

## Die ontologische Beziehung zwischen Identität und Differenz in der Dimension der Identifikation eines veränderlichen Subjekt-Seins und der Selbstidentifikation eines unveränderlichen Substrat-Seins II

FUJITA Kazuyoshi

In diesem Aufsatz wird der *philosophisch-heuristische und geschichtliche Sinn* von der poetischen und tragischen <μίμησις> hauptsächlich in *Ars Poetica* des Aristoteles untersucht.

Ganz ehrlich gesagt scheint das fundamentale und ontologische Wesen der mimetischen Poiesis eben im Kontext von εἰκῶν (Abbild) > im Kap.4 richtig gesagt zu werden. Wir möchten diese ontologische Terminologie <εἰκῶν> aufs neue im Zusammenhang mit den anderen Terminologien, i.e., <οἷα ἂν γένοιτο>, <καθόλου>, <φιλόσοφος>, <σπουδαίος>, <μίμησις πράξεων καὶ βίου>, <κάθαρσις> etc., zusammen und systematisch denken. Bei Aristoteles ist tragische Poiesis eigentlich nichts anderes als *mimetische Poiesis*. Es ist gerade unsere Aufgabe, zu erforschen, was für einen ontologischen Sinn diese <εἰκῶν> hat, die nicht umhinkann, sich im Kontext der mimetischen Poiesis auf <οἷα ἂν γένοιτο> zu beziehen.

Dabei müssen wir ontologisch versuchen, den mindestens scheinbar entscheidenden Unterschied zwischen dem geschichtlichen Ereignis und dem poetischen in dem noch indifferenzierten und substratischen Seinshorizont aufzulösen. Diese ontologische Untersuchung des mimetisch-poietischen Ereignisses scheint mir auch der einheitlichen Interpretation von *Ars Poetica* unerlässlich und unbedingt nötig.

In diesem Sinne möchte ich zuerst den Sinn der ontologischen Realität des poetischen Ereignisses denken.

### 2.1 ontologischer Unterschied zwischen dem geschichtlichen Ereignis und dem poetischen Ereignis und ontologische Kontinuität als allgemeine Wiederholbarkeit des poetisch-philosophischen Sinnes

Im Kapitel 9 von *Ars Poetica* sagt Aristoteles folgenderweise den entscheidenden ontologischen Unterschied zwischen dem geschichtlichen Ereignis und dem poetischen:

- x) Φανερόν δὲ ἐκ τῶν εἰρημένων καὶ ὅτι οὐ τὸ τὰ γεγνημένα<sub>(a)</sub> λέγειν, τοῦτο ποιητοῦ ἔργον ἐστίν, ἀλλ' οἷα ἂν γένοιτο καὶ τὰ δυνατὰ<sub>(b)</sub> κατὰ τὸ εἰκὸς ἢ τὸ ἀναγκαῖον ( Bywater: From what we have said it will be seen that the poet's function is to describe, not the thing that have happened<sub>(a)</sub>, but a kind of thing that might happen<sub>(b)</sub>, i.e. what is possible as being probable or necessary) (1451a36-38).

Das Wort οἷα ἂν γένοιτο καὶ τὰ δυνατὰ ist unten(1451a37) nur οἷα ἂν γένοιτο gesagt. In diesem Sinne halten wir in diesem Kontext <τὰ γεγνημένα> und <οἷα ἂν

γένοιτο> für einen wesentlichsten Gegensatz.

Der Topos für <τὰ γενόμενα> ist zweifellos unsere diese geschichtliche Welt, in der wir leben und handeln, und die wir auch die reelle und wirkliche Welt nennen. Wenn es so ist, was für einen Topos können <οἷα ἄν γένοιτο> in der Hand halten?

Auf diese Frage kann man mindestens zwei Antworten wie unten geben;

- 1) <οἷα ἄν γένοιτο> haben den *poietischen und virtuellen* Topos, der keineswegs in der Beziehung mit der geschichtlichen und reellen Welt steht,
- 2) <οἷα ἄν γένοιτο> haben vorläufig den *poietischen und virtuellen* Topos, der sich nur *unter einem erkenntnistheoretischen und ontologischen Gesetz* von <κατὰ τὸ εἰκὸς ἢ τὸ ἀναγκαῖον (secundum verisimilitudinem et necessitatem)> mit dem geschichtlichen Topos verschmelzen kann.

Wie wir schon in anderen Aufsätzen diskutiert haben, nehmen wir den Standpunkt (2), weil wir in der aristotelischen Poietike vor allem den folgenden Satz für den sogenannten Kern-Satz halten:

- γ) ἡ γὰρ τραγωδία μίμησις ἐστὶν οὐκ ἀνθρώπων ἀλλὰ πράξεων καὶ βίου  
(Bywater: Tragedy is essentially an imitation not of persons, but of action and life)  
(1450 a16-17).

Natürlich kann man dieses Wort <μίμησις> auch als eine Art von <μετάβασις εἰς ἄλλο γένος (Übergang in die andere Gattung)> im strengen Sinne des Wortes in der ontologischen Dimension verstehen. Wenn es so wäre, könnte man den Satz(γ) wie folgt interpretieren:

- γ1) Die Tragödie ist eine Art der nachahmenden Representation nicht der Menschen, sondern der menschlichen Taten und Leben, und trotzdem hat sie schon *keine ontische Beziehung* mehr mit der menschlichen und geschichtlichen Welt und eben darum kann sie *keinen wirklichen Einfluß* mehr auf die geschichtliche Entwicklung dieser menschlichen Welt geben.

Gegen solche Interpretation der tragischen <μίμησις> folgen wir vielmehr dem ganz realistischen Gedanken Platons, der die Tragödie sehr streng kritisieren mußte, weil die tragische Mimesis die Zuschauer(Zuhörer) so leicht zum Gefühl von <συμπάσχειν (in irgendeinem gemeinsamem Pathos miterleben)> führen kann. Platon sagt: Ὁμήλου ἢ ἄλλου τινος τῶν τραγωδοποιῶν μιμουμένου τινὰ τῶν ἡρώων ...[...]... χαίρομεν<sup>(a)</sup> τε καὶ ἐνδόντες ἡμᾶς αὐτοὺς ἐπόμεθα συμπάσχοντες<sup>(b)</sup> (*Respublica* 605c10-d5). Das Wort χαίρομεν kann man in der aristotelischen Poietike auch im Kontext von der Mimesis als der angeborenen Fakultät finden; καὶ τὰς μαθήσεις ποιεῖται διὰ μιμήσεως τὰς πρώτας, καὶ τὸ χαίρειν τοῖς μιμήμασι παντᾶς ...[...]... τούτων τὰς εἰκόνας τὰς μάλιστα ἠκριβωμένους χαίρομεν θεωροῦντες<sup>(a)</sup>. In Bezug auf die Tatsache von <τὸ χαίρειν τοῖς μιμήμασι παντᾶς> gibt es keine wesentliche Differenz zwischen diesen zwei Philosophen. Dem Gedanken Platons nach, kann man sich sehr leicht der mimetischen Poesis hingeben<sup>(b)</sup>, und mit dem Pathos von <συμπάσχειν> entsteht hier eine ontologische Möglichkeit, daß die tragische Mimesis irgendeinen *wirklichen Einfluß* auf die geschichtliche Entwicklung dieser menschlichen Welt geben und gerade mit diesem Einfluß auf die

menschliche Seele die ontische Differenz der zwei differenzierten Topoi aufgelöst wird. Also können wir zu dem Satz (2) kehren.

