

## Poiesis als Mimesis 1

Kazuyoshi FUJITA

οὔτοι ἀπ' ἀρχῆς πάντα θεοὶ θνητοῖσ' ὑπέδειξαν,  
ἀλλὰ χρόνῳι ζητούντες ἐφευρίσκουσιν ἀμεινον.  
—Xenophanes, DK 21B 18

### I. Die Unruhe in Poiesis

In *Genesis* I. 3–4 finden wir berühmte Worte: *Dixitque Deus: Fiat lux. Et facta est Lux. Et vidit Deus lucem quod esset bona*<sup>1)</sup>. *Psalmus XXXIII* (*Psalmus David*) lehrt uns, exultare in domine, vor allem weil das Wort des Gottes die Ursache des Werdens ist (*Verbo Domini coeli firmati sunt: et spiritu oris eius omnis virtus eorum*(6), *Quoniam ipse dixit, et facta sunt: ipse mandavit, et creata sunt*(9)). Es ist nichts anderes als *Rectitudo Verbi*<sup>2)</sup>, das das Werk (*Opus*) des Gottes wirklich und glaubwürdig machen kann.

Angenommen, daß die menschliche Schöpfung eine Art Miniatur des Göttlichen und daß das menschliche Werk (*Poiema*) sozusagen eine Art Mikrokosmos<sup>3)</sup> als Miniatur des Makrokosmos ist, können wir möglicherweise in diesem Kontext der göttlichen Schöpfung irgendeine Andeutung darüber finden, den Sinn der *Poiesis* von neuem uns zu überlegen. Wir wissen schon, daß Xenophanes in der theologischen und metaphysischen Betrachtung sozusagen das analogische und anthropomorphe Denken verneinte<sup>4)</sup>, weil es etwas Übermenschliches von seinem eigentlichen *Topos* bis die menschliche Dimension herunterzieht, und dazu, daß Sokrates am äußersten Ende seines metaphysischen Wegs gewagt versucht, die Wahrheit der Ideenwelt auszusagen, auf Grund der Lehre der Seelenwanderung.

Jedenfalls ist es vorläufig unmöglich, ego-zentrisches und analogisches Denken zu vermeiden. Übrigens möchten wir zunächst uns fragen, was es gibt zwischen *dixit* und *facta est*, i.e., zwischen dem Wort und dem Werden, oder zwischen der Möglichkeit und der Wirklichkeit. Anders gesagt, was für eine ontologische Differenz könnte zwischen den beiden geben? Was ist gesagt, wenn Augustin redet: *et fit, quidquid dicis ut fiat: nec aliter quam dicendo facis* (*Confessiones XI, 7,9*)? Gottes Wort ist nicht nur bloße Möglichkeit, sondern auch sozusagen die vollkommene *Vorwegnahme* des Werdenden. In diesem Sinne ereignet sich nichts Unerwartetes und darum in dieser vollkommenen *Vorwegnahme* können wir *Rectitudo Verbi* des Gottes anerkennen. Darum können wir *Rectitudo* für *adaequatio intellectus ad rem* halten. Natürlich sind *Intellectus* und *Verbum* die Kraft des schaffenden Subjekts, nicht die des nur erkennenden Subjekts.

Aber, wenn es die vollkommene Übereinstimmung des Wortes mit dem Ding gäbe, warum hat der Gott das Licht als *bona* anerkannt? Gab es in der Vorwegnahme des Lichts Bonitas nicht? Die Anerkennung der Bonitas des Werdenden brauchen alle Dinge, weil *Genesis* I, 31 sagt: *Viditque Deus cuncta quae fecerat: et erant valde bona*. In diesem Sinne können wir die Wichtigkeit des Wortes, *videre aliquid esse bonum*, nicht übersehen. Warum muß der Gott, der alles vollkommen vorwegnehmen kann, etwas in seiner Wirklichkeit als etwas Gutes wieder anerkennen? Augustin spricht nicht in *Confessiones* davon, warum der Gott das Licht als ein Gutes gesehen hat. Wenn wir den Text *Genesis* I besonders in Hinsicht auf die erneute Erkenntnis des verwirklichten Werks lesen, die die nicht vollkommen vorweggenommene Freude und eine Art Ruhe hervorbringen könnte, die irgendeine *Unruhe* zwischen *dixit* und *facta est* verwischen zu können scheint, wird Augustins Wort (*nec aliter quam dicendo facis*) nicht sogleich und nicht so leicht zugestimmt.

Was uns eine Art Ruhe des Gottes scheint, gewagt zu sagen, deutet uns die ontologische Distanz zwischen Dynamis (Potentia) und Energeia (Actus) und eine Art Unruhe an, die solche Distanz im Prozeß der Poiesis gibt. Was ist solche Unruhe des Gottes, der als Creator der Welt für *Esse ipse* oder *Causa essendi* gehalten wird? Wenn es zu *Esse ipse* solche Unruhe gäbe, könnte es nichts anderes als das Nichts sein. In diesem Sinne kann das als etwas Gutes Verwirklichte solche Unruhe des Nicht-seins überwinden. Anders gesagt, braucht der Schaffende die Rast, die glücklicherweise am Ende des gespannten Prozeß sozusagen als die Belohnung für das gut geschaffene Werk gegeben wird.

Kann man solche Interpretation natürlich für untheologisch und anthromorph halten, wie Xenophanes in seinen Fragmenten 14, 15, 16 sagt. Aber es geht hier nicht um die theologische Interpretation der Heiligen Schrift, sondern um die Reflexion der menschlichen Poiesis, mit den Kategorien der Zeitlichkeit die göttliche Poiesis betrachtend.

### I. 1. Über das Problem von *Creatio ex nihilo*

In *Confessiones* interpretiert Augustin den Text des göttlichen Schaffens wie folgt: *simul ac sempiterna omnia* (XI, 7, 9). Seiner Interpretation nach, ist das Wort des Gottes das, das die Welt als eine Totalität auf einmal im zeitlosen Topos vollkommen verwirklicht. Nicht in der Zeitlichkeit, sowohl der Gott spricht als sieht sein Werk als ein Gutes (XIII, 29, 44). Wie oben schon erwähnt, ist das Bedeutsame für seine Auslegung nicht das, warum der Gott sein Werk als das Gute gesehen hat, sondern das, daß wir als die in seinem Werk Seienden dieses Werk als das Gute, sozusagen *cum laude*, annehmen: *quoniam caritas dei diffusa est in cordibus nostis per spiritum sanctum, qui datus est nobis, per quem videmus, quia bonum est, quidquid aliquo modo est* (*ib.* 31, 46). Selbstverständlich wird die gespannte Beziehung unter dem Wollen, dem Sagen des Gottes, dem Werden oder dem Verwirklichen des Werks, dem Anerkennen seines eigenen Werks in der zeitlosen Dimension als ein absolut freier Akt vereinigt. Es ist nichts anderes als das, daß der Gott (*qui non aliquo modo est, sed est est*) etwas als *Faciendum* imaginiert und zumal es als *Factum bonum* sieht

(ib. 38, 53), obwohl die Heilige Schrift in der zeitlichen Form geschrieben ist. Dagegen muß die menschliche Poiesis unbedingt den gespannten Prozeß und die Unruhe der Imagination<sup>5)</sup> selbst und der Verwirklichung als sein Schicksal annehmen, weil der Mensch im strengen Sinne keineswegs Causa essendi und weil deswegen sozusagen das Pathos der Distanz zwischen Forma (Eidos) und Materia (Hyle) überhaupt nicht vermeiden kann.

Was für eine Ähnlichkeit könnte es geben zwischen der göttlichen und der menschlichen Poiesis, obwohl der Gott folgendermaßen redet: *Faciamus Hominem ad imaginem et similitudinem nostram* (*Genesis* I, 26)? Wenn es den entscheidenden ontologischen Unterschied zwischen den beiden Poiesis gäbe, was könnte das Wort *Similitudo* heißen? Was meint Augustin, wenn er sagt: *cum aliquid videt homo quia bonum est, deus in illo videat, quia bonum est, ut scilicet ille ametur in eo, quod fecit* (*Confessiones* XIII, 31, 46)? Wenn man unbedingt Spiritus (quem dedit) braucht, um den Gott als den Geber des Spiritus zu lieben, und wenn er immer den Gott in sich selbst braucht, um das Werk des Gottes als des inneren und wahren Sehenden zu sehen und loben, was ist der Mensch, der den Gott als Creator liebt und der das Werk des Gottes lobt? Wenn der Gott den Menschen hervorgebracht hätte, nur um sich selbst zu lieben und sein Werk selber zu loben, warum brauchte der Gott den Menschen, der vorläufig keine subjektive Fähigkeit<sup>6)</sup> zu haben scheint? In welchem Sinne können wir das Wort *Similitudo* auslegen, in der entscheidend Grundverschiedenheit (zeitlos ↔ zeitlich), die uns nur zu Aporia bringt, oder in irgendeiner inneren Beziehung, durch die die Möglichkeit des Zugehens zum Göttlichen entsteht, oder in der *Selbstlosigkeit* des menschlichen Subjekts<sup>7)</sup>, die alles dem Gott als *dem einzigen Subjekt* zuschreibt? Natürlich wird das Wort *Similitudo* in der ersten Beziehung ganz und gar ängstlich. In dem dritten Zusammenhang braucht man sich nicht fragen, was seine Subjektivität oder seine Verantwortlichkeit für seines Sein oder seine Individualität ist? Jedenfalls geht hier in der Dimension des Problems Poiesis auch um das Problem des menschlichen Subjekts, das die antike Philosophie mit dem Wort *Mimesis* in der Metaphysik untergenommen hat.

Wenn es so ist, wie war es bei der griechischen antiken Philosophie, besonders bei Platon, dessen Werk *Timaeus* von den christlichen Apologeten mit der Kosmologie in *Genesis* verglichen wurde, vorläufig in Bezug auf die Poiesis des Demiourgos?

