

## DAS THAUMASTON IN DER TRAGÖDIE

### ZUR WIRKUNGSTHEORIE DER POETIK DES ARISTOTELES

VON ATTILA SIMON

Anhand der aristotelischen *Poetik* kann das Ziel (τέλος) oder das „Werk“/Wirken (ἔργον) der Tragödie in der Auslösung der als Genuß bezeichneten Wirkung (ἡδονή) gesehen werden. Aus der Sicht der hermeneutischen Kunsttheorie der letzten Jahrzehnte ist als die wichtigste Eigenart der Wirkungstheorie der *Poetik* zu betrachten, daß sie nicht nur die interesselose *Lust* der passiven Kontemplation, sondern auch die *Arbeit* des Lernens, des als Selbstverständnis vorgestellten „Erkennens“ enthält.<sup>1</sup> Diese Eigentümlichkeit ist in der Genußtheorie des Aristoteles begründet: *mathesis* und *hedone* schließen einander nicht aus, im Gegenteil: die *mathesis* ist mit *hedone* verbunden. Die Formulierung ist vermutlich – zumindest teilweise – gegen die pythagoreisch-platonische Meinung<sup>2</sup> gerichtet („Der Genuß ist ein Hindernis für das klare Denken und zwar um so mehr, je stärker die Genußempfindung ist, z. B. beim Liebesgenuß, wo jemand kaum eines Gedankens fähig sein dürfte, während er ihm hingegeben ist.“<sup>3</sup>), in der die *hedone* nicht nur mit dem Denken, geradezu mit dem geistigen Schauen, also mit der Tätigkeit des *theorein*, sondern auch mit der *mathesis*, des Lernens oder Verstehens zusammengeknüpft wird: „Es wird aber weder das Denken noch irgendein Zustand beeinträchtigt durch den Genuß, der aus ihm selber stammt, sondern nur durch solchen, der von außen herankommt: Genuß, der aus geistigem Schauen (θεωρεῖν) und Lernen (μανθάνειν) stammt, wird unser geistiges Schauen und Lernen nur noch intensivieren.“<sup>4</sup>

<sup>1</sup> H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode* (Gesammelte Werke Bd. 1). Tübingen 1990, S. 133–139: Das Beispiel des Tragischen. H. R. Jauf, *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*. Frankfurt am Main 1984, S. 71–90: Der ästhetische Genuß und die Grunderfahrungen der Poiesis, Aisthesis und Katharsis.

<sup>2</sup> Aristoteles, *Nikomachische Ethik*. Übersetzt von F. Dirlmeier. Berlin 1956, S. 498.

<sup>3</sup> EN 1152b 16–18. Die Übersetzung ist terminologisch geändert.

<sup>4</sup> EN 1153a 20–23: ἐμποδίζει δὲ οὔτε φρονήσει οὔθ' ἔξει οὐδεμιᾶ ἢ ἀφ' ἐκάστης ἡδονῆς, ἀλλ' αἱ ἀλλότριαι, ἐπεὶ αἱ ἀπὸ τοῦ θεωρεῖν καὶ μανθάνειν μᾶλλον ποιήσουσι θεωρεῖν καὶ

Dementsprechend kann man die aristotelische Theorie der ästhetischen Erfahrung (gegenüber z. B. den Ansichten Gorgias über die Wirkung der Poesie) nicht einfach aus dem „psychophysischen“ Aspekt der Wirkung der Kunstwerke<sup>5</sup> erklären, weil in dieser Theorie – aus der aristotelischen *pathos*-Lehre folgend<sup>6</sup> – auch die „intellektuelle“ oder „kognitive“ Seite (im Wortgebrauch der Hermeneutik: das „Selbstverstehen“) eine genauso wichtige Rolle spielt.<sup>7</sup> Nachstehend untersuche ich ein Komponent des Problemkreises der Beziehung der Begriffe *ἡδονή* und *μάθησις*. Ich stelle die Frage, auf welche Weise Genuß und Lernen im Begriff des in der (oder genauer durch die) Tragödie auszulösenden *Wunderbaren* (*θαυμαστόν*) miteinander verbunden sind. Dazu sollen wir im ersten Schritt den Ort „des Wunderbaren“ in der begrifflichen Ordnung der *Poetik* bestimmen.

„Das Fundament [*ἀρχή*] und gewissermaßen die Seele [*ψυχή*]“ der Tragödie ist der Mythos.<sup>8</sup> Er gibt ihr die Form und/also das Ziel, ihre Substanz und Entelechie, sie stammt aus ihm, er bewegt sie, er macht sie lebendig und tätig.<sup>9</sup> In der Rangordnung der Bestandteile der Tragödie (50a 15–38) zeigen die Argumente für den ersten Rang der Handlung eindeutig, daß die poetischen („dichtungstechnischen“) Normen stets die aufgrund der Erfahrungen wahrscheinlichen Wirkungen, die Reaktionen der Rezipienten im Auge haben.<sup>10</sup> Die Tragödie sei Repräsentation oder Darstellung („Nachahmung“)

*μιμῶναι*. Die Übersetzung ist terminologisch geändert. In Rücksicht der genußerregenden Eigenart der intellektuellen Aktivität stimmen die – in anderer Hinsicht verschiedenen – ausführlichen Berichterstattungen des Aristoteles vom Genuß überein: s. *EN* VII.12–15., X.1–5., *Rhet.* I.11.

<sup>5</sup> W. Schadewaldt, Furcht und Mitleid? *Hermes* 83 (1955) S. 129–171.; H. Flashar, Die medizinischen Grundlagen der Lehre von der Wirkung der Dichtung. *Hermes* 84 (1956) S. 12–48.

<sup>6</sup> W. W. Fortenbaugh, Aristotle on Emotion. New York 1975.

<sup>7</sup> Aus der kaum übersichtbaren Literatur erwähne ich nur die frühe Kritik M. Pohlenz an Schadewaldts Konzeption: Furcht und Mitleid? Ein Nachwort. *Hermes* 84 (1956) S. 49–74; neuerlich R. Dilcher, Furcht und Mitleid! Zu Lessings Ehrenrettung. *Antike und Abendland* 42 (1996) S. 85–102.; siehe noch z. B. S. Halliwell, Pleasure, Understanding and Emotion. In: A. O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Poetics*. Princeton NJ–Oxford 1992, S. 241–260, usw.

<sup>8</sup> 1450a 38f.: *ἀρχὴ μὲν οὖν καὶ οἷον ψυχὴ ὁ μῦθος τῆς τραγωδίας*. Zitiert in der deutschen Übersetzung von M. Fuhrmann (Aristoteles: *Poetik*. Übers. und hrsg. von M. Fuhrmann. Stuttgart 1994). Beim Zitieren der *Poetik* werden im weiteren nur die letzten zwei Ziffern der Seitenzahlen der Bekker-Ausgabe, die Lettern der jeweiligen Kolumne und die Zeilennummern angegeben.

<sup>9</sup> Vgl. *Met.* V.1., *De an.* II.1., *De part. an.* 645b 14–20, 641a 18–21.