### 2.1.1 mögliche Exemplifikation einer unbegrenzten Totalität als <τὸ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν>

In diesem Sinne sagen wir, die tragische <Mimesis> sei nicht nur eine <μετάβασις εἰς ἄλλο γένος>, sondern auch eine wirkliche <Exemplifikation>, die durch irgendein <Exempel> *irgendeine andere Möglichkeit* dieser menschlichen Welt oder *irgendeine zukünftige Möglichkeit* der menschlichen Geschichte vorausnimmt. Daß heißt, die Mimesis als Exemplifikation exemplifiziert, ob diachronisch, ob synchronisch, die anderen geschichtlichen Möglichkeiten dieser menschlichen Welt. Deswegen interpretieren wir den Satz (y) wie folgt:

y2) Eine Tragödie ist eine Exemplifikation nicht der Menschen, sondern der menschlichen Taten und Leben, i.e., eine geschichtlichen Möglichkeit der Welt.

In welchem Sinne kann die mimetische Poiesis diese Welt *exemplifizieren*?

Die Menschen, die menschliche Geschichte, diese Menschliche Welt sind zwar immer wirklich, insofern sie in solchen Gestalten verwirklicht sind, aber doch immer möglich (<δύνατος>) und nicht wirklich, weil sie in irgendeiner anderen Gestalt noch nicht verwirklicht sind. In diesem Sinne ist dieses Seiende diese eine *Realität* (R), aber zugleich ganz logisch gesagt keine andere Realität, die man *Gegen-Realität* (GR) nennen kann. Wenn diese jetzige Realität auch ganz und gar wesentlich und kräftig sein mag, kann man keineswegs die realistische Möglichkeit der Gegen-Realität verleugnen. In diesem Punkt möchte ich die folgenden Sätze feststellen:

z1) Das Seiende *kann* in seiner <Urmöglichkeit> *immer anders werden*, und in dem weitersten Sinne des Wortes <τὸ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν>.

Wenn das Seiende ist wesentlich <τὸ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν>, wird eine umfassende Totalität als <Inbegriff> immer <τὸ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν>.

z2) Eine Totalität schließt in sich nicht nur die Realitäten, sondern auch Gegen-Realitäten als andere Möglichkeiten.

Jedes Seiende ist als eine Totalität dieses gegenwärtige Seiende und zugleich nicht dieses Seiende. Anders gesagt ist jedes Seiende immer <ἔργον (actus)> und zugleich <δύναμις (potentia)>. Wenn man <ἔργον (actus)> als ein Seinsmodus von <δύναμις (potentia)> sehen darf, *kann jedes Seiende prinzipiell immer anders werden und konnte immer anders werden*.

Diese <Welt>, die in sich als <Ursubstratum> alle Weltseienden erscheinen läßt, ist die <höchste und umfassendste Totalität>. Diese Welt ist diese gegenwärtige Welt und zugleich nicht diese Welt. Die Welt oder die menschliche <Geschichte> kann immer anders werden und konnte immer anders werden. Wenn wir nicht so denken, warum kann man *reumütig* werden? Das *Gefühl der Reue* beweist uns psychologisch die tiefste Überzeugung von der wesentlichsten Seinsweise als <Anders-sein-können> bei jedem Seienden. In

diesem Sinne ist auch das Gefühl der Reue nichts anderes als ein <ontologisches Grundgefühl>.

Was für eine ontologische Tatsache führt solche ontologische Erkenntnis in diesem Kontext herbei? Mindestens möchten wir eine ontologische Tatsache sagen:

z3) *Jede Totalität hat nicht eine und einzige wesentliche Seinsgestalt oder einen unveränderlichen und wesentlichen Sinn, sondern vielmehr unzählige Gestalten und Sinne.*

In diesem Satz (z3) kann man sich so leicht an jenes perspektivistischen Wort Nietzsches erinnern: „Soweit überhaupt das Wort „Erkenntnis“ Sinn hat, ist die Welt erkennbar: aber sie ist anders deutbar, sie hat keinen Sinn hinter sich, sondern unzählige Sinne“ (*Der Wille zur Macht* 481).

Zwar sagen wir in dem Satz (z3) *das Anders-sein-können des menschlichen Lebens und der Welt, und damit unzählige Sinne des menschlichen Lebens*, aber doch sagen wir in diesem Kontext keineswegs von dem Standpunkt des Perspektivismus Nietzsches aus, weil es geht hier nicht um den Perspektivismus, der sagt: „vermöge dessen (sc. notwendiger Perspektivismus) jede Kraftzentrum — und nicht nur der Mensch — von sich aus die ganz übrige Welt konstruiert, d.h. an seiner Kraft miß, betastet, gestaltet“ (636). Man kann sein Wort möglicherweise nur relativistisch aufnehmen, weil er in demselben Fragment sagt, diese „Perspektiven-setzende Kraft“ sei „in der Schulsprache geredet: das Subjekt-sein“. Aber in seiner Philosophie des Schaffens hat jedes Subjekt als Kraftzentrum kein gleiches Gewicht. Zum Beispiel sagt er im Fragment 600: „Die Einheit (der Monismus) ein Bedürfnis der inertia; die Mehrheit der Deutung Zeichen der Kraft“. Wir finden in seinem perspektivistischen Gedanken die Möglichkeit des Willens zum starken Willen zur Macht, die Hierarchie der Kraft zu bilden und von dieser Hierarchie aus die ganz übrige Welt zu messen.

In diesem Kontext sagen wir nur *ontologisch-existenzialistisch*, es sei wesentlich ganz und gar schwierig, die Seinsmöglichkeit jedes Seins oder jeder Totalität überhaupt nur eindeutig vorauszubestimmen. Eben ist die Urmöglichkeit des Seins an sich das Bedeutendste. Wie Nietzsche mit recht sagt: „Der Welt ihren beunruhigenden und ängstlichen Charakter nicht abstreiten wollen“ (600).

Nicht nur die Welt, sondern auch hat jede Totalität den beunruhigenden und ängstlichen Charakter, insofern es subjektiv und substratisch bleibt. In diesem Sinne möchte ich sagen:

z4) Jede Totalität ist immer *unbegrenzt und unberuhigend* und, noch positiver zu sagen, <τὸ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν>.

Diesen Satz kann man folgenderweise umschreiben:

z5) Jede Realität setzt wesentlich immer die Möglichkeit der Gegenrealität voraus.

### 2.1.2 <Tatsache und Satz> oder <Bild und Sinn> in der Poiesis

Wenn Aristoteles sagt, die Tragödie sei die Mimesis der menschlichen Taten und Leben, in welchem Seinsmodus hat diese Mimesis seinen eigenen <Topos> und <Sinn>?

Bevor dieses Problem zu denken, möchte ich vorsichtshalber in Bezug auf den <Sinn> der tragischen Mimesis aufs neue sagen.

Der Sinn der tragischen Mimesis liegt wie oben erwähnt in ihrer ausgezeichneten <Exemplifikationskraft>, die den Sinn des menschlichen Lebens und der geschichtlichen Welt bildhaft und konkret exemplifiziert. Noch vorsichtshalber zu sagen, wenn ich das Wort <Sinn des (menschlichen) Lebens> gebrauche, meint es den Sinn überhaupt, der nicht nur zu den menschlichen Täten und Leben, sondern auch zur Welt als dem Ursubstrat gehört, in der die menschlichen Seienden als die Weltseienden der Welt gemäß leben, und auch wenn ich den <Sinn der (geschichtlichen)Welt> sage, schließt dieses Wort in sich immer auch den Sinn des Lebens, insofern die Weltwissenschaft und die Anthropologie immer zusammengehen.

