des Göttlichen auf das in seinen Augen evidente Phänomen, dass göttliche Werke – auch des Ordners – in der Natur und in Schriftwerken für den, der diesen seine Aufmerksamkeit schenkt, erkennbar werden. Teil dieser Ordnung ist nach Ammonios auch das Kontingente, dessen Ausgang das Göttliche nicht bestimmt aber dennoch als bestimmt erkennen kann.

Nach dem Gedanken, dass es wahrscheinlicher sein muss, dass das Göttliche für das Partikuläre und damit für das, was aufgrund seiner Beweglichkeit und Materialität mannigfacher Veränderung unterliegt, Fürsorge trägt und er diesen Gedanken am Beispiel der größeren menschlichen Fürsorge für kleine Kinder als für Erwachsene verdeutlicht, wendet er sich wieder seiner Auseinandersetzung mit der Determinismusposition und konkret dem Gedanken und der Erklärung zu, dass es etwas seiner Natur nach Kontingentes gibt, das

---

<sup>131</sup> Es braucht an dieser Stelle nur am Rande erwähnt zu werden, dass Ammonios sich in letzterem der Dichtungskritik anschließt, wie sie Platon in seiner *Politeia*, v. a. im zweiten und dritten, teilweise auch im zehnten Buch entfaltet. S. zur Dichtungskritik Platons und ihrer Zielrichtung exemplarisch: BÜTTNER 2000. S. dazu, dass Platon v. a. ein negatives Potential, das einer Dichtung innewohnen kann, im Blick hat, wobei er bestimmte Formen der Dichtung ausnimmt, und auch dazu, dass Platon nicht jede Form der Dichtung kritisierte: LIEBERT 2017 (s. in beiden Titeln auch die Diskussionen der relevanten Textstellen). Zu diesen Positionen passt, dass Platon seine Kritik v. a. im Kontext seiner Darstellungen der Erziehung der Kinder äußert. Weil sie noch nicht über eine ausreichende Differenzierungsfähigkeit verfügen, besteht gerade in ihrem Fall die Gefahr, dass sie etwa durch Bilder wie Götterberatungen zu falschen Meinungen über das Göttliche gelangen konnte, weshalb Platon die Dichtung die solches darstellt, im Staat vor allem aus der Erziehung verbannen will. S. dazu, dass es gute Gründe gibt, dass Homers Götterdarstellungen durchaus ein rationales Glaubensbild, das aber für Kinder sicher (noch) nicht einfach zu begreifen ist, zugrunde gelegen hat: SCHMITT 1991, *passim*.

Göttliche dieses als bestimmt erkennen kann, ohne das Kontingente selbst zu bestimmen, oder anders formuliert: zu determinieren und damit aufzuheben.

Im ersten Teil erklärt er, wie Menschen in ihrem Denken zu der Position gelangen können, dass das Göttliche, wenn es das Kontingente in seinem Ausgang als bestimmt erkennt, das Kontingente aufhebt. Dienlich für seine Interpretation sind ihm die pythischen Orakelsprüche, dass etwa nur die hölzerne Mauer die Athener vor den von den Barbaren ausgehenden Gefahren retten werde, dass das göttliche Salamis die Kinder der Frauen töten werde oder dass Laios, wenn er ein Kind zeuge, ganz und gar sein eigenes Haus zerstören werde. Am Beispiel dieser Orakelsprüche hält er fest, dass es unmöglich sei, dass das Kontingente, wenn die Götter es in sicherer und bestimmter Weise erkennen, nicht eintrete.

Wenn dies so ist, so erklärt Ammonios (die Position, mit der er nicht übereinstimmt), so müsse man behaupten, dass alles notwendigerweise so ausgehe, weil es von den Göttern erkannt und vorausgesagt werde, weil die andere denkbare Position, dass ‚die Dinge hier‘ von den Göttern weder erkannt werden noch unter der Fürsorge der Götter stehen, unmöglich sei. Folglich verschwinde diesem Schluss zufolge – vermeintlich – das Kontingente.

Ammonios wendet sich fortan gegen diesen Schluss, dass das Kontingente verschwinde. In seinem Kampf gegen letztere Meinung differenziert er näher, inwiefern das göttliche Wissen einen Notwendigkeitscharakter besitzt. Er vertritt die Position einer bedingten Notwendigkeit im Gegensatz zu einer determinierenden Notwendigkeit. Ammonios erkennt eine Notwendigkeit des göttlichen Wissens, das in der genauen, ja untrüglichen Kenntnis des Einzelnen gründet. Das Göttliche weiß in diesem Fall, wie sich der Mensch aus freien Stücken entscheidet. Ammonios wendet sich damit gegen die Ansicht, dass das göttliche Wissen die Möglichkeit des menschlichen Entscheidens aufhebt.

Um diese Position zu stützen, führt Ammonios zunächst an, dass die Götter als unmittelbare Ursachen für das von ihnen Geschaffene auch ein Wissen von diesen – und auch von dem (aus menschlicher Sicht nur) Möglichen und Kontingenten – besitzen. Sie können mithin nicht nur die Vermögen und Tätigkeiten kennen, die jedem einzelnen Menschen eigentümlich sind, sondern auch ihre naturgemäß oder naturwidrig ausgebildeten Vermögen sehen. Noch einmal verweist Ammonios auf die Überlegenheit der göttlichen Erkenntnis. Wenn er anführt, dass sie das Vielfältige einfach, das Zeitliche ewig und das Gewordene ungeworden erkennen, so bemisst er die Kriterien an den wesenskonstituierenden Merkmalen eines auch von Aristoteles vertretenen Gottesbegriffs.<sup>132</sup> Wenn das Göttliche aber ohne Bindung an die Zeitlichkeit, das Vielfältige oder Gewordene das, was aus menschlicher Perspektive noch so oder nicht so ausgehen kann, erkennt, eröffnet sich auch die Möglichkeit, dass das Göttliche das von ihm Geschaffene und damit auch, sofern es dem Menschen die Möglichkeit zur eigenen und freien Entscheidung ermöglicht hat, das Kontingente aus seiner eigenen Gegenwart erkennt, ohne dass es der zeitlichen Diskursivität des Erkennens unterliegt. Man muss deshalb, wie Ammonios festhält, nicht notwendigerweise glauben, dass das, was wir kontingent nennen, einen notwendigen Ausgang nimmt, nur weil die Götter es sicher kennen und somit ein Wissen von dem Ausgang des Kontingenten haben. Gerade weil das Geschaffene eine kontingente Natur besitze, weil es also ein derartiges *oder* ein anderes, d. h. nicht ein derartiges Ende

<sup>132</sup> S. dazu oben Anm 72. S. ferner zu einer Entwicklung dieser Gottesprädikate im neuplatonischen Denken der Spätantike, die rationalen Überlegungen folgt, auch die v. a. an Proklos' Werke (dem Lehre des Ammonios) sich anschließende eingehende Darlegung bei: BERNARD 1990, v. a. 111-125. Bernard zeigt u. a., wie Proklos über eine *Via Negationis*, auf der von den Affirmationen des uns Bekannten (etwa des Materiellen, Vielheitlichen, Zahlhaften, Figürlichen usw.) über eine Verneinung dieser irdischen und an die Zeitlichkeit gebundenen Prädikate auf das sie schaffende Prinzip des Einen zurückschließt, demzufolge „das Eine die alles in unsagbarer Einheit in sich umfassende Ursache von allem ist.“, wobei dieses Eine „noch nicht“ das uns bekannte „Sein, noch nicht Leben, noch nicht Intellekt, noch nicht Seele ist, weil es all dies noch ungeschieden in sich enthält.“ (ebda. 123), ohne dass dieses Eine als Prinzip als Mangel zu denken wäre.

nehmen könne, der Mensch – wie man ergänzen kann – sich also so oder nicht so entscheiden kann, die Götter aber die Vermögen und die Tätigkeiten der Menschen genau kennen, ist es notwendig, dass sie wissen, wie etwas ausgeht, also wie sich ein Mensch entscheiden wird, noch bevor dieses aus menschlicher Sicht geworden, d. h. eingetreten ist. Was also der eigenen Natur nach kontingent sein kann, ist für die Götter diesem Denken zufolge nicht unbestimmt, sondern bestimmt und sicher wissbar, ohne dass sie es aber determinieren.

Ammonios' Differenzierung erklärt damit die Notwendigkeit des göttlichen Wissens als bedingt durch das sichere Wissen des Göttlichen davon, wie etwas ausgehen wird, das aus menschlicher Perspektive (nur) möglich ist. Weil das Göttliche dieses aus seiner Gegenwart ebenso als gegenwärtig erkennt, kann es sich nicht anders verhalten. Dieses Wissen geht einher mit der Möglichkeit des Menschen, sich so oder anders zu entscheiden.

Dass dieser Gedanke nicht abwegig ist, erläutert Ammonios auch an leicht einsehbaren Beispielen, etwa einer Kugel und einer Ebene. So könne der Mensch leicht erkennen, dass eine Kugel, die sich in einer Ebene befindet, wenn die Ebene an einer Seite gesenkt wird, zu rollen beginnt, weil er diese Zusammenhänge und damit das Vermögen einer Kugel, auf einer schiefen Ebene in Bewegung zu geraten, kennt. In dem Wissen um dieses Vermögen kann er festhalten, dass die Kugel sich bewegen wird, wenn die Ebene an einer Seite gesenkt wird, und dass dieser Ausgang notwendig eintreten wird.

Die Zweideutigkeit der Orakelsprüche, die von Kritikern dieser Position womöglich noch als Gegenargument angeführt werden könnte, erklärt Ammonios im Anschluss an Syrian ebenfalls in einer bemerkenswerten, alternativen Weise: Es sei zu unterscheiden zwischen dem Wissen der Götter und der Tätigkeit der Propheten. Die Überführung des göttlichen Wissens in die Sprache und Metra – und damit an eine lautliche Materialität und in eine Diskursivität – ermöglicht, dass an dem Medium (der metrischen Sprache) von dem Rezipienten auch etwas anderes erkannt werden kann als das Gemeinte. Dadurch, dass aber auch etwas anderes erkannt werden kann, werden Missverständnisse und Täuschungen überhaupt erst möglich. Ebenso wird unter dieser Voraussetzung ermöglicht, dass das göttliche Vorauswissen in einer derartigen Weise in die Materialität der Sprache überführt werden kann und dass das Erkennen des Gemeinten bewusst eine Herausforderung für Adressaten darstellt.

Dieser Möglichkeit scheinen sich die Orakelsprüche auch ganz gezielt zu bedienen – zum Nutzen des Hörenden. Die Orakelsprüche können das Denken der Rezipienten üben – und zwar gemäß unserem eigenen Wert und unseren eigenen Fähigkeiten. Dieses Üben aber setzt wiederum gerade voraus, dass wir eine eigene Entscheidung und eigene Verantwortung besitzen, wir also gerade in unserem Handeln durch das Wissen der Götter nicht determiniert werden, die Kontingenz und damit auch die Möglichkeit, sich so oder anders zu entscheiden, also nicht durch dieses Wissen aufgehoben wird.

Auch in diesen abschließenden Teil seines Exkurses integriert Ammonios damit wieder Inhalte aus anderen – vermutlich zumindest den Gelehrten seiner Zeit noch bekannten – Ursprungskontexten.

Seine Erwähnung Syrians gibt ferner zumindest zu denken, dass innerhalb der neuplatonischen Schule Orakelsprüche, wie wir sie in Herodots und Sophokles' Werken finden, mit Blick auf ihren Notwendigkeitscharakter und auch auf den Nutzen ihrer Zweideutigkeit diskutiert wurden. Eine solche Diskussion dürfte zu Zeiten des Syrian und Ammonios durchaus Sinn gemacht haben, um beispielsweise gegenüber stoisch geprägten Auslegungen der Orakelsprüche eine Alternative zu finden.<sup>133</sup>

---

133 Auch wenn Ammonios die Stoiker an dieser Stelle nicht namentlich anführt, sucht er in seinem Werk immer wieder (auch explizit) die Auseinandersetzung mit stoischen Positionen. S. nur exemplarisch bereits: *in de int.*, 2,26ff.

Ammonios dient dieser Transfer von Orakelsprüchen aus anderen Kontexten in seinen Kommentar zweifelsohne dazu, die schwierige Sachfrage, inwiefern eine göttliche Providenz die Kontingenz und die menschliche Entscheidungsfreiheit nicht aufhebt, anschaulich mit der Hilfe von Beispielen zu erklären. Doch wirft der Kommentartext bedingt durch diesen Wissenstransfer nun auch ein anderes Licht auf den Ursprungskontext? Und kann der Text, in den die Orakelsprüche aus Herodots *Historien* und Sophokles' *König Ödipus* nun eingebunden werden, reziprok auch als betrachtungsrelevanter Kontext für ein (besseres) Verständnis der Texte, die die Orakelsprüche beinhalten, begriffen werden?

