

Über das Problem der Kategorie »Schön« im Rahmen der Onto-Logischen Kategorienlehre 1

Kazuyoshi FUJITA

Könnten wir uns davon ohne Zögerung überzeugen, daß wir etwas Schönes wissen oder in unsrer eigenen Lebensgeschichte es getroffen haben? Mindestens scheinbar beginnt die Philosophie der Schönheit mit solcher Überzeugung. Aber, könnte solche Überzeugung überhaupt irgendeinen Grund haben? In dieser Abhandlung möchte ich dieses Problem im Rahmen der Kategorienlehre, nicht nur erkenntnistheoretisch, sondern auch onto-logisch¹⁾ in Betrachtung ziehen. Als Anhaltspunkt der Überlegung nehme ich einen Absatz von Platons *Symposium* auf.

I. Eine Auslegung von *Symposium* 201d–212c im Zusammenhang mit *Phaedrus*

Hier geht es nicht um die totale Interpretation dieses Absatzes. In diesem Symposium, das bei Agathon gehalten worden soll, hat Eryximachos es vorgeschlagen, Lobreden auf den Eros zu halten. Sokrates als der fünfte Redner hat anfangs auf die ironische Weise Agathons Lobrede gelobt, besonders in Hinsicht auf „die Schönheit der Wörter und Redensarten (τὸ κάλλος τῶν ὀνομάτων καὶ ῥημάτων)“, und danach ihn mit Gorgias verglichen. Sokrates kritisiert die vier Redner in Bezug auf das Wesen der Weise von Loben und sagt, „man müsse immer die Wahrheit reden über jedes Stück von dem zu Lobenden“ (198d3–4). Die richtige Weise von Loben war für Sokrates zuerst die Wahrheit zu sagen und dazu „das Schönste der Wahrheiten auswählend auf das schicklichste zusammenzusetzen“ (5–6). Unter diesen Vorbedingungen fängt er Lobreden auf den Eros an.

Über die sokratische Redeweise und Lebensweise redet Alkibiades durch Bilder von Silen und Satyr Marsyas, um die unwiderstehliche und bezaubernde Kraft der sokratischen Rede zu loben, die die Seele in Unruhe und in einen knechtischen Zustand bringt (215e5–7). Mit diesen Bildern und den verschiedenen Episoden versichert er den Anwesenden, daß nur sokratische Reden inwendig Vernunft haben, göttlichst sind, und am meisten die Götterbilder von Tugend in sich enthalten (222a2–4). Er sagt, er rede durch Bilder (εἰκόν) nur Wahrheit (215a6).

Der Meinung des Alkibiades nach hat sokratische Rede immer in sich Vernunft, tiefe Perspektiven in alle zu untersuchenden Sachen in Bezug auf καλὸς καὶ γαθός (222a5–6) und im Inneren des Sokrates liegen die Götterbilder, die θεῖα, χρυσᾶ, πάγκαλα und θανμαστά sind (216e6–217a1). Mit der Kraft des Logos und Ethos zwingt Sokrates die anderen, mindestens Alkibiades, „alles zu tun, was Sokrates wünscht“ (271a1–2). Wie könnten wir diese Sokrates-Auslegung aufnehmen oder was für einen Sinn kann

sie für Lobreden des Sokrates halten?

Wir können die Sokrates-Auslegung des Alkibiades nicht für vollkommen richtig halten. Denn das Wichtigste für Sokrates ist immer nicht Sokrates selber oder „göttliche“ Vernunft oder „die höchste Schönheit“ des Inneren des Sokrates, sondern nur „Wahrheit (ἀλήθεια)“ selbst (201c8–9), und in diesem Sinne ist alkibiadeitische Sokrates-Auslegung zu übermäßig und zu idealisiert. Trotzdem können wir in seiner Lobrede auf Sokrates etwas Wichtiges finden: nämlich, bei Sokrates geht es immer um »καλὸν καγαθὸν εἰδέναι« (Apologia 21d4) und bei ihm muß die Wahrheit und Schönheit seiner Rede seinem inneren Zustand unbedingt entsprechen. Diese zwei Momente können uns dazu zureden, sokratische Lobrede, die Diotima zugeschrieben ist, gründe sich mindestens einigermaßen auf seine eigene Seinserfahrung oder seine eigene Beziehung mit ἀλήθεια, τὸ καλὸν und τὸ ἀγαθόν.

I. 1. Sokratischer Eros

Die Rede des Sokrates beginnt mit der Erklärung der Redemethode:

„δεῖ... διελεθῆν αὐτὸν (λόγον) πρῶτον, τίς ἐστίν ὁ Ἔρως καὶ ποῖός τις, ἔπειτα τὰ ἔργα αὐτοῦ“ (201e1–2).

Wer ist er (202d8)? Er ist das Zwischen-Sein als großer Daimon. Was ist Zwischen-Sein? Er ist zwischen dem Sterblichen und Unsterblichen (Gott), zwischen dem Schönen (καλόν) und Häßlichen, zwischen dem Guten (ἀγαθόν) und Schlechten, zwischen Einsicht (φρόνησις) oder Weisheit (σοφία) und Unverstand (ἀμαθία).

Was für eine Fähigkeit hat er (202e2)? Seine Fähigkeit ist „zu interpretieren (ἐρμηνεύειν) und zu überbringen den Göttern, was von den Menschen, und den Menschen, was von den Göttern“ (3–4). Durch diese Kraft des Daimons geht auch alle Weissagung (μαντική) und die Kunst der Priester (7–8). Mit anderen Worten, kann man mit dieser Kraft *Daimonion* werden (203a5).

Was ist sein eigentlicher Charakter? Eros ist von Natur aus (φύσει) „ἐραστής ὢν περὶ τὸ καλόν“ (c3–4), auch wegen seiner Empfängnis am Geburtsfest der schönen Göttin Aphrodite. Der Natur seiner Mutter gemäß ist er immer dürftig und andererseits seinem Vater nach „ἐπιβουλὸς τοῖς καλοῖς καὶ τοῖς ἀγαθοῖς“ (d3–5). In diesem Sinne ist er ein Liebhaber des Schönen, und gleichzeitig ist er als Zwischen-Sein zwischen σοφία und ἀμαθία ein φιλόσοφος, weil „σοφία τῶν καλλίστων ἔστιν“ (204b2–5).

Mit dieser Natur des Eros als des Zwischen-Seins, Liebhabers des Schönen und Philosophen kann man im philosophischen Sinne *erotisch und dämonisch* werden.

Was ist der Zweck der philosophischen Liebe? Der Zweck ist nichts anderes als „τὸ ἀγαθὸν αὐτῷ εἶναι ἀεὶ“ (206a11–12), um εἰδαίμων zu sein.

Auf welche Weise kann die philosophische Liebe sich verwirklichen (b1–3)? Auf die Weise von „τόκος ἐν καλῷ καὶ κατὰ τὸ σῶμα καὶ κατὰ τὴν ψυχὴν“ (7–8).

Warum soll es bei der philosophischen Liebe um die Geburt in dem Schönen gehen? „Weil die Geburt zum Sterblichen das Ewige und das Unsterbliche ist“ (e8). Denn wir können wegen der unvermeidlichen Veränderlichkeit und der absoluten Endlichkeit, nicht nur am Leib, sondern auch an der Seele, „τὸ αὐτό“ überhaupt

nicht erhalten, und deswegen möchten wir durch die Geburt irgendein uns selbst Ähnliches aber anderes Neues zurücklassen und nur auf diese Weise könnten wir an einer Art der Unsterblichkeit und Selbstidentität des Seins teilnehmen (208b3). Die Handlung Erzeugung ist in diesem Sinne nichts anderes als die mit der Sehnsucht nach „τὸ αὐτὸ ἀεὶ εἶναι“ (208a8).

I. 2. Philosophische Liebe und das Schöne

Philosophische Liebe liebt etwas Schönes und wegen der Sehnsucht nach der ewigen Identität „sucht das Schöne, worin er erzeugen kann“ (209b3). In diesem Sinne hat die philosophische Liebe zwei aber unteilbare Momente, i.e. den Versuch der Erforschung des Schönen bei Philosoph selbst und der Erziehung des Schönen, die auf die Geburt des noch Schöneren zielt (b5–c7), sogenannter sokratischen »ἔρωτικῆ«.

In der erotischen Einheit (φιλία) werden die Sehnsucht nach der höheren Schönheit, ἀρετή und φρόνησις gemeinsam (209c5). Sokratische Erziehung meint in diesem Kontext auch keineswegs bloße Übermittlung des Wissens, sondern »μαιευτικῆ«²¹, die dem Partner seine eigene Möglichkeit selber verwirklichen hilft, und noch dazu erzieht dieser Erzieher als Philosoph sich selbst in dieser philosophischen erotischen Gemeinschaft, weil er selber zum höchsten und heiligsten Geheimnis der Liebe oder des Schönen noch nicht gelangt (cf. 210a1–2, *Theaetetus* 150a–151d).

Aber warum soll die philosophische Liebe das Schöne suchen und erforschen? Mit dieser Frage treten wir in die schwierige Situation, nicht nur erkenntnistheoretisch, sondern auch onto-logisch. Denn in der Liebe zum Schönen und der Liebesbeziehung wird gefragt, „οἷον γὰρ εἶναι τὸν ἄνδρα τὸν ἀγαθόν“ (209b8–9), und der Zweck der philosophischen Liebe war „τὸ ἀγαθὸν αὐτῷ εἶναι ἀεὶ“ (206a11–12). Noch dazu, in Bezug auf die Natur des Eros, ist „ἐπιβουλὸς τοῖς καλοῖς καὶ τοῖς ἀγαθοῖς“ gesagt. Was für einen logischen Unterschied gibt es zwischen dem Schönen und dem Guten? Könnte »ἔρωσις« als philosophisches Pathos nicht die Liebe zum Guten sein? Könnten wir im Kontext von *Symposium* irgendein anderes Verhältnis zwischen dem Guten und dem Schönen als bei *Republica* ausfinden?

I. 3. Topos des Schönen in der philosophischen Liebe

In *Phaedrus* können wir Platons Erwähnung über den eigenen Charakter des Schönen finden:

„Wir fassen das Schöne (τὸ κάλλος) durch den deutlichsten unserer Sinne (διὰ τῆς ἐναργεστάτης αἰσθήσεως τῶν ἡμετέρων), das aufs deutlichste (ἐναργέστατα) scheint“ (250d1–3). Der Gesichtssinn (ὄψις) ist der Schärfste der körperlichen Sinne (3–4). Wenn wir so sagen dürfen, der Gesichtssinn spiele auch im onto-logischen Sinne in unserer Seinserfahrung, im Zusammentreffen mit dem Seienden überhaupt, die größte Rolle und damit gestalte unser fundamentales Weltbild, könnten wir diese fundamentale Beziehung zwischen dem Schönen und dem Gesichtssinn in *Phaedrus* für die erste und unvermeidliche Stufe unseres erotischen Wegs halten.

Aber —, könnte die *asthetische* Erfahrung des Schönen in der Tat die erste und

notwendige Stufe der Seinserfahrung überhaupt oder der philosophischen Liebe sein? Können wir ohne ästhetische Erfahrung des Schönen das Schöne erfahren oder denken? Platons Gedanken nach hebt die Schönheit sich ab in ihrer ästhetisch ausgezeichneten Erscheinungskraft im Vergleich mit die Gerechtigkeit (*δικαιοσύνη*), Besonnenheit (*σωφροσύνη*) und was sonst den Seelen wertvoll ist (250b1–2). Das bedeutet aber nicht immer ihre absolute werttheoretische Vorherrschaft. Denn die anderen Werte sind im ästhetischen Topos noch nicht »εραστά«, nur weil sie »ἐναργῆς εἶδωλον εἰς ὄψιν ἶόν« (d5–6) bei sich nicht haben. »φρόνησις οὐχ ὄραται« (d4), und nur die Schönheit hat »μοῦραν, ὥστε ἐκφανεστάτον εἶναι καὶ ἐρασμώτατον« (d7–e1).

Mit der ästhetischen Erscheinungskraft wird das Schöne als Abbild der Schönheit das in der ersten wertvollen Seinserfahrung zu treffende Seiende.

