

Poiesis als Mimesis 2

Kazuyoshi FUJITA

da mihi, domine, scire et intellegere, utrum sit prius invocare te an laudare te et scire te prius sit an invocare te. aliud enim pro alio potest invocare nesciens. an potius invocaris, ut sciaris?

—Augustinus, *Confessiones* I. 1. 1

III. Poiesis als Mimesis

Am Ende des zweiten Kapitels habe ich die Worte Platons in *Phaedrus* 252e7–253a5 deswegen zitiert, weil sie eine wichtige Andeutung dafür gibt, die Form der menschlichen Poiesis als Mimesis in der Beziehung des sich selbst suchenden Individuums mit seinem Seinsgrund nicht nur ethisch, sondern auch ontologisch-metaphysisch zu untersuchen.

Im Mythos der Seelenwanderung sagt Sokrates: Wer nun aus des Zeus Begleitern davon (von dem Pathos des Eros) ergriffen wird, kann stärker die Schmerzen des Flügelbenannten (Gottes Eros) ertragen. . . . Und ebenso nach Art eines jeden andern Gottes, zu dessen Zuge jemand gehörte, diesen nämlich nach Vermögen ehrend und nachahmend (*τιμῶν καὶ μιμούμενος*) lebt jeder, solange er noch unverdorben ist und sein erstes hiesiges Dasein (*γένεσιν*) durchlebt, und in diesem Sinne geht er auch um mit seinen Geliebten und den übrigen und verhält sich gegen sie. So erwählt auch jeder sich nach seiner Gemütsart (*πρὸς τρόπον*) eine Liebe zu einem Schönen (*τόν . . . Ἐρωτα τῶν καλῶν*), und als wäre nun jener sein Gott selbst, bildet er ihn aus und schmückt ihn wie ein heiliges Bild (*ἄγαλμα*), um ihn zu verehren und ihm begeisterte Feste zu feiern (*Phaedrus* 252c3–e1)¹⁾.

Nur mit dem Pathos des Eros kann man in die erotische Beziehung mit dem Schönen treten. Aber der Mensch hat kein richtiges Urteilens- und Liebensvermögen in seiner eigenen Subjektivität oder in seiner ganz und gar individualisierten Persönlichkeit als Causa sui im strengen Sinne des Wortes. Anders gesagt, kann man im allgemein nur in der richtigen Beziehung mit seinem Seinsgrund als seinem Gott, seine Seinsart richtig hervorbringen. Die Liebe zum Schönen ist auch eine und zwar ausgezeichnete Art des menschlichen Seins, und eben in diesem Pathos kann man durch das aufs deutlichste ihm schön erscheinende Bild zu irgendeinem Grund gehen, der solches Bild als das Schöne erscheinen läßt und ihn zur Liebe zum Schönen und noch dazu zur Schönheit selbst veranlaßt, die ihm eine wesentliche Seinsart seines Gottes scheint²⁾, eben durch die das schöne Bild heilig ausgebildet werden kann.

In der Beziehung mit dem Schönen wird es individuell und persönlich, was für eine Schönheit man liebt und was für einen Weg der Liebe er das spannungsvolle Pathos ertragend geht. Seine Subjektivität, Individualität und Persönlichkeit können

nur auf dem sich selbst und zugleich seinen Seinsgrund suchenden Weg nach seiner eigenen Weise hervortreten. Jedenfalls ist das Wichtige nicht die menschliche Subjektivität, sondern *die menschliche spannungsvolle und ängstliche Existenz*, die mit irgendeiner Ahnung vom Göttlichen *experimentiert*³⁾.

III.1. Mimesis in der erotischen Resonanz — in Psycho-logia als Patho-logia

Die Liebe zum Schönen ist nur der Anfang der Philosophie als Mimesis nicht nur für die Liebenden, sondern auch für die Geliebten, die beide dem Zeus, der bei Platon das Symbol von Sophia und der Schutzgott der Philosophie ist, angehören. Man könnte vielleicht auf Grund seiner Urmöglichkeit des Philosophierens allein seinen eigenen philosophischen Weg gehen, aber bei Platon ohne das Erlebnis des Schönen kann es den philosophischen Weg überhaupt nicht geben, solange die Philosophie die Mimesis der Göttlichkeit ist und die Schönheit wesentlich typisch göttlich bleibt. Das Erlebnis des vortrefflichen Schönen gibt dem Menschen ein großes *Pathos als Ekplexis*, in dessen Mitte man nicht verstehen kann, was ihm passiert ist. Das bedeutet nichts anderes als es, daß er in der Mitte solches vortrefflichen Pathos gerade in diesem Augenblick sein Urteilsvermögen und seine ästhetischen Kategorien, besonders die Kategorie *Schön*, verliert, die bis dahin für die alltäglichen Erlebnisse gegolten sind⁴⁾.

In solchem Sinne braucht man die Liebe zum Schönen und das große Pathos als das Außer-sich-sein, in dem Sinn, daß die ausgezeichnete Schönheit die Kraft der bisherigen ästhetischen Kategorien zunichte macht und damit die Entsprechung zwischen dem Wort und dem Sein oder dem Phänomen verloren wird, um den Sinn des Urteils des Schönen aufs neue zu denken und die Schönheit in der neuen epistemologischen und onto-logischen Dimension zu fassen. Deswegen haben die Geliebten zwei philosophischen Sinne, d.h., die Verkörperung der ausgezeichneten Schönheit als *Hypomnema*⁵⁾ und die Teilnahme an der vertraulichen gemeinschaftlichen Untersuchung des Sinnes des menschlichen Lebens. Das meint aber gar nicht, daß diese zwei Sinne für die Liebenden von Anfang an unzweifelhaft und unverkennbar selbstverständlich sind. Die Liebenden sollen untersuchen, ob das Pathos der Liebe zu dem betreffenden Schönen aus dem gleichen Ursprung mit dem der Geliebten richtig entstanden ist. Mit anderen Worten, suchen die Liebenden sich selbst, d.h., ihre wesentliche Natur, die wesentliche Natur der Seele der Geliebten prüfend.

In der erotischen Resonanz, auf dem durch das Pathos des Schönen gebahnten Weg, kann die philosophische und mimetische Tätigkeit des Liebenden anfangen, gleichsam zu sagen, sich selbst und das Bild seiner Existenz in der geistigen Gestalt des Geliebten ausfindend. Wenn es nicht so wäre, würde es zu bewußt und vernünftig, zu sagen: Die also dem Zeus angehören, erstreben, daß ihr Geliebter ein der Seele nach dem Zeus ähnlicher sei (252e1–2)⁶⁾. In diesem Sinne sollen wir darauf aufmerksam sein, daß es keine *logische und methodische Kontinuität* gibt zwischen mit irgendeiner Ahnung vom Zweck der menschlichen Existenz den erotischen und philosophischen Partner zu suchen und plötzlich den passenden Partner zu treffen. Darum soll man vor allem den eigentlichen Sinn des unerwartet vortrefflichen Pathos untersuchen.

en, das die bisherige Haltung der kategorischen Erkenntnis zu zunichte zu machen scheint, und die geistige Natur des Partners prüfen, die sich hinter der körperlichen Schönheit (*τὸ ἐρωτικὸν ὄμμα*, 253e5) verbirgt. Also sagt Sokrates: *σκοποῦσιν οὖν εἰ φιλόσοφος τε καὶ ἡγεμονικὸς τὴν φύσιν* (252e2–3).

Das Pathos des vortrefflichen Schönen bereitet den philosophischen und metaphysischen Weg zu dem Grund des Seins, i.e. dem Göttlichen (*τὸ θεῖον*), vor. Wo liegt aber der Grund? Durch das erschütternde Pathos, anders gesagt, vermittelt der schönen Gestalt und überdies der schönen philosophischen Natur des erotischen Partners, wird die philosophische Natur der Liebe zum Schönen Schritt für Schritt deutlich und wird sich der Liebende seiner *inneren* aber *göttlichen* Urmöglichkeit bewußt. Vermittels des in den beiden Sinnen ausgezeichneten Partners beginnt der philosophische Weg als *Resonantia dialogica*; einerseits mit dem schönen Partner und andererseits mit dem Seinsgrund. Die *Inwendung in sich selbst*⁷⁾ bedeutet nichts anderes als die *Auslegung der daimonischen Natur seiner selbst*, wie Heraklit mit dem Wort »ἦθος ἀνθρώπων δαίμων« ganz ängstlich angedeutet hat⁸⁾. Wegen dieser *immanenten und transzendenten Natur des Menschen* kann die Subjektivität des Subjekts die letzte Ursache seiner selbst überhaupt nicht bleiben.

An diesem Orte möchte ich die Worte in *Phaedrus* 252e7–253a5 zitieren:

- a) *ἰχνεύοντες δὲ παρ' ἑαυτῶν ἀνευρίσκουσι τὴν τοῦ σφετέρου θεοῦ φύσιν* (sie nachspüren, um bei sich selbst die Natur ihres Schutzgottes aufzufinden)
- b) *εἰσποροῦσι διὰ τὸ συντόνωσιν ἡναγκάσθαι πρὸς τὸν θεὸν βλέπειν* (sie gehen diesen Weg ohne Schwierigkeit, weil sie sehr stark genötigt sind, den Blick auf den Gott zu richten),
- c) *καὶ ἐφαπτόμενοι αὐτοῦ τῇ μνήμῃ ἐνθουσιῶντες* (und begeistert vom Gott, im Gedächtnis zurückverfolgend, erreichen sie ihn)
- d) *ἐξ ἐκείνου λαμβάνουσι τὰ ἔθνη καὶ τὰ ἐπιτηδεύματα, καθ' ὅσον δυνατόν θεοῦ ἀνθρώπων μετασχέειν* (und von ihm lernen sie seine Seinsarten und Lebensweisen⁹⁾, insofern einem Menschen am Göttlichen teilzunehmen möglich ist)

Wie oben zitiert und übersetzt, trifft der Liebende *in ihm* als einem Substrat etwas Göttliches als *das Übermenschliche*, und dies hat dessen Anfang gerade in dem unerwarteten Treffen mit der vortrefflichen Schönheit des dialogischen Partners. Deswegen sagt Sokrates:

καὶ τούτων δὴ τὸν ἐρώμενον ἀτιμώμενοι ἔτι τε μᾶλλον ἀγαπῶσι (dieses dem Geliebten zuschreibend, lieben sie ihn noch mehr) (253a5–6).

Der Geliebte ist zwar nur ein Anlaß, aber doch das Unentbehrliche. Im allgemein gesagt, kann die metaphysische Inwendung in sich selbst ohne das erschütternde Pathos der vortrefflichen Schönheit von etwas, mindestens in diesem Kontext, überhaupt nicht möglich werden. Und weiter zu sagen, ohne Pathos kann Logos keineswegs existieren. Die Rhetoriker, die Leute, die Nietzsche die dekorativen Menschen als die Erfinder des *Pathos an sich* nannte¹⁰⁾, vergessen die untrennbare Beziehung zwischen dem Wort und dem Sein. Auch bei der platonischen Philosophie können wir ohne Pathos die sogenannte onto-logische Kategorienlehre überhaupt nicht denken. Ohne die Liebe zum Schönen wird der Gedanke von Mimesis fast sinnlos und natür-

lich können wir nicht verstehen, warum die körperliche Schönheit unvermeidlich auf der ersten Stufe des metaphysischen Hinaufgehen zu der Schönheit selbst als der ontologischen Ursache der schön Erscheinenden gelegen ist, wie Diotima in *Symposium* redet¹¹⁾.

