

Über die Tragweite des Metaphysischen Denkens —Platon und Aristoteles—

Kazuyoshi FUJITA

I. Hodos und Methods — Modus Resonantiae

Was ist die Methode für das philosophische Denken? Warum sagen wir die Methode des Denkens? Irgendeine Methode zu stellen scheint einen bestimmten Hodos zum Telos vorzulegen. Das Teleute (Telos) des Hodos soll in diesem Sinne die Entelecheia (en-telei-echein) als Telete versprechen. Der, der eine Methode sucht und herzustellen versucht, ist aber keineswegs der ganz und gar Unwissende, sondern der irgendeine Ahnung von etwas zu suchendes Habende¹⁾. Anders gesagt, braucht diese Ahnung von etwas eine bestimmte Methode, um sich selbst festzustellen. Auch wenn solche Methode nur von der Verneinung der bisherigen Methoden herzukommen scheinen mag, soll es schon im voraus etwas geben, das das Bewußtsein der Verneinung bestätigen könnte. Die *raison d'être* der Methode wird daher durch etwas zu intendierendes garantiert. D.h., etwas, das am Ende der Forschung als *causatum* hervorzutreten scheint, bestimmt als *causa* die Methode, die zuerst am Anfang der Forschung als *causa* schien.

Platons Gedanken nach scheint etwas zu suchendes im Ergon des Wissens nur dadurch sich zu offenbaren, daß der für etwas zu suchendes Passende den für das Suchen passenden Weg geht²⁾. Aber, wie könnte man die *Orthotes*³⁾ seines Wegs und die des Wissens wissen? Solche *Orthotes* können wir vor der Forschung überhaupt nicht voraussetzen. Wie könnte man vom Sein des zu suchenden sich überzeugen? Durch die Frage kann man davon sich überzeugen. Wie entsteht eine Frage? Durch den Verlust der *Enargeia* oder der Hinlänglichkeit des jetzigen Wissens, d.h. durch den Verlust der bisherigen Identität des Seins (*Noema*) und Denkens (*Noein*)⁴⁾. Die Trennung des Denkens vom Sein entsteht dadurch, daß irgendein bekannter Satz als eine Form von »*adaequatio intellectus et rei*« nicht mehr gilt, oder daß irgendeine Tatsache schon entstanden zu sein scheint, wo es keinen dafür passenden Satz gibt. Die Frage beginnt darum mit der Selbstverneinung des Wissens. Aber der Fragende weiß den Anfang der Selbstverneinung nicht, wie Kierkegaard in *Philosophische Brocken* sagt⁵⁾. Gleichsam deutet etwas an in diesem individuellen Substrat Ich, ohne sich selbst klar zu machen, seines Sein an sich und das Noch-nicht-sein im Substrat Ich. Das ist sozusagen eine Form des sokratischen Thaumazeins als Pathos des Philosophierens (*ἀρχὴ φιλοσοφίας*. *Theaetetus* 155d 2–4).

Der Fragende setzt das Sein von etwas voraus, ohne To-ti (Was-sein) oder To-poion (Wie-sein) voraus nicht zu wissen, um irgendeine neue Identität des Seins und Denkens wieder herzustellen. Aber hier erscheint noch eine Aporie. Es ist schon problematisch geworden, was die Identität des Seins und Denkens eigentlich sei. Darum

sollen wir suchen nicht nur das Sein des noch nicht Seienden, sondern auch den Topos der Identität, i.e. den ontologischen Treffpunkt, insofern die Wahrheit »adaequatio intellectus et rei« ist. Die Methode ist in diesem Sinne »modus adaequationis« oder »modus resonantiae« von dem Entdeckenden und dem Sich-offenbarenden.

Aber in welchem Sinne könnte die Entelecheia in einem Substrat möglich sein? Könnte man überhaupt jene absolute Distanz überbrücken, die den Menschen höchstens im Topos des Philosophos im Vergleich mit dem Gott bleiben läßt (*Apologia* 23a5–7, 29d3–5). Die jeweilig verwirklichte Energeia des Wissens ist immer Dynamis als die Vorbereitung der neuen Energeia, weil wir Alloiosis-Endechomenon und Endechomenon-allos-echein sind (cf. *Phaedo* 78d1–e2, 80a10–b6, *Ethica Nicomacheia* 40a1–2, 40b35–41a1, *Metaphysica* 1042a32–33; τὸ ὑποκείμενον ταῖς μεταβολαῖς). Deswegen, insofern die Frage nach etwas einmal entstanden ist und der Weg zur neuen Identität sich einmal als solcher bewußt ist, sind wir schon in die endlose dialogische Bewegung de Logismos getreten, in der wir zuletzt die Identität des Seins und Denkens nicht bestätigen können. »Καλὸν κἀγαθὸν εἰδέναι« war darum für Sokrates im strengsten Sinne des Wortes die allerletzte Aufgabe (*Ap.* 21d5)⁶⁾.

Es gibt keineswegs sogenannte objektive Methode, mit der jeder dasselbe Telos erreichen und die Allgemeinheit des Erfolgs bestätigen kann. Deswegen können wir nicht umhin, die Trennung des Denkens vom Sein und zugleich den Versuch der Wiederherstellung der Identität in diesem individuellen Substrat Ich, mit der Verantwortlichkeit für den Seinsgrund, zu übernehmen.

II. Via Metaphysica

In den Schriften Platons oder des Aristoteles auch können wir das Wort *μεταφυσικά* (*μεταφυσική*) nicht finden. Der Name „Metaphysica“ des Hauptwerks des Aristoteles kommt vielleicht aus der Kompilation des Andronikos her, aber der Sinn des Namens scheint uns den Gedanken des Aristoteles und der Schola Peripatetica übernommen zu haben. Der Sinn des „meta“ ist nämlich nicht zufällig, sondern auch notwendig und systematisch, auch wenn es noch systematische Probleme geben mag.

Die Neuplatoniker interpretieren in der Geschichte des Kommentars: der Gegenstand der Metaphysik ist etwas über die Natur oder etwas Grundhaftes hinter den natürlichen Erscheinungen, und, das Wort „μετά“ „ὑπέρ“ oder „ἐπέκεινα“ umschreibend, betonen die Transzendenz des „μετά“⁷⁾. Diese zwei Wörter erscheinen schon im wichtigen Kontext der platonischen Metaphysik: *Respublica* 509b9–10; ἐπέκεινα τῆς οὐσίας προσβείξαι καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος, *ib.* a7; αὐτὸ (τὸ ἀγαθόν) δ' ὑπὲρ ταῦτα ἔστιν, *ib.* c2; ὑπερβολῆς, *Phaedrus* 247c3; τὸν δὲ ὑπερουράνιον τόπον.

Aristoteles kritisiert aber solche transzendente Tendenz, besonders in seiner Kritik der platonischen Ideenlehre. Vorläufig, in Hinsicht auf solche Kritik, können wir den Grundcharakter des „meta“ folgenderweise bestimmen:

- a) vom uns Klaren zum *an seiner Natur* Deutlichsten (*EN* 95b3–4, *Metaphy.* 993b1)
- b) von den *aisthetischen* Seienden zu den *an sich bloß* Seienden (*Analytica Poste-*

riora 72a1–5, *Metaphy.* 1013a3–4, *EN* 95b2–3)⁹⁾

c) von den individuellen Seienden zum Allgemeinen (τὸ καθόλου) (*ib.*)

d) von causatum zu causa od. principium

Wenn wir mit diesen Charakter des „meta“ »metaphysica« bestimmen, wird »metaphysica« die Wissenschaft

1) des im Logos Ersteren od. des Allgemeinen (*Metaphy.* 1018b32–33),

2) von „τὰς πάντων βεβαιότητας ἀρχάς“ (*ib.* 1005b11–12), und

3) von „τὸ ὄν ἢ ὄν καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ' αὐτό“ (*ib.* 1003a21–22).

