

Der ontologisch-weltwissenschaftliche Weg zum Grund der Wertwissenschaft 1

FUJITA Kazuyoshi

zum 90sten Geburtstag unseres
philosophischen Vaters Rudolph Berlinger

Vorwort — Die Wertwissenschaft in der weltwissenschaftlich-ontologischen Perspektive

Der Zweck dieses Aufsatzes liegt überhaupt nicht darin, sogenannte Wertlehre oder Axiologie als eine selbständige Wissenschaft aufzustellen, sondern unserer Methodologie nach in der ontologischen Perspektive zu versuchen, den Topos des gründlichsten Gefühls oder Bewußtseins von dem Werten überhaupt zu erforschen und damit den ontologischen Seinsgrund und eine neue Möglichkeit der <Wertwissenschaft>¹⁾ ausfindig zu machen.

In diesem Sinne geht es in dieser Untersuchung über das Werte überhaupt um die ontologische Wertwissenschaft, die sich immer noch auf die totale und systematische <Weltwissenschaft>²⁾ als die Erforschung der gründlich-allgemeinen Seins-Weise und -Möglichkeit des in dem Ursubstrat Welt³⁾ Seienden überhaupt bezieht, natürlich keineswegs auf die bloße historische Darstellung oder Erörterung der ethischen oder ästhetischen Wertlehre als solcher.

1 Über das fundamental-ontologische Weltprinzip von <Entsprechung> — vermittelt der Terminologien Platons <κατ' ἀξίαν> und <τὸ προσήκον>

Ich habe in meinem anderen Aufsatz den Begriff <Entsprechung> als ein fundamental-ontologisches Weltprinzip aufgenommen, den Platon uns in seinem Werk *Phaedrus* einen ontologisch-weltwissenschaftlich sehr bedeutsamen Hinweis mit dem Wort <κατ' ἀξίαν (dementsprechend)> oder <τὸ προσήκον (das eigentlich Dementsprechende)> gegeben hat⁴⁾.

In diesem Aufsatz geht es darum, diese platonischen Begriffe zu systematisieren und die ontologische Wertwissenschaft in der mit dem Weltprinzip <Entsprechung> geöffneten Weltperspektive zu versuchen und prüfen.

1.1 <κατ' ἀξίαν> in der vertikalen Beziehung und <τὸ προσήκον> in der horizontalen Beziehung

Platons Terminologie <κατ' ἀξίαν> erscheint mit einem verwandtschaftlichen Wort <τὸ προσήκον> als das ontologische Prinzip der vertikalen Beziehung zwischen dem Wahrhaften

und dem wahrhaft das Wahrhafte Aussagenden in jenem Kontext von dem sogenannten überhimmelschen Topos. In diesem Kontext redet Sokrates gewagt in der metaphorisch-mythologischen Weise über das Wahrhafte des überhimmelschen Topos, den das farblose, gestaltlose und unberührbare wahrhaft seiende Sein (οὐσία ὄντως οὐσα) innehat, das nur der reine Geist (νοῦς) zuschauen und als solches erkennen kann (247c6-8). Dieses wahrhaft seiende Sein ist aber nicht nur das mit der reinen Denkkraft Beschaubare, sondern auch das unerläßlich zu Erkennende. Denn die reine Erkenntnis (ἐπιστήμη) des wahrhaft seienden Seins ernährt die göttliche Vernunft (διάνοια) (d1-2) und alle anderen Seelen, besonders die menschlichen Seelen, die zu sich <τὸ προσήκον> nehmen wollen und sich darum kümmern (d2-3), weil die reine Erkenntnis von <οὐσία ὄντως οὐσα> besonders das Schicksal der menschlichen Seelen bestimmt und gestaltet.

Was der sokratische Mythos und seine Terminologien <κατ' ἀξίαν> und <τὸ προσήκον> in diesem Kontext uns zeigen, ist vor allem die unvermeidliche ontologische Beziehung und deren Prinzip zwischen dem zu erkennenden <οὐσία ὄντως οὐσα> und dem dieser <οὐσία ὄντως οὐσα> und sich selbst *entsprechend* Erkennenden.

Natürlich sagt diese ontologische Beziehung zwei heterotopische Beziehungen und Prinzipie des Seins;

- (1) die horizontale Beziehung zwischen <οὐσία ὄντως οὐσα> und den der <οὐσία ὄντως οὐσα> entsprechend sich selbst mit <τὸ προσήκον> ernährenden reinen Seelen in dem metaphysischen Topos,
- (2) die vertikale Beziehung zwischen dem metaphysischen Topos als dem ontologischen Grund dieser phänomenalen Welt und dem diesem Topos entsprechend (<κατ' ἀξίαν>) mit dem menschlichen Vermögen so wahrhaft wie möglich Erkennenden.

In Bezug auf die Beziehung dieser zwei Beziehungen können wir ohneweiteres aus diesem Kontext des sokratischen Mythos sagen, die erste Beziehung begründe die zweite.

1.2 Horizontale Beziehung zwischen dem Erkennbaren und dem Erkennenden oder zwischen dem Sichtbaren und dem Sehenden

Dieselbe ontologische Beziehung mit dieser ersten Beziehung zwischen dem zu Erkennenden und dem Erkennenden kann man zum Beispiel im Kontext des <Sonnen-Gleichnis> in *Republica* finden, eine Tatsache ausgenommen, daß in *Republica* eine äußerste ontologische Frage gestellt ist, was für eine Ursache eigentlich solche Beziehung zwischen dem zu Erkennenden und dem Erkennenden als die erste Ursache begründet.

Die ontologisch bedeutsamste These im Kontext des Sonnengleichnis kann man folgenderweise formulieren;

- (a) Als die erste Ursache teilt die Idee des Guten dem Erkennbaren (τοῖς γινωσκομένοις) die Wahrheit (ἀλήθειαν) als das Erkenntwerden (τὸ γινώσκεσθαι) mit und verleiht dem Erkennenden (τῷ γινώσκοντι) die Dynamis des Erkennens⁵⁾.

Ohne Zweifel zeigt diese These uns noch eine ontologische Tatsache;

- (a') Unter der ersten Ursache entsprechen das Erkennbare und das Erkennende sich

gegenseitig und gleichwertig.

Im metaphysischen Topos besteht keine andere Realität als diese gegenseitige und gleichwertige Beziehung zwischen dem Erkenntwerden und dem Erkennen. Natürlich besteht hier nicht nur die horizontal gegenseitig entsprechende Beziehung, sondern auch die vertikale und heterotopische Beziehung des Erkennens, insofern die Idee des Guten am letzten Telos des Erkennens noch das Erkennbare bleibt⁶⁾, obwohl dieses größte und letzte Erkennbare von dem Erkennenden die strengste Entsprechung fordert⁷⁾, weil die Idee des Guten nicht selbst im Topos der <οὐσία (sc. οὐσία ὄντως οὐσα in *Phaedrus*)> existiert, sondern an Ursprünglichkeit und Kraft das <ἐπέκεινα τῆς οὐσίας (über das wahrhaft seiende Sein)> ist⁸⁾.

Mit dieser Beziehung zwischen den in den doppelten metaphysischen Topoi Erkennbaren, i.e., der Idee des Guten und die anderen Ideen (sc. οὐσία ὄντως οὐσα), und dem Erkennenden kommt hier gleichsam eine Beziehung des gleichschenkeligen Dreiecks zustande, dessen Scheiterpunkt die Idee des Guten als Veranstalter (κύριος) besitzt⁹⁾. Jedes Eck dieses Dreiecks hat die jedem entsprechende <Dynamis>¹⁰⁾, die dem Wort <τὸ προσῆκον> zu entsprechen scheint.

Diese ontologisch-metaphysische Beziehung des gleichschenkeligen Dreiecks begründet die ontologische Beziehung zwischen dem Sichtbaren und dem Sehenden;

(b) Als die Sohn der Sonne (508b12-13) teilt die Sonne den Sichtbaren (τοῖς ὁραμένοις) die Dynamis des Gesehenwerdens (ὁρᾶσθαι) mit und verleiht dem Sehenden (τῷ ὁρῶντι) die Dynamis des Sehens (ὄψις)¹¹⁾.

(b') Unter der Sohn der Sonne entsprechen das Sichtbare und das Sehende sich gegenseitig und gleichwertig.

Mit diesen Sätzen (a), (a'), (b), (b') könnte man sagen, unter dem Prinzip <Entsprechung> als dem der gegenseitigen und gleichwertigen Beziehung können sich nicht nur alle wahrhaft Seienden (alle Ideen außer der Idee des Guten) treffen, sondern auch die phänomenal Seienden überhaupt gegenseitig entsprechend, mindestens insofern alle diese Seienden in der wechselseitigen Beziehung des Erkennens oder des Wahrnehmens stehen.

1.3 Das total-systematische Weltprinzip <Entsprechung> als eine ontologische Form der ursprünglichen Identität des Seins

Nur mit dem Beziehungsprinzip <Entsprechung> kann man die ganz horizontale Beziehung unter den Sichtbaren oder den Erkennbaren nicht so leicht erklären, falls diese Seienden nicht in der Beziehung des Erkennens oder des Wahrnehmens stehen. In solchem Falle könnte man sagen, es bestehe keine wechselseitig entsprechende Beziehung, oder, es gebe nicht selbst eine Beziehung. Es scheint deswegen eigentlich sehr schwierig, irgendein vollkommen totales und systematisches Prinzip aufzufinden. Selbst das Wort <Zusammengehörigkeit>¹²⁾ der Weltseienden überhaupt könnte man nicht so leicht aufnehmen.

Diesen systematisch problematischen Zustand als solchen sicher anerkennend¹³⁾, möchten wir hier einen Anhaltspunkt für die Möglichkeit der <Ontologie der Entsprechung>¹⁴⁾

untersuchen, die ein Prinzip der bestimmten ontologischen Beziehung, i.e., <Entsprechung>, für das total-systematische Weltprinzip¹⁵⁾ hält.

In diesem Sinne scheint das Sonnengleichnis in *Respublica* uns einen Anhaltspunkt vorzulegen. Denn Platons Ideenlehre kann gerade erst mit der Einführung der *Idee des Guten als Ursprung der Identität des Seins*¹⁶⁾ in diesem Sonnengleichnis weltwissenschaftlich ganz systematisch hervortreten.

Das mit dem Sonnengleichnis Gesagte ist dazu unsagbar wichtig nicht nur für die platonische Metaphysik, sondern auch für das ontologisch-systematische Denken und den logischen Weg zum Grund des Seins und des Werts.

Denn diese Identität des Seins ist nichts anderes als der Grund für das einheitliche System des Seins und zugleich für die systematisch-entsprechende Beziehung aller Seienden. Ohne eine Identität kann das einheitliche System oder die systematisch-entsprechende Beziehung überhaupt nicht existieren¹⁷⁾, und gerade in diesem ontologischen Zustand kann es immer ein wichtiger Anhaltspunkt für den Weg zur Grundidentität des Seins werden, jeweilig irgendeine entsprechende Beziehung unter den betreffenden Seienden zu entdecken¹⁸⁾.

Deswegen ist die Tatsache gerade in diesem Sinne ontologisch das Bedeutsamste, daß die Idee des Guten als *Ursprung der Identität des Seins* und gleichzeitig als das höchste Prinzip von dem ganzen Systems des Seins hervorgetreten ist und eben als Ursprung der Identität des Seins als systematisches Weltprinzip dem Erkennbaren nicht nur das Erkenntwerden gegeben hat¹⁹⁾, sondern auch <das Sein selbst (τὸ εἶναι)> und <das als solches seiende Sein (οὐσία)>.

Diese ontologische Rolle der Idee des Guten deutet also uns eine logische Möglichkeit an, die Sätze (1, 2, a, a', b, b') im neuen ontologischen Kontext noch allgemeiner umzuschreiben, i.e., die noch systematischeren ontologischen Hypothesen aufs neue in der Perspektive der Weltwissenschaft aufzustellen, die diese Welt für das Ursubstrat als den äußersten Topos der Seienden und zugleich den Grund oder die Urmöglichkeit des Seins hält.

Bei dieser ontologischen Weltwissenschaft geht es vorläufig nicht um die Frage nach der Substantialität oder den Namen des Weltprinzips, sondern vor allen um eine Grundtatsache, daß die Welt als Topos der Seienden immer allen Weltseienden vorausgehend schon existiert. Zwar phänomenal verändert dieser Topos der Seienden sich selbst immer, aber doch in jedem Fall erhält deren Grundidentität stetig.