<sup>10</sup> „Der rezeptionsästhetische Aspekt ist stets gegenwärtig; er macht bei allen Elementen der tragischen Handlungsstruktur das Regulativ, die oberste Instanz aus, die über »Richtig« und »Falsch«, über »Besser« und »Schlechter« befindet.“ (M. Fuhrmann, Einführung in die antike Dichtungstheorie. Darmstadt 1973, S. 16.) Die *Poetik* erweist sich schließlich als „eine Theorie dessen, was im Theater geschieht“ – formuliert Hellmuth Flashar. (Grundriß der Geschichte der

des Lebens (*μίμησις βίου*), in der es sich um Glück und Unglück (*εὐδαιμονία* καὶ *κακοδαιμονία*) handle.<sup>11</sup> (Wie wir es aus der *Nikomachischen Ethik* wissen, das erstere ist das Ziel des menschlichen Lebens und stellt mit seinem Gegenteil zusammen den allgemeinsten Rahmen dar, in dem das menschliche Dasein zu verstehen ist.) Und wenngleich in der Erörterung „das Ziel“ in immanentem Sinn zur Sprache kommt (*τὰ πράγματα καὶ ὁ μῦθος τέλος*), verweist der Ausdruck „die der Tragödie eigentümliche Wirkung“ (*τῆς τραγωδίας ἔργον*) schon eindeutig auf die in den Zuschauern auszulösende Wirkung.<sup>12</sup> Sogar sagt das vierte Argument im Zusammenhang mit den Teilen des *mythos* gerade aus: der *Mythos* ist auch deshalb der wichtigste Bestandteil, weil seine Teile die meist Ergötzenden sind: „Außerdem sind die Dinge, mit denen die Tragödie die Zuschauer am meisten ergreift [*τὰ μέγιστα ... ψυχαγωγεῖ*], Bestandteile des *Mythos*, nämlich die *Peripetien* [*περιπέτεια*] und die Wiedererkennungen [*ἀναγνωρίσεις*].“<sup>13</sup> Nach der – auch den wirkungsästhetischen Gesichtspunkt geltend machenden – Anordnung der strukturalen Elemente sind also der *Mythos*, und dessen zwei Elemente, die *Peripetie* und die *Anagnorisis* die wichtigsten Wirkungskomponente.

Die Stelle, wo Aristoteles für die (beschränkte) Selbstständigkeit der Poesie plädiert, kann auch den Zusammenfall des Zweckes und der Wirkung aufzeigen. Für uns ist sie aber nach wie vor in erster Reihe wegen der Umgrenzung des systematischen Ortes des *Wunderbaren* wichtig. Das Argument heißt so: „Wenn ein Dichter Unmögliches darstellt, liegt ein Fehler vor. Doch hat es hiermit gleichwohl seine Richtigkeit, wenn die Dichtung auf diese Weise den ihr eigentümlichen Zweck erreicht (wir haben ja diesen Zweck erwähnt), wenn sie so entweder dem betreffenden Teil selbst oder einem anderen Teil ein stärkeres Moment der Erschütterung [*ἐκπληκτικώτερον*] verleiht. Ein Beispiel ist die Verfolgung Hektors. Wenn sich jedoch der Zweck ohne Verstoß gegen die jeweils zuständige Disziplin besser oder nicht schlechter hätte erreichen

Philosophie. Begründet von F. Ueberweg. Bd. 3. Die Philosophie der Antike. Ältere Akademie, Aristoteles, *Peripatos*. Hrsg. von H. Flashar [Basel–Stuttgart 1983], S. 364).

<sup>11</sup> 50a 16f. Gegenüber Kassel (Aristotelis de arte poetica liber. Ed. R. Kassel. Oxford 1965) und Lucas (Aristotle: *Poetics*. Intr., comm. and appendixes by D. W. Lucas. Oxford 1968) behalten die neue ungarische Übersetzung (Aristoteles: *Poética és más költészettani írások*. Fordította Ritoók Zsigmond: összeállította, a töredékeket fordította, a jegyzeteket és a kisértő tanulmányokat írta Bolonyai Gábor. h. n., 1997.), Fuhrmann (Aristoteles: *Poetik.*), Gudeman (Aristoteles: *Poetik*. Einl., Komm. usw. von A. Gudeman. Berlin–Leipzig 1934), Janko (Aristotle: *Poetics*. Translated with notes by R. Janko. Indianapolis 1987) die Stelle.

<sup>12</sup> 50a 22f., 30f.

<sup>13</sup> 50a 33–35: *πρὸς δὲ τούτοις τὰ μέγιστα οἷς ψυχαγωγεῖ ἡ τραγωδία τοῦ μύθου μέρη ἐστίν, αἱ τε περιπέτεια καὶ ἀναγνωρίσεις*. Vgl. I. Vahlen: *Gesammelte philologische Schriften*. Erster Teil. Leipzig und Berlin 1911, S. 252f. Zu *ψυχαγωγεῖ* s. Gudeman, S. 182f.

lassen, dann liegt eine Unrichtigkeit vor. Man soll nämlich, wenn möglich, überhaupt keinen Fehler begehen."<sup>14</sup>

Das θαυμαστόν schließt sich in erster Reihe durch den vermittelnden Begriff des Adjektivs ἐκπληκτικόν sowie des Substantivs ἐκπληξίς an die wichtigsten Wirkungsfaktoren des Kunstwerkes an. Einerseits terminologisch, durch seine Definition, da die ἐκπληξίς dem *genos* der Wunderbarkeit (θαυμασιότης) gehört, sie ist ihr höherer Grad.<sup>15</sup> Andererseits auch im Kontext der *Poetik*: wir können nämlich den im zitierten Abschnitt in Klammern stehenden Zweck in der Auslösung des „Wunderbaren“ (θαυμαστόν) anerkennen, wenn wir beziehen den Hinweis (wie *Bolonyai*) auf 52a 1–5 („So haben sie nämlich mehr den Charakter des Wunderbaren [θαυμαστόν], usw.“), oder aber (folgend *Gudeman* und *Lucas*) aufgrund der Szene „die Verfolgung Hektors“ auf 60a 11–17 („Man muß zwar auch in den Tragödien dem Wunderbaren [θαυμαστόν] Einlaß gewähren usw.“); an beiden Stellen handelt es sich um das Wunderbare. Das θαυμαστόν ist ein wirksames Element in der Erzeugung der ἐκπληξίς, diese ist wiederum unentbehrlich für die Erregung des ἔλεος und des φόβος. Insofern ist das Wunderbare nicht nur „ein wirkungsvolles, sondern ein notwendiges Element der Tragödie.“<sup>16</sup>