Nach dem Seienden als dem Seienden (τὸ ὄν ἢ ὄν) zu fragen heißt, über (ἀνωτέρω) den Wissenschaften der besonderen Seienden (mathematisch od. physisch) stehend, das Seiende im allgemeinen zu betrachten. Anders gesagt, forscht aristotelische Metaphysik im allgemeinen Topos die Prinzipien des Seins und Werdens, die Grundgesetze des Denkens.

Die erste Philosophie, die die Welt prinzipiell betrachtet, hat in diesem Sinne die *Meta-Intention* und wird damit Theologike, die nach der höchsten Ursache der Welt überhaupt fragt. In diesem Sinne ist die Metaphysik des Aristoteles nicht nur Ontologie, sondern auch sogenannte Theologike als Weltwissenschaft. Wenn es so ist, ist sie eigentlich nicht anders als Platons Metaphysik. Aber Platons Metaphysik setzt die Transzendenz des höchsten Urseins (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρῶσις καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος) sozusagen welt-transzendent, die bei weitem viel die Tragweite der Aristotelischen Metaphysik transzendiert. Das erwähnt er in *Metaphysica* A9, B6, Z14, I2, A. Gleichsam bringt Aristoteles die naive Verwunderung Glaukons als dialogisches Partners des Sokrates in *Republica wissenschaftlich* in Ordnung. Glaukon sagte lachend, „Ἄπολλον, δαίμονιαις ὑπερβολῆς (R. 509c1–2)⁹⁾, als Sokrates über die doppelte Transzendenz der Idee des Guten redete, die den anderen Ideen überhaupt als Erscheinungsgründen der Seienden das Sein (εἶναι) und die Substantialität (οὐσία) gibt¹⁰⁾. Dagegen beschränkt er sich auf den Gedanken wie folgt:

κατὰ μὲν γὰρ τὸν λόγον τὰ καθόλου πρότερα κατὰ δὲ τὴν αἴσθησιν τὰ καθ' ἕκαστα καὶ κατὰ τὸν λόγον δὲ τὸ συμβεβηκὸς τοῦ ὅλου πρότερον, οἷον τὸ μουσικὸν τοῦ μουσικοῦ ἀνθρώπου· οὐ γὰρ ἔσται ὁ λόγος ὅλος ἄνευ τοῦ μέρους· καίτοι οὐκ ἐνδέχεται μουσικὸν εἶναι μὴ ὄντος μουσικοῦ τινός (Denn im Logos (Definition, Aussage) ist das Allgemeine das Erstere und für die Empfindung sind die Einzelnen die Ersteren. Noch dazu im Logos geht das Akzidens dem Ganzen voraus, z.B. das Gebildet-sein dem gebildeten Menschen. Denn der Logos als das Ganze kann ohne den Teil nicht sein. Aber das Gebildet-sein kann ohne das Sein des gebildeten Menschen nicht sein) (*Metaphy.* 1018b32–37). Im Zusammenhang mit dem Kontext von *Categoriae*, ist *κατηγορία* als μέρος des λόγος ontologisch ὄν, das in einem ὑποκείμενον (Substrat) nicht als wesentlicher Teil von etwas, sondern nur in Seinsart der Abhängigkeit davon ist (1a24–25), dessen Substantialität trotz ihrer kategorischen Allegemeinheit sich immer durch die Substantialität der ersten Substanz vergewissert (2b2–3). D.h., hier kann man die eigene Transzendenz des Allgemeinen ohne irgendein Substrat als Seinstopos dieses Allgemeinen überhaupt nicht sagen.

Bei Platons Metaphysik verliert das Substrat ontologisch sein eigenen Topos und

Substantialität¹¹), und das Allgemeine, das einer Kategorie als *κατ' ὅλου* (*Meno* 77ab) entspricht, bekommt seine eigene transzendente Substantialität im Topos der wahren Seienden (*τὰ ὄντα ὄντως*). Aber, bei Aristoteles, ist die Substantialität der ersten Substanz (*πρωτῆ οὐσία*) als Topos des im Substrat Seienden immer erst und grundlegend.

Es war Platon, das das Wort *Methodos* zum ersten Mal methodologisch gebrauchte. Die Methode des *λογισμὸς αἰτίας* als *ἀνάμνησις* (*Meno* 98a3–4) ist bei Platon nichts anderes als Dialektik¹²). Aristotelische Metaphysik als *ἡ ἐπὶ τὰς ἀρχὰς ὁδὸς* (*EN* 1095a33) hat aber als Methode eigentlich nichts Neues als Dialektik. Der Grundcharakter der Dialektik ist *συνεῖναι κατ' εἶδος* (*Phdr.* 249b7). „κατ' εἶδος“ heißt meiner Meinung nach „κατ' ἄρθρα ἢ πέφυκεν“ (265e1–2). D.h., gemäß der eigentlichen Artikulation. Dialektik ist darum die gemäß dem eigentlichen Eidos (Begriff oder Sinn) Artikulation des Seienden und zugleich die Systematisierung der *εἰδη* oder der Kategorien. Wenn man auch seine Philosophie Metaphysik nicht nennen mag, wird Dialektik die allgemeine Methode der Philosophie, insofern die Philosophie *eidetische Erkennung* nicht verleugnet (Denn, z.B., Plotin behauptet die Überwindung der eidetischen Erkennung am letzten Ende des philosophischen Wegs¹³). Platon, und Aristoteles auch, redet nicht über die typisch metaphysische Methode.

Die Eigenart jeder Methode liegt in der Individualität jedes metaphysischen Denkens. Mit der allgemeinen Definition der Methode kann man die Besonderheit des Wegs zum Grund überhaupt nicht erklären, i.e., warum Platon solchen Weg von *ὑπερβολῇ δαίμονια* geht, und warum Aristoteles in der Grenze von »ἐν ὑποκειμένῳ εἶναι« zu bleiben versucht. Möglicherweise können wir im Prozeß der Beweisführung irgendeinen Irrtum oder sprunghaften Schluß ausfinden. Aber wir können vielleicht den Kern des Gedankengangs nicht berühren, dessen eigene Intention und Tragweite schon im Anfang des Wegs zum Grund, dem methodologischen Bewußtsein vorausgehend, als irgendeine Ahnung verborgen liegt. In diesem Sinne ist das Problem der Methode eigentlich das der Freiheit und des Mysteriums des denkenden Individuums. Die Methode ist darum die individuelle Form der persönlichen Begegnung mit etwas. Aristoteles sagt: *ἄξιόδοσι δὴ καὶ τοῦτο ἀποδεικνύει τινὲς δι' ἀπαιδευσίαν . . . ὅλος μὲν γὰρ ἀπάντων ἀδύνατον ἀπόδειξιν εἶναι* (*Metaphy.* 1006a5–9). Man kann alles seiner philosophischen Grammatik, Logik, Rhetorik und Poetik nicht logisch erklären, gemäß denen man seine philosophische *Energia* jeweilig verwirklicht, auch wenn sie nicht individuell und persönlich aussehen mag. Nietzsche kritisiert die Metaphysik oder die Ontologie, besonders Platonismus und manifestiert, aus der Welt die *Vernunftkategorien*, i.e., *Zweck, Einheit, Wahrheit, Sein* herauszuziehen (cf. *WM* 12AB). Seine Methode ist aber perspektivische *Philologie* oder philologischer *Phänomenalismus*, i.e., „einen Text als Text ablesen können, ohne eine Interpretation dazwischen zu mengen“ (*WM* 479), und in diesem Sinne „gut zu lesen“ (*AC* 52). Schließlich ist die metaphysische Methode auch nichts anderes als jede eigene Kunst, den Text Welt *gut zu lesen*. Es gibt vorläufig kein gemeinsames Maß, damit die allgemeine Gültigkeit der philosophischen Kunst messen zu können. Denn das Problem ist nur »adaequatio intellectus et rei« in diesem Individuum Ich. Trotzdem ist es für

