

Problem der Philologia in der Dimension der vergleichenden Philosophie

Kazuyoshi FUJITA

Prooemium

Wir sollen vorläufig voraussetzen, daß es in der Welt oder in der Geschichte des Menschen verschiedene Systeme gibt, z. B. verschiedene Völker, verschiedene Staaten, verschiedene Kulturen, verschiedene Sprachen usw.

Die Sache *Vergleichung* selbst war natürlich schon in der ersten Zeit der Geschichte des menschlichen Geistes. Denn es kann das Urteil überhaupt nicht geben, ohne die Sache Vergleichung vorauszusetzen. Nämlich war die Sache Vergleichung selbst nichts anderes als die wesentliche Artung des Katēgorein (*κατηγορεῖν* od. *προσαγορεύειν*, d.h. mit der Kategorie irgendein Subjektives auszusagen od. zu beschreiben) überhaupt. Die Kategorie der Relation des Aristoteles¹⁾ ist auch nur eine Art der Sache Vergleichung. Denn man muß in der Dimension des Katēgorein unbedingt irgendein Subjektives onto-logisch voraussetzen, und irgendein Subjektives als solches auszusagen meint nichts anderes als das, ob bewußt, ob unbewußt, die nicht so ausgesagt werdenden Subjektiven logisch auszuschließen. Aristoteles sagte, Unterscheiden (Differenzieren) sei der Anfang des Erkennens.²⁾ Nach ihm könnten wir so sagen, Unterscheiden sei der Anfang der Relation mit den anderen.

Die Hauptursachen (od. Hauptbedingungen), durch die wir heute die Sache Vergleichung als eine wichtige Art der Philosophie ansehen sollten, sind

- 1) die Erweiterung des Relationsbereiches mit den andren (i.e., inbegrifflich gesagt, die Erweiterung der Welt),
- 2) die Vergrößerung der Kompliziertheit der Relationsweisen³⁾ und
- 3) die Vergrößerung des sozusagen heraklitischen Gegensatzes zwischen *Polarisation* und *Vereinheitlichung*.⁴⁾

Warum müssen wir in der heutigen Situation der vergleichenden Philosophie Philologia problematisieren?

In der Dimension der Vergleichung reden wir immer noch über die Kultur, auch wenn wir den Begriff Kultur nicht so klar bestimmen können mögen. Es ist immer vorausgesetzt, daß jede Kultur immer irgendwelche Schriften hat, die über die Wesenszüge oder mindestens die Aspekte eines Systems, ob klar, ob metaphorisch, aussagen sollen. Wenn es so ist, muß die vergleichende Philosophie unbedingt Philologia für ihre Wesensart oder mindestens für eine notwendige Methode halten. Denn Philologia bedeutet die Liebe zu den Reden (logoi) überhaupt.

In diesem Sinne liegt die erste Aufgabe der vergleichenden Philosophie darin, was

für Schriften als die die *Wesenszüge* oder die *Aspekte* eines *Systems* Redenden zu wählen. Zweite Aufgabe ist natürlich solche Schriften „genau“ oder „gut zu lesen“.⁵⁾ Mit anderen Worten könnte man vielleicht so sagen: „einen Text als Text abzulesen, ohne eine Interpretation dazwischen zu mengen.“⁶⁾

I. Philologia

Das deutsche Wort Philologie kommt vom griechischen Wort Philologia (*φιλολογία*) her. Das erste Beispiel der *φιλολογία* in der philosophischen Dimension können wir vielleicht in Platons Theaetetus 146a6 finden.⁷⁾ Bei Platon waren *φιλοσοφία* und *φιλολογία* ganz gleichbedeutend.⁸⁾ Natürlich waren *φιλόσοφος* und *φιλόλογος* auch so. Aber warum? Denn wir können bei ihm oder Sokrates einen Gedanken finden, daß man, die gegebenen Reden, ob gesprochen, ob geschrieben, für Momente seines Philosophierens haltend und sie logisch prüfend, die Wahrheit (*ἀλήθεια*) oder die Sache selbst sucht, zuletzt um das Wichtigste für menschliches Leben zu wissen und sich selbst zu erkennen.⁹⁾ Deswegen war der Stil Dialogos nicht nur eine Erziehungsmethode, sondern auch die Wesensart des philosophischen Denkens.

Das Wesen der Philologia (Liebe zu den Reden) ist darum *dialogische* Philosophie (*amor sapientiae*).

Aber die Situation oder die Bedingungen verändert sich immer. Zum Beispiel, bei Platon sind die Texte, eingerechnet die gesprochenen Reden, natürlich auf griechisch geschrieben. Dort gab es die Identität der Sprache, auch wenn es scheinbar sein mochte. Dagegen muß man, besonders in der modernen Zeit, die auf die verschiedenen ausländischen Sprachen geschriebenen Schriften als Texte voraussetzen. In diesem Punkt treffen wir unvermeidlich ein Problem, das die Philologia im klassischen Altertum (besonders im Griechentum) nicht problematisierte. Nämlich die Sache Übersetzung (*ἐρμηνεία*, *interpretatio*).

Die vergleichende Philosophie setzt sich allererst mit den ausländischen Sprachen auseinander (sprachlicher Gegensatz). Die ausländische Sprache soll durch die Übersetzung verstanden werden. Sozusagen soll das System der *verba ignota* durch die Übersetzung das System der *verba nota* werden.¹⁰⁾ In diesem Fall ist es natürlich vorausgesetzt, daß man nur eine Muttersprache hat. Die Übersetzung ist Versuch der sprachlichen Vereinheitlichung. Es ist aber eigentlich nicht so leicht möglich.¹¹⁾ Deswegen auf diese Weise steht die vergleichende Philosophie zuerst im dynamischen Gegensatz zwischen Polarisation und Vereinheitlichung in der sprachlichen Dimension.