An diesem Punkt versuchen wir, das Wesen der Welt als des Topos der Seienden unbestimmt lassend, die dem Weltprinzip gemäß weltwissenschaftliche Beziehung zwischen dem Topos Welt und den in der Welt Existierenden folgenderweise zu formulieren;

- (α) Alle verschiedenen Seienden gehören mit dessen eigenen <τὸ προσήκον> und <οὐσία>, i.e., mit deren eigenen systematischen Stelle, zu dieser Welt zusammen, die irgendein Weltprinzip als solche existieren läßt.
- (β) Bei den zu derselben Welt systematisch Zusammenzugehörenden ist es immer wichtig, für sich <τὸ προσήκον> sicher zu erhalten und gleichzeitig in der *systematischen Beziehung* nicht nur mit dem Ursubstrat Welt²¹⁾ selbst zu stehen, sondern auch mit den anderen Weltseienden überhaupt *entsprechend* (<κατ' ἄξίαν>).

Erst mit diesen Sätzen (α , β) kann der Begriff <Entsprechung> als Grundprinzip der geschichtlichen Welt spielen.

Hinter diesen Sätzen liegt aber die noch gründlichere ontologische Tatsache. Erst damit kann man über das total-systematische Weltprinzip <Entsprechung> die total-systematische Beziehung der Weltseienden ontologisch reden.

Es ist nichts anderes als <Vorausnehmen>²²⁾ der *einheitlichen Totalität des Ursubstrats Welt* oder der *ursprünglichen Identität des Seins*. Mit einem Wort ist es das *Vorausnehmen der Welt selbst*.

Um den ontologischen Sinn der Sache Vorausnehmen der Welt selbst uns zu überlegen, möchten wir hier aufs neue zur aristotelischen Kategorienlehre zurückkehren, weil in Bezug auf dieses Problem Aristoteles in *Metaphysica* oder *Categoriae* für die Perspektive des Ursubstrats Welt im Kontext der Weltwissenschaft und der Wertwissenschaft ontologisch einen sehr bedeutsamen Hinweis geben zu scheint.

1.4 Über den ontologischen Sinn von < $\tau\acute{\alpha}$ $\acute{\epsilon}\nu$ $\acute{\upsilon}\rho\kappa\epsilon\iota\mu\acute{\epsilon}\nu\omega$ > in der aristotelischen Kategorienlehre

In der aristotelischen Kategorienlehre ist es zweifellos die Kernfrage, was für einen ontologischen Zusammenhang zwischen der ontischen Struktur und der der Aussage besteht. Natürlich kann man auch im Kontext der sogenannten platonischen Ideenlehre nicht nur solche ontologische Frage anerkennen, sondern auch schon die ähnliche Beziehung zwischen dem Sein und dem Nennen ganz klar. Deswegen soll man unbedingt die platonische Ideenlehre untersuchen, wenn man sogenannte Kategorienlehre mindestens ontologisch zu problematisieren versucht. Vor allem durch die ontologische Vergleichung der beiden Kategorienlehren kann man die methodisch und methodologisch entscheidende Differenz in dem metaphysischen Denken sehr deutlich verstehen²³⁾. Auch in Bezug auf die Terminologie der Kategorienlehre übernimmt Aristoteles zwar im beschränkten Sinne die platonische Terminologie, aber doch kann man einen wichtigen Unterschied zwischen den beiden besonders in der Wendung von dem Wort < $\tau\acute{\alpha}$ $\acute{\epsilon}\nu$ $\acute{\upsilon}\rho\kappa\epsilon\iota\mu\acute{\epsilon}\nu\omega$ (die im Substrat Seienden)> finden. Gerade in dieser Untersuchung geht es hauptsächlich um den ontologischen Sinn dieses Wortes < $\tau\acute{\alpha}$ $\acute{\epsilon}\nu$ $\acute{\upsilon}\rho\kappa\epsilon\iota\mu\acute{\epsilon}\nu\omega$ >.

Also möchte ich hier an diesem Punkt den ontologischen Zusammenhang zwischen der ontischen Struktur und der aussagenden in der aristotelischen Kategorielehre ganz kurz zusammenfassen, besonders Rücksicht auf diese typische Terminologie < $\tau\acute{\alpha}$ $\acute{\epsilon}\nu$ $\acute{\upsilon}\rho\kappa\epsilon\iota\mu\acute{\epsilon}\nu\omega$ > nehmend.

1.4.1 Zwischen < $\tau\acute{\alpha}$ $\acute{\epsilon}\nu$ $\acute{\upsilon}\rho\kappa\epsilon\iota\mu\acute{\epsilon}\nu\omega$ > und den Kategorien

Unserer Auslegung nach lautet die wichtigste These in der Kategorienlehre des Aristoteles wie folgt;

(c) <Das im Substrat (S) Seiende (P)> als < $\tau\acute{\alpha}$ $\acute{\epsilon}\nu$ $\acute{\upsilon}\rho\kappa\epsilon\iota\mu\acute{\epsilon}\nu\omega$ > begründet die sprachliche

Aussage <S ist P> oder das Paronymon (παρόνυμον) <S (P)>²⁴.

<Das im Substrat (S) Seiende (P)> ist weder etwas Wesentliches noch der Teil des betreffenden Seienden (S), sondern das nur akzidentell davon abhängende Seiende²⁵. Auf Grund von <dem im Substrat (S) Seiende (P)> tritt die diesem Seienden (P) entsprechende Kategorie (P)²⁶ in die sprachliche Dimension hervor, mit jeder Flexionsendung, zum Beispiel von <ἡ γραμματική> zu <γραμματικός> oder <ἡ ἀνδρεία> zu <ἀνδρεῖος>²⁷, um das <Wiessein> des subjektiven Seienden auszusagen. In diesem Falle sind es <ἡ τις γραμματική> oder <ἡ τις ἀνδρεία>²⁸, das hier <das im Substrat Seiende> genannt wird, nicht <ἡ γραμματική> oder <ἡ ἀνδρεία>. Mit der dem <ἡ τις ἀνδρεία> (P) im Substrat (S) des betreffenden Seienden (S) entsprechenden Kategorie <ἀνδρεῖος> (P) kann man dieses subjektive Seiende (S) <ὁ ἀνδρεῖος> nennen.

In diesem Sinne geht <das im Substrat (S) Seiende (P)> der Kategorie (P) voraus und begründet diese Kategorie und die Aussage <S ist P> *ontisch*.

Den Satz(c) noch allgemeiner zu sagen;

(d) Die *ontische Beziehung* zwischen dem Substrat und dem in Substrat Seienden unterstützt auf diese Weise die sprachliche Beziehung zwischen dem Subjekt und dem Prädikat.

Wir können diese Sätze (c, d) in der aristotelischen Kategorienlehre für Grundvoraussetzungen halten.

1.4.2 Ontologische Beziehung zwischen dem Ganzen als Aussage und dessen Teil als Prädikat

Unter diesen Kernsätzen kann man die Beziehung zwischen dem Ganzen als Aussage und dem Teil als Prädikat(od. Kategorie) und die Beziehung zwischen dem subjektiven Seienden und dem im Substrat akzidentell Seienden im Kontext von *Metaphysica* folgenderweise noch ausführlicher analysieren;

(e) In der Aussage (λόγος) sind die Allgemeinen (τὰ καθόλου) die Ersteren (*Metaphysica* 1018b32-33),

(f) In der Aussage geht das Akzidens (τὸ συμβεβηκός) dem Ganzen (τὸ ὅλον) voraus (*ibid.* 34-35).

Aristoteles exemplifiziert diesen Satz (f) mit dem folgenden Satz;

(g) Das Gebildet-sein (τὸ μουσικόν) geht dem gebildeten Menschen (ὁ μουσικός ἄνθρωπος) voraus (*ibid.* 35).

Auf die Frage, warum der Teil immer dem Ganzen vorausgeht, wie die Sätze (e, f, g) zeigen, antwortet der nächste Satz;

(h) Die Aussage als das Ganze kann ohne einen Teil (μέρος) nicht zustandekommen (*ibid.* 35-36).

Dagegen kann der umgekehrte Satz folgenderweise zustandekommen;

(i) Das Gebildet-sein kann ohne das Sein des gebildeten Menschen nicht existieren (*ibid.* 36-37).

Im Zusammenhang mit dem oben erwähnten Hauptgedanken in *Categoriae*, daß die Kategorie als der Teil in einer bestimmten Aussage ontologisch dem in einem bestimmten Substrat Seienden entspricht und davon begründet wird, können wir ohne Zweifel feststellen, der Satz (g) sei vom ontologischen Standpunkt aus vollkommen *umgekehrt*. Deswegen sollen wir an diesem Punkt den Satz (i) unbedingt anführen. Denn <τὸ μουσικόν> existiert ontisch immer nur als <τὰ ἐν ὑποκειμένῳ>²⁹⁾, i.e., als kein Teil des betreffenden Seienden und trotzdem als das davon Abhängige. Wenn <τὸ μουσικόν> auch als <τὸ καθόλου> (das Allgemeine)> von den individuellen Seienden frei existieren zu können scheint, kann <τὸ μουσικόν> trotzdem außer dem betreffenden Substrat sein eigenen Topos des Seins überhaupt nicht besitzen³⁰⁾.

In diesem Sinne bringt der Satz (h) nur in der sprachlichen Dimension die Sätze (e, f, g) zum Ausdruck. Wenn es nicht um das ontologische Problem von <τὰ ἐν ὑποκειμένῳ> geht, kann man ganz ruhig diese Sätze so anerkennen, wie sie sind. Denn wir in der alltäglichen sprachlichen Dimension so viele und verschiedene Worte gerade als <τὰ καθόλου> einzeln zur Hand haben, die jeweilig als Teile so viele und verschiedene Aussagen konstituieren können.

1.4.3 Vorausgehen des Substrats als des Ganzen und Eröffnen des Horizonts des Aussagens

Wenn wir den ontologischen Sinn von <τὰ ἐν ὑποκειμένῳ> und <τὸ ὑποκείμενον> auf diese Weise anerkennen dürfen, sollten wir den in 1.4.2 erwähnten Satz (g) etwas verbessern;

(j) Das Gebildet-sein kann sprachlich dem gebildeten Menschen vorausgehen, und dazu können wir den Satz (i) auch etwas ändern;

(k) Das Sein des gebildeten Menschen als Substrat geht *ontisch* immer dem Gebildet-sein als dem im Substrat Seienden voraus.

Dieser ontologische Zustand scheint gründlich dem alltäglichen und sehr naiven *Seinsgefühl*³¹⁾ zu entsprechen. Der folgende Satz (l) sagt diesen naiven Seinsgefühl sehr angemessen aus;

(l) Für die Wahrnehmung (αἴσθησις) sind die Einzelnen (τὰ καθ' ἕκαστα) die Ersteren (*ibid.* 33-34).

Im Kontext der Kategorienlehre zeigt der nächste Satz (m) denselben ontologischen Zustand, wie die Sätze (j, k) darstellen;

(m) Dieses bestimmte Weiß (τὸ τὸ λευκόν) ist in dem Substrat als diesem Körper (τῷ σώματι), — denn alle Farben sind im Körper (*Categoriae* 1a27-28).

Nach den Sätzen (k, l, m) sollten wir hier eine ontologische Tatsache anerkennen. Wenn die Ausasage überhaupt auch ohne die allgemeine Kategorie als den Teil der Aussage nicht zustandekommen kann, muß die Aussage selbst in der alltäglichen sprachlichen Dimension schließlich der *Logos vom subjektiven Seienden*³²⁾ bleiben. Gleichsam gesagt ist die Kategorie durchaus abhängig vom subjektiven Seienden. Mit anderen Worten, soll man den Satz (h) folgenderweise umschlagen;

(n) Der Teil der Aussage kommt nur in der Aussage als dem Ganzen zustande.

Gerade in diesem ontologischen Sinne soll man ohne Zögern den folgenden Satz aufstellen;

(o) *Das schon als etwas Vorgegriffene*³³⁾ geht als das subjektive Seiende den diesem Seienden zu verleihenden Prädikaten voraus.

Die Sätze (k, l, m, o) scheinen der metaphysischen Methodologie nach zwar nur den Anfang des metaphysischen Wegs auszusagen. Denn das metaphysische Denken geht den Weg von den uns Klaren zu den seiner Natur nach Deutlichsten, von den Wahrnehmbaren zu den an sich bloß Seienden und von den Individuellen zu den Allgemeinen³⁴⁾. In diesem Sinne kann man die Metaphysik für die Wissenschaft des Allgemeinen, des deutlichsten Grundes und des Seins selbst halten.