das methodologische Bewußtsein unvermeidlich, zwischen der Verallgemeinerung der Methode und der Individualisierung des Wegs zu schwanken, weil »resonantia dialogica« nicht nur in der individuellen Beziehung mit dem Grund des Seins in einem Ethos, sondern auch inter-ethisch immer problematisch ist¹⁴⁾. In Platons *Phaedrus* kann man in der Gestalt des Eros das gute Beispiel der Doppel-Struktur der »resonantia dialogica« finden: (a) *μιμούμενοι αὐτοί¹⁵⁾ τε καὶ* (b) *τὰ παιδικὰ πείθοντες καὶ ῥυθμίζοντες εἰς τὸ ἐκείνου (θεοῦ) ἐπιτήδευμα καὶ ἰδέαν ἄγουσιν* (253b5–7). „*πείθοντες καὶ ῥυθμίζοντες*“ interpretiert R. Hackforth: giving counsel and discipline¹⁶⁾ to the boy, aber man kann mit Platons Worten richtig erklären: *τις τῇ διαλεκτικῇ τέχνῃ . . . χρώμενος, λαβὼν ψυχὴν προσήκουσαν, φυτεύῃ τε καὶ σπείρῃ μετ’ ἐπιστήμης* ((jemand) die Kunst der Dialektik benutzend, eine passende Seele dazu wählend, mit Episteme die Auslegungen säet und pflanzt) (276e5–7).

III. Das Problem der Schönheit im Zusammenhang mit dem Guten

Um das metaphysische Problem zu denken, nehmen wir die Schönheit als Anhaltspunkt. Wenn wir die Schönheit als den Gegenstand der metaphysischen Untersuchung ansehen, denken wir die Schönheit in den zwei Topoi. Einerseits erscheint die Schönheit irgendwie in der ontischen Dimension. Andererseits deutet diese Schönheit irgendeinen Grund ihrer Erscheinung an und fordert von uns die Transzendenz als die Überwindung von *τὸ φαινόμενον καλόν* (*Metaphy.* 1072a28)¹⁷⁾. Nämlich;

- 1) Wir fassen *τὸ κάλλος* durch den deutlichsten unserer Sinne, das aufs deutlichste (*ἐναργέστατα*) scheint (*Phdr.* 250d1–3).
- 2) *κάλλος μόνον ταύτῃ ἔσχε μοῖραν, ὥστε ἐκφανέστατον* (das Hervorleuchtendste) *εἶναι καὶ ἔρασιμώτατον* (das Liebreizendste) (7–1)
- 3) „*θεώμενος . . . τὴν τῆδε ἐπωνυμίαν¹⁸⁾*“ . . . „*ἐνθένδε ἐκεῖσε* (von hier dorthin) *φέρεται πρὸς αὐτὸ τὸ κάλλος*“ (e2–3).

Es ist der Anfang der metaphysischen Forschung, etwas Schönes (*τὴν τῆδε ἐπωνυμίαν*) schön zu beurteilen. Solches tatsächliche Urteil des Schönen (*τὸ καλόν*) als Anhaltspunkt nehmend (*ἐνθένδε*), können wir uns weiter fragen, aus welchem Grunde wir etwas Schönes schön urteilen können. Denn die Schönheit (*τὸ κάλλος*) hat in dieser alltäglichen Welt eine ausgezeichnete Stelle (2). Wie oben erwähnt, im Kontext der aristotelischen Onto-logie, soll man folgenderweise sagen: Etwas ist schön, insofern eine gewisse Schönheit (*τὸ τι καλόν*), nicht als sein wesentlicher Teil (*μέρος*), sondern nur als das Akzidens, *in* etwas als *ὑποκείμενον* ist, das als *τόδε τι* erfährt und als *τοῖόνδε¹⁹⁾* ausgesagt wird. Aber in den Schriften Platons auch kann man den Gedanken der Allgemeinheit der Kategorie (*καθόλου*) und des *In-etwas-sein* (*ἐν τινι εἶναι*) der Schönheit finden (cf. *Meno* 77a6, 72e7, 73a2, *Symposium* 211a8 etc.). Bis diesem Punkt scheinen diese zwei denselben Gedankengang zu gehen. Aber hier sollen wir darauf aufmerksam sein, daß Aritoteles weder in *Categoriae* noch in *De interpretatione* die Kategorie *καλόν* erwähnt, obwohl er die Kategorie der Tugend (*ἀρεταὶ-δικαιοσύνη, σωφροσύνη*) als die der *ἕξις* (*ποιότης*) angibt.

Platon stellt fest:

- a) τὰ πολλὰ ταῦτα ἐνὶ τινι ὀνόματι προσαγορεύειν (solches Viele insgesamt mit einem Namen zu nennen) (*Meno* 74d5–6)—tatsächliches Urteil von ἔπωνυμία.
- b) ἐν τι εἶδος ταῦτόν ἔχειν (ein und desseble gewisse Eidos zu haben) (*ib.* 72c7) — als der Grund von προσαγορεύειν.

Für Platon diese zwei Punkte sind nur der Ausgang der ontologischen Frage nach dem Sinn und dem Sein des καθόλου (bei Platon, richtiger κατ' ὄλου): τί ποτε ὄν τοῦτο ὁ τοῦτο ὄνομά ἐστιν; (*ib.* 74e11–12). D.h., es gibt eine wesentliche Identität oder eine identische Substantialität unter τὰ πολλὰ ταῦτα. Durch ἔχειν von einer und derselben Identität werden alle solchen auf eine und dieselbe Weise identisch (*ib.* 73c1–3). In diesem Falle gibt es doch keinen aristotelischen Unterscheid zwischen der Kategorie von τὸ τί und der von τὸ ποῖον. Diese Frage (τί . . .;) stellt es als das grammatikalische Subjekt, das in die alltäglichen Erfahrungen des Schönen als das Prädikat (Kategorie) hervortritt. Solche Frage nach τὸ τί (Was-sein, Substantialität) wird aber mit der Gattung und der Differenz der Art nicht definiert. In *Hippias Maior* können wir ein gutes Beispiel der Schwierigkeit von ὀρισμός finden. Wegen der undefinierbarkeit kann man nicht umhin, diese Frage zum Topos der Selbstverständlichkeit wieder zurückzusenden²⁰⁾. Es war der gewöhnliche Gedankengang des Partners von Sokrates. Wenn es so ist, welchen Sinn könnte sie überhaupt erhalten? Mit der Bestätigung der undefinierbarkeit kann diese Frage unsere Aufmerksamkeit auf einen unersetzbaren und eigenen Topos selbst von τὸ ἐπὶ πᾶσιν τοῦτοις ταῦτόν lenken. Das heißt der Übergang von der alltäglichen ontischen Dimension zur onto-logischen Dimension, die erste Stufe der metaphysischen Periagoge (Umkehr). Erst durch diese Periagoge (ἐνθένδε ἐκεῖσε) kann man die Schönheit als den Grund der schönen Seienden »αὐτὸ τὸ καλόν« nennen. Die Frage nach dem Was-sein des εἶδος Schönheit formt sich zunächst um in die Frage nach dem Wie-sein, i.e. ὄνομας. Mit anderen Worten, ist dieser Übergang der von „τὸ ἐν καὶ ταῦτόν“ als „τὸ ἐπὶ πᾶσιν τοῖς σώμασι κάλλος“ (*Smp.* 210b3–4) zu dem Einen, das alle schönen Seienden als solche (ταῖόνδε) zustandekommen läßt. Als die positive ontologische Bestimmung der Schönheit können wir den nächsten berühmten Satz, zitieren:

