

Manthanein als heuristische Identifikation in *Poetica* des Aristoteles

Kazuyoshi FUJITA

1 Eikon und Manthanein – Freude an der heuristischen Identifikation

Im Kontext der philosophischen Poietike kann **Katharsis**, die im Kap.6 von *Poetica* des Aristoteles problematisch erscheint, unserer Meinung nach ohne philosophisches **Manthanein** (μανθάνειν) überhaupt nicht bestehen. Das ist unser fundamentale Standpunkt, wovon wir die aristotelische Poietike systematisch interpretieren, weil wir in seiner *Poetica* jenes philosophische Problem von Manthanein in der Beziehung zwischen **Eikon** (εἰκόν) und Manthanein im Kap.4 für ein bedeutendstes halten.

Diese Beziehung zwischen Eikon und Manthanein kann man im folgenden Text finden:

ἃ γὰρ αὐτὰ λυπηρῶς ὀρώμεν, τούτων τὰς εἰκόνας τὰς μάλιστα ἠκριβωμένας χαίρομεν θεω-ροῦντες (a), οἷον θηρίων τε μορφῶς τῶν ἀτιμοτάτων καὶ νεκρῶν. αἴτιον δὲ καὶ τούτου, ὅτι μαν-θάνειν (b) οὐ μόνον τοῖς φιλοσόφοις ἤδιστον ἀλλὰ καὶ τοῖς ἄλλοις ὁμοίως, ἀλλ' ἐπὶ βραχὺ κοινωνοῦσιν αὐτοῦ. διὰ γὰρ τοῦτο χαίρουσι τὰς εἰκόνας ὀρώντες, ὅτι συμβαίνει θεωροῦντας μανθάνειν καὶ συλλογίζεσθαι τί ἕκαστον, οἷον ὅτι οὗτος ἐκεῖνος (c) (though the objects themselves may be painful to see, we delight to view the most realistic representation of them in art (a), the forms for example of the lowest animals and of dead bodies. The explanation is to be found in a further fact: to be learning something (b) is the greatest of pleasures not only to the philosopher but also to the rest of mankind, however small their capacity for it; the reason of the delight in seeing the pictures is that one is at the same time learning-gathering the meaning of things, e.g. that the man there is so-and- so (c) (Bywater) (48b10-17).

Bywaters *Aristotle on the Art of Poetry* (Übersetzung und Kommentar) ist sicher hochgeschätzt, aber in diesem Fall soll man das Wort "realistic" in der unterstrichenen Stelle (a) in "accurate" umsetzen, wie die lateinischen Übersetzung "horum imagines accuratissime factas libenter spectamus"¹ uns zeigt. Zum Beispiel übersetzt O. Gigon in *Aristoteles Poetik* diese Stelle in "wenn wir möglichst getreue Abbildungen vor uns haben". In diesem Fall sind "accuratissime" und "möglichst getreue" fast gleich, weil es bei diesen zwei wesentlich um die Genauigkeit der Abbildung geht.

Wenn wir das Wort "ἠκριβωμένας" im Sinne des Verbums ἀκριβῶ genauer zu übersetzen versuchen, soll "imagines accuratissime factas" oder "l'image exécutée avec la plus grande exactitude" (J. Hardy, *Aristote Poétique*)² gewählt werden. Auch im Kontext von logischer Poiesis von Politeia führt Sokrates mit dem Begriff von Genauigkeit das Gleichnis des Malers ein, der "seinen Blick auf das echtste (ἀληθέστατον) werfende" "auf das Genauste (ὡς οἷόν τε ἀκριβέστατα) achtgeben kann" (cf. *Respublica* 484c7-d1). Es ist nur für solchen Maler möglich, in der Seele "klares Urbild (ἐναργές παράδειγμα)" zu

¹ *Aristotelis opera ex recensione Immanuelis Bekkeri* (editio Academia Regia Borussica).

² cf. Leon Golden & O. B. Hardison, Jr., *Aristotle's Poetics*, 1968, p.7: the most accurate representations of these same things, e.g. Richard Janko, *Aristotle Poetics*, Cambridge, 1987, p.4: the most proficient images of things. In diesem Kontext ist es besser, die Genauigkeit der Graphike zu betonen.

haben und damit genauestes Abbild hervorzubringen. Wir können "τὰς εἰκόνας τὰς μάλιστα ἠκριβωμένας" auch in diesem Kontext Platons interpretieren.

Die erste Ursache, daß wir diese Stelle mit dem Begriff "accuratio" (accuracy, exactitude, Genauigkeit) übersetzen wollen, scheint das Problem von "accuratio" sich auf eine wichtigste Frage im Kontext der philosophischen Poietike zu beziehen. Nämlich: was und warum kann man aber durch "τὰς εἰκόνας τὰς μάλιστα ἠκριβωμένας" lernen ("μανθάνειν")?

Mit einem Wort ist solches μανθάνειν nichts anderes als **philosophisches Lernen**, etwas möglichst genau (accuratissime) zu sehen. Umgekehrt gesagt zeigen "τὰς εἰκόνας τὰς μάλιστα ἠκριβωμένας" uns **genaueste Seinsweise von etwas**³, die wir bisher noch nie gewußt haben. Etwas betreffendes erscheint eben in der neu geöffneten Perspektive.

Wenn man μανθάνειν in diesem Kontext auf diese Weise für den Übergang vom Bekannten zum Unbekannten oder den von Wissen zu Noch-nicht-wissen und Neu-wissen halten darf, wird die Form dieses Neuwissens vom Unbekannten in der Gestalt der neuen Verbindung von Subjekt (S) und Prädikaten (P) ausgedrückt. Mit dem Wort 'neue Verbindung' ist es gemeint, etwas Subjektives (S) mit den neuen Begriffen zu erfassen und mit den neuen Prädikaten (Pn) als solches auszusagen.

Auf diese Weise kann man das Wort "συλλογίζεσθαι τί ἕκαστον, οἷον ὅτι οὗτος ἐκεῖνος" (c) ("discant et ratiocinentur quid unumquodque sit, veluti quod hic ille")⁴ philosophisch sinnvoll aufnehmen. Bywaters Übersetzung: "gathering the meaning of things, e.g. that the man there is so-and- so", ist sehr sorgfältig und richtig interpretiert. Denn besteht hier keine buchstäbliche Umsetzung von "ἐκεῖνος". In unserem Kontext zu sagen, ist "so-and-so" sicher nichts anderes als die Form des Prädizieren. Deswegen wird sein Wort "gathering the meaning of things", das wir für ganz freie Übersetzung halten können, in diesem Fall sehr sinnvoll. Im Vergleich zur Bywaters kann man die Gigons Übersetzung: "herausfinden, was ein jedes sei, etwa daß dies jenen Bekannten darstellt" dem originalen Text sicher noch treuer, aber trotzdem ist das Wort "herausfinden" (συλλογίζεσθαι) sehr kühn. Es geht deswegen bei diesen zwei Übersetzungen zweifellos direkt um den heuristischen Sinn des betreffenden Subjekts.

"οὗτος ἐκεῖνος" ist folglich ohne Zweifel keineswegs die Form der bloß wiederholenden Identifikation (S+P), sondern sozusagen die der **heuristischen Identifikation (S+Pn)**. "μανθάνειν" ist in diesem Sinne nichts anderes als "συλλογίζεσθαι τί ἕκαστον", das etwas Subjektives mit der unbekanntem **Genauigkeit** (ἀκριβεία), i.e., mit neuen Prädikaten (Pn), aufs neue identifiziert. In diesem Kontext möchten wir die folgenden Sätze aufstellen:

- (a) **Eikon** als "imagines accuratissime factas" kann im ausgezeichneten Sinne des Wortes "μανθάνειν" als irgendeine **heuristischen Identifikation (S+Pn)** und "τὸ χαίρειν τοῖς μιμήμασι" herbeiführen,
- (b) Man kann durch die heuristische Identifikation den **erneuerten Sinn** des betreffenden Subjekts erhalten.

³ Der Begriff "ἀκριβεία", der bei Aristoteles sich auf die Poiesis bezieht, in der platonischen Philosophie erscheint auf dem Weg zur Idee des Guten. cf. *Respublica* 484d1, 503d8, 504b5, e1-3 etc. In 484c8-9 kann man ein Gleichnis von Malerei finden.

⁴ *op.cit.* in Anm.1.

2 Zwischen malerischer Eikon und tragischem Poema

Mit oben aufgestellten Sätzen halten wir das Kap.4 für ein wichtigstes in *Poetica* und ganz gleichzeitig können wir "τὰς εἰκόνας τὰς μάλιστα ἠκριβωμένας" auch als die wesentliche Seinsweise des tragischen Poemas⁵ sehen. Aber gerade an diesem Orte entsteht ein unerläßliches Problem. Denn εἰκῶν in diesem Kapitel ist durchaus die von "ἕκαστον (ein jedes)" in dem geschichtlichen Horizont und "οὗτος (dies)" ist ein geschichtlich Seiendes. Selbstverständlich ist Eikon selbst nicht immer die des geschichtlichen Seienden, weil besonders in Werken Platons die Abbildungen der offensichtlich nicht-geschichtlichen Seienden ganz leicht gefunden werden können⁶, aber doch in *Poetica* ist es schwierig, solches Beispiel von Eikon zu finden.

2.1 Tragödie als "μίμησις πράξεως" und "λευκογραφήσας εἰκόνα"

Wir können ein Beispiel von εἰκῶν im Kap.6 finden, wo man jene berühmte Definition der Tragödie treffen kann, nämlich: "ἔστιν οὖν τραγωδία μίμησις πράξεως σπουδαίας καὶ τελείας μέγεθος ἐχούσης (die Nachahmung einer edlen und abgeschlossenen Handlung von einer bestimmten Größe)" (Gigon) (49b24-5). Diese Definition der Tragödie scheint sich wesentlich auf die Sache von "τὴν τῶν τοιοῦτων παθημάτων κάθαρσιν" (b27-8) zu beziehen, keineswegs zusätzlich.

Das Wort εἰκῶν erscheint in der Vergleichung von τραγωδία und γραφικὴ (Malerei)", aber εἰκῶν ist hier nur im Gebiet der Graphike gebraucht. Mit dem Wort "λευκογραφήσας εἰκόνα ("a simple black-and-white sketch of a portrait"⁷) (50b2-3) ist solche Abbildung gemeint, wie sie, mit dem Wort von "τί (Was-sein)" in "συλλογιζέσθαι τί ἕκαστον" zu sagen, das Was-sein des gezeichneten Gegenstandes als solches klar zeigen kann, das dem "μῦθος" in "ἀρχὴ μὲν οὖν καὶ οἷον ψυχὴ ὁ μῦθος τῆς τραγωδίας" (50a38-9) entspricht. Denn die Tragödie kann ohne μῦθος als "σύστασις πραγμάτων (Zusammensetzung der Handlungen)" (cf. a32-3, 37) überhaupt nicht existieren, weil jeder μῦθος nichts anderes als das Was-sein jeder Tragödie ist.

⁵ Im Kontext der tragischen Poiesis kann man den Begriff "ἀκρίβεια" nicht finden, weil die tragische Poiesis kein richtig nachzunehmendes Modell im geschichtlichen Topos voraussetzen kann. Statt der objektiven Richtigkeit sagt Aristoteles sozusagen subjektives Prinzip: "ὅτι οὐ τὸ τὰ γενόμενα λέγειν, τοῦτο ποιητοῦ ἔργον ἐστίν, ἀλλ' οἷα ἂν γένοιτο καὶ τὰ δυνατὰ κατὰ τὸ εἶκος ἢ τὸ ἀναγκαῖον."

⁶ cf. *Respublica* 401b2: τὴν τοῦ ἀγαθοῦ εἰκόνα ἦθους, 401a7-8: σάφρονός τε καὶ ἀγαθοῦ ἦθους, ἀδελφὰ τε καὶ μίμηματα, 402c6: αὐτὰ (sc. τὰ τῆς σαφροσύνης εἶδη καὶ ἀνδρείας καὶ ἐλευθεριότητος καὶ μεγαλοπρεπείας καὶ ὅσα τούτων ἀδελφὰ) καὶ εἰκόνας αὐτῶν, 588b10: Εἰκόνα πλάσαντες τῆς ψυχῆς λόγῳ, *Timaeus* 29b1-2: τόνδε τὸν κόσμον εἰκόνα τινὸς (cf. b3: περὶ τε εἰκόνας καὶ περὶ τοῦ παραδείγματος), *Leges* 668b6-7: μίμησεως ... ὀρθότης, c6-7: Δεῖ δὴ καθ' ἕκαστόν γε, ὡς ἔοικε, γινώσκειν τῶν ποιημάτων ὅτι ποτ' ἐστὶν τὸν μέλλοντα ἐν αὐτῷ μὴ ἀμαρτήσεσθαι: μὴ γὰρ γινώσκων τὴν οὐσίαν, τί ποτε βούλεται καὶ ὅτου ποτ' ἐστὶν εἰκῶν ὄντως, σχολῆ τὴν γε ὀρθότητα τῆς βουλήσεως ἢ καὶ ἀμαρτίαν αὐτοῦ διαγνώσεται, 669a7-b3, 931a1: τῶν (sc. θεῶν) ...εἰκόνας etc. Beispiele von Eikon des einzelnen Seienden kann man auch finden. cf. 401b5-6: ἐν εἰκόσι ζῶων, 402a5: εἰκόνας γραμμάτων (cf. 509d sqq), *Sophista* 235d6-236b3 (cf. 241e3) etc.

⁷ Bywater sagt: "A portrait, however, even though it be a monochrome in whites, will have a meaning, and give the mind the intellectual pleasure which accompanies the recognition of the meaning (comp.4. 1448b15); whereas a meddley beautiful colours has no meaning, and the plesure it gives the beholder is of a wholly different order (comp.4 1448b18). The antithesis, therefore, is simply between beautiful colours without εἰκῶν, and an εἰκῶν without any beauty of colour." (p. 171). Die Auslegung von Golden & Hardison (cf. Anm.2) ist etwas anders: "For if someone should paint by applying the most beautiful colors, but without reference to an overall plan, he would not please us as much as if he had outlined the figure in black and white" (p. 13), die ähnlich mit der Valens scheint, die Bywater auch hier erwähnt.

In diesem Sinne muß das Was-sein des Werkes immer dem **Wie-sein** vorausgehen, wie sie nur mit den schönen Farben ("τοῖς καλλίστοις φαρμάκοις") (b2) oder nur mit den Sprache und Charakterzeichnung ("τῇ λέξει καὶ τοῖς ἤθεσιν") (a36) fertiggemacht wird. Trotzdem scheint Aristoteles im Kap.4 etwas positiv zu sagen, man könne nicht nur die Nachahmung genießen (cf. 48b8-9: τὸ χαίρειν τοῖς μιμήμασι πάντας), sondern auch die Kunstfertigkeit ("ἀπεργασίαν") oder die Farbe oder irgendeine andere derartige Ursache ("τινα ἄλλην ἰτίαν") (Gigon) (48b18-9), wenn man keine Identifikation dadurch vollziehen kann, daß man das **Urbild** (Modell) von dem betreffenden "μίμημα (= εἰκών)" (b19) nie gesehen hat ("μὴ τύχη προεωρακώς") (b17) und daß es hier damit am 'Was-sein' mangelt. Insofern Eikon als Eikon von den Einzelnen gesagt wird, kann solches Werk nur mit aller "Kunstfertigkeit" oder jeder unwesentlichen Ursache keineswegs selbstständig werden, wenn es auch große Lust ("ἡδονή") (cf. b18) bringen mag. Es gibt sicher solche Meinung, wie sie irgendeine Beziehung mit dem kantischen Begriff "bloße Beobachtung" in *Kritik der Urteilskraft* sehen will, weil diese "ἡδονή" an jenem Topos zu entstehen scheint, wo es am Begriff der Substanz, i.e., Was-sein, mangelt. Unserer Meinung nach geht es im Kap.4 wesentlich immer um die Eikon als Mimema von etwas und gerade in diesem Sinne ist nur die Freude an der heuristischen Identifikation als "τὸ χαίρειν τοῖς μιμήμασι" problematisiert. Insofern eine Vergleichung zwischen Eikon und Mimesis zustandekommen kann, wird es im Zusammenhang mit dem Kap.6 unmöglich und sinnlos, daß irgendeine Eikon ohne etwas Wesentliches nur in der Seinsweise des Wie-seins existieren kann, weil bei der tragischen Poiesis irgendein Poima ohne μῦθος als "σύστασις πραγμάτων", i.e., das Was-sein jeder Tragödie, nur in der Seinsweise des Wie-seins (cf. "τῇ λέξει καὶ τοῖς ἤθεσιν") überhaupt nicht existieren kann.