Aristoteles bringt den wirkungsästhetischen Begriff der Überraschung, oder stärker der Erschütterung auch unmittelbar mit den strukturalen Bestandteilen der Tragödie in Verbindung. Das Adjektiv ἐκπληκτικόν, und das Substantiv ἐκπληξίς kommen an zwei Stellen im Zusammenhang des Wirkungsgrades der verschiedenen Typen der Wiedererkennung (ἀναγνώρισις) vor. „Die Beste unter allen Wiedererkenntnissen ist diejenige, die sich aus den Geschehnissen selbst ergibt, indem die Überraschung aus Wahrscheinlichem hervorgeht [τῆς ἐκπληξίως γιγνομένης δι' εἰκότων]. So ist es im »Ödipus« des Sophokles und in der »Iphigenie«; denn es ist wahrscheinlich, daß Iphigenie einen Brief zu übergeben wünscht.“<sup>17</sup> Und wir lesen in Bezug auf das Verhältnis der Wieder-

<sup>14</sup> 60b 23–29: ἀδύνατα πεποιήται, ἡμάρτηται· ἀλλ' ὁρθῶς ἔχει, εἰ τυγχάνει τοῦ τέλους τοῦ αὐτοῦ (τὸ γὰρ τέλος εἴρηται), εἰ οὕτως ἐκπληκτικώτερον ἢ αὐτὸ ἢ ἄλλο ποιεῖ μέρος. παρὰδειγμα ἢ τοῦ Ἑκτορος διώξις. εἰ μέντοι τὸ τέλος ἢ μᾶλλον ἢ <μη> ἦτον ἐνεδέχετο ὑπάρχειν καὶ κατὰ τὴν περὶ τούτων τέχνην, [ἡμάρτησθαι] οὐκ ὁρθῶς· δεῖ γὰρ εἰ ἐνδέχεται ὅλως μηδαμῇ ἡμάρτησθαι.

<sup>15</sup> *Top.* 126b 17: δοκεῖ γὰρ ἡ ἐκπληξίς θαυμασιότης εἶναι ὑπερβάλλουσα.

<sup>16</sup> *Gudeman*, S. 424, S. 217 „It is in fact the key not only to Aristotle's conception of the complex plot but to his doctrine of *hamartia* and catharsis, and thereby to his apparent (...) view of the »tragic.«” *Aristotle's Poetics: The Argument*. By G. F. Else. Leiden 1957, S. 329f. Ähnlich E. S. Belfiore, *Tragic Pleasures. Aristotle on Plot and Emotion*. Princeton NJ 1992, S. 222.

<sup>17</sup> 55a 17–19: πασῶν δὲ βελτίστη ἀναγνώρισις ἡ ἐξ αὐτῶν τῶν πραγμάτων, τῆς ἐκπληξίως γιγνομένης δι' εἰκότων, οἷον ἐν τῷ Σοφοκλέους Οἰδίποδι καὶ τῇ Ἰφιγενείᾳ· εἰκὸς γὰρ βούλεσθαι ἐπιθεῖναι γράμματα. Vgl. 52a 24, 33 und 54b 31–34.

erkennung und des schweren Leides (πάθος): „Noch besser ist der Fall, daß die Person die Tat ohne Einsicht ausführt und Einsicht erlangt, nachdem sie sie angeführt hat. Denn die Tat hat nichts Abscheuliches an sich, und die Wiedererkennung ruft Erschütterung hervor [ἐκπληκτικόν].“<sup>18</sup> Aus den Beispielen kommt es klar hervor, daß die als ἐκπληξίς genannte Wirkung sich aus zwei gegensätzlichen Vorgängen ergibt: einerseits muß die Wiedererkennung sich der Wahrscheinlichkeit oder der Notwendigkeit gemäß (κατὰ τὸ εἶκος ἢ ἀναγκαῖον) vollziehen,<sup>19</sup> andererseits aber muß sie unerwartet, überraschend sein. Dasselbe gilt auch für die andere Komponente des Mythos, für die Peripetie; bei dieser sollen sich die in irgendeiner Absicht vollgebrachten Taten – wider Erwartung – in ihrem Gegenteil beenden, so aber, daß dieser „Umschlag in das Gegenteil“ gleichzeitig „gemäß der Wahrscheinlichkeit oder mit Notwendigkeit“ geschehen soll: „Die Peripetie ist, wie schon gesagt wurde, der Umschlag dessen, was erreicht werden soll, in das Gegenteil [εἰς τὸ ἐναντίον τῶν πραττομένων μεταβολή], und zwar, wie wir soeben sagten, gemäß der Wahrscheinlichkeit oder mit Notwendigkeit [κατὰ τὸ εἶκος ἢ ἀναγκαῖον]. So tritt im »Ödipus« jemand auf, um Ödipus zu erfreuen und ihm die Furcht hinsichtlich seiner Mutter zu nehmen, indem er ihm mitteilt, wer er sei, und er erreicht damit das Gegenteil [τοῦναντίον ἐποίησεν].“<sup>20</sup> Diese zweifache Forderung der Unerwartetheit, Unvorhersehbarkeit, Unberechenbarkeit und der organischen, auf Wahrscheinlichkeit oder Notwendigkeit begründeten Beziehung erfüllt sich gleichzeitig im Begriff des *Wunderbaren*.

Von dem Verhältnis zwischen der Tragödie und dem Wunderbaren erfahren wir das Meiste aus der fünften Forderung, die Aristoteles an den Mythos gestellt hat. Die Passage lautet: „Die Darstellung hat nicht nur eine in sich geschlossene Handlung zum Gegenstand, sondern auch Furchtbares und Mitleiderregendes [καὶ φοβερῶν καὶ ἐλεεινῶν]. Diese Wirkungen kommen vor allem dann zustande, wenn die Ereignisse wider Erwarten [παρὰ τὴν δόξαν] eintreten und gleichwohl folgerichtig auseinander [δι' ἄλληλα] hervorgehen. So haben sie nämlich mehr den Charakter des Wunderbaren, als wenn sie in wechselseitiger Unabhängigkeit und durch Zufall [ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου καὶ

<sup>18</sup> 54a 2–4: βέλτιον δὲ τὸ ἀγνοοῦντα μὲν πράξει, πράξαντα δὲ ἀναγνώρισαι· τό τε γὰρ μίαν οὐ πρόσεστιν καὶ ἡ ἀναγνώρισις ἐκπληκτικόν. Aristoteles hält den Fall für abscheulich, wenn jemand sich in Kenntnis der Situation etwas zu tun anschickt, tut er aber nichts; dieser Fall enthält kein Tragisches, „es tritt nämlich kein schweres Leid ein.“ (53b 38f.)

<sup>19</sup> Vgl. 51a 37–38.

<sup>20</sup> 52a 22–26: Ἔστι δὲ περιπέτεια μὲν ἡ εἰς τὸ ἐναντίον τῶν πραττομένων μεταβολὴ καὶ ὅτι εἴρηται, καὶ τοῦτο δὲ ὥσπερ λέγομεν κατὰ τὸ εἶκος ἢ ἀναγκαῖον, οἷον ἐν τῷ Οἰδίποδι ἔλθων ὡς εὐφρανῶν τὸν Οἰδίπου καὶ ἀπαλλάξων τοῦ πρὸς τὴν μητέρα φόβου, δηλώσας ὅς τῃν, τοῦναντίον ἐποίησεν.