Die tragische Mimesis hat mindestens zwei Seinsmodi: (1) Mimesis in der Form der Aufführung, wo die Spieler in der Weise von <πάντας ὡς πράττοντας καὶ ἐνεργούντας (Bywater: as though they were actually doing the thing described)> (*Poetica* 1448a23) spielen, und (2) Mimesis in der Form des <λόγος> als des Texts, nicht als der Form der sogenannten Lesedrama. Natürlich in der aristotelischen Poietike geht es gar nicht um die zweite Form, weil bei der Klassifikation der mimetischen Poiesis im Kap.3 es nur um die Art und Weise der Mimesis geht, wer und wie die mimetische Tat verwirklicht, und weil die Form des Logos nur mögliche Form jeder Mimesis ist. Natürlich haben wir keine Absicht, diese Tatsache zu vernachlässigen. Aber wir haben schon tatsächlich in unserer Lebenswelt keine Aufführung der griechischen Tragödie, und dazu ist auch die Form des Logos schon die wirkliche Form geworden. Deswegen ist es uns unerlässlich, den Sinn der tragischen Mimesis im Seinsmodus des Logos zu erforschen.

In diesem Punkt möchte ich die Differenz zwischen dem Seinsmodus der Aufführung und dem des Logos von dem Standpunkt der poetischen Mimesis als der <logischen Konstruktion> aus indifferenzieren. Aber das meint gar nicht, den Sinn der tragischen Mimesis nur in der reinen logischen Seinsform zu denken.

In jedem Sinne des Wortes ist selbst die vor Augen gleichsam wirklich entwickelte Aufführung ontisch keineswegs isotopisch mit der wirklichen und reellen Realität der sogenannten Lebenswelt, sondern wesentlich-prinzipiell *das logisch Abstrahierte und Konstruierte*, wenn sie auch so realistisch und wirklich scheinen mag.

Als <das logisch Abstrahierte und Konstruierte> zeigt die Aufführung der Tragödie uns irgendeinen Sinn des menschlichen Lebens. Dieser Sinn des Lebens ist nichts anderes als <logischer Sinn>. Wenn Aristoteles im Kap.17 sagt: Δεῖ δὲ τοὺς μύθους συνιστάναι καὶ τῇ λέξει συναπεργάζεσθαι ὅτι μάλιστα πρὸ ὁμμάτων τιθέμενον (Bywater: At the time when he is constructing his Plots, and engaged on the Diction in which they are worked out, the poet should remember to put the actual scenes as far as possible before his eyes), interpretieren wir das Wort <τοὺς μύθους συνιστάναι καὶ τῇ λέξει συναπεργάζεσθαι> (1455a22-23) als <logisches Konstruieren> in zweierlei Sinnen des Logos: im logischen Zusammenhang und in der Gestalt des Wortes.

Vielleicht selbst bei Aristoteles scheint eben die logische Konstruktion so bedeutend zu sein. Unserer Interpretation nach ist es das Wichtigste bei seiner Poietike, ob der <Mythos>

als eins von <οἷα ἂν γένοιτο> unter dem ontologisch-geschichtlichem Prinzip von <verisimilitudo> oder <necessitas> logisch und bildhaft konstruiert und realisiert werden kann. Zweifellos ist <τοὺς μύθους συνιστάναι καὶ τῇ λέξει συναπεργάζεσθαι> nichts anderes als <etwas Logisches und Bildhaftes möglichst klar (ἐναργέστατα) vorzustellen>. Denn bei Aristoteles ist jedes mimetische Bild, i.e., <εἰκῶν>, ohne einen *möglich-logischen Zusammenhang* ganz und gar undenkbar, insofern es *mimetisch* bildhaft bleiben will.

Jedes bildhaft vorgestellte Mimema, man kann sagen, sollte in diesem Sinne prinzipiell immer nicht bloß ästhetisch und chaotisch, sondern *logisch und sinnhaft*. Und auch die Zuschauer oder die Zuhörer sollten diesen in den gleichsam aktuellen Gestalten vorgestellten Mythos gemäß dessen logisch-sinnhaften Struktur immer als etwas *Logisches und Sinnhaftes* sehen und hören.

Bei der aristotelischen Poietike geht also prinzipiell immer irgendein <Logos> oder <Sinn> als <καθόλου (das Wesentliche am Mythos)> (*Poetica* 1455b1) dem einheitlichen und totalen Bild eines tragischen Ereignisses voraus, weil Aristoteles sagt: τούς τε λόγους καὶ πεποιημένους δεῖ καὶ αὐτὸν ποιῶντα ἐκτίθεσθαι καθόλου, εἴθ' οὕτως ἐπεισοδιῶν καὶ παρατίθεν (Bywater: His story, again, whether already made or of his own making, he should first simplify and reduce to a universal form, before proceeding to lengthen it out by the insertion of episodes) (1455a34-b2).

Zwar ist eine tragische Vorstellung als ein bildhaftes Totales (τὸ ἓν καὶ τὸ ὅλον) (1451a1-2) die Mimesis des menschlichen Lebens, aber doch zielt sie keineswegs darauf, daß sich deren <καθόλου> oder <Sinn> vor unseren Augen in der totalen Gestalt verbirgt. Es ist zweifellos die Rolle eines totalen Bildes, eben vermittels seiner bildhaften Wirklichkeit *das Wesentliche* möglichst klar (ἐναργέστατα) erscheinen zu lassen.

In diesem Sinne läßt die aristotelische Poiesis ein konkretes und totales Bildhaftes verwirklichend *irgendeinen wesentlichen Sinn des menschlichen Lebens* (καθόλου) noch viel klarer und bedeutender erscheinen, weil dieser Sinn eben prinzipiell *mitten in der geschichtlichen und totalen Welt des Menschen* entdeckt werden soll.

### 2.1.3 Poietisches und philosophisches <καθόλου> als der in der geschichtlichen <εἰκῶν> zu verwirklichende <Sinn>

Zwar ist das poietisch vorgestellte Ereignis ontisch das *vorläufig Fingierte*, aber doch *keine bloße Fiktion*, sondern *das noch nicht Geschehene, das geschichtlich geschehen könnte*.

Selbstverständlich ist das poietische <καθόλου> *keine Fiktion*, sondern nichts anderes als <die geschichtliche Wahrheit>, die die Poiesis in der geschichtlichen und totalen Welt *philosophisch und streng* suchen und erforschen soll. Wenn sich die Poiesis überhaupt nicht auf *die philosophische und strenge Wahrheit* bezieht, warum könnte man sagen: διὸ καὶ φιλοσοφώτερον καὶ σπουδαιότερον ποίησις ἱστορίας ἐστίν· ἡ μὲν γὰρ ποίησις μᾶλλον τὰ καθόλου, ἢ δ' ἱστορία ἱστορία τὰ καθ' ἕκαστον λέγει (Hence poetry something more philosophic and of graver import than history, since its statement are of the

nature rather of universals, whereas those of history are singulars) (1451b5-6)?