Es scheint noch etwas nützlich, in diesem Kontext sich an jenem Wort des Atheners in *Leges* zu erinnern, das in bezug auf alle musischen Werke ("ποίηματα") als "μίμησις τε καὶ ἀπεικασία" (668b10-11) gesagt ist: "Deswegen scheint derjenige, der nicht irren will, bei jedem Werk erkennen(γινώσκειν) zu müssen, was es ist (ὄτι ποτ' ἔστιν). Denn wer dessen Wesen (οὐσίαν), i.e., was für eine Absicht es besitzt, und wessen Abbild (εἰκών) es wirklich ist, nicht erkennt, dem ist es nicht möglich, die Richtigkeit der Absicht ("ὀρθότητα τῆς βουλήσεως) oder deren Irrtum richtig zu erfassen" (c4-8). Aristoteles erwähnt mindestens scheinbar solchen platonischen Begriff "ὀρθότητα τῆς βουλήσεως" nicht. Aber doch bleibt es noch fragwürdig, ob der Begriff Genauigkeit in "τὰς εἰκόνας τὰς μάλιστα ἠκριβωμένας" sich selbst gar nicht auf solche Richtigkeit der Absicht bezieht.

Aber wir müssen uns selbst hier in diesem Kontext noch eine wesentliche Frage stellen. Zwar geht das Was-sein durchaus dem Wie-sein voraus, aber doch kann man hier immer irgendein Subjekt, ob bekannt, ob unbekannt, anerkennen, insofern dargestelltes Werk etwas wesentlich zeigt, und damit man dieses Subjektive in irgendeinem allgemeinen und wesentlichen Begriff (Mensch, alter Mann, junge Frau, Politiker etc.), i.e., als καθόλου (nicht gleich mit "καθόλου" als einer möglichen Tat im Kap.9) erfassen kann, wenn man auch das Urbild von der betreffenden Eikon nie gesehen haben mag. Ist es immer noch nicht möglich, anzuerkennen, daß solches Subjektive, ob bekannt, ob unbekannt, in dieser Welt existiert? Ist es noch wie erwartet unmöglich, zu denken, ohne genaue Identifikation in irgendeinem allgemeinen Begriff Was-sein zu erfassen und zu problematisieren?

Es ist aber natürlich nicht **Genauigkeit**, das uns solche Anerkennung garantieren kann, sondern **Wahrscheinlichkeit** (τὸ εἶκός), die im Kap.4 noch nicht erscheint.

2.2 Differenz und Gemeinsamkeit zwischen Eikon und Poiema

Vom Standpunkt des ontischen Topos des Dargestellten (= Modell oder Urbild) aus soll man einen große Differenz zwischen der malerischen Eikon und dem tragischen Poiema erkennen. Aufgrund vom Wort "ἐὰν μὴ τύχη προεωρακώς" (b17) kann man sicher sagen, die malerische Eikon im Kap.4 habe geschichtliches Modell, aber dagegen beim tragischen Poiema besteht kein geschichtliches Urbild, wie im Kap.9 folgenderweise gesagt:

οὐ τὸ τὰ γενόμενα λέγειν (a), τοῦτο ποιητοῦ ἔργον ἐστίν, ἀλλ' οἷα ἂν γένοιτο καὶ τὰ δυνατὰ (b) κατὰ τὸ εἰκὸς ἢ τὸ ἀναγκαῖον. ...[...]. ἀλλὰ τούτῳ διαφέρει, τῷ τὸν μὲν τὰ γενόμενα λέγειν, τὸν δὲ οἷα ἂν γένοιτο. διὸ καὶ φιλοσοφώτερον καὶ σπουδαιότερον ποίησις ἱστορίας ἐστίν (c): ἢ μὲν γὰρ ποίησις μᾶλλον τὰ καθόλου (d), ἢ δ' ἱστορία τὰ καθ' ἕκαστον (e) λέγει (51a36-b7).

Die Aufgabe des Dichters liegt darin, zu sagen, "was geschehen könnte und was möglich wäre" (b) (Gigon), überhaupt nicht, was geschehen ist (a), in anderen Worten, die Einzelnen (e). Im Vergleich mit der geschichtlichen Beschreibung ("ἱστορία") sagt Aristoteles, die Poiesis sei philosophischer und ernster als die Historia (c). Dieses Wort "φιλοσοφώτερον" möchten wir im Zusammenhang mit dem Satz "μανθάνειν οὐ μόνον τοῖς φιλοσόφοις ἴδιστον ἀλλὰ καὶ τοῖς ἄλλοις ὁμοίως, ἀλλ' ἐπὶ βραχὺ κοινωνοῦσιν αὐτοῦ" im Kap.4 gewagt in unsrem Kontext in das Wort "heuristischer" übersetzen. Nämlich kann man den Begriff "φιλοσοφεῖν" für **heuristisches Manthanein** oder **heuristische Identifikation** halten. Diese Identifikation ist sozusagen glückseliges Übereinkommen von dem Suchenden (gleisam intellectus) und dem Gesuchten (res). Im Kap.4 gehört die Sache Manthanein zum Genießenden der Eikon, aber dagegen in diesem Kap. zum Dichter (=dem Schaffenden), obwohl hier es das Wort "μανθάνειν" nicht gibt.

Allgemeiner gesagt soll die Seinsform vom heuristischen Manthanein den beiden (=dem Genießenden und dem Schaffenden) gemeisam sein, weil es bei diesen eigentlich immer um das Was-sein der dargestellten Eikon oder des Poiemas und dessen **mimetische Seinsart** geht, obwohl die Tragödie als "μίμησις πράξεως" nicht εἰκὼν oder μίμημα genannt wird.

Aufgrund der Wendung im Kap.6 (49b24: πράξεως σπουδαίας καὶ τελείας) und im Kap.9 (51b5-6: καὶ φιλοσοφώτερον καὶ σπουδαιότερον) können wir aber die wichtige Rolle vom Begriff "σπουδαιότης" anerkennen⁸. Denn im Kap.9 bestimmt "σπουδαιότης" das Wesentliche an "ποίησις" als dem Suchenden und andererseits im Kap.6 das an "πρᾶξις" als dem Gesuchten. Deswegen ist dieser Begriff diesen beiden,

⁸ In der platonischen Dialektike kann man diesen Begriff für einen der Wesentlichsten halten. cf. *Phaedrus* 276e5: πολὸν δ' οἶμαι καλλίων σπουδῆ περι αὐτὰ (sc. "δικαιοσύνης τε καὶ ἄλλων") γίγνεται, ὅταν τις τῆ διαλεκτικῆ τέχνῃ χρώμενος, λαβὼν ψυχὴν προσήκουσαν, Epistulae 344c1-2: πᾶς ἀνὴρ σπουδαῖος τῶν ὄντων σπουδαίων περὶ πολλοῦ (cf. 343b8-c1: οὐ τὸ ποιόν τι, τὸ δὲ τί, 344b1-2: αὐτὰ (sc. ἀλήθειαν ἀρετῆς ... κακίας) ... μανθάνειν καὶ τὸ ψεῦδος ἅμα καὶ ἀληθὲς τῆς ὄλης οὐσίας, b4- 7: ὀνόματα καὶ λόγοι ὄψεις τε καὶ αἰσθήσεις, ἐν εὐμένεσιν ἐλέγχους ἐλεγχόμενα καὶ ἄνευ φθόνων ἐρωτήσεων καὶ ἀποκρίσεων χρωμένων, ἐξέλαμψε φρόνησις περὶ ἕκαστον καὶ νοῦς) etc. In bezug auf den Zusammenhang mit dem Telos sagt Aristoteles einen interessanten Satz: ἔτι οἷς ὑπάρχει τὸ τέλος, σπουδαῖον <δ>, ταῦτα λέγεται τελεία (*Metaphysica* 1021b24-5). Aufgrund dieses Satzes auch kann man sein Wort "μίμησις πράξεως σπουδαίας καὶ τελείας" oder "φιλοσοφώτερον καὶ σπουδαιότερον ποίησις ἱστορίας ἐστίν". cf. Anm.9.

dem Suchenden (nicht nur dem Dichter, sondern auch dem Genießenden) und dem Gesuchten (nicht nur Poïema, sondern auch Eikon), eigentlich gemeinsam. Auf diese Weise lehrt der Begriff "σπουδαιότης" sozusagen das Gewicht des Gesuchten auch, das vom Suchenden den sich entsprechenden Ernst fordert. Wenn man im Kap.4 auch die logische Möglichkeit anerkennen darf, daß "σπουδαιότης" in "μανθάνειν" und gleichermaßen auch in "ἀκριβεῖν" (=genau machen. cf. "τὰς εἰκόνας τὰς μάλιστα ἠκριβωμένους")⁹ wesentliche Rolle spielen kann, wird es vielleicht möglich, hier auch solche Begegnung von dem Suchenden und dem Gesuchten zu erwarten, die eben "σπουδαιότης" zustandekommen läßt, weil hier auch das Wort "τοῖς φιλοσόφοις" besteht.

Am Ende dieses Abschnitts stellen wir uns noch eine Frage. Nämlich: Besteht hier aber keine solche Möglichkeit, daß das tragische Poïema Eikon genannt wird?

Insofern die Eikon durchaus die vom geschichtlich Seienden, besonders vom Bekannten, bleibt, gibt es immer noch einen großen Unterschied zwischen den beiden, aber trotzdem können wir eine kleinste Möglichkeit finden. Denn im Kap.4 scheint man das Wort "εἰκών" (48b11, 15) in "μίμημα" (b9, 18) umsetzen zu können, weil es hier auch "μιμεῖσθαι" (b5), "μιμητικώτατον" (b7), "μιμήσεως" (b8) gibt. Aber doch entsteht ein Problem. Wenn solche Umsetzung auch möglich sein mag, scheint "μίμημα" nur Mimema von den einzelnen Seienden, nicht von Handlung oder Tat. In diesem Sinne können wir Poïema als tragisches Werk nicht Mimema oder Eikon nennen.

In diesem Sinne kann man folgenderweise zusammenfassen:

- (c) Im Fall vom tragischen Poïema auch kann man das Moment von dem heuristischen Manthanein (= Identifikation) anerkennen,
- (d) Identifikation ist glückseliges Übereinkommen von dem Suchenden und dem Gesuchten,
- (e) Solches Übereinkommen ist in anderen Worten das von "σπουδαιότης" des Suchenden und "σπουδαιότης" im Gesuchten,
- (f) "εἰκών" (= "μίμημα") ist die von "ἕκαστον (ein jedes)" im geschichtlichen Horizont und nicht von Handlung oder Tat (ob geschichtlich, ob nicht-geschichtlich),
- (g) Aufgrund vom Satz (f) kann das Wort Eikon oder Mimema nicht auf das tragische Werk angewandt werden.

In bezug auf die Sätze (f) und (g) soll man sich aufs neue eine unerläßliche Frage stellen. Nämlich: In welchem Sinne und wie weit kann die malerische Eikon von den geschichtlichen Einzelnen im Vergleich mit dem tragischen Poïema als Mimesis von Praxis stehen?

3 geschichtliche Möglichkeit und heuristische Identifikation

Vermittels der Eikon kann man Manthanein als heuristische Identifikation in der Weise realisieren, im

⁹ Im Kontext der teleologischen Axiologie gibt es keinen wesentlichen Unterschied zwischen Manthanein und Poiein. Denn es ist nichts anderes als das Gute und das Schöne, das gesucht und hervorgebracht werden soll. Der Athener sagt in *Leges* 817a2-b5 philosophische Poiesis: "τῶν δὲ σπουδαίων, ὡς φασί, τῶν περὶ τραγωδίας ἡμῖν ποιητῶν, ἡμεῖς ἐσμὲν τραγωδίας αὐτοὶ ποιηταὶ κατὰ δύναμιν ὅτι καλλίστης ἅμα καὶ ἀρίστης: πᾶσα οὖν ἡμῖν ἢ πολιτεία συνέστηκε μίμησις τοῦ καλλίστου καὶ ἀρίστου βίου, ὃ δὴ φαμεν ἡμεῖς γε ὄντως εἶναι τραγωδίαν τὴν ἀληθεστάτην."

Dargestellten bekannte Eigentümlichkeiten zu erkennen und etwas Unbekanntes zu finden, das die bisherige Identifikation nicht schädigt und dieser Identifikation irgendwelche neue und genauere Aspekte hinzufügt.

Wenn man so denken darf, wie kann man aber beim mimetischen Poiema diese heuristische Identifikation erklären?

Im Kap.9 ist "die Aufgabe des Dichters" folgenderweise gesagt: "zu sagen, was geschehen könnte (οἷα ἂν γένοιτο) und was möglich wäre (τὰ δυνατὰ)". Diese Worte kann man zwar im poetischen Kontext von *Respublica* nicht finden, aber doch bei Platon besteht solcher Gedanke, daß die Kinder mit μῦθος erzogen werden, der seiner Meinung nach "im ganzen (ὡς τὸ ὅλον)" als "Fiktion (ψεῦδος)" gesehen wird¹⁰. Können wir im aristotelischen Gedanken von "οἷα ἂν γένοιτο καὶ τὰ δυνατὰ" keinen bedeutsamen Zusammenhang mit dem platonischen von ψεῦδος anerkennen? Damit ist es aber nicht gemeint, daß Aristoteles diesem Gedanken von ψεῦδος unmittelbar nachgefogt hat, weil in *Poetica* μῦθος überhaupt nicht ψεῦδος genannt¹¹.

Ein Wichtiges in *Respublica* liegt gerade darin, daß μῦθος sicher eine große Rolle im Topos der Erziehung spielt, obwohl μῦθος kein Logos vom geschichtlichen Seienden ist. Wenn es so ist, in welchem Sinne hat Sokrates "irgendwelche Wahren (ἀληθῆ)"¹² geredet? Wie in Anm.12 gesagt ist μῦθος unserer Meinung nach nicht damit lehrreich, daß es in sich "irgendwelche Wahren" schließt, sondern damit, daß die göttlichen und menschlichen Typen, die fiktiven Figuren, als die in die erweiterte Perspektive der geschichtlichen Welt Anzunehmenden¹³ erscheinen.

In diesem Sinne ist es keine **geschichtliche Wirklichkeit** des Dargestellten, das dem Logos von μῦθος die Lehrbarkeit verleiht, sondern sozusagen **geschichtliche Möglichkeit**, die sich nicht immer

¹⁰ *Respublica* 377a4-7: Οὐ μανθάνεις, ἦν δ' ἐγώ, ὅτι πρῶτον τοῖς παιδίοις μύθους λέγομεν; τοῦτο δέ που ὡς τὸ ὅλον εἰπεῖν ψεῦδος, ἐνὶ δὲ καὶ ἀληθῆ. πρότερον δὲ μύθοις πρὸς τὰ παιδία ἢ γυμνασίοις χρώμεθα (Sie wissen nicht, sagte ich, daß wir den Kindern zuerst Mythen erzählen? Dieser Mythos ist sicher, im ganzen zu sagen, Erdichtung, aber doch die Wahren darin. Und eher gebrauchen wir für die Kinder die Mythen als das Turnen). cf. Anm.12.