Aber es ist keineswegs die individuellen und wahrnehmbaren Seienden, sondern die *Seinsweise* selbst der subjektiven Seienden, daß das sprachlich als Subjekt Erscheinende ontisch eben als das *Substrat* in sich etwas Akzidentelles sein läßt, das wir in der aristotelischen Kategorienlehre für das Bedeutsamste halten.

In diesem Sinne geht es in diesem Aufsatz immer um die metaphysisch-ontologische Untersuchung, was für eine *ontische Struktur* unsere Weltwissenschaft und Wertwissenschaft ermöglicht. An diesem Punkt möchte ich mit den Sätzen (α , β) noch einen Grundsatz nicht nur in der aristotelischen Kategorienlehre wie unten feststellen, sondern auch in unserem Kontext;

(γ) Es ist der Anfang der ontologischen *Weltwissenschaft* und *Wertwissenschaft*, das immer den in sich Seienden vorausgehende und den sprachlichen Horizont eröffnende Substrat schon als eine Totalität *ontisch* voranzunehmen.

Gerade mit Rücksicht auf solche ontische Beziehung zwischen $\langle \tau\acute{\alpha} \acute{\epsilon}\nu \acute{\upsilon}\rho\kappa\epsilon\iota\mu\acute{\epsilon}\nu\omega \rangle$ und dem der Aussage vorausgehenden und vorausgenommenen $\langle \acute{\upsilon}\rho\kappa\epsilon\iota\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\nu \rangle$ nehmen wir die aristotelische ontologische Kategorienlehre in unsere *weltwissenschaftliche Kategorienlehre*³⁵⁾ auf.

1.5 $\langle \tau\acute{\alpha} \acute{\upsilon}\rho\kappa\epsilon\iota\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\nu \rangle$ als Welt und $\langle \tau\acute{\alpha} \acute{\epsilon}\nu \acute{\upsilon}\rho\kappa\epsilon\iota\mu\acute{\epsilon}\nu\omega \rangle$ als die im Ursubstrat Welt Seienden — in der Perspektive der weltwissenschaftlichen Kategorienlehre

1.5.1 Über die Beziehung zwischen dem Substrat und dem Ursubstrat — um den ontologischen Charakter des Substrats als des den sprachlichen Horizont Eröffnenden

Unsere weltwissenschaftliche Kategorienlehre kann sich erst dadurch hervorbringen, diese Welt *als eine Totalität voranzunehmen* und solche *vorgegriffene Welt* als *Ursubjekt* zu betrachten, nur in dessen *Ursubstrat* die Seienden überhaupt immer akzidentell und dynamisch existieren können.

Der Satz (o) deutet uns an, daß *das als etwas Vorgegriffene* den Horizont der Aussage von sich selbst eröffnet. Dieses $\langle \text{etwas} \rangle$ ist in der aristotelischen Kategorienlehre $\langle \text{irgendein Wesentliches} \rangle$, dessen Beispiel Mensch ($\acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$, od. Menschentum) im Satz (g) ist, und das als Mensch vorgegriffene Seiende ($\acute{\omicron} \tau\acute{\iota}\varsigma \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$)³⁶⁾ zieht die Möglichkeit der Aussage von $\langle \acute{\omicron} \tau\acute{\iota}\varsigma \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota \mu\omicron\upsilon\sigma\iota\kappa\acute{\omicron}\varsigma \rangle$ oder der des Paronymons von $\langle \acute{\omicron} \mu\omicron\upsilon\sigma\iota\kappa\acute{\omicron}\varsigma (\acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma) \rangle$.

<ὁ τις ἄνθρωπος> ermöglicht also die Aussage von sich selbst und wird von <τὸ τι μουσικὸν ἐν ὑποκειμένῳ>, i.e., <das Gebildet-sein in sich selbst> ausgesagt. D.h.; das Subjektive Seiende wird vom in sich selbst Seienden ausgelegt.

Ontologisch-prinzipiell sollte man noch genauer sagen, es sei nicht das schon als etwas vorgegriffene Seiende (sc. das subjektive Seiende, e.g., ὁ τις ἄνθρωπος), sondern vielmehr dessen <Substrat (ὑποκείμενον)> selbst, das den Horizont der Aussage überhaupt freistehen läßt.

In diesem Sinne kann man das Wesentliche des <Substrats> folgenderweise sagen;

(p) Das Wesentliche an dem *Substrat* liegt darin, in sich selbst den Horizont des vom in sich selbst Seienden Ausgesagtwerdens zu eröffnen.

Diesen Satz (p) möchte ich vorläufig *nur analogisch* in die weltwissenschaftliche Kategorienlehre aufnehmen;

(q) Das Wesentliche an dem *Ursubstrat Welt* liegt darin, in sich selbst den Horizont des vom in sich selbst Seienden Ausgesagtwerdens zu eröffnen.

In der aristotelischen Kategorienlehre kann die Welt in jedem Sinne überhaupt nicht Substrat werden und eigentlich geht es bei Aristoteles überhaupt nicht um das *Substrat Welt* als Horizont des Seienden oder als den Ursprung des Seins und der total-systematischen Identität. In diesem Sinne besteht hier zwischen dem Satz(p) und dem Satz(q) keine logische und systematische Kontinuität, sondern nur die methodologisch geforderte analogische Beziehung.

1.5.2 Die Welt als eine Totalität in der aristotelischen Metaphysik — wieder um das Weltprinzip <Entsprechung>

Zwar in seiner Metaphysik kann es keinen Raum für eine totale Welt als Ursubstrat geben, aber doch eine totale Welt als <ἡ τοῦ ὅλου φύσις (die Natur als eine Totalität)> oder <τὸ πᾶν (alle Seienden)>³⁷.

Weil diese alle Seienden dem Gedanken des Aristoteles nach in jedem Sinne keine schlechte Herrschaft des Ganzen wünschen³⁸, problematisiert Aristoteles den Beispiel des Militärsystems benutzend die axiologische Beziehung zwischen dem Ganzen und dem Guten (τὸ ἀγαθόν). Im Militärsystem bestehen das höhere und transzendente Gute des Generals und das untere und immanente Gute (τὸ εἶ) in der Ordnung (τάξις), und axiologisch begründet das erstere das letztere³⁹.

Alles zu einem System Gehörende sind trotz dessen *Ungleichartigkeit* in die einheitliche Ordnung *zusammen* placiert⁴⁰. Obwohl dieses Gute (τὸ ἀγαθόν) als erste Ursache überhaupt nicht gleich mit der in der doppelten Seinsweise transzendierenden platonischen Idee des Guten ist (cf. 1. 2), ist es trotzdem im axiologischen Sinne nichts anderes als das höchste Prinzip (ἀρχή) des einheitlich-totalen Systems.

Wie in 1. 3 im Zusammenhang mit den Sätzen (1, 2, a, a', b, b') die zwei Sätze (α, β) angeführt sind, die das Grundprinzip als Weltprinzip <Entsprechung> zustandekommen lassen, kann man hier auch die axiologische Beziehung zwischen dem Guten als Prinzip des Ganzen und einer Totalität Welt oder die systematische Beziehungen unter den Seienden wie folgt sagen;

- (r) Das transzendente Gute begründet *axiologisch* den guten Zustand (τὸ εὖ) eines totalen ontischen Systems,
- (s) Zur einheitlichen Ordnung gehören alle Seienden trotz dessen Ungleichartigkeit *systematisch*⁴¹⁾ zusammen,
- (t) Die zur einheitlichen Ordnung Zusammengehörenden *entsprechen* in einem ontischen und ontologischen System *sich gegenseitig*⁴²⁾.

Die Sätze (r, s) sagt die *vertikale* Beziehung (cf. Satz 2) zwischen dem Guten als dem axiologisch Prinzip und alle verschiedenen Seienden, und der Satz (t) zeigt die *horizontale* Beziehung (cf. Satz 1) unter solchen Seienden.

In diesen zwei Beziehungen kann man bei Aristoteles auch den jener platonischen ontologischen und axiologischen Systematisierung ähnlichen Gedanken finden, die gleichsam mit den zwei Terminologien <κατ' ἀξίαν> und <τὸ προσήκον> ausagesagt ist. In diesem Sinne kommt die ähnliche axiologische Struktur zwischen beiden zustande, die sich eigentlich immer in der *teleologischen* Struktur hervorbringt. In diesem Kontext auch kann man ein Wort <πρὸς ἔν> finden, das die *teleologische und axiologische* Orientierung von <ἡ τοῦ ὅλου φύσις> oder <τὸ πᾶν> andeutet⁴³⁾.

1.5.3 Diese schon als etwas vorgegriffene Welt und diese in dieser Welt Seienden — um das Kategorisiertwerdens der Welt als des Subjektiven

Mit den Sätzen(n-p, r-t, γ) kann man zunächst in der aristotelischen Philosophie auch den Gedanken nicht nur von dem Vorausgehen des Substrats als des Ganzen und dem Eröffnen des sprachlichen Horizonts anerkennen, sondern auch von einer totalen Welt und dem Weltprinzip der systematisch-teleologischen Entsprechung .

In diesem Punkt auch bleibt noch eine Frage, in welchem Sinne die Welt als das subjektive Seiende zustandekommen kann. Denn es ist zwar formell nicht schwierig, den Satz(q) in der analogischen Beziehung mit dem Satz(p) aufzustellen, aber doch ist es logisch sehr problematisch, diese Welt für *das schon als etwas vorgegriffene Subjekt* zu halten, weil dieses <etwas> ontologisch nichts anderes als das Wesentliche des betreffenden Seienden ist und das Wesentliche der Welt doch immer noch nicht verdeutlicht bleibt.

In der Tat besteht ein entscheidender Unterschied zwischen <ὁ τῆς ἀνθρωποῦς> und <dieser Welt>. Diese einzige Welt hat an sich keine Reihe von <πρώτη οὐσία = τόδε τι (dieses bestimmte Seiende)—δευτέρα οὐσία (εἶδος—γένος)>, zum Beispiel, die Reihe von <ὁ τῆς ἀνθρώπου — ἀνθρώπου — ζῶον>⁴⁴⁾. Diese einzige Welt ist deswegen weder <πρώτη οὐσία = τόδε τι> noch <δευτέρα οὐσία> und kann nach der aristotelischen Kategorienlehre nicht <das subjektive Seiende> werden, weil sie kein Wesensprädikat oder keine <δευτέρα οὐσία> hat.

Trotzdem nennen wir tatsächlich die Welt <diese Welt>, als ob sie <τόδε τι (dieses bestimmte Seiende)> existierte und wir deren Wesensprädikat irgendwie schon wüßten.

Überdies hat diese Welt in sich ungeheuerlich viele und verschiedene Seienden, obwohl diese Welt kein eigenes Wesensprädikat und keine eigentliche Reihe von <Ausgesagtwerden> oder <Kategorisiertwerden> besitzt. Im Kontext der weltwissenschaftlichen Kategorienlehre werden diese in dieser Welt Seienden für <τὰ ἐν ὑποκειμένῳ> gehalten, die mit <τὸ προσήκον> von jedem Seienden diese subjektive Welt <κατ' ἄξιαν> aussagen. Das Wesentliche an diesem Ursubstrat Welt kann nicht umhin, immer noch unbesimmt zu bleiben. Diese Unbestimmtheit des Wesentlichen halten wir vielmehr positiv für unbegrenzte Empfänglichkeit.

Aber diese Welt empfängt in sich nur etwas, das sich selbst entsprechend und systematisch existiert. Es ist gleichsam einziges Gesetz des Seins in dieser Welt, daß die in dieser Welt Seienden dementsprechend existieren und demgemäß diese subjektive Welt aussagen.

Im Zusammenhang mit den Sätzen (α, β, γ) kann man folgenderweise einen zusammenfassenden Satz in die weltwissenschaftliche Kategorienlehre einführen;

- (δ) Diese Welt läßt in sich als Ursubstrat die verschiedenen Seienden mit jedem <τὸ προσήκον> existieren und eröffnet in sich den Horizont des <κατ' ἄξιαν> Ausgesagtwerdens.