αὐτὸ τὸ καλόν, ᾗ^{a)} καὶ τᾶλλα πάντα κοσμεῖται καὶ καλὰ φαίνεται, ἐπειδὴν προσγένηται^{b)} ἐκεῖνο τὸ εἶδος (die Schönheit selbst, wodurch^{a)} alles andere ordentlich eingerichtet wird und als schön erscheint, wenn jenes Eidos ihm zukommt^{b)}) (*Hippias Maior* 289d2–4). Meiner Meinung nach, kann man in diesem Satz zwei ontologische Stufen finden (ᾗ^{a)}, τᾗ Gruppe und παρουσία, κοινωνία, μέθεξις, προσγένεσθαι^{b)} Gruppe)²¹⁾. Die erstere zeigt nur die Kausalität. Aber die letztere weist nicht nur die Kausalität, sondern auch die ontologische Beziehung und Differenz. Das bedeutet uns den umsichtigen metaphysischen Gedankengang Platons an.

Dagegen fragt Aristoteles sich nicht, was die Schönheit an sich eigentlich sei, weil er vielleicht es vermeiden wollte, das immanente Eidos als etwas Selbständiges zu substantialisieren, obwohl er um die Schönheit einige wichtigen Sätze uns hinterläßt²²⁾, nicht als Definition.

Das bedeutet aber nicht immer, daß er keineswegs über den transzendenten Topos

der Schönheit redet. In *Metaphysica A* erwähnt er die Schönheit des Gottes:

- 1) Als $\tau\iota$ *κινοῦν αὐτὸ ἀκίνητον ὄν* ist der Gott *οὐκ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν οὐδαμῶς* (überhaupt nicht anders sein können) (*Metaphy.* 1072b7–8)
- 2) η *ἀνάγκη, καλῶς* (ὄν) (10–11)²³⁾ — $\tauὸ$ ὄν *καλόν* (72a28) (\leftrightarrow $\tauὸ$ *φαινόμενον καλόν*)
- 3) *ἀρχή* (72b11) — $\tauὸ$ *δι' αὐτὸ αἰρετὸν* (72a35) — $\tauὸ$ *οὐ ἔνεκα* (b1)

Paradoxerweise sagt Aristoteles, es gebe *οὐσία τις αἰδῖος καὶ ἀκίνητος καὶ κεχωρισμένη τῶν αἰσθητῶν* (73a4–5). In diesem Sinne ist diese göttliche Schönheit ($\tauὸ$ ὄν *καλόν*) als »causa finalis« *transzendent*. Es ist zwar ähnlich mit Platons Metaphysik, die Schönheit als causa finalis zu sagen, aber doch anders als platonisches »*αὐτὸ τὸ καλόν*«, weil sie als »causa formalis« (als causa essendi) nicht klar ausgedrückt ist. Anders gesagt, können wir hier keinen ontologischen Zusammenhang zwischen dem immanenten Eidos Schönheit ($\tauὸ$ ἐν *ὑποκειμένῳ τινὶ καλόν*) und der transzendenten Schönheit als causa finalis finden. Dazu scheint es keinen deutlichen Unterschied zu sein zwischen der Schönheit und dem Guten, z.B. zwischen *ἄριστον* und *κάλλιστον* oder $\tauὸ$ ὄν *καλόν* und *ἄριστον* in *A 7* (cf. in *A* 1075a12; $\tauὸ$ *ἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον*).

Natürlich konnte Platon auch die ontologische Differenz zwischen dem transzendenten Guten und der Idee der Schönheit nicht so klar machen, weil er sagte, das Gute sei schöner als andere Ideen. Aber, bei Aristoteles, kann man solche Differenz selbst terminologisch auch nicht klar machen. Als er über causa finalis redet, sagt er auf drei Weisen:

- 1) *πολλῶν καὶ τοῦ γυνῶναι καὶ τῆς κινήσεως ἀρχή τᾶγαθὸν καὶ τὸ καλόν* (*Metaphy.* 1013a21–12)
- 2) $\tauὸ$ *οὐ ἔνεκα καὶ τᾶγαθόν* (*ib.* 982b10, 983a31–2, cf. *EN I*, 1, 2)
- 3) *τέλος* — η *τοῦ καλοῦ χώρα* (*De partibus animalium* 645a19–30)

Dazu sagt er deutlich: $\tauὸ$ *ἀγαθὸν καὶ τὸ καλόν ἕτερον* (*Metaphy.* 78a31). „Denn das Gute ist immer *in* der Handlung, aber die Schönheit *im* Unbeweglichen auch“ (*ib.* 31–2). Wir können anerkennen, daß das Gute *in* der Handlung ist. Aber es ist für das Gute nicht immer wahr, *immer* in der Handlung zu sein (1, 2). Wenn es so ist, wie sagt Aristoteles von der Beziehung zwischen dem Guten und der Schönheit? In diesem Kontext können wir mindestens folgenderweise feststellen:

- a) $\tauὸ$ *καλόν* — *τέλος τῆς ἀρετῆς* (*EN* 1115b 13) (ethischer Zweck)
- b) δ *ἀγαθός* (δ *ἐπιεικής*) — *τοῦ καλοῦ ἔνεκα* (1169a11, 1136b20–22, 1115b12–3) (Nur δ *ἀγαθός* kann die Schönheit für seinen ethischen Zweck halten)
- c) δ *ἀγαθός* — *τὰς καλὰς πράξεις* (1169a 7) (Nur δ *ἀγαθός* kann *καλῶς* handeln)
- d) $\tauὰ$ *κάλλιστα πράττειν* — $\tauὰ$ *μέγιστα τῶν ἀγαθῶν* (1169a9–11)

Diese Momente zusammenzufassen,

- e) Man kann auf Grund vom Guten in sich selbst die Schönheit für den Zweck halten und durch die Verwirklichung der schönen Handlung sein Gutes hervorbringen (Dieser Kreislauf des Guten und der Schönheit ist ganz ähnlich mit dem in der göttlichen Schöpfung in Platons *Timaeus*²⁴⁾).

Über die Beziehung zwischen den beiden sollen wir dazu auch auf die folgenden Punkte aufmerksam sein:

- 1) Die Kategorie ‚gut‘ (*ἀγαθός*) wird der Handlung nicht allein ausgestattet (cf.