¹¹ In *Poetica* ist es "παρалоγισμός", das "ψεῦδος" genannt ist. Unserer Meinung nach gebraucht Aristoteles statt des platonischen Begriffs "ψεῦδος" "οἷα ἂν γένοιτο καὶ τὰ δυνατὰ" (51a35-6).

¹² cf. *Respublica* 377e6-378a3: Πρῶτον μὲν, ἦν δ' ἐγώ, τὸ μέγιστον καὶ περὶ τῶν μεγίστων ψεῦδος ὁ εἰπὼν οὐ καλῶς ἐψεύσατο ὡς Οὐρανός τε ἠργάσατο ἅ φησι δρᾶσαι αὐτὸν Ἡσίοδος, ὃ τε αὐτὸν Κρόνος ὡς ἐτιμωρήσατο αὐτόν. τὰ δὲ δὴ τοῦ Κρόνου ἔργα καὶ πάθη ὑπὸ τοῦ ἕως, οὐδ' ἂν εἰ ἦν ἀληθῆ ᾤμην δεῖν ραδίως οὕτως λέγεσθαι πρὸς ἀφρονάς τε καὶ νέους. Wie wir in meinem Aufsatz *MT (Mimesis von Menschen und Mimesis von Taten in JTLA, 2003, S.67- 106)* erzählt haben, ist es sehr merkwürdig, daß Sokrates sagt in 377a4-7 (cf. Anm.10), "auch wenn es darin "ἀληθῆ" geben mag" (377a5). Das Wort "οὐ καλῶς ἐψεύσατο" (cf. 377d9: μὴ καλῶς ψευδῆται) ist es prinzipiell keineswegs gemeint, irgendeine Unwahrheit zu reden. Eben in diesem Sinne geht es hier prinzipiell darum, ob irgendeine Fiktion "vor unverständigen und jungen Leuten (πρὸς ἀφρονάς τε καὶ νέους)" (cf. 377b1: νέω καὶ ἀπαλῶ) so leicht und unbedacht dargestellt werden kann. Deswegen sagt Sokrates, "wenn aber es aus irgendeinem Grunde notwendig wäre, solche Fiktion zu reden, müßten nur so wenig es insgeheim hören" (378a4-5). Es ist noch nicht klar, was mit dem Wort "ἐνὶ δὲ καὶ ἀληθῆ" gemeint ist. Aufs neue soll man trotzdem sagen, daß der Mythos ganz und gar unabhängig von "ἀληθῆ" (im Wort "ἐνὶ δὲ καὶ ἀληθῆ") als Mittel der Erziehung werden kann. In anderen Worten ist es in diesem Kontext nicht wesentlich, ob es im Mythos irgendwelche "Wahren" oder "Nicht-wahren" gibt. Adam sagt: "ἀληθῆ: i.e. truth of fact or history, not yet with reference to moral truth, for nothing has been said to change the connotation of ψευδής or its opposite ἀληθής. In Plato's view legend contains some elements of historical truth" (*The republic of Plato*, Cambridge, 1965, p. 110). Es ist noch problematisch, was mit dem Wort "τὸ ἀληθές" als "εἶδος" von "Λόγῳ" (376e11) konkret gemeint ist. Wir können im Zusammenhang mit dem Wort des Sokrates: "Τί ἂν οὖν εἴη, ᾧ Γλαύκων, μάθημα ψυχῆς ὀλκὸν ἀπὸ τοῦ γιγνομένου ἐπὶ τὸ ὄν;" (521d3-4) nur vermuten, daß es mit "τὸ ἀληθές" nicht nur historische oder technische Kenntnis gemeint ist, sondern auch solche Wissenschaft als die Vorstufe der "echten Philosophie" (b2).

¹³ Mit dem Wort "Anzunehmenden" ist solche Typen gemeint, wie sie als Paradeigma der Handlung or Lebensweise nachgeahmt werden dürfen.

entschieden von der geschichtlichen Wirklichkeit unterscheidet, und die aber in der Tat die meisten Gedichte besitzt, die die göttlichen und menschlichen Typen attraktiv, in anderen Worten als die Nachzuahmenden, darstellen, ob "καλῶς ψεύδεσθαι", ob "μὴ καλῶς ψεύδεσθαι"¹⁴, weil in diesem Kontext von *Respublica* man dieses Wort "καλῶς" fast im ethischen Sinne für nachzuahmend halten soll.

Gerade in diesem Sinne besteht im Kontext der Poietike ein großer Unterschied zwischen dem platonischen "καλῶς"(cf. 377d9, e7) und aristotelischen "καλῶς" (*Poetica* 47a10). In der aristotelischen Poietike bezieht "καλῶς ἔχειν" sich auf das Werksein als ein Ganzes. Dagegen sagt Platon nicht mit dem Begriff "καλῶς ψεύδεσθαι" das Ganze des Werkes. Vielleicht in der platonischen Poietike kann man sagen, das Wort "πρέπων"¹⁵ entspreche dem aristotelischen "καλῶς".

Deswegen ist es bei Platon vom Standpunkt der philosophischen Ethik aus ganz problematisch, ob die Dichter sozusagen in den Topos der Erziehung irgendwelche vorzügliche und nachzuahmende Typen¹⁶ der Götter und Heroen hervortreten lassen können, um "die Seelen der Kinder" dementsprechend zu bilden (πλάττειν)¹⁷, besonders wenn es erwartet wird, daß diese Kinder in Zukunft zum guten Behüter des Staats (cf. "καλὸς κἀγαθὸς...φύλαξ πόλεως" in der unterstrichenen Stelle(b)) werden¹⁸, wie Sokrates unten sagt:

¹⁴ Deswegen kann man solche Tatsache überhaupt nicht übersehen kann, daß "junges und zartes Seiendes (νέφ και ἀπαλῶ)" sehr beeinflussbar sind, weil sie "so leicht gebildet (πλάττεται) sind und solchen "τύπος" aufnehmen (ἐνδύεται), den man jedem aufzudrücken (ἐνσημῆνασθαι) will" (cf. 377a12-b3). Natürlich wahnt Sokrates vor der Möglichkeit von "μὴ καλῶς ψεύδεσθαι", weil er sagt, "die meisten Märchen, die nun Wärterinnen und Mütter den Kindern erzählen, seien eben zu verwerfen" (e5) und fast kein Beispiel von "καλῶς ψεύδεσθαι" anführt. Deswegen sollen selbst Homeros oder Hesiodos und die anderen Dichter auch, die "den Menschen μύθους ψευδεῖς zusammensetzend (συντιθέντες) geredet haben und nun reden" (d4-6), sollen am stärksten kritisiert werden, "wenn sie Mythos nicht schön fingieren sollten (μὴ καλῶς ψεύδηται)" (d9, cf.e6-7).

Das Wort "τύπος", das eigentlich dem "νόμος" in *Leges* 817b8 entsprechen soll, erscheint hier in *Respublica* in zum ersten mal (cf. Anm.16). Wie Adam (cf. Anm.12) sagt: "Reading τύπον we obtain the proper contrast between ἐνδύεται und ἐνσημῆνασθαι", lesen wir statt τύπος(Bumet) τύπον.

¹⁵ Im Kontext der platonischen Poietike soll man mindestens die folgenden Beispiele anführen: *Phaedrus* 264c2-5: δεῖν πάντα λόγον ὡςπερ ζῶον συνστάναι σώμᾳ τι ἔχοντα αὐτὸν αὐτοῦ, ὥστε μήτε ἀκέφαλον εἶναι μήτε ἄπου, ἀλλὰ μέσα τε ἔχειν και ἄκρα, πρέποντα ἀλλήλοισ και τῷ ὅλῳ γεγραμμένῳ, *Gorgias* 503d6-504a1: ὁ ἀγαθὸς ἀνὴρ και ἐπὶ τὸ βέλτιστον λέγων...[...].ὡς εἰς τάξιν τινὰ ἕκαστος ἕκαστον τίθησιν ὃ ἂν τιθῆ, και προσαναγκάζει τὸ ἔτερον τῷ ἔτερω πρέπον τε εἶναι και ἁρμόττειν, ἕως ἂν τὸ ἅπαν συστήσῃται τεταγμένον τε και κεκοσμημένον πράγμα. Diese zwei Beispiele zeigen, daß dieser Begriff "τὸ πρέπον" das wichtigste Prinzip ist, das das Ganze und die Beziehung unter den Teilen des Werkes komponiert. Bei Aristoteles kann man diesen Begriff im Kontext der poetischen Imagination finden (55a25). Seiner Meinung nach kann die treffende Beziehung ("τὸ πρέπον") unter den Szenen erst mit der Imagination möglich werden. Deswegen kann man diesen Begriff im Zusammenhang mit dem Wort "τοὺς μύθους συνιστάναι" (55a22) als ein Prinzip der Komposition sehen. cf. *Poetica* 56a14: τὰ μέρη τὸ πρέπον μέγεθος (die treffende Größe jedes Teils), 59a4: πρεπόντως χρῆσθαι (treffende Wendung). cf. Anm.6 in *MT*.

¹⁶ cf. *MT*, 4.3.4 (Analytische Methode als Typologie in der Perspektive der teleologischen Axiologie). cf. *Respublica* 378e7-379a3: "ὦ Ἀδείμαντε, οὐκ ἐσμὲν ποιηταὶ ἐγὼ τε και σὺ ἐν τῷ παρόντι, ἀλλ' οἰκισταὶ πόλεως οἰκισταῖς δὲ τοὺς μὲν τύπους προσήκει εἰδέναι ἐν οἷς δεῖ μυθολογεῖν τοὺς ποιητάς (Uns als Staatsgründer gebührt es die normativen Typen zu wissen, nach den die Dichter die Mythen reden müssen)". cf. *Leges* 817b8: ...τοῦ καλλίστου δράματος, ὃ δὴ νόμος ἀληθῆς μόνος ἀποτελεῖν πέφυκεν(...des schönsten Dramas, das nur der echte Nomos von Natur vollziehen kann).

¹⁷ Sokrates redet über die normativen und nachzuahmende Typen (cf. Anm.16) nur in der folgenden Weise: "Ἰπῶτων δὴ ἡμῖν, ὡς ἔοικεν, ἐπιστατητέον τοῖς μυθοποιῶν, και ὃν μὲν ἂν καλὸν [μῦθον] ποιήσωσιν, ἐγκριτέον (wenn sie schönen Mythos hervorbringen sollten, soll man diesen aufnehmen), ὃν δ' ἂν μὴ, ἀποκριτέον. τοὺς δ' ἐγκριθέντας πείσομεν τὰς τροφούς τε και μητέρας λέγειν τοῖς παισίν, και πλάττειν τὰς ψυχὰς αὐτῶν τοῖς μύθοις (die Seele mit dem Mythos zu bilden) πολὺ μάλλον ἢ τὰ σώματα ταῖς χερσίν· ὧν δὲ νῦν λέγουσι τοὺς πολλοὺς ἐκβλητέον (die meisten Märchen, die nun Wärterinnen und Mütter den Kindern erzählen, seien eben zu verwerfen)" (377b11-c5).

¹⁸ cf. 374e6-8: Ἡμέτερον δὴ ἔργον ἂν εἶη, ὡς ἔοικεν, εἴπερ οἰοί τ' ἐσμὲν, ἐκλέξασθαι τίνες τε και ποῖαι φύσεις ἐπιτήδειαι εἰς πόλεως φυλακῆν, 375a 5-6: Οἷον ὄξυν ... πρὸς αἴσθησιν και ἐλαφρόν πρὸς τὸ αἰσθανόμενον διωκάθειν, και ἰσχυρόν ... διαμάχεσθαι, b7: θυμοειδῆ, e10: φιλόσοφος etc. Schritt für Schritt in der dialogischen

Φιλόσοφος δὴ καὶ θυμοειδὴς καὶ ταχὺς καὶ ἰσχυρὸς (a) ἡμῖν τὴν φύσιν ἔσται ὁ μέλλων καλὸς κάγαθός ἔσεσθαι φύλαξ πόλεως (b). ...[...]. Οὗτος μὲν δὴ ἂν οὕτως ὑπάρχοι. θρέψονται δὲ δὴ ἡμῖν οὗτοι καὶ παιδευθήσονται τίνα τρόπον; (c) (376c4-8)

Im Fall, daß diese Kinder von Natur aus ("τὴν φύσιν") so ("philosophisch, mutig, schlagfertig und kräftig" in(a)) begabt ist, ist es nichts anderes als Erziehung (cf. "θρέψονται"u. "παιδευθήσονται"(c)), die diese mit solchen erwünschten Charakteren gesegneten Kinder vor den unerwünschten Typen schützt und sie in Zukunft eben auf philosophisches Sorgen für das Ganze des Staats¹⁹ orientieren kann.

3.1 Geschichtlichkeit in der mimetischen Poesis

Sokrates redet aber natürlich nicht direkt über solche Beziehung zwischen der geschichtlichen Wirklichkeit und der geschichtlichen Möglichkeit.

Es geht bei der Erziehung überhaupt immer um die noch nicht realisierte Zukunft. Aus welchem Grund kann "μῦθος" als "ψεῦδος" sich auf die geschichtlichen Möglichkeit in der Zukunft beziehen kann? Sokrates bestimmt die Dichter, wie unten zitiert:

ἄρ' οὐ πάντα ὅσα ὑπὸ μυθολόγων ἢ ποιητῶν λέγεται διήγησις οὕσα τυγχάνει ἢ γεγονότων ἢ ὄντων ἢ μελλόντων(a); (392d2-3)

Ist nicht alles, was von Mythologen oder Dichtern gesagt wird, eine Beschreibung entweder der Geschehenen oder der jetzt Geschehenden oder der Zukünftigen(der Noch-nicht-geschehenden) (a)?

Hinsichtlich des Begriffs "γίγνεσθαι" ist es zwar in *Poetica* gesagt, es sei keine Aufgabe der Poesis, "τὰ γενόμενα" zu sagen, sondern die der Historia, aber doch äußert Aristoteles eine sehr interessante Ansicht:

ἐπὶ δὲ τῆς τραγωδίας τῶν γενομένων ὀνομάτων (b) ἀντέχονται. αἴτιον δ' ὅτι πιθανόν ἐστι τὸ δυνατόν· τὰ μὲν οὖν μὴ γενόμενα οὕτω πιστεύομεν εἶναι δυνατά, τὰ δὲ γενόμενα φανερόν ἐστι δυνατά (c)· οὐ γὰρ ἂν ἐγένετο, εἰ ἦν ἀδύνατα (51b15-19).

Weise bestimmt Sokrates den Charakter von "πόλεως φύλαξ", aber noch nicht dialektisch. Denn es gibt in diesem Kontext keine Genauigkeit der Definition. Das Wort "καλὸς κάγαθός" in "ὁ μέλλων καλὸς κάγαθός ἔσεσθαι φύλαξ πόλεως", das im Haupttext zitiert ist (cf. 376c4-8), ist auch noch nicht philosophisch so genaue Wendung. Dazu kann man Xenophon als einen Zeugen vorladen: αὐτὸς δὲ περὶ τῶν ἀνθρωπείων αἰεὶ διελέγετο σκοπῶν τί εὐσεβές, τί ἀσεβές, τί καλόν, τί αἰσχρόν, τί δίκαιον, τί ἄδικον, τί σωφροσύνη, τί μανία, τί ἀνδρεία, τί δειλία, τί πόλις, τί πολιτικός, τί ἀρχὴ ἀνθρώπων, τί ἀρχικὸς ἀνθρώπων, καὶ περὶ τῶν ἄλλων, ἃ τοὺς μὲν εἰδότες ἠγεῖτο καλοὺς κάγαθούς εἶναι, τοὺς δ' ἀγνοοῦντας ἀνδραποδώδεις ἂν δικαίως κεκλήσθαι (*Memorabilia* I.1.16.2-8). Sokrates benützt in seinem Dialog mehrmals solche Meinungen der gemäßigten Intellektuellenschichten.