τῆς τύχης] vonstatten gehen, (denn auch von den zufälligen Ereignissen [ἐπεὶ καὶ τῶν ἀπὸ τύχης] wirken diejenigen am wunderbarsten, die sich nach einer Absicht vollzogen zu haben scheinen – wie es bei der Mitys-Statue in Argos der Fall war, die den Mörder des Mitys tötete, indem sie auf ihn stürzte, während er sie betrachtete; solche Dinge scheinen sich ja nicht blindlings zu ereignen). Hieraus folgt, daß Fabeln von dieser Art die besseren sind.<sup>21</sup>

Entsprechend der im siebenten Kapitel abgefaßten Forderung müssen die Ereignisse eine organische Einheit bilden, sie müssen auseinander folgen, sie müssen in kausalem Zusammenhang miteinander (δι' ἄλληλα) stehen. Daraus ergibt sich, daß der Zuschauer aufgrund des Wahrscheinlichen oder Notwendigen das Dargestellte für möglich hält, daß er aus ihnen einen kohärenten, rationalerweise nachvollziehbaren Sinneszusammenhang zusammenstellen kann. Gleichzeitig aber können die Furcht und das Mitleid mit Hilfe des Unerwarteten hervorgerufen werden, durch Überspielen der Meinungen und Erwartungen. Die Formulierung παρὰ τὴν δόξαν bezieht sich eben darauf: sie bezeichnet nicht Sinnlosigkeit, sondern Ereignisse solcher Art, die gerade dem gegenüberstehen, was wir erwarten, es handelt sich also um unerwartete, aber logisch eintretende Geschehnisse.<sup>22</sup>

Die Wirkung des Wunderbaren läßt sich in zwei Momente aufteilen: erstens hebt sie durch das Unerwartete die Gültigkeit unserer vorherigen Vermeinungen auf. Aristoteles betont in der Analyse der *Furcht* die wichtige Rolle des Unerwarteten. Nach der Lehre der *Rhetorik* muß man das Sicherheitsgefühl der Menschen erschüttern, um in ihnen Furcht zu erwecken. Man muß ihnen die Möglichkeit klar machen, daß sie, Anderen ähnlich, leiden können, und daß das Furchtbare irgendwann, plötzlich in ihren jeweiligen Zustand eindringen kann: wenn es uns vorteilhaft ist, in der Zuhörerschaft Furcht herbeizuführen, müssen wir sie in die Stimmung versetzen, daß sie so fühlen: sie werden leiden, weil auch Andere gelitten haben, und zwar Schwierigeres; „wir müssen ihnen zeigen, daß die ihnen ähnlichen Menschen eben jetzt leiden oder schon gelitten haben, und zwar von jenen, von denen sie es nicht erwartet haben, und so und dann, wie und wann sie es nicht erwartet haben [καὶ ὑπὸ τοιούτων ὕφ’

<sup>21</sup> 52a 1–11: ἐπεὶ δὲ οὐ μόνον τελείως ἐστὶ πράξεως ἡ μίμησις ἀλλὰ καὶ φοβερῶν καὶ ἐλεεινῶν, ταῦτα δὲ γίνεται καὶ μάλιστα [καὶ μᾶλλον] ὅταν γένηται παρὰ τὴν δόξαν δι' ἄλληλα. τὸ γὰρ θαυμαστὸν οὕτως ἔχει μᾶλλον ἢ εἰ ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου καὶ τῆς τύχης, ἐπεὶ καὶ τῶν ἀπὸ τύχης ταῦτα θαυμασιώτατα δοκεῖ ὅσα ὥσπερ ἐπίτηδες φαίνεται γεγονέναι, οἷον ὡς ὁ ἀνδρὶς ὁ τοῦ Μίτυος ἐν Ἀργεὶ ἀπέκτεινεν τὸν αἰτίον τοῦ θανάτου τῷ Μίτυι, θεωροῦντι ἐμπεσῶν· εἴκοι γὰρ τὰ τοιαῦτα οὐκ εἰκὴ γίνεσθαι· ὥστε ἀνάγκη τοὺς τοιούτους εἶναι καλλίους μύθους. Die Übersetzung ist terminologisch geändert.

<sup>22</sup> Else, S. 329f.

ὧν οὐκ ὦντο, καὶ ταῦτα <ᾧ> καὶ τότε ὅτε οὐκ ὦντο].<sup>23</sup> Dasselbe gilt auch für die mitleiderregenden Ereignisse, weil beide Affekte mit denselben bedrohenden Dingen in Zusammenhang stehen, sie unterscheiden sich eben nur aufgrund unseres Verhältnisses gegenüber diesen Ereignissen.<sup>24</sup>

Zweitens, weil das Wunderbare nicht nur der Regel des Unerwarteten, sondern auch der rationalen Erkennbarkeit entgegenkommt, trägt es durch seine rührend-erschütternde Wirkung zum „Lernen“ (zum „Selbstverstehen“) des Zuschauers der Tragödie bei. Das Wunderbare spielt nämlich eine grundlegende Rolle in der Auslösung und Anregung der intellektuellen Aktivität des Menschen. „Das Lernen (τὸ μαθάνειν) und das Wundern (τὸ θαυμάζειν) sind meistens angenehm (ἡδύ), denn in dem Verwundern zeigt sich die Sehnsucht nach dem Lernen, so daß der Gegenstand unseres Wunderns zugleich der Gegenstand unserer Sehnsucht ist. Im Lernen erreichen wir doch unseren natürlichen Zustand.“<sup>25</sup> Nach der bekannten Formulierung der *Metaphysik* nimmt die Weisheit (σοφία), die ἐπιστήμη von höchstem Rang ihren Anfang im Wundern (982b 11–21), damit das Wundern oder das Staunen über das Unverständliche, das Nicht-Wissen sein Ende im entgegengesetzten Zustand findet (983a 11–21). Im Fall der Tragödie trägt die Erschütterung, die besonders das Wunderbare hervorrufen kann, verknüpft mit den Peripetien und Wiedererkennungen, sowie mit dem Leid, zur Lehre bei, daß „human suffering is in fact likely even when it appears unexpected.“<sup>26</sup>

Aber was erregt die Wirkung des „Wunderbaren“? Aristoteles, überraschenderweise, erwähnt kein tragisches Beispiel, so müssen wir aus seiner Erklärung und dem Mitys-Fall ausgehen. Werner Söffing gibt die folgende Erklärung zum Abschnitt (55a 1–11): „Das Erstaunliche (τὸ θαυμαστόν), das als Auslöser für die kathartischen Affekte Jammer und Schauer unbedingt erforderlich ist, darf weder zufällig, d. h. losgelöst von der Ereignisfolge, noch scheinbar notwendig eintreten, sondern es muß mit der logisch konsequenten Handlungsfolge verknüpft sein und tatsächlich nach Notwendigkeit oder Wahrscheinlichkeit aus

<sup>23</sup> Rhet. 1383a 8–12: ὥστε δεῖ τοιούτους παρασκευάζειν, ὅταν ἡ βέλτιον τὸ φοβεῖσθαι αὐτοῦς, ὅτι τοιοῦτοί εἰσιν οἷον παθεῖν (καὶ γὰρ ἄλλοι μείζους ἔπαθον), καὶ τοὺς τοιούτους δεικνύναι πάσχοντας ἢ πεπονθότας, καὶ ὑπὸ τοιούτων ὕφ’ ὧν οὐκ ὦντο, καὶ ταῦτα <ᾧ> καὶ τότε ὅτε οὐκ ὦντο. Die Hervorhebung von mir: A. S.