Das Beispiel der Orakelsprüche, deren Ursprungskontexte wir gut kennen oder zumindest erschließen können, eignet sich auch deshalb besonders gut für eine solche Betrachtung, weil die Meinung der gegenwärtigen Forschung zur Freiheit der menschlichen Entscheidung in Herodots und Sophokles' Werken stark beeinflusst wird durch die wirkmächtigen stoischen und neo-stoischen Positionen zur Notwendigkeit.<sup>134</sup> Ein Kontext, wie ihn Ammonios in seiner Kommentierung dieses Kapitels in seinem Exkurs geschaffen hat, lässt die Orakelsprüche jedenfalls in einem alternativen Licht erscheinen und eröffnet somit auch für uns als heutige Rezipienten angesichts der uns bekannten Forschungspositionen Deutungsalternativen, die uns Anlass genug geben sollten, unser vertrautes Herodotbild zu überdenken.<sup>135</sup> Da unser Herodotbild zumindest mit Blick auf die Rolle, die den Orakelsprüchen und gottgesandten Träumen in der Forschung zugewiesen wird, über gleiche Züge verfügt wie das Determinismusdenken, das Ammonios bekämpft, dürfte der neue Kontext, in den Ammonios die Orakelsprüche für seine Diskussion transferiert, einen ähnlichen Einfluss auf die Betrachtung der Orakelsprüche durch seine Zeitgenossen in ihrem Ursprungskontext gehabt haben, wie sie uns heute angesichts unserer analogen Positionen, gegen die Ammonios sich wendet, beeinflussen kann. Denn damals wie heute war offenkundig die Position populär, dass das Göttliche über Orakelsprüche oder göttliche Träume das Geschehen determinieren und die menschliche Entscheidungsfreiheit aufheben könne.

In Herodots Werk finden sich durchaus Ähnlichkeiten zu Ammonios' auch an den pythischen Orakelsprüchen entwickelter Deutung. Die beiden Aspekte, dass das göttliche Wissen das Menschliche, Einzelne und Kontingente genau kennt und insofern untrüglich ist, aber auch die Eingriffe des Göttlichen als Herausforderung des menschlichen Denkens, dessen Rezeption für den Leser oder Zuhörer der Erzählungen eine Herausforderung oder gar einen Nutzen darstellt, sind in den *Historien* durchaus präsent. Der Rückgriff gerade auf Herodot scheint für den Kenner von dessen Werk sogar höchst sinnhaft, finden sich in diesem doch sehr ähnliche Gedanken wie sie Ammonios formuliert. Es kann, wie das Folgende skizzieren wird, als durchaus angebracht erscheinen, Orakelsprüche Herodots für die eigene Auseinandersetzung mit der Position, dass die göttliche Providenz die Kontingenz und eine menschliche Entscheidungsfreiheit gänzlich aufhebe, anzuführen.

---

134 S. zum neo-stoischen Charakter dieser Position z. B. Justus Lipsius, *De constantia*, I, c. 17-19. Lipsius deutet in dieser Weise sowohl Homer, die großen Tragiker als auch die griechischen Historiker, zu denen Herodot zählt. S. allgemein etwa: „Homerum ecce adi & audi, primum & sapientissimum poetarum mentior, si aliam magis orbitam divina illa Musa calcavit & inculcavit, quam hanc Fatalem. Nec abijt reliqua poetarum stirps a suo patre. Euripidem, Sophoclem, Pindarum: & e nostris, Virgilium vide. Ad historicos me vocas? Omnium illae voces, Fato hoc tale accidisse, & Regna eversa aut stabilita Fatis. (...)“

135 Ein zentraler Gesichtspunkt des heutigen Herodotbilds ist immer noch, dass das Göttliche durch den Menschen wirke, so dass der Mensch nicht der Herr über seine eigenen Entscheidungen sei. In den Forschung zu Herodot ist dieses Bild vom Menschen, der der göttlichen Macht unterlegen ist, omnipräsent. S. dazu ausführlich auch einen Forschungsüberblick in: Verf. 2017, 1-38. S. dazu, dass dieses Herodotbild wirkungsgeschichtlich von einem neostoischen oder auch stoischen Denken mitbeeinflusst ist: ebda. 68ff.

Denn auch Herodot spricht von einer weisen göttlichen Vorsehung (τοῦ θεοῦ ἢ προνοίη (...) εὐδῶσα σοφῆ), die z. B. die Tiere geschaffen hat (πεποίηκε),<sup>136</sup> oder er verweist auf die Etymologie der Pelasger zu θεοί, die sich bei ihrer Namensgebung („Götter“ – θεοί) an einer Art spezifischen Leistung, die sie (zuvor) für die Götter erkannt hatten, orientiert hätten. Die Götter hätten alle Dinge mit einer Ordnung versehen (ὅτι κόσμῳ θέντες τὰ πάντα πρήγματα) und so auch die Verteilung aller Güter in ihrer Hand (καὶ πάσας νομὰς εἶχον).<sup>137</sup> Herodot streitet diese Etymologie – und damit die Leistung, die die Pelasger für die Götter erkannten – nicht ab. Ammonios' Position, dass die Götter demnach eine Natur und Ordnung eingerichtet haben, in die auch die Menschen gehören, und dass diese Einrichtung nicht dem Zufall unterlag, kann folglich auch Herodots Denken zugrunde gelegen haben.

In dem ersten Orakelspruch, den die *Historien* wörtlich wiedergeben, formuliert das Göttliche seinen Anspruch. Dieser wurzelt allein darin, auch das kleinste Einzelne ganz genau zu kennen. Der Anspruch wird nicht so formuliert, dass das Göttliche alles Geschehen determinieren kann: Die Pythia verkündet vielmehr,<sup>138</sup> dass sie auch die Zahl der Sandkörner am Strand und die Größe des Meeres kenne. Wenn die Pythia in diesem Orakel ebenfalls kundtut, Menschen, ohne dass sie sprechen, zu verstehen, so weist dies ferner darauf hin, dass das Göttliche genau um das, was es geschaffen hat, weiß. Wenn das Göttliche aber um das Menschliche in einer Weise wissen kann, die dem Menschen nicht möglich ist, führt dies zu der Annahme, dass das Göttliche dem Menschen im Wissen überlegen ist, das Göttliche auch schon nach Herodot nicht an die Beschränkungen des menschlichen Denkens und Erkennens gebunden ist.

Dass sich die Götter um das Einzelne sorgen, ohne dieses zu determinieren und die Kontingenz aufzuheben, können weitere Beispiele aus Herodots Werk sehr gut veranschaulichen: So verlangt etwa Kyros noch im ersten Buch der *Historien* von den Kymaiern die Auslieferung ihres Schützlings Paktyas.<sup>139</sup> Nach dem göttlichen Recht dieser Zeit durfte ein Schutzfliehender allerdings nicht ausgeliefert werden.<sup>140</sup> Dennoch schicken die Kymaier Botschafter zu dem alten und ehrwürdigen Branchidenorakel mit der Frage, ob sie Paktyas ausliefern sollen. Der Orakelspruch, den sie erhalten, enthält die Aufforderung, dass sie Paktyas tatsächlich ausliefern sollen.

Wenn das Göttliche nun das menschliche Handeln nach Herodots Auffassung determinieren würde, müsste Paktyas ausgeliefert werden. Interessanterweise tritt nach Herodots Darstellung aber das Gegenteil ein. Denn ein weiser Kymaier, Aristodikos, kann, als ihm der Orakelspruch mitgeteilt wird, nicht glauben, dass dies der Wille des Gottes ist. Er lässt einen zweiten Orakelspruch einholen, der allerdings noch einmal das Gleiche sagt. Selbst nach diesem Orakelspruch besinnt sich der umsichtig dargestellt Aristodikos noch darauf, dass ein Schützling dem göttlichen Recht zufolge nicht ausgeliefert werden dürfe. Um den Gott zu provozieren, macht er nun - „in weiser Voraussicht“ (ἐκ προνοίας)<sup>141</sup> – Analoges wie der Gott den Kymaiern durch den Orakelspruch aufgetragen hat: Er raubt dem Gott seine eigenen Schützlinge – nämlich die Vogeleier aus den Nestern, die sich an seinem Tempel befinden. Darauf ertönt die (göttliche) Stimme:

„Frevelhaftester unter den Menschen! Was wagst du, dies zu tun? Du raubst meine Schützlinge aus diesem Tempel!“<sup>142</sup>

136 S. Herodot, *Historien*, III, 108,2.

137 S. ebda. II, 52,1.

138 S. ebda. I, 47.

139 Paktyas hatte zuvor die Lyder zum Abfall von Kyros bewegt, weshalb letzterer auf Rache sinnt (s. ebda. I, 155ff).

140 S. dazu mit zahlreichen Belegen: TRAULSEN 2004.

141 S. Herodot, *Historien*, 159,3.

142 S. ebda. I, 159,3.

Aristodikos habe darauf erwidert:

Herr, du selbst eilst deinen Schützlingen in dieser Weise zu Hilfe, den Kymaiern aber trägst du auf, ihre Schützlinge preiszugeben?<sup>143</sup>

Die (göttliche) Stimme habe darauf geantwortet:

Ja, ich befehle es, damit ihr, weil ihr gottlos seid, schneller zugrunde geht (ἵνα γε ἀσεβήσαντες θᾶσσον ἀπόλησθε), damit ihr zukünftig nicht <mehr> kommen werdet mit einer Frage nach der Auslieferung von Schützlingen.<sup>144</sup>

Die Kymaier liefern Paktyas daraufhin nicht aus und handeln so – nach Herodot – richtig. Diese Aufklärung der eigenen Intention des Eingriffs ist in seiner Bedeutung kaum zu unterschätzen: Die göttliche Providenz stellt eine Herausforderung für das menschliche Denken – gerade für das falsche Denken und für individuelle menschliche Schwächen – dar. Das Göttliche berücksichtigt demnach bei seinen Eingriffen das menschliche Vermögen, über die eigenen zukünftigen Handlungen selbst entscheiden zu können, es setzt sich nicht über dieses hinweg oder hebt es gar auf. Der Mensch kann wählen, Paktyas in der Zukunft an Kyros auszuliefern oder nicht auszuliefern. Eines von beiden muss eintreten. Aber es ist nicht (vom Göttlichen) bestimmt, was eintreten muss. Das Göttliche wirkt damit entsprechend den individuellen menschlichen Vermögen, es hebt sie nicht auf. Aus seinem genauen Wissen von den menschlichen Vermögen, die es geschaffen hat, kann es diesen entsprechend – und auch in Kenntnis der einzelnen, individuellen Charaktere – Orakelsprüche bewusst so formulieren, dass am Ende die Gerechtigkeit siegt: Dadurch dass die Kymaier überhaupt Boten zum Orakel schicken, dokumentieren sie ihren Wunsch, Paktyas auch wider das göttliche Recht auszuliefern. Wenn der Gott diesen Wunsch durch seinen Spruch befördert, dann macht er dies mit dem Ziel, dieses frevelhafte Streben langfristig auszulöschen, indem ihm Gerechtigkeit widerfahren wird. Wenn der Mensch aber die Herausforderung, die der Spruch beinhaltet, annimmt, das eigene Bestreben – wie Aristodikos – als falsch erkennt, kann er auch aus eigenen Stücken das falsche Verhalten korrigieren und gerecht agieren.

Die Art, wie Herodot in seiner Historiographie göttliche Eingriffe darstellt, kann so tatsächlich einen Nutzen für den Rezipienten haben. Diesem wird nämlich konkret vor Augen gestellt, in welchen (falschen) Bestrebungen sich ein falsches Denken (Beispiel: Kymaier) und richtiges Denken (Beispiel: Aristodikos), oder anders formuliert: menschliche Schwäche und menschliche Stärke zeigt, so dass der Rezipient zukünftig in seinen einzelnen Handlungen diese Erfahrungen berücksichtigen kann.