¹⁹ cf. 420b5-9: "οὐ μὴν πρὸς τοῦτο βλέποντες τὴν πόλιν οἰκίζομεν, ὅπως ἔν τι ἡμῖν ἔθνος ἔσται διαφερόντως εὐδαιμον, ἀλλ' ὅπως ὅτι μάλιστα ὅλη ἡ πόλις. φήθημεν γὰρ ἐν τῇ τοιαύτῃ μάλιστα ἂν εὐρεῖν δικαιοσύνην", 421b6: εἰς τὴν πόλιν ὅλην βλέποντας.

Die tragischen Dichter bestehen tatsächlich so oft hartnäckig auf die geschichtlichen Namen (b). Denn die Geschehenen ("τὰ γενόμενα" od. "τὰ γεγονότα") scheint hinter den geschichtlichen Namen zu warten, und "τὰ γενόμενα" waren möglich ("δυνατά") (c) und ohne weiteres glaubwürdig ("πιθανόν").

Zwar liegt das Wesentliche an der Poiesis nicht in den geschichtlichen Namen selbst, sondern in der geschichtlichen Möglichkeit, aber doch deutet solche Tatsache uns eine wichtigste und wesentlichste Seinsneigung der tragischen Poiesis an, immer **der Geschichtlichkeit nahezutreten** zu versuchen.

Das oben zitierte Wort Platons zeigt uns auch solche wesentliche Seinsneigung der Poiesis oder Mythologia. Paradoxerweise zu sagen, ist es gerade die poetische Aufgabe, nicht nur "τὰ μέλλοντα (die Noch-nicht-geschehenden)" glaubwürdig zu sagen zu versuchen, sondern auch die Geschehenen oder die Geschehenden zu reden. Wenn es nicht so ist, kann man nicht verstehen, warum poetisches oder mythologisches Reden "eine Beschreibung entweder der Geschehenen oder der jetzt Geschehenden" (a) ist.

Ist es im Vergleich mit den "Geschehenen oder Geschehenden" wesentlich noch schwieriger, "τὰ μέλλοντα" darzustellen? Aristoteles behauptet, "die Dichter sollen nicht die überlieferten Mythen (παράδομοι μῦθοι) suchen" (51b23-4), weil die bekannten Themen (τὰ γνώριμα) (b25) tatsächlich nur den einigen bekannt ("γνώριμα") sind. Anders gesagt sind sogenannte "τὰ γενόμενα" meistens ohne eine Bestätigung schon als die Tatsachen bekannt und anerkannt. In diesem Sinne gibt es hier eine Möglichkeit der poetischen Auslegung. Deswegen wird es möglich, hier einen Raum für "γενόμενα ποιεῖν" (b29) herauszufinden.

Auf diese Weise scheint das Wort in *Respublica* 392d2-3 gerade in der Weise zum Kontext von *Poetica* wiederzukehren, nicht nur "τὰ μέλλοντα" im Topos der geschichtlichen Möglichkeit zu reden, sondern auch "τὰ γενόμενα".

In diesem Sinne zielt die Poiesis als "μίμησις πράξεως" (cf. b29: μιμείται τὰς πράξεις) nur auf die geschichtliche Möglichkeit jeder Tat ("πράξεως")²⁰.

3.2 das äniigmatische Ganze der Welt und deren Seinsart von Anders-sein-können — die geschichtliche Möglichkeit im erweiterten Horizont dieser geschichtlichen Wirklichkeit

Im Kontext der aristotelischen Poietike löst das subjektive Prinzip "τὸ εἰκός (verisimilitudo)" den ontisch entschiedenen Unterschied zwischen "τὰ γενόμενα" und "τὰ δυνατά" oder "τὰ μέλλοντα" auf.

Diese Auflösung bleibt natürlich nur im Gebiet der subjektiven Weltauslegung. Wenn die Poiesis aber auch sich nur auf die subjektive Wahrscheinlichkeit ("τὸ εἰκός") beziehen mag, scheint dieses subjektive Prinzip übertrieben gesagt das Ganze der geschichtlichen Welt zu bedecken. Zwar ist es sicher schwierig, die poetisch geschichtliche Möglichkeit ohne eine Rücksicht auf deren ontische Differenz unmittelbar mit der vor den Augen geschehende Wirklichkeit zu verbinden, aber trotzdem scheint solche Möglichkeit jeder tragischen Tat unter dem Prinzip "τὸ εἰκός" in den erweiterten Horizont dieser geschichtlichen Wirklichkeit hineinzutreten. Umgekehrt gesagt scheint jede poetische Fiktion der Tat in diesem Kontext mit der geschichtlichen Möglichkeit, keineswegs mit der poetischen, immer noch diesen geschichtlichen Horizont weiterzuführen. Wie Platon in *Respublica* 392d2-3 genau sagt, "alles, was von Mythologen oder Dichtern

²⁰ Mit diesem Begriff "geschichtlicher Möglichkeit" kann man paradoxerweise "γενόμενα ποιεῖν" sagen. Wie in 3.3 erläutert, kann "γενόμενα ποιεῖν" "οἷα ἂν γένοιτο καὶ δυνατά" zu reden werden.

gesagt wird, eine Beschreibung entweder der Geschehenen oder der jetzt Geschehenden oder der Zukünftigen (der Noch-nicht-geschehenden)" sei, erweitern "Mythologen oder Dichter" nicht nur "die Zukünftigen", sondern auch "die Geschehenen" oder "die Geschehenden".

Das Ganze dieser Welt ist eigentlich auf diese Weise, ob gut, ob schlecht, immer noch unbegrenzt und damit "änigmatisch"²¹, wenn wir auch unbewußt die Welt "diese Welt" zu nennen pflegen mögen, als ob sie ein begrenzter Subjekt wäre. Diese Welt ist trotzdem bis zum einem Grad **bekannt**, nicht vollkommen unbekannt, weil wir diese Welt als solche annehmen und als ein Subjekt meistens gleicherweise mit den verschiedenen Prädikaten präzisieren. Wir nennen diesen gewöhnlichen Prozeß auch, i.e., jeweilig mit den unbekanntem Prädikaten (Pn) dieses bekannte Subjekt Welt (S) zu präzisieren, terminologisch 'Identifikation der Welt'.

Diese Welt ist in diesem Sinne verschiedenartig "erkennbar" und damit immer "anders deutbar"²². Vielleicht kann man mit Hilfe der Terminologie des Aristoteles oder Nietzsches sagen, die Seinsart der Welt sei immer **Anders-sein-können** ("ἐνδεχόμενον ἄλλως εἶναι")²³. Unter den verschiedenen

²¹ Bei Aristoteles gibt es das Wort "αἴνιγμα", aber nur im Kontext der stilistischen Wendung. Die Wendung vom Wort "änigmatisch" leihen wir vom Kontext des Perspektivismus Nietzsches. Nietzsche sagt in *Der Wille zur Macht* 600 (KGW VIII-2, 118): "Der Welt ihren beunruhigenden und ängstlichen Charakter nicht abstreiten wollen!" Von seinem Standpunkt aus soll man "unendliche Ausdeutbarkeit der Welt" anerkennen.

²² cf. *Der Wille zur Macht* 481 (KGW VIII-1, 323): "Soweit überhaupt das Wort 'Erkennen' Sinn hat, ist die Welt erkennbar: aber sie ist anders deutbar, sie hat keinen Sinn hinter sich, sondern unzählige Sinne. — 'Perspektivismus'. Unsre Bedürfnisse sind es, die die Welt auslegen". Zwar bei Nietzsche tritt die Welt auf diese Weise in den Topos des Subjektiven hervor, aber bei Aristoteles ist es die menschliche Tat ("πράξις") oder das menschliche Leben ("βίος"), das das Subjekt werden kann. Dazu sagt Aristoteles nicht nur im epistemologischen Sinne "Anders-sein-können" (cf. Anm.23) des Daseins, das selber die Ursache seines Seins werden kann, sondern auch im ontologischen Sinne. Dagegen erscheint der Begriff von "Anders-sein-können" bei Nietzsche durchaus nur im Topos der subjektiven und aktiven Weltauslegung gesagt, die eben dieser chaotischen Welt irgendeinen menschlichen Sinn schenkt (cf. *Götzen-Dämmerung, Streifzüge eines Unzeitgemäßen* 19: "Der Mensch glaubt die Welt selbst mit - er vergißt sich als deren Ursache. Er allein hat sie mit Schönheit beschenkt, ...[...]... Er hat sie vermenschlicht: das ist alles. Aber nichts, gar nichts verbürgt uns, daß gerade der Mensch das Modell des Schönen abgäbe").

²³ Unsere Terminologie "Anders-sein-können" ist zwar nicht immer gleich mit der des Aristoteles oder der Nietzsches, aber doch verdanken wir den beiden viel. cf. *Ethica Nicomachea* 1140a1-16: Τοῦ δ' ἐνδεχομένου ἄλλως εἶναι ἔστι τι καὶ ποιητὸν καὶ πρακτὸν· ἕτερον δ' ἔστι ποιήσις καὶ πράξις· ...[...]... ἔστι δὲ τέχνη πᾶσα περὶ γένεσιν καὶ το τεχνάζειν καὶ θεωρεῖν ὅπως ἂν γένηται τι τῶν ἐνδεχομένων καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι, καὶ ὧν ἡ ἀρχὴ ἐν τῷ ποιοῦντι ἀλλὰ μὴ ἐν τῷ ποιουμένῳ (a) οὔτε γὰρ τῶν ἐξ ἀνάγκης ὄντων ἢ γινομένων ἢ τέχνη ἐστίν, οὔτε τῶν κατὰ φύσιν· ἐν αὐτοῖς γὰρ ἔχουσι ταῦτα τὴν ἀρχήν". Die Anders-sein-könnenden können keine Ursache (ἀρχή) des Seins in sich selbst, sondern in den Hervorbringenden (a). Bei Aristoteles gibt es solchen präzisen Gedanken natürlich nicht, daß man mit diesem Begriff die ganze geschichtliche Welt bedecken kann. cf. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente Anfang 1875 bis Frühling 1876*, KGW IV.4.134, 5: "Erziehung ist erst Lehre vom Nothwendigen, dann vom Wechselnden und Veränderlichen. Man führt den Jüngling in die Natur, zeigt ihm überall das Walten von Gesetzen; dann die Gesetze der bürgerlichen Gesellschaft: hier wird schon die Frage rege: mußte dies so sein? Allmählich braucht er Geschichte, um zu hören, wie das so geworden ist. Aber damit lernt er, daß es auch anders werden kann. Wieviel Macht über die Dinge hat der Mensch? dies ist die Frage bei aller Erziehung. Um nun zu zeigen, wie ganz anders es sein kann, zeige man z.B. die Griechen. Die Römer braucht man, um zu zeigen wie es so wurde". Mit Nietzsches Begriff können wir sehr wahrscheinlich die menschliche Welt als das Ganze für das Anders-sein-könnende halten. Es sagt: "Ich habe mit ihm (sc. *Zarathustra*) der Menschheit das größte Geschenk gemacht, das ihr bisher gemacht worden ist. ...[...]... die ganze Tatsache Mensch liegt in ungeheurer Ferne unter ihm —, es ist auch das tieftste, das aus dem innersten Reichthum der Wahrheit heraus geborene, ein unerschöpflicher Brunnen" (*Ecce homo, Vorwort* 4). Er sagt, eine Fiktion *Zarathustra* beziehe sich in der vorzüglichsten Weise auf "die ganze Tatsache Mensch", weil es gesagt ist: "mein Begriff >>diöysisch<< wurde hier höchste Tat" oder "Hier ist in jedem Augenblick der Mensch überwunden, der Begriff "Übermensch" ward hier größte Realität". Mindestens kann man sagen, daß er diese "Tat" oder "Realität" für einen Sinn des Lebens hält, der eben eine geschichtliche Möglichkeit zeigt, im Sinne, daß ein Begriff in die geschichtliche Welt auftreten kann.

Welt-Prädikaten kann man sicher etwas Künstlerisches anerkennen.

In diesem Kontext und im Rahmen der philosophischen Poietike können wir eine Tragödie als "μίμησις πράξεως" vom Standpunkt der Weltgeschichte als 'Identifikation der Welt' aus für einen Aspekt als Welt-Prädikat in dieser anders-sein-könnenden Welt halten, im Sinne, daß man jeweilig durch irgendeinen Aspekt diese Welt sieht und jeweilig mit irgendeinem Welt-Prädikat dieses Welt-Subjekt als solches prädiziert. Falls irgendeinen Welt-Aspekt wider Erwarten den Menschen überfällt, kann dieser Aspekt unser Weltbild entschieden verändern, und beim Künstlerischen auch ist es möglich, wie man solchen Beispiel schon weiß. Es ist auch die Form der sogenannten heuristischen Identifikation: "συμβαίνει θεωρῶντας (τὰς εἰκόνας) μανθάνειν καὶ συλλογίζεσθαι τί ἕκαστον, οἷον ὅτι οὗτος ἐκεῖνος" (48b16-7).

Über die Grenze der aristotelischen Poietike kann man vielleicht so sagen, eine Tragödie könne in diesem Sinne den Menschen einen neuen Aspekt der Welt schenken und lehren²⁴. Sie kann mit ihrem neuen Sinn im ausgezeichneten Sinne die Gesichtszüge dieser ängstlichen und anders-sein-könnenden Welt sicher heuristisch verändern, sofern man die weltgeschichtliche Möglichkeit einer tragischen Tat als solche annehmen und irgendwie deren Topos im erweiterten Horizont dieser geschichtlichen Wirklichkeit anerkennen kann.

3.3 der Grund der Identifikation in mimetischen Poiesis

Der Meinung des Aristoteles nach hat jede mimetische Tat prinzipiell kein geschichtliches Modell, i.e., etwas nachzuahmendes, ganz anders als bei Eikon. Wie in 3.1 zitiert, sagt Aristoteles, "die Dichter sollen nicht die überlieferten Mythen suchen", weil die bekannten Themen nur den einigen bekannt sind und solche Bekanntheit tatsächlich für die poietische Möglichkeit nicht immer nützlich ist.

In diesem Sinne scheint das 'Manthanein als heuristische Identifikation' selbst bei den bekannten Themen nicht zustandezukommen, weil sie tatsächlich fast unbekannt sind. Natürlich kann man dagegen sagen, es sei trotzdem möglich, insofern der dargestellte Mythos irgendwie immer noch bekannt bleibt. Zum Beispiel kann man von *Oedipus Tyrannus* lernen, was dem König Oedipus passiert und was für eine Tat um Oedipus und den anderen geschehen hat, und diesen dargestellten und unbekanntem Mythos mit jener überlieferten Rede über Oedipus identifizieren.

Aristoteles sagt weiter, daß es solche Tragödien gibt, wie man dort nur einen oder zwei unter den bekannten Namen (τῶν γνωρίμων ὀνομάτων) oder keinen finden kann, wie in *Antheus* Agathons (cf. b19-21). Die unbekanntem Namen in solchen Tragödien sind hervorgebrachten ("πεποιημένα"). In *Antheus* sind sowohl die Handlungen ("πράγματα") wie auch die Namen und die andern in diesem Sinne erfunden ("πεποιήται"), und trotzdem kann *Antheus* den Menschen erfreuen ("εὐφραίνει").