I-1. Philologia bei Nietzsche — ein Typus

Wenn man über die vergleichende Philosophie als Philologia vom Gesichtspunkt von Gegensatz zwischen Polarisation und Vereinheitlichung reden will, kann man einen Philologen Nietzsche, der Heraklit liebte, nicht vergessen. Natürlich wissen wir schon, daß er im Gebiet der sogenannten klassischen Philologie nicht orthodox

werden konnte. Nietzsche wurde von den orthodoxen Philologen (z. B. Ritschl, Wilamowitz-Möllendorff) sehr scharf kritisiert, als er 1872 „Die Geburt der Tragödie“ veröffentlicht hatte. Aber er hatte davor in der Antrittsrede an der Universität Basel „Homer und die klassische Philologie“ sozusagen *philosophische Philologie* vorgeschlagen, die von einer *Weltanschauung* umschlossen sein soll.¹²⁾ Für ihn sollte Philologie die Intention nach dem Ganzen oder nach der Einheit haben.¹³⁾

Seine Philologie versucht zu allererst „die *direkte* Berührung mit dem klassischen Altertume,“¹⁴⁾ die weder auf bloße „Nachahmung des Altertums“ noch auf „Flucht“ aus der Wirklichkeit“ zielt.¹⁵⁾ Der Philolog muß dagegen ein *Skeptiker*¹⁶⁾ sein, der das Griechentum als „schönstes *Beispiel des Lebens*“ prüfen will, „um zu begreifen, was *Leben ist*.“¹⁷⁾

Um zu begreifen, was Leben ist, oder um „seine *Zeit* oder *sich selbst* *vermittels* des Altertums besser zu verstehen (oder um sich selbst daran zu „messen“),“ tritt seine Philologie in die direkte Relation als dialogische Auseinandersetzung mit dem klassischen Altertume.¹⁸⁾ Deswegen versucht sie nicht nur das Altertum aus der Gegenwart“, sondern auch „die Gegenwart aus dem Altertum“ zu verstehen.¹⁹⁾ Sie ist darum eine *typische* Art der *dialogischen Philologie*. In diesem Sinne ist Nietzsche selber ein typischer Philolog, wie er sich selbst einen *Typus* nannte.²⁰⁾

In diesem Kontext können wir die Folgende für die wichtigen Momente der *dialogischen Philologie* halten:

- 1) sich selbst mit dem anderen als einem Beispiel des Lebens *auseinanderzusetzen*,
- 2) *anderes Beispiel*, in seinem Kontext, zu erkennen,²¹⁾
- 3) *vermittels* des anderen *sich selbst* zu erkennen,
- 4) zu erkennen, daß Auseinandersetzen in diesem Kontext nicht *Widersprechen*, sondern *Sich-einander-Stützen und Tragen* (wie bei Herakleitos' *παλιντροπος ἀρμονία*²²⁾) ist (Intention der Auseinandergesetzten nach dem *einheitlichen Ganzen* oder *Integration* der Auseinandergesetzten).²³⁾

II. Sprachphilosophisches Problem

Insofern Philologia die Rede überhaupt als Text im weiteren Sinne gebraucht, müßte man vom Standpunkt der vergleichenden Philosophie über das Wesen der Rede oder des Wortes (*verbum*) betrachten.

II-1. Logos gegrammenos und Logos en Psychē

In Phaedrus redet Platon über den absoluten Vorrang der Dialektikē vor der sophistischen Rhetorik, die immer auf die Überzeugung (*πειθώ*) der Rede zielt, ohne Rücksicht darauf, ob die Rede im ontologisch-erkenntnistheoretischen Sinne wahr ist.²⁴⁾ Die sophistische Rhetorik, die Platon kritisierte, ist eigentlich *ars scribendi* (*τέχνη γραφική*), die die Kraft des Wortes selbst hochschätzt und benutzt. In der Tat scheint man durch die Kraft des Wortes selbst sich etwas vorstellen zu können. Dagegen sind die ausgedrückten Worten für Platon nur die Schatten der inneren

Worten (*λόγος ἐν ψυχῇ*).²⁵⁾ Bei Platon sind die Worten (*λόγος γεγραμμένος*) nur Mittel für das Erinnern (*φάρμακον ἀπομνήσεως*).²⁶⁾ Deswegen sind die Worten nur demjenigen zur Erinnerung, der schon weiß, worüber die Rede geschrieben ist.²⁷⁾ Folglich bestimmt Dialektikē ars scribendi (eingerechnet ars loquendi), bestimmt *Dianoia* (*διάνοια*, Gedanke, Sinn) *ta epē* (*ἔπη*, Ausdruck).²⁸⁾ Man muß darum etwas überwinden, das die Worten selbst zu vermitteln scheinen. Nämlich *von den Worten selbst kann man nichts Neues lernen*. Weiter zu sagen, vermitteln die Worten demjenigen gleichsam *seinen* Gedanken, der das schon weiß. Anders gesagt, ist es *sich selbst vermittelt der gegebenen Worte zu bestätigen*. Wenn es so ist, ist die platonische *dialogische* Philologia in der Tat nicht nur *monologische* Philologia als *monologische Selbstbestätigung*?²⁹⁾ Ist es nicht sinnlos?