1099a22, 17–8).

2) Das Subjekt der schönen Handlung wird nicht ‚schön‘ (*καλός*) genannt²⁵).

In Rücksicht auf diese Punkte können wir zwar eine Art Differenz zwischen den beiden klar machen, aber doch es nicht, warum das Gute irgendeine Schönheit hervortreten lassen kann, und ob wir die Schönheit als den Zweck der Tugend für *causa formalis* halten können, und dazu welchen Zusammenhang zwischen jener transzendenten Schönheit und dieser Schönheit (und der Schönheit des poetischen Werks und der natürlichen Seienden) es gibt. Möglicherweise könnten wir sagen, das allerletzte Gute werde dadurch *causa finalis* oder *causa efficiens* wie bei Platons *Metaphysik*, die verschiedenen eidetischen Ursachen (natürlich einschließlich des *Eidos* Schönheit) in sich zu umfassen. In diesem Falle ist die Schönheit nicht *prima causa*, und Aristoteles fragt sich nicht, was die Schönheit als teleologische oder eidetische Ursache sei, und welchen ontologischen Zusammenhang zwischen dem absoluten Guten und der Schönheit als solche es gebe.

IV. Die Tragweite des metaphysischen Denkens

Das Problem von *κενολογεῖν*

Außer der transzendenten Stellung der eidetischen Ursachen sind Platon und Aristoteles nicht nur teleologisch-systematisch, sondern auch werttheoretisch fast ähnlich (Die Schöpfung des Gottes ist typisch). Aber Aristoteles wollte jene ontologische Umkehrung, die Diotima in *Symposium* (210a4–211d1) gezeigt hat, von der immanenten Schönheit zur Schönheit *ohne Substrat* (*οὐδέ που ὄν ἐτέρω τινί*) und den Gedanken der *Teilnahme* (*μέθεξις*) überhaupt nicht anerkennen. Er kritisiert Platons Gedanken, weil die Verneinung der Immanenz des *Eidos* den Verlust der Beziehung zwischen den Seienden und ihren Ursachen (transzendente Seienden) herbeiführt (cf. *Metaphy.* 991a6; *δμόνυμον*), und weil *τὸ δὲ λέγειν παραδείγματα αὐτὰ (εἴδη) εἶναι καὶ μετέχειν αὐτῶν τᾶλλα κενολογεῖν ἔστι καὶ μεταφορὰς λέγειν ποιητικᾶς* (*ib.* 991a20–22).

Wenn Aristoteles Platon kritisiert, gibt es die Gründe der Kritik mindestens zwei: sein Seinserlebnis und die *logische* Notwendigkeit (*ἀναγκαῖον*, 990b29). Sein Seinserlebnis scheint aber immer hinter der logischen Notwendigkeit sich zu verstecken. Hier möchten wir uns nochmal fragen. Mag seine Kritik die über *Telos* des platonischen Gedankengangs oder vielmehr die über *Arche* des metaphysischen Wegs sein? Das Wort *κενολογεῖν* hat Platon nicht gebraucht, aber er wollte auch vom nicht Seienden überhaupt nicht sagen (*Sophista* 262e5–6; *Λόγον ἀναγκαῖον, ὅταν περὶ ἧ, τινὸς εἶναι λόγον, μὴ δὲ τινὸς ἀδύνατον*). Seiner Meinung nach sagen die Sophisten eben von »τὸ οὐκ ὄν« (cf. Anm. 4).

Der metaphysische Satz scheint unbedingt die allgemeine und apriorische Gültigkeit zu erhalten, durch die das Sein und der Seinscharakter überhaupt an sich begründet werden können. Aber dieser Unterschied zwischen beiden Metaphysiker ist zweifellos der *Gebensatz* zwischen *dem Sein* und *dem Nicht-sein*. Wie mag solcher Unterschied entstehen? Wie und aus welchem Grunde könnte man dem Sein begegnen

und das Nicht-sein bestätigen oder beweisen? Und mit welchem Recht kann man die verschiedenen Seinserlebnisse der anderen verstehen und kritisieren? Augustin lehrt uns »consulere veritatem«²⁶⁾, die »adaequatio intellectus et rei« selbst begründet. Auch wenn man diese dialogische Beziehung mit dem Seinsgrund als solche anerkennen mag, kann man die gründliche Identität des Topos von »consulere veritatem« immer noch nicht bestätigen. Deswegen mag es gefährlich sein, insbesondere die metaphysische Sache immer nur objektiv-logisch urteilen zu wollen, weil das individuell *Hypo-logische* in jedem Substrat den onto-logischen Gedankengang jeder Metaphysik unterzustützen scheint. Das Wort *Onto-logie* heißt in diesem Kontext der metaphysische Versuch des Logos oder des Logismos, der dem *On* »κατ'ἄξιαν« (*Phdr.* 247c4) entsprechen oder »adaequatio« verwirklichen will, und der Weg der Erforschung und der Bestätigung wird von diesem Ich in meinem Ethos onto-logisch übernommen. Wenn dieser Weg des jeweilig irgendeine Identität des Seins und Denkens Versuchens in einem Subjekt den Grund des Anfangs nicht erhalten könnte, welche Beziehung könnte das Wort »γνώθι σαυτόν« mit *via metaphysica* überhaupt erhalten? Wir fragen uns nicht mehr, *wie* wir *κενολογεῖν* vermeiden können. Wir können in „redditus in se ipsum“ (*De ordine* I, 1.3) nur *gut zu sehen* versuchen, was im Topos als diesem Ich *passiert*. D.h., wir können nur den Text Ich gut zu lesen versuchen. In der Inwendung in sich selbst fragen wir uns weiter, was die Verschiedenheit des metaphysischen Wegs eigentlich sei, oder wie man den Gegensatz zwischen der Differenz und der Identität annehmen soll. Ist es wirklich wahr, daß Aristoteles solches Pathos (*πάσχειν*) des Schönen nie erfahren hat, das ihn *weiter* zur transzendenten Schönheit sowohl als *causa formalis* wie auch als *causa finalis* verführen könnte, wie Platon in *Phaedrus* 249d4–251b7 darstellt?

In diesem Kontext sollten wir uns an die Worte Herklits wieder erinnern. Er sagt: *Διὸ δεῖ ἐπεισθαι τῷ ξυνῷ. τοῦ λόγου δ' ἔόντος ξυνοῦ ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἴδιαν ἔχοντες φρόνησιν* (Drum tut es not, dem Allgemeinen zu folgen. Obwohl aber der Sinn allgemein ist, leben die Vielen, als hätten sie ein Denken für sich — ü.v. Bruno Snell) (*DK* 22B2). Aber er sagt auch: *ἐδίζησάμην ἐμεωυτόν* (Ich durchforschte mich selbst — ü.v. Hermann Diels) (*DK* 22B101). Mit diesem Gegensatz treten wir in die doppelte metaphysische Aporie von »resonantia dialogica«.

(13. 1. 1986)

Anmerkungen

Im letzten Sommer veranstaltete Europäische Nietzsche Gesellschaft eine wissenschaftliche Arbeitstagung in Sils Maria/Engadin. An dieser Tagung hatte ich einen Vortrag, dessen Thema »Über den metaphysischen Weg« lautet. Ich habe diesen Vortrag mit den Anmerkungen ziemlich erweitert.