Vor allem sagt dieser Satz nach unserer Meinung nur den eigentlichen Charakter der *mimetischen Poiesis* im Vergleich mit der *nicht mimetischen Historia*. Deswegen scheint es mir nicht wahr, daß Aristoteles mit diesem Satz und dem anderen Satz, der in Bezug auf das Problem der <Einheit> die Differenz zwischen der Poiesis und der Historia wieder erwähnt (1459a22-29), die Historia *unterschätzt*, wie D.W. Lucas (*Aristotle, Poetics*, Oxford, 1968) oder die anderen Forscher in ihren Kommentaren und Übersetzungen sagen.

Das Wort <φιλοσοφώτερον καὶ σπουδαιότερον> in diesem Satz scheint mir bisher noch nicht genug untersucht und geprüft zu sein. Hier auch bleibt das Problem noch unauflösbar. Aber meiner Meinung nach kann man mindestens sagen, diese zwei Worten sollen keineswegs getrennt, sondern gleichsam als ein Wort ausgelegt werden. Denn wir finden das Wort <φιλοσόφους> im Kontext davon, daß die Sache <Lernen> nicht nur für die sogenannten Philosophen eine höchste Lust ist, sondern auch für die Durchschnittsmenschen (1448b13-15).

Die Differenz zwischen dem Philosophen und dem Durchschnittsmenschen liegt in dem Grad des Teilnehmens am *strengen Lernen* an sich. In diesem Sinne ist der philosophische Mensch mit seiner *strengerer Ehrlichkeit* (σπουδαιότης) im Lernen <φιλοσοφώτερον καὶ σπουδαιότερον> als der Durchschnittsmensch.

Diese *philosophische strenge Ehrlichkeit* soll selbstverständlich immer mit sich die <Strenge der Erkenntnis> bringen, insofern es immer um das Lernen von <Was-und Wie-sein> des Gegenstandes geht.

Zwar können wir das Problem Lernen im Kap.4 finden, das mindestens einige bedeutendste Gedanken dafür hat, den Sinn der mimetische Poiesis zu untersuchen:

- 1) Die Ursache der Poiesis liegt im <μιμῆσθαι (Nachahmen)> als natürlicher Fakultät,
- 2) In diesem <μιμῆσθαι> ist der Mensch besser als die anderen Tiere,
- 3) Besonders am Anfang hat <μανθάνειν (Lernen)> immer tiefe Beziehung zu <μιμῆσθαι>,
- 4) Es ist eine große <Lust (τὸ χαίρειν)>, irgendein <μίμημα> zu sehen, i.e., zu etwas als solches lernen (μανθάνειν).

Aus diesen Sätzen kann man noch in diesem Kontext folgenderweise sagen:

- a) Die Höhe der Mimesis entspricht der Höhe des Lernens,
- b) In der aristotelischen Poietike geht es ohne die ontologische Charakterisierung von <μίμημα> keineswegs um die Sache <Lernen>,
- c) In der aristotelischen Poietike geht es ohne die ontologische Charakterisierung von <μίμημα> keineswegs um die Sache <Philosophieren>.

Eben in diesem Punkt kann man zu dem folgenden Schluß kommen:

- d) Ohne irgendeine ontologische Charakterisierung von <μίμημα> kann das Wort <φιλοσοφώτερον> sich überhaupt nicht auf <Lernen> beziehen.

Wenn es so ist, gibt es überhaupt nicht einen Raum dafür, in der betreffenden Poietike das Wort <φιλοσοφώτερον> auf das Gebiet von <ἱστορία (historische Tat)> anwenden zu können, die sich in ihrer eigentlichen Intention überhaupt nicht auf <μίμησις> bezieht?

Denn <ἱστορία> ist keineswegs <μίμησις> und <τὰ γινόμενα> als die Gegenstände der historischen Forschung können eigentlich überhaupt nicht identisch mit <μίμημα> sein. Wenn eine historische Tat auch mimetisch sein mag, spielt deren mimetische Charakter in der historischen Forschung keine Hauptrolle. Die historische Forschung soll immer dem geschichtlichen Ereignis treu sein und durchaus dessen Was-und Wie-sein richtig beschreiben. Hier geht *kein einheitlicher Sinn (καθόλου) des Mythos* voraus und eben darum kann nur die *zeitliche Einheit* bestehen. <Historia> sucht den Sinn, der in etwas verwirklicht sein kann und damit in irgendeinem Zeitraum etwas Einheitliches erscheinen lassen könnte.

In diesem Sinne kann die Historia prinzipiell nicht philosophisch sein, und deswegen scheint mir die Vergleichung von Poiesis und Historia nur rhetorisch und sehr leicht mißverständlich.

Und weiter sollen wir uns fragen, was für einen Raum dafür überhaupt bestehen könnte, in dieser Poietike *das Problem von dem <philosophischen Lernen> nicht für das Wesentliche und ein Bedeutendstes zu halten?*

Insofern das Wort <φιλοσοφώτερον καὶ σπουδαιότερον> immer noch als eine wichtigste Terminologie bleiben kann, kann die <Lust>, die Poiesis uns geben soll, <ohne Lernen> überhaupt nicht sein.

Eben in diesem Punkt kann <κάθαρσις> nicht umhin, sich auf irgendeine <Klarheit der Erkenntnis> als das Ergebnis des Lernens zu beziehen. Gerade sagt die Poiesis das <καθόλου> als das Wesentliche. Deswegen interpretieren wir dieses Wort immer im Sinne nicht nur von der <Reinigung der Seele (purgatio et purificatio)>, sondern auch von dem <Klarmachen der Sache (clarificatio)>, das erst mit der Reinigung und der philosophischen Freiheit der Seele ermöglicht wird.

In diesem Sinne soll die Poiesis *philosophisch* mit der *strengeren Ehrlichkeit des Erkennens* irgendeine *allgemeine und wesentliche Wahrheit*, die uns irgendeine *Möglichkeit* oder irgendein *Exempel* des menschlichen Lebens mit der wirklichen Klarheit und der Lust des Erkennens *zeigen und lehren* kann, daß das menschliche Leben immer auf diese Weise *anders sein kann*.

#### **2.1.4 Ontologischer Seinscharakter des poetischen und philosophischen Sinnes und dessen geschichtliche Wahrheit in der umfassenden und totalen Welt als Ursubstrat — eine Exemplifikation der substratischen Welt als des Inbegriffs des Menschlich-Geschichtlichen**

Der poetische und philosophische Sinn, den wir in diesem Kontext gewagt <geschichtliche Wahrheit in der Welt> nennen, ist trotzdem nicht nur der in der Vergangenheit schon verwirklichte oder der gerade in der Gegenwart verwirklicht werdende, sondern auch der in der geschichtlichen Welt *noch nicht verwirklichte und trotzdem noch mögliche* Sinn, und eben in diesem Sinne geht dieser poetisch und philosophisch mimetische Sinn prinzipiell über die Grenze der wissenschaftliche Tragweite der <ἱστορία> als

historische und treue Beschreibung der geschichtlich verwirklichte Tatsache hinüber.

Dieser Seinsmodus des Sinnes der menschlichen Welt, wir glauben, entspricht fast dem dreierlei Seinsmodus im folgenden Satz Platons: ἄρ' οὐ πάντα ὄσα ὑπὸ μυθολόγων ἢ ποιητῶν λέγεται διήγησις οὐσα τυγχάνει ἢ γεγονότων ἢ ὄντων ἢ μελλόντων; (Sind die allen von den Mythologen oder den Dichtern geredeten Sachen nicht die Erzählung von den Geschehenen oder den Geschehenden oder den, die zukünftig zu geschehen scheinen?) (*Respublica* 392d2-3).