I. 4. Ästhetische Erscheinung des Schönen und Pathos der Philosophie

Das Schöne kann mit dem eigenen Schicksal ins ästhetischen Erscheinungsfeld treten. In diesem Punkt, könnten wir so behaupten, das Schöne sei jedem leicht zugänglich? Die Sinnenerfahrung ist uns zu klar. Darum ist es für uns ganz und gar zweifellos, das Seiende ästhetisch sehr leicht treffen zu können. Das Schöne erscheint, wie später erwähnt, nicht immer ästhetisch. Aber, auch wenn das Schöne ästhetisch erscheint, kann man dieses ästhetisch Schöne nicht immer »ῥῥῶς«³⁾ treffen. Denn Platon sagt, der Anfang der Philosophie sei »τὸ πάθος, τὸ θανμάζειν« (*Theaetetus* 155d2–3), und, wenn das philosophische Pathos in der ästhetischen Erfahrung des Schönen wie den Zustand der Seele sein muß, den er in 250a6–b1 erwähnt, wird es schwierig, »ῥῥῶς πάσχειν«. ⁴⁾ Dieses Pathos ist folgendermaßen beschrieben: „wenn solche Seelen ein Abbild (*δμοίωμα*) des Dortigen sehen, werden sie erstaunt (*ἐκπλήττονται*) und sind nicht mehr Herrscher ihrer selbst, und wissen nicht, was solches πάθος ist, weil sie nicht genug verständlich unterscheiden“.

Trotz der ausgezeichneten Erscheinungskraft des Schönen können nur einige und ausgewählte Seelen dem Schönen »ῥῥῶς« begegnen. Warum muß man so sagen? Platon erzählt den Grund im Mythos der Metempsychose. Hier können wir nicht in die ausführliche Auslegung dieses Mythos treten. Aber wir sollten auf einige Momente dieses Mythos aufmerksam sein. Nämlich:

- a) Das Wesen der Seele liegt in »τὸ ἀπὸ αὐτὸ κινῶν« (245d7), und damit ist die Seele selbst unsterblich und nur in diesem Punkt der beständigen Selbstbewegung absolut selbstidentisch.
- b) Es ist aber sehr schwierig für menschliche Seele, sich selbst vollkommen zu beherrschen, wie die göttliche. In diesem gespannten Verhältnis mit sich selbst können nur einige »μόγισ καθορώσα τὰ ὄντα« (248a4–5), auf die Weise der Nachahmung der göttlichen.
- c) „Die die wahren Seienden am meisten geschaut habende Seele wird eingepflanzt in den Keim eines Mannes, der φιλόσοφος, φιλόκαλος, μουσικός τις und ἐρωτικός werden wird“ (d1–4).
- d) Die solche Verbindung der Seele mit dem menschlichen Körper wird durch den Verlust der glücklichen Beziehung mit dem wahren Seienden hervorgebracht.

Darum sind selbst die besten Seelen dem unvermeidlichen menschlichen Schicksal von Vergessenheit und Trägheit ausgesetzt (c7).

- e) In diesem Sinne sind selbst die besten Seelen immer zwischen „ἐπιστήμη ἀληθῆς“ (247c8), die „οὐσία ὄντως οὐσία“ (c7) betrifft, und δόξα. Der Übergang von δόξα zu ἐπιστήμη ist als Überwindung der Vergessenheit »ἀνάμνησις« (249c2).

Im Pathos der Begegnung mit dem Schönen soll die Seele in der Gestalt der ἀνάμνησις in diesem Gegenstand irgendeine »δμοιότης« ausfinden (cf. 250a5–6). Mit der Kraft der Erinnerung irgendeine Ähnlichkeit auszufinden ist nichts anderes als »εἶδος« als das wahre Seiende, das etwas als »τοιόνδε«⁵⁾ erscheinen läßt, zu erforschen. Deswegen soll man selbst in der ästhetischen Erfahrung durch „τοῖς ὑπομνήμασιν ὀρθῶς χρώμενος“ (249c6–7) sich an die wahren Seienden erinnern, auch wenn es nicht leicht sein mag (cf. 250a1–2).

Die Erfahrung des Schönen ist bei Platon die Erinnerung an das Schöne selbst als das wahre Seiende. In diesem Sinne ist die ästhetische Erscheinung des Schönen nur erste Stufe der sich selbst zum höchsten Grade des Wissens (ἐπιστήμη) erhebenden dialogischen Bewegung der Seele. Aber, wie schon oben erwähnt, ist es eigentlich schwierig, „ἐκ τῶνδε ἐκεῖνα“ (250a1) wiederzuerkennen, weil es zwischen dem Schönen und dem wahren Schönen die absolute und entscheidende ontologische Differenz gibt. Wegen der ontologischen Differenz sind das Schöne und das Schöne selbst »δμώνυμον« (cf. IV. 1). Wenn es so ist, was meint δμοιότης zwischen δμώνυμα eigentlich? Es ist sehr leicht, diese platonischen ontologischen Terminologien (δμοίωμα, εἶδωλον, εἰκῶν, μίμημα etc.) für „μεταφορὰς ποιητικὰς“ zu nehmen, wie Aristoteles sagt (Metaphysica 991a20–22). Das Problematische für uns ist aber nur dies, warum Platon solche Terminologien angewandt hat oder anwenden mußte. Wenn „verba sunt signa rerum ipsarum“⁶⁾ was für eine Sache wollte Platon mit diesen Worten aussagen? Oder, ist es nur »κενολογεῖν«, wie Aristoteles platonische Ideenlehre kritisiert hat? Dazu noch eine Frage gibt es. Aus welchem Grunde können wir die Beziehung zwischen verba und res überhaupt beurteilen, wenn die Beziehung zwischen res und verba in der persönlichen Geschichte sich hervorbringt? Die Frage nach der platonischen Beziehung von verba mit res oder die nach seinem dialogischen Verhältnis zu den Sachen ruft die Frage nach meiner dialogischen Beziehung mit etwas hervor. Das ist auch dialogische Beziehung zwischen Platon und uns selbst, und zugleich die zwischen res und verba, die irgendeinen neuen Horizont der Identität zwischen Noesis und Sein als Noema⁷⁾ auszufinden versucht. In diesem Sinne muß das Denken sich zwischen Persönlichkeit und Inter-Persönlichkeit bewegen.

I. 5. Erinnerung an »ἐκ τῶνδε ἐκεῖνα« in *Symposium*

In *Symposium* können wir das Wort ἀνάμνησις im erkenntnistheoretisch-ontologischen Sinne nicht finden. *Phaedrus* redet in der Gestalt des Mythos über den apriorischen Grund für die Untersuchung der philosophischen Liebe, besonders in Bezug auf die Schönheit. Zwar in *Phaedrus* ist die Schönheit selbst die gerade im schönen Geliebten zu erinnernde, aber doch in *Symposium* bleibt die Schönheit des schönen Geliebten noch in der ersten Stufe zum langen Weg der philosophischen

Liebe der Schönheit selbst. *Symposium* zeigt das Schöne in den verschiedenen und hierarchischen Gestalten, nicht nur ästhetisch, sondern auch noetisch. Sollten wir sagen, es gebe einen ontologischen Unterschied zwischen den beiden Schönheiten? Sollen wir schließen, daß die noetische Schönheit der ästhetischen Schönheit ontologisch relativ überlegen sei? Oder, ist es nicht richtig, das Schöne mit der Terminologie ästhetisch-noetisch ontologisch zu unterscheiden? Aber, jedenfalls redet Diotima wie folgt:

„τὸ ὀρθῶς ἐπὶ τὰ ἐρωτικά selber zu gehen oder von einen anderen dazu angeführt zu werden“ ist „von dem Schönen in dieser Welt beginnend ἐκείνου ἕνεκα τοῦ καλοῦ ununterbrochen zurück höher aufzusteigen, gleichsam die Treppe nutzbar machend, von einem zu zweien, und von zweien zu πάντα τὰ καλὰ σώματα, und von diesen zu τὰ καλὰ ἐπιτηδεύματα, und von diesen zu τὰ καλὰ μαθήματα, bis man von μαθήματα zu jenem μάθημα endlich gelangt, das von nichts anderem als eben von αὐτοῦ ἐκείνου τοῦ καλοῦ μάθημα ist, das heißt, hierauf am Ende γυνῶ αὐτὸ τελευτῶν δ ἔστι καλόν.“ (211b7–d1).

In diesem Kontext sollen wir mindestens auf die folgenden Punkte Rücksicht nehmen:

- a) Es gibt einen absoluten Unterschied zwischen dem Schönen überhaupt und der Schönheit selbst. (τὰ δὲ ἄλλα πάντα καλὰ ἐκείνου μετέχοντα, 211b2)
- b) Es gibt eine ontische Hierarchie unter den schönen Seienden, an deren Spitze schöne Kenntnisse stehen. (τὸ ἐν ταῖς ψυχαῖς κάλλος τιμώτερον τοῦ ἐν τῷ σώματι 210b6–7)
- c) Man soll unbedingt von den ästhetischen schönen Seienden beginnen, um am Ende durch die Überwindung der ontologischen Differenz die Schönheit selbst zu treffen.

Die Schönheit selbst ist auch „τὴ θανμαστὸν τὴν φύσιν καλόν“ (210e4–5), „αὐτὸ καθ' αὐτὸ μεθ' αὐτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὄν“ (211b1–2) oder „αὐτὸ τὸ θεῖον καλόν“ (e3) genannt. Diotima redet nicht darüber, aus welchem Grunde man die solche erstaunliche göttliche Schönheit selbst »ὀρθῶς« treffen kann und warum man die ästhetische Schönheit als erste Stufe und die zu überwindende nehmen soll. Wie in *Phaedrus*, ist die ästhetische Schönheit für ὑπόμνημα gehalten (cf. 211c3; ἐπαναβασμοῖς χρώμενον, *Phdr.* 249c7; ὑπομνήμασιν ὀρθῶς χρώμενος), aber die Stellung solcher Schönheit scheint viel niedriger als die in *Phaedrus*. Gibt es irgendeine ontologische Differenz des hypomnematischen Charakter der beiden ästhetischen Schönheiten? Unserer Meinung nach hat Platon seinen Gedanken vielleicht etwas verändert. Die Schönheit erscheint am deutlichsten in der ästhetischen Dimension. Darum ist die ästhetische Schönheit am meisten leicht zugänglich, aber die ästhetische Schönheit kann mit dieser leichtesten Zugänglichkeit erste Stufe des Wegs zur Schönheit überhaupt werden. Die ästhetische Schönheit ist in diesem Sinne nur Anfang, der trotzdem die wesentliche und systematische Beziehung mit dem Endzweck des Erkennens und Handelns hat. In diesem Punkt kann die ästhetische Schönheit keineswegs als die in der Dimension der Interesselosigkeit, Zwecklosigkeit und Begrifflosigkeit bleiben.

Wenn es so ist, was ist der hypomnematische Charakter der ästhetischen Schönheit und wie kann man sie als »δρόμωγμα« benutzen?

„Wenn man τὸ ἐπ’ εἶδει καλόν nachgehen soll, wäre es sehr unverständlich, die Schönheit in allen schönen σώματα nicht für ἐν τε καὶ ταῦτόν zu halten“ (210b2–3). »τὸ ἐπ’ εἶδει καλόν« heißt, wie Bury richtig sagt, nicht „quod in specie pulchrum est“ (Stallbaum), sondern „pulchritudo quae in forma est atque sensibus percipitur“ (Rückert)⁸⁾. In diesem Sinne sagen wir die ästhetische Schönheit. Zwar ist die ästhetische Schönheit hier und in *Phaedrus* auch nicht definiert, aber doch war ihre Definition, so vermuten wir, in solchem Kontext überhaupt nicht nötig, weil die ästhetische oder körperliche Schönheit den Griechen zu klar war. Wenn wir so interpretieren dürfen, dann wird es problematisch, was »ἐν τε καὶ ταῦτόν« eigentlich ist.

In diesem Kontext kann man daran nicht zweifeln, daß es in dieser Welt viele schönen Seienden gibt und wir diese Seienden schön nennen. Die Schönheit in allen schönen Seienden für eine und dieselbe zu halten ist erkenntnistheoretisch-ontologisch wichtig nicht im Sinne, daß alle schönen Seienden mit derselben Schönheit ganz gleichermaßen schön sind, aber im Sinne, daß alle schönen Seienden durch eine und dieselbe Schönheit von allen anderen Seienden absolut unterschieden werden. Die Schönheit des schönen Seienden ist in der Tat relativ und darum ist Vergleichung möglich, aber hier ist die Vergleichung selbst nicht wichtig. Das Wichtige ist nichts anderes als das, daß wir ein Seiendes nach der Schönheit beurteilen, oder daß wir in einem Seienden irgendeine Schönheit durchsehen. Wenn es so ist, warum soll man viele schönen Seienden erfahren? Die Begegnung mit dem Schönen ist immer zufällig. Wir können nicht vorher wissen, welche Schönheit dieses Seiende innehat. Gleichsam zu sagen, indem wir die Schönheit selbst als den Grund des Urteils einmal vergessen haben, ist es für uns in der Tat schwierig, etwas ὁρθῶς »schön« zu beurteilen und dazu es durch seine Schönheit von den anderen absolut zu unterscheiden. In Begegnung mit vielen schönen Seienden lernen wir die Gebrauchsanweisung des Wortes »schön«, den Unterschied des Schönen von den anderen, und noch dazu den eigentümlichen Topos der Schönheit. Mit anderen Worten zu sagen, können wir durch Begegnung mit vielen schönen Seienden davon bewußt werden, daß auf die Schönheit wir etwas schön nennen und in diesem Sinne das Wort »schön« aus der Schönheit herkommt.