<sup>24</sup> Rhet. 1382b 25f.: φοβερά ἐστὶν ὅσα ἐφ’ ἐτέρων γιγνόμενα ἢ μέλλοντα ἐλεεινά ἐστίν; 1386a 28f.: ὅσα ἐφ’ αὐτῶν φοβούνται, ταῦτα ἐπ’ ἄλλων γιγνόμενα ἐλεοῦσιν.

<sup>25</sup> Rhet. 1371a 31–4: καὶ τὸ μαθάνειν καὶ τὸ θαυμάζειν ἡδύ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ· ἐν μὲν γὰρ τῷ θαυμάζειν τὸ ἐπιθυμεῖν μαθεῖν ἐστίν, ὥστε τὸ θαυμαστὸν ἐπιθυμητόν, ἐν δὲ τῷ μαθάνειν <τὸ> εἰς τὸ κατὰ φύσιν καθίστασθαι.

<sup>26</sup> Belfiore, S. 134. Vgl. S. Halliwell, *Aristotle's Poetics*. London 1986, S. 76–81.

der Handlung hervorgehen.<sup>27</sup> Aristoteles stellt also die ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου καὶ τῆς τύχης eintretenden den die Wirkung des θαυμαστών erregenden Geschehnissen gegenüber. Die Gegenüberstellung dürfte aber nicht so scharf sein, wie es die Auslegung Söffings vorstellt, es könnte sich hier vielmehr um eine graduelle Differenz handeln (μᾶλλον). Da wir über den Begriff des Wunderbaren wenig wissen, müssen wir aus den ihm gegenübergestellten Begriffen der *tyche* und des *automaton* ausgehen, um den ersten zu verstehen.

Aristoteles erörtert die Begriffe τύχη und αὐτόματον in den *Physik* II. 4–6. Beide Begriffe gehören zur Gruppe der Prozeßquellen, der Ursachen der Bewegung (ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως, die „Wirkursache“), die so im Bereich der naturhaft wirkender (φύσει) wie auch in dem der denkenden Gründe (ἀπὸ διανοίας) tätig sind, „nur ist die Fülle dessen [was da als Gründe in Frage kommen kann] jedesmal unübersehbar (ἀόριστον).“<sup>28</sup>

Ihre Besonderheit ergibt sich daraus, daß sie als Gründe solcher Prozesse oder Geschehnisse wirken, in denen keine unbedingte Regelmäßigkeit zur Geltung kommt.<sup>29</sup> Bei den aus der Regel fallenden, also exzeptionellen Geschehnissen geht die „Unübersehbarkeit“ oder „Unbestimmtheit“ aus dem Akzidenz-Charakter hervor.<sup>30</sup> „Fügung (und Zufall) gibt es nur im Bereich von Prozessen, die a) exzeptionellen Charakter haben, die b) durch Zweckmäßigkeit gekennzeichnet sind und die also c) entweder das Werk überlegenden

<sup>27</sup> W. Söffing, Deskriptive und normative Bestimmungen in der *Poetik* des Aristoteles. Amsterdam 1981 [Beihefte zu *Poetica*], S. 120.

<sup>28</sup> 198a 1–5: τί μὲν οὖν ἐστὶν τὸ αὐτόματον καὶ τί ἡ τύχη, εἴρηται, καὶ τί διαφέρουσιν ἀλλήλων. τῶν δὲ τρόπων τῆς αἰτίας ἐν τοῖς ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως ἑκάτερον αὐτῶν· ἡ γὰρ τῶν φύσει τι ἢ τῶν ἀπὸ διανοίας αἰτίων αἰεὶ ἐστὶν· ἀλλὰ τούτων τὸ πλεῖθος ἀόριστον. Die Übersetzung nach H. Wagner (Aristoteles: *Physikvorlesung*. Übersetzt von H. Wagner. Berlin 1967). Zu den „Ursachen“ oder „Gründen“ siehe *An. post.* 95a 2–9, *Met.* 1032a 12f., 25–30; 1070a 6f., 1065a 27–b 4.

<sup>29</sup> 197a 32–35: „Beide, die bloße Fügung (ἡ τύχη) wie der blinde Zufall (τὸ αὐτόματον), sind also, wie gesagt, Gründe, die nur aus bloß zusätzlichen Umständen (κατὰ συμβεβηκός) bestehen; sie haben Ort in dem Bereich, in dem ein nichtstriktes und aus der Regel fallendes Geschehen möglich ist; und sie fungieren als Grund zweckmäßiger Geschehnisse (ὅς' ἂν γένοιτο ἕνεκά του).“ Die Begriffe der τύχη und des αὐτομάτου sind unübersetzbar. Ich beharre bei den Auflösungen „Fügung“ und „Zufall“ Wagners; das Wort Fügung durch das „Fügen“ enthält das Moment „des Schicksals“, sogleich aber das der „Zufälligkeit“ („es fügt sich“); das Wort Zufall heißt hier auch „von sich selbst“, also es deutet hier vielmehr darauf, was wir im alltäglichen Sprachgebrauch „blinden“ oder „bloßen“ Zufall nennen.

<sup>30</sup> Während auch diese Prozesse zweckmäßig sind (ἕνεκά του), sei es im Rahmen planender Überlegung, sei es im Rahmen der Natur, nennen wir sie Ergebnisse bloßer Fügung (ἀπὸ τύχης), falls sie sich bloß auf Grund zusätzlicher Umstände (κατὰ συμβεβηκός) vollziehen, also exzeptionell oder akzidentell sind, – genau so, wie wir im Falle des Seins (ὄν) von per se (καθ' αὐτό) und per accidens (κατὰ συμβεβηκός) Sein sprechen können. (196b 21–25.)

Denkens oder der Natur sind.“<sup>31</sup>

Den Begriff der τύχη definiert Aristoteles folgenderweise: „sie ist der im Bereich möglicher Gegenstände des Zweckbewusstseins auftretende, aus bloßen zusätzlichen Umständen bestehende Grund zweckmäßiger Resultate.“<sup>32</sup> In dieser Definition sind drei Definitionsglieder festzustellen: „a) αἰτία κατὰ συμβεβηκός, d. h. die Fügung ist ein aus bloßen zusätzlichen Umständen bestehender Grund; b) τῶν ἕνεκά του (γιννομένων), d. h. sie ist ein solcher Grund für zweckmäßige Resultate; (diese beiden Definitionsglieder gelten natürlich auch für das αὐτόματον; erst das folgende Glied ist ausschließlich für die τύχη spezifisch:) c) ἐν τοῖς κατὰ προαίρεσιν, d. h. sie ist ein Grund für zweckmäßige Resultate solcher Art, die prinzipiell auch durch Planen und Zweckmäßigkeit erreichbar sind.“<sup>33</sup> Die Eigenart der τύχη ist also, daß sie in Handlungen solcher Art auftreten kann, die wir unserer Entscheidung gemäß (κατὰ προαίρεσιν) ausführen.