Die Geschehenen und die Geschehenden können zwar die Gegenstände der historischen Forschung werden, aber doch sind prinzipiell-ontologisch schon *über-historisch*, weil sie im kritischen Satz von der Poiesis in der gleichen Reihe mit <τὰ μέλλοντα (die, die zukünftig zu geschehen scheinen)> behandelt sind und eben in diesem Sinne sind diese nicht direkten und historische Gegenstände, sondern nur die *Materien* für die Poisis. Als die poetische Materie stehen die allen Sachen der <γεγονότων>, <ὄντων>, und <μελλόντων> *ontologisch* ganz und gar in der gleichen ontischen Reihe.

In diesem Sinne ist der Sinn, der sich in jedem Seinsmodus der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft hervorbringt, im ontologischen Sinne überhaupt *nicht historisch, sondern über-historisch*.

Diesen *überhistorischen* Sinn sollten wir wegen dessen ontologischer Möglichkeit berechtigt <*geschichtlichen und philosophischen* Sinn> nennen, überhaupt nicht im kritischen Kontext Platons von der poetischen Möglichkeit und Gefährlichkeit für die menschliche Seele, die sehr leicht von den verschiedenen schlechteren und schwächeren Exemplifikationen des Menschlichen angesteckt wird, sondern dem aristotelischen Gedanken von der typisch poetischen Möglichkeit nach besonders im Kap.9, uns die typisch tragische Lebensmöglichkeit des Menschseins überhaupt mit der ausgezeichneten Deutlichkeit zu exemplifizieren und lehren.

Wenn wir so denken dürfen, zu welchem ontischen Topos könnte dieser <*geschichtliche und philosophische* Sinn> denn gehören?

Dieser *geschichtliche und philosophische* Sinn als poetisch-überhistorischer Sinn gehört zu der *menschlichen und geschichtlichen Welt*, i.e., zu der prinzipiell umfassenden und totalen Welt als Ursubstrat, die in sich alle menschlich-geschichtlichen Möglichkeiten *dynamisch und unerschöpflich* schließt. Diese umfassende und totale Welt kann deswegen <Inbegriff des Menschlich-Geschichtlichen> genannt werden.

Eben darum sagt Aristoteles: διὸ καὶ φιλοσοφώτερον καὶ σπουδαιότερον ποίησις ἱστορίας ἐστίν. Dieser philosophische Sinn schließt nicht immer den sogenannten historischen Sinn aus, der in den historischen Tatsachen als etwas Sinnhaftes und Vereinheitlichtes, i.e., etwas in der Form Satz Sagbares entdeckt wird, weil auch die Ereignisse (τὰ γινόμενα) ohne Zweifel früher möglich (δυνατός) und damit die Möglichen(τὰ δυνατά) waren (cf. *Poetica* 1451b16-18; τὰ μὲν οὖν μὴ γινόμενα οὐπω πιστεύομεν εἶναι δυνατά, τὰ δὲ γινόμενα φανερόν ὅτι δυνατά).

In diesem Sinne möchte ich zwei Sätze feststellen:

e) *Das Poietisch-Mögliche* soll prinzipiell *das Glaubhafte* als das Geschichtliche werden,

f) Der Topos des *poietisch-philosophischen* <καθόλου> ist prinzipiell *die geschichtliche und totale Welt*, die als <Inbegriff> alle *Möglich-Geschichtlichen* umfaßt.

Dieses poietisch-philosophische <καθόλου> *kehrt* durch die bildhafte Vorstellung des Mythos aufs neue in der noch klareren und tieferen Dimension der <philosophischen Wahrheit> *zu sich selbst wieder*, wo dieses καθόλου den geschichtlichen Menschen als *der Sinn des geschichtlichen und menschlichen Lebens*, i.e., <Sinn der geschichtlichen Welt>, hervortritt.

Der bedeutendste Sinn der geschichtlichen Welt liegt darin, daß sie *immer anders geschehen kann und damit immer anders deutbar ist*. Deswegen können wir nach dem Satz (f) den Folgenden feststellen:

g) Die geschichtliche und totale Welt ist immer anders deutbar.

Wenn wir das poietische und mimetische Bild <εἰκόν> nennen, soll diese <εἰκόν> als Mimesis der geschichtlichen Welt irgendein poietisch-philosophisches <καθόλου> als *ein anderer und möglicher Sinn* des geschichtlichen Lebens *in der glaubhaften und geschichtlichen Lebens-Gestalt* verwirklichen und erst mit deren konkreten ausgezeichneten Bildhaftigkeit wieder philosophisch ausgelegt werden. Je wirklicher und deutlicher das Bild erscheint, umso besser kann man dessen Sinn philosophisch und logisch verstehen.

### 2.1.5 Unterschied und Kontinuität als allgemeine Wiederholbarkeit des poietisch-philosophischen Sinnes — die Verschmerzung der zwei Seinshorizonte in einer umfassenden und totalen Welt als Ursubstrat

Zwar sagt Aristoteles den ontologischen Unterschied zwischen dem geschichtlichen Topos für <τὰ γινόμενα> und dem poietischen Topos für <οἷα ὄν γένοιτο>, aber doch nicht deren entscheidende Diskontinuität. Wenn diese Diskontinuität ontologisch überhaupt nicht auflösbar wäre, warum hat Aristoteles im Kap.4 über den philosophischen Sinn der *Mimesis* geredet? In dem negativen Sinne hat auch Platon irgendeine starke ontologische Kontinuität anerkannt und eben darum hat er das poietisch-mimetisch Hervorgebrachte (Mimema) als *das Einflußreiche* auf die menschliche Tat und das geschichtliche Leben sehr streng kritisiert. Denn bei Platon war der Einfluß des Mimemas für die menschliche Seele immer chaotisch und nicht philosophisch-ordentlich, weil beim Poietes im platonischen Kontext es keineswegs um die philosophische Untersuchung geht und eben darum im mimetischen Poiema kein philosophisches <καθόλου> mit der logischen Notwendigkeit ordentlich besteht.

Das mimetische Poiema ist keineswegs identisch mit dessen originalen Modell der Mimesis, sondern irgendwie nur ähnlich. Zwar gibt es deswegen immer irgendeinen ontologischen Unterschied zwischen dem Mimema und dessen Modell, aber doch wegen dessen *großen Einfluß auf das geschichtliche Leben* ahmt *das geschichtliche Leben* das mimetische Poiema als *eine mögliche Exemplifikation* oder *ein typisches Modell des geschichtlichen Handelns* nach.

Hier in diesem Punkt kann man sagen, die menschliche Geschichte habe immer solche Möglichkeit, die poietische Mimesis aufs neue nachzuahmen.

Denn es ist nichts anderes der *Anfang* der poietischen Mimesis in der aristotelischen

Poietike, irgendeinen möglichen und vereinheitlichten Sinn in dieser veränderlichen und unbegrenzten menschlichen Welt in der Form von <καθόλου> sicher auszufinden, und wenn man eben als seine *lernende Tat* mitten in dem vorgestellten poietischen Mimema irgendeinen Sinn der menschlichen Welt erkennen kann, hat dieser entdeckte Sinn aufs neue die Möglichkeit, das menschlich-geschichtliche Leben mit seiner eidetischen und gestaltenden Kraft durchzugestalten. Wenn ich hier gewagt das Wort Mimesis im noch weiteren Sinne gebrauchen darf, ist es auch Mimesis, noch besser gesagt *geschichtliche Mimesis, die mit dem entdeckten Sinn des Lebens das geschichtliche Leben verwirklicht*, wie die poietische Mimesis ein poietisches Ereignis verwirklicht.