Platons Gedanken nach lernen wir durch das Schöne die Schönheit im Seienden (τὸ ἐν . . . κάλλος). Aber, in welchem Sinne ist die Schönheit im betreffenden Seienden? Was für eine Beziehung hat die Seinsart der Schönheit mit der erotischen Sehnsucht nach der Selbstidentität des Seins?

II. Die Seinsart der Schönheit in dem schönen Seienden und der transzendenten Schönheit

Im Kontext der philosophischen Liebe zur Schönheit ist das Wichtige die Schönheit im betreffenden Seienden, nicht das betreffende Seiende selbst. Wie könnte man die Beziehung der Schönheit mit dem schönen Seienden denken? Was ist »in etwas

zu sein«?

II. 1. Der Sinn des »in etwas zu sein« der Schönheit

Das Schöne ist schön deshalb, weil es die Schönheit als den Grund des »schön zu sein« in sich erhält. In Bezug auf die Erscheinung der jeweiligen Schönheit, redet Diotima wie folgt: „τῆ μὲν καλόν, τῆ δ' αἰσχρόν, τοτὲ μὲν, τοτὲ δὲ οὐ, πρὸς μὲν τὸ καλόν, πρὸς δὲ τὸ αἰσχρόν, ἔνθα μὲν καλόν, ἔνθα δὲ αἰσχρόν, ὡς τισὶ μὲν ὄν καλόν, τισὶ δὲ αἰσχρόν“ (211a2–5). Das Schöne ist schön, insofern es schön erscheint. Die Erscheinung der jeweiligen Schönheit ist durch den Aspekt, die Zeit, die Relation, die Person usw. relativ bedingt. In diesem Sinne ist es immer zufällig, etwas für schön zu halten. Die Erscheinung der Schönheit braucht den Ort der Erscheinung, i.e. das Seiende. Aber seine Schönheit ist für das betreffende Seiende nicht alles, und dazu ist sie für ihn nicht wesentlich, sondern akzidentell. Zwar ohne das Wesentliche kann das Seiende nicht sein, aber doch ohne irgendeine Schönheit kann es sich selbst durch wesentliche Selbstidentität als solches erhalten.

Die Schönheit als der Grund des Schönen ist nicht immer in ihm immanent. Aber wir können etwas nur nach der Immanenz der Schönheit als das Schöne beurteilen. In diesem Sinne hat das Urteil über das Schöne den ontologischen Grund. Die Erscheinung der Schönheit ist zwar immer zufällig und akzidentell, aber doch nicht zurückgeführt auf unsere ontologisch grundlose jeweilige Subjektivität oder den sogenannten Geschmack.

Die Seinsart der Schönheit ist die akzidentelle Immanenz. Aber, in diesem Punkt sollen wir uns weiter fragen, was Diotima damit meint, daß „die Schönheit in irgendeinem Körper der jedem andern verschwistert (ἀδελφόν) ist“ (210a8–b1). Das Wort ἀδελφόν kann man mit ‚ähnlich‘ übersetzen. Alle einzelne ästhetische Schönheit ist homogen und ähnlich, aber nicht absolut identisch. Wenn es so ist, in welcher Beziehung steht die Ähnlichkeit der homogenen Schönheiten mit Diotimas nächsten Worten: „die Schönheit in allen Körpern für eine und dieselbe zu halten“ (b3)?

II. 2. Die Differenz zwischen der einzelnen Schönheit und der einen und derselben Schönheit

Wir beurteilen das Schöne nach der immanenten Schönheit. Wenn es irgendeine Differenz zwischen der Ähnlichkeit und der Identität in diesem Kontext gibt, könnten wir so schließen, daß es zwei Seinsarten der immanenten Schönheit gebe. Könnten wir diese zwei Seinsarten der Schönheit folgendermaßen mit den griechischen Worten darstellen: nämlich »τὸ τὲ καλόν« und »τὸ καλόν«?

Wenn es um die individuelle Differenz geht, ist es nichts anderes als „ἡ διαφορὰ ἐκάστου ἢ τῶν ἄλλων διαφέρει“ (*Theaetetus* 208d6–7), das wir im individuellen Seienden finden sollen. Das ist sozusagen »σημεῖον ἐκάστου« (c7). Diese individuelle Differenz ist zwar ästhetisch erkennbar als Merkmal der einzigen Individualität, aber doch bleibt sie nur in δόξα des δοξαστής (e5) und tritt nicht in die Dimension der Sprache, weil die Sprache nicht »εἰρηνεύεια« der individuellen Differenz sein kann (cf. 209a5). Auch wenn verba signa rerum ipsarum sein mögen, wie Augustin in *De magistro*

sagt, zeigt *signum datum res ipsa* nicht in ihrer individuellen Differenz. Die individuelle Differenz kann sich nicht in der Dimension der Sprache hervorbringen, aber ist trotzdem erkennbar und darum hat den ontologischen Grund. Auf diese Weise bleibt die einzelne Schönheit als eine individuelle Differenz im individuellen Seienden, und wegen solcher Differenz ist *eine* Schönheit in *einem* Seienden nicht ganz und gar identisch mit den anderen homogenen Schönheiten.

Die eine und dieselbe Schönheit ist zwar vorläufig immanent in einem Seienden, aber doch nicht als »σημεῖον ἐκάστου« erscheinen und in diesem Sinne ist nicht ästhetisch erkennbar, sondern nur noetisch.

Wenn es so ist, in welchem Sinne können wir die allgemeine Schönheit in der immanenten Seinsart erkennen und sie für eine und dieselbe halten? Vorläufig können wir sie als den ontologischen Erscheinungsgrund der einzelnen ästhetischen Schönheit logisch setzen, ohne ihr Wesen zu definieren. Durch diese onto-logisch gesetzte Schönheit werden die schönen Seienden von den anderen logisch absolut unterschieden.

II. 3. Zwischen der immanenten und allgemeinen Schönheit und der transzendenten und allgemeinen Schönheit

Bis an diesem Orte haben wir unsere Überlegung beschränkend auf die Schönheit der ästhetisch schönen Seienden angestellt, besonders in Bezug auf die Beziehung zwischen der philosophischen Liebe und der ästhetischen Schönheit. Die ontologische Struktur der ästhetischen Erkenntnis der Schönen, meiner Meinung nach, holt sich wieder auch in der noetischen Erkenntnis des Schönen. Denn wir denken, es gebe immer irgendeine ontologische Differenz zwischen der einzelnen Schönheit und der einen und derselben Schönheit. Diese onto-logische Struktur der Erkenntnis des Schönen überhaupt kann folgendermaßen formuliert werden:

- a) Das Erkennen des Schönen hat die in diesem betreffenden Seienden seiende Schönheit als seinen ontologischen Grund.
- b) Die immanente Schönheit ist in den zwei ontologischen Dimensionen gelegen: nämlich in der individuellen Differenz und in der immanenten Allgemeinheit. Die individuelle Differenz ist als solche mindestens in der *δόξα* erkennbar, und die letztere ist vorläufig logisch gesetzt.

In diesem Punkt sollen wir uns Diotimas nächste Worte überlegen: „Nächst dem muß man die Schönheit in den Seelen für *τιμώτερον* als die in den Körpern halten“ (210b6–7). Sie erklärt nicht die Notwendigkeit von diesem »*τιμώτερον*«. Aber dieser notwendige Übergang von der körperlichen Schönheit zur seelischen ist schon als der Weg der philosophischen Liebe fraglos vorausgesetzt. Mit der sogenannten metaphysischen Terminologie des Aristoteles, ist er der Weg von „*τῶν ἡμῶν γνωρίμων*“ zu „*τὰ τῆ φύσει φανερώτατα*“ (*Ethica Nicomachea* 1095b3–4, *Metaphysica* 993b11). Trotzdem sollen wir hier uns noch eine andere Frage stellen: wenn die seelische Schönheit *τιμώτερον* als die körperliche ist, sollen wir unbedingt so sagen, es gebe einen ontologischen Unterschied zwischen der immanenten und allgemeinen Schönheit in den ästhetisch schönen Seienden und der in den noetisch? Insofern die

immanente und allgemeine Schönheit der ontologische Grund der immanenten und individuellen Schönheit ist, scheint dieser Schluß vorläufig wahr und logisch zu sein. Wie bei der onto-logisch gesetzten immanenten und allgemeinen Schönheit, können wir nur diese onto-logische Differenz unter den immanenten und allgemeinen Schönheiten in der ontischen Hierarchie vorläufig aufstellen. Denn wir können uns nicht vorstellen, wie solche Differenz wirklich und substantiell ist. In diesem Sinne ist diese Differenz die zweite onto-logische Hypothese. Unter diesen Umständen möchten wir die immanente und allgemeine Schönheit *die Schönheit in der Gattung* (*ἄσα τοιαῦτα*) oder *die Gattung-Schönheit* nennen. Aber Diotima sagt weiter, „*πάν ἀπὸ ἀτῶ συγγενές ἐστιν*“ (210c4-5).

»*πάν*« in diesem Kontext bedeutet die seelische Schönheit in allen Gattungen (*ἐπιτηδεύματα, νόμοι, μαθήματα*). »*συγγενές*« entspricht dem Wort *ἀδελφόν* (b1). »*συγγενές*« meint ‚stammverwandt‘ und in diesem Sinne ursprünglich gleich, aber nicht identisch. Trotz der ontischen Differenz der Gattung-Schönheit sollen wir hier wieder eine ontologische Allgemeinheit unter den verschiedenen Gattung-Schönheiten logisch aufstellen. Das ist die dritte onto-logische Hypothese: nämlich, die immanente und allgemeine Schönheit als die Inter-Gattung-Schönheit in der noetischen Dimension. Wenn es so ist, brauchen wir nicht noch eine onto-logische Hypothese?

Die vierte Hypothese erscheint mit dem Wort »*τὸ πολὺ πέλαγος τοῦ καλοῦ*« (210d4). „Auf die große See sich begebend und das Ganze umschauend (*θεωρῶν*)“, sagt sie. Diese See der Schönheit schließt in sich alle Schönheiten in den verschiedenen Gattungen ein. Was zeigt diese See der Schönheit? Sie lehrt uns die letzte Dimension der immanenten und allgemeinen Schönheit als der Inter-Gattung-Schönheit.

Auch an diesem Orte bleibt die Schönheit mit ihrer höchsten Allgemeinheit noch *immanent*, i.e. als *das im schönen Seienden Seiende*. In der ontischen Dimension braucht man keine *Verallgemeinerung* mehr. In dieser allgemeinen Dimension können wir allgemein formulieren: die Schönheit des Schönen überhaupt hat seinen ontologischen Grund *in dem betreffenden Seienden*. Dazu sollen wir hier auch nochmal feststellen: die immanente Schönheit ist immer *nur akzidentell immanent*. Die Immanenz ist natürlich nicht immer akzidentell. Aber die Schönheit in der ontischen Dimension ist eigentlich nicht wesentlich, sondern immer akzidentell. In diesem Sinne kann die Schönheit in der ontischen Dimension ihre akzidentelle Immanenz überhaupt nicht überwinden.

Mit den Worten „*ἀδελφόν, συγγενές, πέλαγος*“ hat Diotima die systematische Verallgemeinerung der Schönheit vorwärtsgetrieben, gleichsam die Treppe hinaufsteigend. Also erlebt die philosophische Liebe die mühevoll dialektische Bewegung *vom Asthetischen zum Noetischen* und *vom vielen zum einen*. Dieser Übergang hat zwei Richtungen, nämlich *horizontal und vertikal*.

Am Ende solcher erotischen Untersuchung ist man in der letzten Hypothese angekommen. Am äußersten Ende der ontischen Dimension ist man an die ontologisch höchste Allgemeinheit gelangt: *die Schönheit in allen schönen Seienden ist eine und dieselbe*. Aber, ist sie der letzte ontologische Grund? Hat sie irgendeine ontologische Ursache außer sich selbst nicht?