Am Ende dieses Paragraphen sagt Aristoteles wie folgt:

δῆλον οὖν ἐκ τούτων ὅτι τὸν ποιητὴν μᾶλλον τῶν μύθων (α) εἶναι δεῖ ποιητὴν ἢ τῶν μέτρων,

²⁴ cf. Anm.23. Nitzesches Begriff "Tat" bezieht sich zwar auf ein ganzes Werk *Zarathustra*, aber doch ist diese "Tat" nicht immer gleich mit dem aristotelischen Wort "πράξις", weil in seiner Poietike eine "Tat" ein Mythos als "Zusammensetzung der verschiedenen Handlungen (σύντασιν πράγματων)" (50a32) ist und damit man eine und ganze tragische Tat in *Oedipus Tyrannus* als die von Oedipus nicht sehen kann.

ὅσφ ποιητῆς κατὰ τὴν μίμησίν (b) ἐστίν, μιμεῖται δὲ τὰς πράξεις (c). κὰν ἄρα συμβῆ γενόμενα ποιεῖν (d), οὐθὲν ἦττον ποιητῆς ἐστὶ τῶν γὰρ γενομένων ἔνια οὐδὲν κωλύει τοιαῦτα εἶναι οἷα ἂν εἰκὸς γενέσθαι (e) [καὶ δυνατὰ γενέσθαι], καθ' ὃ ἐκεῖνος αὐτῶν ποιητῆς ἐστίν (51b27-32).

Die Dichter sollen auf diese Weise als "τὸν ποιητὴν ...τῶν μύθων (a)" (b28) immer auf die Sache Poiesis zielen, im extremen Falle selbst "τὰ γινόμενα" oder die Bekannten gleichsam paradoxerweise als "οἷα ἂν εἰκὸς γενέσθαι (e)" (cf. 51a37-8: οἷα ἂν γένοιτο καὶ τὰ δυνατὰ) oder die Wahrscheinlichen hervorzubringen ("ποιεῖν"). Selbst "τὰ γινόμενα ποιεῖν (d)" (b29) schadet eben dadurch überhaupt nicht dem Wesen des Dichters, daß der Dichter dem "ποιητῆς τῶν μύθων" gemäß in "τὰ γινόμενα" poetische Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit von irgendeinem Mythos herausfindet.

Aristoteles scheint zu denken, es gehe bei den Tragödien keineswegs darum, ob im Dargestellten etwas Bekanntes besteht. Zwar ist es sicher möglich, diesen unbekanntem Mythos mit jener überlieferten Rede zu identifizieren, aber doch kommt es bei Aristoteles zu dem Schluß, daß solche Identifikation als Manthanein in seinem Kontext keine ursprüngliche Bedeutung hat.

Wenn es so ist, was für eine Identifikation soll hier problematisiert werden?

3.4 eine Tat und menschliches Leben – zwischen einer tragischen Tat als Prädikat und der Welt als Ursubjekt

In unserem Aufsatz *Mimesis von Menschen und Mimesis von Taten* (cf. Anm.12) haben wir schon eine Definition der Tragödie "μίμησις ἐστὶν οὐκ ἀνθρώπων ἀλλὰ πράξεων καὶ βίου" als eine fundamentale Kritik an der platonischen idealen Poiesis gesehen und gesagt, die Tragödie sei Mimesis **einer Tat** ("πρᾶξις μία"), die wesentlich identisch mit einem Mythos als "σύνθεσις πραγμάτων" ist. Dabei war es aber nicht genug, zu reden, in welchem Sinne und aus welchem Grunde die Tat in einem tragischen Werk ein Tat ist. Im nächsten Abschnitt möchten wir dieses Problem noch deutlicher erklären.

3.4.1 eine tragische Tat als Mythos und die handelnden Menschen

Im Kontext der tragischen Poiesis hat solche Identifikation als Manthanein keine ursprüngliche Bedeutung, einen neu gebildeten Mythos mit jener überlieferten Rede über Oedipus zu identifizieren, geschweige denn diesen Oedipus ("οὔτος") mit jenen Oedipus ("ἐκεῖνος") zu identifizieren, wie sie im Kap.4 gezeigt ist.

Wenn es so ist, verschwindet das Problem von Manthanein als heuristische Identifikation aus dem Kontext der aristotelischen Poetike? Nein. Denn er sagt, der Dichter sei der von Mythos, insofern seine eigentliche Aufgabe in **Mimesis** ("κατὰ τὴν μίμησίν") (b in 3.3 Zitat) ist und er seinem Wesen nach die **Taten** ("τὰς πράξεις") nachahmt ("μιμεῖται") (c in 3.3 Zitat). Gerade in diesem Punkt sollen wir in diesem Aufsatz auch aufs neue jenes Wort im Kap.6:

(A) ἢ γὰρ τραγωδία μίμησις ἐστὶν οὐκ ἀνθρώπων ἀλλὰ πράξεων καὶ βίου (Denn die

Tragödie ist nicht die Mimesis von Menschen, sondern von Taten und Leben) (50a16-7).

Wenn man die Tragödie als "Mimesis von Taten" sieht, scheint es in einer Tragödie viele verschiedenen Taten (πράξεων) zu geben. Aber wir können nicht nur bei der Tragödie "μίμησις πράξεως" (49b24, 36, 51a31) für wesentlichstes halten, sondern auch bei dem Epos. Selbst die so langen epischen Werke ("ποιήματα") (sc. *Ilias* oder *Odysseia* etc.) sind in der möglichst vorzüglichen Weise als "μίμησις μίας πράξεως (Mimesis einer Tat)" (62b11) zusammengesetzt (cf. b10: συνέστηκεν), obwohl alle epischen Werke in sich so viele Taten ("πλειόνων πράξεων") zu schließen scheinen (b7). Über die Beziehung zwischen der Tragödie und dem Epos sagt Aristoteles, es sei klar, daß die mimetische Diegematike (sc. die epische Poietike) auch muß jeden Mythos ("τοὺς μύθους") dramatisch ("δραματικούς") wie bei der Tragödie zusammensetzen (συνιστάναι), in der Weise, die tragische Tat als "μίαν πράξιν ὅλην καὶ τελείαν ἔχουσιν ἀρχὴν καὶ μέσα καὶ τέλος" darzustellen (59a17-20. cf. 51a28: περὶ μίαν πράξιν, a19).

In diesem Sinne ist es mit der pluralischen Form "πράξεων" keineswegs gemeint, daß in einer Tragödie oder selbst in einem Epos viele verschiedenen Taten (πράξεων) bestehen. Aufgrund der Wendung "μῖα τε καὶ εἶναι καὶ ταύτης ὅλης" in 51a32, "μίαν πράξιν ὅλην καὶ τελείαν" in 59a19 und 51a28, "μίμησις μίας πράξεως" in 62b11 wagen wir dieses Wort "μίμησις πράξεως" mit dem methodischen Bewußtsein in "Mimesis einer Tat" umzusetzen. Insofern "eine Mimesis (ἡ μία μίμησις)" im allgemeinen Mimesis "eines Gegenstandes (ἐνός)" (51a30-31) ist und ganz gleichzeitig "eine Tat" wesentlich immer mit "einem Mythos" identifiziert werden kann, wie in 52a37 gesagt: "ἀλλ' ἡ μάλιστα τοῦ μύθου καὶ ἡ μάλιστα τῆς πράξεως ἡ εἰρημένη (sc. ἀναγνώρισις) ἐστίν", soll man das Wort des Aristoteles (A) folgenderweise auslegen:

(B) Ein tragisches oder episches Werk, i.e., eine Mimesis, soll wesentlich Mimesis einer Tat sein, keineswegs Mimesis von den vielen verschiedenen Taten.

Wenn man so interpretieren darf, was für eine Beziehung besteht zwischen einer Tat und Mythos oder zwischen einer Tat und den Handlungen? Denn Aristoteles sagt, "τὰ πράγματα καὶ ὁ μῦθος" seien "τέλος τῆς τραγωδίας" (50a22-3). Weil "ὁ μῦθος" als "einheitliche Zusammensetzung der Handlungen (σύνθσιν πραγμάτων)" (50a5. cf. a15, 22, 32-3, 37) bestimmt ist, kann man das Wort "τὰ πράγματα καὶ ὁ μῦθος (Handlungen i.e., Mythos)" in "ὁ μῦθος" als "σύνθσιν πραγμάτων" umsetzen und also einfach sagen, "ὁ μῦθος" sei "τέλος τῆς τραγωδίας".

Zwar ist es nicht gesagt, eine πράξις sei "σύνθσιν πραγμάτων", aber doch kann man in der von Kassel weggestrichenen Stelle von "καὶ" in 50a16 bis "τοῦναντίον" in 50a20 folgendes Wort finden: "τὸ τέλος πράξις τις ἐστίν" (a17). Wie Alfred Gudeman kommentiert (*Aristoteles ΠΕΡΙ ΠΟΙΗΤΙΚΗΣ*, Berlin und Leipzig, 1934): "(nach "ἀλλὰ πράξεων καὶ βίου.") fortasse [ἡ] εὐδαιμονία καὶ κακοδαιμονία scribendum est", möchten wir vorläufig diese Stelle so lesen, obwohl es hier textkritisches Problem gibt, wie in *MT* schon etwas diskutiert. Zum Beispiel lesen Bywater oder Gerald. F. Else (*Aristotle's Poetics: The Argument*, Harvard, 1967) nach "ἀλλὰ πράξεων καὶ βίου" "καὶ εὐδαιμονίας" (Else: but of an action, a career, a man's happiness) (betreffs anderer Auslegungen, cf. *MT*, Anm.2). Wir nehmen aber diese Auslegung nicht auf, obwohl wir hier dieses Problem nicht ausführlich auslegen können.

Insofern μῦθος als "σύνθσις πραγμάτων" ist, und wenn man sagen darf, "πρᾶξις τις" in der von Kassel weggestrichenen Stelle sei auch "τέλος τῆς τραγωδίας", obwohl "καὶ τὸ τέλος πρᾶξις τις ἐστίν" (a18) bei Bywater in "the end of for which we live" oder bei Else in "end of the story is a certain action" übersetzt ist (cf. *MT*, Anm.2), kann man daraus nicht schließen, daß eine πρᾶξις auch als "τέλος τῆς τραγωδίας" und damit als ein μῦθος gesehen kann? Wie oben erwähnt, kann man "eine Tat" mit "einem Mythos" identifizieren (cf. 52a37), und damit wird es möglich, "μία πρᾶξις" als "σύνθσις πραγμάτων" zu sehen und für "τέλος τῆς τραγωδίας" zu halten.

Wenn wir auf diese Weise die Tragödie als Mimesis einer Tat und eine Tat als Zweck der Tragödie sehen können, kommt es zum Schluß, nicht daß diese "Taten (πράξεων)" in 50a16 zum individuellen Menschen gehören, weil "μία πρᾶξις" aus solchen "πράξεις πολλαί" nicht entstehen kann, wie sie in der Tat an einem einzelnen ("ἐνὸς") geschehen können (cf. 51a18-9), sondern daß im Gegenteil die handelnden Menschen mit ihren jeweiligen "Handlungen (πράγματα)" an einer Tat eben dramatisch (cf. 59a19) teilnehmen, gerade wie gesagt ist: "ἐπεὶ δὲ πράξεώς ἐστι μίμησις, πράττεται δὲ ὑπὸ τινῶν πραττόντων (eine Tat wird von den handelnden Menschen getan)" (49a36-7). Das Wort "πράττοντες" kann man zwar schon in 48a1 ("Ἐπεὶ δὲ μιμοῦνται οἱ μιμούμενοι πράττοντας") finden. Obwohl D. W. Lucas sagt: at least in so far as "πράττοντες" are engaged on a πρᾶξις" (*Aristotle Poetics*, Oxford, 1968, p.102), aber doch in dieser Stelle ist es noch nicht klar, was "πράττοντες" eigentlich hervorbringen können. Deswegen soll man den Sinn dieses Satzes in 49a36-7 betonen:

(C) Die "πράττοντες" formt mit ihren jeweiligen "πράγματα" eine "πρᾶξις".

Dazu über die Beziehung zwischen τὰ ἦθη und μῦθος sagt Aristoteles: "deswegen handeln(πράττουσιν) die Menschen nicht dafür, τὰ ἦθη nachzuahmen, sondern werden τὰ ἦθη gerade dafür eingeführt, die Taten (τὰς πράξεις) darzustellen" (50a20-22). Gleichsam können alle Menschen in einem Mythos mit deren Handlungen oder τὰ ἦθη, die nur Wie-sein ("ποιότης") (a18) der betreffenden Menschen sagen, auch nur in der poetisch treffenden Seinsweise Wie-sein einer Tat als Mythos darstellen, keineswegs deren Was-sein ("τί") (cf. 48b16).

3.4.2 die tragischen Taten und menschliches Leben in der Subjekt-Prädikat Struktur

Über den Zusammenhang zwischen "Taten (πράξεων) und Leben (βίου)" kann man auch aus dem in 3.4.1 gezeigten Sinn der Tat als Mythos und dazu aus der singularischen Form von "βίου" folgenderweise sagen, eine Tat als die Zusammensetzung der Handlungen gehöre zu **menschlichem Leben als dem Ganzen**, keineswegs zu jedem individuellen Leben, insofern die individuellen Menschen oder individuelles Leben als bloße Sammlung der jeweiligen Handlungen in einer Tat als Mythos keine wesentliche Rolle spielt. Dagegen ist eine Tat in einer Tragödie eben wesentlich. Deswegen kann die Tragödie ohne eine Tat (ἄνευ πράξεως)" überhaupt nicht zustandekommen. Noch weiter zu sagen, ist diese eine Tat fast identisch mit einer Tragödie.

In diesem Sinne kann eine Tat ganz wesentlich eine Tragödie bestimmen und ganz gleichzeitig sozusagen als jeweiliges Prädikat "βίος" präzisieren, das wir für ein enigmatisches Ganzes als Gesamtheit aller geschichtlichen und möglichen(i.e., noch-nicht-geschehenden) Taten halten können, und das gerade in

diesem Sinne sozusagen als **Ursubjekt (S)** gesehen werden kann. Jede tragische Tat prädiert jeweilig das Ursubjekt "βίος".

Wenn man so denken darf, wird es möglich, zu sagen, menschliches Leben sei mit einer neuen und unbekanntem Tat als Prädikat (Pn) als solches prädiert und damit werde **anders**.

Zwar ist das menschliche Leben schon bekannt, weil wir immer irgendein Bild davon bei uns hervorrufen können, aber doch ist es immer noch unbekannt, weil immer neue oder unbekannte Tat geschieht. Insofern es aber immer noch als etwas Bekanntes gesehen werden kann, wird es möglich, es als Urbild, i.e., Nachzuahmendes zu fassen.

Falls man dieses mit einer unbekanntem Tat anders hervorgebrachte Bild (Sn) mit jenen bekannten Urbild (S) identifiziert kann, wird diese unbekannte Tat einen neuen **Sinn** des menschlichen Lebens und kann man diesen neuen Sinn eben philosophisch **lernen**. Solche Identifikation als philosophisches Lernen haben wir mit unserem methodischen Begriff **heuristisch** genannt.

Im nächsten Abschnitt möchten wir aufs neue mit Hilfe Bywaters ein Teil des Gedankens von Mimesis des menschlichen Lebens berühren.