Was die Mimesis ist, zeigt vorläufig der Satz (d). Bevor wir diesen Satz noch etwas deutlicher machen, sollen wir darauf hinweisen, daß in diesem Kontext es ein fast unauflösbar scheinendes Problem gibt. Wegen der daimonischen Natur ist die individuelle Subjektivität nicht die vollkommene Ursache seiner Existenz. Wenn es so ist, wie können wir die menschliche Freiheit und Verantwortlichkeit denken? Bis zu welcher Grenze könnten wir das Wort Subjektivität erhalten? Insofern wir uns dieses Ichs bewußt sind und wir eben in diesem Ich denken, könnten wir zunächst annehmen, daß das Wort Ich nicht bloße Fiktion, wie Nietzsche im Kontext seines Phänomenalismus sagt¹²⁾, sondern das etwas Substantielles hinweisende Symbol ist. Aber es bleibt natürlich problematisch, in welchem Sinne die göttliche Gnade in der Gestalt von *Enthousiasmos* (cf. der Satz (c)) und die subjektive Aktivität im Verhältnis zueinander stehen. Platon redet darüber nicht, mindestens explizite nicht. Was zunächst uns klar ist, ist nur die *Tatsache*, daß erst mit der daimonischen Natur der menschlichen Existenz die Mimesis als die höchste Seinsart des Menschen möglich wird. In der Form der Mimesis werden das Sich-selbst-erkennen und das den-Seinsgrund-seiner-selbst-erforschen ursprünglich identisch. In diesem Sinne wird das metaphysisch Philosophieren im vortrefflichen Sinne des Wortes die *Psycho-logia*¹³⁾. Deswegen soll die *Psycho-logia* geht nicht nur der Logik oder der Kategorienlehre, sondern auch der *Kosmo-logia* oder der *Theo-logia* voran. Anders gesagt, geht die *Patho-logia* der *Onto-logia* voran. Wir sollen den Satz (d) gerade in der Richtung der Inwendung in sich selbst als der *psycho-logischen Metaphysik* interpretieren. Was ist denn die göttliche Seinsart¹⁴⁾? Wie und mit welchem Recht können wir Analogia causae zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen denken? Eben an diesem Orte entsteht das Problem des Wechselspiels von Identität und Differenz, oder von Kontinuität und Diskontinuität.

III.2. Kontinuität und Diskontinuität, oder Identität und Differenz, in der Analogia causae im Gedanken der Mimesis

Wie oben bestätigt, können wir zunächst nicht umhin, eine Tatsache vorauszusetzen, daß *erst mit der daimonischen Natur des Menschen die Mimesis als die höchste existentielle Form möglich wird.*

Am Anfang dieser Abhandlung I im Jahrbuch 12 habe ich ein Fragment des Xenophanes (DK 21B 18) zitiert: οὔτοι ἀπ' ἀρχῆς πάντα θεοὶ θνητοῖσ' ὑπέδειξαν, ἀλλὰ χρόνῳ ζητοῦντες ἐφευρίσκουσιν ἄμεινον. Diels übersetzt: Wahrlich nicht von Anfang an haben die Götter den Sterblichen alles enthüllt, sondern allmählich *finden* sie *suchend das Bessere*. Es ist nicht klar in diesem Fragment, in welchem Sinne der Mensch, das Sterbliche, den Anfang des Suchens und irgendeine Ahnung vom Gesuchten haben könnte, und dazu, aus welchem Grunde er über das Gesuchte richtig urteilen könnte. Warum könnte er das Gesuchte das Bessere nennen? Wenn es am

Anfang keine Gewißheit gäbe, könnte man den Weg zu dem Besseren keineswegs mit dem methodischen Bewußtsein gehen, und würde sein Urteil methodologisch grundlos. Am Anfang des menschlichen Suchens haben die Götter irgendeine Ahnung vom zu Suchenden als die Urmöglichkeit schon gegeben. Die Zeit des menschlichen Suchens ist der Topos, wo der Mensch selber etwas Gesuchtes mit dem mit irgendeiner Ahnung Erhofften versuchend und fragend idenzifiziert, etwas zu Suchendes verwirklicht und wo zugleich die Götter gleichsam vermittels des Sterblichen das Gute realisieren, ihm andeutend. Im zeitlichen Suchen trifft man etwas Göttliches und Ewiges. Es gibt hier eine Art Analogie und Kontinuität zwischen dem menschlichen Finden und dem göttlichen Schauen. Was ist aber hier unter dem Wort *Treffen* gemeint? Ist das Treffen von dem menschlichen Bild und dem göttlichen Bild? Auf diese Frage antwortet Xenophanes: Nein. Er verleugnet die Analogia causae als *Analogia imaginis*. In Bezug auf die Verneinung der Analogia imaginis sollen wir noch ein anderes Fragment zitieren.

Das Fragment DK 21B 23 lautet: εἷς θεός, ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος, οὗτι δέμας θνητοῖον ὁμοίος οὐδὲ νόημα (Ein einziger Gott, unter Göttern und Menschen am größten; weder an *Gestalt* den Sterblichen *ähnlich* noch an *Gedanken*)¹⁵⁾. Warum ist hier zuerst die Gestalt problematisch? Nach der Übersetzung des Diels, *wähnen* die Sterblichen, die Götter würden geboren und hätten Gewand und Stimme und Gestalt wie sie (*ibid.* 14). Als die Übersetzung von dem griechischen Wort *δοκέουσι* scheint das Wort *wähnen* etwas zu stark und übertrieben, aber doch scheint Xenophanes mit diesem Wort mehr als bloße Vermutung ausgedrückt zu haben. Damit zeigte er die menschliche, *anthropozentrische* Denkweise, i.e., sozusagen die *ego-zentrische Analogie* und deren menschliche begrenzte Tragweite. Natürlich in Bezug auf das *Noema* auch gibt es keine Kontinuität zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen. Xenophanes redet immer darüber, hinsichtlich des allgemeinen Wesen des menschlichen Daseins. In diesem Kontext geht es immer überhaupt nicht um die vortreffliche Existenz des Menschen. Darum scheint es hier keinen Zugang zum Göttlichen zu geben. Er sagt: καὶ τὸ μὲν οὖν σαφεὲς οὐτις ἀνὴρ ἴδεν οὐδέ τις ἔσται εἰδὼς ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἄσσα λέγω περὶ πάντων. εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπών, αὐτὸς ὅμως οὐκ οἶδε. δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται (*ibid.* 34). Der Mensch kann keineswegs *das Wahre* sehen und darum notwendigerweise keineswegs *wissend* von der Wahrheit in Bezug auf alles, besonders das Göttliche, werden. Deswegen, selbst wenn es einem ganz zufällig aber im höchsten Grade gelänge, die äußerste Wahrheit auszusagen, so kann er diese Wahrheit weder methodisch noch bewußt wissen. Das menschliche Denken bleibt immer noch unsicher, ungewiß und unzuverlässig. Diese Unbestimmtheit kann man methodologisch nicht überwinden.

Aber, ist es hier noch erlaubt, zu problematisieren, ob Xenophanes denkt, es gebe trotzdem solche Möglichkeit, unbewußt die Wahrheit auszusprechen, auch wenn sie für die Menschen durchaus *Dokos* (unsichere Meinung) bleiben mag? Das Fragment 18 scheint solche Möglichkeit anzudeuten, obwohl es noch fragwürdig bleibt, ob *das Bessere* (*ἄμεινον*) in einem gewissen Sinne gleich mit der Wahrheit werden kann.

Wenn es so wäre, könnte die Kontinuität zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen nicht *Analogia imaginis von unten* bleiben, sondern *Analogia imaginis von oben*, insofern gleichsam *das göttliche Bild* in der Gestalt des menschlichen Bildes sich hervorbringt. In diesem Sinne, noch genauer zu sagen, kann man im zeitlichen und methodischen Suchen nicht etwas Göttliches und Ewiges treffen, sondern etwas Göttliches *überfällt* den Menschen ohne eine Erklärung.

Bei Xenophanes ist die *Diskontinuität* sehr stark betont. Deswegen kritisierte er die anthropomorphe Theologia von Homer oder Hesiod (cf. Fragment 10, 11, 12 etc.). Trotzdem können wir in seinem Gedanken den geringsten Rest der Kontinuität finden, obwohl es sehr fragwürdig ist, ob wir solche Kontinuität eine Art Mimesis nennen können, weil bei ihm wir erstens das Wort Mimesis nicht ausfinden können.

Im Vergleich mit Xenophanes schwankt Platon noch deutlicher zwischen Kontinuität und Diskontinuität. Im Kontext der Dichtung oder des metaphorisch-metaphysischen Denkens möchten wir die gespannte Beziehung zwischen *Analogia imaginis von unten* und *Analogia imaginis von oben* auslegen.

III.3. Der göttliche Worte Redende—Techne und Mania

Meiner Meinung nach ist Mimesis eine ausgezeichnete Form der Existenz des Menschen, der in die Beziehung mit seinem Seinsgrund als *Analogia causae* treten will.

Besonders im griechischen Altertum nennt man die Dichter göttlich, die die unvergleichlich schönen Worte reden und ihre Werke unvergleichlich schön verwirklichen. Es ist immer noch nicht klar, ob man das Wort *göttlich* im Kontext von *Analogia operis* benutzt oder im Kontext von *Analogia causae*. Das Wort *göttlich* scheint, wie schon erwähnt, zweideutig auch bei Platon. Aber, wenn wir von dem Gesichtspunkt von *Analogia operis* (od. *Analogia entis*) aus das Göttliche und das Menschliche zu vergleichen versuchen, stoßen wir auf eine nicht so leicht auflösbare Schwierigkeit, weil es einen großen ontischen Unterschied zwischen dem Gotteswerk und dem Menschenwerk gibt, der erst mit dem Wissen vom Geheimnis des göttlichen Schaffens aufgelöst werden könnte (cf. II. 3. Von *Analogia operis* zu *Analogia causae*).

Am Anfang von *Ilias* redet Homer: *Μῆνιν ἄειδε, θεά, Πηληϊάδεω Ἀχιλῆος οὐλομένην*. Diese Rede Homers zum Vorwand zu nehmen, ist es nicht Homer selber, sondern die Muse, die den unheilbaren Unwillen des Achilles redet. Es scheint zwar zu wörtlich, aber doch sehr interessant in unserem Kontext, besonders in der Beziehung mit Platons *Ion*.

In *Ion* kritisiert Sokrates den Rhapsoden Ion sehr scharf in Bezug auf seine rhapsodische *Techne*, mit der er *so viele schönen Auslegungen über den Homeros vortragen* kann (530d2–3). Die Kritik über den Rhapsoden Ion verbindet sich mit der radikalen Kritik über die poetische *Techne* Homers als des besten und göttlichsten Dichters (b9–10), in Bezug darauf, was der Dichter mit seiner dichterischen *Techne* hervorbringen kann. Nachdem Sokrates den Ion die Tatsache, daß die Dichter im jeden Bereich kein technisches Wissen haben, anerkennen ließ, sagt er im allgemein wie folgt:

- e) πάντες γὰρ οἳ τε τῶν ἐπῶν ποιηταὶ οἱ ἀγαθοὶ οὐκ ἐκ τέχνης ἀλλ' ἐνθεοὶ ὄντες καὶ κατεχόμενοι πάντα ταῦτα τὰ καλὰ λέγουσι ποιήματα, καὶ οἱ μελοποιοὶ οἱ ἀγαθοὶ ὡσαύτως (533e5–8).

Alle vortrefflichen Dichter reden *nicht durch Techne, sondern durch Mit-dem-Göttlichen-erfüllt-Werden* die schönen Gedichte. Die göttliche Begeisterung und Besessenheit heißt:

- f) ἔκφρων καὶ ὁ νοῦς μηκέτι ἐν αὐτῷ ἐνῆ (534b5–6).

Es ist keine methodische Absicht, daß der Dichter *bewußtlos* wird und daß die *Vernunft* nicht mehr in ihm wohnt. Wenn die Vernunft in ihm bleibt,

- g) ἀδύνατος πᾶς ποιεῖν ἄνθρωπός ἐστιν καὶ χρησιμώδην (b7).

Es ist nichts anderes als der Gott, das den Dichter bewußtlos und vernunftlos macht.

- h) ὁ θεὸς ἐξαιρούμενος τούτων τὸν νοῦν τούτοις χρῆται ὑπηρέταις (c7–8).