- 1) cf. Herakleitos, *DK* 22B18; Ἐὰν μὴ ἔλπηται ἀνέλπιστον οὐκ ἐξευρήσει, ἀνεξερεύνητον ἔον καὶ ἀπορον (Wer Unerhofftes nicht erhofft, kann es nicht finden: unaufspürbar ist es und unzugänglich — Bruno Snell). Das Unerhoffte kann man nicht nachforschen. Auch wenn das Erhoffte noch nicht *clare et distincte* erfaßt werden mag, könnte es die onto-logische Frage nach sich selbst aufwecken. Deswegen ist das Fragen-können das schon zu etwas Berufen-sein. Zum Beispiel sagt Sokrates in *Respublica* 505d11–506a8; Ὅ δὴ δικάει μὲν ἅπαντα φυγή καὶ

τούτου ἕνεκα πάντα πράττει, ἀπομαντευομένη τι εἶναι, ἀποροῦσα δὲ καὶ οὐκ ἔχουσα λαβεῖν ἱκανῶς τί ποτ' ἐστὶν οὐδὲ πῶστει χρῆσασθαι μονίμῳ οἷᾳ καὶ περὶ τᾶλλα, . . . Οἶμαι γοῦν, . . . , δίκαιά τε καὶ καλὰ ἀγροῦμενα ὅπη ποτὲ ἀγαθὰ ἐστίν, . . . μαντεύομαι δὲ μηδὲνα αὐτὰ πρότερον γνῶσεσθαι ἱκανῶς. Glaukon sagt Sokrates; Καλῶς γάρ, . . . , μαντεύη. ἀποροῦσα in diesem Kontext bedeutet vielleicht solchen philosophischen Zustand, daß der Suchende zwar τι schon ahnt (ἀπομαντευομένη, μαντεύομαι), aber doch die Methode der Suche noch nicht hat und darum τὸ τί von dem Suchenden noch nicht erfaßt (λαβεῖν). Er bleibt in diesem Sinne in der Ahnung als ὁρθὴ δόξα. Heraklitische ἀπορία meint ohne irgendeine Ahnung als der Anfang des Wegs und bei Platon ist sie ohne die bestimmte Methode, etwas clare et distincte zu erfassen. In diesem Sinne ist die berühmte Frage Menons (*Meno* 80d5–6; Καὶ τίνα τρόπον ζητήσεις, ὦ Σώκρατες, τοῦτο ὃ μὴ οἶσθα τὸ παράπαν ὅτι ἐστίν;); zwar wichtig, aber doch nicht vollkommen richtig. Denn das methodologische Bewußtsein (τίνα τρόπον;) hat keinen Sinn, wo es schon keine Ahnung von etwas gibt. Platons Gedanken nach ist es unmöglich, das ganz und gar Unbekannte („das Unerhoffte“ bei Herakleitos) zu suchen. Sokratische Forschung als λογισμὸς αἰτίας (98a 3–4) ist darum keineswegs sozusagen exitus ex nihilo, aber beginnt schon zwischen σοφία und ἀμαθία (*Smp.* 202a3). In *Confessiones* I, 1 sagt Augustin: *utrum sit prius invocare te an laudare te et scire te prius sit an invocare te. . . . quaeram te, domine, invocans et et invocem te credens in te.* Das ist der Anfang, ohne das Wesen Gottes klar zu wissen (scire) den Gott anzurufen (invocare), und es ist resonantia dialogica, wegen des Unwissens, eben in der Inwendung in sich selbst (redditus in se ipsum), zu fragen (quaerere), was der Gott eigentlich sei, und zugleich wegen des Glaubens (credere) die Bestätigung des Wissens dem noch nicht bekannten Gott überzulassen, immer solchen Gott anrufend und lobend (laudare).

- 2) Z. B., können wir diesen Gedanken mit den einigen Wörter bezeichnen: κατ' ἀξίαν (*Phdr.* 247c4), ὁρθῶς χρώμενος (*ib.* 249c7), ψυχῆν προσήκουσαν (*ib.* 276e6) etc.
- 3) Orthotes (rectitudo) in diesem Kontext ist eigentlich die richtige und passende Beziehung zwischen dem Denken und dem Sein. Z.B., sagt Sokrates: πρῶτον γὰρ, ὡς φησι Πρόδικος, περὶ ὀνομάτων ὁρθότητος μαθεῖν δεῖ (*Euthydemus* 277e3–4). Anders gesagt, ist es, adaequatio intellectus et rei zu bestätigen. Denn es ist unmöglich, ohne rectitudo adaequationis etwas zu erkennen (εἰδέναι, γινώσκειν), zu nennen (ὀνομάζειν), als so und so auszusagen (προσαγορεύειν) und in den verschiedenen Gestalten auszudrücken oder zu symbolisieren (εἰργάσθαι) (cf. *Meno* 74d3–e2, *Cratylus* 387d4–5, *Phdr.* 249c7, *Leges* 669a9–b3 etc.). Im „Ineinanderspiel der Frage nach dem Ursprung und der Frage nach der Seele“ (R. Berlinger, *Augustins dialogische Metaphysik*, Frankfurt am Main, 1962, S. 24) hat der Begriff ὁρθότης in der Form von ἐπανορθῶ (ἐπί-ἄνω-ὁρθῶ) einen ausgezeichneten existentiellen Sinn (cf. *R.* 425a5, *Lg.* 769d7).
- 4) cf. *DK* 28B8; ταῦτόν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἐστὶ νόημα. οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ εἶντος, ἐν ᾧ πεφασισμένον ἐστίν, εὐρήσεις τὸ νοεῖν; οὐδὲν γὰρ ἢ ἔσται ἄλλο πάρεξ τοῦ εἶντος, . . . Die Übersetzung ist nicht so leicht. Vorläufig nehmen wir die Übersetzung von Uvo Hölscher (Suhrkamp) an. D.h.: Das Selbige aber ist zu erkennen, und zugleich der Grund, weshalb eine Erkenntnis seiend ist. Denn nicht ohne das Seiende, worin eine Aussage ihr Sein hat, wirst du das Erkennen finden. Denn nichts anderes ist noch wird sein außer dem Seienden, . . . Wir interpretieren in diesem Fragment des Parmenides die Identität des Denkens und des Seins. Das Seiende ist das zu denkende und das Denken ist immer das von etwas. In Bezug auf die Auslegung der Idee des Gute in *Respublica* 509b ff. sagt James Adam in *The Republic of Plato*, Cambridge, 1965, vol. 2, p. 61: In the Philosophy of Plato, Knowledge is the epistemological counterpart of Being, Being the ontological counterpart of Knowledge (cf. Adam, vol. 1, p. 338). cf. Platon, *Prm.* 132b3–c4, *Sophista* 262e5–6; Λόγον ἀναγκαῖον, . . . , τινὸς εἶναι λόγον, μὴ δὲ τινὸς ἀδύνατον, Aristoteles, *De anima* 430b26; ἐστὶ δ' ἡ μὲν φάσις τι κατὰ τινος etc. Wenn es so ist, warum oder wie entsteht das Problem von κενολογεῖν?
- 5) Propositio: Die Frage wird von dem Unwissenden gestellt, der nicht einmal weiß, was der Anlaß ist, daß er so fragt (ü.v. L. Richter, Rowohlt). In resonantia dialogica können wir den Anfang der Frage nicht beherrschen. Plötzlich (ἐξαίφνης) können wir dem ausgezeichneten Augenblick