## I. 2. Die demiurgische Poiesis in *Timaeus*

Es bleibt immer noch problematisch, ob wir den Demiourgos in *Timaeus* für Theos als Prima causa halten können. Zum Beispiel war C. J. de Vogel dagegen, den Demiourgos mit der ersten Ursache zu identifizieren<sup>8)</sup>. Platons Theologie als Metaphysik soll unbedingt werttheoretisch, erkenntnistheoretisch und ontologisch im totalen und systematischen Zusammenhang untersucht werden. Meiner Interpretation nach kann man den Demiourgos als die erste Ursache ansehen, aber das bedeutet gar nicht, daß das Höchste in jedem Kontext substantiell immer vollkommen identisch ist, sondern, z.B., daß die Idee des Guten und der Demiourgos sich einander ergänzen, die gleiche höchste Position in einem System haltend.<sup>9)</sup>

Die Poiesis in *Timaeus* kann man wie folgt zusammenfassen:

- (1) Das Werdende überhaupt wird immer notwendigerweise durch irgendeine Ursache hervorgebracht (Kausalität, 28a4–5),
- (2) D. (Demiourgos) ist die beste Ursache und im höchsten Sinne *gut* (*ἀγαθός*) (werttheoretische Überlegenheit, 29a3,5–6, e1),
- (3) D. als die beste Ursache ist *ποιητής*, *πατήρ* und *συνιστάς* vom Weltall (Prima causa essendi, 28c3, 29e1),
- (4) Bei der Poiesis des Kosmos werden die immer mit sich selbst identisch Seienden *παράδειγμα* (die Ideen als Causa formalis, 28a6–29a3),
- (5) D. als das Gute bringt *τὸ κάλλιστον* hervor (werttheoretische Beziehung zwischen dem Guten und dem Schönen, 30a6–7),
- (6) Der Wille (*βούλησις*) des D. ist der Anfang des Werdens und D.'s Wille ist es, daß alles mit sich selbst *ähnlich* wird (werttheoretische und ontologische Ähnlichkeit, Similitudo, 29e2–30a3),
- (7) D. schafft den Kosmos, den Himmel und die Zeit, und befiehlt dem Himmel und den Götter (Nachkommenschaften des Kronos) die Demiourgia der Sterblichen (Causa secunda essendi, 41a7–d3).

Insofern wir die höchste Ursache der Poiesis des Weltalls in Frage stellen, sind die Momente (1), (2) in der theologischen Kosmologie überhaupt allgemein. Die Momente (3), (4), (5), (6) sollten in *Genesis I* enthalten werden, auch wenn sie nicht explizite sein mögen. Besonders in (6) können wir das Wort *παραπλήσια ἑαυτῷ* (29e3) finden, das sich ganz eng nicht nur auf den Begriff *Mimesis*, sondern auf das Wort *Similitudo* in *Genesis I*, 26 bezieht. Mit anderen Worten den diesen zwei Texten gemeinsamen Charakter zu sagen,

(x) Der gute Gott bringt das Weltall auf Grund vom Guten in sich selbst als das Schöne oder das Gute hervor, das mit seinem Seins-Wert (Schönheit od. das Gute) trotz der ontologischen Differenz irgendeine Ähnlichkeit mit dem alles in Ordnung (*τάξις*) schaffenden Gott erhalten kann.

Es gibt aber einen großen Unterschied zwischen *Genesis I* und *Timaeus*. Es ist nichts anderes als *Ἀνάγκη*, die bei der demiurgischen Poiesis der intellektuellen und freien Kraft des schaffenden Subjekts entgegenwirkt. In der griechischen Mythologie oder Kosmologie können wir das Wort *Ἀνάγκη* als die andere Ursache des Werdens finden, die z.B. eine Kraft ist, der selbst Zeus, der als der einzige absolut freie Gott die anderen Götter beherrscht, überhaupt nicht gegenüberreten kann. In *Timaeus* sagt Platon: *μεμειγμένη γὰρ οὖν ἢ τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσις ἐξ ἀνάγκης τε καὶ νοῦ συστάεως ἐγεννήθη* (47e5–48a2).

In Platons Kosmologie soll der Kosmos als das einheitlich Geordnete durch die Synthese von Nous und Anagke entstehen. In diesem Kontext ist Anagke unvernünftig und unordentlich, und darum hat Anagke keine Selbstorientierung und keinen Zweck. Paradox zu sagen, ist Anagke eine Kraft oder eine Ursache, etwas im Chaos oder im immer noch nicht bestimmten Zustand bleiben zu lassen. Deswegen muß Nous Anagke als solche überreden, das Werdende zweckmäßig in den besten Zustand (*τὸ βέλτιστον*) zu bringen (cf. 48a2–3)<sup>10)</sup>. In diesem Sinne, gewagt zu sagen, ist

das Werden des Kosmos das nicht vollkommen Vorweggenommene und darum hat immer etwas Zufälliges, weil Demiourgos nicht vollkommen absolut ist. Wenn es so ist, hat er die Poiesis des Kosmos gut und schön zustandegebracht? Ist es eigentlich möglich und logisch, daß der gute Gott den schönen Kosmos hervorbringt (cf. besonders (5), (6))? In der Tat, ist es nur eine mythologische Tatsache, die Platon als *εἰκὼς λόγος*<sup>11)</sup> in *Timaeus* geredet hat, nicht die logische und notwendige Möglichkeit der demiurgischen Poiesis, die Tatsache, daß Nous des Demiourgos mit dem Zweck von der Verwirklichung des Schönen die andere nihilistische Ursache, Anagke, beherrscht hat, wie A. E. Taylor in his *A Commentary on Plato's Timaeus* (Oxford, 1972 (1928), pp.299–303) sagt. Diese unvernünftige Ursache gestaltet sich in Causa materialis um, die in der aristotelischen Metaphysik als eine Ursache explizite erscheint.

Was zeigt uns die Kosmologie Platons? Es gibt im vollkommenen Sinne des Wortes keine Idee von *Causa sui*, die in sich Causa formalis, materialis, finalis und efficiens vollkommen begreift. Bei der Poiesis überhaupt werden die Absicht oder die Erwartung des poetischen Subjekts und die Verwirklichung des Guten und Schönen mit der Kraft des Nichtens bedroht. Mit einem Wort setzt sich die Poiesis des Nichts aus. Th. Boman sagt: Die Griechen und die Hebräer sind darin einig, daß das Nicht-Sein etwas Schauerhaftes ist (*Das hebräische Denken in Vergleich mit dem Griechischen*, Göttingen, 1968, S. 45). Also sollen wir wieder zu *Creatio ex nihilo* zurückkehren.

### I. 3. Creatio ex nihilo

Kann der Gedanke den Hauptzug des griechischen Denkens repräsentieren, daß bei der Poiesis des Kosmos zwei gegenüberstehende Ursachen, Nous und Anagke, gegensätzlich wirken, und daß die erstere die letztere überreden und beherrschen soll? In der Tat können wir solchen Gedanken bei Melissos finden: *οὐδαμὰ ἄν γένοιτο οὐδὲν ἐκ μηδενός* (Nihil ex nihilo fit) (DK30B1). Diese Worte zu erweitern, setzt die Poiesis etwas vor, das keineswegs Nichts selbst und aber trotzdem nicht eidetisch ist. Gleichsam spiegelt sich die Kraft des Nichtens im un-eidetischen Charakter der Materie, die vor dem poetischen Subjekt unvermeidlich vorgesetzt werden soll.

Was bedeutet *ex nihilo* in *Creatio ex nihilo*, das mit *Nihil ex nihilo fit* verglichen wird? Es ist schon sehr fragwürdig, ob man in *Genesis* I den Gedanken von *Creatio ex nihilo* wirklich finden kann, aber einst tatsächlich wurde die Schöpfung des Gottes in *Genesis* für *Creatio ex nihilo* gehalten.

Augustins Interpretation nach ist die Erde *Materia informis*, woraus (unde) der Gott die verschiedenartig eidetisch formierte Welt schafft, vielleicht unter dem Einfluß von Plotin (*Confessiones* XII, 4,4). Diese *Materia informis* heißt sozusagen *Nihil aliquid* oder *Est non est* (cf. *ib.* 6,6, *Enneades* III, 6,7 etc.)<sup>12)</sup>. Es liegt, gewagt zu sagen, als das *prope nihil* zwischen dem Eidetischen und dem Nichts, das veränderlich und aufnahmefähig für alle Formen ist. Der Gott, der allmächtig und immer mit sich selbst identisch ist, hat die formlose Materie am Anfang (in principio, quod est *de se*), mit *Sapientia sua* (quae nata est *de substantia sua*), *de nihilo*, geschaffen (*Confessiones* XII, 6,6; 7,7 etc.).

Augustin sagt: *fecisti enim caelum et terram non de te, oder: tu eras et aliud nihil.*

*unde fecisti caelum et terram (ib.7,7)*. Was bedeutet das? *Non de te* zeigt, daß die Substanz des Gottes nicht identisch mit *Materia informis* ist. Wenn es keine Identität (aequalitas) zwischen diesen beiden gäbe, mit welchem hätte diese *Materia informis* irgendeine Identität? Können wir anerkennen, auf Grund von dem Wort *prope nihil*, daß *Materia informis* irgendwie identisch mit dem Nichts sei? Augustin stellt dieses Problem in Frage nicht. Dieser Schluß ist nicht immer logisch. Aber es bleibt unvermeidlich problematisch, was das Wort *de* bedeuten kann, oder was für eine Beziehung zwischen *de te* und *de nihilo* es gibt, oder zwischen *Nihil (aliquid)* oder (*est non est*) und dem Nichts. Wenn einerseits es *Analogia entis* zwischen *Esse* und (*Nihil aliquid*) oder *Est (non est)* geben und andererseits keine Analogie zwischen dem *Nichts* und *non est* geben sollte, was für eine ontologische Rolle könnte das Wort *prope nihil* spielen? Was für eine Beziehung(?) könnte es zwischen *tu* und *aliud* geben? Hier können wir nicht weiter ausführlicher in die theologische Frage treten. Vorläufig fassen wir diesen Kontext zusammen wie folgt:

- (a) Es gibt keine substantielle Identität zwischen dem Gott und *Materia informis*,
- (b) Ohne göttliche Sapiaentia kann *Materia informis* überhaupt nicht sein,
- (c) *Materia informis* stammt nicht aus dem Nichts,
- (d) *Non est* heißt darum *Noch-nicht-bestimmt* und *aufnahmefähig* für die Formen,
- (e) Das Wort *Unde* (de nihilo) deutet keine nichtende Wirkung des Nichts als die andere selbständige Ursache an wie Anagke bei Platon,
- (f) Das Nichts in diesem Kontext hat keine Beziehung mit dem Begriff Materie,
- (g) Der Gott ist vollkommen und absolut *Causa sui*.