Die Ähnlichkeit der Beispiele, die Ammonios aus Herodots Werk wählt, berücksichtigen nun exakt das, was er zuvor theoretisch entfaltet hat: Der Mensch weise in seiner Schwäche die Verantwortung für sein Handeln gerne dem Gott zu, wobei er sich darauf berufe, dass er gegen die (determinierende) göttliche Vorsehung und Fürsorge nichts auszurichten vermöge. Auch in Herodots Darstellung weist Kroisos nach seinem Scheitern die Verantwortung für dieses zunächst dem Göttlichen zu, weil dieses ihm durch Orakelsprüche zu dem Zug gegen Kyros' Perser veranlasst habe:

Αἴτιος δὲ τούτων ἐγένετο ὁ Ἑλλήνων θεὸς ἐπάρας ἐμὲ στρατεύεσθαι.<sup>145</sup>

„Ursächlich für dieses war der hellenische Gott, der mich zu dem Feldzug getrieben hat.“

---

143 S. ebda. I, 159,4.

144 S. ebda. I, 159,4.

145 S. ebda. I, 87,3-4.

Die Pythia muss Kroisos erst zurechtweisen, damit er einsieht, dass er selbst für diese Entscheidung verantwortlich war und nicht der Gott:

„Kroisos tadelt den Orakelspruch, der ihm erteilt worden ist, nicht zu Recht. Denn Loxias hat ihm vorhergesagt, dass er, wenn er gegen die Perser zu Felde ziehe (ἦν στρατεύεται ἐπὶ Πέρσας), eine große Herrschaft zerstören werde. Es wäre aber darauf schicklich gewesen, dass er, da er gut überlegen soll (εὖ μέλλοντα βουλευέσθαι), <ein weiteres Mal Boten> schickt und fragen lässt, ob Loxias seine eigene oder die Herrschaft des Kyros meine. Weil er aber das <von Loxias> Gesagte nicht begriff und auch nicht ein weiteres Mal nachfragte, soll er sich selbst als Verursacher (αἴτιον) <des Verlustes seiner Herrschaft> zeigen.“<sup>146</sup>

Kroisos erkennt infolge des Tadels der Pythia schließlich seine eigene Verantwortung für sein Handeln an:

ὁ δὲ ἀκούσας συνέγνω ἑωτοῦ εἶναι τὴν ἀμαρτάδα καὶ οὐ τοῦ θεοῦ.

„Nachdem er [Kroisos] dies [die Erklärungen der Pythia] gehört hatte, sah er ein, dass der Fehler bei ihm selbst lag und nicht bei dem Gott.“

Zuvor hatte ihn Herodot als einen selbstverliebten, selbstbewussten und vom militärischen Erfolg verwöhnten Herrscher dargestellt. In seinem hohen Selbstwertbefinden gründet auch sein Selbstverständnis, dass ihm weiter Erfolg vergönnt sein werde.<sup>147</sup> Ein charakteristisches Beispiel hierfür ist seine Deutung der Orakelsprüche, die er erhält, von denen Ammonios den Halysorakelspruch anführt: Wenn Kroisos gegen die Perser ziehe (und dafür den Fluss Halys überschreite), werde er ein großes Reich zerstören.<sup>148</sup> In seiner Reaktion auf diesen Orakelspruch macht sich Kroisos keinen einzigen Gedanken darüber, dass er sein eigenes Reich zerstören könnte, so überzeugt ist er von seiner eigenen Stärke. Er sei gar übermäßig erfreut über den Orakelspruch gewesen (ὑπερήσθη).<sup>149</sup>

Auch mit diesem Spruch adressiert das Göttliche offenkundig genau die Schwäche des Kroisos: seinen maßlosen Glauben in die eigene Stärke und die eigenen Fähigkeiten. Anders als Aristodikos freut er sich über den Orakelspruch, den er seiner eigenen Selbsteinschätzung entsprechend freudig aufnimmt und befolgen möchte. Nur am Rande sei hinzugefügt, dass auch der zweite Orakelspruch, den er sich in diesem Kontext einholt, in dieser Weise gedeutet werden kann: Kroisos fragt unmittelbar im Anschluss, wie lange sein Thron Bestand habe. Allein durch die Formulierung dieser Frage tritt sein Bestreben hervor, dass er möglichst lange herrschen möchte. Das Orakel antwortet ihm, dass er nur dann, wenn ein Maultier König der Meder sei, fliehen solle. Kroisos glaubt in seiner Reaktion, dass ihm die Herrschaft wegen dieses Spruches sicher sei – und offenbart durch diese Reaktion gleichzeitig seine Schwäche: Er kann sich in seinem Denken nicht von der Oberfläche, die ihn gleich erfreut, lösen. Das Bild des Maultiers kann so wieder bewusst als eine Aufgabe des Göttlichen an ihn betrachtet werden: Entweder er schafft es, die Schwäche oder Fehler in seinem Denken aufzugeben, die Oberfläche des unmittelbar Augenscheinlichen durch eine umsichtige Überlegung zu durchdringen und löst in dieser Weise die Herausforderungen, die die Orakelsprüche an ihn gestellt haben, oder er folgt den Orakelsprüchen, die ihn verführen, und erfährt am Ende für sein ungerechtes Handeln, wenn er einen unnötigen Angriffskrieg gegen Kyros führt, Gerechtigkeit.

146 S. ebda. I, 91,4.

147 S. zu sehr guten Darstellungen der Charaktereigenschaften des Kroisos ausführlich bereits die entsprechenden Kapitel bei LÖFFLER 2008, z. B. 18-19 und J. SCHULTE-ALTEDORNEBURG 2001, z. B. 131ff. S. darüber hinaus auch: Verf. 2019, 84-100 und Verf. 2017, 187ff.

148 S. Herodot, *Historien*, I, 53,3.

149 S. Herodot, *Historien* I, 54,1.



Auch in dieser Zweideutigkeit der Orakelsprüche und Kroisos' Reaktion auf sie lässt sich mit Ammonios und seinem Verweis auf Syrian ein Nutzen für den Rezipienten erkennen: Die Zweideutigkeit in der Darstellung ermöglicht einen Hinweis darauf, dass Kroisos durchaus selbst die Möglichkeit hat, den Orakelspruch auch nicht so, wie er es macht, zu deuten. Wenn Kroisos in der Folge scheitert, kann der Orakelspruch deshalb auch als eine Aufgabe an Kroisos begriffen werden, die Schwäche seines Denkens zu überwinden. Der Rezipient kann folglich über diese Darstellung zum einen erkennen, wie ein falscher Glaube an Gott aussieht – dies ist ein Glaube, dass der Gott alles bestimme –, zum anderen kann er erfahren, welche Bestrebungen ein für ein falsches Denken, das ins Unglück führt, charakteristisch sind.

Wie trefflich Ammonios die Beispiele aus Herodot für sein Argumentationsziel gewählt hat, mag noch durch den Hinweis ergänzt werden, dass zuvor am Ende der Erzählung von Kandaules und Gyges ein Orakelspruch referiert worden ist,<sup>150</sup> dass den Herakliden an dem fünften Nachkommen des Gyges (für dessen Mord an Kandaules) eine Vergeltung zuteilwerde. Dieser fünfte Nachkomme ist Kroisos. Damit scheint es notwendig – in den Augen der Forschung gar von dem Gott vorherbestimmt, ja determiniert – zu sein, dass Kroisos scheitern muss.<sup>151</sup> Selbst Herodotforscher, die nicht müde werden, darauf hinzuweisen, dass Herodot in vielen Passagen dem Menschen durchaus eine Verantwortlichkeit für sein Entscheiden und Handeln zuweise, tun sich mit solchen Orakelsprüchen und Träumen, die etwas voraussagen, das später auch eintritt, sehr schwer.<sup>152</sup> Herodots Konzept scheint in diesem Punkt inkonsistent zu sein.

Dass Ammonios die Orakelsprüche in den neuen Kontext seiner Kommentierung des neunten Kapitels integriert, entwickelt nun geradezu eine Rückwirkung auf die Betrachtung dieser vermeintlich konzeptionell als inkonsistent dargestellten Orakelsprüche. Durch den Transfer der Orakelsprüche zur Veranschaulichung der eigenen These zeigt sich andersherum die bereits erwähnte neue Deutungsmöglichkeit, die in diesem Fall gar eine vermeintliche Aporie auflöst.

Wenn der Gott, wie Ammonios ausführt, nicht wie der Mensch zeitlich diskursiv erkennt, sondern aus einem ewigen Jetzt alles gleichzeitig erkennen kann, muss sein Wissen von dem Einzelnen nicht mehr mit dem Willen, dass das Einzelne so und nicht anders eintritt, gleichgesetzt werden. Die Götter brauchen dann das Geschehen nicht mehr zu determinieren, indem sie das Handeln des Menschen bestimmen, sondern sie verkünden nur das, was sie aus ihrem ewigen Jetzt erkennen. Sie können das, was der Mensch wegen seiner Bindung an die zeitliche Diskursivität noch nicht erkennen kann, weil es in der Zukunft liegt, als gegenwärtig erkennen. Aufgrund dieses bloßen Wissens lenken die Götter das Geschehen nicht, indem sie den Menschen zu etwas zwingen, sondern sie greifen lediglich *entsprechend* ihrem Wissen ein.<sup>153</sup> Zu diesem Wissen gehört die genaue Kenntnis der von ihnen geschaffenen Ordnung und auch der menschlichen Vermögen, die die Menschen selbst aktualisieren können. Wenn die Götter also von dem Einzelnen in Kenntnis sind, das aus menschlicher Perspektive zukünftig geschieht, so muss dieses Wissen auch eintreten. Die Notwendigkeit des Eintretens liegt aber nicht in einer Determination des menschlichen Handelns, sodass der Mensch sich nicht anders

---

150 S. *Historien*, I, 13,2.

151 Dass er selbst sich am Ende die Verantwortung gibt, ist von Vertretern dieser Position oft nicht erwähnt worden. S. exemplarisch: MANUWALD 1992, v. a. 1-7. Diese in der Forschung auch *ἀδύνατον ἀποφυγεῖν* genannte Position hält sich bereits seit vielen Jahrzehnten. S. wiederum nur exemplarisch: HELLMANN 1934, z. B. 36.

152 S. beispielsweise die Beiträge von: MARINATOS 1982, 258-264, VISSER 2000, 5-28.

153 Wie schon am Beispiel von Aristoteles oben angeführt wurde, dass der wahre Satz mit Notwendigkeitscharakter in der Anschauung oder im (richtigen) Wissen gründet, findet auch der göttliche Spruch, der ein Vorauswissen verkündet, den Grund für seine Wahrheit und seine Notwendigkeit in dem sicheren Wissen, über das in diesem Fall nur das Göttliche verfügt. Ammonios argumentiert damit zwar analog zu Aristoteles, aber auf einer höheren und weniger konkreten Ebene.

verhalten könnte, sondern die Notwendigkeit, mit der sich das Geschehen im Falle der Voraussage ereignet, wird dadurch bedingt, dass das Göttliche in seiner genauen Kenntnis des von ihm Geschaffenen sich nicht täuscht. Weil es nicht an eine zeitliche Diskursivität des Erkennens gebunden ist, kann es – dieser Position zufolge – als gegenwärtig erkennen, ob sich der Mensch so oder nicht so entscheiden wird – also auch, dass Kroisos die einst durch Gyges gewonnene Macht wieder verlieren wird.

Der neue Erklärungs- und Diskussionskontext, in den Ammonios die Orakelsprüche integriert, eröffnet so als Deutungsalternative, dass auch Herodot einen ähnlichen und analogen Begriff von Gott hatte, demzufolge das göttliche Wesen nicht an eine Zeitlichkeit gebunden ist, und er diesen Begriff seinen Darstellungen zugrunde gelegt hat.<sup>154</sup> Der Kommentartext wird nun Kontext für ein Verständnis des Ursprungstextes. Eine Möglichkeit, um in Herodots *Historien* das Nebeneinander von dargestellten Entscheidungssituationen, in denen Menschen über Wahl- und Handlungsalternativen verfügen, auf der einen Seite und göttlicher Providenz auf der anderen Seite zu begründen, könnte jedenfalls mit der Annahme eines derartigen überzeitlichen, nicht an das Werden gebundenen Gottes gegeben sein.

Auch die Exzerpte, die Ammonios aus den sogenannten Athenorakelsprüchen anführt, die uns durch das Werk Herodots bekannt sind, kennzeichnen die zentralen Worte, die in diesen Orakelsprüchen richtig zu deuten sind. Die Athener hatten angesichts des heranrückenden persischen Heeres Boten zum Orakel nach Delphi geschickt, um sich Rat einzuholen.<sup>155</sup> Das Orakel rät ihnen, aus ihrer Stadt zu fliehen, weil nichts verschont bleibe und das Feuer ihre Stadt raube. Die Athener, die mit dem Rat nicht zufrieden sind, kehren daraufhin als Schutzfliehende noch einmal zurück und dokumentieren damit auch für den Leser ihre Entschlossenheit, sich der persischen Macht nicht zu ergeben. Das Orakel verkündet ihnen darauf, dass Zeus seiner Athene nur eine hölzerne Mauer schenke, die ihnen allein Rettung gewähre. Und das göttliche Salamis werde die Kinder der Frauen vernichten.<sup>156</sup> Die Athener wissen um die Mehrdeutigkeit des Spruches und um die Aufgabe, dass sie diesen richtig deuten müssen. Sie diskutieren verschiedene Möglichkeiten und folgen am Ende der Deutung des von Herodot als umsichtig dargestellten Themistokles. Er deutet die hölzerne Mauer als Flotte und erkennt an dem Attribut ‚göttlich‘, welches sie (und nicht die Perser) adressiere, dass Salamis für sie (und nicht für die Perser) der glückverheißende Ort ist. Herodot demonstriert somit an Themistokles und den Athenern positiv alles das, was er im Falle des Kroisos als negativ gezeigt hat: Sie zeigen sich von vornherein überlegt, gehen mit sich zurate, sie holen sich einen zweiten Orakelspruch ein, nachdem ihnen der erste nicht gefällt oder nicht deutlich genug ist, und weil sie umsichtig und überlegt agieren, durchschauen sie auch das Bild der hölzernen Mauer. Sie demonstrieren – und das dürfte dieses Beispiel für Ammonios so interessant machen –, dass sie sich mit Blick auf das zukünftige Geschehen so oder nicht so verhalten können, dass sie also über eine Entscheidungsmöglichkeit verfügen. Das Göttliche weiß zwar, dass sie zu schwach sind, um das Landheer der Perser von der Einäscherung ihrer Stadt abhalten zu können, es weiß aber auch, dass sie gegen die schwächere persische Flotte mit ihrer Flotte bei Salamis gewinnen werden, wenn sie sich wehrhaft zeigen und klug agieren. Beides demonstriert mit Themistokles der wichtigste Athener in seiner Reaktion auf den Orakelspruch – und er wird diese Klugheit und Wehrhaftigkeit wieder vor Salamis zeigen.<sup>157</sup> Dadurch demonstriert er aber auch, dass Entscheidungen von den Menschen so oder nicht so getroffen werden können, dass die Art einer solchen Entscheidung also gerade dem Menschen obliegt und dass die Entscheidung nicht von dem Gott determiniert wird.