- (καίρος) begegnen. In diesem Sinne sind wir immer das Zwischen-Sein zwischen aktiv und passiv.
- 6) *Lg.* 966b6; εἰδέναι τὰ περὶ τὴν ἀλήθειαν καλοῦ τε καὶ ἀγαθοῦ.
 - 7) cf. Plotinos, *Enneades* VI, 8, 19; . . . τὸ ἐπέκεινα οὐσίας . . . , οὐ μόνον ὅτι γεννᾷ οὐσίαν, ἀλλ' ὅτι οὐ δουλεύει οὔτε οὐσίᾳ οὔτε ἑαυτῷ, οὐδὲ ἐστὶν αὐτῷ ἀρχὴ ἢ οὐσία αὐτοῦ, ἀλλ' αὐτὸς ἀρχὴ τῆς οὐσίας ὧν οὐχ αὐτῷ ἐποίησε τὴν οὐσίαν, ἀλλὰ ποιήσας ταύτην ἕξω εἶασεν ἑαυτοῦ, ἅτε οὐδὲν τοῦ εἶναι δεόμενος, ὃς ἐποίησεν αὐτό (cf. V. 1, 8; . . . τὰγαθὸν καὶ τὸ ἐπέκεινα νοῦ καὶ ἐπέκεινα οὐσίας), VI, 9, 6; Τὸ πάντων αἰτίων . . . Οὐ τοίνυν οὐδὲ ἀγαθὸν λεκτέον τοῦτο, ὃ παρέχει, ἀλλὰ ἄλλως τὰγαθὸν ὑπὲρ τὰ ἄλλα ἀγαθὰ, *ib.*; ὑπεράγαθον, VI, 7, 32; κάλλος ὑπὲρ κάλλος, I, 6, 9; Τὸ δὲ ἐπέκεινα τοῦτον τὴν τοῦ ἀγαθοῦ λεγόμενῃ φύσιν προβεβλημένον τὸ καλὸν πρὸ αὐτῆς ἔχουσαν. Ὡστε ὀλοσχερεῖ μὲν λόγῳ τὸ πρῶτον καλόν· διαιρῶν δὲ τὰ νοητὰ τὸ μὲν νοητὸν καλὸν τὸν τῶν εἰδῶν φήσει τόπον, τὸ δ' ἀγαθὸν τὸ ἐπέκεινα καὶ πηγὴν καὶ ἀρχὴν τοῦ καλοῦ.
 - 8) *Analytica posteriora* 71b34–72a5; οὐ γὰρ ταῦτόν πρότερον τῆ φύσει καὶ πρὸς ἡμᾶς πρότερον, οὐδὲ γνωριμώτερον καὶ ἡμῖν γνωριμώτερον. λέγω δὲ πρὸς ἡμᾶς μὲν πρότερα καὶ γνωριμώτερα τὰ ἐγγύτερον τῆς αἰσθήσεως, ἀπλῶς δὲ πρότερα καὶ γνωριμώτερα τὰ πορρώτερον. ἔστι δὲ πορρωτάτω μὲν τὰ καθόλου μάλιστα, ἐγγυτάτω δὲ τὰ καθ' ἕκαστα· καὶ ἀντίκειται ταῦτ' ἀλλήλοις.
 - 9) J. Adam, *op. cit.*, p. 62; Glauco exclaimed, very commically, „Save us all, what an amazing transcendence!“ . . . ὑπερβολῆς is not ‚exaggeration‘ (Jowett), but refers to *ὑπερέχοντος*: cf. ἀμήχανον κάλλος λέγεις (509a6). A ὑπερβολή which transcends existence may well be called *δαιμονία* („supernatural“, ‚miraculous‘). Schleiermacher übersetzt: Apollo, das ist ein wunderbares Übertreffen!
 - 10) cf. Aristoteles, *Metaphy* 988a10–11; τὰ γὰρ εἶδη τοῦ τί ἐστὶν αἰτία τοῖς ἄλλοις, τοῖς δ' εἶδει τοῦ εἶν.
 - 11) Wir halten *χώρα* als *πάσης γενέσεως ὑποδοχή* (*Timaeus* 49a5–6) für das entsubstantialisierte und entindividualisierte Substrat (cf. *ib.* 52a8–b1; *γένος ὄν τὸ τῆς χώρας αἰεὶ, φθορὰν οὐ προσδεχόμενον, ἔδραν δὲ παρέχον ὅσα ἔχει γένεσιν πᾶσιν*).
 - 12) Durch *λογισμὸς αἰτίας* als *ἀνάμνησις* wird *ὄρθῃ δόξα ἐπιστήμη* (Meno 97e2–98a8). In *Phaedrus* ist *ἀνάμνησις* „ἀ. ἐκείνων ἃ ποτ' εἶδεν ἡμῶν ἢ φυχῆ συμπορευθεῖσα θεῷ καὶ ὑπεριδοῦσα ἃ νῦν εἶναι φραμεν, καὶ ἀνακύψασα εἰς τὸ ὄν ὄντως“ (249c2–4). Methodologisch ist sie „*συνιέναι κατ' εἶδος λεγόμενον, ἐκ πολλῶν ἰὸν αἰσθήσεων εἰς ἓν λογισμῷ συναιρούμενον*“ (*ib.* b6–c1).
 - 13) Platon gibt das Wort *ἰδέα* selbst am letzten Ende von *γινώσκειν* nicht auf. Plotin sagt: 'Ἐπεὶ τοίνυν ἐν ἔστωι ὃ ζητούμεν, καὶ τὴν ἀρχὴν τῶν πάντων ἐπισκοποῦμεν, τὰγαθὸν καὶ τὸ πρῶτον, . . . , ἀλλ' ἰέμενον εἰς τὰ πρῶτα ἐπαναγαγεῖν ἑαυτὸν . . . , ἐπὶ τε τὴν ἐν ἑαυτῷ ἀρχὴν ἀναβεβηκέναι καὶ ἐν ἐκ πολλῶν γενέσθαι ἀρχῆς καὶ ἐνὸς θεατὴν ἐσόμενον. . . . τὴν ψυχὴν τὴν αὐτοῦ νῷ πιστεύσαντα . . . , ἀλλὰ καθαρῷ τῷ νῷ τὸ καθαρώτατον θεᾶσθαι καὶ τοῦ νοῦ τῷ πρῶτῳ. . . . Δύναται δὲ ὄραν ὃ νοῦς ἢ τὰ πρὸ αὐτοῦ, ἢ τὰ αὐτοῦ, ἢ τὰ παρ' αὐτοῦ. . . . , καθαρώτερα καὶ ἀπλούτερα τὰ πρὸ αὐτοῦ, μᾶλλον δὲ τὸ πρὸ αὐτοῦ. . . . (τὸ πρὸ νοῦ) ἐκεῖνο δὲ οὐ τι, ἀλλὰ πρὸ ἐκάστου, οὐδὲ ὄν· καὶ γὰρ τὸ ὄν οἶον μορφὴν τὴν τοῦ ὄντος ἔχει, ἄμορφον δὲ ἐκεῖνο καὶ μορφῆς νοητῆς. . . . τὸ καθ' αὐτὸ μονοειδές, μᾶλλον δὲ ἀνείδεον πρὸ εἶδους ὄν παντός, . . . 'Ἐπει καὶ τὸ αἰτίον λέγειν οὐ κατηγορεῖν ἐστὶ συμβεβηκός τι αὐτῷ, ἀλλ' ἡμῖν, ὅτι ἐχομέν τι παρ' αὐτοῦ ἐκεينوῦ ὄντος ἐν αὐτῷ. Δεῖ δὲ μὴδὲ τὸ ἐκεῖνο, μὴδὲ τὸ τοῦτο λέγειν ἀκριβῶς λέγοντα, ἀλλ' ἡμᾶς οἶον ἕξωθεν περιέχοντα τὰ αὐτῶν ἐρμηνεύειν ἐθέλειν πάθῃ . . . (VI. 9, 3). Im Vergleich mit Platons metaphysischen Weg ist „*ἐκ πολλῶν εἰς ἓν*“ gleich, aber das Eine kann nicht mit der Dialektik als der Methode der eideischen Erkennung erfaßt werden, weil das Eine über die ontologische Beziehung zwischen dem Sein und dem Denken (*adaequatio intellectus et rei*) geht. Denn das Eine als *καθαρώτατον* und *ἀπλούστατον* ist von Natur aus (αὐτῷ) »ἀνείδεον« (ohne Eidos) und darum unaussagbar (als *τοιοῦδε*) und undenkbar. *Κατηγορεῖν* vom Einen hat keinen direkten onto-logischen Grund des Nennens im zu erkennenden, sondern *nur in uns* (ἡμῖν). Wenn es so wäre, welchen Grund könnten „*ἰέμενον εἰς τὰ πρῶτα ἐπαναγαγεῖν ἑαυτὸν*“ oder „*τὴν ἐν αὐτῷ ἀρχὴν ἀναβεβηκέναι*“ in der metaphysischen Beziehung mit dem Amorphen haben? Durch *τι παρ' ἐκεينوῦ ὄντος ἐν αὐτῷ* kann man in sich selbst irgendeine aber nicht onto-logische Beziehung mit dem Einen