1.6 Über den weltwissenschaftlich-wertwissenschaftlichen Sinn von <τὰ ἐν ὑποκειμένῳ> als Weltkategorien — ein Übergang von der dialektischen Voraussetzung der Idee des Guten zum Vorausnehmen der totalen Welt als Ursubstrat

1.6.1 Der Mensch als <τὸ ἐν ὑποκειμένῳ> und <ὑποκείμενον>

In unserer weltwissenschaftlichen Kategorienlehre kommt aber die mehrschichtige ontische Beziehung zustande, der die sprachliche Struktur von <Subjekt—Prädikat> ontologisch entspricht. Mindestens kann man diese ontische Beziehung folgenderweise klassifizieren;

- (1) die Beziehung zwischen dieser Welt als <ὑποκείμενον> und den in dieser Welt Seienden als <τὰ ἐν ὑποκειμένῳ>,
- (2) die Beziehung zwischen dem in dieser Welt Seienden als <ὑποκείμενον> und den in diesem Seienden Seienden als <τὰ ἐν ὑποκειμένῳ>.

Also gehören die Menschen in dieser ersten ontischen Beziehung mit den andren Seienden zu diesem Ursubstrat Welt als <τὰ ἐν ὑποκειμένῳ> zusammen und sagen diese subjektive Welt als deren Kategorien *jeweilig mit jeder Seinsart* (sc. τὸ προσήκον) *dementsprechend* (κατ' ἄξιαν) aus. Natürlich werden diese Menschen in der zweiten ontischen Beziehung von den in sich Seienden (τὰ ἐν ὑποκειμένῳ) *jeweilig im jeweiligen Aspekt* ausgesagt. In diesem Sinne erscheint der Mensch als die jeweilige Weltkategorie und ganz gleichzeitig als das jeweilige Subjektive.

Als die jeweilige Weltkategorie sagt der Mensch die subjektive Welt aus. Anders gesagt *exemplifiziert*⁴⁵⁾ der Mensch *jeweilig mit sich selbst* das Ursubstrat Welt, und *jeweilig sich selbst und gleichzeitig diese Welt* aussagend und exemplifizierend nimmt er in der dynamischen Bewegung der <Weltgeschichte>⁴⁶⁾ teil.

Aber in welchem Sinne kann und soll man sich in diesem Welthorizont als das in diesem

Ursubstrat Welt Seiende auf diese Welt selbst und gleichzeitig auf die anderen Weltseienden wahrhaftig dementsprechend beziehen? Woher kommt nicht nur das *Können*, sondern auch das *Sollen*? Aus welchem ontologischen Grunde kann die weltwissenschaftliche Wertwissenschaft sich selbst hervorbringen?

1.6.2 Vorausnehmen der totalen Welt und Grundgefühl von dem im Ursubstrat Welt Sein — der Anfang der weltwissenschaftlichen Wertwissenschaft

Die Sätze(ο~q, γ~δ) reden ontologisch über die Grunderkenntnis der in der Welt Seienden, dieses allem vorausgehende Ursubstrat Welt als eine Totalität vorauszunehmen⁴⁷⁾. Es ist sozusagen *intuitive Erkenntnis*⁴⁸⁾, auf diese Weise *alles auf einmal vorauszunehmen*.

Es scheint uns zwar ganz und gar wahr, in der Lebenswelt jeweilig die verschiedenen individuellen Seienden zu treffen, aber doch ist es wirklich noch wahrhaftiger, daß wir als <τὰ ἐν ὑποκειμένῳ> immer vor allen diesen Seienden das alles umfassende Ursubstrat als eine totale Welt schon nur *tatsächlich* vorausgenommen und dessen Sein als die unvermeidliche und äußerste Tatsache anerkannt haben.

Solches alles umfassende Ursubstrat als das allem Vorausgehende vorauszunehmen und als solches anzuerkennen bedeutet es ohne Zweifel, eine ontische Tatsache von dem schon in diesem Ursubstrat Existieren als die *äußerste Grundtatsache* aufzunehmen, wenn man auch im alltäglichen Leben den bedeutsamsten Sinn solcher Grundtatsache fast vergessen kann.

Aber es ist schon nicht nur die ontologische Grunderkenntnis, sondern auch die *ethische und teleologische Erkenntnis*, eine ontische Tatsache für die äußerste Grundtatsache zu halten und immer noch *in dieser Tatsache zu bleiben*. Denn es ist ohneweiteres immer noch weiter *in solcher ontischen Beziehung zu stehen*, und fernerhin gesagt ist es gleichsam die *dialogische Beziehung* mit diesem äußersten Seienden als dem allem vorausgehenden Ursubstrat *auf sich zu nehmen*.

In solche dialogische Beziehung zu treten ist *dem aus dem tiefsten Abgrund des Seins*⁴⁹⁾ *Rufenden wahrhaft*⁵⁰⁾ *entsprechend zu antworten*⁵¹⁾. Eben dieses dem rufenden Ursubstrat entsprechend Antworten möchten wir für das *ethische*⁵²⁾ *Verantworten*⁵³⁾ der als <τὰ ἐν ὑποκειμένῳ> Seienden halten. Dieses antwortende Verantworten ist im Kontext der weltwissenschaftlichen Kategorienlehre diese subjektive Welt dementsprechend wahrhaft auszusagen. Das ist sozusagen die unerläßliche Rolle und die Existenzberechtigung von <τὰ ἐν ὑποκειμένῳ> als Weltkategorien.

<τὰ ἐν ὑποκειμένῳ> als Weltkategorien nehmen immer dadurch an der Weltgeschichte teil, jeweilig sich selbst und gleichzeitig diese subjektive Welt in den verschiedenen Seinsweisen dementsprechend und aufrecht auszusagen und zu exemplifizieren.

Es ist eben die *ethische Tat* von <τὰ ἐν ὑποκειμένῳ>. Denn diese *aussagende und exemplifizierende Tat mit der dementsprechenden Wahrhaftigkeit* entsteht gerade in dieser *dialogischen Resonanz*⁵⁴⁾ zwischen dem rufenden Ursubstrat und den dementsprechend antwortenden <τὰ ἐν ὑποκειμένῳ>.

Solche ethische Tat in dieser dialogischen Beziehung ist nur dadurch möglich, daß <τὰ ἐν ὑποκειμένῳ> diese ontische Beziehung nicht nur für unvermeidlich halten, sondern auch unerlässlich, mit anderen Worten, daß <τὰ ἐν ὑποκειμένῳ> dem Rufenden entsprechend antworten wollen und müssen.

In diesem Sinne liegt schon darin der Anfang des *Gefühls des Wertes*⁵⁵⁾ überhaupt, dieses allem vorausgehende Ursubstrat Welt als eine Totalität auf einmal vorzunehmen und diese ontische Beziehung auf sich zu nehmen, und dieses Gefühl ist dem aristotelischen metaphysischen Gedanken nach der *menschliche Anfang*⁵⁶⁾ der weltwissenschaftlichen Wertwissenschaft. Weil dieser Anfang von *Vorausnehmen-müssen* und *Auf-sich-nehmen-müssen* die wertwissenschaftliche Untersuchung entscheidend begründet und orientiert, können wir dieses naivste und fundamentalste Gefühl des Ursubstratischen <Grundgefühl>⁵⁷⁾ des Wertes nennen.

Dieses *Grundgefühl des Wertes* geht also immer mit *dem des Seins selbst und des totalen Seinssystems*, wie bisherige weltwissenschaftliche Untersuchung anschaulich zeigt. Und fernerhin gesagt kann man dieses Grundgefühl des Wertes ohne weiteres für *das des Guten selbst* halten. Denn erst mit dem Grundgefühl des Guten kann solche *höchste positive Haltung* zu dieser subjektiven Welt in Wirklichkeit *wirklich* werden, dieses äußerste und absolute Ursubstrat Welt in seiner Totalität ohne Zögern vorzunehmen und dementsprechend anzuerkennen.

Dieses Ursubstrat aller Seienden auf diese Weise anzuerkennen heißt vor allem solche wertwissenschaftliche Grundtatsache zu erkennen, daß es *absolut gut* ist oder sein muß, gerade *in* diesem einen Ursubstrat *mit* den anderen überhaupt zusammen zu existieren. Ganz einfach zu sagen, ist es eigentlich absolut gut, zu dieser Welt *zusammenzugehören*.

Eben in diesem Sinne kann man in dieser gegenwärtigen Situation ganz leicht solches Grundgefühl selbst des Wertes, dessen Topos und dessen ontischen Grund verlieren, da nicht nur die positive Anerkennung, sondern auch das Bewußtsein der ontischen Beziehung selbst von *dem in diesem Ursubstrat Welt mit den anderen zusammen Existieren* immer zurückzugehen scheint. Es wird immer schwieriger sozusagen für *die ohne absolutes Ursubstrat schwebenden Seienden*⁵⁸⁾, den ontischen und ontologischen Anhaltspunkt des Grundgefühls des Wertes und ganz gleichzeitig des Grundgefühls des Seins selbst zu finden. Was für einen Topos des Seins und in welcher ontischen Beziehung könnte jenes zur Zeit sehr in Mode seiende Schlagwort <Mitleben> besitzen? Könnte unsere Zeit solche Frage oder den Begriff Ursubstrat selbst schon für unnötig halten? Könnte es in unserer Zeit keinen Raum für weltwissenschaftliche Wertwissenschaft geben?

Zwar geht es in dieser Untersuchung nicht darum, in welchem transzendenten Topos dieses Gute *ist*, aber doch haben wir schon anerkannt, daß es schon von Anfang an als <causa finalis>⁵⁹⁾ wirkt, die in sich <causa formalis> auch schließt. Diese *systematische Dyamis des Guten* bleibt noch ähnlich mit der platonischen <ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα> oder dem aristotelischen <τὸ ἄριστον>⁶⁰⁾, wenn man zunächst das metaphysische Problem des transzendenten Topos vergessen kann.

Jedenfalls nimmt man immer schon mit solchem Grundgefühl diese systematische Beziehung des Seins auf. In diesem Sinne denkt man immer schon im absolut guten System dementsprechend (<κατ' ἀξίαν>) *systematisch*, um seine *eigene systematische Stelle* (τὸ προσήκον) ausfindig zu machen. Das heißt, sich selbst in diesem absolut guten Ursubstrat oder im absoluten teleologischen System des Seins aufs neue zu erkennen⁶¹⁾.

Prinzipiell kann die weltwissenschaftliche Wertwissenschaft erst auf Grund dieses Grundgefühls vom Werten als des Bewußtseins von dem schon im absolut guten System Sein deren *metaphysischen und teleologischen Weg zum Grund* gehen, gleichsam mit dem Schiff von <μίμησις>⁶²⁾ als eine Art der *Entsprechung* den Fluß von <τὸ παραπλήσιον> aufwärts fahrend, weil dem Gedanken Platons nach Demiourgos diese Welt mit dem Prinzip <τὸ παραπλήσιον> geschöpft hat⁶³⁾.