Bei Augustin auch, der eine wichtige Stelle in der Geschichte der Philologia zu haben scheint, können wir den ähnlichen sprachphilosophischen Gedanken finden.³⁰⁾ Nämlich:

- 1) *Verba sunt signa rerum ipsorum*,³¹⁾
- 2) *Locutio est solum causa commemorandi*,³²⁾
- 3) *magis signum re cognita quam signo dato ipsa res discitur*.³³⁾

Folglich kann man von *verba ipsa* keine neue Sache (res) lernen, wie Platon sagt. Durch Ironie des Schicksals hat das Werk „De magistro“ den dialogischen Stil.

Woher kommt solche komische Folgerung? Platon und Augustin schätzen *Dianoia* (res cognita) selbst höher als *Epē* (verba) selbst (die absolute Vorherrschaft der Dialektikē als ars inveniendi). Dazu haben sie den Gedanken von *Erkennen* = *Erinnern* fast gemein. Diese zwei Gedanken lassen uns mitwirkend den anderen wichtigen Moment in diesem Kontext nicht beachten. Nämlich ist das *das Noch-nicht-Wissen*.

Wenn man etwas *noch nicht* weiß und darüber irgendeine Rede hört, wird davon entweder *credere* (glauben) oder *opinari* (vermuten) oder *dubitare* (bezweifeln) kommen.³⁴⁾ Wenn man schon weiß, wird er wissen (scire), daß diese Rede entweder wahr oder falsch ist.

Liegt der Sinn der dialogischen Beziehung nicht darin, daß man in solcher Beziehung der ihm *noch nicht* bekannten Sache begegnen kann? Etwas zu verstehen heißt nicht naiv bloß „etwas Neues in der Sprache von etwas Altem, Bekanntem ausdrücken zu können.“³⁵⁾

Natürlich, insofern man etwas weiß, muß *die Identität der Sache selbst* vorausgesetzt werden.³⁶⁾ Wenn wir den Gedanken von *Erinnern-Erkennen* und den von dem *Noch-nicht-Wissen* verbinden, können wir den *dialogischen Sinn* wieder haben. Dort kann man den Stil von *dialogischer Selbstbestätigung* finden. Der Übergang von *Noch-nicht-Wissen* zu *Wissen* ist nicht bloße Selbstbestätigung, sondern *Sich-selbst-Erkennen* (Sich-selbst-Entdecken).³⁷⁾

Gibt es in ihrer Sprachphilosophie sonst kein Problem? Doch, es gibt. Aber ich möchte darüber später in der Beziehung mit dem Problem der *Weltanschauung*³⁸⁾ erzählen.

II-2. Übersetzungsmöglichkeit bei Augustin

Wenn *res ipsa verba als signa* (σημεῖα) bestimmt, wird die *Austauschmöglichkeit* der verba als signa noch größer. Vom Standpunkt der klassischen Philologie zu sehen, scheint Augustins Vertrauen auf die *lateinische Scriptura* zu groß zu sein. Für ihn war gerade die *Septuaginta* (griechische Scriptura) dem *originalen* Text gleich (denn er konnte die hebräische Scriptura nicht lesen).³⁹⁾ Es war für ihn gar nicht wichtig, auf welche Sprache Sacra Scriptura geschrieben ist.⁴⁰⁾ Trotz der „varietas verborum“ gibt es „concordia rerum et sententiarum.“⁴¹⁾ Deshalb soll man durch gegebene verba „cogitatio“ und „voluntas“ des Schreibers und dadurch „voluntas Dei“ suchen.⁴²⁾ Das Wichtige ist das System der Sachen selbst. Das ist das System des Christentums als *eine geschlossene Totalität*. Die Identität und die Allgemeinheit des Christentums überschreiten die Verschiedenheit der Sprachen. Bei Platon auch gab es die *geschlossene Totalität* der Ideenwelt. Der menschliche Logos war bei ihm eigentlich verwandt mit dem Göttlichen.⁴³⁾

Unter dem klaren Unterschied zwischen *res ipsa* und *verba als signa* wird das Problem der Übersetzung nicht so scharf problematisiert, obwohl Augustin auf die Möglichkeit des Irrtums der Übersetzung (interpretatio) oder des Schreibfehlers des Kodex Sorgfalt zu verwenden scheint.⁴⁴⁾ Aber, könnte das Problem der Übersetzung so leicht sein?⁴⁵⁾

Wie ist es bei Nietzsche, der sagte, „Gott ist tot“⁴⁶⁾ und der alles unter der „Optik des Lebens“⁴⁷⁾ sehen wollte?

III. Hoffnung auf dieselbe Gattung innerer Erlebnisse

Was heißt das, vermittelt der Rede des anderen etwas zu erkennen? Nach Nietzsche ist es das, „*dieselbe Gattung* innerer Erlebnisse“ zu haben oder irgendeine Erfahrung miteinander *gemein* zu haben.⁴⁸⁾ Mit dem Gleichnis Platons, ist es „*derselbe Spur* nachzugehen.“⁴⁹⁾ Man kann im strengen Sinn keine gleiche Erfahrung miteinander *gemein* haben. Nietzsche sagt, „Immer noch vorausgesetzt daß es Ohren gibt — daß es solche gibt, die *eines gleichen Pathos* fähig und würdig sind, daß die nicht fehlen, denen man sich mitteilen darf.“⁵⁰⁾

Sich einander zu verstehen, meint bei Nietzsche *ein gleiches Pathos* als *dieselbe Gattung* innerer Erlebnisse *gemein* zu haben. Ein gleiches Pathos zu haben meint nichts anderes als Sympathisieren (συμπάσχω).⁵¹⁾ Aber Nietzsche gebraucht dieses Wort nicht in diesem Sinne.