Diese *geschichtliche Mimesis der poietischen Mimesis* kann in dem streng begrenzten Sinne die <ontologische Kontinuität> zwischen dem geschichtlichen Ereignis und dem poietisch-mimetischen beweisen, insofern das betreffende poietisch-mimetische Ereignis *in dieser unbegrenzten Welt* unter dem die Wirklichkeit und Realität des Seins des Betreffenden garantierenden ontologischen Prinzip von <κατὰ τὸ εἶκος ἢ τὸ ἀναγκαῖον> gerade *als das Wirkliche entsteht oder entstehen kann* und irgendwie *dessen Sinn in irgendeinem anderen geschichtlichen Ereignis wiederkehren zu können* scheint. Ob gut, ob böse, ist es nichts anderes als die Bestätigung der <Allgemeinheit> des auszulegenden poietischen Sinnes (καθόλου) und eben mit dieser Allgemeinheit kann die Poiesis viel wert sein, die für *philosophischer und strenger* (φιλοσοφώτερον καὶ σπουδαιότερον) gehalten werden soll. Noch weiter gesagt kann die Poiesis erst mit dieser Allgemeinheit, *ob gut, ob böse*, auch ganz *lehrbar und pädagogisch* werden.

Gerade mit der <allgemeinen Wiederholbarkeit> des poietisch-philosophischen Sinnes oder der <ontologischen Kontinuität> zwischen dem geschichtlichen Ereignis und dem poietisch-mimetischen möchte ich hier noch einen Satz im Zusammenhang mit dem nächsten Abschnitt stellen, besonders mit dem dort zu problematisierenden aristotelischen Gedanken im Kapitel 4:

- h) Die Mimesis ist in der aristotelischen Poietike auch nicht nur die poietische Mimesis, sondern auch die geschichtliche Mimesis der poietischen Mimesis.

## **2.2 ontologischer Sinn des identifizierenden Syllogismos von der poietischen Eikon als mögliches und wirkliches Exempel des menschlichen Lebens, im Zusammenhang mit der Möglichkeit der geschichtlichen Mimesis der poietischen Mimesis**

Im begrenzten Sinne kann der ontologische Unterschied zwischen dem geschichtlichen Ereignis und dem poietisch-mimetischen erst mit dem Satz (h) eigentlich problematisiert und aufgelöst, der den natürlichen und großen Einfluß des mimetischen Poemas auf das geschichtliche Leben und damit die Möglichkeit der geschichtlichen Mimesis der poietischen Mimesis sagt.

In diesem Punkt möchte ich aufs neue den *erkenntnistheoretisch-ontologischen Sinn des identifizierenden Syllogismos* in Kapitel 4 in *Ars Poetica* im Zusammenhang mit der

Möglichkeit der geschichtlichen Mimesis der poetischen Mimesis problematisieren.

In Bezug auf den Gedanken von der Mimesis als der allgemeinen natürlichen Tendenz habe ich schon in 2.1.3 zusammengefaßt: die Poiesis hat ihren Ursprung in der natürlichen Fakultät <μίμησις (Nachahmung)> und damit immer kann die eigentliche und tiefe Beziehung zwischen dem poetischen <μιμῆσθαι (Nachahmen)> und dem (philosophischen) <μανθάνειν (Lernen)> bestehen.

Wenn man aus den Sätzen (1-4) in 2.1.3 zu diesem Schluß kommen kann und die Tragödie bestimmt eine Art der Mimesis der menschlichen Taten und Leben ist (cf.1450a16-17), kann es auch bei der Tragödie als Mimesis immer um das (*philosophische*) Lernen gehen.

Unserer philosophischen Auslegung der aristotelischen Poietike nach soll man vielmehr diese *fundamentale Beziehung zwischen der poetischen Mimesis und dem vermittelt des Mimemas Lernen* für den *Kerngedanken* halten. Wenn wir diese Beziehung für Kernbegriff der aristotelischen Poietike halten, kommt es zu Schluß, daß das Problem von <κάθαρσις> auch in dieser Beziehung als dem fundamentalsten Topos der einheitlichen und systematischen Interpretation von *Ars Poetica* untersucht werden kann, wie wir schon in 2.1.3 angedeutete haben.

Das vermittelt des Mimemas Lernen bedeutet aber gar nicht, daß die tragische Mimesis uns über irgendeine *richtige Lebensart* belehrt, obwohl ich in 2.1.5 gesagt habe, sie könne mit ihrer poetisch-philosophischen Allgemeinheit ganz lehrbar und pädagogisch werden. Diese Lehrbarkeit (od. Lernbarkeit) hat prinzipiell keine Beziehung dazu, ob wir von ihrer wesentlichen Allgemeinheit gutes oder gerechtes Exempel des Lebens lernen können, oder ob wir von irgendeiner Exemplifikation implizite irgendeine Kunst des Lebens bemerken können, die mindestens uns aus irgendeinem entscheidenden Fehler (nicht identisch mit aristotelischen ἀμαρτία) in der Wahl der Lebensweise entfernen kann. Denn aristoteles sagt nur: ἔστιν δὲ καθόλου μὲν, τῷ ποίῳ τὰ ποῖα ἅττα συμβαίνει λέγειν ἢ πράττειν κατὰ τὸ εἶκός ἢ τὸ ἀναγκαῖον ( Bywater: By a universal statement I mean one as to what such or such a kind of man will probably or necessarily say or do) (1451b8-9).

Das Wort <καθόλου> oder <οἷα ἄν γένοιτο> hat mindestens hier in diesem Kontext keine Beziehung zu <Gut und Böse> der vorgestellten Tat oder zu <Glück und Unglück> des Schicksals des Mensch-Seins.

Die tragische Mimesis lehrt also jedenfalls keine richtige Lebensweise, sondern *irgendeine mögliche und bedeutende Exemplifikation des menschlichen Lebens und zugleich der menschlichen Welt auch*. Es geht hier nur darum, ob wir ein poetisch-philosophisch Vorgestelltes als *eine Lebens-Exemplifikation* mit ihrer ganz ausgezeichneten Wirklichkeit aufnehmen und dessen Sinn richtig erkennen können.

### 2.2.1 Ethos und Logos — <φιλόσοφος>, <σπουδαῖος>, <σεμνός>, <ἀκριβής> und <καλός>

Bei dem Philosophieren geht es immer vor allem um die <strenge Erkenntnis>, die <Was-sein und Wie-sein> des betreffenden Gegenstandes genau erkennt. Auch bei der

aristotelischen poetisch-philosophischen Poiesis ist die strenge Erkenntnis unbedingt nötig, weil die Poiesis <καθόλου> als Exempeldes menschlichen Lebens unbedingt gerade als das Glaubhafte und Wirkliche sagen muß.