Kraft der unvorhergesehenen Absicht des Gottes wird der Dichter vernunftlos und noch dazu wird er mit solcher Vernunftlosigkeit ein ausgewählter *Diener* des Gottes, um in der menschlichen Sprache auszudrücken, was der Gott selber reden will, und damit sich daran aufs neue zu erinnern, daß der Gott selber redet. In diesem Sinne sagt Sokrates:

- i) οὐχ οὗτοί εἰσιν οἱ ταῦτα λέγοντες οὕτω πολλοὺ ἄξια, οἷς νοῦς μὴ πάρεστιν, ἀλλ' ὁ θεὸς αὐτός ἐστιν ὁ λέγων, διὰ τούτων δὲ φθέγγεται πρὸς ἡμᾶς (d2–4).

Anders gesagt,

- j) οὐκ ἀνθρώπινά ἐστιν τὰ καλὰ ταῦτα ποιήματα οὐδὲ ἀνθρώπων, ἀλλὰ θεῶν καὶ θεῶν, οἱ δὲ ποιηταὶ οὐδὲν ἀλλ' ἢ ἐρμηνῆς εἰσιν τῶν θεῶν (e2–5).

Selbst der vorzügliche Dichter ist nur *Hermeneus der göttlichen Worte* und darum notwendigerweise kommt die *Schönheit* des Werkes von dem eigentlichen redenden Gott selbst her. In diesem Kontext geht es keineswegs um die menschliche Individualität und das menschliche Vermögen. Wenn wir trotzdem vom Grund der menschlichen Existenz oder von deren Wert gewagt reden, mindestens könnten wir sagen, daß die vortrefflichen Dichter dazu ausgewählt werden, statt des Gottes sprachlich das Schöne hervorbringen, und daß die Menschen Hörer durch die Verwirklichung des vortrefflichen Schönen mindestens den Grund oder den eigentlichen Ursprung der Schönheit vermuten und, wenn möglich, in Bezug darauf metaphysisch philosophieren. In *Logismos aitias*¹⁶⁾ als der metaphysischen Untersuchung wird *das Menschliche* nicht mehr problematisch.

Vielleicht können wir auch in diesem auf einer Seite sehr polemischen Text¹⁷⁾ sagen: durch die göttliche Begeisterung, *Enthousiasmos* oder *Theia Mania* erlebt man das Außer-sich-werden und kann man die Möglichkeit des Über-sich-selbstgehens wissen.

Nous als das *technische* Bewußtsein kann selbst in seinem höchsten Grade keinen Zugang zu der vortrefflichen und göttlichen Schönheit haben. Diesen Gedanken finden wir noch deutlicher in *Phaedrus* 245a5–8: Wer aber ohne diese *Mania* der Musen an die Tür der *Poietike* gelangt, glaubend, er könne nur durch *Techne* ein großer Dichter werden, ein solcher wird endlich unvollkommen und ungeweiht und auch seine, des Besonnenen, *Poiesis* wird von der des göttlich Begeisterten verdunkelt. Im

Vergleich mit dem noch polemischeren Kontext in *Apologia, Ion, Menon*¹⁸⁾ zeigt *Phaedrus* zwar die etwas schwächere gegenüberstehende Beziehung zwischen *Mania* und *Techne*, aber doch macht die begrenzte Tragweite der menschlichen *Techne* ganz klar. Trotzdem können wir hier noch dazu sagen: es bleibt noch fragwürdig, ob das Menschliche in Bezug auf *Poiesis* oder *Logismos aítias* überhaupt sinnlos ist, oder inwiefern der Gegensatz von *Mania* und *Techne* die ganze philosophische Bewegung beherrscht.

Ist solche Frage, besonders in Bezug auf die menschliche Subjektivität, in der antiken Philosophie nicht so bedeutsam? Denn wir wissen schon, daß der Anfang des Philosophierens eben mit der Anerkennung des entscheidenden Unterschiedes zwischen dem göttlichen und dem menschlichen Wissen gesagt ist und darum *Homiosis theo*¹⁹⁾ oder *Mimesis*²⁰⁾ die ideale Form der menschlichen Existenz wird. In diesem Sinne bedeutet das Sich-selbst-erkennen als sokratische letzte Aufgabe vielleicht das Aufgeben der menschlichen Subjektivität. Hinsichtlich dieses Aufgebens der Subjektivität können wir einen Aspekt der modernen perspektivischen Philosophie zitieren, die uns deren typisch perspektivische Seite zu zeigen scheint: Könntet ihr einen Gott denken?—Aber dies bedeute euch Wille zur Wahrheit, daß alles verwandelt werde in *Menschen-Denkbares, Menschen-Sichtbares, Menschen-Fühlbares*! Eure eignen Sinne sollt ihr zu Ende denken! Und was ihr Welt nanntet, das soll *erst von euch* geschaffen werden: eure Vernunft, euer Bild, euer Wille, eure Liebe soll es selber werden! Und wahrlich, zu eurer Seligkeit, ihr Erkennenden! Und wie wolltet ihr das Leben ertragen ohne diese Hoffnung, ihr Erkennenden? . . . : wenn es Götter gäbe, wie hielte ich's aus, kein Gott zu sein! (Nietzsche, *Zarathustra, Auf den glückseligen Inseln*, SA 2, 344). Sein Perspektivismus behauptet: nur das menschliche Schaffen kann die Menschen vom menschlichen Leiden erlösen (cf. *ibid.* 345)²¹⁾. Von diesem Standpunkt aus scheint es besonders im Zeitalter der Subjektivität sehr schwierig, sich vom schweren Druck der Subjektivität oder des Menschlichen zu befreien. Aber trotzdem können wir auf der anderen Seite des Perspektivismus Nietzsches die Aufgabe der Subjektivität finden, besonders in Bezug auf den poetischen Prozeß:

- k) Seine Subjektivität hat der Künstler bereits in dem dionysischen Prozeß aufgegeben. . . . Das »Ich« des Lyrikers tönt aus dem Abgrund des Seins (*Die Geburt der Tragödie* 5, SA 1, 37).

Dieses »Ich« ist nichts anderes als Ich als „bewegender Mittelpunkt jener Welt“, das die Bilder als „verschiedene Objektivationen“ vom Lyriker hervorbringt. Aber die Ichheit dieses Ichs ist nicht in der empirisch-realen Welt, sondern:

- l) die einzige überhaupt wahrhaft seiende und ewige, im Grunde der Dinge ruhende Ichheit, durch deren Abbilder der lyrische Genius bis auf den Grund der Dinge hindurchsieht (*ibid.* 38).

Meiner Meinung nach kann man bei Nietzsche den perspektivischen Gedanken schon auch in der ersten Zeit seiner Philosophie finden²²⁾. Aber viele Leute setzen sich dieser Meinung entgegen. Deswegen möchte ich noch einen Satz von seiner letzten Zeit zitieren. Er sagt eben aus seinem Erlebnis des ihm wichtigsten Gedankens:

m) Mit dem geringsten Rest von Aberglauben in sich würde man in der Tat die Vorstellung, bloß Inkarnation, bloß Mundstück, bloß Medium übermächtiger Gewalten zu sein, kaum abzuweisen wissen. . . . plötzlich . . . etwas sichtbar, hörbar wird . . . Man hört, man sucht nicht; man nimmt, man fragt nicht, wer da gibt; . . . —ich habe nie eine Wahl gehabt (*Ecce Homo, Zarathustra* 3, SA 2, 1131).

In diesem Erlebnis Inspiration oder Offenbarung tritt man in den Zustand von dem „vollkommenen Außer-sich-sein.“ Hier gibt es keine menschliche Freiheit, die eigene subjektiven Bilder hervorbringen kann. In diesem Sinne sind die Bilder *unfreiwillig*. Er sagt: Alles geschieht im höchsten Grade unfreiwillig (*ibid.* 1132). Nietzsche auch schwankt im höchsten Grade seiner Philosophie zwischen der menschlichen Freiheit und Unfreiwilligkeit. Natürlich kann man hier das Wort *Gott* oder *metaphysische Untersuchung* nicht finden. Aber mindestens können wir zunächst das für die gemeinsame Seinsart halten, daß der poetisch schaffende Subjekt zwischen der poetischen *Aktivität*²³⁾ und der passiven *Rezeptivität*, oder zwischen *Techne* (Kunst) und *Mania* (*Inspiration*) unaufhörlich schwankt.

Noch ein Wort zu sagen, kann man auch bei Nietzsche in einem begrenzten Sinne den Gedanken von *Mimesis* finden, in dem Sinn, daß es keine *eidetische Kontinuität* zwischen dem Menschlichen und etwas Gründlichem gibt, die gleichsam *Analogia imaginis* genannt werden kann. In Bezug auf „die physiologischen Zustände, welche im Künstler gleichsam zur ‚Person‘ gezüchtet sind“, redet Nietzsche über den dritten Zustand: das *Nachmachen*-müssen: eine extreme Irritabilität, bei der sich ein gegebenes *Vorbild* kontagiös *mitteilt*,—ein Zustand wird nach *Zeichen* schon erraten und dargestellt . . . Ein *Bild*, innerlich auftauchend, wirkt schon als Bewegung der Glieder—, eine gewisse Willens-Aushängung (*Der Wille zur Macht* 811)²⁴⁾. Der Sinn des Künstlers hat „die extreme Schärfe“, die „eine ganz andre Zeichensprache versteht“—und schafft (cf. *ibid.*). Das *Nachmachen eines Vorbildes* bedeutet keine *eidetische* Mitteilung, sondern die Mitteilung einer *Bewegung* oder *mimischer Zeichen*. Es ist nichts anderes als nur „eine physiologische Reizbarkeit der Suggestion“, die durch „mimische Zeichen“ aufs neue ein *Bild* hervorbringt (cf. *ibid.* 809)²⁵⁾. In diesem Sinne gibt es hier zwischen dem Vorbild und dem neu auftauchenden Bild keine *eidetische* Beziehung oder keine *Analogia imaginis*, nicht nur in der horizontalen Mitteilung, sondern auch in der vertikalen Mitteilung²⁶⁾.

Aber, warum mußte Nietzsche solche Worte, *Nachmachen*, *Vorbild*, *mimisch* etc., immer noch auch in seiner letzten Zeit gebrauchen, obwohl er die Mitteilung des Bildes verleugnet? Das bedeutet, daß der Gedanke von *Mimesis* sich umgestaltend als der geringste Rest von Aberglauben immer noch genauso bleibt, wie der von *Inspiration*? Oder, ist es ganz anderes als Aberglauben? Deutet solches Wort in der tieferen Dimension an die wesentliche Seinsart der menschlichen Existenz oder etwas Gründliches?

III.4. Die göttliche *Mania* und der menschliche *Logos* als *Epanorthosis*

Die Sätze (e), (f), (g), (h), (i), (j) in *Ion* zeigen mindestens scheinbar die unwiderste-

hliche Diskontinuität zwischen Mania und Techne. Im höchsten Grade der Poiesis hat das menschliche technische Wissen nichts zu tun. Man glaubt die unwiderstehliche, übermächtige Kraft von Etwas selbst in der Philosophie des Schaffens, die mit ihrem Perspektivismus sehr kühn und unerschrocken sagt: Der Mensch glaubt die Welt selbst mit Schönheit überhäuft—er vergißt sich als deren Ursache. Er allein hat sie mit Schönheit beschenkt . . . Im Grunde spiegelt sich der Mensch in den Dingen, er hält alles für schön, was ihm *sein Bild* zurückwirft: das Urteil »schön« ist seine Gattungs-Eitelkeit (Nietzsche, *Götzen-Dämmerung, Streifzüge eines unzeitgemäßen*, 19, SA 2, 1001). Aber der Perspektivismus sagt mit dem Phänomenalismus aufrichtig und ohne eine Fiktion: Aber nichts, gar nichts verbürgt uns, daß gerade der Mensch das Modell des Schönen abgäbe (*ibid.*). Mit anderen Worten zu sagen, kann der Phänomenalismus wegen seiner Aufrichtigkeit ganz ironischerweise *sein Bild* als *Vorbild* überhaupt nicht beweisen und eben darum kann er paradox irgendeine Ahnung von etwas Gründlichem nicht vollkommen wegwischen.