Mit der Intention nach der *Gattungsidentität* der Erfahrung, mit Sympathisieren, tritt die *dialogische* Philologie nicht nur in die ontologisch-erkenntnistheoretische Dimension, sondern auch in die *ethische* Dimension. Die Urkraft des Sympathisierens ist die Liebe. In diesem Kontext ist die Liebe der *Philologia* zweideutig geworden. Nämlich:

- 1) Liebe zu den Reden (od. sapientiae) und

2) Liebe zu den Menschen.⁵²⁾

Die Betonung des ethischen Moments meint keineswegs bloße Rückkehr zum noch nicht differenzierten Zustand der Philo-sophia. Das ist schon unmöglich. Vielmehr brauchen wir *Liebe als Urkraft des Wissens*, um Distanz in der Zeit der Polarisierung zu überwinden. Wir wissen nicht, ob es überhaupt möglich ist, ein gleiches Pathos gemein zu haben, aber wir es hoffen. Die Hoffnung ist auch eine wissenschaftliche Tugend.

IV. Historisierung oder Enthistorisierung? — ästhetisches Problem

Paul Valéry sagt, „Es mangelt der Übersetzung an diejenige dritte Dimension, die das Erkennbare wahrnehmbar macht.“⁵³⁾ Die Übersetzung ist gleichsam Plan einer dritten Dimension. Wegen der sprachlichen Schwierigkeit (Verschiedenheit des Systems) kann man die dritte Dimension nicht rekonstruieren. Anders gesagt, sollte man *Literatur* gleichsam *dreidimensional* verstehen. Die dritte Dimension ist allgemein gesprochen nichts anderes als unser *Lebensraum*, i.e., unsere *geschichtliche Welt*.

Wohl kritisierte Nietzsche die Philosophen in Bezug auf den Mangel an *historischen Sinn*.⁵⁴⁾ Jedes Wort scheint seinen eigenen Topos in seinem System zu haben, das in der Volksgeschichte geboren ist und damit nur in ihr als einheitliche Totalität wirklich sein zu können scheint.⁵⁵⁾ Deswegen hat das Problem der dritten Dimension Valéry's, in Bezug auf nicht nur Übersetzung, sondern auch Verstehen überhaupt, die innere Beziehung mit dem des historischen Sinnes. Wenn es so ist, meint Sympathisieren nichts anderes als das, aus dem gegebenen Plan (Text) eine dritte Dimension zu rekonstruieren und in diesem Sinne zu *historisieren*? Was für eine Beziehung hat solche Historisierung mit der Gattungsidentität der inneren Erfahrung? Im Gebiet der Poetik deutet Aristoteles an, daß das Sympathisieren Zugang zu Logos sei.⁵⁶⁾ Dazu können wir in seiner Poetik eine Art der *Analogie* zwischen der poetischen Wirklichkeit und der historischen Wirklichkeit finden.⁵⁷⁾ Aber wie geht es in der philosophischen Dimension? Das ist ein Grundproblem.

Dagegen *enthistorisierte* Platon die Rede überhaupt. Das ist eigentlich gar nicht wichtig, *wer* der Redende ist und *woher*.⁵⁸⁾ Das Wichtige ist *allgemeine Dianoia*. Deswegen hat Platon das Wort *Sympaschein* ganz negativ gebraucht.⁵⁹⁾

In dieser Hinsicht steht Augustin in der Nähe Platons, obwohl er historische Kenntnisse für Hilfsmittel zur Auslegung hält.⁶⁰⁾

Dieser Gegensatz zwischen Platon und Nietzsche hat die innere Beziehung mit ihren sprachphilosophischen und weltanschaulichen Gegensätzen.

Bei Nietzsche waren die Worte nicht nur Zeichen *eines inneren Zustands* und *einer inneren Spannung von Pathos*, sondern auch Zeichen des *Tempos* (Rhythmus und Periodik) der Worte selbst, und das Tempo der Worte ist auch Zeichen eines inneren Zustands.⁶¹⁾ Gegen Platon und Augustin sollen die Worte nicht nur *Begriffe*, die

„entpersönlichen“ und „das Ungemeine gemein“ machen, sondern auch „Metapher“ für „das einmalige ganz und gar individualisierte Urerlebnis“ (i.e. für die individuelle Verschiedenheit) werden.⁶²⁾ In diesem Kontext können wir Nietzsches *Kunst des Stils* oder *Rhetorik* (od. *Grammatik*). Sozusagen sollen die Worte *eine* Geschichte reden und soll der Ausleger daraus *eine* Geschichte mit der Kraft der *Phantasie*⁶³⁾ einbilden. Mit der *sympathischen Phantasie* tritt man in die *analogische Erfahrung* von einem Pathos. In welcher Gattungsidentität könnte man solchen historischen Sinn haben oder sympathisieren? Bei ihm ist Übersetzung eigentlich schwierig, weil es nicht leicht möglich ist, *fremdes Blut* zu verstehen.