Aristoteles unterscheidet also zwischen den Begriffen der τύχη und des αὐτομάτου aufgrund der *proairesis* und der mit ihr in enger Beziehung stehenden *praxis*. (Beide Begriffe spielen auch in der *Poetik* eine Schlüsselrolle.) Das automaton ist der weitere Begriff: alle Fügung ist Zufall, aber nicht jeder Zufall auch Fügung. Die Fügung wirkt nämlich nur dort, wo man über Glück (εὐτυχίᾳ), allgemein gesagt über Handeln (πράξις) sprechen kann. Darum kann *tyche* notwendigerweise nur im Falle der durch Handlung erreichbaren Dinge (περὶ τὰ πρακτά) eine Wirkung ausüben.<sup>34</sup> Demgegenüber spricht man von *automaton*, wenn das zweckmäßige Ereignis, das seinen Grund außer ihm hat, nicht um zufälligen Ergebnisses willen vonstatten geht.<sup>35</sup> Zum Beispiel, wenn ein Pferd, laufend zufällig gerade zum angemessenen Ort, der Gefahr entflieht, oder wenn ein Stuhl umstürzt – oder eben wenn ein Stein hinunterfällt, und jemanden trifft.<sup>36</sup> „Ergebnisse bloßer Fügung [ἀπὸ τύχης] nennen wir hingegen aus dem genannten Kreis alle diejenigen Ergebnisse, welche, an sich zur Klasse der möglichen Zwecke für die zwecktätigen Wesen zählend [τῶν προαιρετῶν τοῖς ἔχουσι προαίρεσιν], aus blindem Zufall [ἀπὸ τοῦ

<sup>31</sup> Aristoteles: *Physikvorlesung*. S. 468.

<sup>32</sup> 197a 5f.: δῆλον ἄρα ὅτι ἡ τύχη αἰτία κατὰ συμβεβηκός ἐν τοῖς κατὰ προαίρεσιν τῶν ἕνεκά του. Vgl. *Met.* 1065a 30f.

<sup>33</sup> Aristoteles: *Physikvorlesung*. S. 470.

<sup>34</sup> 197a 36–b 3: Διαφέρει δ' ὅτι τὸ αὐτόματον ἐπὶ πλεῖον ἐστι· τὸ μὲν γὰρ ἀπὸ τύχης πᾶν ἀπὸ αὐτομάτου, τοῦτο δ' οὐ πᾶν ἀπὸ τύχης· ἡ μὲν γὰρ τύχη καὶ τὸ ἀπὸ τύχης ἐστὶν ὅσοις καὶ τὸ εὐτυχίᾳ ἂν ὑπάρξειεν καὶ ὅλως πράξις. διὸ καὶ ἀνάγκη περὶ τὰ πρακτά εἶναι τὴν τύχην.

<sup>35</sup> 197b 18–20: ὥστε φανερόν ὅτι ἐν τοῖς ἀπλῶς ἕνεκά του γιννομένοις, ὅταν μὴ τοῦ συμβάντος ἕνεκα γένηται ὧν ἔξω τὸ αἷτιον, τότε ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου λέγομεν.

<sup>36</sup> 197b 15–18; 30–32.

αὐτομάτου] eintreten.<sup>37</sup> Zum Beispiel wenn jemand – in einer anderen Absicht, und keiner regelmäßigen Tätigkeit gemäß – an einen öffentlichen Platz kommend und dort auf seinen Schuldner stoßend, die Schuld von ihm einreiben kann.<sup>38</sup>

So steht die Fügung ausschließlich mit den verständigen, erwachsenen, zu zweckmäßiger und zweckbewuster Handlung fähigen menschlichen Wesen in Verbindung, im Falle von Kindern, Tieren sowie Gegenständen kann sich nur Zufall vollziehen.<sup>39</sup> Aber die aristotelische Formulierung in 197b 20–22 (ἀπὸ τύχης δέ, τούτων ὅσα ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου γίγνεται τῶν προαιρετῶν τοῖς ἔχουσι προαίρεσιν) zeigt uns, daß die zwei Begriffe nicht vollständig voneinander abgegrenzt werden können: es scheint der weitere Begriff des Zufalls (αὐτόματον) im Bereich der menschlichen Handlung (πρᾶξις) mit dem der τύχη zusammenzufallen. (Z. B. im 5. Kapitel des III. Buches der *Nikomachischen Ethik*, bei der Aufzählung der Gründe – offenbar wegen des besonderen Interesses der praktisch-philosophischen Untersuchung, die sich auf die Sphäre der menschlichen Handlung (τὰ πρακτά) beschränkt – befindet sich nur noch die τύχη als „Zufall“.<sup>40</sup>) In diesem Punkt stoßen wir aber auf eine Schwierigkeit, die später noch von Bedeutung wird, die aus dieser nicht ganz eindeutigen Abgrenzung, aus dem „Zusammengleiten“ der beiden Begriffe folgt: wie sieht die Sache z. B. in jenem Fall aus, wenn ein Ereignis, das etwa „von sich selbst“ oder „spontan“ (ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου) geschieht, eine aufgrund der *proairesis* vollzuziehende Handlung (in deren Bereich also wir von „Zufall“ ἀπὸ τύχης sprechen können) durchkreuzt? Zum Beispiel, wenn auf jemanden, der eine Statue betrachtet, sie stürzt? Da müßten wir nun das von sich selbst geschehene und das zufällig geschehene Ereignis im Begriff der mit dem *automaton* zusammenfallenden *tyche* neulich, wiederum voneinander absondern.

Wie bekannt gebraucht Aristoteles in der *Poetik* die in der praktischen Philosophie ausgearbeiteten Begriffe im Zusammenhang mit der tragischen *mimesis*. Die Tragödie ist „Nachahmung“ oder Darstellung des Handelns (πρᾶξις), *mimesis* der handelnden Personen (πράττοντες), die nicht erzählt, sondern die Handelnden als eben handelnde darstellt. Die Handelnden müssen so

<sup>37</sup> 197b 20–22: ἀπὸ τύχης δέ, τούτων ὅσα ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου γίγνεται τῶν προαιρετῶν τοῖς ἔχουσι προαίρεσιν.

<sup>38</sup> Vgl. 196b 33–197a 1, 197a 14–17, 196a 3–5, 197a 2–5; *Physikvorlesung*. S. 469f.

<sup>39</sup> 197b 8f.: διὰ τοῦτο οὔτε ἄνθρωπον οὐδὲν οὔτε θηρίον οὔτε παιδίον οὐδὲν ποιεῖ ἀπὸ τύχης, ὅτι οὐκ ἔχει προαίρεσιν. Vgl. Else, S. 331. (Nach W. D. Ross, *Aristotle's Physics*. Oxford 1936, S. 354f.); Gudeman, S. 218. und *Met.* 1032b 21–30, 1034a 9–b 7.