---

154 S. zu Hypothesen über einen analogen Begriff vom Göttlichen, der Herodots Darstellungen zugrunde gelegen haben könnte, auch ausführlich: Verf. 2017.

155 S. *Historien*, VII, 139,5ff.

156 S. ebda. 141,3-4.

157 S. dazu (im Kontext des Athenorakels) auch näher: Verf. 2017, 561-581.

Dass Analoges auch für das von Ammonios angeführte Laios-Orakel gesagt werden kann, braucht an dieser Stelle nicht mehr eigens ausgeführt werden. Dass die Orakel-, Sehersprüche und göttlichen Eingriffe über Epiphaniën in Sophokles' Dramen nicht mit einer Determination einhergehen, ist in der Forschung zwar nicht die *communis opinio*, allerdings eine Position, die mittlerweile eine Reihe von Vertretern hat.<sup>158</sup>

Ammonios' Integration der Orakelsprüche für seine Kommentierung des neunten Kapitels mag ferner, weil er selbst die konkreten Kontexte zu Herodots *Historien* nicht herstellt, als ein weiteres Indiz dafür betrachtet werden, dass Ammonios die Kenntnis derselben voraussetzen konnte. Auch dies spricht dafür, dass er den Exkurs in seiner Kommentierung an bereits in der Literatur und Philosophie gebildete Adressaten gerichtet hat.

Ammonios hat den Exkurs damit begründet, dass er sich einem schwierigen Sachproblem widme. Er zielte mit seiner Argumentation darauf hin, sich gegen die zu seiner Zeit offenkundig präsente Gleichsetzung von göttlicher Providenz und Aufhebung der Kontingenzen und menschlichen Verantwortung zu wenden.

Angesichts der eingangs in diesem Beitrag dargelegten Position des Aristoteles, dass die Sprache dem Erkannten folgt, also das, was der Mensch von der ‚Sache‘ erkannt hat, ‚übersetzt‘ (ἐρμηνεύει), ist es nur folgerichtig, dass Ammonios in dem Exkurs zunächst die ‚Sache‘ aufklärt. Er argumentiert dafür, dass sich die göttliche Providenz mit der Kontingenzen und der menschlichen Verantwortung für das eigene Handeln zusammen denken lässt.

Diese Erklärung ist seiner Lehre zufolge deshalb konsequent, weil diese schwierige Sachfrage zumindest für den kundigen Leser vorab geklärt wird, so dass die bekämpfte populäre Position womöglich nicht von vornherein seine folgenden Erklärungen der Textlemmata unterminiert. Hingegen kann Ammonios fortan, nachdem er mindestens eine alternative Position zur Vereinbarkeit von göttlicher Providenz und Kontingenzen entwickelt hat, vorbehaltlos auch in seiner Kommentierung der Textlemmata darlegen, dass Aussagesätze über ein kontingentes einzelnes Geschehen, das in der Zukunft liegt, keinen von vornherein bestimmten Notwendigkeitscharakter besitzen, sondern dass dieser anders – nämlich als ein unbestimmter – zu beschreiben ist.

Ammonios' Kommentierung bleibt voraussetzungsreich. Dies spricht auch weiterhin dafür, dass sich dieser Exkurs im neunten Kapitel eher an gebildete Liebhaber der Philosophie – und auch Literatur – gerichtet habe und weniger an Studienanfänger.

### 3. 4 Wissenstransfer in der Erklärung von Textlemmata

Im Anschluss an diesen Exkurs kehrt Ammonios zu den Einzelerklärungen des neunten Kapitels zurück. Das Folgende möchte aus den sich anschließenden Detailauslegungen abschließend ein charakteristisches Beispiel anführen, das zeigt, dass Ammonios gerade die Erklärung einzelner Textlemmata nun wieder anders – nämlich einfacher – gestaltet, sodass sie auch Studierende, deren Kenntnisse in der philosophischen Theologie noch nicht fortgeschritten sind, die spezifische Eigenart der Aussagesätze über ein zukünftiges Einzelnes verstehen können.

Ammonios kündigt diese Rückkehr zum Text explizit an:

ἐπανάγοντες δὲ τὸν λόγον ἐπὶ τὴν ἐξήγησιν τῶν ὑπὸ τοῦ Ἀριστοτέλους ἐν τούτοις λεγομένων πρῶτον μὲν ἀκόλουθα εἶναι φήσομεν τὰ διὰ τούτων παραδιδόμενα τοῖς ὀλίγῳ πρότερον εἰρημένους.<sup>159</sup>

158 S. konkret zum Laiosorakel und in Auseinandersetzungen mit den Gegenpositionen: SCHMITT 1988, 8-30, SCHMITT 2014, 1-61. S. ferner zu Sophokles: BERNARD 2001, 83-104.

159 S. Ammonios, *in de int.*, 138,11-13.

„Indem wir nun die Erklärung zu der Exegese des von Aristoteles in diesen <Abschnitten> Gesagten zurückführen, wollen wir zuerst sagen, dass das, was durch diese <Argumente> gelehrt wird, dem kurz zuvor Gesagten folgt. (...)“

Bedeutsam und auch charakteristisch für die Erklärungen der einzelnen Sätze ist in der folgenden Passage dabei, wie Ammonios in diesem Kontext andere Textpassagen, die ihm für eine Erklärung dienlich sind, einführt:

Ἐπανάγοντες δὲ τὸν λόγον ἐπὶ τὴν ἐξήγησιν τῶν ὑπὸ τοῦ Ἀριστοτέλους ἐν τούτοις λεγομένων πρῶτον μὲν ἀκόλουθα εἶναι φήσομεν τὰ διὰ τούτων παραδιδόμενα τοῖς ὀλίγω πρότερον εἰρημένους· ἐλέγετο γὰρ προσεχῶς περὶ ἀντιθέσεως καταφάσεώς τε καὶ ἀποφάσεως οὐκ ἀεὶ διαιρουσῶν τό τε ἀληθές καὶ τὸ ψεῦδος· τούτοις οὖν ἀκολούθως προστίθησι ποία κατάφασις πρὸς ποίαν ἀπόφασιν ἀντίκειται οὕτως ὥστε διαιρεῖν μὲν αὐτὰς ἀεὶ τό τε ἀληθές καὶ τὸ ψεῦδος, οὐ μέντοι ἀφορισμένως ἀλλ’ ἀορίστως· παραδίδωσι δὲ πρῶτον μὲν τὰ κοινῶς ὑπάρχοντα ταῖς τε διαγωνίαις ἀντιφάσεσι καὶ τῇ τῶν καθ’ ἕκαστα, λέγων ὅτι πάσαις αὐταῖς ὑπάρχει τὸ ἀφορισμένως ταῦτα μερίζειν κατὰ τὸν ἐνεστῶτα χρόνον καὶ τὸν παρεληλυθότα (τοῦτο γὰρ ἐστὶ τὸ ἐπὶ τῶν ὄντων καὶ γενομένων τὴν κατάφασιν ἢ τὴν ἀπόφασιν ἀληθῆ ἢ ψευδῆ εἶναι), πρότερον μὲν ὅτι ταῖς διαγωνίαις τοῦτο ὑπάρχει διδάσκων, ἃς καθόλου ὡς καθόλου προσηγόρευσε, ὡς ἐχούσας τὴν ἐτέραν τῶν προτάσεων καθόλου, ἔπειτα προστιθεὶς ὅτι καὶ ἐπὶ τῶν καθ’ ἕκαστα προτάσεων τὸ αὐτὸ συμβαίνει, ὅπερ καὶ ἐπὶ τῶν διαγωνίων· τοῦτο γὰρ βούλεται τὸ ὡςπερ εἴρηται· ἐπισημαινόμενος δὲ ὅτι τῶν ἀπροσδιορίστων προτάσεων κατὰ τὴν ἐνδεχομένην ὕλην λαμβανομένων οὐκ ἀνάγκη τὴν μὲν ἀληθῆ τὴν δὲ ψευδῆ εἶναι, ἔπειτα ἐπάγων τὴν κατὰ τὸν μέλλοντα χρόνον διαφορὰν τῶν καθ’ ἕκαστα προτάσεων πρὸς τὰ λοιπὰ τῶν ἀντιφάσεων εἶδη διὰ τοῦ λέγειν ἐπὶ δὲ τῶν καθ’ ἕκαστα καὶ μελλόντων οὐχ ὁμοίως, καὶ ἐνδεικνύμενος ἡμῖν διὰ τούτων ὡς αἱ μὲν ἄλλαι προτάσεις, αἱ τε διαγωνιοὶ καὶ αἱ ἀπροσδιορίστοι, οὕτως ἔχουσι κατὰ τὸν μέλλοντα χρόνον, ὡςπερ εἶχον κατὰ τὸν ἐνεστῶτα χρόνον καὶ τὸν παρεληλυθότα, αἱ δὲ καθ’ ἕκαστα οὐκέτι (πάνυ δὲ ἀκριβῶς τὸ ἴδιον τῶν προτάσεων, περὶ ὧν ὁ λόγος, ἀφοριζόμενος ἐπὶ τῶν ἕκαστα καὶ μελλόντων εἶπε διὰ τοῦ μελλόντων τὸ ἐπὶ τῆς ἐνδεχομένης ὕλης λαμβανόμενον σημαίνων· ἄλλο γὰρ ἐστίν, ὡς αὐτὸς ἐν τοῖς Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς διορίζεται, τὸ μέλλον παρὰ τὸ ἐσόμενον, καὶ τὸ μὲν ἐσόμενον τὸ πάντως ἐκβησόμενον σημαίνει, ὡς ὅταν εἴπωμεν ‘ἔσται χειμὼν ἢ θέρος ἢ ἐκλειψις’, τὸ δὲ μέλλον τὸ καὶ ἐκβῆναι καὶ μὴ ἐκβῆναι δυνάμενον, οἷον ‘μέλλω βαδίζειν, μέλλω πλέειν’)· ἐνδεικνύμενος οὖν ὅτι κατὰ μὲν τὰς ἄλλας ὕλας, τὴν τε ἀναγκαίαν καὶ τὴν ἀδύνατον, ὁμοίως ἔχουσιν αἱ καθ’ ἕκαστα προτάσεις, ὡςπερ ἐπὶ τοῦ προλαβόντος χρόνου καὶ τοῦ ἐνεστῶτος οὕτω δὲ καὶ ἐπὶ τοῦ μέλλοντος κατὰ τὸ ἀφορισμένως διαιρεῖν τὸ ἀληθές καὶ τὸ ψεῦδος, κατὰ δὲ τὴν ἐνδεχομένην οὐκέτι, καίτοι τῶν ἄλλων πασῶν ἀντιφάσεων καὶ ἐπὶ ταύτης τῆς ὕλης ὁμοίως ἔχουσιν εἰς τὸν μέλλοντα χρόνον ὡςπερ καὶ ἐπὶ τῶν λοιπῶν, προστέθεικε τὸ οὐχ ὁμοίως, ἅμα διὰ τούτου σημαίνων κατὰ τί αὐταὶ οὐκέτι ὁμοίως ἔχουσιν ἐπὶ τῆς εἰρημένης ὑποθέσεως λαμβανόμεναι, ὅτι διαιρουσὶ μὲν πάντως τὸ ἀληθές καὶ τὸ ψεῦδος, οὐ μέντοι ἀφορισμένως ἀλλ’ ἀορίστως· ἀνάγκη μὲν γὰρ τὸν Σωκράτην λούσασθαι ἢ μὴ λούσασθαι αὔριον, καὶ οὔτε ἄμφω οὔτε μηδέτερον γενέσθαι δυνατόν· πότερον δὲ τούτων ἐστὶ τὸ ἀληθές, οὐχ οἷόν τε γινῶναι πρὸ τῆς τοῦ πράγματος ἐκβάσεως, εἴπερ ἐκάτερον αὐτῶν καὶ γενέσθαι καὶ μὴ γενέσθαι δι’ αὐτὴν τὴν τοῦ ἐνδεχομένου φύσιν ἐγχωρεῖ· τοῦτο οὖν βραχέως ἐνεδείξατο ἡμῖν διὰ τοῦ εἰπεῖν οὐχ ὁμοίως.<sup>160</sup>