Was für eine ontologisch – erkenntnistheoretische Differenz gibt es zwischen der Allgemeinheit der platonischen *Dianoia* oder augustinischen *Cogitatio* (od. sermo) und der Gattungsidentität des Pathos? Wir können aber diese Allgemeinheit und Identität nicht in derselben ontologischen Hierarchie setzen und vergleichen. Vielmehr dürfen wir nicht. Denn die Allgemeinheit der *Dianoia* oder *Cogitatio* werden immer in der Beziehung mit dem ontologisch-erkenntnistheoretischen Grund, i.e. das höchste Sein (Idea tou agathou oder Gott) oder mit der absoluten Wahrheit (Alētheia, Veritas). Dagegen hat die hier gemeinte *Gattung* kein onto-logischen System,⁶⁴⁾ in dem sie gestellt werden soll. Ohne Identität kann man überhaupt nichts verstehen. Aber das Wichtige ist nicht ihr ontologischer Topos, sondern das, was wir durch sie treffen und finden können. Nietzsches Philologie verleugnet bloßen *Begriffszusammenhang* als *bloße Typologie*.⁶⁵⁾ Brauchen wir nun die Kraft, die Durchschnittlichkeit des begrifflichen Verstehens zu überwinden? Hier, sollten wir nicht in die *ästhetische* Dimension treten?⁶⁶⁾

Jetzt möchte ich die zwei Typen, die in diesem Referat schon verglichen werden, in den folgenden Punkten kurz auseinandersetzen:

1. sprachphilosophisch;
 - A. verba als signa rerum ipsorum (signa → res cognita → res ipsa) [dialektikē > rhētorikē]
 - B. verba als signa von Pathos (signa → eine innere Erfahrung) [dialektikē = rhētorikē (grammatikē)]
2. erkenntnistheoretisch — modus inveniendi;
 - A. hypomnēsis (anamnēsis) od. commemoratio (Noch-nicht-Wissen → Schon-Wissen)
 - B. Vergessen = Neuschaffen⁶⁷⁾ (Neubeginnen) (Noch-nicht-Wissen → Neu-Wissen)
3. systematisch;
 - A. Selbstbestätigung eines (schon geschlossenen) *Systems* (= *Inbegriff* der res ipsa)
 - B. Selbstbestätigung des Menschen (od. der Welt, die wir sind⁶⁸⁾)
4. werttheoretisch;
 - A. Absolutismus (Theologie, Metaphysik Platons = ein einheitliches System) → nur eine Auslegung

- B. Relativismus — Perspektivismus⁶⁹⁾ (unter der Optik des Lebens⁷⁰⁾) → verschiedene Auslegungsmöglichkeiten
- 5. ästhetisch;
 - A. Enthistorisierung
 - B. Historisierung mit der Kraft der *sympathischen Phantasie* = poetische und analogische Erfahrung
- 6. typologisch;
 - A. Klassifikation durch transideologische oder wertfreie Analyse — statisch
 - B. Entdeckung *eines Typus* als Sinn der Erde (od. des Lebens) — dynamisch

V. Dialektikē und Typus als Sinn der Erde

Philologia zielt in diesem Kontext immer darauf, zu begreifen, was Leben ist. Die Vergleichung, die Prüfung der anderen Beispiele des Lebens, kehrt endlich zur Entdeckung von *Sinn der Welt* zurück.⁷¹⁾ Der Sinn meint hier vorläufig nicht bloßer Begriff, sondern *typisches Beispiel* des Lebens.

Mit der Kraft der *sympathischen Phantasie* sollen wir sinnvolle *Prädikate* oder *Kategorien*⁷²⁾ der Welt finden, mit denen wir die Welt als solche aussprechen oder auslegen können.

In der Dimension der vergleichenden Philosophie suchen wir die als-solche-bestimmt-Werdenden und die Wesenszüge (Prädikate, Kategorien), die sie als solche charakterisieren. In diesem Sinne können wir Dialektikē für die Methode der *dialogischen Philologie* halten. Nämlich, nach der Terminologie Platons, ist es *Synagōgē*, verschiedene individuellen Substanzen mit einer substantiellen *Kategorie* (genos) als die Subjektiven zu fassen, und es ist *Diairesis*, für diese Subjektiven passende Kategorien zu finden.⁷³⁾

Für die Sache Vergleichung sollen wir darauf aufmerksam sein, daß wir immer solche Möglichkeit haben, etwas mit den schon bekannten Kategorien nicht fassen zu können. Darum entsteht die Möglichkeit der *Erfindung der neuen Kategorien* (Worten).⁷⁴⁾ Das ist auch ein Grundproblem für die dialogische Philologie. Die Relation (significatum — significans) zwischen alltäglichen Sachen und den schon bekannten Worten ist zwar fast klar, aber doch ist das System der alltäglichen Selbstverständlichkeit eigentlich immer beunruhigend. Wie Zarathustra wiederholt sagt, „Die Welt ist tief,“⁷⁵⁾ wissen wir keine *Grenze* unserer „*lebensmöglichen Welt*“⁷⁶⁾ und zugleich können wir keine *Grenzen unserer Seelen* ausfinden.⁷⁷⁾

Keine Grenze zu haben meint hier das, daß System (oder die Welt) jedenfalls *nicht geschlossen* ist. Es bedeutet das, daß das System oder die Momente des Systems dem Noch-nicht-Bekanntem ausgesetzt ist. Weiter zu sagen, hat das System, das scheinbar geschlossen zu sein scheint, gleichsam das Moment der Selbstverneinung oder die ursprüngliche *Mangelhaftigkeit*. Aus dem Bewußtsein der Mangelhaftigkeit seiner selbst entsteht der *Trieb nach der Integration*.⁷⁸⁾ Dieser Gedanke zeigt natürlich sich schon als *eine weltanschauliche Stellung zu Welt*.⁷⁹⁾

Diese grundlegende Stellung zu Welt bestimmt vorläufig die Orientierung der philologischen Untersuchungen. Und das ist sozusagen wissenschaftliche Ideologie.

Auf diese weltanschaulichen Stellung zu Welt versuchen wir mit den Kategorien das zu *idealisieren* (heraustreiben die Hauptzüge⁸⁰⁾), *wie* es (das Subjektive) ist und *wie* das (daß etwas *so* ist) *möglich* ist. Nietzsche sagte, „Die Griechen sind interessant und ganz toll wichtig, weil sie eine solche Menge von großen Einzelnen haben. *Wie* war das möglich? Das muß man studieren.“⁸¹⁾ Dieses *Wie* wird auch als *Prädikate der Welt* projiziert.