Trotzdem können wir nicht umhin, irgendeine Gegensätzlichkeit in Augustins Worten („tu eras et aliud nihil“) anzuerkennen, obwohl wir das Wort *ubi fieret* (wo Universum mundus zustandekommen läßt)<sup>13)</sup> finden und wissen, daß dieses Wort nicht meint, daß der Topos des Werdens vor der göttlichen Schöpfung außer dem Gott vornsteht, daß das Wort *de nihilo* (ex nihilo) die vollkommene Anfänglichkeit und Originalität meint, und daß *Materia informis* keine ontologische Beziehung mit dem griechischen Begriff Hyle oder Dynamis hat.

## II. Menschliche Poiesis

Der allmächtige Gott scheint in seiner absoluten Freiheit die Notwendigkeit als die vollkommene Identität von dem Wort der Poiesis und dem Seienden als seinem Werk zu begreifen. *Creatio ex nihilo* an der Spitze der Poiesis setzend, obwohl irgendeine Gegensätzlichkeit zwischen dem Sein und dem Nichts mindestens uns problematisch zu bleiben scheint, können wir vorläufig in Hinsicht auf die Stelle der Materie folgendermaßen, grob gesagt, klassifizieren:

- (x) Poiesis der *Materia informis* selbst,
- (y) demiurgische Poiesis als die Überredung der reinen und unordentlichen Materie als selbständige und autonomische Anagke, die selber als die selbständige Ursache wirkt,

(z) Poiesis als die Umgestaltung der vornstehenden Seienden als der Dynamischen in Energeia.

Das Problem der Vollkommenheit der Ursache der Poiesis ausgenommen, das Wesen der Poiesis zu definieren, ist die Poiesis für irgendetwas Ursache, aus dem *Noch-nicht-sein* in die *Wirklichkeit des Seins*, oder aus dem noch nicht in der Ordnung Seienden in das in der *Ordnung* zu treten<sup>14)</sup>. Nach der Etymologie Herodots kommt das Wort *θεός* von seiner Wirkung her: *κοσμῶθέντες τὰ πάντα πρήγματα (Historiae, 2,52)*<sup>15)</sup>, und in diesem Satz meint *κόσμος* nichts anderes als *τάξις*. Platon sagt: *βουληθεὶς γὰρ ὁ θεὸς ἀγαθὰ μὲν πάντα, φλαῦρον δὲ μηδὲν εἶναι κατὰ δύναμιν, οὕτω δὴ πᾶν ὅσον ἦν ὁρατὸν παραλαβὼν οὐχ ἡσυχίαν ἄγον ἀλλὰ κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως, εἰς τάξιν αὐτὸ ἤγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας (Timaeus 30a1–5)*. Insofern das Wort *ποιητής* nicht nur Dichter, sondern auch Gott meinen kann, können wir die Momente der Poiesis folgenderweise als die Form des Übergangs bestimmen:

- (α) von dem Noch-nicht-sein zu dem Sein,
- (β) von *ἀταξία* zu *τάξις* (*κόσμος* = Ordnung),
- (γ) von dem Noch-nicht-bestimmten (formierten) oder dem Formlosen (Gestaltlosen, Uneidetischen, Sinnlosen) zu dem Bestimmten (dem, das man für das Sinnhafte halten und als etwas nehmen und aussagen kann),
- (δ) von dem Wertlosen zu dem Wertvollen (*ἀγαθός, καλός, ὠφέλιμος*).

Das letzte Moment ist in Hinsicht auf die menschliche Poiesis noch nicht erklärt, das später wir erwähnen. Diese Momente sind *gemeinsam* allen Typen der Poiesis, abgesehen von dem Problem der obenerwähnten Vollkommenheit der Ursache überhaupt, der Verschiedenheit des ontologischen Topos des Hervorgebrachten und insbesondere der ontologischen Möglichkeit des Übergangs von Dynamis zu Energeia, dessen Schwierigkeit wir auch im Text *Genesis I* gewagt ablesen.

Der allmächtige Gott ergreift alle Ursachen der Poiesis und es fehlt dem Demiourgos nur an *Causa materialis*. Dagegen ergreift die menschliche Poiesis jede Ursache im strengen Sinne des Worts überhaupt nicht. Anders gesagt, setzt sich die menschliche Poiesis aus der Drohung des Nichts als Endlichkeit oder Unvollkommenheit.

Creator, der vollkommen *Causa sui* ist, bringt das Seiende, das Gute und das Schöne, auf Grund von seinem Sein und guten und schönen Wesen, hervor. Trotzdem gibt es die ontologische Differenz zwischen dem Seinscharakter des Gottes und dem des Geschöpfes, obwohl es zwischen dem Gott Vater und seinem Sohn *Aequalitas* gibt. Augustin sagt: *tu ergo, domine, fecisti ea, qui pulcher es: pulchra sunt (caelum et terra) enim; qui bonus es: bona sunt enim; qui es: sunt enim. nec ita pulchra sunt nec ita bona sunt nec ita sunt, sicut tu conditor eorum, quo comparato nec pulchra sunt nec bona sunt nec sunt (Confessiones. XI, 4,6)*. Solche werththeoretische und ontologische Differenz hat die griechische Metaphysik (besonders Platon) schon sehr entschlossen betont.

Wenn es entschieden solche Differenz gibt und trotzdem irgendeine Beziehung zwischen Conditor und Facta erhalten wird, was für eine Idee könnte bleiben, die solche Beziehung bestimmen kann? In diesem Punkt kehren wir wieder zu *Genesis I*

zurück. Der Gott sagt: *Faciamus Hominem ad imaginem et similitudinem nostram* (26). Was die Heilige Schrift mit dem Wort *Imago* oder *Similitudo* meint, ist es immer noch nicht klar, aber man kann mindestens vermuten, daß es in *Facta* etwas Göttliches bleibt, dessen Was-sein oder Substantialität nicht so leicht begreiflich und darum nach der Weise der bloßen Vergleichung in der gleichen ontischen Dimension überhaupt nicht faßbar ist. Wenn es nicht so wäre, würde die oben zitierten Worte Augustins etwas komisch.

Die logische Form wird wie unten:

- (1) Himmel und Erde sind schön (*pulchra sunt*),
- (2) Deswegen ist der Gott schön (*pulcher es*).

Ohne *pulchra sunt*, *bona sunt* und *sunt* kann man nicht sagen: *pulcher es*, *bonus es* und *es*. Aber, wodurch kann solches Urteil (1) zustandekommen? Anders gesagt, warum kan man das Werk des Gottes mit den Worten *pulcher*, *bonus*, *esse* loben (*laudare*)? Aus welchem Grunde wird *Laudare* möglich? Braucht *Laudare* es nicht voraussetzen, etwas Göttliches im Menschen schon irgendwie zu wissen (*scire*, *intellegere*). Wenn *Scire* irgendwie dem *Laudare* nicht vorangehen könnte, aus welchem Grunde konnte Augustin so entschlossen sagen: *quo comparato nec pulchra sunt nec bona sunt nec sunt*? Aber Augutin redet am Anfang von *Confessiones*: *da mihi, domine, scire et intellegere, utrum sit prius invocare te an laudare te et scire te prius sit an invocare te. sed quis te invocat nesciens te? . . . an potius invocaris, ut sciaris? Quomodo autem invocabunt, in quem non crediderunt?* Dem *Laudare* geht nicht *Scire* voran, sondern *Credere*. Mit *Credere* beginnt *Quaerere* und *Invocare*, und *Laudare*. Womit beginnt *Credere*? *Invocat te, domine, fides mea, quam dedisti mihi*, sagt Augustin.

Warum konnte Augustin *Fides* als das Geschenk vom Gott annehmen? Der Anfang des Glaubens ist plötzlich und zufällig, aber der Grund des Glaubens ist nicht zufällig, sondern notwendig, weil der Mensch gemäß *imaginem et similitudinem nostram* (*Genesis*. I, 26) geschaffen ist und darum mit etwas Göttlichem in sich selbst *Fides* als das göttliche Geschenk aufnimmt und mit der Führung des Glaubens der Weg von *Invocare*, *Quaerere* und *Laudare* beginnt. In diesem Sinne kann das Urteil (1) ohne das Glauben an Gott und Gottes Werk ursprünglich überhaupt nicht zustandekommen. Deswegen sollte das Urteil (2) folgendermaßen umgeschrieben werden:

- (2') Denn das Werk des Gottes muß schön sein,
- (3) Denn der Gott ist schön und es gibt *Similitudo* zwischen *Facta* und *Conditor* (*ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia*)<sup>16)</sup>.

Eigentlich ist das Urteil (1) *metaphysisch*, wie „*tota pulchra*“. Das ästhetische Urteil ist in der alltäglichen Dimension einzeln, nicht über das Ganze und nicht mit einem Schlage. In diesem Punkt kehren wir zu *Timaeus* zurück. In 29a 2–6 ist gesagt: *εἰ μὲν δὴ καλὸς ἐστὶν ὃδε ὁ κόσμος ὃ τε δημιουργὸς ἀγαθός, δῆλον ὡς πρὸς τὸ αἰδῖον ἔβλεπεν . . . παντὶ δὴ σαφὲς ὅτι πρὸς τὸ αἰδῖον ὁ μὲν γὰρ κάλλιστος τῶν γερονότων, ὁ δ' ἄριστος τῶν αἰτίων.*

Wenn wir die logische Form wie bei Augustin formulieren, wird sie wie folgt:

- (1) Dieser Kosmos ist das Schönste (*κάλλιστος*).

(2) Deswegen ist der Demiourgos die beste Ursache der Poiesis(ἄριστος).

(3) Deswegen muß der Demiourgos den Kosmos als das Schönste gemäß dem Ewigen(πρὸς τὸ αἰδίων) hervorgebracht haben.

Es geht hier selbstverständlich nicht um das Gute des Demiourgos, sondern um den demiurgischen Weg der Poiesis. Denn die Ideenlehre Platons spielt die große Rolle auch in der demiurgischen Kosmologie. In diesem Kontext ist die Idee natürlich Causa formalis, die hier das Paradigma genannt wird(e.g. 28a 7). Ebenso wie bei Augustin, ist das Urteil (1) auch metaphysisch. Ohne den metaphysischen Grund, anders gesagt, ohne die metaphysische Glaube an die ewige Welt, kann man solches Urteil über das Ganze entschlossen überhaupt nicht aussagen. Deswegen soll man umgekehrt so sagen: der Kosmos ist schön, weil der gute Demiourgos ihn gemäß dem ewigen Paradigma geschaffen ist.