Anmerkungen

- (1) Das Wort <Wertwissenschaft> heißt, in der Perspektive der Weltwissenschaft (cf. Anmerkung 2) den *ontologischen Grund des Gefühls des Werten* (cf. 1.6.2) in der *ontischen Beziehung* zwischen der Welt als dem Topos des Seins und den im Substrat Welt Seienden zu erforschen.
- (2) Das Wort <Weltwissenschaft> habe ich von meinem strengen und warmherzigen Vater Rudolph Berlinger aufgenommen. Besonders bezüglich der Beziehung zwischen der inbegrifflichen Welt und dem Weltseienden, cf. R. Berlinger, *Philosophie als Weltwissenschaft I*, Amsterdam, 1975, 15; Die These: „Philosophie ist Weltwissenschaft“ konnte also deshalb aufgestellt werden, weil das philosophierende Subjekt sich in dieser seiner Selbsterprobung als inbegriffliche Welt, als Welt in ihrem Grunde entdeckt. Wie im Vorwort ich schon erwähnt habe, möchte ich dieses Jahrbuch Herrn Professor Rudolph Berlinger zum 90sten Geburtstag widmen.
- (3) Mit dem Wort <Ursubstrat> meine ich *diese Welt* als <ὑποκειμενον>, das in sich die verschiedenen Seienden als <τὰ ἐν ὑποκειμένῳ> existieren läßt. Dem Gedanken in *Categoriae* des Aristoteles nach entsprechen die Kategorien in der sprachlichen Dimension ontologisch diesen <τὰ ἐν ὑποκειμένῳ> und können erst mit solcher ontologischen Entsprechung subjektive Seienden jeweilig aussagen. Im Kontext unserer Weltwissenschaft werden <τὰ ἐν ὑποκειμένῳ> die in der Welt als Ursubstrat Seienden, den die <Weltkategorien> ontologisch entsprechen und diese subjektive Welt jeweilig aussagen.
Die eigene Seinsweise dieses Ursubstrats liegt darin, sich selbst immer nicht hervorbringend, in sich alles Weltseiende erscheinen zu lassen. In 1.5.1 wird die analogische Beziehung zwischen dem Substrat und dem Ursubstrat geprüft. Bezüglich der Identität des Substrats und Ursubstrats, cf. Anmerkung 15, 16, 17, 20.
- (4) cf. *Phaedrus* 247c4; Τὸν δὲ ὑπερουράνιον τόπον οὔτε τις ὕμνησέ πω τῶν τῆδου ποιητῆς οὔτε ποτὲ ὕμνησε κατ' ἀξίαν. Zwar ist Schleiermachers Übersetzung von <κατ' ἀξίαν> <nach Würden>, aber in unserem Kontext ist es <dementsprechend> übersetzt, um die dialogische Beziehung noch deutlicher zu machen. <τὸ προσήκον> (247d3) ist gleichsam die wesentliche Nahrung der Seele. cf. *Republica* 504d2-3 (cf. Anmerkung 6).
- (5) cf. *Republica* 508e1-3, 509b6-9 etc.
- (6) cf. *Republica* 504d2-3; τοῦ μεγίστου τε καὶ μάλιστα προσήκοντος μαθήματος ἐπὶ τέλος, 505a2; ἢ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα μέγιστον μάθημα, 517b8-c1; ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία ἢ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα καὶ μόγις ὁράθαι, 519c9-d1; πρὸς τὸ μάθημα..., ἰδεῖν...τὸ ἀγαθόν, etc. (cf. 534b3-d1). Die unterstrichenen Worte zeigen mit einem Wort den äußerste und umfassende Charakter der Idee des Guten.
- (7) *Republica* 504d8-e3; τῶν δὲ μεγίστων μὴ μεγίστας ἀξιοῦν εἶναι καὶ τὰς ἀκριβείας;
- (8) *Republica* 509b8-10. cf. *Metaphysica* 1072b28-29; φαμεν δὴ τὸν θεόν εἶναι ζῶον αἰδιον ἄριστον, 1073a3-5; ὅτι μὲν οὖν ἔστιν οὐσία τις ἄδιος καὶ ἀκίνητος καὶ κεχωρισμένη τῶν αἰσθητῶν.
- (9) cf. *Republica* 508a5.
- (10) In Bezug auf die Terminologie <Dynamis> kann man mindestens in diesem Kontext von dem <Sonnen-Gleichnis> einige wichtige Beispiele finden; δύναμις des Gesehenwerdens (508a1), δύναμις der Augen (sc.

des Sehens) (508b6), δύναμις des Erkennens (508e2) und δύναμις der Idee des Guten (509b9). Zwar hier in diesem Kontext kann man das dem Wort <ή τοῦ ὁρᾶσθαι δύναμις> (508a1) entsprechende Wort, zum Beispiel <ή τοῦ γινώσκεισθαι> (509b6), nicht finden, aber doch auf Grund der ontologisch-analogischen Beziehung zwischen der Sonne und der Idee des Guten könnte man solches Wort <ή τοῦ γινώσκεισθαι> annehmen.

- (11) cf. *Respublica* 507e6-508a2, 508a4-6, 508b12-c2 etc.
- (12) Das Wort Zusammengehörigkeit habe ich von Nietzsches Brief aufgenommen. cf. An Erwin Rohde, 16. Januar 1869; das zarte Verständnis ihrer Zusammengehörigkeit, An Erwin Rohde, 1.-3. Februar, 1868; jenem harmonischen Zusammenklang der Seelen, An Erwin Rohde, 7. Oktober 1875; nach einem Zusammensein mit Dir, *Richard Wagner in Bayreuth* 1 (SA 1, 367); während groß sein und den Blick für die Notwendigkeit haben streng zusammengehört. Diese Wendung von Zusammengehörigkeit oder Zusammengehören ist nicht gleich mit meiner Terminologie Zusammengehörigkeit, weil sie in unserem Kontext keinen existentiellen Begriff der persönlichen Beziehung bedeutet, sondern metaphysisch-systematische Seinsweise der Weltseienden überhaupt. In Bezug auf den Begriff von <harmonischem Zusammenklang>, cf. Herakleitos, *DK* 22 B8, 10, 51, 54 etc.,
- (13) Das Problematische der totalen Systemasierung liegt darin, daß man die treffenden Beispiele der in der wechselwirkenden Beziehung Stehenden nicht so viel anführen kann. Zwar Platon oder Aristoteles die einheitliche Totalität des sprachlichen Kunstwerkes im Vergleich mit der des Lebewesens analogisch denkt (cf. *Phaedrus* 264c2-5, *Poetica* 1450b34-37), aber doch ist es sehr schwierig, mit dem mindestens scheinbar klaren und kleinen Organismus des Lebewesens sich ein großes Zusammenhangssystem aller Weltseienden vorzustellen, das über die Grenze der analogischen Imagination entscheidend hinüberspringt. Eigentlich kann die Sammlung der Teile in jedem Sinne keineswegs eine Totalität werden, natürlich selbst bei dem kleinsten Organismus. cf. Anmerkung 14, 22.
- (14) In meinem letzten japanischen Buch (*Die Ontologie der Kunst — Das Kunst-Sein als Weltkategorie*, Tokyo, 1995) habe ich meinen weltwissenschaftlichen Begriff <Ontologie der Entsprechung> vorgelegt, vor allem vermittels des Gedankens von Zeami (japanischer No-Spieler, ca.1363-1443), daß Alles ohne diese Entsprechung überhaupt nicht zustandekommen kann (*Hūshi-Kaden* 6). Zeami denkt immer mit diesem Beziehungsprinzip die Vollendung des jeweiligen No-Spiels, in den folgenden Beziehungen zwischen dem Pathema und dem Text, unter den Teilen des Texts, zwischen dem Text und dem Spielen oder dem techinschen und künstlerischen Rang, zwischen dem Spiel und den Zuschauer, zwischen dem Spiel und dem Kairos (innere Einstellung, Tag oder Nacht, Jahrzeit), zwischen dem Spiel und dem Topos (Zahl der Menschen, Größe des Aufführungsraums, Grad der Vornehmheit, Größe der Stadt), anders gesagt immer unter drei Kausalitäten von der Übungen, von der Zeit oder dem Kairos und von dem Topos.

Bezüglich des Begriffs <Entsprechung> als <Beziehungsprinzip> haben die folgenden europäischen Texte mir nicht kleine Hinweisen gegeben; vor allem (1) Platon, *Theaetetus* 176b1-2; ὁμοίωσις θεῶ κατὰ τὸ δυνατόν (cf. *Phaedrus* 253b8-c1), *Phaedrus* 252e7-253a5; ἰχνεύοντες δὲ παρ' ἐαυτῶν ἀνευρίσκουσιν τὴν τοῦ σφετέρου θεοῦ φύσιν εὐποροῦσι δια τὸ συντόνωσ ἠναγκάσθαι πρὸς τὸν θεὸν βλέπειν, ... ἐξ ἐκείνου λαμβάνουσι τὰ ἔθη καὶ τὰ ἐπιτηδεύματα, καθ' ὅσον δυνατόν θεοῦ ἀνθρώπῳ μετασχεῖν, 253a7-b1; ἐπὶ τὴν τοῦ ἐρωμένου ψυχὴν ἐπαντλοῦντες ποιοῦσιν ὡς δυνατόν ὁμοιότατον τῷ σφετέρῳ θεῷ, 253b5-6; μιμούμενοι αὐτοὶ τε καὶ τὰ παιδικὰ πείθοντες, (2) Platon, *Phaedrus* 247c4; κατ' ἀξίαν (cf. Anmerkung 4), (3) Herakleitos, *DK* 22 B50; Οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφὸν ἔστιν ἐν πάντα εἶναι, (4) Demokritos, *DK* 68 B39; ἀγαθὸν ἢ εἶναι χρεῶν ἢ μιμεῖσθαι, (5) *Phaedrus* 264c2-5; δεῖν πάντα λόγον ὡσπερ ζῶον συνεστάναι..., ἀλλὰ μέσα τε ἔχειν καὶ ἄκρα, πρέποντα ἀλλήλοισι καὶ τῷ ὅλῳ γεγραμμένα, *Gorgias* 503e4-504a1; εἰς τάξιν ἕκαστος τινα ἕκαστον τίθησιν ὃ ἂν τιθῆ, καὶ προσαναγκάζει τὸ ἕτερον τῷ ἑτέρῳ πρέπον τε εἶναι καὶ ἀρμόττειν, ὡς ἂν τὸ ἅπαν συστήσῃται τεταγμένον τε καὶ κεκοσμημένον πρᾶγμα, Aristoteles, *Poetica* 1455a25-26; εὐρίσκοι τὸ πρέπον καὶ ἥκιστα ἂν λαυθάνοι τὰ ὑπεναντία etc.

(1) die Beziehung zwischen dem Gott und dem Menschentum, (2) die zwischen etwas Transzendente und dem menschlichem Logos, (3) die zwischen dem immanenten Weltprinzip Logos und dem menschlichem Logos, (4) die unter den Menschen, (5) die zwischen den Teilen des sprachlichen Werks und dem Ganzen des Werks und die unter den Teilen des Werks. Zwar zeigen diese Beziehungen nicht immer alles Mögliche, aber doch kann man damit bis zum einen Grad sicher sagen, diese Beziehungsprinzip *Entsprechung* sei schon das Prinzip der ganzen Welt.

Noch ein interessantes Beispiel von <Entsprechung> können wir in *Timaeus* finden, aber als die Beziehung zwischen dem guten <θεός> als <δημιουργός = συνιστάς> und dem schönen <κόσμος>: *Timaeus* 29e1-3; ἀγαθὸς ἦν, ...πάντα ὅτι μάλιστα ἐβουλήθη γενέσθαι παραπλήσια ἑαυτῷ. Der Begriff <τὸ παραπλήσιον> ist zwar nichts anderes als Prinzip der Schöpfung des Kosmos, aber doch, insofern dies ontologischer Grund nicht nur für die Welt selbst, sondern auch für den in der Welt seienden Menschen werden kann, deutet dieses Prinzip <τὸ παραπλήσιον> die Möglichkeit des metaphysischen Wegs als <ὁμοίωσις θεῶ κατὰ τὸ δυνατόν> (*Theaetetus* 176b1-2) an. cf. *Genesis* 1. 26; Faciamus Hominem ad imaginem et similitudinem nostram.

Die untergestrichenen griechischen Worte sind eigentlich sozusagen *verwandtschaftlich*. Wir halten den Begriff <τὸ πρέπον=Entsprechung> für den Gattungsbegriff, der in sich alle anderen verwandten Begriffe schließt, und natürlich in unserem Kontext ist der Begriff <μίμησις> auch in dieser Gattung enthalten.

In unserer weltwissenschaftlichen <Ontologie der Entsprechung> ist die systematische Struktur von <πρέπειν ἀλλήλοις καὶ τῷ ὅλῳ> nicht nur die des sprachlichen Werks, wie das Beispiel (5) zeigt, sondern auch die dieser einen totalen Welt. Ohne solche weltwissenschaftliche Ontologie der Entsprechung kann nicht nur die Axiologie, sondern auch sogenannte Ethik oder Ästhetik überhaupt nicht existieren. In der klassischen chinesischen Philosophie auch besteht solche ontologisch-ethische Struktur, besonders bezüglich der metaphysischen Beziehung von Mimesis oder Methexis in der Beziehung zwischen den Himmel oder den Weg und den Menschen, oder unter den Menschen, außer der ontologischen Tatsache, daß es dieser Philosophie an den ontologischen Begriffen von <Substrat> oder <eine totale Welt> fehlt. cf. Konfuzius, *Lun-Yü* VI,11, 20 (Nachahmung des alten Weisen), IV,8,19 (Nachahmung des Himmels), *Laotze* 23 (Nachahmung des Wegs), 22 (Methexis des Einen) etc. cf. Fujita, K., *Physis und Nomos oder Sein und Sollen in der Klassischen Chinesischen Philosophie*, JTLA, vol.8, 1983, 37-57, *Kôzô to Ronri* (Die Struktur und die Logik), *Chûgoku — Shakai to Bunka*, vol.2, 1987, 1-22. Die weltwissenschaftlich interessanten Worte in *The Book of Tea* (with an Introduction by Matsudaira, T., New York, 1929 (1906)) möchte ich hier in diesem Kontext bekannt machen; „art of being in the World“ (58), „direct communion with the inner nature of things“ (67), „his spirit moves in the rhythm of things“ (111), „the sympathetic communion of minds“ (107) etc. Die Terminologie <communion> bedeutet nicht nur die horizontale Beziehung unter den Menschen, sondern auch die vertikale Beziehung zwischen den Kosmos und den Menschen.