3.4.3 über den Gedanken von Mimesis des menschlichen Lebens

Bywater führt einige Beispiele von "βίος" als Nachzuahmendes in seinem Kommentar zu "βίου" in 50a17 im Kontext der Definition der Tragödie an. Hier geht es um ein wichtigstes Problem in der mimetischen Beziehung zwischen der tragischen Poiesis als Mimesis und dem menschlichen Leben. Denn, wie in 3.4.2 erläutert, ist dieses Leben sozusagen Ursubjekt, das durch jede tragische Tat als solches prädiert wird.

Dem Kommentar Bywaters nach kann man vor allem ein interessantes Beispiel dafür als das Wort des Atheners in *Leges*²⁵ finden, daß die Tragödie als die Nachahmung des Lebens gesehen wird. Aber sein Wort lautet etwas ungewöhnlich und ängstlich. Denn der Athener sagt, daß "πάσα ἡ πολιτεία (die ganze Staatsverfassung)" als "μίμησις τοῦ καλλίστου καὶ ἀρίστου βίου (Mimesis des schönsten und edelsten Lebens)" (*Leges* 817b4) komponiert wird.

Es ist sehr merkwürdig, daß dieses "schönste und edelste Leben" für "τραγωδίαν τὴν ἀληθεστάτην (echtste Tragödie)" gehalten ist. Natürlich kann "πάσα ἡ πολιτεία" im Kontext der aristotelischen Poietike keineswegs ein poetisches Werk werden, dessen Ganzes als ein Mythos oder eine Tat dargestellt wird, obwohl der Athener sagt: "ποιηταὶ μὲν οὖν ὑμεῖς, ποιηταὶ δὲ καὶ ἡμεῖς ἐσμὲν τῶν αὐτῶν (Wie ihr sicher Dichter der Tragödie seid, so sind wir auch Dichter derselben), ὑμῖν ἀντίτεχνοί τε καὶ ἀνταγωνισταὶ τοῦ

²⁵ cf. *Leges* 817a7-b5: τί οὖν ἂν πρὸς ταῦτα ὀρθῶς ἀποκρινάμεθα τοῖς θεοῖς ἀνδράσιν; ἐμοὶ μὲν γὰρ δοκεῖ τάδε: "Ὁ ἀριστοί," φάναι, "τῶν ξένων, ἡμεῖς ἐσμὲν τραγωδίας αὐτοὶ ποιηταὶ κατὰ δύναμιν ὅτι καλλίστης ἅμα καὶ ἀρίστης: πάσα οὖν ἡμῖν ἡ πολιτεία συνέστηκε μίμησις τοῦ καλλίστου καὶ ἀρίστου βίου, ὃ δὴ φαμεν ἡμεῖς γε ὄντως εἶναι τραγωδίαν τὴν ἀληθεστάτην.

Nur "τραγωδίας ποιηταὶ" von ernstem Ethos (cf. 817a2: τῶν σπουδαίων) beziehen sich auf die ernsten Sachen (cf. *Poetica* 49b24-5: ἔστιν οὖν τραγωδία μίμησις πράξεως σπουδαίας καὶ τελείας μέγεθος ἐχούσης). wie in 2.2 gesagt. Es ist sozusagen "Begegnung vom Suchenden und dem Gesuchten", die gleichsam "σπουδαιότης" vermittelt. Gegen die damalige Aufführung der Tragödie zeigt Platon sehr starke Antipathie und damit versucht er hier mit dem Begriff von "σπουδαιότης" die Seinsart der Tragödie philosophisch zu verändern. Solche Antipathie kann man schon in *Respublica* finden, besonders 605c10-d5, 604e2-6 etc.

καλλίστου δράματος (rival composers, and rival performers of the noblest of dramas)²⁶. Denn bei der platonischen Philosophie mangelt es vor allem an dem Begriff von "τὸ ἓν καὶ τὸ ὅλον (einem einheitlichen Ganzen)" (51a1-2), das "μέγεθος μὴ τυχόν (nicht beliebige Größe)" (50a36. cf. 49b25) besitzt.

In diesem Sinne braucht man die folgenden Anmerkungen, um den Gedanke des Atheners zu verstehen:

- (x) Es geht bei ihm nicht um den Begriff der Schönheit von einem Werk, deren Bedingung Aristoteles in *Poetica* 50b36-7 erklärt: "τὸ γὰρ καλὸν ἓν μέγθει καὶ τάξει ἐστίν (denn die Schönheit besteht in Größe und Ordnung)", obwohl er "τοῦ καλλίστου δράματος (des schönsten Dramas)"²⁷ sagt.
- (y) Seine "echte Tragödie" kann ohne die Form von einem Mythos oder einer Tat zustandekommen. Aber er braucht "Nomos" als sogenannte Typologie der Handlungen²⁸, um das schönste Drama zu vollziehen (cf. *Leges* 817b8: "ὁ δὴ νόμος ἀληθῆς μόνος ἀποτελεῖν πέφυκεν").

Wenn Sokrates poetisches Werk kritisiert, wie im unserem Aufsatz *MT* erwähnt sind, sagt er immer typologisch-analytisch²⁹, weil es bei ihm nur darum geht, wie die Menschen handeln sollen, i.e., wie das menschliche Leben sein soll, aber keineswegs um poetische Zusammensetzung der Handlungen oder künstlerische Darstellung des Werkes. In jenem polemischen Werk *Ion* sagt Sokrates seinem dialogischen Partner Rhapsoden Ion das Wesentliche an der rhapsodischen Techne: "τὴν τοῦτου διάνοιαν ἐκμανθάνειν, μὴ μόνον τὰ ἔπη (durchaus den Gedanken des Dichters zu lernen, nicht nur seine poetische Wendung)" (530b10-c1)³⁰. Zwar in der Zeit von *Ion* gibt es keinen solchen Gedanken, daß Epos oder Tragödie Mimesis des menschlichen Lebens sein soll, und zwar ist es sicher die rhapsodische Techne, das hier problematisiert

²⁶ cf. F.B.England, *The Laws of Plato*, Manchester, 1921: "the two nouns are generally taken to be synonymous ('rivals and competitors')...[...]; but ought we not rather to translate 'rival composers, and rival performers (and) of the noblest of dramas' ?" cf. Schleiermachers Übersetzung: "Kunstgenossen und Mitkämpfer bei Hervorbringung des schönsten Dramas".

²⁷ Wir glauben, daß es in seinem Wort "τοῦ καλλίστου δράματος" keinen aristotelischen Begriff von "τὸ ἓν καὶ τὸ ὅλον (einem einheitlichen Ganzen)" gibt. Nur entspricht das Wort "δράματος" dem Wort "βίου" in unserem Kontext(50a17). Wir sagen aber nicht, es gebe bei Platon nicht selbst vages Image von dem Ganzen eines poetischen Werkes. cf. *Phaedrus* 264c2-5: δεῖν πάντα λόγον, ...[...], πρέποντα ἀλλήλοις καὶ τῷ ὅλῳ γεγραμμένα.

²⁸ cf. Unser methodische Begriff "Typologie"stammt aus dem Beispiel von τύπος in *Respublica*: οἱ τύποι περὶ θεολογίας" (379a5-6. cf. 443c1, 491c4). Else gebraucht in seinem Kommentar diese Terminologie zu dem Wort "ἔστιν δὲ καθόλου μὲν, τῷ ποίῳ τὰ ποῖα ἄττα συμβαίνει λέγειν ἢ πράττειν κατὰ τὸ εἶκος ἢ τὸ ἀναγκαῖον." (51b8-9) (*op.cit.* p.305). In der aristotelischen Poetik ist aber diese Terminologie nicht treffend (cf. *MT*, Anm.18).

²⁹ cf. *MT*, 4.3.2 (analytische Weise der sokratischen Kritik), 4.3.4 (analytische Methode als Typologie in der Perspektive der teleologischen Axiologie).

³⁰ cf. *Ion* 530b5-c6: "Καὶ μὴν πολλάκις γε ἐζήλωσα ὑμᾶς τοὺς ῥαψωδοῦς, ὃ Ἴων, τῆς τέχνης (a) τὸ γὰρ ἅμα μὲν τὸ σῶμα κεκοσμηθῆσθαι ἀεὶ πρέπον ὑμῶν εἶναι τῇ τέχνῃ καὶ ὡς καλλίστοις φαίνεσθαι (b), ἅμα δὲ ἀναγκαῖον εἶναι ἔν τε ἄλλοις ποιηταῖς διατρίβειν πολλοῖς καὶ ἀγαθοῖς καὶ δὴ καὶ μάλιστα ἐν Ὀμήρῳ, τῷ ἀρίστῳ καὶ θειοτάτῳ τῶν ποιητῶν, καὶ τὴν τοῦτου διάνοιαν ἐκμανθάνειν, μὴ μόνον τὰ ἔπη (c), ζηλωτόν ἐστιν. οὐ γὰρ ἂν γένοιτό ποτε ἀγαθὸς ῥαψωδός, εἰ μὴ συνείη τὰ λεγόμενα ὑπὸ τοῦ ποιητοῦ (d). τὸν γὰρ ῥαψωδὸν ἐρμηνεῖα δεῖ τοῦ ποιητοῦ τῆς διανοίας γίνεσθαι τοῖς ἀκούουσι (e) τοῦτο δὲ καλῶς ποιεῖν μὴ γινώσκοντα ὅτι λέγει ὁ ποιητῆς ἀδύνατον. ταῦτα οὖν πάντα ἄξια ζηλοῦσθαι".

Das Wort "τὰ ἔπη" in diesem Kontext zeigt hier zusammen mit dem Wort "es Ihrer Techne angemessen ist, den Leib zu schmücken und aufs schönste aufzutreten" (b) zweifellos jene sokratische Ironie, die eigentlich keine Rücksicht auf sogenanntes Aussehen nimmt und kein Gewicht auf die rhetorische Wendung selbst legt. Die "τέχνη" (a) oder "διάνοια" (c, d, e) soll zwar im philosophischen Sinne problematisiert werden, aber doch wird solches den Sokrates und Ion kein gemeinsames Thema.

zu werden scheint, aber doch ist es nichts anderes als "τὴν τούτου διάνοιαν" selbst, das in der Tat Sokrates zu kritisieren versucht. Unserer Meinung nach scheint "διάνοια (singularische Form)" in dessen eigentlichen Sinn dem "νόμος ἀληθής" als einheitliches System der idealen Handlungen in *Leges* zu entsprechen³¹, obwohl "διάνοια" im polemischen Kontext ohne eine Erklärung in "τὰ λεγόμενα ὑπὸ τοῦ ποιητοῦ" (c2-3) ausgedrückt wird und bis zum Ende es nicht problematisiert ist, was damit Sokrates gemeint hat. Zum Überfluß hinzuzufügen, entspricht dieser Singular keineswegs jener singularischen Form von "πράξεως σπουδαίας καὶ τελείας" (49b24-5), weil Platon keinen Begriff von "μέγεθος" (b25) eines ganzen Werkes braucht.

In diesem Sinne kann "πᾶσα ἡ πολιτεία" als "μίμησις τοῦ καλλίστου καὶ ἀρίστου βίου" nur philosophisch-poietisch gesagt werden³². Aber im Zusammenhang mit dem Wort "σπουδαίων" (817a2)³³ soll man hier noch einen interessanten Gedanken anerkennen, daß eben nur im Topos der ernstesten Poiesis "μίμησις τοῦ βίου" problematisiert werden kann. Gerade vermittels dieses Begriffs "σπουδαιότης" scheint der Gedanke von "μίμησις τοῦ καλλίστου καὶ ἀρίστου βίου" sich mit jenem aristotelischen Begriff "ποίησις" zu verbinden: "τῷ τὸν μὲν τὰ γινόμενα λέγειν, τὸν δὲ οἷα ἂν γένοιτο. διὸ καὶ φιλοσοφώτερον καὶ σπουδαιότερον ποίησις ἱστορίας ἐστίν" (51b4-6) und "ἔστιν οὖν τραγωδία μίμησις πράξεως σπουδαίας καὶ τελείας μέγεθος ἐχούσης" (49b24-5).

Wir können die Beziehung zwischen dieser philosophischen und tragischen Mimesis und dem schönsten und edelsten Leben einfach in den folgenden aussagen, obwohl dessen philosophischen Sinn als "νόμος ἀληθής" nur im Kotext der platonischen Philosophie bleibt:

(p) Ein tragisches Werk soll die Mimesis des idealen Lebens werden.

Im Kontext der rhetorischen Methapher ("μεταφορά") erwähnt Aristoteles ein Wort des Alkidamas als einen Schüler des Gorgias: "Alkidamas nannte *Odysseia* "καλὸν ἀνθρωπίνου βίου κάτοπτρον" (*Rhetorica* 1406b12-3)³⁴, das keine Beziehung mit der philosophischen Definition vom Satz (a9) zu

³¹ Die singularische Form von "διάνοια" hier (cf. Anm.30-c) ist sehr bedeutsam, weil sie über die Grenze eines Werkes zu gehen scheint. Dem Rhapsoden Ion ist solche "διάνοια" nur eine der verschiedenen und vielen Gedanken. Deswegen finden wir in seinem Wort ganz leicht solche Wendung: "εἰπεῖν...πολλὰς καὶ καλὰς διανοίας περὶ Ὀμήρου" (*Ion* 530d2-3). Es gibt einen entschiedenen Unterschied zwischen "διάνοια" des Dichters und "διανοίας" in irgendeinem poietischen Werk. Denn "διάνοια" des Dichters soll in diesem Kontext eben als der fundamentale Gedanke vom menschlichen Leben die poietischen Werke(hier die des Homeros) hervorbringen und unterstützen und scheint damit dem platonischen "νόμος ἀληθής(der echte Nomos)" zu entsprechen, weil dieser echte Nomos sozusagen als einheitliches und systematisches Prinzip "Politeia" als "μίμησις τοῦ καλλίστου καὶ ἀρίστου βίου" (*Leges* 817b4) zusammensetzen und fertigmachen ("ἀποτελεῖν") (b8) soll. In der philosophischen Poietike erscheint der Begriff vom Ganzen vielleicht erst in *Leges*. Bis *Leges* kristisiert Sokrates immer die epischen Werke nur in der typologisch-analytischen Weise, weil es in der Tat den Empfängern (= Interpretieren) am Begriff des Ganzen mangelt. Deswegen sagt Sokrates: "Der Rhapsode soll den Zuhörern "ἐρμηνεύς (Interpret)" von "τοῦ ποιητοῦ τῆς διανοίας" werden (Anm.30-e)

³² cf. *Leges* 702d1-e2: (ΚΑ)...ἐκ τῶν εἰρημένων ἐκλέξαντες, τῷ λόγῳ συστησώμεθα πόλιν, οἷον ἐξ ἀρχῆς κατοικίζοντες, καὶ ἅμα μὲν ἡμῖν οὐ ζητοῦμεν ἐπίσκεψις γενήσεται, ἅμα δὲ ἐγὼ τάχ' ἂν χρησαίμην εἰς τὴν μέλλουσαν πόλιν ταύτη τῆ συστάσει. ...[...]. ΚΑ. Κάλλιστ' εἰρηκατον. ἀτὰρ πειρώμεθα λόγῳ πρώτον κατοικίζειν τὴν πόλιν. Sokrates sagt schon in *Respublica* 369c9: "Ἴθι δὴ, ἦν δ' ἐγὼ, τῷ λόγῳ ἐξ ἀρχῆς ποιῶμεν πόλιν· ποιήσει δὲ αὐτὴν, ὡς εἴκεν, ἡ ἡμετέρα χρεια.

³³ cf. 49b10: ἡ μὲν οὖν ἐποποιία τῆ τραγωδία μέχρι μὲν τοῦ μετὰ μέτρον λόγῳ μίμησις εἶναι σπουδαίων ἠκολούθησεν (a), 24: πράξεως σπουδαίας, 51b6: φιλοσοφώτερον καὶ σπουδαιότερον etc. Die unterstrichene Stelle zeigt wesentlich Ähnlichkeit zwischen Epos und Tragödie. Hier gibt es kein Wort "πράξις", aber sagt Aristoteles auch im Kontext der epischen Mimesis "eine Tat" (cf. 59a19: μίαν πρᾶξιν ὄλην καὶ τελείαν", 62b11: μιᾶς πράξεως μίμησις).