erhalten, aber wir brauchen die andere Methode als die bei Platon, um das amorphe Eine zu treffen. Plotin sagt: *Τὸ δὲ ἴσως ἦν οὐ θέαμα, ἀλλὰ ἄλλος τρόπος τοῦ ἰδεῖν, ἕκστασις καὶ ἄπλωσις καὶ ἐπίδοσις αὐτοῦ καὶ ἔφρασις πρὸς ἀφῆν καὶ στάσις καὶ περινόησις πρὸς ἐφαρμογήν, εἴπερ τις τὸ ἐν τῷ ἀδότῳ θεάσεται. . . . ὡς ἀρχῇ ἀρχὴν ὁρᾷ, καὶ συγγίνεται καὶ τῷ ὁμοίῳ τὸ ὁμοιον, . . . (VI, 9, 11). Dagegen erhält platonische Metaphysik die Dialektike durchaus bis zum Ende: *διαλεκτικόν* ist τὸν λόγον ἐκάστου λαμβάνοντα τῆς οὐσίας. . . . περὶ τοῦ ἀγαθοῦ ὡσαύτως . . . διαρίσασθαι τῷ λόγῳ ἀπὸ τῶν ἄλλων πάντων ἀφελὼν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν . . . μὴ κατὰ δόξαν ἀλλὰ κατ' οὐσίαν (R. 534b3–d1).*

- 14) In Bezug auf das erste Moment von resonantia dialogica, cf. R. Berlinger, *op cit.*, S. 24; In dem Maß, als der Mensch über sich selbst nachdenkt, um sich selbst auf den Grund zu kommen, sich in sein Inneres begibt, durch es hindurchschreitet, es überschreitet, in dem Maß nähert er sich seinem Ursprung. Er übersetzt Augustins Wort „Noverim me, noverim te“ (*Soliloquia* II, 1, 1): mich selbst möchte ich erkennen, dann erkenne ich den Ursprung meines Seins. cf. *De ordine* II, 18, 47: Prima quaestio est, ut nos ipsos noverimus: altera ut originem nostram.
- 15) Im Kontext der platonischen Metaphysik ist dieses Wort sehr wichtig, weil *ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν* (*Th.* 176b1–2) der letzte Zweck der philosophischen Existenz ist. ‘*Ὁμοίωσις θεῷ, „ἐκείνων (θεῶν) τιμῶν τε καὶ μιμούμενος εἰς τὸ δυνατόν ζῆν“* (*Phdr.* 252d1–2) meint aber „*παρ' ἐαυτῶν ἀνευρίσκειν τὴν τοῦ σφετέρου θεοῦ φύσιν*“ (252e7–253a1). Deswegen hat der Gedanke von Mimesis zwei epistemologische Momente: sich selbst erkennen und den Grund seines Seins erkennen (cf. Anm. 14).
- 16) *Plato's Phaedrus*, Cambridge, 1972 (1952), p. 100. cf. Hermeias, *In Platonis Phaedrum Scholia*, 1901, p. 192 [166]; *τέλος γὰρ τῆς ἐρωτικῆς τὸν ἀντέρωτα γεννησαι*, W. H. Thompson, *The Phaedrus of Plato*, 1868, p. 70; β., *shaping or conforming them to the mode of life and the moral standard proper to the god they serve.*
- 17) cf. *Phaedrus* 249c3; *ἂ νῦν εἶναί φαμεν* (↔ *τὸ δὲ ὄν ὄντως*).
- 18) Was in der alltäglichen Welt den Namen Schönheit trägt.
- 19) cf. *Th.* 209c2; *ἄσοι τοιοῦτοι*, 156b3; *τὰ τοιάδε (ὀνόματα)*, *Categoriae* 9a29; *τὰ τοιάδε, Ti*, 49d5; *τὸ τοιοῦτον* etc.
- 20) Statt des Antwortens von Was-sein die konkreten Beispiele aufzählen. Das ist der gewöhnliche Weg für den dialogischen Partner des Sokrates.
- 21) cf. Meine Abhandlung, *Über das Problem der Kategorie Schön im Rahmen der Onto-Logischen Kategorienlehre I*, *Journal of the Faculty of Letters, The University of Tokyo, Aesthetics*, vol. 9, p. 108.
- 22) cf. *ib.*, p. 113.
- 23) Insofern dieses Seiende notwendigerweise existiert, ist es schön. Die ontologische Beziehung zwischen der Schönheit und der Notwendigkeit können wir in der poetischen Dimension finden: *Phdr.* 258d4–11, 259e4–6 und 264b3–c6, *Ti.* 28a4–30a7, Aristoteles, *Poetica* VII. cf. F. Schelling, *Philosophie der Kunst*, S. 357–8.
- 24) Das Gute und die Schönheit in der göttlichen Schöpfung in *Timaeus*.
 - a) Das Werdende wird immer notwendigerweise als *causatum* (28a4–5).
 - b) Demiurgos ist als die beste Ursache an sich gut (29a3, 5–6, e1).
 - c) Demiurgos ist *Poietes* aller Werdenden (28c3, 29e1).
 - d) Demiurgos hat die Ideen als *Paradeigmata* (28a6–29a3).
 - e) Der gute Demiurgos gestaltet immer nur das Schönste (30a6–7).
 - f) Der Kosmos ist das Schönste aller Werdenden (29a5).
 - g) Demiurgos will, daß sein Werk immer sich selbst ähnlich ist (29e2–30a3).
- 25) e.g. *Ion* 533e5–534a2; *ποιηται οἱ ἀγαθοὶ . . . ταῦτα τὰ καλὰ ποιήματα . . .*
- 26) *De magistro* XI, 38.