- (15) Das Wort *Weltprinzip* bezieht sich auf den heraklitischen kosmischen <Logos> als das ursprünglichste Weltgesetz, der alle Weltseienden durchdringt und ins weltgeschichtliche und gegenseitig entsprechende Wechselspiel in der einheitlichen Totalität bringt. cf. Herakleitos, *DK* 22 B1; γινομένων...πάντων κατὰ τὸν λόγον, 10; ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα, 50; ἓν πάντα εἶναι, 51; παλίντονος ἀρμονίη. Zwar sagt Herakleitos nicht, diese Welt sei der Urschatz der Seienden, zu dem die verschiedenen Weltseienden zusammengehören, aber trotzdem möchte ich diese Worte zusammenfassend in unserem weltwissenschaftlichen Kontext das Wort <ἓν> gewagt als die einheitliche Totalität des Urschatzes Welt auslegen. cf. Anmerkung 3, 16, 17.
- (16) Im Kontext des Sonnengleichnisses gibt es kein solches Wort <Identität>, aber wie unten erwähnt liegt der ontologische Sinn der Idee des Guten, jedes selbständig differenzierte Sein (οὐσία) *aus der Indifferenz als Ur-Identität des Seins sein* zu lassen. In diesem Sinne ist jede Idee in deren Sein selbst eigentlich *indifferenziert und identisch*. Diese ontologische doppelte Struktur, da Indifferentia Differentia begründet, kann das folgende heraklitische Fragment im beschränkten Sinne schon exemplifiziert; Τῷ μὲν θεῷ κατὰ πάντα καὶ ἀγαθὰ καὶ δὲ ἃ μὲν ἄδικα ὑπελήφασιν ἃ δὲ δίκαια (*DK* 22 B102). Das heißt, daß vor Gott alles indifferenziert ist, weil <schön>, <gut> und <gerecht> schon nicht mehr kategorisch wirkt. cf. Anmerkung 3, 15, 17.
- (17) Jede Beziehung kann immer unter den zu irgendeiner Totalität gründlich identisch Zusammenzugehörenden zustandekommen. Jedes in dem Substrat Seiende muß immer unbedingt in dessen tiefsten ontischen Schicht immer indifferenziert identisch sein. Gerade in diesem Sinne *exemplifiziert* jedes im Substrat Seiende mit dessen jeweiligen Gestalt des Seins die *Identität dessen Substrats* und fernerhin gesagt *Ur-Identität des Urschatzes*, das in sich die verschiedenen Substrate sein läßt. Deswegen ist irgendeine Beziehung vorzulegen ohne weiteres in ein dasselbe und umfassende System zu tereten. cf. Anmerkung 3, 15, 16.
- (18) Bei dem poetischen Werk (ποίημα) auch muß der Dichter immer die Verwirklichung von <τὸ ἓν καὶ τὸ ὅλον (eine Totalität)> (Aristoteles, *Poetica* 1451a1-2) versuchen und prüfen (cf. 1455a25-26; ἐυρίσκοι τὸ πρέπον καὶ ἥκιστα ἂν λανθάνοι τὰ ὑπενατία), und weiter zu sagen, bezieht sich dieses <τὸ ἓν καὶ τὸ ὅλον> auch immer auf die Ur-Identität des Urschatzes, weil das poetische Werk auch ohne Zweifel das in diesem

Substrat Welt Seiende ist. Deswegen kann jedes <ποίημα> ohne das Weltprinzip von Entsprechung nicht als <τὸ ἐν καὶ τὸ ὅλον> verwirklicht werden. cf. Anmerkung 3, 15, 16, 17.

(19) cf. *Republica* 509b6-8.

(20) Was man vor allem vorausnimmt, ist nichts anderes als *eine und totale* Welt selbst als der *Topos aller* Seienden. Zwar ist diese Welt phänomenal immer nur deren Aspekt, aber doch prinzipiell immer das sich selbst hinter solchem jeweiligen Aspekten identifizierende und latente Ganze. *Sich selbst identifizierend latent zu sein* ist eben die Seinsweise des Substrats. *Alles vorauszunehmen* ist deswegen schließlich *das Ursubstrat selbst vorauszusetzen*. cf. Anmerkung 3, 15, 16, 17, 20.

(21) Wie in Anmerkung 3 erwähnt, den Begriff <Ursubstrat> habe ich vermittels der aristotelischen Terminologie <ὑποκείμενον> in *Categoriae* aufs neue als meine eigene Kernterminologie in die <Weltkategorienlehre> aufgenommen (cf. 1.5.1) und schon in meinen anderen Aufsätzen gebraucht. Das Ursubstrat im analogischen Zusammenhang mit dem aristotelischen <ὑποκείμενον> aufzunehmen ist überhaupt nicht erlätlich, um den ontologischen Grund des Wertgefühls des Menschen zu erforschen, der nur in dieser Welt existieren kann und muß. cf. Fujita, K., *Der ontologische und weltkategorische Sinn des Kunst-Seins in der Weltgeschichte als Weltspiel — künstlerische Weltexemplifikation im Topos des Zusammengehörens*, *JTLA*, vol. 18, 1993, Kap. 5 (S. 89-98).

(22) cf. Anmerkung 20. Über die Sache *Vorausnehmen* habe ich schon in meinem anderen Aufsatz (cf. Anmerkung 21) geredet, dessen Kapitel 6.3 „Freiheit als Alles-total-Vorausnehmen — von Vielheit zu Allheit oder von analogischer Begreiflichkeit zu Zulassung der Unbegreiflichkeit“ lautet.

Wie in 1.6.2 in diesem Aufsatz auch erwähnt, ist es nichts anderes als Grundintuition oder Grundgefühl, dieses Ursubstrat Welt als eine Totalität vorauszunehmen. Wenn man dieses Vorausnehmen auch logisch erklären will, kann man nicht umhin, die *sylogistische Kontinuität zwischen Vielheit und Allheit* irgendwo aufzugeben. Denn es gibt einen entscheidenden Unterschied zwischen dem logischen Versuchen und dem sylogistischen Schlußfolgern.

Bezüglich solches Versuchs vom *totalen Annehmen* als Übergang von Vielheit zu Allheit kann man ein Beispiel im Kontext des Perspektivismus Nietzsches finden. Zarathustra redet: „Ja, viel bitteres Streben muß in eurem Leben sein, ihr Schaffenden! Also seid ihr Fürsprecher und Rechtfertiger aller Vergänglichkeit“ (*Za, auf den glückseligen Inseln*). Zwar hier ist immer noch *Vielheit* der Erfahrung vorausgesetzt, aber doch können wir hier die *seiner psychologischen Realität* vorausgehende und alles vorausnehmende Logik anerkennen, die Grenze von Vielheit oder Analogie auf einmal zu überschreiten, wie es eben bei seinem Kernbegriff <Mitgefühl> als <Gegen-Mitleid> so gewesen ist (cf. Anmerkung 93 in meinem Aufsatz in Anmerkung 21). Es gibt sicher immer in jeder Weltauslegung solche logisch unauflösbare gespannte Beziehung zwischen Vielheit und Allheit oder zwischen Begreiflichkeit und Unbegreiflichkeit. Auf dem metaphysisch-systematischen Weg besteht deswegen immer die prinzipiell unauflösbare und unvermeidliche Forderung an uns, die Tragweite der analogischen Erfahrung zu überschreiten und damit uns selbst der Krise von der unendlichen Unbegreiflichkeit auszusetzen. Der Übergang von Vielheit zu Allheit ist in diesem Sinne immer diskontinuierlich. Für diesen Übergang muß man deswegen über die *Kluft* zwischen Begreiflichkeit und Unbegreiflichkeit *überspringen*.

Zwar kann solche *überspringende und vorausnehmende Logik* der psychologischen Realität nicht entsprechen, aber doch gibt es hier einen existentiell wichtigen Sinn, daß sie als *Logik des Seins* mit der Kraft des *Idealisierens* die Seinsweise jeder Seienden *führen und orientieren* kann.

Es ist nichts anderes als jene sokratische Ahnung (ἀπομαντευοένη, μαντεύομαι) von der Idee des Guten als das höchste Prinzip, das Sokrates in einem totalen ordentlichen System stellt und immer innerhalb dieses Systems denken und handeln läßt. Sokrates hat ein Totales Seinssystem mit der Ahanung von der Idee des Guten vorausgenommen. cf. *Republica* 505d11-506a8, Fujita, K., *Über die Tragweite des metaphysischen Denkens — Platon und Aristoteles —* (Abk. Tragweite), *JTLA*, vol. 10, 1985, 129-140.

(23) cf. Fujita, K., *Über das Problem der Kategorie »schön« im Rahmen der Onto-logischen Kategorienlehre I*, *JTLA*, vol. 9, 1984, 91-116, *Tragweite*, 129-140, *Über das Problem der Kategorie »schön« im Rahmen der Onto-logischen Kategorienlehre 2 — Im Zusammenhang mit der Idee des Guten —*, *JTLA*, vol. 11, 1986, 145-169 etc. In der platonischen Philosophie bleibt sogenannte Kategorienlehre unselbständig und vielleicht hält Platon auf seinem metaphysischen Weg zum Grund des Seins die Selbständigkeit der Kategorielehre für überhaupt unnötig.

(24) cf. *Categoriae* 1a12-16. Das Paronymon (παρόνυμον) ist in der Kategorienlehre nicht Beiname oder Zuname

im alltäglichen Sinne, sondern das den akzidentellen Namen (sc. προσηγορία) Habende, e.g., <ὁ ἀνδρείος> oder <ὁ γραμματικός>. <ὁ ἀνδρείος> oder <ὁ γραμματικός> ist das subjektive Seiende, das mit der Kategorie <ἀνδρείος (tapfer)> oder <γραμματικός (grammatisch)> schon kategorisiert ist. Das Zeichen <S (P)> bedeutet das schon die Kategorie (P) habende Paronymon (S). cf. Anmerkung 25, 26, 27.

(25) *Categoriae* 1a24-25; — ἐν ὑποκειμένῳ δὲ λέγω ὃ ἐν τι μὴ ὡς μέρος ὑπάρχον ἀδύνατον χάρις εἶναι τοῦ ἐν ᾧ ἐστίν.

(26) Die Terminologie <κατηγορία> ist in *Categoriae* unerwartet noch nicht festgestellt, sondern statt der <κατηγορία> ist <προσηγορία> gebraucht. Vielmehr in *Categoriae* erscheinen die Verben von <λέγω>, <κατηγορέω>, <προσαγορεύω> sehr oft, um sowohl (1) das Akzidentelle als (2) das Wesentliche zu zeigen, wie das Wort <προσηγορία> nicht den Namen des Wesentlichen (3b14) zeigt, sondern auch den des Akzidentellen (1a13); (1) Aussagen des Was-seins (des Wesentlichen); καθ' ὑποκειμένου λέγειν (1a20, 22, 24, 27, 29, 1b1, 2, 4, 6, 7, 11, 2a12, 20, 22, 34, -35, 2b5, 6a, 3a8-9, 11, 14, 23, 27, 37, 3b5, 17), καθ' ὑποκειμένου ρεῖν (1b12, 3b5), κατηγορεῖν καθ' ὑποκειμένου (1b11, 13, 14, 22, 23, 2a 21, 22, 23, 25, 27, 28-29, 30, 33-34, 37, 2b16, 20, 31, 3a4, 16, 20, 31, 3a4, 16, 17-18, 19-20, 35, 38-39, 3b2, 4), und (2) Aussagen des Wie-seins; καθ' ὑποκειμένου λέγειν (3a14, 23, 27, 3b5), κατηγορεῖν καθ' ὑποκειμένου (2a31-32).

In Bezug auf (1) ist es nur 2b16 und 3a38-39, da κατηγορεῖν in seiner eigenen Wendung das Wesen der πρώτη οὐσία aussagt, und geicherweise bei ρεῖν 3b5. Andere Beispiele sind nur Ersatz für λέγειν, das eigentlich das Wesen (=das Was-sein) der πρώτη οὐσία zeigt. Die in (1) unterstrichen Stellen des <καθ' ὑποκειμένου λέγειν> können wir für eigentliche Wendung des λέγειν halten. Mit diesen Beispielen können wir zwar λέγειν für das eigentlich das Wesen Aussagende halten, aber doch κατηγορεῖν nicht immer für das das Wie-sein Aussagende. Nur 2a31-32 (in 2) ist eine wichtigste Stelle, die am deutlichsten die ontologische Beziehung darstellt, daß die ontische Beziehung zwischen dem <ὑποκείμενον> und <τὸ ἐν ὑποκειμένῳ> (cf. Anmerkung 25) die zwischen dem Subjekt und dem Prädikat des Wie-seins (sc. der Kategorie) begründet. Auf diese Weise ist weder κατηγορεῖν noch κατηγορία als Terminologie noch nicht in *Categoriae* festgestellt.