Im höchsten Grade der Poiesis verliert das schaffende Subjekt seine poetische Aktivität und seinen poetischen Logos und zugleich wird das Subjekt des Schaffens, ohne eine analogische Kontinuität des Bildes, das Subjekt des bloß *Annehmens*. Wenn es so wäre, was für eine Rolle könnte der menschliche Logos im poetischen Prozeß spielen? Hat der menschliche Logos keinen Zugang zu dem im höchsten Grade erscheinenden Logos? Ist das allein *Warten und Annehmen* die einzige Form des Daseins? In der Zeit der Subjektivität scheint es unvermeidlich, so zu fragen. In Bezug auf diese Fragen gehen wir wieder zum Text Platons zurück.

Wenn Heraklit sagt: das menschliche Ethos ist Daimon, kann man das Wort Daimon für das menschliche Schicksal halten, weil Daimon das menschliche Leben führt. In Platons *Symposium* wird aber Daimon auch als Eros das zwischen dem Sterblichen und dem Unsterblichen Seiende genannt²⁷⁾. In diesem Sinne hat Daimon selbst seine eigene Rolle, zu übermitteln und zu übersetzen den Göttern, was von den Menschen, und den Menschen, was von den Göttern kommt (cf. 202dd8–e4). Wenn man den Daimon als Eros für eine Art Ethos des Menschen halten darf, würde das menschliche Ethos *das Zwischen-seiende*, das dem Menschen *etwas Außer- oder Über-menschliches* vermittelt, obwohl das Ethos dem Menschen anzugehören scheint. Sokrates deutet solchen zweideutigen Zustand des Ethos im anderen Text an: *εἰμὲ δὴ οὐδὲν μάντις μὲν, . . . ὡς δὴ τοι, ὦ ἑταῖρε, μαντικόν γέ τι καὶ ἡ φύσις* (*Phaedrus* 242 c3–7). Das Wort *μαντικόν* heißt, mit der übermenschlichen Kraft etwas weissagen zu können. Das menschliche Ethos hat solche Möglichkeit *ursprünglich*, etwas Unbekanntes und Übermenschliches treffen zu können. Etwas als irgendeine seelische Kraft verbindet das menschliche Ethos mit dem göttlichen. Darüber redet Platon in *Leges*:

n) Der Gott ist der echte Beherrscher des *Nous*-Habenden (cf. 713a3–4).

Und in Bezug auf die Beziehung des Menschen mit seinem echten Beherrscher:

o) Der Mensch ist als das Lebendige eine Drahtpuppe in der Götter Hand, und hat in sich den goldenen und heiligen Leitfaden (*ἀρωγῆ*) des *Logismos* (644d8–9, 645a1)²⁸⁾.

Bei der Poiesis hat die menschliche Techne keine Kraft, im höchsten Grade das Poema zu verwirklichen, wie oben schon bestätigt. Das bedeutet die Verneinung der Analogia imaginis in der poetischen Dimension. Aber hier kennen wir an sozusagen *Analogia rationis* an. Wir wissen noch nicht, ob die Analogie der Vernunft der Analogie des Bildes oder der Analogie des Wortes vorangeht.

Auch wenn wir die überragende Stellung der Analogie der Vernunft anerkennen mögen, bleibt es noch problematisch, was für eine Beziehung zwischen Ratio und Imago es geben könnte. Insofern Analogia rationis zustandekommen kann, inwiefern und aus welchem Grunde können wir sie eine Art Analogia causae nennen? Insofern der Mensch eigentlich die Vernunft hat und damit sich selbst in der idealen Gestalt verwirklichen kann, wird der Mensch im begrenzten Sinne seinem Beherrscher Gott *ähnlich*. Erst mit solcher Analogie der Vernunft kann man gleichsam nach dem Leitfaden des Logismos von unten den Weg der *Mimesis* zu seinem Gott gehen.

Wenn Nous in *Ion* (f,h,i) und Nous in *Leges* ganz und gar identisch ist, wird es sinnlos, die Analogie der Vernunft als eine aber die wichtigste Analogie der Ursache anzusehen. Dieses Wort *Nous* ist bei Platon in den verschiedenen Sinnen (epistemologisch, ontologisch, ethisch, rein-theoretisch, polemisch etc.) gesagt. Deswegen soll man unbedingt dieses Wort sowohl wie andere wichtigen Worte gemäß dem Kontext interpretieren. Sehr einfach zu sagen, ist Nous in *Ion* sehr polemisch gesagt²⁹⁾ und dagegen Nous in *Leges* lauter theologisch, wo Nous auch der Gott der Götter genannt wird (cf. 897b1–2). Jener ist vielleicht das poetisch-technische Bewußtsein vom technischen Wissen und dieser ist in seinem höchsten Sinne nahe verwandt mit dem göttlichen Nous.

Im Zustand des *Enthousiasmos* oder der *Mania* wird der menschliche Nous zwar als das poetisch-technische Wissen weggenommen (h), aber doch als der mit dem Göttlichen nahe verwandte Nous, i.e., die philosophische Vernunft, vielleicht nicht, auch wenn der immer noch im menschlichen Subjekt bleibende Nous nicht explizite gesagt ist.

Wenn wir so denken dürfen, wird die Techne (Sophia, Doxa) im höchsten Zustand des Ethos zwar verleugnet, aber doch die Urmöglichkeit des Wissens noch nicht. Vielmehr können wir sagen, durch Enthousiasmos die Möglichkeit des noch höheren Wissens entstehe in der neuen Dimension. Es ist dem Menschen entscheidend wichtig, sich eben in dem entscheidenden Augenblick oder in dem Wendepunkt dieser Möglichkeit bewußt zu werden, sich selbst als das in seine poetische Techne Vertrauen Setzende verlierend und in diesem Sinne außer sich selbst seiend.

Es ist unsere Meinung, daß durch göttliche Begeisterung die Möglichkeit der sich noch weiter und tiefer entwickelnde Vernunft nicht vollkommen verliert ist und daß erst dadurch sich die menschlich Existenz vernünftig umgestalten kann, wenn er von solcher Möglichkeit des neuen Wissens gleichsam die daimonische Ahnung hat. Erst mit solchem Bewußtsein oder mit der Ahnung von dem *Vernünftig-aus-sich-selbst-Heraustreten* kann die menschliche Existenz in die *Analogia rationis* als *Analogia causae* treten.

Wenn Sokrates sagt: τρίτη δὲ ἀπὸ Μουσῶν κατοκωχή τε καὶ μανία, λαβοῦσα

ἀπαλήν καὶ ἄβατον φύγην, ἐγείρουσα καὶ ἐκβακχέουσα κατὰ τε ᾠδὰς καὶ κατὰ τὴν ἄλλην ποίησιν (Phaedrus 245a 1–4), warum geht es hier um eine zarte und reine Seele? Die zärtliche Reinheit der Seele kann man vielleicht für die reine und unschuldige Freiheit von der menschlichen Doxa halten. In Bezug auf den vortrefflichen Zustand der Seele erinnern wir uns an die Worte des Aristoteles: *πιθανώτατοι γὰρ ἀπὸ τῆς αὐτῆς φύσεως οἱ ἐν τοῖς πάθεσιν εἰσιν, ... διὰ εὐφροῦς ἢ ποιητικῆ ἐστὶν ἢ μανικῶν τούτων γὰρ οἱ μὲν εὐπλαστοὶ οἱ δὲ ἐκστατικοὶ εἰσιν* (Poetica 1455a 30–34). Aristoteles sagt die natürliche Vortrefflichkeit und die enthusiastische Natur des Dichters, die die ekstatische Bildsamkeit ermöglicht. In diesem Sinne scheint es zu polemisch, daß selbst die nicht so vorzüglichen Dichter nur durch Enthousiamos als die Fürsprecher der Götter die schönen Werke hervorbringen, wie in *Ion* schon gesehen.

Deswegen sollen wir hier in diesem Punkt die spontane und freiwillige poetische Intention als die ursprüngliche Sehnsucht nach dem Übermenschlichen in Betracht ziehen, die in die *dialogische Resonanz* mit dem Grund treten will, auf das göttliche Anrufen, i.e., auf sein *Berufen-sein* zum poetischen Denken *antwortend*. In der dialogischen Resonanz kann der Dichter mehr als bloßer Fürsprecher des Gottes (bloßer Annehmende der göttlichen Worte) werden.

Um in die solche Resonantia dialogica zu treten, ist es erfordert, sich zu bestreben, *immer sich selbst nach oben aufrecht zu richten*. Solche aufsteigende Seinsart der Existenz nennen wir gleichsam als die Analogie von unten *Epanorthosis*. *Mania* ist sozusagen die von oben aufziehende Kraft, die solche menschliche Epanorthosis anruhend.

Gerade im Treffen von *Epanorthosis* und *Mania* wird das *Ethos* der ekstatischen menschlichen Existenz der beste *Daimon*. Durch die Überwindung des auf Doxa oder Techne bestehenden Bewußtseins erscheint die Wahrheit als *A-letheia*. Anders gesagt, entsteht die Wahrheit in der dialogischen Resonanz, die Tragweite des alltäglichen und technischen Wissens unerwartet überschreitend. Das Individuum Subjekt ist in diesem Sinne der seltsame Ort des Wechselspiels von dem Subjektiven und dem Objektiven, besonders in dessen ausgezeichneten Gestalt der Treffpunkt im ausgewählten Augenblick für das vortreffliche Treffen von *Epanorthosis* und *Mania*.

III.5. Mimesis von Aletheia in der menschlichen Poiesis

Die Poiesis als Mimesis heißt in deren höchsten Grade, in der vortrefflichen dialogischen Resonanz, etwas Göttliches mit der daimonischen Natur in die menschliche Sprache zu übersetzen.

Nach der Definition des Aristoteles ist die tragische Poiesis wie folgt:

ρ) ἡ γὰρ τραγῳδία μίμησις ἐστὶν οὐκ ἀνθρώπων ἀλλὰ πράξεων καὶ βίου (Poetica 1450a 16–17).

Deswegen sind die menschlichen Handlungen und der Mythos als deren systematisch-einheitliche Präsentation das Telos(Endzweck) der Tragödie(*ibid.* 22–23). Die Mimesis bedeutet in diesem Kontext überhaupt nicht die bloß unterordnende Wiedergabe der gerade jeweils vor Augen Geschehenden³⁰⁾. Es ist die Hauptpflicht der

Historia, das die Geschehnisse treu wiedergibt, auch wenn solche Historie ganz anders als die moderne Historie sein mag. Davon abgesehen, sagt Aristoteles:

q) ἡ μὲν γὰρ ποιήσις μᾶλλον τὰ καθόλου, ἡ δ' ἱστορία τὰ καθ' ἕκαστον λέγει (*ibid.* 1451 b 6–7).

Das Wort καθόλου, das meistens mit dem Wort *das Allgemeine* übersetzt wird, meint den wesentlichen Charakter des als *das Mögliche* (τὸ δυνατὸν) in der poetischen Dimension Geschehenden (οἷα ἂν γένοιτο) (1451a37, b5).

Die mimetische Poiesis hat *kein Vorbild* als Gegenstand der Mimesis in der wirklichen und geschichtlichen Welt. Wenn es so ist, wo könnte es solches zu präsentierende oder nachzuahmende Vorbild geben? Darüber redet Aristoteles nicht explizite. Trotzdem, von der Stellung von *Poetica* in seiner Philosophie aus gesehen, kann man gewagt sagen, *das Vorbild sei im Subjekt des Dichters*, insofern die poetische Präsentation nur auf der subjektiven Seite als *das Wahrfafte* geschätzt wird³¹⁾. Könnte man aber ohne eine weitere onto-logische Frage fertig werden? Wir können keineswegs damit fertig werden, das Problem Mimesis nur in der Beziehung zwischen dem bloß innerlich imaginierten Bild und dem Hervorgebrachten bleiben zu lassen, wie Platon in *Respublica* kritisch untersucht (cf. Anmerkung (30)). Wir möchten weiter problematisieren, was für eine ontologische Stelle das *Katholou* hat, in der poetischen Welt und in der Beziehung mit der geschichtlichen Welt, und aus welchem Grunde und in welcher Dimension wir die Wahrheit des *Katholou* anerkennen können.