³⁴ cf. *Rhetorica* 1406b11-13: καὶ ὡς Ἀλκιδάμας τὴν φιλοσοφίαν "ἐπιτείχισμα τῷ νόμῳ", καὶ τὴν Ὀδύσειαν

besitzen scheint. Deswegen können wir nicht wissen, was Alkidamas eigentlich mit dem Wort "καλὸν ἀνθρώπινου βίου κάτοπτρον (schöner Spiegel des menschlichen Lebens)" meint. Mindestens kann man vermuten, daß es in diesem Ausdruck darum geht, in welcher rhetorischen Wendung man schön reden kann. Zwar scheint man dieses Wort ganz leicht verstehen zu können, aber doch es der Meinung des Aristoteles nach nicht gelingt. Trotzdem glauben wir, daß man aus diesem Wort den nächsten Satz aufstellen kann:

(q) Ein episches Werk kann ein Abbild des menschlichen Lebens als Urbild werden.

Im Vergleich mit dem Wort des Alkidamas scheint das folgende Wort noch allgemeiner, das man bei Lykurgos als Politiker anerkennt³⁵:

(r) Die Dichter ahmen das menschliche Leben nach ("οἱ δὲ ποιηταὶ μιμούμενοι τὸν ἀνθρώπινον βίον").

Lykurgos sagt aber dieses Wort in der Tat im ganz pädagogischen Kontext: "οἱ μὲν γὰρ νόμοι διὰ τὴν συντομίαν οὐ διδάσκουσιν(a), ἀλλ' ἐπιτάττουσιν(b) ἃ δεῖ ποιεῖν, οἱ δὲ ποιηταὶ μιμούμενοι τὸν ἀνθρώπινον βίον(c), τὰ κάλλιστα τῶν ἔργων ἐκλεξάμενοι(d), μετὰ λόγου καὶ ἀποδείξεως τοὺς ἀνθρώπους συμπείθουσιν(e) (Wegen der knappen Fassung lehren(a) die Gesetze nicht, sondern nur zeigen(b) uns die zu machenden. Dagegen, das menschliche Leben nachahmend(c) und die schönsten Handlungen herausfindend(d), überreden(e) die Dichter uns solche schönen Seinsweisen des Menschen durch das demonstrative Wort und die konkrete Darstellung). Wenn wir das Wort "pädagogisch" gebrauchen, deuten wir solche Möglichkeit des Manthanein als Mimesis von den im poetischen Werk

"καλὸν ἀνθρώπινου βίου κάτοπτρον". Es ist interessant, daß Aristoteles seinen Ausdruck nicht schätzt, weil die Metapher "zu weit und damit zu unklar (ἀσαφής)" ist (cf. 1406b8). Wir können aber nicht immer gut verstehen, warum Aristoteles so sagen muß.

³⁵ Lycurgus, *Oratio in Leocratem* 102.6-103.1: "Βούλομαι δ' ὑμῖν καὶ τῶν Ὀμήρου παρασχέσθαι ἐπῶν. οὕτω γὰρ ὑπέλαβον ὑμῶν οἱ πατέρες σπουδαῖον εἶναι ποιητῆν, ὥστε νόμον ἔθεντο καθ' ἑκάστην πεντητηρίδα τῶν Παναθηναίων μόνου τῶν ἄλλων ποιητῶν ῥαψωδεῖσθαι τὰ ἔπη, ἐπίδειξιν ποιούμενοι πρὸς τοὺς Ἕλληνας, ὅτι τὰ κάλλιστα τῶν ἔργων προηροῦντο. εἰκότως· οἱ μὲν γὰρ νόμοι διὰ τὴν συντομίαν οὐ διδάσκουσιν, ἀλλ' ἐπιτάττουσιν ἃ δεῖ ποιεῖν, οἱ δὲ ποιηταὶ μιμούμενοι τὸν ἀνθρώπινον βίον, τὰ κάλλιστα τῶν ἔργων ἐκλεξάμενοι, μετὰ λόγου καὶ ἀποδείξεως τοὺς ἀνθρώπους συμπείθουσιν." Ἐκτωρ γὰρ τοῖς Τρωσὶ παρακελευόμενος ὑπὲρ τῆς πατρίδος τὰδ' εἶρηκεν." Lykurgos wollte die Leute am größten Homeros erinnern lassen, dessen Epos alleine nach dem Gesetz jedes vierte Jahr an den Panathenäen vom Rhapsoden vorgetragen werden kann. Sein Epos zeigt zum Beispiel jenes Wort Hektors, das gerade im kritischen Studium des Vaterlandes die trojanischen Soldaten dazu ermuntert, mit dem Leben spielend die Achäer zurückzudrängen (cf. *Ilias* 15. 494-9). Diese tapfere Handlung des Hektors kann man, der Meinung nach des Lycurgus, sicher als ein von "τὰ κάλλιστα τῶν ἔργων" anführen. Zwar in *Ion* Platons ist es gesagt, daß der Rhapsode Ion als der dialogische Partner des Sokrates, der besonders auf den Vortrag des homerischen Epos stolz ist, den ersten Preis am Feste des Asklepios in Epidaurus gewonnen hat, aber doch ist es vor allem solche typologische-analytische Weise, wie Lykurgos Homeros lobt, das Sokrates in *Ion* kritisiert hat. In diesem Sinne ist "τὸν ἀνθρώπινον βίον" nur irgendeine Sammlung der schönen Handlungen.

Dazu genießen die Zuschauer aber nicht nur solche tapferen und schönen Handlungen, sondern auch z.B. solche Heroen, wie in einer tiefen Traurigkeit eine lange Klage redet, wie Sokrates sagt: "οἱ γὰρ που βέλτιστοι ἡμῶν ἀκρόαται Ὀμήρου ἢ ἄλλου τινὸς τῶν τραγῳδοποιῶν μιμουμένους τινὰ (a) τῶν ἠρώων ἐν πένθει ὄντα καὶ μακρὰν ῥῆσιν ἀποτείνοντα ἐν τοῖς ὄδυρμοῖς ἢ καὶ ἄδοντάς τε καὶ κοπτομένους (b), οἷσθ' ὅτι χαίρομέν τε καὶ ἐνδόντες ἡμᾶς αὐτοὺς ἐπόμεθα συμπάσχοντες καὶ σπουδάζοντες ἐπαινούμεν ὡς ἀγαθὸν ποιητὴν (c), ὃς ἂν ἡμᾶς ὅτι μάλιστα οὕτω διαθῆ." (*Respublica* 605c10-d5). Diese (a), (b) und (c) zusammenfassend kann man wie folgt sagen:

(a) Es ist immer die Einzelnen, das nachgeahmt werden.

(b) Die nachgeahmten Handlungen sind nicht immer schön.

(c) Durch großes Mitgefühl mit einem Heroen in der Traurigkeit gibt solche Nachahmung uns eine große Freude und läßt uns die Dichter ernsthaft loben.

Der im Satz (c) gesagte Zustand der Zuschauers ist sozusagen ein Erfolg von "συμπείθουσιν" (cf. Lykurgos). Aber in diesem Kontext ist die heroische Handlung nicht geredet.

mimetisch dargestellten Menschen und deren Handlungen an, mit einem Wort die der Mimesis von Mimesis³⁶. Gerade vor solcher Gefährlichkeit von Mimesis wollte Platon die beeinflussbaren Kinder sehr sorgfältig bewahren. Der Satz (p) ist in diesem Sinne am höchsten "pädagogisch" gesagt, wie das Wort "νόμος ἀληθής" zeigt, obwohl Lykurgos sagt, "wegen der knappen Fassung lehren die Gesetze nicht".

Es ist nicht tragischer Dichter, das im Satz (r) gemeint ist, sondern nur Homeros (cf. Anm.35). Deswegen haben wir vor der Definition der Tragödie in *Poetica* solchen Gedanken noch nicht getroffen, wie die Tragödie als Mimesis des Lebens erwähnt. In diesem Sinne ist der Satz des Aristoteles: "ἡ γὰρ τραγωδία μίμησις ἐστὶν οὐκ ἀνθρώπων ἀλλὰ πράξεων καὶ βίου", wir glauben, der erste, der ohne solchen pädagogischen Gesichtspunkt ausgesagt ist. Trotzdem bleibt es immer noch problematisch, wer als erster sagte, die Tragödie sei Mimesis des menschlichen Lebens, ob pädagogisch, ob nicht pädagogisch. Mindestens können wir aufgrund des Wortes des Sokrates oder des Atheners sicher vermuten, solcher Gedanke gehe schon diesen drei Zeitgenossen (Lykurgos, Alkidamas u. Aristoteles) voraus³⁷.

³⁶ Es gibt zwar kein solches Wort "Mimesis von Mimesis", aber doch wird solche Wendung dabei wirklich möglich, wenn man gerade in der Poiesis als Mimesis des Lebens irgendeinen Gedanken (διάνοια) auswählt und damit seine Lebensweise orientiert und bildet. cf. Clemens Alexandrinus, *Paedagogus*, Bd.3, Kap.11, 75, 2, 7-3, 1: τῆς δὲ ἐκάστου τῶν ἀνθρώπων διανοίας μίμησις ἐστὶν ἢ τοῦ βίου προαίρεσις, *Ion* 530b10-c1: τὴν τοῦτου διάνοιαν ἐκμανθάνειν, *Respublica* 395d1-3: αἱ μίμησις, ἐὰν ἐκ νέων πόρρω διατελέσωσιν, εἰς ἔθνη τε καὶ φύσιν καθίστανται καὶ κατὰ σῶμα καὶ φωνὰς καὶ κατὰ τὴν διάνοιαν (cf. Anm.37.b).

³⁷ Sehr wahrscheinlich kann man diesen Gedanken bei solchen Leuten finden, wie Sokrates für seine Diskussionsgegner hält. Denn zum Beispiel in *Gorgias* Platons nennt Sokrates "ποιητική" "Δημηγορία τις (eine Art öffentliche Rede)" (502d12) und dazu bestimmt sie als "ῥητορικὴ δημηγορία (rhetorische öffentliche Rede)" (d2). Aus solchem polemischen Kontext in *Gorgias* und weiter aus dem in *Respublica* kann man hier auch die gewöhnliche Weise von "ἡ τῆς τραγωδίας ποιησις" (502b1-2) und deren Aufführungsweise anerkennen, wie der Athener in *Leges* mit dem Wort "δημηγορεῖν" die Aufführung der Tragödie kritisiert: "Meint aber nicht, daß wir je so leicht euch gestatten werden, auf unserem Markte eure Buden aufzuschlagen und durch ihre schöne Stimme (a) ausgezeichnete Schauspieler (b) aufzutreten zu lassen, die ihre Stimme lauter erheben als wir, oder euch erlauben, öffentlich zu den Kindern, Frauen, und der ganzen Menge zu sprechen (c) ("δημηγορεῖν"), wenn ihr über dieselben Einrichtungen nicht dasselbe sagt, wie wir, sondern in den meisten Fällen so ziemlich das Gegenteil!" (d) (817c1-7) (Schleiermacher).

Der Athener sagt, "die ganze Staatsverfassung" werde als "Mimesis des schönsten und edelsten Lebens" (817b4) komponiert (cf. Anm.25) und solches Leben sei "echtste Tragödie". Aufgrund dieses kritischen Wortes kann man sicher sagen, daß die Poiesis schon den zahlreichen Leuten für Mimesis des Lebens gehalten ist, die sich darauf nicht beziehen, was menschliches Leben eigentlich ist, oder was für eine Tat nachgeahmt werden soll, oder worauf die Poiesis oder deren Aufführung zielt. Diesen Leuten mußte solche polemische Meinung Platons, "ποιητική" als "Δημηγορία τις" zu sehen, sicher ganz neues Problem sein, weil die schon in *Ion* oder *Gorgias* gesagten und in *Leges* wiederholten Punkte gewöhnlich waren:

- (a) Wenn man von der Poiesis überhaupt ("τῆς ποιήσεως πάσης") "τὸ τε μέρος καὶ τὸν ῥυθμὸν καὶ τὸ μέτρον" wegnimmt, ist es nur Worte ("λόγοι"), das übrigbleibt ("τὸ λειπόμενον") (cf. *Gorgias* 502c5-7. cf. *Respublica* 601b2-4: ἐπεὶ γυμνωθέντα γε τῶν τῆς μουσικῆς χρωμάτων τὰ τῶν ποιητῶν (entkleidet von den Farben des musikalischen), αὐτὰ ἐφ' αὐτῶν λεγόμενα (die Worte nur für sich geredet), οἱμαί σε εἶδέναι οἷα φαίνεται).
- (b) Das Wichtige liegt nicht darin, "τὸ σῶμα κεκοσμηθῆσθαι (am Leib geschmückt zu sein)" und "ὡς καλλίστοις φαίνεσθαι (auf schönste aufzutreten)" (cf. *Ion* 530b6-8), sondern im "Gedanken" (cf. 530b10: τὴν τοῦτου διάνοιαν).
- (c) Es ist schon problematisch, "öffentlich zu den Kindern, Frauen, und der ganzen Menge zu sprechen" (cf. *Gorgias* 502d5-7: πρὸς δῆμον τοιοῦτον οἶον παίδων τε ὁμοῦ καὶ γυναικῶν καὶ ἀνδρῶν, καὶ δούλων καὶ ἐλευθέρων). Wenn man solche ganze Menge zu erfreuen ("ἀθροαίς χαρίζεσθαι") versucht, wird es nicht bedacht, was das beste ("τὸ βέλτιστον") eigentlich ist (cf. *Gorgias* 501d5). cf. *Respublica* 605a5: "τὸ ἀγανακτικόν τε καὶ ποικίλον ἦθος (die gereizte und wechselreiche Gemütsstimmung)" (Schleiermacher).
- (d) Das Wesentliche liegt darin, nicht "πρὸς τὴν ἡδονὴν μᾶλλον ὄρηται καὶ τὸ χαρίζεσθαι τοῖς θεαταῖς (auf die Lust und die Zuschauer zu erfreuen)" (*Gorgias* 502b9-c1), sondern "πρὸς τὸ βέλτιστον αἰεὶ λέγειν, τοῦτου στοχαζόμενοι, ὅπως οἱ πολῖται ὡς βέλτιστοι ἔσονται διὰ τοὺς αὐτῶν λόγους" (e3-5, cf.

4 Katharsis und Manthanein

4.1 Poiesis und Paideia

Diese Sätze (p), (q), (r) und den aristotelischen zusammenfassend möchten wir noch einen Satz aufstellen:

- (D) Eine Tragödie ahmt eine möglichen Tat nach, die man als solche annehmen kann, und ganz gleichzeitig sagt sie dadurch einen Sinn des Lebens überhaupt, den man mit Freude lernen kann.

Vorausgesetzt, daß die untrennbare Beziehung zwischen Mimesis und Manthanein sicher besteht, soll man aufs neue darauf Rücksicht nehmen, daß es in der Mimesis einer **möglichen** Tat nicht ursprünglich bedeutsam wird, mit Hilfe des Wortes im Kap.4 gesagt, "οὗτος" mit "ἐκεῖνος" zu identifizieren, weil eine mögliche Tat prinzipiell keinen geschichtlichen Topos besitzt. Nur können wir deswegen die Existenz solcher Tat im erweiterten Horizont des menschlichen Lebens als solche anerkennen. Nach Aristoteles wissen die Menschen selbst die überlieferten Mythen eigentlich nicht gut³⁸, und darum kommt solche direkte Identifikation als "μανθάνειν", i.e., "συλλογίζεσθαι τί ἕκαστον, οἷον ὅτι οὗτος ἐκεῖνος", hier prinzipiell nicht zustande. In diesem Sinne kann man selbstverständlich "τὰς εἰκόνας τὰς μάλιστα ἠκριβωμένας" keineswegs mit den tragischen und mimetischen "Taten" in "πράξεων καὶ βίου" gleichsetzen.