(27) Ganz gleicherweise kommt die Kategorie <λευκός> von <τὸ τί λευκὸν ἐν ὑποκειμένῳ...τῷ σώματι> (1a27-28) her. cf. 2a31-32; οἷον τὸ λευκὸν ἐν ὑποκειμένῳ ὄν τῷ σώματι κατηγορεῖται τοῦ ὑποκειμένου, — λευκὸν γὰρ σῶμα λέγεται. Natürlich ist dieses λευκὸν das Neutrum des <λευκός>. cf. Anmerkung 24, 25, 26.

(28) Natürlich sind es nicht nur die <ἐν ὑποκειμένῳ τῇ ψυχῇ> Seienden, sondern auch die <ἐν ὑποκειμένῳ τῷ σώματι> Seienden, e.g., <τὸ τί λευκὸν>. cf. *Categoriae* 1a25-28, 2a31-32.

(29) In diesem Kontext auch kann man einen wichtigen ontologischen Unterscheid zwischen dem platonischen <τὸ κατ' ὄλου> (cf. *Meno* 77a6-7) und dem aristotelischen <τὸ καθόλου> (e.g. *Metaphysica* 1018b33) finden. Bei Aristoteles ist <τὸ καθόλου> das immer in <ὑποκειμένον> als Akzidentelles Seiende (cf. Anmerkung 24-28), das ontologisch überhaupt nicht gleich mit <οὐσία ὄντως οὐσα> (cf. *Phaedrus* 247c6-d1) als der sogenannten transzendenten <ιδέα> werden kann. Die Ontologie in unserem Kontext entspricht aber nicht immer der Definition der sogenannten Metaphysik. cf. *Tragweite*, 131.

(30) cf. *Categoriae* 1a23; τὰ δὲ ἐν ὑποκειμένῳ μὲν ἐστίν, καθ' ὑποκειμένου δὲ οὐδενος λέγεται. <τὸ μουκόν> kann nur als <τὸ τί μουκόν> und eben als <τὸ ἐν ὑποκειμένῳ> (cf. Anmerkung 25) existieren. In diesem Sinne besitzt <τὸ μουκόν> keinen anderen Topos des Seins außer <ὁ τις ἄνθρωπος> (ein bestimmter Mensch). Nur als <τὸ ἐν ὑποκειμένῳ ὄν> (cf. 2a31) kann <τὸ μουκόν> eine Kategorie von <ὁ τις ἄνθρωπος> werden.

(31) Das <Seinsgefühl> ist immer der menschliche Anfang und Anhaltspunkt der ontologisch-metaphysischen Untersuchung. Es ist ganz und gar zweifellos Grundtatsache des Seins, daß vor uns und um uns es immer irgendwelche Seienden (cf. Satz 1) gibt, und daß wir schon immer in etwas und mit solchen Seienden existieren. Dieses Gefühl dieser fundamentalsten Seinsweise von <In-etwas-Sein> und <Mit-etwas-Sein> halten wir für <Grundgefühl des Seins>, das die Weltwissenschaft selbst begründet und wie unten 1.6.2 erwähnt in deren Perspektive nicht nur ontologische Ethike ermöglicht, sondern auch Wertwissenschaft Seienden. cf. Anmerkung 55, 58.

(32) cf. Platon, *Sophista* 262e5; Λόγον ἀναγκαῖον, ὅταν περ ἢ, τινὸς εἶναι λόγον, μὴ δὲ τινὸς ἀδύνατον. Der Logos muß immer unbedingt und notwendig der von etwas sein. Immer geht das irgendwie Ausgesagte der Aussage (=Logos) selbst voraus.

(33) Das Substrat kann sich nur als das als etwas Vorgegriffene in die sprachliche Dimension hervorbringen, überhaupt nicht an sich. Deswegen ist es <ὑποκείμενον>. Dessen Übersetzung wird zum Beispiel *das vor der*

Aussage Vorausgesetzte (cf. Inoue, T., *Konkyo yorino Chōsen* (Die Herausforderung aus dem Grund), Todai-Shuppankai, 1974, 291-299).

- (34) Das heißt, vor allem das Wesentliche an Metaphysik liegt darin, nach dem Seienden als dem Seienden (τὸ ὄν ἢ ὄν) in dessen allgemeinen Phase und systematischen Struktur und nach dem Grund des Seinssystems zu fragen (cf. *Metaphysica* 1003a21-22), nicht darin, die Ursache des Seins für etwas Transzendentes zu halten und dessen transzendenten Topos *mythologisch* darzustellen, wie Platon besonders in *Phaedrus* 246a3-249b5 über die Seelenwanderung redet. In diesem Sinne muß die Metaphysik unbedingt *Ontologie* sein. Gerade in diesem beschränkten Sinne der ontologischen Metaphysik gibt es keinen wesentlichen Unterschied zwischen Platon und Aristoteles. cf. *Tragweite*, 129-133.
- (35) Ich habe bisher die Terminologie <Weltkategorienlehre> so oft. Die Terminologie <weltwissenschaftliche Kategorienlehre> ist keineswegs neue Version der <Weltkategorienlehre>, sondern deren Erklärung, die die Welt als den Horizont der Kategorienlehre noch deutlicher macht.
- (36) cf. *Categoriae* 1b3-9.
- (37) cf. *Metaphysica* 1069a19; καὶ γὰρ εἰ ὡς ὅλον τι τὸ πᾶν, 1075a11; Ἐπισκεπτέον δὲ καὶ ποτέρας ἔχει ἢ τοῦ ὅλου φύσις τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον.
- (38) cf. *Metaphysica* 1076a3-4; τὰ δὲ ὄντα οὐ βούλεται πολιτεύεσθαι κακῶς. “οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίῃ εἶς κοίρανος.”
- (39) cf. *Metaphysica* 1075a12-15; πότερον κεχωρισμένον τι καὶ αὐτὸ καθ' αὐτὸ, ἢ τὴν τάξιν. ἢ ἀμφοτέρως ὡσπερ στρατεύμα; καὶ γὰρ ἐν τῇ τάξει τὸ εὖ καὶ ὁ στρατηγός, καὶ μᾶλλον οὗτος.
- (40) cf. *Metaphysica* 1075a16; πάντα δὲ συντέτακται τως, ἀλλ' οὐχ ὁμοίως.
- (41) cf. *Metaphysica* 1075a16; πάντα δὲ συντέτακται τως, 18-19; πρὸς μὲν γὰρ ἐν ἅπαντα συντέτακται.
- (42) cf. *Metaphysica* 1075a17-18; καὶ οὐχ οὕτως ἔχει ὥστε μὴ εἶναι θατέρω πρὸς θάτερον μήδεν, ἀλλ' ἔστι τι. In diesem Satz gibt es zwar nicht das dem <Entsprechen> entsprechende Wort, aber scheint die Wendung <θατέρω πρὸς θάτερον> irgendeine gegenseitig *entsprechende* Beziehung vorauszusetzen. cf. *Phaedrus* 264c5; πρέποντα ἀλλήλοις καὶ τῷ ὅλῳ γεγραμμένα, *Gorgias* 503d7-8; καὶ προσαναγκάζει τὸ ἕτερον τῷ ἐτέρω πρέπον τε εἶναι καὶ ἀριότιν. Die Wendung <θατέρω πρὸς θάτερον> ist fast gleich mit <ἀλλήλοις καὶ τῷ ὅλῳ> oder <τὸ ἕτερον τῷ ἐτέρω> und der systematische Zustand <θατέρω πρὸς θάτερον> ist sozusagen der Weg zu <τάξις> (e.g., *Metaphysica* 1075a14; ἐν τῇ τάξει, *Gorgias* 503e6; εἰς τάξιν) und noch weiter zu <ἄριστον> (cf. *Metaphysica* 1075a11, *Gorgias* 503d6; ὁ ἀγαθὸς ἀνὴρ καὶ ἐπὶ τὸ βέλτιστον λέγων).
- (43) cf. *Metaphysica* 1075a18-19; πρὸς μὲν γὰρ ἐν ἅπαντα συντέτακται. Was in diesem Kontext mit dem Wort <ἐν> gemeint ist, ist hier nicht immer klar. Unserer Auslegung nach zeigt dieses Wort <τὸ ἄριστον>, und gerade <πρὸς ἐν> als <τρὸς τὸ ἄριστον> bedeutet prinzipiell <πρὸς τὸ βέλτιστον> oder <ἐπὶ τὸ βέλτιστον> im teleologischen Kontext. In Bezug auf die typisch teleologische Wendung von <ἐπὶ (πρὸς) τὸ βέλτιστον> scheint es zwar bei Aristoteles nicht zu geben, aber doch bei Platon kann man einige Beispiele in *Gorgias* 502a4, 503d6-7, *Timaeus* 48a3 etc. finden.
- (44) In der aristotelischen Kategorienlehre ist <das erste Seiende (πρώτη οὐσία)> weder <das von irgendeinem Substrat (καθ' ὑποκειμένον τινοῦς) Gesagtwerdende> (sc. Prädikat) noch <das in irgendeinem Substrat (ἐν ὑποκειμένῳ τινι) Seiende> (cf. *Categoriae* 2a11-13). <Diese Welt> auch kann zwar weder <Prädikat> noch <das in irgendeinem Substrat Seiende> werden, aber doch hat keine solche Gattungsreihe von <eine bestimmte Welt — Welt —?>. Und dazu, wenn <Welt> in einem beschränkten Sinne <Prädikat> werden könnte, müßte es paradox viele individuelle Welten geben. Natürlich besteht nur eine Welt, insofern hier in diesem Kontext die moderne Kosmologie unnötig ist. In diesem Sinne kann das Wort <Welt> keineswegs <καθόλου> werden. <Diese Welt> ist das subjektive Seiende als das Urssubstrat, das in sich alle Seienden erscheinen läßt, die dieses Subjekt jeweilig mit sich selbst exemplifiziert (cf. Anmerkung 45).
- (45) Das Wort <exemplifizieren> selbst habe ich einen großen Hinweis von Nelson Goodman aufgenommen. cf. *Language of art*, Indianapolis/Cambridge, 1976², 236; A performance of a musical work usually not only belongs to or complies with but also exemplifies the work or score. In unserem Kontext der Weltkategorienlehre ist es schließlich und endlich Urssubstrat Welt, das exemplifiziert werden kann. Der Exemplifikationsprozeß des Urssubstrats Welt ist nichts anderes als die <Weltgeschichte>. cf. Rudolph Berlinger, *Der Mensch als Welt-Beispiel*, *JTLA* 11, 1986.
- (46) Das Wort <Weltgeschichte> ist wie in Anmerkung 45 erwähnt in unserer Weltkategorienlehre der Prozeß der Exemplifikation der Welt selbst, die dem Wort Nietzsches nach immer noch *unendlich deutbar* bleibt (cf. *WM*