<sup>40</sup> EN 1112a 31–33: αἰτίαι γὰρ δοκοῦσιν εἶναι φύσις καὶ ἀνάγκη καὶ τύχη, ἔτι δὲ νοῦς καὶ πᾶν τὸ δι' ἀνθρώπου.

handeln, daß im Zuschauer Furcht und Mitleid erwachen, und dann der von diesen Affekten gereinigt wird – darin besteht die eigenartige, genußerregende Wirkung der Tragödie. Der Gegenstand der tragischen *mimesis*, der *mimesis praxeos* ist der Bereich der Welt, mit dem auch die praktische Philosophie sich beschäftigt, also die *praxis*<sup>41</sup> – und wie wir es gesehen haben, in diesem Bereich kann *tyche* auftreten, und sie scheint hier mit dem quasi-synonymen *automaton* zusammenzufallen. So ist das in der Formulierung ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου καὶ τῆς τύχης der *Poetik* vorkommende καὶ vermutlich als καὶ *explicativum* zu verstehen.<sup>42</sup>

Aristoteles stellt also dieser Zufälligkeit die das „Wunderbare“ erregenden Ereignisse gegenüber. Ich bin aber der Meinung, diese Gegenüberstellung wäre nicht so zu verstehen, daß in der Tragödie die Zufälligkeit keine Rolle spielt. Es handelt sich hier um keinen scharfen Gegensatz, um keine ausschließende Opposition,<sup>43</sup> sondern vielmehr um eine „graduelle“ bzw. „qualitative“. Darum kann Aristoteles so formulieren, daß Geschehnisse solcher Art mehr (μᾶλλον) den Charakter des Wunderbaren haben, als (ἤ) diejenigen, die sich blindlings, aus bloßem Zufall, etwa „von sich selbst“ vollziehen. Nämlich geht es einerseits mit der – im allgemeinsten Sinne angenommenen – Zufälligkeit (sei es also *tyche*, sei es *automaton*) keine Irrationalität, kein Zerbrechen der kausalen Kette einher: „The deviations from the norm do not happen without a cause, however; there is neither any breach of causality nor is there any mystery about where they come from. What happens by accident is rather the result of an unintended overlap of two different causal chains“.<sup>44</sup> Andererseits weil das Beispiel, obwohl die *Poetik* – wegen des eine *mimesis praxeos*, also eine zielbewußte menschliche Handlung darstellenden Charakters der Tragödie – in Übereinstimmung mit *EN* und mit bestimmten Formulierungen der *Physik* das Wort τύχη gebraucht, also weil das Beispiel hier, wie ich es früher im Zusammenhang mit *Phys.* 197b 20–22 erwähnt habe, das Problem aufwerfen kann,

<sup>41</sup> Darüber siehe neuestens Zs. Ritoók: Zur *mimesis praxeos*. Acta Ant. Hung. 38 (1998) S. 235–240.

<sup>42</sup> So Gudeman, S. 218; Else, S. 323.

<sup>43</sup> So z. B. Else, S. 336; Söfing, S. 119; Lucas, S. 127. Gleichzeitig kann ich mit denjenigen nicht einverstanden sein, die den Gegensatz im Ganzen verschwinden lassen; sie sehen entweder das Verhältnis als irgendeine „thematic connection“ (A. O. Rorty: The Psychology of Aristotelian Tragedy. In: Essays on Aristotle's *Poetics*, S. 8.), oder die Ereignisse wie das Mitys-Beispiel als „symbolically significant accidents“ an (D. Frede, Necessity, Chance, and „What Happens for the Most Part“ in Aristotle's *Poetics*. A.a.O. S. 205, 218.). Ähnlich S. Matuschek, Über das Staunen. Eine ideengeschichtliche Analyse. Tübingen 1991, S. 35. Nicht einmal Gudeman sieht den Mitys-Fall als ein Gegenbeispiel (S. 218f.) an; insofern aber bin ich mit ihm einverstanden, daß Aristoteles bestimmten Zufall „als dramatisches Motiv gelten läßt“; die Frage ist eben, was ist das für den Zufall, um den es sich in der Tragödie handelt.

<sup>44</sup> Frede, S. 202.

daß im Falle der Mitys-Statue (der wirklich ein Gegenbeispiel bilden soll) im Begriff des „Zufalls“ (τύχη) zwei, in der *Poetik* begrifflich nicht getrennte Ereignisse zusammengeknüpft werden. Da nämlich, wie Lucas es in seinem Kommentar zur Stelle bemerkt, steckt ein komplizierter Zusammenhang im Ausdruck τῶν ἀπὸ τύχης: die Statue stürzt ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου um, der Töter des Mitys aber geht ἀπὸ τῆς τύχης eben in jenem Moment gerade da.<sup>45</sup> Von diesem Fall können wir zweifellos mit recht aussagen, daß er als blinder Zufall keine grundlegende Rolle in der Tragödie spielen darf, die das „Allgemeine“ (καθόλου) darstellen müsse: von dem bloßen Zufall können wir nichts wissen, aus dem bloßen Zufall können wir nichts lernen.

Die nicht vollständig eindeutige Trennung des *automaton* und der *tyche*, und das zusammengestellte Beispiel erweckt den Anschein, daß Aristoteles alle Formen der „Zufälligkeit“ aus der Tragödie ganz ausschließt. Betrachten wir aber das früher zitierte Beispiel der Ankunft des Boten aus dem *Oidipus Tyrannos*, das Aristoteles mehrmals erwähnt. Das Beispiel kommt als Musterbeispiel der besten *anagnorisis* in 55a 17–19 vor.<sup>46</sup> (Wo zwar nicht das *thaumaston* selbst, sondern der Begriff der *ekplexis* vorkommt, der aber – wie schon gezeigt – mit dem des ersteren in engem Zusammenhang steht, sogar er als der quasi-synonyme, aber stärkere Begriff zu verstehen ist,<sup>47</sup> und das Beispiel auch der Forderung des „Unerwarteten aber Logischen“ entgegenkommt.) Dasselbe Beispiel begegnet sich in 52a 24 als die beste Peripetie.<sup>48</sup> In 52a 33 finden wir es als das Musterbeispiel der Zusammenknüpfung der Peripetie und der Anagnorisis.<sup>49</sup> Untersuchen wir dieses Moment ausführlicher, so können wir feststellen, daß Aristoteles die unvorhersehbare, in diesem „abgeschwächten“ Sinne also *zufällige* (akzidentelle) Kreuzung der verschiedenen menschli-

<sup>45</sup> Lucas, S. 126. Das berührt die Gerechtigkeit der Feststellung nicht, die im Ausdruck ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου καὶ τῆς τύχης das καὶ als explicatives versteht; nämlich Aristoteles selbst gibt diese Auslegung dadurch ein, daß er gleich danach nur noch von τῶν ἀπὸ τύχης spricht. Er hat doch die Unterscheidung zwischen den zwei Begriffen, wie es schon gesagt wurde, nicht einmal in der *Physik* vollkommen eindeutig durchgeführt.