Deswegen, wenn es möglich wäre, zu urteilen, der Kosmos sei schön, würde das Urteilende nicht der Mensch als Causa sui, sondern etwas Göttliches im Menschen als Causatum, in dessen Inneren durch *Similitudo* oder *Παραπλήσια*(29e3) irgendeine Beziehung mit Prima Causa erhalten wird, das Was-sein der *Similitudo* oder *Παραπλήσια* immer noch ängstlich bleiben lassend.

Mindestens sollten wir sagen: Erst mit *Similitudo* als göttliches Prinzip der Poiesis kann der Mensch sich in jeder Seinsart auf seinen Seinsgrund beziehen. Wie Augustin sagt: quo (conditor) comparato *nec pulchra sunt nec bona sunt nec sunt*, ist das Prinzip *Similitudo* zwar die Form der Beziehung zwischen den unterschiedenen Seienden, aber doch nicht die Form der analogischen Vergleichung von unten. Trotzdem sind der Gott oder der Demiourgos und Facta keineswegs geschieden, insofern Gottes Worte (Faciamus Hominem ad imaginem et similitudinem nostram) wahr sind. Wenn der Mensch sich selbst und seine Welt unter dem göttlichen Prinzip *Similitudo* durchgestaltet, experimentieren wir an der ontologischen Beziehung überhaupt zwischen dem göttlichen Sein oder der göttlichen Schönheit und dem menschlichen Sein oder der menschlichen Schönheit, zwischen Creator und Creatura. In diesem Sinne, wenn die menschliche Poiesis die durch *Similitudo* bestimmte Beziehung erhalten könnte, würde die göttliche Poiesis sich in der menschlichen und kleinen Poiesis wiederholen, mit Ausnahme davon, ob der Mensch weiß, was solche Beziehung eigentlich ist, oder ob der Mensch sich mindestens sozusagen der Intervention des etwas Göttlichen bewußt ist<sup>17)</sup>.

## II. 1. Der kleine Demiourgos

In diesem Punkt möchten wir einen Paragraphen in *Gorgias* interpretieren, wo Sokrates die Rhetorik und die Rhetoren kritisiert. Der Text lautet:

ΣΩ. . . φέρε γάρ, ὁ ἀγαθὸς ἀνὴρ καὶ ἐπὶ τὸ βέλτιστον λέγων, ἂ ἂν λέγη ἄλλο τι οὐκ εἰκῆ ἔρει, ἀλλ' ἀποβλέπων πρὸς τι; ὥσπερ καὶ οἱ ἄλλοι πάντες δημιουργοὶ βλέποντες πρὸς τὸ αὐτῶν ἔργον ἕκαστος οὐκ εἰκῆ ἐλεγόμενος προσφέρει, ἀλλ' ὅπως ἂν εἶδος τι αὐτῶ σῆν τοῦτο ὃ ἐργάζεται. οἶον εἰ βούλει ἰδεῖν τοὺς ζωγράφους, τοὺς οἰκοδόμους. τοὺς ναυπηγούς, τοὺς ἄλλους πάντας δημιουργούς, ὅντινα βούλει αὐτῶν, ὡς

εἰς τάξιν τινα ἕκαστος ἕκαστον τίθησιν ὃ ἂν τίθῃ, καὶ προσαναγκάζει τὸ ἕτερον τῷ ἑτέρῳ πρέπον τε εἶναι καὶ ἀρμόττειν, ἕως ἂν τὸ ἅπαν συστήσῃται τεταγμένον τε καὶ κεκοσμημένον πρᾶγμα' καὶ οἳ τε δὴ ἄλλοι δημιουργοὶ καὶ οὓς νυνδὴ ἐλέγομεν, οἳ περὶ τὸ σῶμα, παιδοστρίβαι τε καὶ ἰατροί, κοσμοῦσί που τὸ σῶμα καὶ συντάττουσιν (503d6–504a4).

Dieser Text ist nach der Textkritik des E.R. Dodds etwas verändert, in Bezug auf 503e1–4 von Burnets Text, um das Wort *βλέποντες* nicht wegzulassen<sup>18)</sup>. Dieser Paragraph ist in den verschiedenen Sinnen bedeutsam. Hier geht es hauptsächlich um die Vergleichung der menschlichen Demiurgie mit der göttlichen Demiurgie.

Vor allem sollen wir anerkennen, daß unter der ersten Prämisse Sokrates die Hauptzüge der *Techne* überhaupt darstellt. Diese Prämisse lautet: *τέλος εἶναι ἀπασῶν τῶν πράξεων τὸ ἀγαθόν* (*Gorgias* 499e8–9), die in der platonischen oder aristotelischen teleologischen Metaphysik oft gefunden werden. Die wesentlichen Momente der *Techne* sind wie folgt:

- (a) Im jeden Bereich der *Techne*, soll der etwas Schaffende *gut* sein,
- (b) Der gute Schaffende soll auf τὸ βέλτιστον (das Beste) zielen,
- (c) Das Werk soll eine bestimmte Form (*εἶδος*) besitzen,
- (d) Durch τὸ ἕτερον τῷ ἑτέρῳ πρέπον τε εἶναι καὶ ἀρμόττειν (die mutuale und notwendige Übereinstimmung und Harmonie der Teile) kann das notwendig formierte Ganze als das *Τάξις* oder *Κόσμος* Haltende zustandekommen,
- (e) Die Verwirklichung des harmonisierten und geordneten Ganzen ist nichts anderes als die Verwirklichung *des Besten*.

Mit einem Wort zu sagen, verwirklicht der gute Mensch auf Grund von seinem guten Wesen etwas Geordnetes als das Gute. Bei Platon ist die *Techne* eigentlich vernünftig, in einem Sinne fast gleich mit *Episteme* und darum das Vermögen der Erklärung für die technische Tätigkeit (*ib.* 501a2–3). In diesem Sinne soll sich der *Technites* im strengen Sinne seines guten Wesens, des Endzwecks als des Guten und der Verwirklichung des schönen Werks bewußt sein, und soll nach der Norm der Zweckmäßigkeit über das Ergebnis seiner *Poiesis* urteilen, gleichsam den Gott, der das Licht als etwas Gutes anerkannt hat (*vidit Deus lucem quod esset bona*), nachahmend.

Insofern wir die wesentlichen Momente der menschlichen *Poiesis* bestimmen können, mindestens scheinbar ahmt die menschliche *Poiesis*, gleichsam als *die kleine Demiurgie*, die göttliche *Poiesis* des Makrokosmos nach. Aus dem *anthrozentrischen* Gesichtspunkt aus betrachtet, gibt es hier mindestens ad litteram eine strukturelle Analogie zwischen den beiden. Aber, wie oben schon erwähnt, sollen wir darauf aufmerksam sein, in solcher oberflächlichen analogischen Beziehung ohneweiteres *Similitudo* anzuerkennen. Denn die *Similitudo* ist ursprünglich *von oben*, keineswegs *von unten*. Die ontologische Richtung der *Similitudo* im Kopf behaltend und deswegen die leichtsinnige analogische Denkweise möglichst vermeidend, möchten wir interpretieren, was Platon über den Dichter im Vergleich mit den Musen redet: τὸ τοὺς ποιητὰς φανλοτέρους εἶναι ποιητὰς αὐτῶν τῶν Μουσῶν (*Leges* 669c2–3). Hieronymus Müller übersetzt: die Dichter schlechtere Dichter sind als die Musen selbst.

In welchem Sinne sind die Dichter *schlechter* als die Musen? Nach der Meinung Platons kann die *Mousike* auf das menschliche *Ethos* sehr tiefen Einfluß haben, wie schon Pythagoreer behauptet hat. Die Schlechtigkeit der menschlichen Dichter liegt darin, schließlich überhaupt nicht urteilen zu können, ob der musikalische Einfluß auf das menschliche Ethos in der Tat *gut* oder böse ist. Platon sagt: Laßt uns nun nicht ermüden, an der Tonkunst zu besprechen, inwiefern sie *schwierig* (*χαλεπὸν*) ist; denn da hier die Kunst (Techne) *höher* als anderen Nachbildungen (*εἰκόνας*) *gepriesen* wird, so bedarf es dabei vor allen Nachbildungen der großen Vorsicht. Denn demjenigen, welcher hier *fehlgreift* (*ἀμαρτών*), dürfte es den größten Schaden bringen, indem er schlechte *Gesinnungen* (*ἤθη*) liebgewinnt, und *das zu bemerken ist sehr schwer* (*χαλεπώτατον τε αἰσθῆσθαι*), da die Dichter schlechtere Dichter sind als die Musen selbst (669b5–c3, ü.v. Müller).

Die menschliche Poiesis oder Mousike hat unvermeidliche und schicksalhafte Schwäche in Bezug darauf, ob bewußt, ob unbewußt, die folgenschwere *Hamartia* begehen zu können, die natürlich auch in der Dimension der *Praxis* das abscheuliche tragische Schicksal herbeiführt, dessen Typus im Falle des Oedipus ausgefunden wird<sup>19</sup>). *Hamartia* bedeutet allgemein nicht absichtlicher Fehler, sondern unabsichtlicher und zufälliger Fehler, den der Mensch wegen seiner Endlichkeit nicht umhinkann, zu begehen; i.e., weil das Unbekannte oder das Unerwartete die menschliche *Doxa* den richtigen und wahren Weg aus dem Gesicht verlieren läßt. Anders gesagt, kann der Mensch in jeder Dimension des Menschlichen, i.e., Theoria, Praxis und Poiesis, die Möglichkeit der *Hamartia* nicht *methodisch und logisch* prinzipiell vermeiden.