Zwar kann man eine mögliche Tat in *Oedipus Tyrannus* nicht mit irgendeinen gut bekannten Mythos von Oedipus identifizieren, aber doch sagt Aristoteles "μίμησις πράξεων καὶ βίου". Wir möchten diesen aporetischen Zustand wie folgt auflösen.

Eine neue Tat um Oedipus zeigt nur einen Aspekt von der **Gesamtheit** der menschlichen Taten als dem ganzen Leben des Menschen. Man kann dieses durch eine neue und unbekanntere Tat **anders** hervorgebrachte Leben gleichsam "οὗτος (neues Bild)" nennen. Nun erscheint menschliches Leben mit

503a7-9).

Ohne eine Rücksicht auf "ἐπιμελεῖσθαι ... τῆς ψυχῆς ὅπως ὡς ἀρίστη (d) ἔσται" (cf. *Apologia* 30b1-2) soll die platonische Poiesis überhaupt nicht existieren. In diesem Sinne geht es bei dem Athener auch nicht um die künstlerische Form (a) der Tragödie, sondern um deren "σπουδαιότης", die sich auf "τοῦ καλλίστου καὶ ἀρίστου βίου" beziehen kann. In diesem Sinne verneint der Athener auch die tragische Aufführung selbst und zugleich lehrt, daß die Dichter den echten Nomos als "τοῦ καλλίστου καὶ ἀρίστου βίου" ernsthaft erforschen sollen.

In bezug auf (a) sagt die Definition der Tragödie im Kap.6 musikalische Elemente: "ἔστιν οὖν τραγωδία μίμησις πράξεω σπουδαίας καὶ τελείας μέγεθος ἔχουσης, ἡδυσμένω λόγῳ χωρὶς ἑκάστῳ τῶν εἰδῶν ἐν τοῖς μορίοις, [...]. λέγω δὲ ἡδυσμένον μὲν λόγον τὸν ἔχοντα ῥυθμὸν καὶ ἁρμονίαν [καὶ μέλος]". Platon sagt aber im negativen Sinne: "ἐάντε περὶ σκυτοτομίας τις λέγῃ ἐν μέτρῳ καὶ ῥυθμῷ καὶ ἁρμονίᾳ, πάνυ εὖ δοκεῖν λέγεσθαι (wenn man ... mit Metron, Rhythmos und Harmonia redet, scheint seine Worte ganz schön geredet zu werden), ἐάντε περὶ στρατηγίας ἐάντε περὶ ἄλλου ὁτιοῦν· οὕτω φύσει αὐτὰ ταῦτα μεγάλην τιὰ κήλησιν ἔχειν (so besitzen solche musikalischen Elemente von Natur aus großen Reiz)" (*Respublica* 601a7-b2).

³⁸ cf. *Poetica* 51b25-6: καὶ γὰρ γελοῖον τοῦτο ζητεῖν, ἐπεὶ καὶ τὰ γνώριμα ὀλίγοις γνώριμὰ ἐστίν, ἀλλ' ὁμῶς εὐφραίνει πάντας. Es ist fragwürdig, wieweit diese Meinung den Zeitgenossen gemeinsam war (cf. Bywater, p.193). Jedenfalls mit dieser Meinung wollte er den Gedanken von "γενόμενα ποιεῖν" (51b29-30) ironisieren, im Sinne, daß die Dichter gerade im Kontext der Poietike "γενόμενα", die man ohne Zögern als objektiven Tatsachen annimmt, aufs neue nach dem subjektiven Prinzip "τὸ εἰκός (Wahrscheinlichkeit)" zu "οἷα ἂν εἰκός γενέσθαι" umarbeiten.

einem unbekanntem Element. Insofern wir dieses neue Bild trotz neues Elements immer noch als menschliches Leben sehen, ist "οἶτος" (= Sn) **mimetisch** und schon mit "ἐκεῖνος" (dem bekannten Bild = S) heuristisch identifiziert. Eine neue Tat ist in dieser Beziehung ein neues Prädikat (= Pn).

In diesem Sinne **lehrt** die tragische Mimesis das menschliches Leben (S) als ein ängstliches Ganzes, mit Hilfe von den Worten Nietzsche zu sagen, "unter der Optik"³⁹ einer neuen Tat (Pn) eben philosophisch und ernsthaft (cf. "φιλοσοφώτερον καὶ σπουδαιότερον"), und unter solcher Optik **lernen** wir aufs neue den erneuerten Sinn des menschliches Leben (Sn) überhaupt "philosophisch und ernsthaft". Ein neues Prädikat des Lebens (Pn) ist ein neue Sinn des Lebens⁴⁰.

Selbstverständlich soll man "Lehren" in solcher Lehren-Lernen Beziehung nicht für pädagogisch halten, weil die Dichter hier keinen nachzuahmenden "Typos" des Menschen oder der Handlung zeigen, wie die Worte Hektors von Lykurgos als ein schönes Beispiel zitiert sind. Denn Aristoteles empfiehlt solche auftretenden Personen, wie sie "nicht hervorragend in Tugend und Gerechtigkeit" sind und deswegen nicht "durch Laster und Schlechtigkeit ins Unglück geraten, sondern durch irgendeine Hamartia" (cf. 53a7-10). In der aristotelischen Poietike geht es deswegen keineswegs um "τραγωδῖαν τὴν ἀληθεστάτην" oder "νόμος ἀληθῆς" im platonischen Kontext.

4.2 Katharsis und Manthanein

Aufgrund solcher Auslegung möchten wir feststellen, daß man eines der Wesentlichsten an der aristotelischen Poietike in dem folgenden Wort im Kap.4 anerkennen kann: "διὰ γὰρ τοῦτο χαίρουσι τὰς εἰκόνας ὀρώντες, ὅτι συμβαίνει θεωροῦντας μανθάνειν καὶ συλλογιζέσθαι τί ἕκαστον". Vom Standpunkt der philosophischen Poietike aus kann man sicher sagen, ohne solches Lernen entstehe keine "οἰκεία ἡδονή (der der Tragödie gemäßen Genuß)" (cf. 53b10-11). Aristoteles sagt: "der Dichter muß eben durch Mimesis solchen Genuß aus Mitgefühl und Furcht erzeugen" (b11-12). Im Zusammenhang mit dem Satz (D) möchten wir einen Satz aufstellen:

(E) Erst mit Lernen vom mimetisch dargestellten Sinn des Lebens entsteht der der Tragödie gemäßen Genuß.

Mit diesem Satz wird es möglich, auf jenes problematische Wort im Kap.6: "δὲ ἐλέου καὶ φόβου περαίνουσα τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν" zu zugehen. In diesem Aufsatz skizzieren wir wie folgt nur einen Ausblick in dieses Problem.

Durch Mimesis muß der Dichter "den der Tragödie gemäßen Genuß aus Mitgefühl und Furcht erzeugen". Im tragischen Topos wird der Sinn des Lebens deswegen nur durch Mitgefühl und Furcht gesagt.

³⁹ cf. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie, Versuch der Selbstkritik 2*: "die Wissenschaft unter der Optik des Künstlers zu sehn, die Kunst aber unter der des Lebens..."

⁴⁰ Den Begriff "Sinn des Lebens" habe ich von Nietzsche geliehen. cf. *Unzeitgemäße Betrachtungen, Schopenhauer als Erzieher 4*: "Und hierzu soll uns das Bild des Schopenhauerischen Menschen ermuthigen. Der Schopenhauerische Mensch nimmt das freiwillige Leiden der Wahrhaftigkeit auf sich, und dieses Leiden dient ihm, seinen Eigenwillen zu ertöden und jene völlige Umwälzung und Umkehrung seines Wesens vorzubereiten, zu der zu führen der eigentliche Sinn des Lebens ist", *Also sprach Zarathustra, Von den Lehrstühlen der Tugend*: "sie (sc. diesen gelobten Weisen der Lehrstühle) kannten besseren Sinn des Lebens." Natürlich verdankt Nietzsche dem Schopenhauer diesen Begriff und man kann dieses Wort in Schopenhauers *Die Welt als Wille und Vorstellung* finden (cf. Kap.49, *Heilsordnung*).

Aber es ist philosophische Ernsthaftigkeit (*σπουδαιότης*), das durch Mitgefühl und Furcht eine mögliche Tat hervorbringen kann, und ohne solchen Ernst kann man solche Tat als einen Sinn des Lebens nicht annehmen und lernen kann. Nach dem Gedanken Platons ist es nichts anderes als "*παθήματα*", das solchen philosophischen Ernst verhindert.

Er sagt auf dem Weg zur Ideenlehre: "wenn wir etwas rein (*καθαρώς*) erkennen wollen, müssen wir uns selbst vom Leibe losmachen (*ἀπαλλακτέον*) und mit der Seele selbst die Sachen selbst sehen (*θεατέον*)" (cf. *Phaedo* 66d8-e2). In diesem Sinne ist es gesagt, daß "das Wahre (*τὸ ἀληθές*) der Tugend aber in der Tat *κάθαρσις τις τῶν τοιούτων πάντων* (eine Art Erlösung von dergleichen allem) ist" (69b8-c1). Mit dem Wort "*τῶν τοιούτων πάντων*" sind "Lust", "Schmerz" und "Furcht" gemeint (cf. 69a7-8), die man mit recht "*παθήματα*" nennen kann. Denn er meint mit "*τῶν τοῦ σώματος παθημάτων*" (94e3-4) "Begierde", "Zorn", "Furcht" etc. (cf. 94d5, 81a6-8)⁴¹. Deswegen kann man eben in diesem Kontext von *Phaedo* "*κάθαρσις τις τῶν τοιούτων πάντων παθημάτων*" sagen⁴². In *Sophista* auch kann man in bezug auf die Definition des Sophisten "*κάθαρσις*" (230d7) als Erlösung von "*τὰς τοῖς μαθήμασιν ἐμποδίου δόξας* (die den Kenntnissen hinderlich stehenden Meinungen)" (d2) finden⁴³. Es ist in diesem Kontext sehr merkwürdig, daß die "dialogische Prüfung (*ἐλεγχον*)" (d7)⁴⁴ die größte und herrlichste aller Erlösungen ist, weil sie mit der logischen Kraft von der Seele verschiedenen und hinderlichen Meinungen vertreibt und für neue und echte Kenntniss Raum schafft. Jedenfalls meint "*κάθαρσις*" die Erlösung der Seele für neues Wissen. Hier brauchen wir im poetischen Kontext noch einen Satz:

(F) Erst durch die Erlösung vom Leiden ("*κάθαρσις τῶν τοιούτων πάντων παθημάτων*") kann man ernsthaft den Sinn des Lebens lernen ("*μανθάνειν*").

Es ist nun klar geworden, daß die wesentliche Beziehung zwischen 'Katharsis und Manthanein' mindestens im Kontext der platonischen Philosophie notwendig ist.

Wenn man so denken darf, soll man sich noch eine Frage stellen: was für eine Kraft kann "*κάθαρσις*" ausführen? Bei Platon ist es zweifellos negative Kraft des Logos in der Gestalt von "*ἐλεγχος*". Können wir solche negative Kraft im Kontext der aristotelischen Poietike finden?

Unserer Meinung nach ist es in der Poietike nichts anderes als **die tragisch verneinende Kraft** von "*ἔλεος καὶ φόβος*". Diese tragischen "*παθήματα*" bringt **in der bildhaften Gestalt von "μῦθος"**, nicht in

⁴¹ cf. das Wort "*πάντων τῶν περὶ τὸ σῶμα κακῶν καὶ ἐπιθυμιῶν*" in *Cratylus* 404a1 (cf. Anm.42).

⁴² cf. *Cratylus* 403e7- 404a6: *ἐπειδὴν ἡ ψυχὴ καθαρὰ ἢ πάντων τῶν περὶ τὸ σῶμα κακῶν καὶ ἐπιθυμιῶν, 405a7-b4: ἡ κάθαρσις καὶ οἱ καθαρμοὶ καὶ κατὰ τὴν ἱατρικὴν καὶ κατὰ τὴν μαντικὴν ... , καθαρὸν παρέχειν τὸν ἄνθρωπον καὶ κατὰ τὸ σῶμα καὶ κατὰ τὴν ψυχὴν etc.*

⁴³ Eine Handschrift (Π) liest statt "*παθημάτων*" in "*τὴν τῶν τοιούτων κάθαρσιν*" "*μαθημάτων*". Es ist zwar im Kontext unserer Auslegung auch nicht unmöglich, im Fall, daß wir diese "*μαθήματα*" z. B. als "*δόξας*" in "*τὰς τοῖς μαθήμασιν ἐμποδίου δόξας*" sehen können. Es wird aber problematisch, wie man die Beziehung mit dem in unserem Kontext wichtigsten Wort "*μανθάνειν*" oder "*τὰς μαθήσεις*" (48b7).

⁴⁴ Man kann natürlich diesen Begriff als eine wichtige dialogische Methode sehen. cf. *Apologia* 39c7: *τοῦ διδόναι ἐλεγχον τοῦ βίου, Respublica* 534c1-3: *ὥσπερ ἐν μάχῃ διὰ πάντων ἐλέγχων διεξιῶν, μὴ κατὰ δόξαν ἀλλὰ κατ' οὐσίαν προθυμούμενος ἐλέγγειν, Epistulae* 344b4- 7 (cf. Anm.8). Das Wort *ἐλέγγειν* ist im platonischen Kontext gleich mit *ἐξετάζειν*, wie in 29e4-5 "*ἐρήσομαι αὐτὸν καὶ ἐξετάζω καὶ ἐλέγξω*" gesagt ist. In diesem Sinne ist das folgende Beispiel von *ἐξετάζειν* auch merkwürdig: "*καὶ δὴ τὸ μέγιστον, τοὺς ἐκεῖ ἐξετάζοντα καὶ ἐρευνῶντα ὥσπερ τοὺς ἐνταῦθα διάγειν, τις αὐτῶν σοφός ἐστιν καὶ τις οἶεται μὲν, ἔστιν δ' οὐ*" (41b5-7).

der Weise des nackten "λόγος"⁴⁵, sozusagen philosophisch ernsthaftere⁴⁶ Ehrfurcht vor dem ängstlichen Leben und dem unvermeidlichen Schicksal des menschlichen Daseins mit, und damit vertreibt (καθαίρειν) für neues und echtes "μανθάνειν" gleichsam kleine und verschiedene "παθήματα", von denen trotzdem man sich selbst nicht so leicht erlösen kann.

⁴⁵ Sokrates will immer die unverborgene Gestalt des musikalisch und rhetorisch gekleideten Logos auslegen (Anm.37(a)). cf. *Respublica* 369c9: τῷ λόγῳ ἐξ ἀρχῆς ποιῶμεν πόλιν, *Leges* 702d1-2: τῷ λόγῳ συστησώμεθα πόλιν

⁴⁶ Solches Wort ('ernsthaftere Ehrfurcht vor dem ängstlichen Leben') kann man in *Poetica* nicht finden. Es ist eine logische Antwort auf die wesentliche Frage im Kontext der philosophischen Poietike, was die 'philosophische und ernsthafte Poiesis' (cf. 51b5-6) durch 'eine ernsthafte Praxis' (49b24) eigentlich herbeiführen kann. Es ist nichts anderes als tragisches und tiefes Pathema, .