VI. Philologia als Weltauslegung⁸²⁾

Sinn der Welt zu *idealisieren* ist die Welt mit den Kategorien als solche auszulegen. Zwar bleibt die Welt als das Noch-nicht-Geschlossene immer noch *ultimum subjectum*, aber doch tritt sie in die *ontologisch-semantische* Dimension als *inbegrifflichstes* Subjekt. Daß heißt, bringt die Welt sich selbst zu Beschreibung (katēgorein) hervor. „Die Welt ist erkennbar“, sagte Nietzsche.⁸³⁾ *Die Dinge* sind nach ihm die Grenzen des Menschen. Deswegen ist es nichts anderes als Selbsterkennen des Menschen, die Welt als Inbegriff der Dinge auszulegen.⁸⁴⁾

Insofern die Weltgeschichte fort dauert, wird die Ausdeutbarkeit der Welt prinzipiell unendlich.⁸⁵⁾ In diesem Sinne bleibt die Welt immer beunruhigend und ängstlich. Deswegen soll Nietzsches Idealisieren unvermeidlich immer in *einer* perspektivischen Dimension stehen. Dazu haben wir eine wichtige Aufgabe in der heutigen Situation, i.e. *im Sich-vergrößernden-Gegensatz* zwischen Polarisierung und Vereinheitlichung, sogenannte *bloße Typologie*⁸⁶⁾ oder *naiven Parallelismus* zu überwinden.⁸⁷⁾ In diesem Referat auch gibt es die Gefährlichkeit der bloßen Typologie. Wie könnten wir solche Gefährlichkeit vermeiden? Wir können nur irgendeinen Boden, i.e. *Kontext* für philologische Auslegung, suchen, in dem Idealisieren zustandezukommen scheint.

Anmerkungen

- 1) *πρὸς τι*. cf. *Categoriae* 1b 25–27.
- 2) cf. *Metaphysica* 980a 21–27. In diesem Kontext können wir die wesentliche Beziehung zwischen *εἰδέναι* oder *γνωρίζειν* und *δηλοῦν διαφορὰς* finden. Über die Möglichkeit der Vergleichung, cf. *Physica* VII, 4.
- 3) Ohne Relation mit den anderen können wir uns unsere *Welt* nicht vorstellen. In der *Welt-Relation* mit den anderen fragen wir, was wir selbst und die anderen sind. Aber wegen der Kompliziertheit der Relationswiesen ist es immer schwierig, *wie* wir fragen.
- 4) cf. Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (DK), 22B10, Platon, *Symposium* 187a3–6. In diesem Kontext meinen wir damit aber nicht, metaphysisch »ἐν πάντα εἶναι« anzuerkennen, sondern die konkreten Weisen der Polarisierung selbst zu wissen und die einheitliche Beziehung der Polarisierung zu experimentieren. Eben in diesem Experiment schwanken wir zwischen Polarisierung (*διαφερόμενον*) und Vereinheitlichung (*συμφερόμενον*). Die Einheit der Welt ist in diesem Sinne immer ängstlich und problematisch.
- 5) cf. Friedrich Nietzsche, *Morgenröte* (MR), Vorrede 5, I, 84, *Wir Philologen* (WP) 17, *Schlechta-Ausgabe* (SA), 3, S. 328., *Der Antichrist* (AC) 52.