Der Meinung Diotimas nach soll man diese eine und dieselbe Schönheit nicht nur für die am allgemeinsten logisch im schönen Seienden zu setzende halten, sondern auch für eine Ausgangstür zu einer Erkenntnis (*ἐπιστήμη*) der nicht mehr im Seienden seienden, selbständigen Schönheit. „Diese Schönheit wird sich weder *in* irgendeiner Gestalt sehen lassen, . . . , noch *που ὄν ἐν ἑτέρῳ τινί* (irgendwo in einem andern seiend)“ (211a5–b1). Die äußerste Verallgemeinerung scheint die ontische Substantialität am meisten zu verdünnen oder fast zu verlieren. Aber gerade an diesem Punkt entsteht, so glaubt Diotima, eine ontologische Umkehrung. Hier kehrt »eine Schönheit ohne Substrat« als ein Gegenstand selbst wieder, die die Seele vorher in ihrer reinen Wirklichkeit gesehen und danach vergessen hat.

Die Seinsart der einen Schönheit ist als solche immer nicht immanent, sondern transzendent. Was heißt für diese eine Schönheit die transzendente Allgemeinheit? Jedenfalls können wir sie nicht als »*ἐν τι εἶδος ταυτόν*« (*Meno* 72c7) in der ontischen Dimension untersuchen. In diesem Sinne geht es hier nicht um die allgemeine Eigenschaft als »*ἐν τι κατὰ πάντων*« (73d1), die wir in dem schönen Seienden sehen sollen. Über ihre transzendente Allgemeinheit redet Diotima wie folgt:

„Diese Schönheit ist selbständig an und für sich immer überall einförmig, aber alles andere Schöne (*τὰ δὲ ἄλλα πάντα καλά*) nehmen an jener Schönheit teil (*μετέχοντα*)“ (211b1–2). Durch »*μετέχειν*« erscheinen alles andere Schöne schön. Mit der Kraft, alles andere Schöne schön erscheinen zu lassen, ist diese eine Schönheit allgemein.⁹⁾

II. 4. Die Erfahrung der einen Schönheit

Über die ontologische Differenz zwischen der immanenten Allgemeinheit und der transzendenten Schönheit, kann man sie auch mit der Unterscheidung im Gebrauch der Terminologie, mit dem Unterschied zwischen »*ἔχειν*« oder »*ἐν τινι εἶναι*« und »*μετέχειν*«, onto-logisch bezeichnen.¹⁰⁾ Aristoteles hat den Gedanken von »*μετέχειν*«, wie oben erwähnt, mit den Worten, „*κενολογεῖν . . . καὶ μεταφορᾶς λέγειν ποιητικᾶς*“ (*Metaphysica* 991a21–22), kritisiert. »*κενολογεῖν*« bedeutet über das nicht Seiende zu reden. Aristoteles bleibt dabei, *εἶδος* als die immanente Allgemeinheit anzuerkennen. Aber das Telos der philosophischen Liebe liegt nicht nur in der onto-logischen Aufstellung der einen transzendenten Schönheit (*λογισμὸς ἀτίκας*), sondern auch in der *wirklichen* Erfahrung von »*ἀπὸ τὸ καλόν*« (210e4–5, 211c8–9, d2–3, e1, 3–4, 212a4–5 etc.). Diotima kritisiert Sokrates, aus dem Grunde, daß er immer noch bei den einzelnen ästhetischen Schönheiten bleibt, obwohl Alkibiades sagt: *ἴστε ὅτι οὐτε εἴ τις καλὸς ἐστι μέλει αὐτῷ οὐδέν* (216d7–8). Wir wissen nicht, ob solche Erfahrung in der nicht ontischen Dimension wirklich möglich ist, und welcher von Diotima und Aristoteles onto-logisch recht hat.

Am Ende der philosophischen Liebe kann man, so glaubt Diotima, »*ἀρετὴν ἀληθῆ*« (212a6) erhalten und »*θεοφιλῆς*« (ib.) werden. In diesem Sinne bleibt die Erfahrung der einen Schönheit nicht nur in der Sache Schönheit, sondern auch steht sie ohne weiteres in der ontologisch-systematischen Beziehung mit *ἀλήθεια*, *ἀρετή*, *τὸ θεῖον* etc. Insofern man immer noch bei irgendeiner ästhetischen Schönheit wie *δοῦλος* (*δουλεύων* 210d3) bleibt, kann man nicht nur im einzelnen Seienden irgend-

eine Allgemeinheit (*καθόλου*) nicht erkennen oder einsehen, sondern auch überhaupt nicht philosophisch verstehen, in welcher systematischen Beziehung mit den anderen Kategorien die Kategorie »schön« steht.

Am Ende der philosophischen Liebe kehrt die eine Schönheit wieder durch die verschiedenen schönen Seienden als »*δομῆματα*« oder die Treppe der Erkenntnis der Schönheit, um uns den Sinn des Schönen und des Menschen zu zeigen, oder uns an die wahre Welt zu erinnern. An diesem Orte sollen wir anerkennen, daß die Schönheit als Akzidens der sogenannten ersten Substanz onto-logisch entscheidend überlegen ist, weil nichts anderes als die Schönheit das diese Schönheit in sich Habende als das Schöne auf die ausgezeichnete Weise hervortreten läßt und weil sie mit ihrer ausgezeichneten Zugänglichkeit und Erscheinungskraft uns die neue Dimension der Welterfahrung und Weltauslegung verkündigt. In diesem Sinne bedeutet »*ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς*« nichts anderes als »*εἰδέναι καλὸν καὶ γαθόν*« (*Phaedo* 107c2, *Apologia* 29e1–2, 30b1–2 etc; *Apologia* 21d4, *Leges* 966b5–8 etc).

Wir wissen noch nicht, ob wir in unserer eigenen Seinserfahrung eigentlich *ὁρθῶς* mit dem Schönen als *δομῆματα* zusammenkommen, oder aus welchem Grunde oder in welcher Weise wir in die richtige Erfahrung des Schönen treten können.

Deswegen sollen wir immer noch in den jeweiligen Erfahrungen des Schönen dialogisch uns fragen, ob das betreffende Seiende wirklich schön ist, in welchem Sinne das schön ist, und was die Schönheit als der Grund des Schönen eigentlich ist. In diesem Sinne kommen wir zurück auf den Anfang des ästhetischen Urteils.

III. Die Kategorie »Schön« in der onto-logischen Kategorienlehre

In einem Sinne scheint es ganz und gar leicht zu sein, zu sagen, „die Schönheit (*αὐτὸ τὸ καλόν*)“ sei nichts anderes als es, „wodurch (*ᾧ*) alles andere ordentlich eingerichtet wird (*κοσμεῖται*) und als schön erscheint (*καλὰ φαίνεται*), wenn *ἐκεῖνο τὸ εἶδος* ihm zukommt“ (*Hippias Maior* 289d2–4). Denn Hippias sagt nach den Worten des Sokrates, „Das ist am allerleichtesten zu beantworten, was die Schönheit ist, wodurch alles andere ordentlich eingerichtet wird und, wenn es ihm zukommt, als schön erscheint“ (d6–8). In diesem Kontext kann man *ἐκεῖνο τὸ εἶδος*, wie Hippias, nur ontisch verstehen, ohne das für onto-logisch zu halten. Aber dieses Mißverständnis des onto-logischen Wortes zeigt uns mindestens eine empirische Tatsache, daß wir miteinander übereinstimmen können, insofern wir uns auf solchen Gedanken beschränken, daß es irgendeine Ursache für die Schönheit des betreffenden Seienden in Bezug auf seine Seinsart gebe.

Am Anfang des Gedankengangs gibt es schon das Schöne. Wie kann man von diesem Ausgangspunkt zu dem oben erwähnten Schluß übergehen, die Schönheit in allen schönen Seienden für eine und dieselbe zu halten? Das möchten wir nochmal problematisch machen, die Worte in *Meno* mutatis mutandis benutzend.

III. 1. Der Weg zu »κατὰ ὄλον«—die Sache Nennen

Sokrates sagt Menon: was würdest du mir antworten, wenn ich dich fragte: Sagst

du, es gebe viele und verschiedene Bienen und sie seien voneinander unterschieden, auch insofern sie *Bienen* sind? Oder sind sie wohl in diesem Punkt nicht unterschieden, sondern nur in etwas anderem, wie in *κάλλος*, *μέγεθος* oder sonst etwas dergleichen (72b2–6)?

Auf diese Frage antwortet Menon richtig: sie sind nicht unterschieden, insofern sie Bienen sind.

In diesem Dialog geht es hauptsächlich um die Identität der »οὐσία« (72b1, *τί ἐστίν*, 71b4), i.e. die wesentliche Identität der Biene, nicht um die Differenz des nicht Wesentlichen (Schönheit, Größe usw., *ὁποῖόν τι* 71b4) für Biene. Die Antwort Menons benutzend behauptet Sokrates: wenn die Tugenden auch viel und verschieden sind, *haben alle Tugenden (ἀπανσαι ἐχουσιν) ein und dasselbe gewisse »εἶδος«*, wodurch sie eben Tugenden sind. In diesem Übergang von der Dimension der wesentlichen Identität der Bienen zu Identität der Tugenden scheint es keine Rücksicht auf die ontologische Differenz zwischen den Bienen und den Tugenden zu geben. Von dem Gesichtspunkt der aristotelischen Kategorienlehre aus betrachtet, gibt es hier keinen Unterschied zwischen der Kategorie der »οὐσία« und der der »ποιότης«. Sokrates sagt weiter: es gibt solche Identität des *εἶδος* auch in den anderen (Gesundheit, Größe, Stärke) (d3–e8). Aber hier sollen wir noch auf die Worte „*ἐν εἶναι*“ (e7, 73a2) aufmerksam sein, in Bezug auf Gesundheit, Größe, Stärke und Tugend (vielleicht auch Schönheit in Bezug auf *κάλλει*, 72b6).

Das Wichtige für Sokrates liegt nur in der *eidetischen* Identität, nicht in der Differenz zwischen etwas und *etwas in etwas*, und dazu noch sollen wir hier bestätigen, daß Sokrates die wesentliche Identität auch in Bezug auf etwas in etwas denkt.

Aber, woher kommt solcher Gedanke eigentlich? Vorläufig können wir wie folgt formulieren:

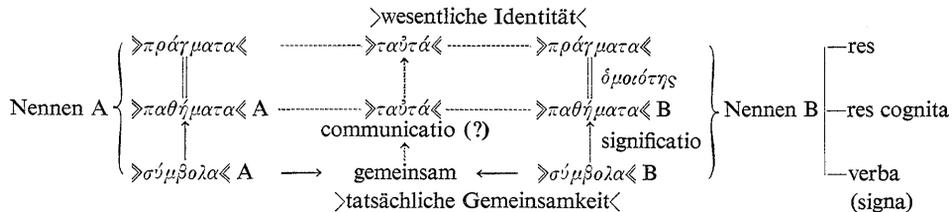
- a) In der Tat, *nennen* wir solches Viele insgesamt *mit einem Namen* (cf. 74d5–6).
- b) Es gibt *eine wesentliche Identität*, die einem Namen entspricht (cf. e11).
- c) Durch das *Haben* einer und derselben Identität werden alle solchen *auf eine und dieselbe Weise* identisch (cf. 73c1–3).

In diesem Kontext können wir einige wichtigen Terminologien in Bezug auf die aristotelische Kategorienlehre ausfinden: nämlich; *προσαγορεύεις, ὀνομάζεις, τὸτο οὗτο τὸτο ὀνομά ἐστιν, διὰ (κατὰ) πάντων, περὶ παντός, τὸ ἐπὶ πᾶσιν τούτοις ταυτόν, κατὰ ὅλου* etc.

Nun aber, was heißt das eigentlich, in der Tat solches Viele mit einem Namen zu nennen? Das Schöne kann sich nur durch die Nennung als solches hervorbringen. Die Nennung ist sozusagen die fundamentale Form des Verhältnisses des Individuums Ich zur nennensmöglichen Welt. Das Seiende erscheint, ob ästhetisch, ob noetisch, auf seine Nennensmöglichkeit hin als so und so, ob wesentlich, ob akzidentell, und ist so und so genannt. Gleichsam betreffen wir individuell mit Nennensfähigkeit die nennensmögliche Welt. Das Seiende hat etwas zu nennendes als sich selbst oder etwas in sich selbst. Aber, aus welchem Grunde und in welcher Weise können wir überhaupt so und so nennen? Noch dazu, nennt man etwas, was vorläufig als dasselbe gewiesen zu werden scheint, auf eine und dieselbe Weise? Was ist gemeinsam unter uns im Nennen-Vehältnis zu etwas?