Insofern der Weg der Analogia von unten verleugnet ist und es die Möglichkeit der *Hamartia* immer noch gibt, aus welchem Grunde könnte Platon folgenderweise sagen?: *οὐτ' ἐν θεοῖς αὐτὰ (τὰ κακὰ) ἰδρῶσθαι, τὴν δὲ θνητὴν φύσιν καὶ τόνδε τὸν τόπον περιπολεῖ ἐξ ἀνάγκης. διὸ καὶ πειρᾶσθαι χρὴ ἐνθένδε ἐκεῖσε φεύγειν ὅτι τάχιστα. φυγὴ δὲ ὁμοίωσις θεῶ κατὰ τὸ δυνατόν· ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι* (*Theaetetus* 176a6–b3), obwohl er auch in diesem Kontext die Schwierigkeit des möglichst göttlich Werdens anerkennt, weil er weiß: *θεὸς οὐδαμῆ οὐδαμῶς ἄδικος, ἀλλ' ὡς οἴοντε δικαιοτάτος*. Auch in *Phaedrus* können wir solchen Gedanken im bedeutsamen Kontext finden, z.B.: *ποιούσιν (τὸν ἐρώμενον) ὡς δυνατόν ὁμοιώτατον τῷ σφετέρῳ θεῷ* (253a7–b1).

Die Poiesis ist zweifellos eine wichtige Form der menschlichen Existenz, wie Nietzsche auch in *Wir Philologen* 9, 77 oder *Unzeitgemäße Betrachtungen* 3, 5 etc. erwähnt. Wie in (d) schon angedeutet, muß die menschliche Poiesis unbedingt die Methode des zeitlichen Übergangs von den vielen und verschiedenen Teilen zu einem Ganzen übernehmen, der nichts mit der göttlichen und zeitlosen Poiesis zu tun hat. Was für ein Seiendes könnte die menschliche Poiesis durch solchen zeitlichen und endlichen Übergang an die *Energeia* oder *Energeia* von *Ergon* (die Helle des Werkseins) hervorbringen? Es ist uns immer noch ängstlich, wie der Mensch die Teile als Materien miteinander übereinstimmen und harmonisieren lassen könnte, oder wie weit die Form als *Causa formalis* die *Materia* als *Potentia* bestimmen und verwirklichen könnte. Vor allem, aus welchem Grunde könnten wir das menschliche Werk *das Seiende* nennen?

Wenn die Poiesis für irgendetwas Ursache, aus dem Noch-nicht-sein in die Wirklichkeit des Seins ist (*Symposium* 205b8-c1), wird notwendigerweise die durch Techne Hervorbringung (*ἐργασία*) Poiesis und werden die Demiurgen alle Poietes(c1–2). Folglich wird Ergasia der Techne, die das formierte Ergon hervorbringt, im allgemeinen Poiesis<sup>20</sup>. Aber die Techne ist nicht immer *Poietike*. Denn in der Tat wird nur der sich auf *Mousike und Metron* Beziehende Poietes (Dichter) genannt (*ib.* 205c). In diesem Sinne sind alle technischen Werke (e.g., Schiff, Gebäude, Schu, Bettgestell; Gesundheit (medizinisch, gymnastisch); Prophezeiung; Steuerung, Kommando; Gemälde, Bildhauerarbeit etc.) zwar im in *Symposium* definierten Sinne der Poiesis bestimmt *Poiema*, aber doch in der tatsächlichen Nennung nicht *Poiema*.

Deswegen hier in diesem Punkt sollen wir den Sinn des *Seins des poietischen Seienden* aufs neue denken. Es geht bei dem Sein des Poiemas überhaupt nicht um die Körperlichkeit oder die Dinglichkeit im alltäglichen Sinne, sondern mindestens *das als etwas Erscheinen*. Wenn es nicht so wäre, würde es schwierig, irgendeine Zugänglichkeit zum *Sein des Poiemas* zu finden. Deswegen wird es notwendigerweise problematisch, welchen Sinn es darin geben kann, über irgendeine Beziehung zwischen dem Sein des göttlichen Poiemas (Makrokosmos) und dem Sein des menschlichen Poiemas zu reden.

Um der Vorsicht willen, mit eine Anmerkung zu versehen, gibt es im oben zitierten Paragraph von *Gorgias* keine direkte Erwähnung in Bezug auf *Poietike* selbst. Zwar ist *Poietike* als Techne in den anderen Stellen der Schriften Platons erkenntnistheoretisch verleugnet, aber doch in diesem Kontext von *Gorgias* sind *Poietike* und *Rhetorike* als das Worte Redende, τὸ τε μέλος καὶ τὸν ῥυθμὸν καὶ τὸ μέτρον ungerechnet, gleichgesetzt(cf. 502c 5–7). Natürlich ist diese Gleichsetzung polemisch ausgeführt, wie Sokrates sagt: Δημηγορία ἄρα τίς ἐστὶν ἢ ποιητικὴ. . . . Οὐκοῦν ῥητορικὴ δημηγορία ἂν εἴη ἢ οὐ ῥητορεύειν δοκοῦσί σοι οἱ ποιηταὶ ἐν τοῖς θεάτροις; (502c12–d3). Sozusagen benutzt Sokrates hier *Poietike*, um *Rhetorike* zu kritisieren, in Hinsicht auf die eigentliche Zwecklosigkeit und die Unvernünftigkeit. Folglich, umgekehrt zu sagen, wird es auch für *Poietike* gültig, was Sokrates von den damaligen Rhetoren vom Gesichtspunkt der Idee der wahren Techne fordert, i.e., *das Bewußtsein von der Zweckmäßigkeit und die Konstruktion des notwendigerweise geordneten Werkseins*.

Wenn wir das Wesen und die Wirkung der Techne so denken dürfen, was und wie würden das als das Gute hervorgebrachte Sein und die Notwendigkeit des als solches Werdenden?

## II. 2. Die Seinsart oder die Wirklichkeit des Werkseins

Wie obenerwähnt, sagt Platon unter dem Begriff *Sein*(τὸ ὄν) das Körperliche und das Unkörperliche zusammenfassend. Darum geht es nun hier darum, in welchem Sinne wir das poietische Werk das Seiende oder das Wirkliche nennen können. Wenn die göttliche Poiesis sich in der menschlichen Poiesis wiederholt, was könnte der Mensch unter dem Prinzip Similitudo als *Poiema* hervorbringen und was wäre dessen Substantialität oder dessen Seinsart?

In Bezug auf die Substantialität (*οὐσία*) des Seienden, unterscheidet Platon die

Substantialität des Poiemas *ontologisch*, unter Umständen den Begriff *Homonymon*<sup>21)</sup>, von der der wahren Seienden (Ideen), des Naturhaften und der körperlichen Menschenwerken. In diesem Sinne wird das analogische Denken vom Sein des Poiemas sinnlos, aber trotzdem sollen wir irgendeine Identität in den ontologisch differenzierten Seienden erforschen und suchen, obwohl es uns noch nicht erlaubt ist, das Wort Identität wie selbstverständlich zu gebrauchen.

Platon redet über die Definition des Seins nicht in *Symposium* 205b8–c9 (Anmerkung 14), weil sie in diesem Kontext keine Hauptsache ist, aber es ist die Tatsache, daß Platon das Wort  $\delta\upsilon\upsilon$  in dieser Weise gebracht hat, obwohl er in den anderen Texten mit dem Wort  $\acute{\alpha}\mu\acute{\omega}\nu\upsilon\mu\omicron\upsilon\upsilon$  die ontologische Differenz sehr streng betont. Aber, wenn wir den zitierten Paragraph von *Gorgias* gewagt interpretieren, scheint es hier die innere Beziehung zwischen dem Wort  $\xi\rho\gamma\omicron\upsilon\upsilon$ ,  $\pi\rho\acute{\alpha}\gamma\mu\alpha$  (und  $\delta\upsilon\upsilon$ ) und dem Wort  $\tau\acute{\omicron}$   $\pi\rho\acute{\epsilon}\pi\omicron\upsilon\upsilon$ ,  $\acute{\alpha}\rho\mu\omicron\nu\iota\alpha$ ,  $\tau\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$ ,  $\epsilon\lambda\delta\omicron\varsigma$  zu geben. Wenn die göttliche Poiesis des Kosmos die Seienden in den zu den geeigneten Topoi anordnet ( $\tau\iota\theta\eta\mu\iota$ ) und in diesem Sinne der Übergang von Chaos zu Taxis ist, sollten wir mindestens sagen, es sei in einen bestimmten Sinne ein Mikrokosmos, insofern etwas als ein geordnet und harmonisiert eine bestimmte Form Habendes fertiggemacht ist. Und wenn die Ordnung und die Harmonie sich am Ende als *eine Form* in einem Seienden äußern, sollte man sagen:  $\tau\acute{\omicron}$   $\pi\rho\acute{\epsilon}\pi\omicron\upsilon\upsilon$ ,  $\acute{\alpha}\rho\mu\omicron\nu\iota\alpha$ ,  $\tau\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$  und  $\epsilon\lambda\delta\omicron\varsigma$  sind die Kernbegriffe für die sogenannten *Analogia entis*. Anders gesagt, wird es für die menschliche Poiesis ein Zugang zum Geheimnis des Seins, auf die notwendige Weise durch Harmonisierung und Ordnung eine Form zu verwirklichen. Deswegen, wenn wir nur auf die Materialität, die Körperlichkeit oder die Dinglichkeit des Seienden achtgeben, werden wir sozusagen *Analogia formae* übersehen, die den Kern von *Analogia entis* formiert.