- 600). Weil diese „erkennbare Welt“ in diesem Sinne immer „anders deutbar“ bleibt und deswegen „unzählige Sinne“ (cf. *ibid.* 481).
- (47) cf. Anmerkung 20, 22.
- (48) Mit dem Wort <intuitiv> meine ich den anfänglichen Zustand des Seinsgefühls, das wir für den ersten Anhaltspunkt der weltwissenschaftlich-ontologischen Untersuchung halten müssen. cf. Anmerkung 22, 31.
- (49) Diese Wendung habe ich von Nietzsche geliehen. cf. *GT 5*; Das »Ich« des Lyrikers tönt also aus dem Abgrund des Seins.
- (50) Auch im Kontext der weltwissenschaftlichen Kategorienlehre geht es immer um die ontologische *Ethike*, die das menschliche Ethos in der Seinsweise von dem *in* dieser Welt *mit* den anderen Seienden Existieren problematisiert und untersucht. In dieser Seinsweise sagt der Mensch als Weltkategorie dem Ursubstrat Welt entsprechend diese Welt aus. Zwar ist es prinzipiell und tatsächlich möglich, als Weltkategorie mit sich selbst diese Welt zu exemplifizieren, aber doch bleibt es immer noch unbestimmt, ob er wirklich diesem Ursubstrat Welt entsprechen kann, weil die menschliche praktische oder poetische Tat eigentlich immer <τὸ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν (was anders sein kann)> ist. Deswegen kann man nicht umhin, *mit der sich selbst bestimmenden ethischen Tugend seine entscheidende Seinsweise zu versuchen*. Denn der Mensch ist zunächst <ἀρχὴ πράξεως> (cf. *Ethica Nicomachea* 1139a31-b5) oder <ἀρχὴ ἐν τῷ ποιῶντι> (1140a12-14). In diesem Sinne wird die *Wahrhaftigkeit* auch die weltwissenschaftlich wichtigste Tugend in der ontischen Beziehung zwischen dem Ursubstrat Welt und der diesem entsprechend auszusagen versuchenden Weltkategorie. Bezüglich des Begriffs von <τὸ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν>, cf. *Ethica Nicomachea* 1140a1-23, 1140b35-1141a1, *Metaphysica* 1072b4-14, 1026b29 etc., bezüglich des Wortes <Wahrhaftigkeit>, cf. Nietzsche, *FW* 357, *WM* 253, *JGB* 295 etc. Wir können in Nietzsches Philosophie mit den Worten <Mut>, <Heiterkeit>, <Redlichkeit>, <Aufrichtigkeit>, <Rechtschaffenheit>, <Wahrhaftigkeit>, <Ehrlichkeit>, <Reinlichkeit>, <Sauberkeit>, <Mitgefühl>, <Gewissen> etc. sehr starkes *ethisches* Moment finden. cf. Fujita, K., *Ein Versuch der synoptischen Auslegung von der kosmologischen und ethischen Philosophie bei Nietzsche I*, *JTLA*, vo. 15, 1990, Anmerkung 5.
- (51) Wir halten die *ontische* Beziehung zwischen der Welt und dem Menschen als dem der zu entsprechen Versuchenden für *dialogisch*. Anders gesagt ist diese ontische Beziehung die dialogische Beziehung zwischen dem in sich alles begreifenden Logos der Welt und dem menschlichen kleinen Logos. cf. Herakleitos, *DK* 22 B50; Οὐκ ἔμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφὸν ἔστιν ἐν πάντα εἶναι. Diese Beziehung halten wir für die von Rufen und Antworten. cf. Anmerkung 15.
- (52) Den Logos der Welt dementsprechend zu vernehmen und dem zuzustimmen ist *ethisch*, weil damit man seine existentielle Seinsweise selbst in dieser Welt dementsprechend versucht. cf. Anmerkung 50.
- (53) Das *freie Gefühl von Antworten-müssen* bringt das Gefühl von Antworten herbei (cf. Nietzsche, *GD*, *Streifzüge* 38; Denn was ist Freiheit? Daß man den Willen zur Selbstverantwortlichkeit hat). Dieses Antworten ist weltwissenschaftlich-ethisch eigentlich das für das zum im Ursubstrat Welt Sein *Berufen-sein*, und in dieser freien und entschlossenen *Selbsterkenntnis* von Berufen-sein entsteht *Verantwortlichkeit* für sich selbst als das Weltseiende, i.e., *Selbstverantwortlichkeit*. Ohne diese Selbstverantwortlichkeit kann die Verantwortlichkeit für dialogisch-ethische Beziehung zwischen dem Rufenden und dem zum Antworten berufenen Seienden nicht vollkommen zustandekommen. cf. Anmerkung 54.
- (54) Der Titel dieses Jahrbuchs heißt <Resonantia dialogica>, die dem Wort Berlingers <dialogische Resonanz> entspricht (cf. *Das Individuum in Gestalt der Person, Perspektiven der Philosophie*, Bd.8, 1982, 105-107). Seinem Gedanken nach ist das Individuum Mensch „ein Individuum dialogischer Resonanz“. cf. Anmerkung 53, *Vorwort*, *JTLA*, vol.9, 1984.
- (55) Das <Gefühl des Werten> beginnt schon zugleich mit dem gründlichen dialogisch-ethischen Gefühl von *Antworten-müssen* (cf. Anmerkung 53). Und dieses Gefühl geht immer mit dem gründlichen <Seinsgefühl> (cf. Anmerkung 31), daß schon vor uns und um uns immer irgendwelche Seienden bestehen, und daß wir immer *mit* solchen einzelnen Seienden schon *in* irgendeinem ungeheuren großen Horizont existieren. In diesem ontologischen Sinne hat das Gefühl des Werten schon die dialogische Beziehung zwischen dieser Welt und dem Weltseienden *als das Positive* anerkannt und auf sich genommen.
- (56) cf. Anmerkung 31, 34.
- (57) Das <Grundgefühl> ist eigentlich Seinsgefühl, das in sich nicht nur ethisches Gefühl umfaßt, sondern auch Gefühl des Werten. Vielleicht kann man sagen, ohne Gefühl von Antworten-müssen oder von Gerne-Aufnehmen das Seinsgefühl bleibe immer nur am Anfang. In diesem Sinne kann man ontologisch-ethisches

Gefühl oder Gefühl des Werten Grundgefühl nennen. cf. Anmerkung 31, 53, 55.

- (58) In meinem Buch (cf. Anmerkung 14) habe ich dieses Wort gebraucht. Wo keine ethische Selbsterkenntnis der ontischen Situation von <In-etwas-mit-etwas-Sein> (cf. Anmerkung 31) besteht, gibt es auch keine weltwissenschaftliche *Teleologie*. Die modernen Menschen schweben sozusagen atopisch, ohne tiefe Klage über den *Verlust des Orientierungssinnes*. Diesen Zustand des Schwebens habe ich *milden Nihilismus* genannt. cf. meinen Aufsatz in Anmerkung 21, Kap. 6.3 „die quasi-substratlos schwebenden Seienden im milden Nihilismus“ (95-97).
- (59) Im Falle der Einführung der Idee des Guten ins System des Seins sagt Sokrates: Ὁ δὴ διώκει μὲν ἅπαντα ψυχὴ καὶ τοῦτου ἕνεκα πάντα πράττει (*Respublica* 505d11-e1). Die unterstrichene Wendung erinnert uns an die aristotelischen Terminologie <τὸ ὄν ἕνεκα> (=causa gratia, sc. causa finalis), das auch <ἀγαθόν> oder <τέλος> genannt wird. cf. *Respublica* 504d2-3; τοῦ μεγίστου τε καὶ μάλιστα προσήκοντος μαθήματος ἐπὶ τέλος, *Metaphysica* 983a31-32; τὸ ὄν ἕνεκα καὶ τάγαθόν (τέλος γὰρ γενέσεως καὶ κινήσεως πάσης τοῦτ' ἐστίν), Anmerkung 6. Weil am Anfang des Werdens <causa finalis> als Ziel vorausgesetzt wird, ist es auch <causa movens=causa efficiens>, und substantiell kann man <causa finalis>, <causa movens> und <causa formalis> für gleich halten. In diesem Sinne wird das Gute im ausgezeichneten Sinne <causa essendi>. cf. *Metaphysica* 1072b28-29; φαμεν δὴ τὸν θεὸν εἶναι ζῶον αἰδίου ἄριστον.
- (60) Bezüglich der Terminologie <ἄριστον> als <causa essendi>, die in sich <causa finalis>, <causa movens> und <causa formalis> umfaßt, cf. *Metaphysica* 1072b28-29; φαμεν δὴ τὸν θεὸν εἶναι ζῶον αἰδίου ἄριστον, 1075a12. In Bezug auf den ontologischen Topos von <ἄριστον>, cf. *Metaphysica* 1073a3-5; ὅτι μὲν οὖν ἔστιν οὐσία τις αἰδίου καὶ ἀκίνητος καὶ κερωρισμένη τῶν αἰσθητῶν. Auf diese Weise ist der aristotelische Gott zwar im transzendenten Topos, aber bleibt immer noch <οὐσία τις>. Dagegen ist der Topos der Idee des Guten in <ἐπέκεινα τῆς οὐσίας (über das wahrhaft seiende Sein)> und deswegen nicht mehr <οὐσία τις>. In deren doppelten Transzendenz ist <ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα> zwar nicht gleich mit dem aristotelischen <τὸ ἄριστον>, aber doch als die transzendente <causa essendi> ähnlich mit <τὸ ἄριστον>. cf. *Respublica* 508b12-c2, 508e1-509a5, 509b6-c2, *Metaphysica* 1072a19-1073a13, 1075a11-19, Anmerkung 6, 10, 59 etc.
- (61) Eben in der gründlichen ontischen Situation von <In-etwas-mit-etwas-Sein> (cf. Anmerkung 31) uns selbst zu erkennen, kann uns weiter auf die noch gründlichere Erkenntnis führen, daß wir nicht umhinkönnen, das Ursubstrat Welt, in dem wir mit anderen existieren, für *das absolut Gute* zu halten, und in diesem absolut positiv aufgenommenen Lebenshorizont *unser Ethos nach etwas Gutem als causa finalis zu orientieren* und *mit dem Guten als causa formalis durchzugestalten*. Wenn Was-sein dieses Ursubstrats noch unklar bleibt, wirkt dies schon *als causa essendi*. cf. Anmerkung 55, 57, 58, 59.
- (62) In unseren methodischen Kernbegriff <Entsprechung> ist jener griechische Begriff <μίμησις> auch natürlich als ein ausgezeichneter Beziehungsbegriff enthalten. Gerade in diesem Sinne steht unsere weltwissenschaftliche Wertwissenschaft zwar zweifellos im engen systematischen Zusammenhang mit der klassischen Philosophie der Mimesis, die sich nicht nur auf die ontologisch-anthropologische <πρακτική> und <ποιητική> bezieht, sondern auch die metaphysische <φυσική> oder <cosmologia>. In Anmerkung 14 haben wir schon die Beispiele in den verschiedenen Topoi und den verwandtschaftlichen Wendungen von <μίμησις> angeführt. Aber doch wiederholt unsere Weltwissenschaft keineswegs die klassische Philosophie der Mimesis. Denn wir denken natürlich diesen Kernbegriff Entsprechung eben im Horizont der gegenwärtigen weltgeschichtlichen Situation, wenn wir auch diesen Begriff vermittlels der verschiedenen geschichtlichen Paradigmen als methodischen Begriff aufgenommen haben. In diesem Sinne sind sowohl <μίμησις> wie unsere Terminologie <Entsprechung> methodisch für umfassend gehalten.

Vielmehr sollten wir sagen, unsere Wertwissenschaft könne nur in der Perspektive der ontologischen Weltwissenschaft entstehen, die in sich nicht nur <φυσική> (od. <cosmologia>) schließt, sondern auch sozusagen <Ontologie des Menschlichen> als das andere unerläßliche Moment. Dieser Begriff <Ontologie des Menschlichen> entspricht zwar scheinbar der aristotelischen Terminologie <ἡ περὶ τὰ ἀνθρώπεια φιλοσοφία> (*Ethica Nicomachea* 1181b15), aber doch wissen wir natürlich, daß in <ἡ περὶ τὰ ἀνθρώπεια φιλοσοφία> seine <ποιητική> nicht enthalten ist. Denn <ἡ περὶ τὰ ἀνθρώπεια φιλοσοφία> bezieht sich nur auf die sogenannte <ethica> oder <politica> enthaltende <πρακτική>.

Unsere neue Terminologie <Ontologie des Menschlichen> (statt der bisherigen Terminologie <Anthropologie>) schließt in sich sowohl <ποιητική> wie <πρακτική> mit deren ontologischen Seinsmodalität von <τὸ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν (was anders sein kann)>. Die <Ontologie der Kunst> ist natürlich auch in diese <Ontologie des Menschlichen> eingeschlossen. Bei dieser Seinsmodalität von <τὸ ἐνδεχόμενον ἄλλως

ἔχειν> geht es immer um die menschliche Freiheit, die mindestens als <causa secunda> die Ursache des Seins oder des Nicht-seins von irgendeinem Seienden als <τὸ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν> werden kann, wie wir schon in Anmerkung 50 philologisch noch ausführlicher erwähnt.

Unsere weltwissenschaftliche Wertwissenschaft ist in diesem Sinne zunächst die <Ontologie des Menschlichen>. Insofern sich das Werte auf den Sinn des Seins überhaupt bezieht, muß man die Frage nach dem Sinn des Werten in der Grundfrage nach dem ontologischen Sinn des im Ursu- trat Welt Seins stellen.

(63) cf. *Timaeus* 29e1-3; ἀγαθὸς ἦν, ...πάντα ὅτι μάλιστα ἐβουλήθη γενέσθαι παραπλήσια ἐαυτῷ, Anmerkung 14.