III. 2. Zwischen der wesentlichen Identität und der Gemeinsamkeit des Namens

Aristoteles sagt: τὰ ἐν τῇ φωνῇ ist τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα und τὰ γραφόμενα ist τῶν ἐν τῇ φωνῇ (*De interpretatione* 16a3–4). φωναί (vox) und γράμματα (littera), i.e. verba sind das durch sich selbst die seelischen Erlebnisse entsprechend Zeigende. Verba können nur dadurch sinnvoll als verba bleiben, daß die seelischen Erlebnisse und die Sachen (πράγματα) als die, deren μοιώματα die seelischen Erlebnisse sind, »ταυτά« sind (6–7). In diesem Sinne ist die Gemeinsamkeit des Namens an sich sinnlos. Wie Augustin sagt, „res quae significantur pluris quam signa esse pendendas“ (*De magistro* IX, 25). Wenn verba signa rerum ipsarum sind (ib. I, 2), soll die Gemeinsamkeit des Namens abhängig von der Identität der Sache sein. Deswegen sollen wir die Beziehung zwischen res, verba, communicatio wie folgt denken:



Was zeigt dieses Schema? Es zeigt die fundamentale Tatsache: „magis signum *re cognita* quam signo dato ipsa res discitur“ (X, 33). Warum hat Sokrates die tatsächliche Gemeinsamkeit für den Anfang der gemeinsamen und dialogischen Forschung gehalten? Auf diese Frage antworten wir wieder mit den Worten Augustins: „Nam primo omnium recordeo aliquamdiu nos quaesisse, *quam ob causam loquamur*, inventumque esse *docendi commemorandive gratia* nos loqui, . . . , id verba valeant, ut vel *nos ipsos commonefaciamus* vel alii commemorentur doceantur per nos“ (VII, 19).

Der Zweck des Sokrates ist nichts anderes als die Erinnerung an jedes eigene Erlebnis, i.e. jede Nennensbeziehung mit etwas: nämlich »redditus in se ipsum« (*De ordine* I, 1.3), vermittelt der tatsächlichen Gemeinsamkeit des Namens.

Die tatsächliche Gemeinsamkeit des Namens drängt uns zur Erinnerung an »uns selbst«. Aber, wie können wir an den Grund der Nennung gelangen? Die verschiedenen schönen Seienden mit einem Namen Schönheit zu nennen heißt, sofern dieser Name nicht Logos ohne Pathos ist, daß der Name »σύμβολον« der »παθήματα ἐν ψυχῇ« und »πράγματα« ist. Aber, was für eine Ähnlichkeit gibt es zwischen dem Namen und der Sache? Ist es die Ähnlichkeit zwischen dem Pathos und der Sache? Was ist das Nennen eigentlich?

Wenn man etwas schön nennt, erkennt man keineswegs direkt die allgemeine und wesentliche Identität deswegen, weil seine Intention des Nennens sich vorläufig auf die individuelle Differenz des betreffenden Seienden richtet. Wie oben erwähnt, gründet der Name »Schönheit« sich auf die Schönheit im betreffenden Seienden. Aber diese Schönheit in ihm ist vorläufig besonder und individuell, oder mindestens scheint sie individuell zu erscheinen. In diesem Sinne trägt der Name Schönheit in

der jeweiligen und wirklichen Nennung auf der Schulter nur eine besondere Seinsart der Schönheit als etwas in etwas. Der Name als *σύμβολον*, das durch sich selbst die seelischen Erlebnisse entsprechend Zeigende, trägt in der jeweiligen Erfahrung des Schönen zwar das Gewicht der besonderen und individuellen Schönheit, aber doch kann solches Gewicht der Individualität den anderen nicht übermitteln, sondern auch das durch diesen Namen Getragene oder das sich hinter ihm Verbergende nur andeuten, oder gibt die Übermittlung der individuellen Differenz auf, im Topos des allgemeinen Begriffs bleibend. Darum soll man vermittels des gegebenen Namens nicht auf das individuelle Erlebnis des anderen Individuums, sondern paradox auf sein eigenes Erlebnis zurückkommen, wenn man das Verborgene untersuchen will, mit dem begrifflichen und alltäglichen Sinn nicht zufrieden seiend.

Der alltäglich gemeinsame Name hat in der alltäglichen pragmatischen Dimension der Sprache sozusagen die pragmatische Gemeinsamkeit und Begrifflichkeit, die in der Dimension der erkenntnistheoretischen Reflexion nach dem Grund solcher Gemeinsamkeit gefragt werden kann. In diesem Sinne gibt es eine große Distanz zwischen der Gemeinsamkeit des Namens und der wesentlichen Identität. Unten formulieren wir den Weg zur wesentlichen Identität:

- a) Der Name Schönheit in der individuellen Nennung trägt das Gewicht der Individualität oder der individuellen Differenz.
- b) Dieser Name kann in der alltäglichen Begrifflichkeit gemeinsam werden.
- c) Wenn man in solcher reflexionslosen Gemeinsamkeit nicht bleiben kann, kommt man auf seine eigene Nennung zurück.
- d) In »redditus in se ipsum« erinnert man sich an seine eigene und unaussprechliche Erfahrung irgendeiner individuellen Schönheit in etwas.
- e) Durch die ontologische Reflexion setzt man eine wesentliche und allgemeine Substantialität der individuellen Schönheit als den ontologischen Grund der Nennung.

Also kann die vorausgesetzte Gemeinsamkeit des Namens Schönheit durch die phänomenalistische und ontologische Reflexion über die Sache Nennung als die persönliche Erfahrung der individuellen Schönheit an die wesentliche Identität gelangen. Deswegen ist die Nennung zwar der zu nennenden Sache ähnlich, aber doch der Name als der gemeinsame Begriff nur mittelbar ähnlich.

Aber, selbst in diesem Zurückkommen auf sich selbst kann man die Gemeinsamkeit der eigenen Erfahrung des Schönen und der ontologisch gesetzten wesentlichen Identität der Schönheit nicht bestätigen, sondern nur durch *ego-zentrische* Analogie vorläufig logisch annehmen. Darum kann man von der alltäglichen Gemeinsamkeit nicht direkt zur Bestätigung der wesentlichen Identität übergehen. In diesem Sinne können wir sehr gut verstehen, warum Menon immer noch in der Denkweise von »*ἐκ τοῦ ἑνὸς πολλά*« bleibt, nicht »*ἐκ πολλῶν εἰς ἓν*«, wiederholentlich von Sokrates kritisiert werdend (cf. 74a7–10, 77a6–9 etc.). Hat Sokrates aber ihm den unmittelbaren Übergang von der Gemeinsamkeit des Namens zur wesentlichen Identität wirklich gewünscht? War es für Anfänger des Philosophierens unbedingt nicht nötig, die erkenntnistheoretisch-ontologische Distanz zwischen den beiden kummervoll leidend

zu erfahren?

Der Sinn der onto-logischen Untersuchung der philosophischen Liebe liegt nicht in Telos, sondern in Mesa als die Erfahrung des »Pathos der Distanz«, das die Seele des Menschen vorher in ihrer reinen Wirklichkeit erfahren hat. Deswegen muß sie die dialogische Bewegung zwischen dem Besonderen und dem Allgemeinen in der ontischen Hierarchie der Schönheit wieder und wieder übernehmen.

III. 3. Der Sinn von »ἐξαίφνης« in der dialogischen Bewegung der philosophischen Liebe

Sokrates deutet Menon die Möglichkeit des Übergangs von der alltäglichen Gemeinsamkeit des Namens zur wesentlichen Identität an. Aber, was ist das Allgemeine in den einzelnen und besonderen Seienden eigentlich? Im Kontext von *Symposium* war es noch eine zu überwindende Stufe der philosophischen Treppe, in den allen schön genannten Seienden eine und dieselbe Schönheit als die immanente Allgemeinheit anzuerkennen.

Jedenfalls geht es in der ontologischen Kategorienlehre nicht um die individuelle Differenz der Nennung, sondern um die ontologische Ursache der Nennung. Die wesentliche Identität als die ontologische Ursache der Sache Nennung kann am äußersten Ende der individuellen Erfahrung die individuelle Differenz der persönlichen Nennung transzendierend als »κατὰ ὄλου« anerkannt werden. An diesem Orte können wir die Gemeinsamkeit des Namens und die wesentliche Identität zusammen mit der ontologischen Terminologie »κατὰ ὄλου« nennen. Die beiden so nennen zu können bedeutet aber keineswegs die dialogische Bewegung zwischen den vielen Besonderen und der einen Allgemeinheit zu Ende zu bringen. Wir haben nur die ontologische Beziehung zwischen den beiden mit der philosophischen Ahnung vorausgesehen, nicht logisch bewiesen. Darum soll man immer noch sich fragen: was ist die Schönheit als »κατὰ ὄλου«?

Sokrates versucht immer die philosophische Intention des Partners nach dieser Frage zu wenden, wie es auch bei den allen anderen auf dieselbe Weise immer wiederholt werden soll (*Meno* 79d6–e3). Aber, kann solche Frage »τί ἐστι« uns zu irgendeiner Antwort führen? Nein, man tritt durch diese Frage in die Aporie (80a1–2). Sokrates sagt: auf alle Weise ist Sokrates selber schon in der Aporie . . . Also, in Bezug auf die Tugend, weiß ich gar nicht, was sie ist . . . Dennoch will ich mit dir untersuchen und erforschen, »ὄτι ποτέ ἐστίν« (c8–d4).

Nun aber möchten wir uns fragen: was stellt Sokrates sich selbst mit dem Wort »was« in dieser Frage vor? Mit welcher Ahnung hat er dieses Wort gebraucht? Auf die Menons Frage, auf welche Weise Sokrates denn dasjenige sucht, wovon er gar nicht weiß (d5–6), antwortet Sokrates mit „, Ἀληθῆ καὶ καλόν (λόγον)“ (81a8), wovon die Weisen in göttlichen Sachen oder die göttlichen Dichter (Pindaros etc.) geredet haben sollen (81a5–b2): nämlich die Rede von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele, die in *Phaedrus* noch ausführlicher dargestellt ist. Das ist wie folgt.

In der Geschichte der unendlichen Seelenwanderung, hat die Seele »πάντα« gesehen und gewußt (c5–7). Darum heißt etwas zu suchen nichts anderes als das, sich

an etwas zu erinnern (*ἀναμνησθῆναι*, c9), und dazu noch, weil »πάντα« stammverwandt ist (d1), durch eine Sache wieder alles auszufinden (*ἀνευρεῖν*, d3). Nämlich, „τὸ γὰρ ζῆτεῖν ἄρα καὶ τὸ μαυθάνειν ἀνάμνησις ὄλον ἐστίν“ (d4–5).

Sokrates sagt, daß er an diese Rede glaubend mit Menon zusammenforschen will, was die Tugend ist (e1–2). Bei der Schönheit auch wird die Frage in der ganz gleichen Weise gestellt: was sie eigentlich ist. Diese Rede deutet uns in der mythologischen Gestalt die Urmöglichkeit des Wissens an. Aber trotzdem sollen wir uns weiter fragen: was für einen Unterschied gibt es zwischen dem in der reinen Wirklichkeit der Seele unmittelbar *Sehen* und dem in dieser Welt sich mittelbar an etwas *Erinnern*? Ist jene Treppe auf das Höchste und Letzte eigentlich nicht unterbrochen? Es scheint vorläufig möglich, zu definieren, was etwas ist, insofern diese Definition in solcher Grenze bleibt, wie Sokrates bei der Definition der Form oder der Farbe gezeigt hat (*στερεοῦ πέρας*, 76a7, *ἀπορορὴ σχημάτων ὅφει σύμμετρος καὶ αἰσθητός*, 76d4–5). Aber solche Definitionsweise kann bei der Definition der Schönheit oder der Tugend überhaupt nicht gelten, wie Sokrates in *Phaedrus* 263a6–10 redet. In diesem Sinne kehrt die Frage nach dem Was-sein der göttlichen Sachen endlich zum Problem des Übergangs von *Doxa* zu *Episteme* in der reinen Wirklichkeit der Seele zurück, weil *ἀεὶ ἢ ἀλήθεια ἡμῖν τῶν ὄντων ἐστίν ἐν τῇ ψυχῇ* (cf. 86b1–2).