Wenn es nicht so wäre, wie könnte man die Worte des Sokrates verstehen? Über die Durchgestaltung *eines Logos* sagt Sokrates: 'Αλλὰ τόδε γε οἶμαι σε(Φαίδρος) φάναι ἄν, δεῖν παντα λόγον ὡσπερ ζῶον συνεστάναι σώμά τι ἔχοντα αὐτὸν αὐτοῦ, ὥστε μήτε ἀκέφαλον εἶναι μήτε ἄπουν, ἀλλὰ μέσα τε ἔχειν καὶ ἄκρα, πρέποντα ἀλλήλοις καὶ τῷ ὅλῳ γεγραμμένα (*Phaedrus* 264c2–5). Den Körper eines Logos durchzugestalten heißt nichts anderes als  $\tau\acute{\omicron}$   $\pi\rho\acute{\epsilon}\pi\omicron\upsilon\upsilon$  zu verwirklichen, wie man im natürlichen Seienden finden kann. Es bringt die *Notwendigkeit des Seins* hervor,  $\tau\acute{\omicron}$   $\pi\rho\acute{\epsilon}\pi\omicron\upsilon\upsilon$  in einem Seineden auszufinden. Nun abgesehen davon, ob die menschliche Freiheit unter der Zufälligkeit leidend notwendigerweise solchen *Einklang* der scheinbar unendlich vielen Teile wie erwartet ausfinden könnte, wird dieser Begriff in der Geschichte der menschlichen Poiesis eins der Bedeutendsten. Zum Beispiel sagt Aristoteles: Δεῖ δὲ τοῖς μύθοις συιστάναι καὶ τῇ λέξει συναπεργάζεσθαι ὅτι μάλιστα πρὸ ὀμμάτων τιθέμενον οὕτω γὰρ ἂν ἐναργέστατα ὀρών ὡσπερ παρ' αὐτοῖς γιγνόμενος τοῖς πραττομένοις εὐρίσκοι τὸ πρέπον καὶ ἥκιστα ἂν λαμβάνοι τὰ ὑπεναντία<sup>22)</sup> (*Poetica* 1455a22–26). In diesem Paragraph können wir zwar den Gedanken der *poietischen Imagination* ablesen, aber doch im Vergleich mit dem oben zitierten Paragraph von *Phaedrus* die wichtige Rolle von  $\tau\acute{\omicron}$   $\pi\rho\acute{\epsilon}\pi\omicron\upsilon\upsilon$  für das Sein des Mythos anerkennen. Das Vorbild für Poiema ist die Geschichte, anders als bei Platon, die ohne  $\tau\acute{\omicron}$   $\pi\rho\acute{\epsilon}\pi\omicron\upsilon\upsilon$  überhaupt nicht sein

kann. Denn die Geschichte kann zwar für Anders-sein-können gehalten werden, im Zusammenhang der menschlichen Freiheit, aber doch ist sie notwendig, insofern sie als solche verwirklicht ist. Bei Aristoteles ist der Begriff *Notwendigkeit* nicht so stark betont, weil die menschliche Handlung in seiner Freiheit die Zufälligkeit unvermeidlich einschließt. Trotzdem kann die poetische Einbildung τὸ πρέπον und die Notwendigkeit keineswegs übersehen. Natürlich muß es schwierig sein, gleichsam den Faden zu finden, mit dem das Werksein gesponnen wird, wie Cicero sagt: Ut enim in vita sic in oratione nihil est difficilius quam *quid deceat videre*. Über das Wort τὸ πρέπον mußte er weiter reden: Πρέπον appellant hoc Graeci, nos dicamus sane *decorum*; de quo *praeclare et multa praecipuntur et res est cognitione dignissima*; huius *ignoratione* nonmodo in vita sed saepissime *et in poematis et in oratione peccatur* (*Orator* 21, 70). Zwar sagt er: Sed est *eloquentiae* sicut reliquarum rerum *fundamentum Sapientia*, aber doch gibt es den Unterschied zwischen der Sapientia des Poietas und der der Eloquentia, den er in diesem Kontext nicht erwähnt. Horatius auch redet über das Fundament der Poiesis: *scribendi recte sapere* est et principium et fons (*Ars poetica* 309). *Sapere* heißt die Sache zu wissen. Diese Sache(res) kann man bei ihm von Socraticae Chartae lernen (310) und eben *Res* ist das Wesen des Poietas, genauso wie bei Aristoteles eben Mythos der Kern der Tragödie ist. Zwar sagt Horatius: *verbaque* provisam *rem* non invita sequentur(311), aber doch muß diese Sache als *simplex et unum*(23) einheitlich wird. Es ist nichts anderes als *Convenientia* (119, die Folgerichtigkeit oder die Angemessenheit der Charakterschilderung), *Decor* (157) oder *Adiunctio apta* (178, die Entsprechung des Charakters zum Altar), *Convenientia* (316, die Übereinstimmung von *Res* und *Verba* oder von *Persona* und *Voces*), das verschiedene Momente miteinander in Einklang bringend das Ganze(totum, 34) vereinheitlichen können. Natürlich kann man nicht sagen, es gebe keinen Unterschied unter diesen Begriffen, aber es ist sicher, daß diese Begriffe im Ganzen die wesentlichen Beziehung mit *Ordo*(41) oder *Totum* haben.

In diesem Sinne, wenn man *Sapientia* für die Vereintlichung des Werkseins nicht zureichend besitzen könnte, würde die einheitliche Totalität oder die Forma des Seins keineswegs erscheinen, deren typischen Beispiel Platon und Aristoteles auch im Organismus des Lebewesens(ζῷον) gefunden haben, die Körperlichkeit des Lebewesens ungerechnet. Deswegen, mit einem Wort zu sagen, geht es hier beim Sinn des Seins nur um die *Notwendigkeit* des als etwas Werdens, die Platon im Falle des literarischen Werks' *Ἀνάγκη λογογραφική* (*Phaedrus* 264b7) genannt hat.

Der Mensch als der kleinere und schlechtere Poietes ahmt den Gott oder den Demiourgos nach. Die Größe und die Schönheit des Kosmos sind für die menschliche Poiesis das ängstliche Paradigma, das als solches unzugänglich ist, auch wenn dessen Aspekt gelegentlich sichtbar sein mag. In diesem Sinne wird das tatsächliche Paradigma das Lebewesen als sogenannter Mikrokosmos, das als das Physische etwas Göttliches verkörpern zu scheint, und dazu, dessen totales Sein und ganze Gestalt auf einmal erfaßt werden zu können scheint. Das Gleichnis des Lebewesens, das Platon oder Aristoteles aufgenommen haben, deutet an in diesem Sinne zwar eine Art Zugänglichkeit zum Geheimnis des Seins, aber doch immer noch etwas Schwieriges. Denn es geht

hier nicht um die sichtbare Möglichkeit der Erfassung, sondern um die Notwendigkeit des Zustandekommens des Seienden. Wenn die menschliche Poiesis das Sein des Seienden nur *phänomenal* verstehen und nachahmen will, genauso wie Platon in *Respublica* sagt: *περὶ ἑκάστου . . . μιμήσασθαι πρὸς τὸ φαινόμενον* (598b2–3), wird das Poema nur *φαντάσματος μίμησις* (*ib.* 3–4, eine Nachbildneri der Erscheinung, Schleiermacher). Nun es ausgenommen, ob *μιμήσασθαι πρὸς τὸ ὄν* (*ib.* 2) tatsächlich möglich ist, bleibt solche phänomenale Mimesis als *φαντάσματος μίμησις* im ontologischen Topos von *τρίτος ἀπὸ τῆς ἀληθείας* und wird der Poietes nicht der des Seienden, sondern *εἰδῶλου δημιουργός* (599d3) oder *εἰδῶλου μιμητής* (cf. 600e5).

In dieser ontologischen Bestimmung wird das Mikrokosmos als Paradigma ohne die epistemologische Intention nach der Wahrheit des Seins ganz und gar nutzlos. Aber, wie groß könnte die ontologische Rolle des Gleichnisses des Lebewesens sein? Was für einen Sinn könnte es erhalten, wenn es uns nicht zeigen könnte, außer dem ästhetischen Eindruck der einen Totalität, irgendeine innere Notwendigkeit des Zustandekommens, obwohl mit diesem Gleichnis Aristoteles diese zwei Sinne offenbar machen zu wollen scheint? Platon scheint keine Absicht zu haben, mit diesem Gleichnis den Eindruck der ästhetischen Einheit zu geben. Wenn es so ist, ist es zweifellos selbstverständlich, daß das Lebewesen die Notwendigkeit des Werdens innehat und dessen Form ohne die unbedeutende Mangelhaftigkeit vollkommen ist, insofern es das Lebewesen genannt wird?

Aber es ist eigentlich schwierig, die innere Notwendigkeit durchzuschauen, so daß das menschliche Poema schließlich in der ontologischen Bestimmung als *ὁμῶνυμον* bleibt. Es ist immer noch nicht so offenbar, ob Platon denkt, ob es die Möglichkeit des Durchschauens von der inneren Notwendigkeit des Zustandekommens oder der Wahrheit des Seins überhaupt geben kann. Wenn es solche poietische Kraft prinzipiell nicht geben könnte, würde es in der poietischen Dimension keine Möglichkeit der *Mimesis* von der göttlichen Poiesis geben, und würde das Prinzip *Similitudo* auch mindestens für uns sinnlos und wertlos. Wenn es so ist, könnte es noch irgendeine Beziehung zwischen dem Gott und dem Menschen geben? Wenn das menschliche Poema nur als *ὁμῶνυμον* bleibt (cf. *Sophista* 234b6–10), bleibt es schließlich nur als *μίμημα*, das nur ähnlich mit *ὄν* scheint, aber keineswegs identisch mit *ὄν* ist, so daß die Idee der Mimesis nur die ego-zentrische Analogie von unten, ohne Umschweif zu sagen, nur ein menschlicher Traum oder eine substanzlose Illusion ist. Oder, könnte es irgendeine Möglichkeit, dem Geheimnis der göttlichen Poiesis heranzunahen, um das Sein des menschlichen Werks notwendigerweise in der ontischen Dimension zu verwirklichen? Wäre es zu metaphysisch und altmodisch, das Sein des Werks ontologisch in Betracht zu ziehen?

### II. 3. Von Analogia Operis zu Analogia Causae

Wenn wir gewagt das Wort Analogia benutzen wollen, und wenn wir die Idee von *Mimesis* noch sinnvoll und wertvoll bleiben lassen wollen, würde es besser, die obenerwähnte Schwierigkeit der Vergleichung der verschiedenen Seienden<sup>23)</sup> in der fast unbegrenzt erweiterten ontischen Dimension umzugehen und bei dem möglicherweise

in uns noch bleibenden Göttlichen irgendeinen Anhalt bekommen zu versuchen, insofern der Mensch als das als Causatum von Etwas ans Licht des Seins hervorgebrachte Seiende ist und darum irgendeine Beziehung mit seinem Seinsgrund hat. Jedenfalls geht die *Analogia causae* der *Analogia operis* voraus.