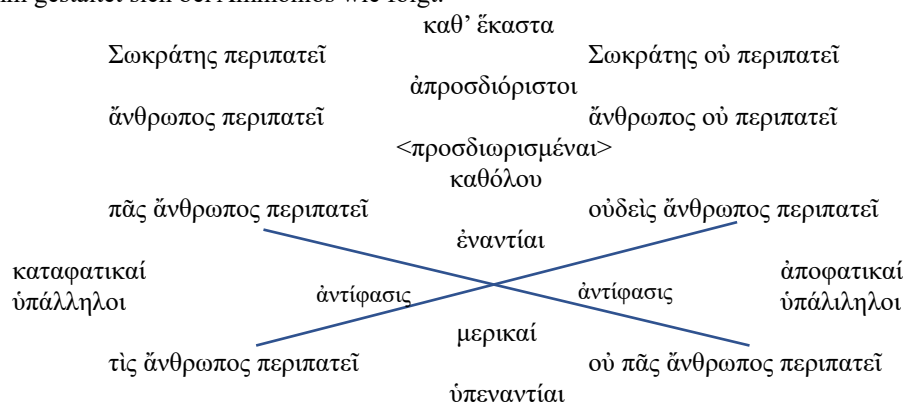
„Es wurde nämlich zuvor über den Gegensatz von bejahtem und verneintem Aussagesatz gesprochen, die nicht immer wahr und falsch aufeinander aufteilen. Diesem nun fügt er konsequent hinzu, welch ein bejahter Aussagesatz das Gegenteil zu welch einem verneinten Aussagesatz bildet, sodass sie immer wahr und falsch aufeinander aufteilen, freilich nicht in unbestimmter Weise, sondern in bestimmter Weise. Er lehrt zuerst, dass das, was den diagonalen Gegensätzen<sup>161</sup> gemeinsam zukommt auch dem Gegensatz der Sätze über Einzelnes zukommt, und

<sup>160</sup> Ammonios, *in de int.*, 138,11-139,20.

<sup>161</sup> Ammonios folgt an dieser Stelle einem Diagramm, das er selbst zur Veranschaulichung der Gegensatzarten entworfen hat (*in de int.* 93,10-18) und das sich in verschiedenen Varianten auch in vielen *De Interpretatione* Handschriften in die Kopie des siebten Kapitels in die Textkopie integriert ist oder *in margine* notiert worden ist. Die diagonalen Gegensätze stellen in diesem Fall die

sagt, dass allen diesen zukommt, dass sie in bestimmter Weise dies [wahr und falsch] für die Gegenwart und die Vergangenheit aufeinander aufteilen (dies ist nämlich <die Bedeutung von> [De Interpretatione 18a28-29]: ‚Bei dem, was ist oder wird, <ist es notwendig>, dass der bejahte oder der verneinte Aussagesatz wahr oder falsch ist‘), wobei er zuerst lehrt, dass dieses den diagonalen <Gegensätzen> zukommt, welche ‚vom Allgemeinen allgemein‘ [De Interpretatione 18a30] ausgesagt werden, da sie den von ihren Aussagesätzen als allgemeinen haben; dann fügt er hinzu, dass eben das, was auf auf die diagonalen Gegensätze zutrifft, auch auf die Aussagesätze über Einzelnes zutrifft. Dies bedeutet nämlich das ‚wie gesagt worden ist‘ [De interpretatione 18a31]. Ferner zeigt er auch, dass bei den unbestimmten Aussagesätzen, die eine kontingenten Materie haben, nicht notwendigerweise die eine wahr, die andere falsch ist, indem er im Anschluss den Unterschied der Aussagesätze über Einzelnes in der Zukunft im Vergleich zu den übrigen Arten von Gegensätzen dadurch anführt, dass er sagt: ‚Bei den Aussagesätzen über Einzelnes in der Zukunft <verhält es sich> nicht in gleicher Weise‘ [18a33-34], und er zeigt dadurch, dass sich die anderen Aussagesätze zwar – sowohl die diagonalen als auch die unbestimmten – so mit Blick auf die Zukunft verhalten, wie sie sich auch mit Blick auf die Gegenwart und die Vergangenheit verhalten, die Aussagesätze über das Einzelne aber nicht mehr. Er bestimmt sehr genau die Eigentümlichkeit der Aussagesätze, von denen seine Argumentation handelt, indem er ‚bei den <Aussagesätzen> über Einzelnes und in der Zukunft‘ durch das ‚in der Zukunft‘ gezeigt hat, was in der kontingenten Materie aufgenommen wird. Denn es ist, wie er es selbst in seiner Schrift *De generatione et corruptione* [337b3-7] bestimmt hat, das Zukünftige [eigentlich: das, was im Begriff ist, zu sein] etwas anderes als ‚das, was sein wird‘. ‚Das, was sein wird‘, zeigt das, was in jedem Fall eintreten wird, wie wenn wir sagen: ‚Es wird Winter oder Sommer oder eine <Sonnen-/Mond-> Finsternis sein.‘ Das Zukünftige [eigentlich: das, was im Begriff ist, zu sein] <zeigt> dagegen das, was sowohl eintreten als auch nicht eintreten kann, wie z. B.: ‚Er ist im Begriff zu gehen.‘, oder: ‚Er ist im Begriff zu segeln.‘. Da er nun gezeigt hat, dass sich bei den anderen <Satz->Materien, sowohl der notwendigen als auch der unmöglichen, die Aussagesätze über das Einzelne in gleicher Weise verhalten – sie teilen wahr und falsch wie mit Blick auf die Vergangenheit und Gegenwart so auch mit Blick auf die Zukunft in bestimmter Weise aufeinander auf –, dass dies aber bei den Sätzen über einzelnes gemäß einer kontingenten Materie nicht mehr so verhält, auch wenn alle anderen Gegensätze sich bei dieser Materie in gleicher Weise verhalten mit Blick auf die Zukunft wie auch bei den übrigen, hat er das ‚nicht in gleicher Weise‘ [De Interpretatione 18a33-34] hinzugefügt. Durch dieses zeigt er zugleich, in welchem Punkt genau diese sich nicht mehr in gleicher Weise verhalten, wenn sie für die genannte Hypothese genommen werden: also dass sie zwar in jedem Fall wahr und falsch aufeinander aufteilen, freilich *nicht in bestimmter*, sondern in *unbestimmter* Weise. Denn es ist notwendig, dass Sokrates sich morgen wäscht oder nicht wäscht, und weder ist es möglich, dass beides, noch dass keines von beidem eintritt. Welches von diesen aber wahr sein wird, ist nicht möglich vor dem Eintritt des Geschehens zu wissen, da jede einzelne <der beiden Möglichkeiten> sowohl werden als auch nicht

kontradiktorischen Gegensätze dar: „Jeder Mensch geht spazieren (πᾶς ἄνθρωπος περιπατεῖ).“ ist der kontradiktorische Gegensatz zu „Nicht jeder Mensch geht spazieren (οὐ πᾶς ἄνθρωπος περιπατεῖ).“ Ebenso ist der Satz „Kein Mensch geht spazieren.“ (οὐδεὶς ἄνθρωπος περιπατεῖ) der kontradiktorische Gegensatz zu „Mindestens ein Mensch geht spazieren.“ (τίς ἄνθρωπος περιπατεῖ). Das Diagramm gestaltet sich bei Ammonios wie folgt:



werden kann wegen der Natur des Möglichen [oder auch: Kontingenten]. Dieses nun hat er uns kurz dadurch gezeigt, dass er ‚nicht in gleicher Weise‘ [18a33-34] gesagt hat.“

Ammonios knüpft bei seiner Rückkehr zur Kommentierung an seine zunächst allgemein gehaltene Einleitung an, in der er die Besonderheit der Aussagesätze über Einzelnes, sofern dieses in der Zukunft liegt, bereits herausgestellt hat. Was er dort in Aussicht gestellt hatte, erläutert er nun am Text. Ebenso verkündet er bereits in diesem ersten Teil seiner detaillierteren Kommentierung der Textlemmata zum neunten Kapitel seine These zur Lösung des Determinismusproblems, das auf dem Charakter anderer kontradiktorischer Aussagen erwächst. Er hält festhält, dass die Aussagesätze über Einzelnes, das in der Zukunft liegt, ihre Gemeinsamkeit mit den anderen kontradiktorischen Gegensatzpaaren darin finden, dass auch sie wahr und falsch aufeinander aufteilen. Den Unterschied erkennt er aber in Anschluss an Aristoteles darin, dass sie dies nicht in bestimmter, sondern in unbestimmter Weise machen. Bestimmt dagegen wäre, wenn die Notwendigkeit des Eintretens gegeben ist. Wenn es aufgrund der Naturgesetzmäßigkeiten nicht anders sein kann, als dass der nächste (einzelne) Sommer kommen wird, dann ist dies ein Ereignis, das ‚sein wird‘ (ein ἐσόμενον) – und damit nicht das, was Ammonios im Anschluss an Aristoteles’ Lehre als kontingentes Ereignis begreift. In diesem Fall des sich Wiederholens des notwendigen, da naturgesetzlichen Geschehens des Kreislaufes der Jahreszeiten, werden sich in bestimmter Weise (ἀφορισμένως) – und damit mit Notwendigkeit – Wahrheit und Falschheit auf die bejahte und verneinte Aussage verteilen. Der Aussagesatz, dass der nächste Sommer nach dem nächsten Frühling kommen wird, ist wahr, die verneinte Aussage, dass dies nicht der Fall sein wird, ist falsch.

Anders verhält es sich nun aber bei Aussagesätzen, in denen ein Ereignis eintreten kann oder auch nicht eintreten kann. Ammonios richtet damit den Blickpunkt auf Ereignisse, von denen Aristoteles gesagt hatte, dass nicht mit Notwendigkeit gesagt werden könne, welche von beiden Möglichkeiten (ὅποτερ’) eintrete. Ob Sokrates sich morgen waschen wird oder nicht waschen wird, kann nicht mit der gleichen Bestimmtheit gesagt werden, mit der festgehalten werden kann, dass der nächste Sommer dem nächsten Frühling folgt. Weil das Waschen von der Entscheidung des Sokrates abhängt, kann Sokrates dies machen oder nicht machen. Notwendig ist nur, dass eines von beiden eintritt. Wahr und falsch werden sich also – abhängig von dem noch nicht eingetretenen Ereignis – in einer noch nicht bestimmten Weise und insofern notwendig auf bejahte und verneinte Aussage aufteilen. Dies bezeichnet Ammonios als ἀόριστως („unbestimmt“).

Dieser Punkt und diese Unterscheidung bleibt der rote Faden für seine Kommentierung der weiteren Lemmata des Kapitels, die an dieser Stelle nicht mehr einzelne wiedergegeben werden können.

Mit dieser Rückkehr zu den Einzelerklärungen von Aristoteles’ Sätzen, der Kontextualisierung derselben in den Argumentationsverlauf und mit der Wahl von erneut anschaulichen Beispielen aus anderen Ursprungskontexten kehrt Ammonios damit zu einer Kommentierung zurück, die es auch Studienanfängern in der Logik des Aristoteles ermöglicht, sich den Text und das Aristotelische Argument Satz für Satz sinnhaft zu erschließen. Hierfür spricht auch, wie Ammonios Aristoteles’ Lehre zum μέλλον und ἐσόμενον aus dessen Schrift *De generatione et corruptione* integriert. Anders als in den Fällen des theologischen Exkurses zuvor setzt er die Kenntnis dieser Stelle nicht voraus. Denn er verweist nicht nur auf sie, sondern er erklärt die in jener Schrift von Aristoteles vorgenommene Differenzierung noch einmal in einer Art und Weise, dass der Studierende, der *De generatione et corruptione* noch nicht kennt oder gelesen hat, die Differenzierung zwischen μέλλον und ἐσόμενον verstehen kann. Die Neukontextualisierung der von Aristoteles in jener Schrift vorgenommenen Differenzierung in Verbindung mit seiner eigenen Erklärung der Differenzierung dient ihm im

Kontext seiner Kommentierung der vorliegenden Passage dazu, dem Rezipienten zu vermitteln, dass die sprachliche Unterscheidung zwischen ‚es wird sein‘ und ‚es ist im Begriff zu sein‘ sich auf unterschiedliche Modi des Geschehens beziehen. Der erste Ausdruck drückt die Notwendigkeit eines Geschehens aus (es gehört zu dem, was Ammonios als notwendige Materie der Sprache in seinem Kommentar bezeichnet), der letzte Ausdruck vermittelt den Kontingenzcharakter eines Geschehens (er gehört zu der – nach Ammonios – kontingenten Sprachmaterie, die ein solch ‚kontingentes‘ Geschehen mitteilen kann).<sup>162</sup>

Die Neukontextualisierung eines Wissensbestandes – hier in Form der Einführung einer Differenzierung, die in dieser Form selbst nicht in der vorliegenden Schrift *De Interpretatione* behandelt wird, dient damit auch in diesem Fall einer besseren Vermittlung des Wissens von den Aussagesätzen über kontingentes Einzelnes, das in der Zukunft liegt. Die Art und Weise, wie er dieses Wissen differenziert einführt, zeigt, dass die Art dieses Transfers vermutlich davon beeinflusst sein dürfte, dass er nunmehr mit seinen Detailerklärungen ganz gezielt auch Studienanfänger in der Logik anspricht.