In diesem Punkt geht es um das Problem »ἐξαιφνης«. Das Wort *ἐξαιφνης* ist bei Platon im ausgezeichneten Sinne mindestens zweimal gebraucht¹¹⁾. Der Übergang von *Doxa* in der empirischen Dimension zu *Episteme* ereignet sich ganz *plötzlich*, i.e. »παρὰ τὴν δόξαν«¹²⁾. Wenn es so ist, wird *Doxa* doppelsinnig:

- a) *Doxa* ist *Dynamis* der *Episteme*. Die Definition in *Doxa* ist darum der Anfang der onto-logischen Untersuchung.
- b) In *Doxa* selbst kann man sich keineswegs vorstellen, wie *Was-sein* in der reinen Wirklichkeit erscheint, obwohl »λογισμὸς αἰτίας« (98a3–4) *δορὴν δόξαν* für den Ausgangspunkt halten soll. (Denn diese *δόξα* weiß ihre *δορὸτης* des Wegs und der Methode der onto-logischen Untersuchung noch nicht.)

Deswegen sollen wir auch in diesem Kontext das Problem des Übergangs »vom vielen zum einen« doppelsinnig:

- a') Das Eine als der Sinn eines Namens, mit dem solches Viele in gleicher Weise genannt wird. Diesen gemeinsamen Sinn zu suchen ist vorläufig induktiv.
- b') Das Eine als der Grund der Nennung, der der Sache Nennung schon apriorisch vorausgeht. Erkennen ist darum Sich-Erinnern oder Wiedererkennen.

»ἐξαιφνης« zeigt uns in diesem Sinne einen Wendepunkt, i.e. *καιρός* der »ψυχῆς περιαγωγῆ«¹³⁾.

III. 4. Nennung als »προσαγορεύειν«

In Bezug auf die Sache Nennung gibt es bei Sokrates keinen Unterschied zwischen etwas und etwas in etwas. Aber, wenn die Sache Nennung einmal problematisch gemacht wird, wird die Verschiedenheit der Beziehung zwischen dem Nennenden und dem zu Nennenden wie oben schon erwähnt auch problematisch. Hier möchten wir die Struktur der Nennung zusammenfassend folgendermaßen formulieren.

- a) Die Nennung, etwas als solches auszusagen, ist zwar individuell, aber doch der Name (*ὄνομα*), ob richtig, ob nicht richtig, schon gemeinsam.
- b) In der jeweiligen individuellen Nennung wird »*ῥῥῥῥῥῥῥ ὀνομάτων*« probiert, ob bewußt, ob unbewußt.
- c) In der erkenntnistheoretischen Reflexion wird es gefragt, aus welchem Grunde man solches Viele mit einem Namen nennen kann.
- d) Die menschliche Seele hat in ihrer reinen Wirklichkeit schon *alles* systematisch gesehen, i.e. »*ῥῥῥῥῥῥ ὀνομάτων*« im Ganzen. Das ist metaphysischer Urgrund der menschlichen Nennung überhaupt.
- e) Mit der in Doxa kaum noch bleibenden *ῥῥῥῥῥῥ* ist es möglich, etwas »*συνέναι κατ' εἶδος*«, »*ὀνομάζειν*«, »*προσαγορεύειν*«, i.e. etwas als solches auszusagen.
- f) Die Nennung (modus inveniendi) ist nicht nur die Seinsart des Menschen, der in der Nennen-Beziehung mit der Welt steht, sondern auch der Topos, wo die Welt sich als solche hervorbringt (modus in conspectum veniendi).
- g) Die *ῥῥῥῥῥῥ* der Nennung in Doxa ist in der Tat immer noch problematisch, und deswegen soll man sich fragen, »*τί ἐστι;*«, um *ῥῥῥῥῥῥ* wiederzuerkennen und *alles* in der richtigen Ordnung und dem systematischen Zusammenhang zu denken.
- h) Die Frage nach dem »Was-sein« tritt in die unendliche dialogische Beziehung mit dem Urgrund, immer zum Tatort der Nennung zurückkehrend, in der Hoffnung auf die plötzliche Selbstoffenbarung des Gesuchten.

Die Nennung ist bei Sokrates schon eine Art der Erinnerung an »*εἶδος*« in der reinen Wirklichkeit. Das charakteristische Merkmal der sokratischen onto-logischen Kategorienlehre liegt in den folgenden Punkten:

- 1) Der Ausgang der alltäglichen Tatsache, »*τὰ πολλὰ ταῦτα ἐνὶ τινὶ προσαγορεύεις ὀνόματι*« (*Meno* 74d5–6).
- 2) Anerkennung der ontologischen Hypothese,¹ »*κἂν εἴ πολλοὶ καὶ παντοδαπαὶ εἰσιν, ἐν γὰρ τὴ εἶδος ταῦτόν ἄπασαι ἔχουσιν*« (72c6–7), »*τὸ ἐπὶ πᾶσιν τοῦτοις ταῦτόν*« (75a–4), »*ἐν τε καὶ ταῦτόν ἦγείσθαι τὸ ἐπὶ πᾶσιν τοῖς σώμασι κάλλος*« (*Symposium* 210b3–4).
- 3) Anerkennung der ontologischen Hypothese,² »*δι' ὃ (ἐν τὴ εἶδος ταῦτόν) εἰσὶν ἀρεταί*« (*Meno* 72c8), »*αὐτὸ τὸ καλόν, ᾧ καὶ τᾶλλα πάντα κοσμεῖται καὶ καλὰ φαίνεται*« (*Hippias Maior* 289d2–3), »*ἐκεῖνο αὐτὸ τὸ εἶδος, ᾧ πάντα τὰ ὄσια ὄσια ἐστίν*« (*Euthyphro* 6d10–11), »*τῷ καλῷ τὰ καλὰ [γίγνεται] καλὰ*« (*Phaedo* 100e2–3).
- 4) Anerkennung der ontologischen Hypothese,³ »*ἐπειδὴν προσγένηται ἐκεῖνο τὸ εἶδος*« (*Hp. Ma.* 289d3–4), »*τὰ δὲ ἄλλα πάντα καλὰ ἐκείνου μετέχοντα*« (*Smp.* 211b2), »*μετέχει ἐκείνου τοῦ καλοῦ*« (*Phd.* 100c5–6), »*οὐκ ἄλλο τι ποιεῖ αὐτὸ καλὸν ἢ ἡ ἐκείνου τοῦ καλοῦ εἶτε παρουσία εἶτε κοινωνία*« (d4–6).
- 5) Anerkennung der ontologischen Hypothese,⁴ »*οὐδέ που ὄν ἐν ἐτέρῳ τινί, . . . , ἀλλ' αὐτὸ καθ' αὐτὸ μεθ' αὐτοῦ μονοειδὲς αἰεὶ ὄν*« (*Smp.* 211a8–b2), »*ἢ γὰρ ἀχρώματος τε καὶ ἀσημάτιστος καὶ ἀναφής οὐσία ὄντως ὄσα*« (*Phaedrus* 247c6–7).
- 6) Dialektische Untersuchung des »Was-seins« des Namens, besonders in Bezug auf *ἀγαθόν*, *καλόν*, *δικαίον*, *σωφροσύνη* etc.

IV. Das Schöne, Die individuelle und immanente Schönheit, Die immanente und allgemeine Schönheit, Die transzendente Schönheit

Das Schöne als das Individuum ist auf dem Wege der philosophischen Liebe das zu überwindende. In diesem Sinne ist das Individuelle, ob aisthetisch, ob noetisch, durchaus nur »Hypomnema«. Warum geht es hier nicht um den ontologischen Unterschied zwischen der individuellen Substanz und etwas im Substrat, den Aristoteles in *Categoriae* in Frage gestellt hat? Meiner Meinung nach ist die Differenz der beiden metaphysischen Denkweisen abhängig von der fundamentalen Differenz in der Seinserfahrung. In diesem Sinne können wir nicht leicht entscheiden, ob der sokratisch-platonische Gedankengang, wie oben formuliert, eigentlich wahr oder nicht wahr. Platons Gedanken nach, wenn ein Logos falsch ist, redet dieser Logos von Nichts, und von Nichts zu reden ist nichts anderes als »κενολογεῖν«. In diesem Punkt möchten wir den in *Categoriae* geredeten Gedanken in Frage stellen.

IV. 1. Paronymon (παρώνυμον)

In Platons Schriften können wir dieses Wort und »συνώνυμον« nicht finden außer dem Wort παρωνύμιος (*Leges* 757d6, nicht im strengen Sinne des Wortes, etwas verändert im Sinne) oder παρωνύμιον (*Sophista* 268c1–2, der Name, der vom anderen Namen etwas verändert gestaltet ist, e.g. σοφός → σοφιστής), obwohl δμώνυμον (der Name ist gleich, aber die Substantialität nicht) im gleichen Sinne als die wichtige ontologische Terminologie schon gebraucht ist.

Ein Beispiel des Paronyms ist δ ἀνδρείος, das die von ἀνδρεία durch die Flexion dieses Namens abgeleitete »προσηγορία«-ἀνδρείος innehat (1a12–15). δ ἀνδρείος ist δ ἀνδρείος ἄνθρωπος. Das Wichtige in diesem Kontext ist es, daß προσηγορία überhaupt erst durch solche flexibele Ableitung des Namens *onto-logisch* sinnvoll werden kann, weil der Name dem Sein entspricht. Diese Beziehung zwischen ὄνομα und προσηγορία ist *allegemein* geredet. Denn Aristoteles sagt: die Farbe *ist im* Körper, und wir können in solchem Kontext das Sein der immanenten Allgemeinheit finden.

Wenn wir solche immanente Allgemeinheit als das Sein für den ontologischen Grund der προσηγορία überhaupt ansehen können, können wir folglich so formulieren:

- 1) προσηγορία (κατηγορία) sagt etwas als solches (τοιόνδε) *der immanenten Allgemeinheit nach* aus.

IV. 2. Die im Substrat Seienden (τὰ ἐν ὑποκειμένῳ ὄντα)

Das Seiende ist zweierlei klassifiziert: nämlich,

- x) Der Name von etwas zeigt die Substantialität des irgendeinen anderen Substrats (die Kategorie der Substanz, e.g. ἄνθρωπος, ἵππος, ζῶον etc.).
- y) Etwas *ist in* irgendeinem Substrat (e.g. ἐπιστήμη, χρώμα etc.) (1a20–b9).

Was bedeutet »ἐν ὑποκειμένῳ εἶναι«? Das im Substrat Seiende ist hier kein wesentlicher Teil von etwas, sondern *in* etwas *nur* in Seinsart der Abhängigkeit davon, sich davon nicht trennen könnend (1a24–25), nur akzidentell. Das etwas in sich

Habende erhält sich selbst oder Selbstidentität nur mit seiner Substantialität, unabhängig von den in sich Seienden, obwohl es durch das etwas in sich Haben verschiedenartig als so und so erscheint. Die Seinsart des im Substrat Seienden ist auch zweierlei klassifiziert: nämlich,

y₁) Alle Farbe sind in Körper (1a28). — immanent und allegemein.

y₂) τὸ τὲ λευκὸν ἐν ὑποκειμένῳ ἔστι τῷ σώματι (1a27–8). — immanent und individuell.

In Bezug auf den Satz (1), in welcher Beziehung mit *προσηγορία* oder *κατηγορία*¹⁴⁾ steht die individuelle Immanenz (y₂)? Von solcher Beziehung redet Aristoteles aber überhaupt nicht. Aber wir könnten ebenfalls so sagen: im Topos der individuellen Nennung empfängt »*προσηγορία*« die schwere Last der individuellen Differenz. Anders gesagt, wird die immanente Allgemeinheit in der jeweiligen Nennung geprüft. Dennoch geht »*προσηγορία*« der jeweiligen Nennung voraus, und damit können wir etwas als solches erkennen und aussagen. Deswegen sollen wir vielmehr so sagen:

- 2) Erst mit der von der immanenten Allgemeinheit abgeleiteten *προσηγορία* können wir in der jeweiligen Nennung die individuelle Differenz wahrnehmen, die vorläufig nur mit der τὲς mitnehmenden *προσηγορία* als *καθόλου* ausgesagt wird (e.g. τὸ τὲ λευκὸν, ἢ τὲς γαμματικῆ).

IV. 3. Die erste Substanz in *Categoriae*

Der Satz (y₁) geht dem Satz (y₂) voraus. Aber dieses Vorausgehen ist durch den nächsten Satz wieder beschränkt:

(y₃) Wenn die Farbe in jeder individuellen Seienden nicht wäre, würde es die Farbe im allgemeinen überhaupt nicht im Seienden geben (2b2–3).