Was sagt der Dichter eigentlich? Sagt der Dichter das *Katholou* nur in der poetischen Welt, die von der geschichtlichen Welt vollkommen unterschieden scheint? Meint das *Katholou* nur den möglichen Typus der menschlichen Ethos und Praxis? Wir wissen schon, daß das *Katholou* das einem Ganzen als einer Sammlung (*Holon*) *Gemeinsame* bedeutet. In der alltäglichen Welt setzt die Wahrheit des *Katholou* die Wirklichkeit des gerade jeweils vorhandenen Seienden voraus. Dagegen hat das poetische *Katholou* vorläufig keinen wirklichen Boden. Wenn es so ist, bleibt das poetisch Präsentierte nur in der erdichteten Welt, die keine Beziehung mit dem Wirklichen hat?

Aber wir kennen irgendeine Wahrheit im *Poiema* an. Denn das *Poiema* *geschieht* (γίνεται), als ob das Wirkliche wirklich geschähe. In diesem Sinne wird das *Poiema* nicht mehr etwas, *was geschehen könnte* (οἷα ἂν γένοιτο), sondern *das vor Augen Geschehende* (γινόμενον). Mit der Analogie des Wortes zwischen γίνεται und γένοιτο gibt es hier die Analogie zwischen dem Geschichtlich-Wirklichen und dem Poietisch-Wirklichen. Sozusagen redet die Poiesis das *Erlebensmögliche*.

Deswegen sehen wir *inmitten des Poietisch-Wirklichen* irgendein *Katholou* ein, keineswegs umgekehrt, auch wenn im poetischen Subjekt das innerliche Bild als *Katholou*, gleichsam der Logos des Dichters, des ganzen *Poemas* zweifellos vorangehen mag.

Dadurch kann die Wahrheit des poetischen *Katholou* in die analogische Beziehung mit der Wahrheit des *Katholou* des Geschichtlich-Wirklichen treten. Wenn man so denken darf, *wovon* würde diese Wahrheit entstehen? Platons Furcht vor der Einwirkung der Poiesis als *Pseudos* (cf. Anmerkung (30)) liegt eben darin, daß durch die Ana-

logie der Wahrheit des Katholou der ontische Unterschied zwischen Fiktionalität und Wirklichkeit in der Tat indifferenziert wird und daß durch diese Indifferenz das menschliche Ethos von dem poetischen Katholou stark beeinflußt werden kann³²⁾.

Wovon entsteht die poetische Wahrheit? Die poetische Wahrheit ist nicht nur von der poetischen Welt, sondern auch von der Welt, i.e., von der *lebensmöglichen* Welt überhaupt. Die Poiesis sagt die Wahrheit der lebensmöglichen Welt, insofern wir etwas Mögliches treffen, das geschehen könnte. Wenn es Mimesis genannt werden kann, das Katholou als die Wahrheit der lebensmöglichen Welt poetisch zu sagen, sollen wir gerade in diesem Punkt aufs neue problematisieren, warum soll man solche poetische Präsentation ohne weitere Bestätigung *Mimesis von Handlungen und Leben(p)* nennen? Oder könnten wir irgendein Vorbild irgendwo finden?

Wie oben zitiert, soll der Dichter von Natur aus vortrefflich und enthusiastisch sein, und damit kann bildsam und ekstatisch werden, um das noch nicht Bekannte, i.e., irgendeine *mögliche Lebensart* zu verstehen. Das Wort *Manikos*(*Poetica* 1455a 33) hat Aristoteles nicht so stark betont. Darum ist es nicht so leicht, hier sogenannte *Analogia rationis* zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen anzuerkennen. Deswegen müssen wir hier einen großen Unterschied zwischen Platon und Aristoteles, in Bezug auf die menschliche Poiesis, anerkennen. Aber, wenn wir das Wort Mimesis für sinnvoll halten dürfen, können wir eben in der Natur des Dichters die innere analogische Beziehung als *Analogia rationis* nachforschen. Auch wenn es einen wissenschaftlich strengen Unterschied zwischen Theoretike und Praktike oder Poietike, oder zwischen der objektiven und allgemeinen Notwendigkeit(*ἀνάγκη*) und der subjektiven Wahrscheinlichkeit(*τὸ εἰκός*), geben mag, werden wir durch die Kraft der Wahrheit über solchen Unterschied in die noch ursprünglichere und allgemeinere Dimension zurückgeführt³³⁾.

Gerade in diesem Rückgang zum Ursprünglichen können wir *Mimesis aletheias* sagen. In Platons Philosophie möchten wir die Mimesis aletheias nochmal untersuchen, besonders in *Phaedrus*. In Bezug darauf, ist das nächste Zitat sehr bedeutsam:

γ) *οἶον μὲν ἔστι, πάντῃ πάντως θείας εἶναι καὶ μακρὰς δηγήσεως, ᾧ δὲ ἕοικεν, ἀνθρωπίνῃς τε καὶ ἐλάττονος* (246a4–6).

Von dem Wesen der Seele, erfordert es ganz auf alle Weise die göttliche und lange Beschreibung(*δηγήσεις*), wie es eigentlich geschaffen sei, und dagegen ist es dem Menschen möglich und leichtere, zu reden, womit es *ähnlich* scheint, sagt Sokrates. Es gibt den entscheidenden Unterschied zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen, hinsichtlich des Gegensatzes von der bloßen Beschreibung und der metaphorischen Darstellung oder des von dem-Ganz-klar-zeigen und dem-Bloß-implizite-andeuten. Trotz dieser Diskontinuität bleibt doch aber die analogische Beziehung zwischen der göttlichen Sprache und der menschlichen Sprache, insofern diese zwei Sprachen von demselben Gegenstand auf die jede Weise, gemäß jeder onto-logischen Stelle, *richtig* reden, und insofern auch Sokrates selber als der Redner dieses Mythos schon durch seine vortreffliche daimonische Natur göttlich begeistert und ekstatisch ist. Sokrates nennt sich selbst *Mantis*(*Phaedrus* 242c3–4). Ohne die göttliche Begeisterung (*Mania*) kann man über denselben Gegenstand mit dem göttlichen nicht reden. Denn

die Sprache ist ursprünglich verwandt mit dem sprachlich Dargestellten und deswegen hat die menschliche Sprache ihre eigene onto-logische Grenze, die der nur dem Menschen zugängliche Gegenstand gibt. Umgekehrt zu sagen, gestaltet sich der Gegenstand der Poiesis gemäß der Lage des Poietes in der Analogia rationis *ontisch* um.

In der Analogia rationis, in einer Art Kontinuität der Ursächlichkeit, kann die menschliche Rede im begrenzten Sinne *ähnlich* mit der göttlichen werden, und erst mit dieser Ähnlichkeit kann die *Mimesis von Aletheia* als die der göttlichen Dianoia zustandekommen. Anders gesagt, kann die menschliche Rede, *Poiema*, mit der ursächlichen Ähnlichkeit, im begrenzten Sinne die notwendige und systematische Einheit als die echte *Symploke von Eidos* erhalten, die eigentlich dem Gott möglich ist, der einzig *Aletheia* erschöpfend beschreiben kann. Wir können das menschliche Poema als Mimesis von Aletheia mit gutem Recht *Eikon* nennen.

Als eine Art *Epanorthosis* sagt Sokrates von der Ideenlehre und von der Metempsychose: *Τὸν δὲ ὑπερουράνιον τόπον οὔτε τις ὕμνησέ πο τῶν τῆδε ποιητῆς οὔτε ποτὲ ὑμνήσει κατ' ἀξίαν. ἔχει δὲ ὡδε—τολιμητέον γὰρ οὐν τό γε ἀληθὲς εἰπεῖν, ἄλλως τε καὶ περὶ ἀληθείας λέγοντα* (Phaedrus 247c3–6). Die *Wahrheit zu sagen* bedeutet nichts anderes als das, für das Objekt *passend*(κατ' ἀξίαν) zu sagen. Das Wort des Sokrates scheint davon überzeugt, die Wahrheit zu sagen. Trotzdem ist es immer noch ein Versuch von Mimesis als Epanorthosis, wie das Wort *τολιμητέον* andeutet. (cf. Anmerkung(3), FW 51). Das Reden, besonders über die philosophisch grundlichsten Sachen zu reden, meint immer zu versuchen, in die ursächlich analogische Beziehung mit dem Grund zu treten und etwas als Mimesis von Aletheia notwendigerweise zu reden. In einem Sinne ist es die Aufgabe des Philosophierens, die Notwendigkeit(*ἀνάγκη*) zu suchen, über die menschliche Grenze der Wahrscheinlichkeit der Doxa zu gehen versuchend.

Was ist aber die Wahrheit? Eine Wahrheit bedeutet nichts anderes als eine *Erscheinung* der erlebensmöglichen Welt, in der wir leben und die wir sind. Wenn durch mimetisches Bestreben des Menschen sich die Welt als so und so hervorbringt, wird solche Erscheinung der Welt metaphorisch eine *Kategorie*, die die Welt als ein Subjekt als so und so beschreibt. Wenn wir ein Poema als ein *Katholou* ansehen dürfen, wird dieses Katholou mit seiner Geschehensmöglichkeit als der Erlebensmöglichkeit eine Wahrheit und zugleich eine Kategorie des Subjekts Welt.

Bisher habe ich hauptsächlich über die Dichtung geredet. Aber das Wort Poiesis meint besonders bei Platon nicht nur die Dichtung, sondern auch das philosophische Denken. Platon sagt die philosophische Poiesis der Polis oder des Nomos. Das Wort *Mimesis* ist eigentlich viel geeigneter zum philosophischen Denken als zur Dichtung. In diesem Sinne möchte ich das Wort *Poiesis* im allgemeinen das menschliche Denken nennen, das die Welt in der jeweiligen Gestalt als das wahrhaft und wirklich Erlebensmögliche erscheinen läßt.

In diesem Sinne ist die Poiesis überhaupt die wesentliche Art des menschlichen Denkens und, insofern solche Poiesis ursprünglich in die analogische Beziehung mit der höchsten Poiesis tritt, wird die Poiesis *Mimesis* genannt, auch wenn irgendeine Kontinuität nicht objektiv und offenbar bewiesen werden mag, und auch wenn wir in der

änigmatischen Kontinuität die Grenze irgendeiner Ursächlichkeit der menschlichen und poetischen Subjektivität nicht ausfinden können. Inwiefern können wir aber diese Definition erhalten, besonders in der neuzeitlichen Dimension?

IV. Responso als *Acceptio*, *Invocatio* und *Quaestio*

Unter dem Wort *Mimesis* verstehen wir eine eigentliche Lebensart der menschlichen Existenz als die ursprüngliche und analogische Beziehung mit dem Grund des Seins, dessen Substantialität wir höchstens nur dunkel ahnen.

Der Mensch übernimmt die *Mimesis* als gleichsam unvermeidliches Schicksal, der es als gründliches Seinsgefühl fühlt, daß der Mensch von irgendeiner Ursache irgendwie in diese Welt geworfen ist.

In diesem Sinne ist die *Mimesis* jeder Lebensart des Menschen wesentlich und gemeinsam, insofern sich der Mensch seiner ursprünglichen Geworfenheit und irgendeiner Ursächlichkeit außer sich selbst bewußt ist. Und, wie oben erwähnt, ist die *Poesis* auch die gemeinsame Lebensart, insofern der Mensch durch das Denken etwas hervorbringt. Also können wir im allgemeinen sagen, *es gebe keineswegs Poesis ohne Mimesis*. In *Wir Philologen* sagt Nietzsche: Nur bei drei Existenzformen bleibt der Mensch Individuum: als Philosoph, als Heiliger und Künstler (9). In unserem Kontext wird der Mensch paradox eben in der mimetischen Existenzart ausgezeichnetes Individuum.

Die Aufrichtigkeit (*ὁρθότης*, *rectitudo*) des menschlichen Denkens liegt nicht nur darin: *adaequatio intellectus et rei*³⁴⁾, sondern auch darin, daß der Gedanke auf Grund der ursprünglich-vernünftigen Natur als Abbild oder Eikon von dem göttlichen Urbild oder von dem Urwort des Gottes zustandekommt.