#### 4. Fazit und Ausblick

Ammonios kommentiert mit Aristoteles’ Schrift *De Interpretatione* ein Werk, dessen Studium zu der Zeit, als er diesen Kommentar schrieb, zur logischen Grundausbildung gehörte, die auch Studierende anderer Fachrichtungen zunächst durchliefen. Das Studium des Werks war also in kulturelle Bildungskontexte eingebunden. Die Sprache und die Argumentation des Werks gilt allerdings unter spätantiken und byzantinischen Kommentatoren ‚unklar‘ und als (zu) schwierig, als dass Studienanfänger diese hätten leicht nachvollziehen können. Nach Meinung des für die handschriftliche Überlieferung der Schrift wirkmächtigen anonymen Kommentators adressierte die Art und Weise, in der sie geschrieben wurde, sogar ursprünglich eher die Liebhaber der Philosophie und weniger die Studienanfänger. Auf der Grundlage der Textzeugnisse erschließen sich damit für zwei sozio-kulturelle Kontexte, in die das Studium der Aristotelischen Schrift eingebettet war: in die logische Ausbildung und in gelehrte philosophische Kreise. Die Kontexte, für die die Schrift kopiert und tradiert wurde, gründen letztlich in ihrem Gegenstand und Charakter: der Bedeutung des Aussagesatzes, den sie behandelt, als Voraussetzung für das Erlernen der Syllogistik und ihrem schwer zu verstehenden Charakter, der offenkundig für die Liebhaber eine Verstehensherausforderung darstellte.

Der in diesem Beitrag vertretene These zufolge hat dieser eingangs rekonstruierte sozio-kulturelle Kontext auch Einfluss auf die Art der philosophischen Kommentierung und des Wissenstransfers aus anderen Ursprungskontexten in den Kommentar gefunden: Die schwere Verständlichkeit der Argumentation lässt es zum einen sinnvoll erscheinen, die Argumentation des Aristoteles in einer Weise zu kommentieren, dass das Argument des Aristoteles auch Studienanfängern begreifbar wird. Diese einfacher verständlichen Passagen können dem Schulkontext, in den die Schrift schon zu Zeiten des Ammonios eingebunden war, Rechnung tragen. Darüber hinaus hat der schwere Charakter, der auch gerade fortgeschrittene Philosophen anzieht, um sich auch vielleicht in noch größerer Tiefe mit dem Argument zu beschäftigen oder es zu prüfen, Ammonios zum anderen womöglich dazu veranlasst, immer wieder Exkurse für diese fortgeschritteneren Denker einzubinden, von denen dieser Beitrag den vielleicht wichtigsten näher behandelt hat.

Die jeweilig verschiedenen, potentiellen Adressaten dürften so den wahrscheinlichen Grund dafür darstellen, dass Ammonios Wissen aus anderen Ursprungstexten in unterschiedlicher Weise in der und überlieferten Publikationsfassung seines Kommentars

<sup>162</sup> Die Differenzierung dieser ‚Materien‘ hat Ammonios zuvor bereits ausführlich erklärt (s. z. B. Ammonios, *in de int.*, 92,22ff.), so dass er nun weiter daran anschließen kann.

präsentiert hat. Denn er verfolgt eine Art binnendifferenzierter Kommentierung, die beide Adressatengruppen bedienen konnte, die sich der Schrift wohl zugewendet haben und Interesse an einem Kommentar wie dem seinen gehabt haben dürften.

Zum einen erklärt Ammonios umfassend die Textlemmata, wobei er nicht müde wird, immer wieder intratextuelle Anschlüsse an zuvor bereits Dargelegtes herzustellen. Wenn er dagegen Wissen aus einem anderen Ursprungskontext in seine Erklärungen integriert, so führt er die zentralen Differenzierungen in diesen Texten, wenn sie ihm für seine eigenen Auslegungen der Aristotelischen Argumentation oder eines Sachverhalts dienlich sind, selbst noch einmal an. Dass Ammonios überhaupt solche Texte erwähnt, die im Curriculum noch nicht behandelt worden sind, kann auch als ein Ansporn auf die Schüler oder Leser seines Kommentars wirken, auch diese Texte zu lesen und zu studieren.<sup>163</sup>

Zum anderen fügt er Exkurse ein, die schwierigere Sachfragen behandeln, deren Klärung auch Aporien beseitigen kann, die ansonsten den einzelnen Deutungen der Textlemmata zuwiderlaufen könnten. Ein solcher Exkurs, wie ihn Ammonios in seiner Erklärung des neunten Kapitels über die Frage, ob göttliche Providenz und Kontingenz im irdischen Geschehen zusammen denkbar ist, setzt gute philosophische Vorkenntnisse und darüber hinaus gute Kenntnisse in der klassischen Literatur voraus. Er transferiert in seinem Exkurs das Wissen und Lehren passgenau in den neuen Kontext seiner Erklärung der *futura contingentia* mit dem Ziel, Determinismuspositionen, die die Kontingenz aufheben würden, in einer Weise zu widerlegen, die einem fortgeschrittenen Erkenntnisstand gerecht wird.

Ein Indiz dafür, dass Ammonios auch Leser adressiert, die in der Philosophie und Literatur schon bewandert sind, ist, dass Ammonios in dem behandelten Exkurs die jeweiligen Kontexte der Texte, die er in seine Erklärungen integriert, nicht noch einmal erklärt. Er setzt vielmehr die Kenntnis derselben offenkundig voraus – und zwar auch z. B. von Platonischen Dialogen wie dem *Timaios*, die erst am Ende des Philosophiecurriculums in der Spätantike standen. Die Art, wie Ammonios diesen Exkurs verfasst, dürfte für Liebhaber der Philosophie ein Leckerbissen gewesen sein.

Durch den Verweis auf andere Texte, das Wissen in diesen und den damit verbundenen Rückgriff auf Differenzierungen und andere Kontexte vollzieht sich der Wissenstransfer in Form des Kommentars durchaus dynamisch. Auch wenn nach Aristoteles das Wissen in einem Gegenstand gründet, der sich nicht anders verhalten kann, nämlich in der spezifischen Leistung, die immer und nur diesem Gegenstand zukommt, findet sich selbst dann, wenn Ammonios dieses Wissen teilt, in seinen Erklärungen eine Dynamik vor allem in seiner Art der sprachlichen Vermittlung dieser Leistung, insofern er seine Texterklärungen und Sachargumente passgenau für die unterschiedlichen Erkenntnisstände der potentiellen Leser seines Kommentars aufbereitet. Ammonios zweifelt konkret die spezifische Leistung, die Aristoteles dem Aussagesatz über ein kontingentes Einzelnes, das in der Zukunft liegt, mit Blick auf seine Wahr- oder Falschheit zugeordnet hat, nicht an. Es findet sich in seinen Ausführungen keine Kritik an dem, was Aristoteles erkannt hat. Wenn er selbst die Erkenntnis des Aristoteles teilt, braucht er dies nach Aristoteles' Lehre im ersten Kapitel von *De Interpretatione* auch nicht. Denn die richtigen Erkenntnisse (*παθήματα* oder auch *νοήματα*) sind wie das Wesen einer Sache, wie es Aristoteles begreift, für alle Menschen gleich (*παρὰ πᾶσι τὰ αὐτά*). Was variabel ist, sind die sprachlichen Benennungen und die Buchstaben. Damit stellt das große Feld der sprachlichen Ausgestaltung den dynamischen Punkt in der Vermittlung dessen dar, was von allen gleich erkannt werden kann und insofern nach aristotelischer Lehre ein Wissen mit Geltungsanspruch ist.

Um die erkannte Sache zu vermitteln, können in der Fortführung dieses Gedankens mithin – je nach Rezipientengruppe – verschiedenste Wörter mit ihren Bedeutungen angeführt

---

163 S. auch: UHLMANN 2019.



werden, insofern sie dem jeweiligen Rezipienten zum Verstehen des Erkannten verhelfen. Wenn Ammonios, wie gezeigt wurde, ohne Erklärung Termini wie ‚noerisch‘ verwendet, die ein Anfänger der Philosophie kaum begreifen kann, so ist dies ein sicheres Indiz dafür, dass Ammonios seine sprachliche Erklärung an dieser Stelle für Rezipienten konzipierte, die philosophisch bereits gebildet und gelehrt waren.

Begünstigt wird diese binnendifferenzierte Vermittlung durch Ammonios' ausgearbeitete Publikationsfassung. Während eine Schülermitschrift in einem so genannten ἀπὸ φωνῆς-Kommentar (Schülerkommentar „von der Stimme“ des Lehrers) ‚nur‘ die Erklärungen beinhaltet, die dem Erkenntnisstand der adressierten Schüler entspricht, kann die Publikationsfassung sowohl einen niedrigeren philosophischen Erkenntnisstand als auch einen hohen philosophischen Erkenntnisstand bedienen.

Auch darf nicht übergangen werden, dass ein Wissenstransfer wie in der in diesem Beitrag behandelten Fallstudie Akteure einbindet. Im Zentrum steht der kundige und auch didaktisch geübte Lehrer und auch Kommentator Ammonios, der dazu in der Lage ist, dem Erkenntnisstand seiner Adressaten die Argumente des Aristoteles didaktisch zu erklären und seine Kommentierungen auch philosophische Debatten einzubinden, die dem Einzelthema übergeordnet sind.

Dass Ammonios für diese Vermittlung der ‚Sacherkenntnis‘ und ihrer ‚spezifischen Leistung‘ auch auf anderes Wissen zurückgreift, verfügt, wie dieser Beitrag zu zeigen versuchte, auch über das Potential eines Begleiteffekts: Das Beispiel der Orakelsprüche, auf die Ammonios verwiesen hat, konnte zeigen, dass der neue Kontext, in den das Wissen aus einem Ursprungskontext gerät und mit dem es – im behandelten Fall – zum Kommentartext verschmilzt, auch eine oft neue, zumindest aber alternative Sichtweise auf den Ursprungskontext eröffnet. Der Kommentartext wird in dieser Betrachtungsperspektive ein neuer Kontext, der das Verstehen des Ursprungskontextes verändern kann. Im vorliegenden Fall zeigt der neue Erklärungskontext, in den Ammonios die Orakelsprüche transferiert, wie die Notwendigkeit, mit der sie eintreten, von einer Determination des Geschehens entkoppelt werden kann.

Die Neukontextualisierung der Orakelsprüche wirkt insofern zurück auf die Sichtweise des Ursprungskontextes, als das Wissen, das die Kommentierung entfaltet, und der Anspruch auf dessen Geltung den Ursprungskontext vor dem Hintergrund dieses Wissens betrachten lässt. Insofern kann auch von einem reziproken Wirkpotential, das mit diesem Wissenstransfer einhergeht, gesprochen werden. Indem der neue Kontext also die Orakelsprüche – entgegen einer stoisch geprägten Deutung – in einem Licht erscheinen lässt, demzufolge eine göttliche Providenz eine Kontingenz und menschliche Entscheidungsfreiheit miteinander denkbar ist, gelingt es Ammonios argumentativ in dieser Weise gleichzeitig, diese Orakelsprüche und die theologische Konzeption, die hinter diesen liegt, als Zeugnisse und Belege für seine eigene Meinung anzuführen, dass göttliche Providenz von einer Determination des Geschehens zu entkoppeln ist.

Als Fazit kann damit auch festgehalten werden, dass sich der Wissenstransfer komplexer und vielschichtiger gestaltet, als dass ein A in B mit Blick auf das Verstehensziel C eingebunden wird. Ein hilfreiches Bild, um diesen komplexeren Wissenstransfer zu beschreiben, ist das Haus (οἶκος). In der wissenschaftlichen Literatur zur Spätantike ist bereits der Terminus der οἰκονομία und sein heuristisches Potential zur Beschreibung von Wissenskonstellationen stark gemacht worden.<sup>164</sup> Eine besondere Bedeutung erhält der Terminus dadurch, dass er die strukturierende und ordnende Verwaltung, auf die spätantike Wissensordnungen ausgerichtet waren, umfasst.<sup>165</sup> Weil dieser Begriff von Beginn an Bedeutungen

---

164 S. STEFANIW 2018, v. a. 284-286.

von ‚ordnender Planung‘ oder auch ‚geordneter Einrichtung‘ in sich trägt,<sup>166</sup> kann bereits unter dieser zunächst noch basalen Grundbedeutung Ammonios’ Kommentar als eine *Oikonomia* betrachtet werden, da Ammonios das Wissen aus verschiedenen Kontexten sorgsam und planvoll mit dem Ziel strukturiert, den jeweiligen Interessierten Erkanntes in einer verständlichen Weise mitzuteilen. Darüber hinaus eignet sich das Bild des Hauses und der Begriff der ‚Wissensoikonomie‘<sup>167</sup> aber auch, um die Mehrdirektionalität oder Reziprozität des Wissenstransfers unter Einbindung sozio-kultureller Kontexte und Akteure zu beschreiben, die einen Wissenstransfer kennzeichnen, ihn verursachen oder für ihn gar konstitutiv sind.