Könnte es wie erwartet irgendeinen ontischen und ontologischen Vorrang des Menschseins zeigen, sich nach dem Sein seiner selbst und zugleich nach dem Sein seines Werks zu fragen? Es bleibt auch immer noch ängstlich. Es gibt keine Garantie<sup>24)</sup>, mit der der Mensch über die menschliche Grenze überschreitend aufs neue das Geheimnis der göttlichen Poiesis in die metaphysische Betrachtung ziehen kann, die die unerwartet verschiedenen Seienden in den Topos des Seins hineinbringt. Wenn es noch etwas auf dem metaphysischen Wege bleiben sollte, wäre es keine *methodische Sicherheit*, sondern *philosophische Hoffnung*<sup>25)</sup>, wie Heraklit sagt: Wer Unerhofftes nicht erhofft, kann es nicht finden: unaufspürbar ist es und unzugänglich (DK 22B18, ü.v. Bruno Snell). Die Hoffnung ist dies: das Fragenkönnen sei *das schon zu etwas Berufen-sein*, und gerade in diesem Sinne ist jene sokratische *Ahnung* als gleichsam die Führung des methodischen Denkens, i.e., Dialektike, zu niedrig geschätzt, die z. B., Sokrates mit dem Wort *ἀπομαντευομένη τι εἶναι* oder *μαντεύομαι* aussagt (*Respublica* 505e1, 506 a6)<sup>26)</sup>. Die Gleichnisse, die Platon als *Mythos* darstellt, bedeutet keinen Ende des *Logos*, sondern die Selbstbeschränkung der Methodologie. Hier an diesem Orte können wir nicht umhin, in den Topos des Denkens hineinzutreten, wo man τὸ τολμητέον (cf. *Phaedrus* 247c5)<sup>27)</sup> gewagt übernimmt.

Das menschliche Denken schwankt zwischen der göttlichen Denkweise und der menschlichen, i.e., zwischen dem alles umfassenden und hervorbringenden Denken und dem etwas eidetisch differenzierenden und klassifizierenden Denken, das das Ganze nur unter *διαφορά* annimmt und darum zum Ganzen unter τὸ ἀνείδεον durch Indifferenzierung nicht gelangen kann. In dieser schwankenden Bewegung des Denkens stellt sich der Mensch die Seinsart der ἐντελέχεια des Denkens vor. Heraklit sagt: οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντες ὁμολογεῖν σοφόν ἐστίν ἐν πάντα εἶναι (DK 22B50). Das heißt: Haben Sie nicht *mich*, sondern den *Logos* vernommen, so ist weise, dem *Logos* *zustimmend* zu sagen, *alles sei eins*. Im anderen Fragment sagt er: Deswegen muß man dem *Allgemeinen* folgen. Obwohl aber der *Logos* allgemein ist, leben die Vielen, als ob jeder sein eigenes Denken (*ἰδίαν φρόνησιν*) hätte(2), obwohl er im Fragment B78 den absoluten Unterschied zwischen den beiden, d.h.: Ἦθος γὰρ ἀνθρώπειον μὲν οὐκ ἔχει γνώμας, θεῖον δὲ ἔχει.

Heraklit redet darüber nicht, was für eine innere Beziehung es zwischen dem Individuum Ich und dem allgemeinen *Logos* gibt<sup>28)</sup>, außer dem ängstlichen Fragment B119: ἦθος ἀνθρώπων δαίμων<sup>29)</sup>. In diesem Kontext sollten wir Heraklits Wort »ἐδελήσασθαι ἑμαυτὸν« (B101) oder das Wort des Sokrates »οὐ δύναμαι πῶ κατὰ τὸ Δελφικὸν γράμμα γνῶναι ἑμαυτὸν« (*Phaedrus* 229e5–6), schwankend zwischen Identität und Differenz, in Betracht ziehen. Gleichzeitig wird es natürlich problematisch, was die Subjektivität eines Subjekts eigentlich sei. Denn das oben zitierte Wort Heraklits (den *Logos* vernehmend, dem *Logos* zustimmend sagen) scheint mit dem Gedanken Plotins ähnlich zu sein, i.e., dem Gedanken von ἐπίδοσις (die Überlieferung von sich selbst, das

etwas für den Gegenstand des eidetischen Erkennens hält). Bedeutet das die Aufgabe der Aktivität des Erkennens oder der personalen Subjektivität? In diesem Sinne wird das folgende Wort Platons nicht nur ethisch (erotisch), sondern auch ontologisch sehr wichtig, d.h.: ἰχνεύοντες δὲ παρ' ἑαυτῶν ἀνευρίσκουσι τὴν τοῦ σφετέρου θεοῦ φύσιν εὐποροῦσι διὰ τὸ συντόμως ἡναγκάσθαι πρὸς τὸν θεὸν βλέπειν, καὶ ἐφαπτόμενοι αὐτοῦ τῇ μνήμῃ ἐνθουσιῶντες ἐξ ἐκείνου λαμβάνουσι τὰ ἔθνη καὶ ἐπιτηδεύματα, καθ' ὅσον δυνατὸν θεοῦ ἀνθρώπων μετασχεῖν (*Phaedrus* 252e7–253a5). Nächstes Kapital wird sozusagen im Ganzen die entwickelte Auslegung dieses Paragrafen.

### Anmerkungen

Diese Abhandlung gründet sich auf die auf japanisch geschriebene Abhandlung (*Mimesis to Poiesis*, Shin-Iwanami-Tetsugaku-Koza 13, 1986), aber sie ist keine bloße Übersetzung, sondern mutatis ziemlich erweitert (einschließlich der Anmerkungen) umgeschrieben.

- 1) In *Septuaginta* (editio Alfred Rahlfs, editio octava, 1935): καὶ εἶδεν ὁ θεὸς τὸ φῶς ὅτι καλόν. Diese Übersetzung ist werttheoretisch sehr interessant im Vergleich mit der demiurgischen Poiesis in *Timaeus* 29a2-3: εἰ μὲν δὴ καλὸς ἔστιν ὁδε ὁ κόσμος ὃ τε δημιουργὸς ἀγαθός.
- 2) *Psalmus* XXXIII, 4: Quia rectum est verbum Domini, et omnia opera eius in fide.
- 3) Über den Begriff *Mikrokosmos* kann man einen Ursprung im Fragment Demokrits: ἀλλὰ καὶ τὸ ζῶιον ὅλον μικρόν τινα κόσμον εἶναι φασιν ἄνδρες παλαιοὶ περὶ φύσιν ἰκανοί (*DK* 68B34).
- 4) Wie Aristoteles uns überliefert, sagt Xenophanes: εἰς θεός, ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος, οὗτι δέμας θνητοῖσιν ὁμοίος οὐδὲ νόημα (*DK* 21B23), oder: ἀλλ' οἱ βροτοὶ δοκεοῦσι γενῆσθαι θεούς, τὴν σφετέρην δ' ἐσθῆτα ἔχειν φωνήν τε δέμας τε (14, cf. 15, 16, und dazu im Zusammenhang mit der Auslegung von *Genesis* I, cf. 24, 25, 26).
- 5) Über das Wesen der Imagination habe ich eine Abhandlung aufjapanisch geschrieben. Dort habe ich sie wie folgt definiert: die Imagination ist die Vorstellung von etwas, das sich im Topos der Abwesenheit des Ergons, gleichsam erweckt werdend wie *Fiat lux*, hervorbringt. Aber die menschliche Imagination auch ist nicht nur die Hervorbringung eines Seienden, sondern auch die Erweckung einer Welt oder eines Horizonts, wo ein Seiendes als das seiner Welt gemäß Seiende sein kann. Wie Sartre das imaginierte Bild „la Phénomène de quasi-observation“ nennt, sozusagen, schwankt das Bild zwischen dem Sein und dem Nichts. Platon nennt das menschliche Poema in diesem Sinne *ὁμόνυμον* (cf. *Sophista* 234b6-7; *μιμήματα καὶ ὁμόνυμα τῶν ὄντων ἀπεργαζόμενος τῇ γραφικῇ τέχνῃ*). cf. Aristoteles, *Categoriae* 1a1-4; 'Ὀμόνυμα λέγεται ὡν ὄνομα μόνον κοῖόν, ο δὲ κατὰ τοῦνομα λόγος τῆς οὐσίας ἕτερος, ὅλον ζῶον ὃ τε ἄνθρωπος καὶ τὸ γεγραμμένον' τούτων γὰρ ὄνομα μόνον κοῖόν, ο δὲ κατὰ τοῦνομα λόγος ἕτερος.
- 6) Die Subjektivität des Individuums und dessen Seinsgrund sind immer problematisch, besonders wie unten wieder problematisiert in Bezug auf den delphischen Spruch, „Sich selbst erkennen“ (cf. *Phaedrus* 229e5-6).
- 7) cf. *Ion*; οὐχ οὔτοι εἰσιν οἱ ταῦτα λέγοντες οὕτω πολλοῦ ἄξια, οἷς νοῦς μὴ πάρεστιν, ἀλλ' ὁ θεὸς αὐτός ἐστιν ὁ λέγων, διὰ τούτων δὲ φθέγγεται πρὸς ἡμᾶς (534d2-4), oder; οὐκ ἀνθρώπινα ἔστιν τὰ καλὰ ταῦτα ποιήματα οὐδὲ ἀνθρώπων, ἀλλὰ θεῶν καὶ θεῶν, οἱ δὲ ποιηταὶ οὐδὲν ἀλλ' ἢ ἐρμηνεῖς εἰσιν θεῶν (e2-5) etc.
- 8) C. J. de Vogel, *What was the God for Plato? Philosophia* I, Van Gorcum, 1969, p.226. Denn sie hält den Demiourgos für den transzendenten Nous, weil die Idee des Guten „beyond intelligible Being“ ist und der Demiourgos im gleichen Topos mit dem der Noetischen (Paradeigmata) steht. Nach ihrer Meinung gibt es eine ontologische Differenz zwischen dem Demiourgos (*Respublica* 530a6, identisch mit *φουτουρός* (ὃ δὲ φύσει τι ποιῶν)) und dem Demiourgos in *Timaeus*, der gemäß den Paradeigmata den schönen Kosmos hervorbringt (p.236).
- 9) In diesem Kontext geht es nicht um die platonische Theologie selbst. Ich habe in der anderen

Abhandlung(japanisch) darüber diskutiert, besonders die Interpretation von C. J. de Vogel kritisch.