Mit *προσηγορία* als *καθόλου* nennen wir etwas. Das bedeutet auf der einen Seite im individuellen Seienden das Allgemeine anzusehen, auf der anderen Seite das Allgemeine durch die individuelle Substantialität der ersten Substanz zu prüfen. In diesem Sinne können wir wie folgt formulieren:

- 3) Der onto-logische Grund der Kategorie als *καθόλου* ist zwar die immanente Allgemeinheit, aber doch wird diese Allgemeinheit durch die immanente Individualität bestätigt.
- 4) In solcher induktiven Neigung enthält man sich der Frage nach »Was-sein« des »*καθόλου*« oder der Definition.

In solchem Sinne ist bei Aristoteles die erste Substanz immer stark betont. Wenn es so ist, wie könnte man in der aristotelischen ontologischen Kategorienlehre die Kategorie »schön« denken? An erster Stelle, kann man in *Categoriae* das Wort »*καλόν*« ausfinden?

IV. 4. Das Problem der Individualität des im Substrat Seienden

Der Gedankengang des Aristoteles scheint fast gleich mit dem Platons, insofern er von der Tatsache des *προσαγορεύειν* zu der immanenten Allgemeinheit als dem Grund der *προσηγορία* übergeht und dort bleibt. Aber Aristoteles kommt wieder auf die erste Substanz zurück, sobald er die Ableitung der Kategorie von der immanenten Allgemeinheit anerkannt hat.

Was heißt das? Aristoteles hat sich davon ferngehalten, daß die immanente Allgemeinheit der Ausgang nach dem transzendenten Sein wird, weil man von solchem Sein, vielleicht dachte er, mit dem Logos nicht mehr reden kann. Deshalb sagt er: „κατὰ μὲν γὰρ τὸν λόγον τὰ καθόλου πρότερα κατὰ δὲ τὴν αἴσθησιν τὰ καθ' ἕκαστα· καὶ κατὰ τὸν λόγον δὲ τὸ συμβεβηκὸς τοῦ ὅλου πρότερον, ὅσον τὸ μουσικὸν τοῦ μουσικοῦ ἀνθρώπου· οὐ γὰρ ἔσται ὁ λόγος ὅλος ἄνευ τοῦ μέρους· καίτοι οὐκ ἐνδέχεται μουσικὸν εἶναι μὴ ὄντος μουσικοῦ τινός“ (*Metaphysica* 1018b32–37, cf. Satz (y₃)). Im Logos sind das Allgemeine und das Akzidens die ersteren. Ohne logisches Vorausgehen des Allgemeinen und des Akzidens kann man den Logos als das Ganze nicht hervorbringen, weil das Allgemeine oder das Akzidens als der Teil des Ganzen, i.e. als *προσηγορία* oder *κατηγορία*, das Ganze (*λόγος*) konstituieren kann. Aber sie brauchen, wie schon oben erwähnt, das Substrat, wo sie der Teil des Ganzen werden können. Trotz ihrer logischen Priorität brauchen sie irgendein Substrat und haben sie keinen eigenen ontischen Topos. Weil sie ihren eigenen ontischen Topos nicht haben, können wir von ihrer Transzendenz nicht reden: nämlich, „τὸ δὲ λέγειν παραδείγματα αὐτὰ εἶναι καὶ μετέχειν αὐτῶν τὰλλα κενολογεῖν ἐστὶ καὶ μεταφορᾶς λέγειν ποιητικᾶς“ (991a20–22).

Eben wegen der immanenten Seinsart des Allgemeinen mußte Aristoteles das Seiende im individuellen Substrat zum Beispiel „τὸ τὶ λευκὸν ἐν ὑποκειμένῳ τῷ σώματι“ nennen, obwohl er von der Beziehung unter dem bestimmten Weiß (*τὸ τὶ λευκόν*) im betreffenden weißen Seienden, dem Weiß im Substrat und der Kategorie »schön« nicht redet. Es ist nur so gesagt: man erkennt etwas nach der immanenten Allgemeinheit als das in sich irgendein bestimmtes Weiß Habende und nennt nur weiß, ohne „τὶ“ deutlich zu machen.

Aber wir können nicht umhin, dieses „τὶ“ in Frage zu stellen. Wir haben bis zu dieser Stelle es für das Zeichen irgendeiner individuellen Differenz gehalten. Auch wenn wir zu den individuellen immanenten Seienden dieses Wort in gleicher Weise hinzufügend bemerken, können wir wirklich die individuellen Differenzen auf die ganz und gar gleiche Weise erkennen und nennen? Zum Beispiel, gibt es irgendeinen Unterschied zwischen „τὶ“ in „τὸ τὶ λευκόν“ und „τὶς“ in „ἡ τὶς γραμματικῆ“ überhaupt nicht? Doch, gibt es einen ontischen Unterschied, weil „weiß“ die Kategorie der körperlichen Beschaffenheit und „grammatisch“ die der seelischen ist. Bei Aristoteles ist aber mindestens im Kontext in *Categoriae* solcher Unterschied nur horizontal, im Vergleich mit dem vertikalen Unterschied in der ontischen Hierarchie in Platons *Symposium*. Was soll das heißen?

Meiner Meinung nach liegt der Sinn seiner Kategorienlehre hauptsächlich in der ontologischen Begründung und Systematisierung der Kategorie überhaupt und der Verbindung der Kategorien in den verschiedenen ontischen Dimensionen. In diesem Sinne ist seine Denkweise in *Categoriae* durchaus horizontal, außer der Unterscheidung unter *πρώτη οὐσία*, *εἶδος* und *γένος*. Davon können wir in zwei Sinnen wie folgt bezeichnen:

- a) Es gibt keinen hierarchischen Unterschied zwischen der seelischen und der körperlichen Kategorie (cf. I.5.b), auch in Bezug auf das Problem der Differenz und Individualität der beiden.

- b) Es gibt keine werttheoretische Hierarchie, und darum spielen die Schönheit oder das Gute keine große und spezielle Rolle, obwohl Aristoteles im metaphysischen und teleologischen Kontext sagt, das Gute oder das Schöne seien »τὸ ὄν ἐνεκα«, »ἀρχή« des Erkennens und der Bewegung (*Metaphysica* 1013a21–23), oder der Mensch sei nicht ἀγαθός, der sich über καλαὶ πράξεις nicht freuen (*Ethica Nicomachea* 1099a17–18), weil τὸ καλὸν τέλος τῆς ἀρετῆς ist (1115b13).

In Platons *Symposium* geht es zuerst um die individuelle Schönheit der einzelnen schönen Seienden, aber es ist dabei nicht das Wichtigste, ob solche Schönheit oder das individuelle Seiende in Bezug auf solche Individualität ganz und gar einmalig, einzig und unvergleichbar ist, oder nicht. In *Categoriae* auch meint die Individualität nur »ἄτομον καὶ ἐν ἀριθμῷ«, keineswegs unvergleichbare einmalige Einzigkeit. Deswegen ist es hier gar nicht wichtig, welchen Unterschied der Individualität es zwischen τὸ in τὸ τὲ λευκόν und τὴς in ἡ τὴς γραμματικῆ gibt. In diesem Punkt scheint die einzelne Differenz der immanenten Seienden in den individuellen Seienden sich in „atomic universal“⁽¹⁵⁾ aufzulösen, obwohl Aristoteles davon nicht redet, ob τὸ τὲ λευκόν in einem Seienden sich in den anderen wiederholen kann oder nicht. Deswegen scheint es keinen wichtigen Unterschied zwischen τὸ τὲ λευκόν und τὸ λευκόν zu geben. Wie wir schon *διαφορότης ἐκάστου* in *Doxa* oder *Phantasia* in Bezug auf den Kontext in *Theaetetus* dachten, können wir die individuelle Beziehung zwischen diesem Individuum Ich und diesem individuellen Seienden nicht so leicht in die objektive und allgemeine Dimension auflösen, auch wenn wir *διαφορὰ ἐκάστου* nicht logisch erklären können. G. E. L. Owen interpretiert ἡ τὴς γραμματικῆ oder τὸ τὲ λευκόν im Sinne, z. B., daß die dritte Person, Plural, Präsens von ‚voir‘ ‚voient als „a particular specimen of the knowledge of French and more generally of linguistic knowledge“ ist.⁽¹⁶⁾ Meiner Meinung nach hat G. E. L. Owen das Problem, daß etwas als »τὸδε τι« hingewiesen wird und in diesem Seienden etwas als τὸ ἐν ὑποκειμένῳ ὄν ist, mit dem Problem, ob τὸ ἐν ὑ. sich in irgendeiner Weise in den anderen wiederholen kann, übereilt verwechselt. Jedenfalls hat Aristoteles davon nie geredet. Aber wir sollen mindestens darauf genug aufmerksam sein, daß wir eben in der individuellen Begegnung mit τὸδε τι das im Substrat Seiende bemerken und damit dieses Subjekt als τοῦόνδε bezeichnen können, und dazu daß es in diesem Kontext nicht um die Persönlichkeit des erkennenden Individuums Ich, sondern um sozusagen durchschnittliches Erkenntnisvermögen geht.

IV. 5. »τὸ τὲ καλόν« im Substrat

Trotz der Wichtigkeit in der teleologischen Metaphysik können wir in *Categoriae* und auch in *De interpretatione* das Wort καλόν oder das Urteil über τὰ καλά überhaupt nicht finden, außer dem Wort κάλλιον (8b8–10), das wegen der Erklärung der Vergleichung gebraucht ist, nicht als Kategorie καλόν.

Wenn man *Categoriae* in einem beschränkten Sinne für einen Nachfolger der platonischen Kategorienlehre halten könnte, warum geht es hier nicht um die Kategorie καλόν, obwohl Aristoteles als Kategorie der »ποιότης« δικαιοσύνη, σωφροσύνη, ἀγαθόν, ἀνδρεία etc. erwähnt? In diesem Punkt soll man sich daran erinnern, daß bei

Platon die Schönheit so oft mit dem Guten oder der Gerechtigkeit zusammen geredet ist, weil solche Werte nicht nur ontologisch-werttheoretisch wesentlich, sondern auch in Bezug auf das Was-sein solcher Werte immer noch problematisch sind (cf. *Phaedrus* 263a9–10). Besonders war es für Sokrates oder Platon eine *vitale* und unvermeidliche phisophische Aufgabe, »καλὸν κἀγαθὸν εἰδέναι« (*Apologia* 21d4), nicht vollkommene Wirklichkeit des Erkennens, sondern auch um die des menschlichen nur um die Ethos, i.e. »δμοίωσις θεῶν« (*Theaetetus* 176b1), zu verwirklichen oder um damit durch die philosophische Liebe an der Selbstidentität des Seins teilzunehmen.

Aristoteles redet von der Tatsache der Differenz zwischen der Schönheit und dem Guten (*Metaphysica* 1078a 31), und dazu hinterläßt uns einige Sätze über den Topos der Schönheit:

- a) τὸ ... καλὸν ἐν μεγέθει καὶ τάξει ἐστίν (*Poetica* 1450b36–37).
- b) τὸ ... καλὸν ἐν πλήθει καὶ μεγέθει ... γίνεσθαι (*Politica* 1326a33–34).
- c) τὸ κάλλος ἐν μεγάλῳ σώματι (*Ethica Nicomachea* 1123b7).
- d) τοῦ ... καλοῦ μέγιστα εἶδη τάξεις καὶ συμμετρία καὶ τὸ ὀρισμένον (*Metaphysica* 1078a36–b1).
- e) τὸ ... κάλλος τῶν μελῶν τις συμμετρία δοκεῖ εἶναι (*Topica* 116b21–22).
- f) ταῦτόν ... ἐστὶ τὸ καλὸν καὶ τὸ πρέπον (ib. 135a13).

Die Begriffe außer der Größe sind alle schon von den Vorläufern gebraucht. In diesem Sinne sind diese Sätze schon leicht zugänglich. Auf diese Sätze können wir aber noch achtgeben, besonders in Bezug auf die Form des Satzes. Jeder Satz hat keine vollkommene Form der Definition, und er benutzt das Wort »ἐν« scheinbar mindestens dreimal.¹⁷⁾ Das bedeutet vielleicht, daß er auf der einen Seite die unmittelbare Definition der Schönheit vermieden und auf der anderen Seite die bekannten peripherischen Begriffe der Schönheit als »dux ad pulchritudinem« gezeigt hat und an diesem Orte, i.e. gerade vor der onto-logischen Frage nach der Schönheit, bleibt (cf. 4) in IV, 3). Die empirische Tatsache, vermuten wir, daß die Schönheit mannigfaltig in den verschiedenen Dimensionen (aisthetisch und noetisch, empirisch und philosophisch usw.) gesagt wird, hat Aristoteles davon entfernt, daß er in *Categoriae* καλόν als eine typische Kategorie gebraucht, weil das Beispiel ohne Erklärung klar und leicht zugänglich sein zu müssen scheint, wie ἀνδρεῖος als die seelische Kategorie oder λευκός als die körperliche, und dazu, weil man von καλόν »πτῶσις« (1a13) nicht klar sagen kann.