- 6) Nietzsche, *Der Wille zur Macht* (WzM) 479. cf. 14).
- 7) cf. Phaedrus 236e5, *Respublica* 582c8, *Theaetetus* 161a 7 etc. cf. Phaedrus 228 b1–c2.
- 8) cf. *Respublica* 582 c8.
- 9) cf. Phaedrus 229e5–6, 230d3–5.
- 10) »Verba nota« Zeigen immer die schon bekannten Sachen (res). cf. Augustinus, *De magistro* X, 33, *De doctrina christiana* III, V, 9. Wenn man »verba ignota« gegen »verba nota« nicht gut austauschen kann, muß man in seinem sprachlichen System »verba nova« *erfinden*, besonders in der Zeit der Verschiebung der kulturellen Lage, oder in der Dimension der Begegnung der verschiedenen Kulturen, allgemein gesagt, im Entstehungspunkt des Gegensatzes als Polarisierung. In diesem Fall ist die Übersetzung kein statischer Austausch mehr, sondern neue Selbstentwicklung eines Systems zur *neuen Totalität*, vermittelt des anderen.
- 11) Ein interessantes Beispiel solcher Übersetzungsschwierigkeit können wir bei Amane Nishi (1829–1897) finden, der einer der wichtigsten Philosophen in der Aufklärungsperiode in Japan war und fast zum ersten Mal die europäische Philosophie vorgestellt hat. Nach dem Gedanken Nishis ist das Wesen der Sprache immer gleich, entsprechen die Sprachen sich einander und damit kann man übersetzen. Trotzdem mußte er neue japanische Terminologie erfinden, die den neu bekannten Sachen entsprechen kann. cf. Seine Übersetzung von Joseph Havens „Mental Philosophy“, Vorrede.
- 12) Homer und die klassische Philologie (HkP), SA3, S. 174; »philosophia facta est quae philologia fuit.«
- 13) Das meint aber gar nicht, daß er die Welt als ein statisches und geschlossenes System auslegen wollte. cf. WzM 12A, B.
- 14) Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten (ZuB) 3, SA3, S.222.
- 15) cf. WP 4, SA 3, S. 324.
- 16) ib. 168, Kröner-Ausgabe 71, S. 590. cf. 5, SA3, S. 325; skeptische Betrachtung, 152, Kröner 71, S. 582; kritische Betrachtung.
- 17) cf. WP 5, SA 3, S. 325.
- 18) cf. WP 7, SA 3, S. 325.
- 19) ib.
- 20) *Ecce homo* (EH), *Zarathustra* 2, SA 2, S. 1130. cf. MR 5, 425, WzM 819.
- 21) cf. WP 168, 170, Kröner 71, S. 588–590.
- 22) DK 22B51, cf. 4), DK 22B10, 8, 26, 50, 88.
- 23) cf. WP 59, Kröner 71, S. 558, 173, Kröner 71, S. 592 etc.
- 24) cf. Phaedrus 266 b3–c5, ib. 269 b4–c5.
- 25) Phaedrus 276a5; (λόγος) ὅς μετ' ἐπιστήμης γράφεται ἐν τῇ τοῦ μανθάνοντος ψυχῇ, ib. 8–9; τὸν τοῦ εἰδότης λόγον λέγεις ζῶντα καὶ ἔμφυχον, οὗ ὁ γεγραμμένος εἶδωλον ἂν τι λέγοιτο δικαίως. Hier geht es nicht um das Problem der Übermittlung selbst, sondern um *ἐπιστήμη* selbst. In der Dimension des Problems der Übermittlung (*περὶ ἐρμηνείας*) redet Aristoteles über die semantische und symbolische Beziehung unter *τὰ γραφόμενα, τὰ ἐν τῇ φωνῇ, παθήματα τῆς ψυχῆς* und *πράγματα* (16a1–8).
- 26) Phaedrus 275a5.
- 27) ib. 275c8–d2.
- 28) cf. *Ion* 580 b10–c1. Solchen Gedanke kann man in Cato oder Horatius auch finden. Cato soll gesagt haben: »rem tene, verba sequentur« und Horatius: »verbaque provisam rem non invita sequentur« (*Ars poetica* 311).
- 29) cf. Tomonobu Imamichi, *Ryōritsusei to Hanritsusei* (*Compatibilité et contrariété*), Shisō, 1979. 4. pp. 4–5. Ich verdanke dieser Abhandlung sehr viel.
- 30) Augustin war Lehrer der Rhetorik. Als er jung war, liebte er Cicero viel mehr als *Scriptura* (*Confessiones* III, 5. 9). Dann lenkte er sich von Cicero zu *Scriptura* um (ib. VI. 4–5). Das war sozusagen der Umschwung von »littera« zu »spiritus«. Daraus entsteht der Gedanke von Vorherrschaft der »res ipsa«.
- 31) *De magistro* I, 2.

- 32) ib.
- 33) ib. X, 33.
- 34) ib. XII, 40.
- 35) cf. WzM 479.
- 36) cf. Aristoteles, De interpretatione 16a 7–8; *πράγματα...ταῦτά*, Augustinus, De magistro XII, 40; qui posset interrogatus eadem respondere, quae dicta sunt.
- 37) Wenn es nicht so ist, wird die Worte des Sokrates ganz sinnlos: »φιλομαθῆς γὰρ εἰμι· τὰ μὲν οὖν χωρία καὶ τὰ δένδρα οὐδὲν μ' ἐθέλει διδάσκειν, οἱ δ' ἐν τῷ ἄστυ ἀνθρώποι.« (Phaedrus 230 d3–5) und »οὐ δύνάμαι πω κατὰ τὸ Δελφικὸν γράμμα γινῶναι ἑμαυτόν« (ib. 229e5–6).
- 38) cf. 12).
- 39) cf. De civitate Dei XVIII, 43, Confessiones XI, 3, 5.
- 40) cf. De catechizandibus rudibus II, 3, Confessiones XI, 3, 5.
- 41) cf. De consensu Evangelistarum II, 46, 97. Sacra Scriptura ist in diesem Sinne einziger und absoluter Text und zugleich einziger Ursprung aller Erkenntnisse (De utilitate credendi VI, 13, De doctrina christiana II, 42, 63, De natura et gratia LXI, 71 etc.). Sacra Scriptura ist zwar „per homines“ geschrieben, aber doch ist auctor principalis der Gott (De civitate Dei XVII, 14, XVIII, 42, 43, Enarratio in Psalmos VIII, 7 etc.).
- 42) cf. De consensu Evangelistarum II, 46, 97, De doctrina christiana II, 5, 6. cf. De civitate Dei XVIII, 43; Spiritus Dei.
- 43) cf. Timaeus 29 b5, Critias 107b5, Phaedrus 246a3–7.
- 44) cf. Epistola. LXXXII, 1, 3, Contra Faustum manichaeum XV, 5, De doctrina christiana II, 15, 21–22 etc.
- 45) cf. 10).
- 46) Die fröhliche Wissenschaft (FW) 125.
- 47) Die Geburt der Tragödie (GdT), Versuch der Selbstkritik 2.
- 48) Jenseits von Gut und Böse (JvGB) 268.
- 49) Phaedrus 276 d 2–4.
- 50) EH, Warum ich so gute Bücher schreibe 4. Ein gleiches Pathos gemein zu haben ist eigentlich schwierig. Deswegen heißt „Also sprach Zarathustra“ auch „Ein Buch für alle und keinen“. Das meint nichts anderes als einen Gegensatz zwischen Polarisation und Vereinheitlichung.
- 51) cf. Platon, Respublica 605d4. Platon gebraucht dieses Wort im ganzen negativen Sinne. Trotzdem war *συμπάσχειν* eine Art des Verstehens. Meiner Meinung nach wurde *πάθος* in Aristoteles' Poetik als ein wichtiges Moment der *ποίησις* und *ἐρμηνεία* genommen. cf. meine Abhandlung, Pathos kara Logos e (Vom *πάθος* zum *λόγος*), Academia, 127, 1979. 2.
- 52) e.g. Zarathustra (ZA), Vorrede 2; Ich liebe die Menschen.
- 53) Oeuvres II, Tel Quel, Rhumbs, Littérature, Gallimard, 1960, p. 639; Il y manque la troisième dimension, qui de concevables, les ferait sensibles.
- 54) cf. JvGB 268.
- 55) ib. cf. HKP, SA3, S. 157.
- 56) cf. meine Abhandlung, op. cit.
- 57) cf. meine Abhandlung, Aristoteles no Shigaku ni okeru »καθόλου« no Mondai (Über *καθόλου* in Aristoteles' Poetik), Academia, 132, 1979, 10.
- 58) Phaedrus 275 c1.
- 59) Respublica 582e8.
- 60) cf. De doctrina christiana II, 28, 42–43 etc.
- 61) EH, Warum ich so gute Bücher schreibe 4.
- 62) Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn (WL), SA3, S. 313. cf. WzM 506, 810 etc., MR II, 115.
- 63) Phantasie ist sozusagen „unlogische Kraft.“ „Durch sie gehoben springt »philosophisches Denken« weiter von Möglichkeit zu Möglichkeit, die einstweilen als Sicherheiten genommen werden.“ „Die Kraft der Phantasie ist mächtig im blitzartigen Erfassen und Beleuchten von *Ähnlichkeiten*“ (cf. Die Philosophie im tragischen Zeitalter, SA3, S. 362). Sie wird daher