Die Aufrichtigkeit der menschlichen Handlung meint, daß durch *Logismos aitia*s der Mensch das Abbild des ursprünglich-göttlichen Urbildes aus sich selbst als gleichsam Materie in der ausgezeichneten Gestalt verwirklicht, und der Sinn des menschlichen Schaffens ist nichts anderes als es, durch kleine *Demiurgie* sozusagen ein Mikrokosmos ins Licht des Seins hervorzubringen, sich das göttliche Schffen und den Makrokosmos als dessen anschauliches Werk zum Vorbild machend.

Inwiefern können wir aber solchen Gedanken in der nihilistischen Weltanschauung oder in der Zeit des Technizismus oder der Technokratie erhalten?

Bei Nietzsche auch, der sagt: In der Tat, wir Philosophen und »freien Geister« fühlen uns bei der Nachricht, daß der »alte Gott tot« ist, wie von einer neuen Morgenröte angestrahlt (*Die fröhliche Wissenschaft* 343), bleibt immer noch etwas Gründliches und kann der Mensch im strengen Sinne keineswegs *Causa sui* werden. Anders gesagt, bleibt bei ihm immer noch eine Art der dialogische Resonanz. Deswegen können wir das unendliche Schwanken Nietzsches zwischen der subjektiven Vernichtung des *Telos* des Werdens und der Aufgabe der schaffenden Subjektivität als die unruhige aber unvermeidliche Wesensgestalt ansehen, wie schon gesehen. Auch im aktiven Nihilismus können wir eine Art *Mimesis* ohne den Gott oder das schöne Vorbild anerkennen.

Wie ist es aber beim Technizismus? Vielleicht braucht der Technizismus keinen De-

miourgos. Es geht hier keineswegs darum, ob der Gott im religiösen Glauben immer noch lebt, sondern, *wie* das technische Denken sein Werk in diese Welt hervorbringt. In der technischen Zeit ist der Mensch zwar das Kind der Technik oder das des technischen Systems, aber doch ist das technische Denken auch das Kind des Logos der Welt. Das technische Denken gestaltet keine neue technische Welt in der anderen ontischen Dimension durch, sondern gestaltet diese Welt gemäß dem Logos der Welt um. Das technische Denken kann vielleicht ganz ruhig keine Notiz davon nehmen, *wem* oder *welchem* der Weltlogos angehört. Aber der Weltlogos geht in der Tat immer dem technischen Logos voran, obwohl dessen Gesamtbild in der Selbstentwicklung der Welt unendlich Schritt für Schritt entdeckt zu werden scheint³⁵⁾. Das technische Denken bezieht sich aber nicht darauf, was das Telos der Welt eigentlich ist. Denn es nimmt nur an der technischen Entwicklung der Welt teil. Trotzdem soll es unbedingt methodologisch dem Weltlogos folgen und mindestens mikroskopisch das in Betracht ziehen, wonach sich die Weltgeschichte wendet. Wenn man so sagen darf, kann man solche Beziehung zwischen dem Weltlogos und dem technischen Logos eine Art Analogie oder eine Form der Mimesis nennen.

Bei dem aktiven Nihilismus Nietzsches auch wird es erfordert, *dem Sinne der Erde* und *der Erde treu* zu werden³⁶⁾. Und beim Technizismus auch muß das technische Denken dem Weltlogos gleichsam als dem Muster nachfolgen, und den Logos und das Werden der Welt nachahmen.

Wir wollen keineswegs behaupten, daß jede Poiesis immer mimetisch werden solle. Ohne etwas dem poetischen Subjekt ursächlich Vorangehendes anzuerkennen, tritt es nicht in die analogische und mimetische Beziehung. Die Poiesis als Mimesis kann ohne das mimetische Bewußtsein als solche nicht zustandekommen. Es ist ein Anfang des mimetischen Bewußtseins, solches Grundgefühl zu haben, daß der Mensch in dieser Welt als das Weltseiende geworfen und sich seiner ganz und gar passiven Geworfenheit bewußt wird, dadurch er den Anfang seines Seins keineswegs beherrschen kann.

Der Mensch, der sich irgendwie das mimetische Bewußtsein angeeignet hat, gestaltet sich selbst in der Wirklichkeit des Wissens, des Handelns und des Schaffens, um seine weltseiende Natur, passend für den Weltlogos oder für etwas Gründliches, zu beweisen. In diesem Sinne soll die Poiesis, ob im weiteren Sinne, ob im engeren Sinne, die Mimesis als seine wesentliche Art annehmen. In der ursprünglichen Seinsweise der mimetischen Poiesis wird das nachzuahmende Vor- und Ur-Bild immer noch eigentlich metaphysisch und überhaupt nicht anschaulich. Das Geahnte als etwas Gründliches bleibt immer ängstlich. Deswegen kann man die mimetische Poiesis für eine Art der *Experimental-Philosophie*³⁷⁾ halten. In diesem Punkt möchte ich das Wort Augustins aufs neue zitieren, um eine mimetische und dialogische Beziehung mit dem Grund des Seins als ein typisches Beispiel zu zeigen, auch wenn es etwas zu rhetorisch scheinen mag.

Augustin sagt: *quaeram te, domine, invocans te et invocem te credens in te: praedicatus enim es nobis. invocat te, domine, fides mea, quam dedisti mihi*(*Confessiones* I.1.1). *Fides* ist ein gegebener Anfang von der menschlichen *Responsio*, die die Einla-

derung des Gottes dementsprechend annimmt. Mit und in dem Glauben als der ursprünglichen *Responsio* beginnen *Invocatio* und *Quaestio* als die aktive Form der *Responsio*. *Invocatio* heißt, die dialogische Beziehung mit dem Gott zu erhalten zu versuchen, und *Quaestio* ist das Wesen des anrufenden und nachzuahmenden Gottes zu untersuchen.

Mit der Hilfe der Worte Augustins zu sagen, hat die *Mimesis* drei Momente der *Responsio*, nämlich; *Acceptio*, *Invocatio* und *Quaestio*³⁹⁾. Anders gesagt, ist die *Mimesis* eine Lebensart, die das Nachzuahmende sucht und, suchend, sich selbst oder etwas in dieser Welt zweckmäßig hervorzubringen versucht, als ob der Weltlogos sich selbst als die Antwort auf das menschliche Anrufen(*Invocatio*) *bildhaft* verwirklichte.

Wenn die verschiedenen Gesichtszüge der Welt auch in der verschiedenen Dimensionen der Wirklichkeit des Seins ausgelegt werden, sagt jedes Seiende als *Katholou* oder Kategorie der Welt die Welt als solche aus, deren Gesamtbild sich selbst immer noch ängstlich verbirgt³⁹⁾. Die jeweilig verwirklichten Seienden werden möglicherweise die sich diametral gegenüberstehenden Kategorien, die einem Subjekt Welt gleichzeitig angehören. Die Welt als ein Ganzes begreift verschiedene oder gegensätzliche Aspekte in sich. Es bleibt immer problematisch, ob die *Mimesis* einen einzigen Aspekt oder nur ein wahres *Katholou* sucht. Vielleicht eröffnet die *Poesis* als *Mimesis* die sich immer verbergende Welt in der jeweiligen und neuen Gestalt. In diesem Sinne ist die mimetische *Poesis* im begrenzten Sinne *Inventio* des neuen *Katholou* der Welt und zugleich *Inventio* der Welt als einer neuen wahren Wirklichkeit.

Die menschliche *Poesis* ist immer nicht *Creatio ex nihilo*. Sie hat irgendeine Ursache außer der menschlichen Subjektivität, und mit dem Grundgefühl der Geworfenheit tritt der Mensch in die dialogische Resonanz mit etwas Gründlichem. Durch die mimetische *Poesis* als dialogische Resonanz wird der Mensch der kleine *Demiourgos*, der irgendeinen großen *Demiourgos* nachahmt. Den großen Meister nachahmend nimmt der Mensch an der jeweilig neu geschehenden Welt teil, und gerade in der Selbstgestaltung der Welt gestaltet der Mensch sich selbst jeweilig neu.

Die Wahrheit der *Mimesis*—ist nur die ursprüngliche Hoffnung der menschlichen Existenz, weil man die Gewißheit der dialogischen Resonanz nicht absolut bestätigen kann.

Anmerkungen

- 1) Ich habe die Übersetzung F. Schleiermachers (Platon, *Sämtliche Werke*, Rowohlt) zum Zitieren von Platon benutzt, sie mutatis mutandis verbessernd. Im Zitat akzentuiere ich oft mit der kursive.
- 2) cf. Platon, *Phaedrus* 246 d 8-e1; τὸ δὲ θεῖον καλόν, σοφόν, ἀγαθόν, καὶ πᾶν ὅτι τοιοῦτον.
- 3) Die Terminologie *experimentieren* oder *experimental* verdanke ich der Philosophie Nietzsches. cf. *FW* 51; *Wahrheitssinn*.—Ich lobe mir eine jede Skepsis, auf welche mir erlaubt ist zu antworten: »Versuchen wir's!« Aber ich mag von allen Dingen und allen Fragen, welche das *Experiment* nicht zulassen, nichts mehr hören. Dies ist die Grenze meines »Wahrheitssinnes«: denn dort hat die *Tapferkeit* ihr Recht verloren, 319, *M* 453, *JGB* 210, *WM* 1041 (1888); „Wieviel Wahrheit erträgt, wieviel Wahrheit wagt ein Geist?“—dies wurde für mich der eigentliche Wertmesser. Der Irrtum ist eine Feigheit . . . jede Errungenschaft der Erkenntnis folgt aus dem *Mut*, aus der Härte gegen sich, aus der Sauberkeit gegen sich . . . Eine solche *Experimental-Philosophie*, wie ich sie lebe, nimmt *versuchsweise* selbst die Möglichkeiten des grundsätzlichen Nihilismus