Aber, dem Gedanken der Kategorienlehre selbst nach, könnten wir wie folgt sagen, auch im Zusammenhang mit dem Wort »ἐν« in a), b) und c):

- 5) Wir können etwas »καλόν« nennen, weil »τὸ τὲ καλόν« oder »τὸ καλόν« im Substrat *ist*.

V. Der Umschlag von »τὸ ἐν ὑποκειμένῳ καλόν« in »αὐτὸ τὸ καλόν« als Telos der onto-logischen Frage

Wenn man innerhalb der aristotelischen Kategorienlehre bleibt, kann man in Bezug auf die Kategorie καλόν nur wie oben erwähnt aussagen. In diesem Kontext

geht es keineswegs um die Differenz der Tiefe oder der Höhe der »τὰ ἐν τῇ ψυχῇ παθήματα«. Das Problem der Kategorie „schön“ bleibt nicht nur innerhalb der ontologischen Begründung der Nennung (προσαγορεύειν), sondern auch bezieht sich auf das Problem der Selbstausslegung der Welt oder der Seinserfahrung des philosophischen und philokalischen Menschen. Wie Platon in *Phaedrus* sagt (cf. I.3 et I.4), kann die Erscheinung des Schönen uns durch die ausgezeichnete Selbsterscheinungskraft der Schönheit tiefes und großes *Pathos als Thaumazein* geben. Das bedeutet sozusagen durch Thaumazein eine vorläufig erhaltene, bestimmte und stabile Identität des Seins und Denkens zunichte zu machen. Anders gesagt, macht das Pathos der Schönheit unsre Perstiktive der Seinserfahrung noch tiefer in die Tiefe der Welt und die Unerschöpflichkeit des Seins. Die Welt wird durch die Kraft der Verneinung solches Pathos wieder unbestimmt, frei und offen.

In solcher Erfahrung der Schönheit, geht der Sinn der Kategorie »schön« von der zufälligen Zugehörigkeit zu etwas (τὸ ἐν ὑποκειμένῳ τινὶ εἶναι) zu der ausgezeichneten Seinsart über, in der die Tiefe der Welt sich wieder neu und unbestimmt hervorbringt. Dieser Augenblick der vortrefflichen Begegnung mit solcher Schönheit ist eben der *Umschlagpunkt* des Schicksals der Kategorie »schön«. In diesem Punkt sehen wir nicht nur das Schöne (τὸ φαινόμενον καλόν)¹⁸⁾ oder das irgendeine Schönheit in sich Habende, sondern auch die sich in etwas hervorbringende Schönheit selbst und noch weiter durch die Schönheit selbst die Tiefe der Welt, die Unerschöpflichkeit des Seins, gleichsam den Abgrund des Seins.

Warum soll man hier in diesem Punkt von irgendeinem Nichts reden, das in solchen Worten wie Tiefe, Abgrund, Unbestimmtheit, Unerschöpflichkeit usw., erscheint? Wie Platon sagt, kann man eben in der Mitte der Erfahrung der vortrefflichen Schönheit das »Was-sen« solches Pathos überhaupt nicht aussagen, weil er bei sich keine solchem Pathos entsprechenden Worte haben (cf. *Phaedrus* 250a5–b1). Das Denken entspricht hier dem Sein noch nicht. Die Welt hat ihr bisheriges Bild durch die neue Tiefe der Schönheit verloren und bleibt noch nicht gestaltet, i.e. als Nichts.

Vermittels des Nichts kann man sich wieder fragen: was ist solches Pathos? Was ist die Schönheit selbst eigentlich? Wir haben in etwas irgendeine Schönheit gesehen. Darum können wir es schön nennen. Trotzdem können wir nicht umhin, uns nach dem Was-sein der Schönheit überhaupt zu fragen. Vorläufig sehen wir im Bild Nichts, weil das Was-sein der Schönheit unbestimmt bleibt. Gerade in diesem Punkt, wegen der Intention nach der Schönheit an sich, vergessen wir schon das in sich irgendeine Schönheit Habende. Es geht hier gegen die aristotelische Erwartung nicht mehr um das Substrat oder die Immanenz oder selbst die Allgemeinheit der Schönheit¹⁹⁾. Es ist nichts anderes als »ἀπὸ τὸ καλόν«, das hier als onto-logischer Grund der Kategorie »καλόν« gefragt wird. Und, wir wissen eigentlich noch nicht, ob solche Schönheit ontologisch transzendent ist. Nur fragen wir uns nach dem Was-sein der Schönheit oder dem Ursprung der Kategorie »schön«, überhaupt nicht um irgendeinen allgemeinen Begriff auszufinden.

Anmerkungen

- 1) Ich habe diesen Begriff »onto-logisch« von R. Berlinger aufgenommen. cf. *Philosophie als Weltwissenschaft*, Amsterdam, 1975, S. 41–42. In dieser Abhandlung habe ich mit diesem Wort »onto-logisch« die gespannte Beziehung zwischen der Sache Nennen in der sprachlichen Dimension und dem ontologischen Seinsgrund des so Genannten akzentuiert. Das Problem der Identität des Denkens und Seins (cf. Parmenides, DK 28B8) wird der Sache des Nennens gemäß onto-logisch gedacht. Aber, insofern die Sache Nennen unsre fundamentale Seinsart in der weltseienden Beziehung mit der Welt ist, sollen wir auf das Problem des menschlichen Pathos, Ethos selbst in der onto-logischen Betrachtung Rücksicht nehmen. In diesem Sinne wird »ἡθική« auch problematisch.
- 2) *Theaetetus* 150b6, 161d5, 184b1, 210b8 etc. cf. *ib.* 150d6–8; *παρ' ἐμοῦ οὐδὲν πάποτε μαθόντες, ἀλλ' αὐτοὶ παρ' αὐτῶν πολλὰ καὶ καλὰ εἰρόντες τε καὶ τεκόντες.* cf. S. Kierkegaard, *Philosophische Brocken*, ü. v. L. Ritter, Rowohlt, 1964, S. 14; Dazu hatte Sokrates Mut und Besonnenheit, sich selbst genug zu sein, aber auch im Verhältnis zu anderen nur der Anlaß zu sein, selbst für den dümmsten Menschen.
- 3) Diotima gebraucht dieses Wort »ὀρθῶς« im onto-logischen wichtigen Sinne, natürlich auch im Zusammenhang mit »ὀρθῆ δόξα« (cf. 210a6, 211b5, 7). In Bezug auf die richtige Beziehung mit dem Grund, cf. *Leges* 668b4–6, 667d5, 668b2, 669a9–b3, 800a8–801b2; ... *ἐπανερωτῶ* ... (im Zusammenhang mit *εὐφροσύνη*). Natürlich können wir im onto-logischen Kontext das Wort »ὀρθότης ὀνομάτων« keineswegs übersehen (*Euthydemus* 277e4, *Cratylus* 384b6–7, 391d7, 393b4 etc.). Dazu noch, *Phaedrus* 249c6–7;
- 4) Dieses Wort können wir in den Platons Schriften nicht finden. Das ist meine Terminologie, die bedeutet »die Seinserfahrung in der richtigen und wahren Beziehung mit dem Seinsgrund«.
- 5) cf. *Theaetetus* 156b3, Aristoteles, *Categoriae* 9a29; *τὰ τοιαῦτα*. cf. das Wort *τὸ τοιοῦτον* (*Timaeus* 49d5).
- 6) cf. Augustinus, *De magistro* I, 2.
- 7) cf. Parmenides, DK 28B8; *αὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκε ἐστὶ νόημα. οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἔοντος, ἐν ᾧ πεφασισμένον ἐστὶν, εὐρήσεις τὸ νοεῖν.*, F. W. J. Schelling, *Philosophie der Kunst*, I, §6, S. 377; relative Einheit des Denkens und Seins, Aristoteles, *Metaphysica* 1072b19–20; *αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ.*
- 8) *The Symposium of Plato*, Cambridge, 1969 (1909¹), p. 125.
- 9)

Topos der Schönheit			
ontische Hierarchie der schönen Seienden	Schönheit im Substrat—Immanenz		
	individuell →	allgemein ἀδελφόν ἐν καὶ ταῦτόν →	allgemein συγγενές ἐν καὶ ταῦτόν
↓ körperlich (K) e.g. • das Gold, irdene Pfanne, Kleidung, Harfe—Menschenwerk • Pferd, Affe—Tier • Mädchen, Knabe—Mensch cf. <i>Phaedo</i> 78d10–e1 ↓ seelisch (S) e.g. • Beschäftigung • Sitte, Regel, Gesetz • Wissenschaft ↓ [<i>μετέχουσιν</i>]	<τὸ τὶ καλόν> ¹ _{1–n} ⋮ <τὸ τὶ καλόν> ⁿ _{1–n} ⋮ <τὸ τὶ καλόν> ^{1'} _{1'–n'} ⋮ <τὸ τὶ καλόν> ^{n'} _{1'–n'}	<τὸ καλόν> ¹ ⋮ <τὸ καλόν> ⁿ als eine und dieselbe S. ⋮ <τὸ καλόν> ^{1'} ⋮ <τὸ καλόν> ^{n'}	<τὸ καλόν> ^K → <τὸ καλόν> als καθόλου <τὸ καλόν> ^S [λογισμὸς αἰτίας] ↓
<αὐτὸ τὸ καλόν> als αἰτία Transzendenz—Schönheit an sich als allgemeiner Grund des Schönen			

Dieses Diagramm bezeichnet den Gedankengang in *Symposium* 210a–212a.

- 10) cf. N. Fujisawa, 'Ἐξέσιν. Μετέξεν and Idioms of ,Paradeigmatism' in *Plato's Theory of Forms, Phronesis*, vol. XIX, No. 1, 1974.
- 11) *Symposium* 210e4, *Epistulae* 341c7.
- 12) Dieses Wort habe ich aus Aristoteles entlehnt (*Poetica* 1452a4).
- 13) *Respublica* 521c6, 518c4–d7. Das Wort *καίρος* meint in diesem Kontext den ausgezeichneten Augenblick des Umschlags der onto-logischen Intention.
- 14) Bei Platon ist das Wort *κατηγορία* oder *προσηγορία* noch nicht die Terminologie der Kategorienlehre. Selbst in *Categoriae* ist die Terminologie im Ganzen noch nicht vollkommen bestimmt. Selbst in Bezug auf solche Terminologie in der onto-logischen Kategorienlehre ist Aristoteles von Platon ziemlich stark beeinflusst, obwohl es in Bezug auf die metaphysische Perspektive einen großen Unterschied gibt.
- 15) cf. J. M. E. Moravcsik, *Aristotle on Predication, Philosophical Review*, 76–2, 1967, p. 87. Mit diesem Wort kritisiert Moravcsik G. E. L. Owens Interpretation der aristotelischen Kategorienlehre.
- 16) cf. G. E. L. Owen, *Inherence, Phronesis*, X, 1965, pp. 98–99. In Bezug auf die Farbe auch hat er als „a particular specimen of the colour pink“ ‚vink‘ vorgezeigt.
- 17) Meiner Meinung nach kann man die Sätze d) und e) in die Form »in (ἐν) etwas zu sein« umschreiben. Im Ganzen kann man so sagen: die Schönheit ist in solchem Seienden, das irgendeine richtige Ordnung, angemessenes Gleichgewicht, treffende Größe und Begrenzung etc. als Bedingungen der Erscheinung der Schönheit hat.
- 18) In diesem Kontext habe ich aristotelische Terminologie benutzt. cf. *Metaphysica* 1072a28; τὸ φαινόμενον καλόν, . . . τὸ ὄν καλόν. Das erstere ist der Gegenstand von *ἐπιθυμία* und das letztere ist der von *βούλησις*. »τὸ ὄν καλόν« wird transzendent verlangt und gedacht, und es ist darum die Ursache (τὸ ὁδὲ ἕνεκα, ἀρχὴ τῆς κινήσεως) des Denkens und Wollens.
- 19) Die eine und dieselbe Schönheit zu suchen heißt keineswegs bloße und abstrakte Verallgemeinerung der Schönheit überhaupt zu versuchen.

(26.12.1984)

Universität zu Tokio