<sup>46</sup> „Die beste unter allen Wiedererkennungen ist diejenige, die sich aus den Geschehnissen selbst ergibt, indem die Überraschung aus Wahrscheinlichem hervorgeht (τῆς ἐκπλήξεως γιγνομένης δι' εἰκότων). So ist es im »Oidipus« des Sophokles usw.“

<sup>47</sup> Janko, S. 197.

<sup>48</sup> 52a 22–26: „Die Peripetie ist, wie schon gesagt wurde, der Umschlag dessen, was erreicht werden soll, in das Gegenteil [εἰς τὸ ἐναντίον τῶν πραττομένων μεταβολή], und zwar, wie wir soeben sagten, gemäß der Wahrscheinlichkeit oder mit Notwendigkeit [κατὰ τὸ εἰκὸς ἢ ἀναγκαιῶν]. So tritt im »Oidipus« jemand auf, um Oidipus zu erfreuen und ihm die Furcht hinsichtlich seiner Mutter zu nehmen, indem er ihm mitteilt, wer er sei, und er erreicht damit das Gegenteil [τοῦναντίον ἐποίησεν].“

<sup>49</sup> „Am besten ist die Wiedererkennung, wenn sie zugleich mit der Peripetie eintritt, wie es bei der im »Oidipus« der Fall ist.“

chen Absichten überhaupt nicht ausschließt.

Die die Handlung (πρᾶξις) der Personen begründende Entscheidung (προαίρεσις) im Beispiel führt nämlich eben darum nicht zu dem gewünschten Ergebnis, weil sie in jenem Moment, in dem sie den Zweck (τέλος) ihrer Handlung bestimmen, nicht alle Umstände übersehen können. Hinsichtlich ihrer Entscheidung läßt es sich für akzidentell, zusätzlich (κατὰ συμβεβηκός) halten, daß Oidipus gerade dann eine Ermittlung anstellt, als der Bote (oder er und der Sklave zusammen) ihm erkennen läßt, wer Oidipus in Wirklichkeit ist.<sup>50</sup> Die Personen handeln bis zum Ende rational, ihrer Entscheidung und ihrem zu erreichenden Zweck gemäß, die Peripetie und die Anagnorisis geht aus der Beschränktheit ihres Wissens und Vorhersehens hervor – der Vollzug und das Ergebnis der durch akzidentelle Ursachen ausgelösten Vorgänge sind nämlich unbestimmt, unvorhersehbar (ἄπειρα τὸ πλῆθος, τὸ πλῆθος ἄοριστον<sup>51</sup>). Die Geschehnisse vollziehen sich im Auge des Zuschauers der Wahrscheinlichkeit nach, andererseits sind sie unerwartet (τῆς ἐκπλήξεως γιγνομένης δι' εἰκότων), da der Zuschauer – zumindest wenn wir uns streng auf die Handlung einschränken – auf ihr Eintreten nicht rechnet, und selbst wenn er auch darauf rechnet, ist die Wirkung des Eintretens erschütternd. Das Unerwartete ist doch hier in gewissem Maße Ergebnis eines zufälligen Zusammenfalles: die Pest in Theba, genauer die Untersuchung des Oidipus fällt mit dem Tod des korinthischen Königs, genauer mit der Ankunft des darüber berichtenden Boten zusammen.<sup>52</sup> Es ist vollstellbar, daß das Paradox des „notwendigen/wahrscheinlichen Zufalls“ als die mit dem Paradox des „wahrscheinlichen Unwahrscheinlichen“ parallele, sogar darauf beruhende Struktur zu verstehen ist: „Das entspricht auch – einem Ausspruch des Agathon gemäß – der Wahrscheinlichkeit [εἰκός]; denn es ist wahrscheinlich [εἰκός], daß sich vieles gegen die Wahrscheinlichkeit [παρὰ τὸ εἰκός] abspielt.“<sup>53</sup>

<sup>50</sup> In Bezug auf das gegenwärtige Problem ist es unwesentlich, ob hier Aristoteles an die Ankunft und die Informationen des Boten (so z. B. Fuhrmann, *Poetik*, S. 124.), oder an die einander bestätigenden Zeugenaussagen des Boten und des Sklaven denkt (so z. B. Lucas, S. 173.) Wenn das letztere der Fall ist, so können wir sagen, daß auch das Einberufen des Sklaven in Theba die Folge der Berichte des Boten ist, andererseits daß der Sklave Oidipus nicht enthüllen will, und er sich früher von Theba darum fernhält – das „zufällige“ Auftreten des Boten durchkreuzt eben diese seine Absicht.

<sup>51</sup> *Phys.* 197a 16f., 198a 5.

<sup>52</sup> Selbst die Begegnung des Oidipus und des Laios (und zwar in einer Kreuzung) kann bereits als zufällig angesehen werden; für Sophokles ist die Begegnung freilich nicht zufällig, sondern geschieht sie *kata moiran*, aber Aristoteles folgend könnten wir sie höchstens für akzidentelles Geschehnis halten.

<sup>53</sup> 56a 23–25: ἔστιν δὲ τοῦτο καὶ εἰκὸς ὥσπερ Ἀγάθων λέγει, εἰκὸς γὰρ γίνεσθαι πολλὰ καὶ παρὰ τὸ εἰκός. Das Argument muß meiner Meinung nach im Kontext der *Poetik* ernst genom-

Die Wirkung des Wunderbaren kann also in der Tragödie ausgelöst werden, wenn die Handlungen der einzelnen Personen rational und konsequent an sich, zweckmäßig und zweckbewußt, sowie aufgrund der Kausalität zu verstehen sind, zugleich aber die Zusammenknüpfung der Handlungen der verschiedenen Personen, also die akzidentelle Kreuzung der verschiedenen Entscheidungen und Ziele den Effekt des Unerwarteten hervorruft. Die handelnden Personen vermögen auf diese „zufälligen“ Kreuzungen wegen ihres (auch immer) notwendig beschränkten Wissens und Vorhersehens nicht rechnen: daraus kommt das Moment des Unerwarteten; der so entstehende „Zufall“ enthält kein Irrationales, er verstößt gegen das Gesetz der Kausalität nicht, er ist akzidentell. Der bloße oder blinde Zufall, der in keinem Zusammenhang mit den ihm vorhergehenden und nachkommenden Ereignissen steht, ist weniger wunderbar, er übt keine Wirkung an uns über die momentane Überraschung hinaus aus. Das wirklich Wunderbare tritt in jenem Fall auf, wenn unser vorheriges Wissen uns sagen läßt, daß es genau so geschehen mußte. Das Wunderbare reißt uns aus der Ordnung unserer alltäglichen Erfahrungen und Meinungen, wodurch es Furcht und Mitleid hervorruft: *ich verstehe es nicht, es ist erschütternd, es ist erstaunlich*. Unser Erstaunen erlöscht durch die Reinigung von Furcht und Mitleid, durch die Anerkennung der Beschränktheit des Menschen, durch dieses „Lernen“: *es mußte so geschehen*.

---

men werden; vgl. auch *Rhet.* 1402a 11ff., wo Aristoteles nur die Allgemeingültigkeit des Arguments in Frage stellt.