Das ‚Haus‘ (οἶκος) ist ein Lebensraum für die Menschen. Wie es in einem Haus und Haushalt verschiedene Gruppen, z. B. Eltern und Kinder, feste Bewohner und Gäste mit verschiedenen Verbindungen und damit verbundene Ordnungen und Strukturen für das Zusammenleben gibt und sich der Begriff der οἰκονομία von Beginn an auch stets mit einer geordneten Strukturierung verbindet, so lässt sich der Begriff auch für die in diesem Beitrag vorgelegte Fallstudie adaptieren. Ammonios’ Kommentar ist bildlich gesprochen ein οἶκος, der einen Raum des Wissens für verschiedenen Gruppen darstellt, die in ihrem Kenntnisstand verschieden sind. Das ‚Haus‘ ist ein Ort für wissbegierige Gruppen oder auch die, die ihr Wissen üben wollen. Es stellt einen kulturellen Bildungsort dar und ist in kulturelle Praktiken der Wissensvermittlung eingebunden. In dem Haus wird das, was besprochen wird, so erklärt, dass die einzelnen wissbegierigen Gruppen es verstehen können. Es gibt einen Akteur, der dieses Wissen für die verschiedenen (wissbegierigen) Gruppen (als weitere Akteure) angemessen aufbereiten kann. Die Bewegungen und Dynamiken in einem Haus können auch Transferbewegungen und deren Abhängigkeiten von Kontexten und Akteuren figurieren: Das Wissen anderer Personen, das verschiedenen Ursprungskontexten entspringt, kann Einzug in dieses ‚Haus‘ erhalten und mit dem Wissen, über das das ‚Haus‘ schon verfügt, verschmelzen. Das so neu generierte, diskutierte oder auch präsentierte Wissen kann das Haus auch wieder verlassen. Mehr noch: Es kann den Blick auf das Wissen, das Einzug in das Haus erhalten hat, infolge von Diskussionen oder Aushandlungen gar verändern oder gar korrigieren.

Ammonios gestaltet, ordnet und strukturiert seine Kommentierungen in der Weise, dass sie für die beiden in diesem Beitrag angeführten Adressatengruppen diesen Raum des Wissens bilden. Er führt aus verschiedenen Richtungen auch Wissen anderen Ursprungs wie Gäste in ein Haus ein, um damit den eigentlichen Adressaten einen Nutzen zu verschaffen oder ihren

---

165 S. STEFANIW 2018, 284: „This term, in its most literal sense indicates the orderly administration of household, community, or empire. The levels of society are analogous in Late Antiquity because the household was the basic organizing model for all of them, as well as for the inner world of the individual.“

166 S. zu dem Begriff der οἰκονομία exemplarisch z. B. LICHTBLAU 1984, v. a. 1149-1159. Auch Lichtblau bezeichnet als zentrales Charakteristikum der οἰκονομία gleich zu Beginn seines Artikels die „geordnete Einrichtung und Verwaltung“ des Haushalts. Dabei umfasst der Begriff in philosophisch-theologischen Kontexten der Antike und Spätantike auch den geordneten Plan Gottes. S. in einem ähnlichen Sinne auch: MEYENDORFF 1974, 88. Meyendorff spricht mit Blick auf die ursprüngliche Bedeutung des Begriffs οἰκονομία auch von einem „household‘ management“: „It designates in the New Testament the divine plan of salvation“ (ebd.). Meyendorf verfolgt auch spätere Begriffsadaptionen und -erweiterungen. S. schließlich ähnlich auch: MAIFREDA 2012, z. B. 192: „We should first recall that Christian theology had, from the first centuries of the era, used the word *oikonomia* in the context of one of the two interpretative paradigms dominating the reading of political relationships. The first of these paradigms was strictly political because it was primarily public, situating in the one God the transcendence of sovereign power. A second paradigm, of economic theology, coupled to the first conception the idea of an *oikonomia* conceived as immanent order, in divine, as well as human, life.“

167 S. spezifisch zum Begriff der ‚Wissensoikonomie‘ zur Beschreibung von Wissenstransfers jetzt auch den Sammelband *Wissensoikonomien – Ordnung und Transgression vormoderner Kulturen* von SCHMIDT ET ALII (erscheint) 2020.

fortgeschrittenen Interessen gerecht zu werden, wobei das, was diese ‚Gäste‘ in diesem Haus vorfinden, nicht ohne Wirkung auf sie selbst bleibt.

Der Begriff und das Bild einer solchen, in die wissenschaftsgeschichtliche Forschung als neu eingeführten Begrifflichkeit der ‚Wissensoikonomie‘ kann durchaus ein bedenkenswertes Konzept sein, das verschiedenste Kontexte, reziproke und mehrdirektionale Bewegungen und Transfers unter Beteiligung von Akteuren und weiteren denkbaren Modalitäten umfassen kann. Zumindest aber kann es als eine Alternative zu herkömmlichen Text-Kontext-Betrachtungen und Begrifflichkeiten betrachtet werden, um die Vielschichtigkeit des Wissenstransfers besser zu vermitteln.

Wie bedeutend es ist, die Berücksichtigung dieser Vielschichtigkeit und Mehrdirektionalität im Wissenstransfer von spätantiken und byzantinischen Aristoteleskommentierungen im Auge zu behalten, mag abschließend ein Ausblick auf die Kommentierungen in den byzantinischen Aristoteleshandschriften wenigstens kurz skizzieren. Auch diese sind bereits von ihrem Layout her so eingerichtet, dass etwa durch große Interlinear- und Marginalräume (also durch Räume, die für verschiedenste Formen von Erklärungen zwischen den Zeilen und am Rand freigelassen wurden) ermöglicht wird, Wissen verschiedenster Ursprünge zusammen auf einer Seite zusammenzuführen und für verschiedene Statusgruppen mit ihren unterschiedlichen Erkenntnisständen anzuordnen: Einerseits finden sich in den Interlinearräumen zahlreiche Glossen, die v. a. schwierige Begriffe erklären und konkrete Nomen über die Pronomen schreiben, um Bezüge herzustellen und zu verdeutlichen. Während die Fortgeschrittenen der Philosophie beim Lesen des Textes verstanden haben mögen, was z. B. ein schwer zu verstehender Begriff oder aber auch ein vermeintlich einfaches Pronomen jeweils meint, so dürfte dies für den Anfänger schwierig gewesen sein. Die zahlreichen Worterklärungen können damit ein Indiz dafür sein, dass Handschriften, die ein solches Layout und solche Erklärungen aufweisen, auch für die Ausbildung von Logikschülern eingesetzt wurden.<sup>168</sup> Gleichzeitig weisen aber auch diese Handschriften oft noch umfangreiche Kommentarerklärungen auf.<sup>169</sup> Nicht selten finden sich *in margine* auch (nicht selten von Händen, die von der Kopierhand verschieden sind, eingefügte) Syllogismusschemata, die in der Regel die Stichhaltigkeit eines Arguments erweisen.<sup>170</sup> Wenn, wie vorangehend erläutert wurde, die Ausbildung in den Syllogismen erst nach dem Studium von *De Interpretatione* erfolgte, so bedeutet dies, dass sich Gelehrte, die in der Syllogistik bereits ausgebildet waren, noch einmal dem schwierigen Text zugewandt haben.<sup>171</sup> Solche Liebhaber der Philosophie konnten nun die

---

168 Eindeutig ist dies z. B. nachweisbar für die *De Interpretatione*-Handschrift Paris Suppl. Gr. 599. In dieser Handschrift der Terra d'Otranto findet sich auf dem f. 7r die Überschrift zur Einleitung und Erklärung der folgenden Kommentierungen, Scholia (und Glossen): *σχόλια καὶ ἀποσημειώσεις εἰς τὸ περὶ ἐρμηνείας ἀπὸ φωνῆς δρόσου ἐμοῦ διδασκάλου* (meine Transkription)– „Scholia und Notizen zu *De Interpretatione* von der Stimme des Drosos, meines Lehrers.“

169 Es könnte eine Fülle an Beispielen für solche Strukturierungen der Handschriftenfolia in den Codices, die Schriften des Aristotelischen *Organon* überliefern, angeführt werden. Es mag an dieser Stelle ausreichen, exemplarisch auf die Codices: Paris Gr. 1845, Paris Gr. 2723 und Wien Vind. Phil. Gr. 139 zu verweisen – und hier konkrete jeweils auf die Folia, die den Text von *De Interpretatione*, überliefern. Dass von vornherein ein großer Raum für Interlinearglossen geplant wurde, lässt sich an den vielfach (zumindest durch Autopsie) erkennbaren Linierungen erkennen, die noch vor der Kopie des Textes erfolgen und somit entsprechend der Gebrauchs- oder Verwendungsabsicht geplant wurden. S. zu einem *De Interpretatione*-Beispiel, in dem sich die Linierung sehr deutlich erkennen lässt, weil die Linien sogar mit Bleistift gezeichnet wurde: Oxford Magdalen College MS Gr 15. Es handelt sich um einen Codex der Terra d'Otranto, für die diese Art der (Bleistift-)Linierung durchaus charakteristisch war.

170 S. für einen guten Überblick: AGIOTIS 2015, *passim*.

171 Natürlich ist auch zu bedenken, dass vielfach Diagramme aus einer Vorlage kopiert wurden, ohne dass sie notwendigerweise verstanden worden sein mussten, ja dass sich die bloße Kopiertätigkeit nicht zuletzt auch in Fehlern dokumentieren kann, die sich in Diagrammen finden (s. zu einem solchen Beispiel KREWET / HEGEL (erscheint) 2020). Es finden sich aber auch immer wieder

Zusammenhänge in der Argumentation noch einmal prüfen und die logische Richtigkeit der Argumentation des Aristoteles nachweisen. Nachdem diese Syllogismusschemata nun einmal *in margine* notiert waren, konnten sie fortan auch für spätere gelehrte Betrachter des Arguments, die bereits in der Syllogistik geübt waren, das Argument verdeutlichen und in dieser Weise das Unklare, Dunkle oder Kryptische in Argumentation des Aristoteles aufklären. Einem Studienanfänger der Logik, der noch über keine Kenntnis in der Syllogistik verfügte, dürfte dagegen weder in der Lage gewesen sein, diese sachgerecht zu zeichnen, noch diese zu verstehen. Gleichwohl ist auch hier denkbar, dass er allein dadurch, dass er die Syllogismusschemata sah, einen Anreiz erhielt, diese beim Studium der Syllogistik, das im Curriculum dem Studium der Schrift *De Interpretatione* folgte, wegen ihrer Bedeutung für das Verständnis von logischen Zusammenhängen in Aristoteles' Argumentation umso besser zu erlernen.

Es ist damit nicht unwahrscheinlich, dass auch die Kommentierungen der Schrift *De Interpretatione* in den Handschriften selbst – analog zum Kommentar des Ammonios – zwei Adressatengruppen bedienten, die aus der Bedeutung des Gegenstandes der Schrift *De Interpretatione* für die logische Grundausbildung und dem Charakter der schweren Verständlichkeit der Schrift resultierten. Sowohl der Grund für den Wissenstransfer schlechthin als auch die Art, in der er sich vollzog, dürften auch in diesem Fall in unmittelbarer Verbindung mit dem so begründeten Interesse der Adressaten gestanden haben – und damit auch in Verbindung mit den Bildungskontexten und den an ihnen beteiligten Akteuren.

## Literatur

P. ADAMSON, The Arabic Sea-Battle: Al Fārābī on the Problem of Future Contingents, in: Archiv für Geschichte der Philosophie 88 (2006), 163-188.

N. AGIOTIS, Inventarisierung von Scholien, Glossen und Diagrammen der handschriftlichen Überlieferung zu Aristoteles' *De Interpretatione* (c. 1 – 4), Working Paper des SFB 980 Episteme in Bewegung, No. 5/2015, Freie Universität Berlin, 1-121.

D. ARNESANO, Aristotele in Terra d'Otranto. I Manoscritti fra XIII e XIV secolo, in: Segno e Testo 4 (2006), 149-190+Tav. 1-16.