Meiner Interpretation nach scheint die sehr tiefe und systematische Entsprechung zwischen <Ethos und Logos> zu bestehen, nicht nur bei Platon, sondern auch bei Aristoteles. Zum Beispiel sagt Aristoteles: *διεσπάσθη δὲ κατὰ τὰ οἰκεία ἦθη ἢ ποιήσις. οἱ μὲν γὰρ σεμνότεροι τὰς καλὰς ἐμιμοῦντο πράξεις καὶ τὰς τῶν τοιούτων* (Bywater: Poetry, however, soon broke up in to two kinds according to the differences of character in the individual poets; for the grave among them represent noble actions) (1448b24-26). Das Wort <σεμνότεροι> meint die *ehrlicheren und ehrwürdigeren* Dichter, und mit dem Wort <καλὰς πράξεις> sagt er die *ehrenhaften und schönen* Täten. Nur mit dem ehrlichen und ehrwürdigen <Ethos> kann der Dichter den Sinn von <καλὰς πράξεις> erkennen und diesen Sinn im ehrlichen und ehrwürdigen <Logos> verwirklichen.

Wenn wir hier immer das Ethos als etwas Substratisches dem Logos vorausgehen lassen können, entspricht die <τὰς εἰκόνας τὰς μάλιστα ἠκριβωμένας (die am strengsten nachgeahmten Abbilder)> als der poetische Erfolg der philosophischen und strengen Erkenntnis zweifellos dem *strengen Ehrlichkeit des Ethos*. Zwar bleibt es immer noch problematisch, ob wir das Wort <εἰκόν> und <μανθάνειν> im Zusammenhang mit dem Wort <καθόλου> oder <φιλοσοφώτερον καὶ σπουδαιότερον> systematisch zusammenfassen dürfen, aber doch kann es schon möglich sein, diese <εἰκόν> für mögliches und wirkliches Exempel des menschlichen Lebens zu halten, das eigentlich nur die philosophische <ἀκρίβεια> hervorbringen kann, wie ich dieses Problem in 2.1.2 diskutiert habe.

In diesem Kontext möchte ich die nächsten Sätze feststellen:

- i) Die tragische Poiesis soll immer mit der philosophischeren und strengeren Ehrlichkeit die strenge und genaue Eikon als mögliches und wirkliches Exempel des menschlichen Lebens vorlegen,
- j) Philosophisches <καθόλου> als das Allgemein-Wesentliche des Mimemas entscheidet die Strenge und Genauigkeit der Eikon.
- k) Auch das Problem <κάθαρσις> kann nur in der Beziehung mit der *Klarheit der Erkenntnis* als Ergebnis des philosophischen Lernens zusammen ausgelegt werden (cf. 2.1.3), das eine strenge und genaue Eikon als ein mögliches und wirkliches Exempel des menschlichen Lebens aufnimmt.

Im nächsten Abschnitt möchte ich mir eine ontologisch bedeutendste Frage besonders im Zusammenhang mit den oben festgestellten Sätzen stellen, was für einen ontologischen Sinn kann die poetische Eikon in diesem geschichtlichen und unbegrenzten Ursubstrat Welt erhalten?

## 2.2.2 ontologischer Sinn des identifizierenden Syllogismos von der am genauesten nachgeahmten Eikon

Aristoteles hält die Nachahmung (μιμῆσθαι) als die angeborene Fakultät für eine

eigentliche Ursache der Poiesis, und sieht es auch als die andere eigentliche Ursache, sich an dem Eikon(od.Mimema) zu freuen, und dazu findet er in dieser angeborenen wesentlichen Neigung den Anfang des Lernens.

Wenn es so ist, warum kann es den Menschen eine große Freude werden, irgendeine genau nachgeahmte Eikon zu sehen? Aristoteles redet über den philosophischen Sinn der Eikon wie folg.:

ἃ γὰρ αὐτὰ λυπηρῶς ὀρώμεν, τούτων τὰς εἰκόνας τὰς μάλιστα ἠκριβωέναι χαίρομεν θεωρῶντες<sub>(a)</sub>, οἷον θηρίων τε μορφὰς τῶν ἀτιμοτάτων καὶ νεκρῶν. ἀπῖον δὲ καὶ τούτου, ὅτι μανθάνειν οὐ μόνον τοῖς φιροσόφεις ἤδιστον ἀλλὰ καὶ τοῖς ἄλλοις ὁμοίως, ἀλλ' ἐπὶ βραχὺ κοινωνοῦσιν αὐτοῦ. διὰ γὰρ τοῦτο χαίρουσι τὰς εἰκόνας ὀρώντες, ὅτι συμβαίνει θεωρῶντας μανθάνειν<sub>(b)</sub> καὶ συλλογίζεσθαι τί ἕκαστον, οἷον ὅτι οὗτος ἐκεῖνος<sub>(c)</sub>. (Bywater:though the objects themselves may be painful to see, we delight to view the most realistic representation of them in art<sub>(a)</sub>, 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 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 picture is that one is at the same time learning<sub>(b)</sub> — gathering the meaning of the things, e.g. that the man is there so-and-so<sub>(c)</sub>; (1448b10-17).

Die verschiedenen und am genauesten abgebildeten <εἰκόνας (Abbilder)> zu sehen führt nicht nur eine große Freude, sondern auch noch eine große Möglichkeit herbei, etwas zu Lernen (μανθάνειν) und in solcher Weise *logisch zu erkennen* (συλλογίζεσθαι), was das betreffende Seiende ist (τί ἕκαστον), wie wir diesen Mann (οὗτος) als jenen (ἐκεῖνος) identifizieren.

Zwar kann man es anerkennen, es sei eine große Freude, eine Eikon zu sehen, aber doch bleibt es noch ganz problematisch, was man denn an einer Eikon lernen kann. Wenn es erst mit Sehen möglich wird, diese Eikon zu lernen, was kann man an dieser Eikon wirklich lernen?

Insofern eine Eikon als eine Eikon bleibt, muß diese Eikon zweifellos die von etwas sein. Wenn eine Eikon die von etwas ist, muß es zwischen dem Original und der Eikon *irgendeine Ähnlichkeit* geben. Deswegen wird es für die Eikon das Bedeutendete, diese Ähnlichkeit so klar wie möglich mit sich zu bringen. In diesem Sinne kann man diese Klarheit der Eikon zweierlei sagen. Die *Klarheit der Eikon* ist die von dem *Bild* und die von der *Ähnlichkeit*.

Wenn man diese Ähnlichkeit so leicht anerkennen und zwei Seienden von dem Original und der Eikon so leicht identifizieren kann, was kann man von dieser Eikon lernen? Die Klarheit der Ähnlichkeit scheint bei den schon gut bekannten Sachen fast *keine neue Kenntnis* herbeizubringen. Wenn man etwas von der betreffenden Eikon lernt, liegt neue Kenntnis nicht in der bloßen Ähnlichkeit oder in der bloßen Identifikation, sondern in der *mimetischen Ähnlichkeit in dem individuell differenzierten Mimema*. Wenn wir jede Individualität der mimetischen Poiesis ignorieren, brauchen wir nur eine wahre Eikon, nicht

viele Eikon.

Wenn Aristoteles τὰς εἰκόνας τὰς μάλιστα ἠκριβομένας sagt, meint es, daß nur eine Eikon von einem betreffenden Gegenstand existieren soll? Wenn es viele Eikon vom einem Gegenstand gibt, sieht man nur die *Ähnlichkeit als das schon abstrahierte Gemeinsame* von einem Gegenstand, *ohne etwas Differenziertes zu sehen*? Wenn es so wäre, würde es ganz und gar sinnlos.