- vorweg. In Bezug auf das Wort Tapferkeit oder Mut, cf. *Phaedrus* 247c 4–5; *τολμητέον*.
- 4) Wir können immer nicht im gleichen Sinne die Kategorie wiederholentlich gebrauchen, besonders beim Urteilen des unerwartet Vortrefflichen. *Im großen Schweigen* „erschrickt das Herz vor einer neuen Wahrheit, es kann auch nicht reden, es spottet selber mit, wenn der Mund etwas in diese Schönheit hinausruft“ (Nietzsche, *M* 423).
 - 5) cf. *Phaedrus* 249c6–8; *τοῖς δὲ δὴ τοιοῦτοις ἀνὴρ ὑπομνήμασιν ὀρθῶς χρώμενος, τελέους ἀεὶ τελετᾶς τελοῦμενος, τέλος ὄντως μόνος γίγνεται*.
 - 6) Der Charakter des Zeus ist *ἡγεμονικός* (*Phaedrus* 252e3, cf. 246e4; *ὁ μὲν δὴ μέγας ἡγεμὼν ἐν οὐρανῷ Ζεὺς*). Nach G. J. de Vries: Zeus is the philosopher's deity (*A Commentary on the Phaedrus of Plato*, Amsterdam, 1969). Aber es ist noch nicht klar, in welchem onto-logischen Sinne Zeus der Schutzgott der Philosophen ist. In diesem Kontext ist die beherrschende Stelle der Idee des Guten auch nicht deutlich und deswegen können wir hier auch den systematischen Zusammenhang zwischen der Schönheit und dem höchsten Guten nicht finden. cf. mein Aufsatz, *Über das Problem der Kategorie »Schön« im Rahmen der Onto-logischen Kategorienlehre* 1 & 2, in diesem Jahrbuch 9 und 11. In Bezug auf Apollon, cf. *Respublica* 427bc.
 - 7) cf. Augustinus, *De ordine* I, 1, 3; *redditus in se ipsum*, R. Berlinger, *Philosophie als Weltwissenschaft*, Amsterdam, 1975, S. 40; Die Inwendung des Denkens in sich selbst aber führt zu einer bewegten Ganzheit geordneter Natur, die wir das Gefüge des Denkens oder sein System nennen.
 - 8) cf. mein Aufsatz, *Poiesis als Mimesis I*, *Journal of the Faculty of Letters, The University of Tokyo, Aesthetics*, vol. 12, 1987, Anmerkung (29).
 - 9) Es ist nicht klar, was Platon unter dem Wort *τὰ ἔθη καὶ τὰ ἐπιτηδεύματα* zeigt. cf. W.J. Verdenius, *Notes on Plato's Phaedrus, Mnemosyne*, 1955, p. 271, *Respublica* 424d8–9; *τὰ ἔθη τε καὶ τὰ ἐπιτηδεύματα*, *Leges* 770d2–3, *Phaedrus* 233d4, *Symposium* 211c5 etc. Gewagt zu sagen, zeigt Platon mit diesen Worten nur die *reine Wirklichkeit des göttlichen Sehens*. Durch das rein Sehen gestaltet der Gott sich selbst durch. cf. Ammerkung (19).
 - 10) cf. *Die Unschuld des Werdens, Der Nachlaß*, Ausgewählt und geordnet von Alfred Bäumler, Kröner, 1965, I. Im dessen ersten Kapitel (*Die Griechen*) redet Nietzsche von Cicero (im Jahre 1874): Cicero der dekorative Mensch eines Weltreichs. Als vollendeter Mensch und Wonner der Natur empfindet er sich, daher sein Ruhmgefühl. Seine politischen Taten sind Dekoration. Er verwendet alles, Wissenschaften und Künste, nach ihrer dekorativen Kraft. Erfinder des Pathos an sich, der *schönen Leidenschaft*. Die Kultur als verhüllende Dekoration.
 - 11) cf. *Symposium* 210a4–8; *δεῖ γάρ, ἔφη, τὸν ὀρθῶς ἰόντα ἐπὶ τοῦτο τὸ πρᾶγμα ἄρχεσθαι μὲν νέον ὄντα ἴεσαι ἐπὶ τὰ κατὰ σώματα, καὶ πρῶτον μὲν, ἐὰν ὀρθῶς ἡγήται ὁ ἡγοούμενος, ἐνδὸς αὐτὸν σώματος ἔραν καὶ ἐνταῦθα γεννᾶν λόγους καλοῦς, Phaedrus 250c8–e1; περὶ δὲ κάλλους, ὡσπερ εἴπομεν, μετ' ἐκεῖνων τε ἔλαμπεν ὄν, δεῦρό τ' ἐλθόντες κατελιφάμεν αὐτὸ διὰ τῆς ἐναργεστάτης αἰσθησεως τῶν ἡμετέρων στίλβον ἐναργεστάτα. . . νῦν δὲ κάλλος μόνον ταύτην ἔσχε μοῖραν, ὡστ' ἐκρανέστατον εἶναι καὶ ἐρασμιώτατον*. Es ist ganz klar, daß die Schönheit, ob körperlich, ob unkörperlich, eine wichtigste Rolle im mimetisch-metaphysischen Prozeß spielt. Aber es scheint uns noch problematisch, warum die Schönheit der Anfang des mimetischen Wegs sein kann. cf. mein Aufsatz, *op. cit.* (Anmerkung (6)), I. 4 (*Asthetische Erscheinung des Schönen und Pathos der Philosophie*).
 - 12) Das Wort *Phänomenalismus* können wir für eine wichtigste Terminologie Nietzsches halten, obwohl dieses Wort bisher nicht so tiefe Aufmerksamkeit erregt hat. Gleichsam mit dem Phänomenalismus als der Methode *seiner Philologie* (*WP* 24, 74, 155, *JGB* 1.22, *AC* 52, *WM* 479 etc.) sieht man seine *innere Welt ohne eine Interpretation* und die fiktiv konstruierte Welt. Das Ich oder Subjekt als Ursache ist auch eine große Fiktion. In *WM* 483 (1885) sagt er: Durch das Denken wird das Ich gesetzt; . . . Wie sehr gewohnt und unentbehrlich jetzt jene *Fiktion* auch sein mag,—das allein beweist noch nichts gegen ihre *Erdichtetheit*. cf. *GD* 6.3; des Ich (des Subjekts) als Ursache, *WM* 487 (1887); unsern *Glauben* an das „Ich“ als an eine Substanz, als an die einzige Realität, nach welcher wir überhaupt den Dingen Realität zusprechen, 488, 518 (1886); eine *perspektivische Illusion*, 548 (1886); in der *Erfindung* des Subjekts, des Ichs, 574, 635, 786 (1887); Die falsche Versubstanzialisierung des Ich, etc. Trotzdem können wir auf einer aktiven Seite das Ich finden. cf. *Za, Von den Hinterweltlern*, SA 2, S. 298; *dieses schaffende, wollende, wertende Ich*, welches das Maß und der Wert der Dinge ist . . . Immer redlicher lernt es reden, das Ich: und je mehr es lernt, um so mehr findet es Worte und Ehren für Leib und Erde. Unserer Interpretation nach erscheint der Gedanke *Perspektivismus* schon in der ersten Zeit, mindestens in dem vorangehenden Termin seiner Philosophie. cf. *FW* 261 (1882); Originalität, 196, *WM*

- 259 (1884), 495 (1884); „Der Sinn für Wahrheit“ . . . Wir können nur eine Welt begreifen, die wir selber gemacht haben, 602 (1884); . . . erkennen wir . . . daß man, mehr als sie (Wahrheit), die bildende, vereinfachende, gestaltende, erdichtende Kraft zu schätzen hat.
- In Bezug auf die Fiktion des Subjekts als Ursache, cf. *WM* 475–478, 480, 481 (1887); Das „Subjekt“ ist nichts Gegebenes, sondern etwas Hinzu-Erdichtetes, Dahinter-Gestecktes, 482, 484–492 etc.
- 13) Das Wort *Psycho-logia* meint in diesem Kontext keineswegs die Wissenschaft, die sogenannte psychologische Kausalität in Betracht zieht, sondern erstens die redliche Selbstausslegung der Psyche und zweitens die ontologische Untersuchung des Seins der Psyche. Die Psyche ist hier der Platz, wo etwas Vortreffliches passieren kann, mit einem Wort, der Ort des Pathos. Ohne Pathos kann die Psyche nicht sein. Ohne Patho-logia ist keine Psycho-logia. Und es gibt keinen Logos, wo Pathos nicht mehr ist. In Bezug auf die gegensätzliche Beziehung zwischen Pathos und Logos, cf. *Respublica* 604a10–b1.
- 14) cf. Anmerkung (9).
- 15) cf. Herakleitos, *DK* 22 B78; ἦθος γὰρ ἀνθρώπειον μὲν οὐκ ἔχει γνώμας, θεῖον δὲ ἔχει.
H. Diels übersetzt: Denn menschliches Wesen hat keine Einsichten, wohl aber göttliches.
- 16) *Meno* 98a3–4. Die Rolle des *Logismos aitiias* liegt darin, die *Doxa alethes* in der Psyche in die *Episteme* wohl begründet umzugestalten. In diesem Sinne wird *Logismos aitiias* »*Anamnesis*«.
- 17) cf. *Apologia* 22b8–c3; ἔργων οὖν αὐτῶν καὶ περὶ τῶν ποιητῶν ἐν ὀλίγῳ τοῦτο, ὅτι οὐ σοφίᾳ ποιοῦεν ἃ ποιοῦεν, ἀλλὰ φύσει ταῦτα καὶ ἐνθουσιάζοντες ὡς περὶ οἱ θεομάντιες καὶ οἱ χρησμοφοῖοι. καὶ γὰρ οὗτοι λέγουσι μὲν πολλὰ καὶ καλά, ἴσασιν δὲ οὐδὲν ὧν λέγουσι, *Ion* 534b8–c1; οὐ τέχνη . . . ἀλλὰ θείᾳ μοίρᾳ, 534 c5–6; οὐ . . . τέχνη . . . ἀλλὰ θείᾳ δυνάμει, *Meno* 99c7–d5; *Oἰκοδόν*, ὦ Μένων, ἄξιον τούτους θεῖους καλεῖν τοὺς ἀνδράς, οἵτινες νοῦν μὴ ἔχοντες πολλὰ καὶ μεγάλα κατορθοῦσιν ὧν πράττουσι καὶ λέγουσι; . . . Ὅρθῶς ἄρ' ἂν καλοῖμεν θεῖους τε οὗς νυνδὴ ἐλέγμεν χρησμοφοδοῦς καὶ μάντιες καὶ τοὺς ποιητικοὺς ἅπαντας καὶ τοὺς πολιτικοὺς οὐχ ἥκιστα τούτων φαίμεν ἂν θεῖους τε εἶναι καὶ ἐνθουσιάζειν, ἐπίπνοους ὄντας καὶ κατεχομένους ἐκ τοῦ θεοῦ, ὅταν κατορθῶσι λέγοντες πολλὰ καὶ μεγάλα πράγματα, μηδὲν εἰδότες ὧν λέγουσιν, 96d6; *θείᾳ μοίρᾳ* . . . ἄνευ νοῦ.
- 18) cf. Anmerkung (17).
- 19) *Theaetetus* 176b1–3; φηγὴ δὲ ὁμοίωσις θεῶν κατὰ τὸ δυνατόν ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι. cf. Anmerkung (9).
- 20) *Phaedrus* 253b5.
- 21) *Za*, SA2, S.345; Schaffen—das ist die große Erlösung vom Leiden, und des Lebens Leichtwerden. Das Wort *die große Erlösung vom Leiden* können wir auch für die Übersetzung des berühmten Wortes *Katharsis pathematon* (*Poetica* 1449a28) halten. In Bezug auf die *Katharsis*, cf. *Phaedo* 67c5–d2, 69b8–c3. Der Anfang der Philologie Nietzsches ist nichts anderes als das pessimistische Gefühl, „wie schwer es sich lebt“ (*WP* 137). Deswegen wird das *Leichtwerden* des Lebens der Endzweck seiner Philologie.
- 22) cf. Anmerkung (12).
- 23) cf. *EH*, *Warum ich so gute Bücher schreibe* 4, SA2, S. 1104; „Ich sage zugleich noch ein allgemeines Wort über meine *Kunst des Stils*. Einen Zustand, eine innere Spannung von Pathos *durch Zeichen*, eingerechnet das Tempo dieser Zeichen, *mitzuteilen*—das ist der Sinn jedes Stils; . . . Man weiß vor mir nicht, was man mit der deutschen Sprache kann—was man überhaupt mit der *Sprache* kann. Die *Kunst* des großen Rhythmus, der große *Stil* der Periodik, zum Ausdruck eines ungeheuren Auf und Nieder von sublimen, von übermenschlicher Leidenschaft, ist *erst von mir* entdeckt.“ Paradox zu sagen, macht der große Stolz Nietzsches auf seine *Kunst des Stils* den Sinn seines Erlebnisses jener Inspiration um so tiefer und größer.
- 24) *Nachgelassene Fragmente, Kritische Gesamtausgabe Werke (KGW)*, VIII, 14–170, Frühjahr 1888. Das Wort *physiologisch* in diesem Fragment *WM* 811 ist fast gleich mit dem Wort *psychologisch*. cf. *WM* 812 (1888).
- 25) Das Wort *eine physiologische Reizbarkeit der Suggestion* ist gebraucht, um *Sympathie* als *das Sich-hineinleben in andere Seelen* zu erklären. Er sagt: Man teilt sich nie Gedanken mit: man teilt sich *Bewegungen* mit, *mimische Zeichen*, welche von uns auf Gedanken hin zurückgelesen werden. Aber, in der Mitte dieses Fragments (1888) sagt er: Der ästhetische Zustand hat einen Überreichtum von *Mittelungsmitteln*, zugleich mit *einer extremen Empfänglichkeit für Reize und Zeichen*. In diesem Sinne soll *eine physiologische Reizbarkeit der Suggestion* in der ersten Stufe des künstlerischen Schaffens als eine extreme Empfänglichkeit stehen und dessen *Vorbild* kann man deswegen nur für *Reize und Zeichen* halten.