- 10) 48a2-3; νοῦ δὲ ἀνάγκης ἄρχοντος τῷ πείθειν αὐτὴν τῶν γειγνομένων τὰ πλεῖστα ἐπὶ τὸ βέλτιστον ἄγειν. cf. 68e1-69a5, *Phaedo* 96a-b etc.
- 11) τὸν εἰκότα μῦθον (29de), κατὰ λόγον τὸν εἰκότα (30b7), κατὰ τὸν μετ' ἀνάγκης εἰκότα λόγον (53d5-6) etc. Das Wort *εἰκός* zeigt die Grenze des menschlichen Denkens und Redens ἐὰν οὖν, ὃ Σώκρατες, πολλὰ πολλῶν πέρι, θεῶν καὶ τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως, μὴ δυνατοὶ γινώμεθα πάντη πάντως αὐτοῦς ἑαυτοῖς ὁμολογουμένους λόγους καὶ ἀπηκριβωμένους ἀποδοῦναι, μὴ θαυμάσης, 29c4-7). Den Begriff τὸ εἰκός kann man im *positiven* Sinne in *Poetica* des Aristoteles oft finden, der die subjektive Überzeugung als den Gegenbegriff von der objektiven ( ) logischen ( ) Notwendigkeit (*ἀνάγκη*) (51a12-13, 27-28, 36-38, 51b9, 35, 52a20, 24, 54a34-37 etc) meint. Bei Platon, dagegen, hat dieser Begriff die innere Intention nach der Notwendigkeit oder der Wahrheit, z.B., wie das oben zitierte Wort μετ' ἀνάγκης zeigt. Deswegen können wir verstehen, daß Sokrates in *Phaedrus* sagt: Τὸν δὲ ὑπερουράνιον τόπον οὔτε τις ὕμνησέ πω τῶν τῆδε ποιητῆς οὔτε ποτε ὑμῆσει κατ' ἀξίαν. ἔχει δὲ ὧδε—τολμητέον γὰρ οἶν τό γε ἀληθὲς εἰπεῖν, ἄλλως τε καὶ περὶ ἀληθείας λέγοντα (247 c3-6). In Bezug auf das Problem der *Poiesis* ist die gespannte Beziehung zwischen *πίστις* und *ἀλήθεια* (e.g. *Timaeus* 29c3), zwischen der subjektiven Überzeugung und der theoretischen Notwendigkeit oder zwischen dem Menschlichen und den Göttlichen.
- 12) Plotin, *Enneades* III, 6,7; 'Ἄλλ' ἐπανιτέον ἐπὶ τὴν ὕλην τὴν ὑποκειμένην, καὶ τὰ ἐπὶ τῇ ὕλῃ εἶναι λεγόμενα, ἐξ ὧν τό τε μὴ εἶναι αὐτὴν καὶ τὸ τῆς ὕλης ἀπαθὲς γνωσθήσεται . . . , I, 8,9; "Ἡ τὸ παράπαν αφαιροῦντες πᾶν εἶδος ᾗ μὴ τοῦτο πάρεστι, λέγομεν εἶναι ὕλην, ἀμορφίαν . . .
- 13) *Confessiones* XI, 5,7: neque in universo mundo fecisti universum mundum, quia non erat, ubi fieret, antequam fieret, ut esset. nec manu tenebas aliquid, unde faceres caelum et terram.
- 14) *Symposium* 205b8-c9; ἡ γὰρ τοι ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ ὄν ἰόντι ὄψοδον αἰτία πᾶσά ἐστι ποίησις, ὥστε καὶ αἱ ὑπὸ πάσαις ταῖς τέχναις ἐργασίαι ποιήσεις εἰσὶ καὶ οἱ τούτων δημιουργοὶ πάντες ποιηταί . . . οὐ καλοῦνται ποιηταὶ ἀλλὰ ἄλλα ἔχουσαν ὀνόματα, ἀπὸ δὲ πάσης τῆς ποιήσεως ἐν μόριον ἀφορισθὲν τὸ περὶ τὴν μουσικὴν καὶ τὰ μέτρα τῷ τοῦ ὄλου ὀνόματι προσαγορεύεται. ποίησις γὰρ τοῦτο μόνον καλεῖται, καὶ οἱ ἔχοντες τοῦτο τὸ μόριον τῆς ποιήσεως ποιηταί.
- 15) cf. *Phaedo* 99c1; τὴν δὲ τοῦ ὡς οἶόν τε βέλτιστα αὐτὰ τεθῆναι δυναμιν.
- 16) cf. *Confessiones* I, 2,2; quo te invoco, cum in te sim? aut unde venias in me? Der Mensch als Creatum muß unvermeidlich sozusagen diesen dialektischen Gegensatz zwischen in *te* und in *me* übernehmen, ohne den Sinn solcher Beziehung klar zu wissen.
- 17) Wenn wir solche Beziehung zwischen in *te* und in *me* in der neuzeitlichen Dimension interpretieren, wird es möglicherweise wie R. Berlinger sagt: . . . wird in dem Übergang von kosmischer Demiurgie zur christlichen Creationsmetaphysik der erste Schritt der Entmythologisierung des antiken Demiurgen getan . . . In dem Maße aber, als in der Neuzeit der Mensch sich trotz seiner Endlichkeit seines Absolutheitsmomentes zu versichern gelernt hat, und in dem Maße, als es ihm gelungen ist, seine Subjektivität als Weltpotenz zu begreifen und Dasein zum Medium von Hervorbringen werden zu lassen, in eben diesem Maße scheint sich das Verhältnis von Absolutheit und Endlichkeit, von Transzendenz und Immanenz umzukehren, und das Mythologen vom Demiurgen gewinnt durch die spekulative Selbsterkenntnis des Menschen einen kosmischen Rang (*Philosophie als Weltwissenschaft*, Bd.1, Amsterdam, 1975, S.46). Berlinger hält den Menschen für den *Weltbildner*, der „durch Freiheit und Vernunft in den Werken von Wissenschaft, Kunst und Technik neue Wirklichkeit als Welt hervorbringen“ kann. Natürlich ist die menschliche Freiheit keineswegs unschuldig. Er sagt: Dann allerdings scheint der Mensch durch den Freiheitsentzug jeder Verantwortung für Freiheit und Werk entzogen. Die Ermächtigung zum Werk aber zieht notwendig die Verantwortung für das Werk auf sich (ib. S.58). Wie später erwähnt, bleibt noch in der neuzeitlichen Dimension die dialogische Beziehung zwischen in aliquo und in

- me. Anders gesagt, bleibt noch die metaphysische Frage, wer und wofür die Verantwortung auf sich nimmt, in Bezug auf die Poiesis des Kosmos (Weltgestaltung).
- 18) cf. E. R. Dodds, *Plato Gorgias*, 1959, pp.328–9. Dodds liest ἄ προσφέρει nach προσφέρει, wie in *Vind.* 21, aber wir lassen nach B.T, P.F dieses Wort aus, weil es Umschweife macht und es diem Wort an der literalischen Entsprechung mit τίθησιν δ ἂν τιθῆ mangelt.
  - 19) cf. Aristoteles, *Poetica* 1453a15–16.
  - 20) cf. Anmerkung(14).
  - 21) cf. Anmerkung(5), *Respublica* 597 d1–599e4, *Phaedo* 78e2, *Parmenides* 133c9–d1, *Sophista* 234b5–10 etc.
  - 22) Dieses Wort bedeutet in diesem Kontext Disharmonie oder Mißklang als Mißverhältnis.
  - 23) Makrokosmos, Mikrokosmos, Menschenwerk (körperlich), Kunstwerk (besonders Literatur)
  - 24) Xenophanes, *DK*21B34; Und das Genaue(τὸ σαφές) erblickte kein Mensch und es wird auch nie jemand sein, der es weiß (erblickt hat) in Bezug auf die Götter und alle Dinge, die *ich* nur immer erwähne; denn selbst wenn es einem im höchsten Maße gelänge, ein Vollendetes(τετελεσμένον) auszurechnen, so hat er selbst *kein Wissen* davon; Schein(meinen) (δόκος) haftet allem (Diels). cf. Anmerkung(10).
  - 25) Xenophanes' B18; Wahrlich nicht von Anfang an haben die Gotter den Sterblichen alles enthüllt, sondern allmahlich finden sie suchend das Bessere.
  - 26) cf, meine Abhandlung, *Über die Tragweite des Metaphysischen Denkens*, S.137–138 in *Journal of the Faculty of Letters, The University of Tokyo, Aesthetics*, vol. 10, 1985.
  - 27) cf. Anmerkung(10).
  - 28) Das Problem solcher dialektischen Beziehung steht mindestens metaphysisch im Zusammenhang mit der Frage Augustins: quo to invoco, cum in te sim? aut unde venias in me? cf. Anmerkung(16).
  - 29) Diels übersetzt dieses Wort: Seine Eigenart ist dem Menschen sein Dämon (*d.h. sein Geschick*). R. Berlinger übersetzt etwas anders; Die Seinsverfassung des Menschen ist dämonisch, weil durch sie ein Orakel spricht (in der Volesung an der Universitat Würzburg, Sommer Semester 1977). Diese Übersetzung gibt uns auch im Zusammenhang mit der obenerwähnten Augustins Frage eine große Suggestion, aber sehr bedauerlicherweise ist das Wort dämonisch noch etwas unklar. Der Berlingers Interpretation nach konnte man so verstehen: Der Mensch vernimmt in Inwendung in sich selbst durch etwas Übermenschliches (Weltvernunft des Menschen, Berlinger) das Wort des Gottes (Logos), das die Wahrheit ausspricht. Gleichsam macht der Mensch sich selbst zum Dolmetscher vom Göttlichen (cf. Anmerkung (7) *Plaedrus* 252a7–253a5). Zwar ist Kirks Ü. möglicherweise richtig: A man's personal destiny is determined by his own character, over which he has some control, aber doch in diesem Kontext hat keine große Suggestion. In diesem Sinne ist die Interpretation Heideggers (*Platons Lehre von der Wahrheit, Mit einem Brief über den Humanismus*, Bern, 1974, S.106–9) ähnlich mit unsrer Interpretation. Er hält das menschliche Ethos für den Ort des Wohnens des Menschen selbst, wo auch sein Gott erscheint. Seine Ü. ist dies: Der (geheure) Aufenthalt ist dem Menschen das Offene für die Anwesenung des Gottes (das Ungeheuren). Aber ich kann ihm nicht zugestehen, besonders in Bezug auf den Gebrauch vom Wort *geheuer* oder *das Ungeheure*. cf. W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, 1, p.482: A man's character is the immortal, and potentially divine part of him. Es geht hier zwar nicht um die Interpretation von Heraklits Wort selbst, aber doch hat sein Wort sehr wichtige Beziehung mit der Auslegung des poetischen Subjekts des Menschen. Denn das Problem der menschlichen Poiesis kehrt endlich zurück zum Problem von dem Sich-selbst-erkennen in der dialogischen Beziehung mit seinem Seinsgrund.