Wenn man irgendeine Eikon sieht, erkennt er ohne Zweifel die in dem individuell Differenzierten verwirklichte Ähnlichkeit als Indifferenz. Diese Ähnlichkeit ist darum gleichsam *die individuell differenzierte Indifferenz*.

In diesem Punkt möchte ich einen Satz aufstellen:

- 1) Die mimetische Ähnlichkeit der Eikon ist immer nicht das schon abstrahierte und indifferenzierte Gemeinsame, sondern *die individuell differenzierte Indifferenz*.

Eben in diesem Sinne sagt Aristoteles: θεωρῶντας μανθάνειν καὶ συλλογοῖσθαι τί ἕκαστον, οἷον ὅτι οὗτος ἐκεῖνος.

Das Lernen von der betreffenden Eikon bedeutet in diesem Sinne keine einfache Identifikation, sondern *sylogistische Identifikation*, die *die differenzierte Indifferenz in einer totalen Eikon gemäß deren Genauigkeit als solche genau erkennen kann*. Gegen D.W. Lucas (*op.cit.*,p.73) möchte ich sagen, der Sinn von συλλογοῖσθαι solle mit συλλογισμοῦ (1455a4), συλλογίσασθαι (a7), und συνελογίσαντο (a10) zusammen gedacht werden. Der Sinn von συλλογισμός im Kap.16 liegt darin, daß man durch den logischen Prozeß zu einem Schluß kommt. Wenn man nur mit der abstrahierte Ähnlichkeit identifiziert und zugleich damit die individualisierte Differenz ignoriert, braucht man im Kap.4 keinen solchen überschüssigen Ausdruck <τὰς μάλιστα ἠκριβομένας>. Wenn wir so denken dürfen, wie sollen wir das Wort <τί ἕκαστον, οἷον ὅτι οὗτος ἐκεῖνος> auslegen?

Eine mögliche Antwort auf die Frage <τί ἕκαστον;> ist sicher <οὗτος ἐκεῖνος>. Das Problematische liegt aber darin, in welchem Sinne dieses Wort als eine Antwort gesagt wird. Vor allem geht es im Kap.4 um die ursprüngliche Möglichkeit der menschlichen Poiesis, und eben darum steht das Wort <μίμημα> oder <εἰκών> in der systematischen Beziehung mit dem mimetische und tragische Poiema, das <οἷα ἂν γένοιτο> als einen Aspekt dieser Welt verkörpert.

Nicht nur bei einem mimetischen und tragischen Poiema, sondern auch bei einer Eikon des Vorhandenen ist die Frage <τί ἕκαστον;> unerläßlich, die <Was-sein und Wie-sein> des betreffenden problematisiert. Im Falle der genauen Eikon von unseren guten Bekannten können wir meistens ganz und gar leicht in der Weise von <οὗτος ἐκεῖνος> identifizieren. Aber insofern wir diese Eikon *als ein mimetisches Kunstwerk* sehen, *sehen wir mit oder nach der Erkenntnis der Ähnlichkeit als Indifferenz* fast zugleich die zwei ontisch differenzierten Seienden (ὁμώνυμα).

Erst mit solcher Erkenntnis kann man sylogistisch sagen:

- m) Diese dargestellte Poiemas-Welt kann als Eikon von etwas Geschichtlichem mit konkreten und totalen Bild ein unersetzbares Exempel dieser menschlich-

geschichtlichen Welt werden.

Also erst mit solcher totalen Erkenntnis kann die *heuristische Identifikation* zustandekommen, die vermittels des differenzierten Seienden das Was- und Wie-sein von etwas aufs neue identifiziert.

Wenn es so ist, was für eine ontologische Beziehung besteht zwischen der sogenannten Eikon und dem mimetischen und tragischen Poiema?

In Bezug auf die syllogistische Identifikation gibt es keine Differenz zwischen der Eikon im Kap.4 und dem poetischen Werk im Kap.9. Denn es geht bei der syllogistischen Identifikation immer nicht um die bloß abstrahierte Ähnlichkeit zwischen dem Original und dem Mimema, sondern um die individuell differenzierte Ähnlichkeit in einer totalen Eikon. Erst mit solchem individuell differenzierten Bild kann eine Eikon ein Exempel eines betreffenden originalen Seienden.

### 2.2.3 Das syllogistische Urteil <οὐτος οὐτος> bei der mimetisch-poietischen Eikon

In diesem Punkt müssen wir noch weiter einen ontologischen Unterschied zwischen der Eikon des Vorhandenen und der mimetisch-poietischen Eikon denken.

Wenn wir so sagen dürfen, gibt es *beim Syllogismos von der mimetisch-poietischen Eikon* kein solches unmittelbare Urteil wie <οὐτος ἐκεῖνος>, weil die mimetisch-poietische Eikon *keinen direkten Gegenstand der Mimesis hat*, obwohl die Tragödie für Mimesis der menschlichen Taten und Leben gehalten wird.

Der Gegenstand der unmittelbaren Mimesis ist immer geschichtlich und wirklich. Gegen dessen geschichtliche Wirklichkeit hat die mimetische Poiesis keinen geschichtlichen und wirklichen Gegenstand, sondern *nur etwas Mögliches*, wenn sie auch irgendeinen traditionellen Mythos als Material benutzt. Trotzdem muß das mimetisch-poietische Ereignis immer *geschichtlich und wirklich* werden, wie wir schon in 2.1.4 diskutiert haben:

- e) Das Poietisch-Mögliche soll prinzipiell das Glaubhafte als das Geschichtliche werden.
- f) Der Topos des poietisch-philosophischen <καθόλου> ist prinzipiell die geschichtliche und totale Welt, die als <Inbegriff> alle Möglich-Geschichtlichen umfaßt.

Die Form des syllogistischen Urteils vom Wirklich-Geschichtlichen ist zwar <Was es ist> und <Wie es ist>, aber doch ist die letzte Form des Syllogismos von dem Betreffenden nichts anderes <Es ist Es> oder <Es ist>, die Worten des Aristoteles zu benutzen, <οὐτος οὐτος>.

Bei der Eikon des Vorhandenen kommt nach oder mit diesem Urteil <οὐτος οὐτος> direkt das Urteil <οὐτος ἐκεῖνος>, insofern sie immer als Eikon oder Mimema gesehen wird. Deswegen ist die syllogistische Form <οὐτος ἐκεῖνος>.

Gegen diese Art von Eikon hat die mimetisch-poietische Eikon keine solche direkte syllogistische Urteilsform <οὐτος ἐκεῖνος>. Trotzdem bleibt solche Urteilsform immer noch für die mimetisch-poietische Eikon auch problematisch, weil die poietische Eikon mit dem Wort Mimesis bestimmt wird. Wenn es so ist, kann man <πράξις> oder <βίος> als

<ἐκεῖνος> sehen? Selbstverständlich ist es Unsinn, weil es den ontologisch entscheidenden Unterschied zwischen dem Individualisierten und dem Allgemeinen gibt.

Bei der mimetisch-poietischen Eikon soll nach oder mit dem Ureil <οὗτος οὗτος> statt der Urteilsform <οὗτος ἐκεῖνος> solches folgende Urteil kommen:

n) *Es ist bestimmt ein Exempel dieser geschichtlichen und totalen Welt (cf. Satz (i)).*

Erst mit solcher Bestätigung von deren *Weltexemplifikation-sein* kann die mimetische Poiesis vollkommen zustandekommen.

*Universität zu Tokyo*