- 26) Wenn es in der vertikalen Mitteilung auch den Gott geben mag, hat solcher Gott kein Wort. Deswegen muß man im Zustand der Inspiration „Mundstück“ oder „Fürsprecher“ werden.
- 27) Dieser platonische Daimon hat die metaphysische Beziehung mit dem heraklitischen Daimon (cf. Anmerkung (8)), besonders in Bezug auf seine Seinsart von dem Zwischen-sein.
- 28) E. B. England (*The Laws of Plato* 1, Manchester UP, 1921, Arno Press, 1976) sagt: ἀρωγή will thus have here much the same sense it has at 659d ἡ παίδων δίκη τε καὶ ἀρωγή—and at 819a, where it almost equals τροφή or παιδεία. By this time the metaphor has almost disappeared: it survives only in the suggestion of Homer's golden rope (p. 256). cf. *Theaetetus* 153c6–d5. England vergleicht die Rolle der Sonne, alles in Ordnung zu erhalten, mit dem Gott Zeus in der Metapher Homers. cf. Anmerkung (6).
- 29) cf. H. Flashar, *Der Dialog Ion als Zeugnis platonischer Philosophie*, Berlin 1958, S. 135; Denn immer läßt Platon die Möglichkeit offen, daß in der *inspirierten* Dichtung große und echte Wahrheiten liegen, an die Platon seinen Gedankengang ja auch oft anknüpft (z.B. Men. 81AB). Die Interpretation Flashars ist vor allen positiv, die hinter der polemischen Außenseite etwas Wesentliches des platonischen Gedankens durchschaut. Aber es ist sehr fragwürdig, wie das *Schöne* des Poemas mit dem wahren und schönen Logos des göttlichen Dichters (*Meno* 81a8, b3) identifiziert werden kann, und dazu was durch die göttliche Begeisterung eigentlich erscheint. cf. H. Gundert, *Enthusiasmus und Logos, Lexis* 2, 1, 1949, W. J. Verdenius, *Mimesis, Philosophia Antiqua* 3, 1949, p. 4–9 etc.
- 30) In *Respublica* bestimmt Platon die Mimesis als bloße Wiedergabe: μιμήσασθαι . . . πρὸς τὸ φαινόμενον, ὡς φαίνεται, φαντάσματος . . . ὅσα μίμησις (598b2–4). Deswegen wird der Dichter εἰδῶλον δημιουργός (599d3) genannt. cf. 600e4–601a6; *Ὀδοῦν τιθῶμεν ἀπὸ Ὀμήλου ἀρξάμενους πάντας τοὺς ποιητικοὺς μιμητὰς εἰδῶλων ἀρετῆς εἶναι καὶ τῶν ἄλλων περὶ ὧν ποιῶσιν, τῆς δὲ ἀληθείας οὐχ ἄπτεσθαι, ἀλλ' ὥσπερ . . . ὁ ζωγράφος . . . ; . . . Οὕτω δὲ οἶμαι καὶ τὸν ποιητικὸν φῆσομεν χρώματα ἅττα ἐκάστων τῶν τεχνῶν τοῖς ὀνόμασι καὶ ῥήμασιν ἐπιχρωματίζειν αὐτὸν οὐκ ἐπαύοντα ἀλλ' ἢ μιμῆσθαι* (cf. 599a2, 7, 605c3). Der Gegenstand der Mimesis ist nicht das jeweils vorhandenen einzelnen Seienden, wie Platon selber sagt: Ist nicht alles, was von Mythologos und Poietes geredet wird, eine *Diegesis* entweder *geschehener* Dinge oder *jetziger* oder *künftiger*? (392d2–3), und der *Mythos* ist in seinem ganzen Charakter *Pseudos* (377a5). Trotzdem in diesem Kontext vergleicht Platon die poetische Mimesis mit der Malerei, die kein Wissen um das Wesen des Gegenstandes hat.
- 31) In *Poetica* wird die Wahrheit der poetischen Präsentation mit τὸ εἰκός (subjektive Überzeugung) bestätigt. Aristoteles gebraucht dieses Wort mit ἀνάγκη, τὸ ἀναγκαῖον meistens in der Form von κατὰ τὸ εἰκός ἢ τὸ ἀναγκαῖον wiederholentlich (1451a38, 51b9, 51a12–13, 27–28, 51b35, 52a20, 24, 54a34, 35, 36). Das Wort ἀνάγκη bleibt in *Poetica* durchaus im Bereich von τὸ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν (*Ethica Nicomachea* 1140a1 etc.). In diesem Sinne faßt τὸ εἰκός in sich ἀνάγκη. Er sagt: προαιρεῖσθαι τε δεῖ ἀδύνατα εἰκότα μᾶλλον ἢ δυνατὰ ἀπίθανα (1460a26–27). In Bezug auf das Wort εἰκός, cf. *Poiesis als Mimesis* I, in vol. 12, Anmerkung (11).
- 32) cf. *Respublica* 604b1; was den guten Menschen aber zur Betrübnis hinzieht, das ist das *Pathos* selbst, 605b7–c4; der mimetische Dichter jedem eine schlechte *Politeia* in seiner Seele aufrichtet, . . . , ihm Schattenbilder hervorruhend, c10–d5; Auch die besten Menschen von uns, wenn wir den Homer oder einen andern Tragödiendichter hören, wie er uns einen Helden *mimetisch* darstellt in trauriger Bewegung und eine lange Klagerede haltend, oder auch singende und sich heftig gebärende: so wird uns wohl zumute (*χαίρομεν*), wir geben uns hin (*ἐνδόντες ἡμᾶς*) und folgen mitempfindend (*αὐτοὺς ἐπόμεθα συμπάσχοντες*), und diesen Zustand ernsthaft nehmend, loben wir jenen mimetischen Dichter als einen vorzüglichen Dichter, der uns im höchsten Grade der Mimesis in solchen Zustand mitbringt.
- 33) Für Aristoteles bedeutet die echte *Sophia* oder *Episteme* eigentlich die von der Ursache, die immer und allgemein *notwendigerweise* wahr ist. Aber der Gegenstand der *Praktike* und der *Poietike* setzt sich in Bewegung im Bereich von τὸ ἐνδεχόμενον (cf. Anmerkung (31)), wo die Arche der Mensch selber ist (cf. *Ethica Nicomachea* 1139b5). In Bezug auf den Begriff Notwendigkeit, cf. *Metaphysica* 1010b28–30, 1015a20–b15.
- 34) *Summa theologica* I, q. 16, Art. 1 c, *De veritate* 1, 1c, *Summa contra gentiles* 1, 59; cum enim veritas intellectus sit adaequatio intellectus et rei, secundum quod intellectus dicit, esse quod est vel non esse quod non est.
- 35) Die erlebensmögliche Welt bleibt immer noch *unerschöpft und unentdeckt* (cf. Nietzsche, *Za, Von der schenkenden Tugend* 2, SA2, S. 339). Rilke sagt: Ich weiß nicht, wie man das völlig Wunderbare einer Welt leugnen kann, in der die Zunahme des Berechneten die Vorräte dessen,

- was über jedes Absehen hinausgeht, noch gar nicht einmal angegriffen hat (*Rilke, Sämtliche Werke*, Insel, Frankfurt am Main, 1966, VI, *Über den jungen Dichter* 1913, S. 1047). cf. Anmerkung (39).
- 36) Zarathustra redet: Bleibt mir der Erde *treu*, meine Brüder, mit der Macht eurer Tugend! Eure schenkende Liebe und eure Erkenntnis *diene* dem Sinne der Erde! . . . Führt, gleich mir, die verflogene Tugend zur Erde zurück—ja, zurück zu Leib und Leben: daß sie der Erde ihren Sinn gebe, einen Menschen-Sinn! . . . Euer Geist und eure Tugend *diene* dem Sinn der Erde, meine Brüder: und aller Dinge Wert werde neu von euch gesetzt! (*Za, loc. cit.* S. 338–9). Nach Nietzsche selbst, soll der Erde *treu* zu werden unbedingt dem Sinn-Geben oder dem Wert-Setzen vorangehen. Aber, woher kommt die Macht der Tugend eigentlich? Das menschliche Leben steht hier schon in der dialogischen Resonanz mit dem Leben der Erde.
- 37) cf. Anmerkung (3).
- 38) Ohne *Acceptio* beginnt nichts. In der Freiheit nimmt der Mensch seine Seinsart unfreiwillig und unvermeidlich an, in der er schon dazu berufen ist, gerade inmitten der Inwendung in sich selbst sich zu fragen, was das Anrufende ist und wie er das suchen kann. Wir wissen noch nicht, ob der Weg des Suchens als *Hodos* des *Methodos* eigentlich ist, oder besser, in welchem Sinne sich der Mensch nach etwas fragt, oder besser, ob er die Kraft des Fragevermögens als seine Urkraft hat. Ohne *Acceptio* beginnt nichts. Aber wir können in der ersten Lage der *Responsio*, vielmehr innerhalb seiner selbst, immer noch das Gefühl der *Aporia* nicht vollkommen wegwischen. Mit *Acceptio* beginnt schon *Quaestio*. Die *Quaestio* kann sich immer tiefer, vielmehr noch unruhiger machen. Wir wissen nicht, ob die Selbstentwicklung des antwortend Fragens in den zwei Sinnen (sich-selbst-Erkennen und den-Seinsgrund-Suchen) wie erwartet, Fortschritte machen kann, oder ob sie, unbemerkt zurückgeführt zum Chaos, das fragende Subjekt selbst nicht verliert. Nietzsche sagt: man muß noch *Chaos* in sich haben, *um einen tanzenden Stern gebären zu können* (*Za, Vorrede* 5, SA2, S. 284). Oder: Was groß ist am Menschen, das ist, daß er eine Brücke und kein Zweck ist: was geliebt werden kann am Menschen, das ist, daß er ein *Übergang* und ein *Untergang* ist (*ibid.* 4, S. 281). Ist das *Chaos des Daseins* wirklich *schön*? (*FW* 277. cf. *FW* 109, *WM* 711 etc). Selbst der Gedanke von Chaos scheint etwas zu optimistisch nicht? Wenn es nicht so ist, warum kann Zarathustra so reden: Ich liebe den, der freien Geistes und freien Herzens ist? (S. 283). In diesem Sinne sollen wir aufs neue anerkennen, daß *Responsio* als *Acceptio*, *Invocatio* und *Quaestio* nicht immer solche Seinsart der *Mimesis* hervorruft. Mit anderen Worten, ist es nicht so leicht für etwas, sich selbst in das *nachzuahmende* Vorbild umzugestalten. Dafür soll der Mensch *das Pathos der Distanz* zwischen dem Fragen und dem Gefragten nicht nur bloß erhalten, sondern auch irgendwie richtig orientieren. Das Problem liegt eben darin, ob solche Orientierung in jeder *individuellen Verantwortlichkeit* echt redlich und aufrichtig geleistet wird. Deswegen ist die dialogische Resonanz bei Augustin nur ein Beispiel (Nach R. Berlinger: Das metaphysische Denken Augustins wird von zwei Fragen *dialektisch* bewegt: . . . *Prima quaestio est, ut nos ipsos noverimus; altera ut originem nostram* (cf. *De ordine* II, 18, 47) (*Augustins dialogische Metaphysik*, Frankfurt am Main, 1962, S. 17. cf. S. 24)). R. Berlinger sagt: Wenn nun aber die Kraft des Fragevermögens aus *dem Grunde eines Seins* entspringt, das unzweifelt etwas ist und nicht nichts, wenn somit das Fragevermögen seinen *Grund* nicht in einer baren Möglichkeit hat, sondern in einem *wirkenden* Sein, das etwas vermag, weil es *etwas* ist, wie sollte dann die Umfrage „Warum“ überhaupt gestellt werden können, *ohne auf etwas zielen zu müssen*? So wird einsichtig, daß die in dem Fragewort „Warum“ angezeigte Urmöglichkeit menschlichen Fragens überhaupt sich in der Frage verlautbart: „Warum ist etwas?“ (*Philosophie als Weltwissenschaft* 1, Amsterdam, 1975, S. 19). Wenn etwas Gefragtes als *etwas Wirkendes* zum Vorschein kommt, würde etwas allmächtig das nachzuahmende *Vorbild*.
- 39) cf. *WM* 600 (*KGW* VIII, 2-117, Herbst 1885–Herbst 1886); Unendliche Ausdeutbarkeit der Welt: . . . Die Einheit (der Monismus) ein Bedürfnis der inertia; die Mehrheit der Deutung Zeichen der Kraft. Der Welt ihren beunruhigenden und ängstlichen Charakter nicht abstreiten wollen! cf. Anmerkung (35).