- eigentlich erfordert, wo man keinen wirklichen „Anblick“ hat. In einem Sinn meint Phantasie, zu *lernen*, daß der andere *leidet* (Menschliches, allzumenschliches (MAM) II, 101, SA1, S. 509). cf. ZA, Die Reden Zarathustras, Vom Lesen und Schreiben, SA2, S. 305, Unzeitgemäße Betrachtungen (UB) I, David Strauss, SA1, S. 144; in ihrem Geiste und mit ihrem Mute, etc.
- 64) cf. WzM 12A. Hier kritisierte Nietzsche „Systematisierung“.
- 65) cf. Götzen-Dämmerung (GD), Streifzüge eines Unzeitgemäßen 26.
- 66) cf. HkP, SA3, S. 157; „Philologie ist ebensowohl ein Stück Geschichte als ein Stück Naturwissenschaft als ein Stück *Ästhetik* . . . Ästhetik . . . eine verschüttete ideale Welt herauszugraben.“
- 67) ZA, Die Reden Zarathustras, Von den drei Verwandlungen, SA2, S. 293; „Freiheit sich schaffen zu *neuem Schaffen* . . . Unschuld ist das Kind und *Vergessen*, ein *Neubeginnen*, ein Spiel, ein aus sich rollendes Rad.“
- 68) WzM 583B.
- 69) ib. 481, 590 etc.
- 70) GdT, op. cit.
- 71) cf. ZA, Vorrede 3, SA2, S. 280; „Der Übermensch ist *der Sinn der Erde*. Euer Wille sage: der Übermensch sei der Sinn der Erde.“ Meine Terminologie »Sinn der Welt« verdankt diesem Wort. cf. WzM 590.
- 72) Sinnvolles Prädikat der Welt zu finden meint bei Nietzsche keineswegs *eine wahre Welt* aufzustellen (cf. WzM 507). Mit anderen Worten sind Prädikate bei ihm keineswegs „Eigenschaften“ irgendeines *Seins* (cf. ib. 531, MR IV, 210). Bei Nietzsches Nihilismus werden die Kategorien, „Zweck“, „Einheit“, „Sein“, mit denen wir die Welt ausgelegt haben, aus der Welt herausgezogen (WzM 12A, B).
- 73) cf. Phaedrus 265d3–266c3; *συναγωγή* heißt „*εἰς μίαν τε ἰδέαν συνορῶντα ἄγειν τὰ πολλαχῆ διεσπαρμένα*“ und *διαίσεις* „*τὸ κατ' εἶδη διατέμνειν κατ' ἄρθρα ἧ πέφυκεν*.“ Natürlich verleugnet Nietzsche „*κατ' ἄρθρα ἧ πέφυκεν*“.
- 74) cf. 10).
- 75) ZA III, Vor Sonnenaufgang, SA2, S. 416.
- 76) WzM 592.
- 77) cf. DK 22B45; *ψυχῆς πείρατα ἰὼν οὐκ ἂν ἐξέροιο πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν*.
- 78) Das ist wesentlicher Trieb der sokratischen *ἐρωτική* als *φιλοσοφία*.
- 79) cf. WP 40. Das ist auch ein Ausdruck des Perspektivismus.
- 80) cf. GD, Streifzüge eines Unzeitgemäßen 8. Über Beispiel im negativen Sinn, cf. WzM 823.
- 81) WP 101.!
- 82) cf. WzM 481; unsere Bedürfnisse sind es, die die Welt auslegen, 512B, 515, 677, MR I 84 etc.
- 83) WzM 481.
- 84) MR I, 48.
- 85) cf. WzM 600; unendliche Ausdeutbarkeit der Welt.
- 86) cf. WzM 819.
- 87) cf. T. Imamichi, op. cit. pp. 4–5.

Nanzan Universität zu Nagoya