M. ASPER ET ALII, Representing Authority in Ancient Knowledge Texts, in: eTopoi Journal for Ancient Studies. Special Volume 6 (2016): Space and Knowledge. Topoi Research Group Articles, hg. v. GERD GRASSHOFF und MICHAEL MEYER, 389-417.

M. ASPER, Science Writing and Its Settings: Some Ancient Greek Modes. Max Planck Institute for the History of Science. Preprint No 495.

M. BAßLER, Texte und Kontexte, in: TH. ANZ (Hg.), Handbuch Literaturwissenschaft. Gegenstände – Konzepte – Institutionen, Bd. 1: Gegenstände und Grundbegriffe, Sonderausgabe Stuttgart 2013, 355-370.

W. BERNARD, Spätantike Dichtungstheorien, Stuttgart 1990.

---

Syllogismusschemata, die singularär auftreten. Sie können ein Indiz dafür sein, dass der jeweilige Scholiast sich dem Text noch einmal aus Übungszwecken oder zur Aufklärung eines ansonsten schwer verständlichen Arguments zugewandt hat.

- W. BERNARD, Das Ende des Ödipus bei Sophokles. Untersuchung zur Interpretation des Ödipus auf Kolonos, München 2001.
- D. BLANK, Ammonius: On Aristotle Interpretation 1-8, London / New York 2013.
- A. BUSSE (Ed.), Ammonius in Aristotelis De Interpretatione Commentarius (Commentaria in Aristotelem Graeca, Bd. 4), Berlin 1897.
- A. BUSSE, Ueber die in Ammonius' Kommentar erhaltene Ueberlieferung der aristotelischen Schrift Περὶ ἑρμηνείας, in: Festschrift Johannes Vahlen zum siebenzigsten Geburtstag, Berlin 1900, 71-85.
- S. BÜTTNER, Die Literaturtheorie bei Platon und ihre anthropologische Begründung, Tübingen 2000.
- V. CELLUPRICA, Il capitolo 9 del De Interpretatione di Aristotele. Rassegna di studi: 1930-1971, Bologna 1977.
- E. COSERIU, τὸ ἐν σημαίνειν. Bedeutung und Bezeichnung bei Aristoteles, in: ders. Der Physei-Thesei-Streit. Sechs Beiträge zur Geschichte der Sprachphilosophie, Tübingen 2004, 63-71.
- L. DANNEBERG, Art. ‚Kontext‘ in: Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft: Neubearbeitung des Reallexikons der deutschen Literaturgeschichte, Bd. II: H-O, Berlin / Boston 2007, 333-337.
- D. FREDE, Aristoteles und die ‚Seeschlacht‘: Das Problem der contingentia futura in *De Interpretatione* 9, Göttingen 1970.
- D. FREDE, The Sea-Battle Reconsidered: A Defence of the Traditional Interpretation, in: Oxford Studies in Ancient Philosophy 3 (1985), 31-87.
- P. GOLITSIS, Les commentaires de Simplicius et de Jean Philopon à la „Physique“ d’Aristote: tradition et innovation. Berlin / New York 2008.
- F. HELLMANN, Herodots Kroisos-Logos, Berlin 1934.
- K. IERODIAKONOU, The Byzantine Reception of Aristotle’s Theory of Meaning, in: Methodos 10, 2019 (DOI: [10.4000/methodos.5303](https://doi.org/10.4000/methodos.5303)).
- O. JAHRAUS, Text, Kontext, Kultur. Zu einer zentralen Tendenz in den Entwicklungen der Literaturtheorie von 1980-2000, in: JLT 1 (2007), 19-44.
- O. JAHRAUS, Die Kontextualität des Textes, in: JLT 8 (2014), 140-157.
- M. KING / J. REILING, Das Text-Kontext-Problem in der literaturwissenschaftlichen Praxis: Zugänge und Perspektiven, in JLT 8 (2014), 2-30.
- S. KOTZABASSI, Aristotle’s Organon and its Byzantine Commentators, in: The Princeton University Library Chronicle 64, 2002, 51-62.
- M. KREWET, Die Theorie der Gefühle bei Aristoteles, Heidelberg 2011.
- M. KREWET, Die stoische Theorie der Gefühle. Ihre Aporien. Ihre Wirkmacht, Heidelberg 2013.

- M. KREWET, Bilder des Unräumlichen. Zum Erkenntnispotential von Diagrammen in Aristoteleshandschriften, in: Wiener Studien - Zeitschrift für Klassische Philologie, Patristik und lateinische Tradition 127 (2014), 71-100
- M. KREWET, Wissenstransfer in Scholien: Zur Präsenz Platons in den Marginalien von de interpretatione-Handschriften, Working Paper des SFB 980 „Episteme in Bewegung“, Freie Universität Berlin 6 (2016), 1-23.
- M. KREWET, Vernunft und Religion bei Herodot, Heidelberg 2017.
- M. KREWET, Zum Menschenbild in Herodots Kroisos-Erzählung, in: LGBB 63 (2019), 84-100.
- M. KREWET / PH. HEGEL, Diagramme in Bewegung. Scholien und Glossen zu de interpretatione, in: C. HASTIK ET ALII (Hg.), Bilddaten in den digitalen Geisteswissenschaften, Wiesbaden (erscheint) März 2020.
- M. A. KUGENER (Ed.), Zacharias Scholasticus, Vita Severi, Paris, 1903.
- E. LAMBERZ, Form des philosophischen Kommentars, in: J. Pépin / H. D. Saffrey (Hg.), Proclus: lecteur et interprète des anciens, Paris 1987, 1-20.
- G. LAUER, Historizität und Interessantheit. Anmerkungen zum Innovationsanspruch der Literaturwissenschaft als Kulturwissenschaft, in: H. KUGLER ET ALII (Hg.), www.germanistik2001.de Vorträge des Erlanger Germanistentags, Bielefeld 2002, 925-9.44.
- K. LICHTBLAU, Ökonomie, in: HWPh VI (1984), 1149-1173.
- R. S. LIEBERT, Tragic Pleasure from Homer to Plato, Cambridge 2017.
- H. LÖFFLER, Fehlentscheidungen bei Herodot, Tübingen 2008.
- N. LUHMANN, Die Wissenschaft der Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1990.
- G. MAIFREDA, From Oikonomia to Political Economy. Constructing Economic Knowledge from the Renaissance to the Scientific Revolution, Farnham/Burlington 2012
- B. MANUWALD, Oidipus und Adrastos. Bemerkungen zur neueren Diskussion um die Schuldfrage in Sophokles' *König Ödipus*, in: Rheinisches Museum 135 (1992), 1-43.
- N. MARINATOS, Wahl und Schicksal bei Herodot, in: Saeculum 33 (1982), 258-264.
- J. MEYENDORFF, Byzantine Theology. Historical Trends and Doctrinal Themes, New York 1974.
- M. MIGNUCCI, Ammonius' Sea Battle, in: D. BLANK, / N. KRETZMANN / M. MIGNUCCI / R. SORABJI (Hg.), Ammonius: On Aristotle Interpretation 9 with Boethius: On Aristotle Interpretation 9, London / New York 2014, 53-86.
- L. MINIO-PALUELLO, (Ed.), Aristotelis categoriae et liber de interpretatione, ed., Oxford 1949 (repr. Oxford 1966).
- E. MONTANARI (Ed.), La sezione linguistica del Peri Hermeneias di Aristotele, 2 Bände, Florenz 1984.
- P. MORAUX, Der Aristotelismus bei den Griechen: Von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias, I: Die Renaissance des Aristotelismus im 1. Jhd. v. Chr., Berlin - New York 1973.

- J.-D. MÜLLER, Einleitung, in: J.-D. MÜLLER / E. MÜLLER-LUCKNER (Hg.), Text und Kontext. Fallstudien und theoretische Begründungen einer kulturwissenschaftlich angeleiteten Mediävistik, München 2007, VII-XII.
- C. PIETSCH, Mythos als konkretisierter Logos. Platons Verwendung des Mythos am Beispiel von *Nomoi* X 903B-905D, in: Markus Janka, Christian Schäfer (Hg.), Platon als Mythologe. Neue Interpretationen zu den Mythen in Platons Dialogen, Darmstadt 2002, 99-114.
- G. RADKE (UHLMANN), Die Theorie der Zahl im Platonismus, Tübingen 2001.
- G. RADKE (UHLMANN), Der Philosophieunterricht in der Antike, Habilitationsschrift Marburg 2003.
- D. REINSCH, Handschriftenbeschreibung Athos, Ἐπερὰ Μονὴ Μεγίστης Λαύρας, Λ 107, in: P. MORAUX ET ALII, Aristoteles Graecus. Die griechischen Manuskripte des Aristoteles, Bd. 1: Alexandrien – London, Berlin / New York, 1976, 26-27.
- M. RICHARD, Apo Phōnēs, in: Bzyantion 20 (1950), 191-222.
- N. SCHMIDT / N. PISSIS / G. UHLMANN, Wissensökonomien – Ordnung und Transgression vormoderner Kulturen, Wiesbaden erscheint 2020.
- A. SCHMITT, Menschliches Fehlen und Tragisches Scheitern. Zur Handlungsmotivation im Sophokleischen *König Ödipus*, in: Rheinisches Museum 131 (1988), 8-30.
- A. SCHMITT, Selbständigkeit und Abhängigkeit menschlichen Handelns bei Homer. Hermeneutische Untersuchungen zur Psychologie Homers, Stuttgart 1990.
- A. SCHMITT, Innere und äußere Wahrscheinlichkeit im *König Ödipus* oder: Über Ödipus in uns, in: N. BENDER, M. GROSSE, S. SCHNEIDER (Hg.), Ethos und Form der Tragödie, Heidelberg 2014, 1-62.
- J. SCHULTE-ALTEDORNEBURG, Geschichtliches Handeln und tragisches Scheitern. Herodots Konzept historiographischer Mimesis, Frankfurt a. M. 2001.
- G. SEEL (Hg.), Ammonius and the Sea-Battle. Texts, Commentary, Essays, Berlin / Boston 2013.
- B. SHARPLES, Alexander of Aphrodisias, De Fato: Some Parallels, in: Classical Quarterly 28, 1978, 243-266.
- R. SORABJI, Necessity, Cause and Blame: Perspectives on Aristotle's Theory, London / Ithaca N. Y. 1980.
- R. SORABJI, The Philosophy of the Commentators 200-600 ad, Band 2, Ithaca (NY) 2005.
- R. SORABJI, The three deterministic arguments opposed by Ammonius, in: D. BLANK, / N. KRETZMANN / M. MIGNUCCI / R. SORABJI (Hg.), Ammonius: On Aristotle Interpretation 9 with Boethius: On Aristotle Interpretation 9, London / New York 2014, 3-15. (=2014a).
- R. SORABJI, Boethius, Ammonius and their different Greek backgrounds, in: D. BLANK, / N. KRETZMANN / M. MIGNUCCI / R. SORABJI (Hg.), Ammonius: On Aristotle Interpretation 9 with Boethius: On Aristotle Interpretation 9, London / New York 2014, 3-15 (=2014b), 16-23.
- B. STEFANIW, Knowledge in Late Antiquity. What is it Made of and What does it Make? in: *Studies in Late Antiquity* 2 (2018), S. 266-293.

- E. SZABAT, Late Antiquity and the Transmission of Educational Ideals and Methods: The Greek World, in: W. Martin Bloomer (Hg.), *A Companion to Ancient Education*, Blackwell 2015, 252-266.
- J. TALANGA, *Zukunftsurteile und Fatum. Eine Untersuchung über Aristoteles' De Interpretatione 9 und Ciceros De fato mit einem Überblick über die spätantike Heimarmene-Lehre*, Bonn 1986.
- L. TARÁN (Ed.), *Anonymous Commentary on Aristotle's De Interpretatione (Codex Parisinus Graecus 2064)*, Meisenheim am Glan 1978.
- R. THIEL, *Die antike Kategorienschrift in ihrer antiken Kommentierung*, Tübingen 2004.
- CH. TRAULSEN, *Das sakrale Asyl in der Alten Welt*, Tübingen 2004.
- M. TRIZIO, Reading and Commenting on Aristotle, in: *The Cambridge Intellectual History of Byzantium*, herausgegeben von A. KALDELLIS / N. SINIOSSOGLOU Cambridge 2017, 397-412.
- G. UHLMANN, Were Platonic Dialogues Read in Late Antique School Lessons on Aristotelian Logic? On Ancient Commentators on Aristotle and Their Teaching Practices, Working Paper des SFB 980 Episteme in Bewegung, No. 20/2019, Freie Universität Berlin.
- E. VISSER, Herodots Kroisos-Logos: Rezeptionssteuerung und Geschichtsphilosophie, in: *WJA* 24 (2000), 5-28.
- H. WEIDEMANN, *Aristoteles. Peri Hermeneias*, Berlin 1994.
- H. WEIDEMANN(Ed.), *Aristoteles, De Interpretatione*, Berlin / Boston 2014.
- W. ZIMMERMANN, *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione*, Oxford 1981.