

Ontologischer Übergang zum einheitlichen System in den früheren Dialogen Platons I

FUJITA Kazuyoshi

Prooemium — im Rahmen der axiologisch-teleologischen Ontologie

Für die systematische Philosophie ist es natürlich vor allem unerlässlich, eine einleuchtende Erklärung genau so wie möglich vorzulegen, aus welchem Grunde man das höchste Prinzip ahnt und in welcher Weise man es erreichen kann, das vom ontologisch-epistemologischen Standpunkt aus nicht nur die Erkenntnissubjekte unter dessen umfassenden Gesetz setzen soll, sondern auch die Erkenntnisobjekte¹⁾.

Aber es ist dabei immer problematisch, welcher Anhaltspunkt aufgenommen werden soll und kann und in welchem Prozeß die ontologische Frage vom uns Klaren zum an sich Klaren²⁾ übergehen soll und kann. Mit einem Wort ist es methodisches und methodologisches Problem³⁾.

Bei der platonischen Philosophie ist es aber nicht so leicht möglich, diese Frage selbst dem ganzen System entsprechend am wesentlichsten auszuarbeiten, besonders weil er kein zusammenfassendes Werk geschrieben⁴⁾ und dazu seine Werke fast immer den Stil des Dialogs aufgenommen haben. Deswegen ist es bei seinen Werken schon immer problematisch gewesen, wer eigentlich dessen Gedanken aussagt⁵⁾, obwohl in diesem Aufsatz es nicht direkt darum geht.

Unsere Untersuchung wird zunächst im Rahmen der axiologisch-teleologischen Ontologie⁶⁾ kritisch durchgeführt, weil es scheint bei seinem Gedanken immer hauptsächlich um etwas Gutes und Nützliches oder etwas Schönes zu gehen, e.g. wie die Wendungen καλὸν καὶ ἀγαθὸν εἶδέναι (Ap.21d4) oder ὁ τῶν ἐπικούρων βίος...καλλίων καὶ ἀμείνων (R.466a8-9) zeigen⁷⁾. Dabei haben wir noch eine methodische Voraussetzung, daß selbst mit einem Werk sein ganzes System des Denkens immer exemplifiziert⁸⁾ werden soll.

Diese methodischen Voraussetzungen scheinen zwar schon zu groß, aber doch ohne eine irgendeine systematische Ahnung⁹⁾ kann man überhaupt nichts anfangen, wenn es auch immer möglich sein mag, daß das betreffende System des Denkens schon von solcher vorausnehmenden Ahnung geschädigt wird.

Also finden wir unseren Ausgangspunkt vorläufig bei seinen ganz terminologischen

Wendungen, i.e., αὐτὸ τὸ εἶδος, ἀκριβῶς ἐπιστάσθαι, παράδειγμα etc. und gleichzeitig bei seinem ontologisch-metaphysischen Gedankengang, vermittelt dieser speziellen Begriffe von πολλά zu πάντα und weiter von πάντα zu ἓν überzugehen ¹⁰⁾.

In diesem Aufsatz geht es hauptsächlich um *Euthyphro* und *Meno*, die schon uns zu einer systematischen Ahnung oder der umfassenden Perspektive der metaphysischen Lehre von εἶδος selbst führen zu können scheint, die zunächst als das Wesentliche des platonischen Systems gesehen werden kann. Denn man kann besonders in diesen *Euthyphro* und *Meno* vor den sogenannten gereiften Dialogen (e.g. *Phaedo*, *Symposium*, *Respublica*, *Phaedrus* etc.) ganz typisch seine eigenen Terminologien und seinen systematischen Gedankengang so deutlicher anerkennen und gleichzeitig schon selbst die unvermeidliche systematische Aporie ahnen, die auch in den späteren Dialogen letzten Endes ungelöst zu bleiben scheint.

1. Anfang des metaphysischen Übergangs zum Grund und αὐτὸ τὸ εἶδος als παράδειγμα

—von μία ἰδέα zu αὐτὸ τὸ εἶδος und von πολλά zu πάντα

Besonders in den früheren Dialogen ist es von Sokrates immer problematisiert, was das allen solchen Seienden Gemeinsame an sich eigentlich ist, das jedes solche als solches erscheinen läßt und durch welches man dieses solche als solches fassen kann.

Zum Beispiel sagt Sokrates dem Gesprächspartner Euthyphron:

Du erinnerst dich doch, daß ich dir nicht dieses aufgab, mich einerlei oder zweierlei von dem vielen Frommen (τῶν πολλῶν ὁσίων) zu lehren, sondern jenen Begriff selbst (αὐτὸ τὸ εἶδος), durch welchen (ᾧ) alles Fromme (πάντα τὰ ὅσια) fromm (ὅσια) ist. Denn du gabst ja zu, einer gewisser Gestalt wegen (μὴ ἰδέα), die es habe, sei alles Ruchlose ruchlos und das Fromme fromm (*Euthphr.* 6d9-e1) ¹¹⁾.

Es ist zwar nicht so schwierig, zu sagen, alles Fromme habe μία ἰδέα als das Gemeinsame, aber doch ist es nicht leicht möglich, diese μία ἰδέα aufs neue mit dem Wort αὐτὸ τὸ εἶδος zu verstehen.

Denn das Wort μία ἰδέα scheint noch in der alltäglichen Wendung zu bleiben, die ontologisch nicht problematisiert bleiben kann, wie Euthyphron ohneweiters zugesagt hat. Dagegen ruft die fremde Wendung αὐτὸ τὸ εἶδος oder αὐτὴ ἡ ἰδέα (cf. 6e3) irgendeine Antipathie hervor, wie Aristoteles in *Metaphysica* deren metaphysischen und transzendenten Charakter kritisiert ¹²⁾, der selber trotzdem ziemlich oft die Wendung αὐτὸ τὸ benutzt.

Überdies ist es natürlich nicht nur seine spezielle methodische Wendung αὐτὸ τὸ εἶδος¹³⁾, sondern auch sein typischer Stil der ontologischen Frage selbst, der dem Gesprächspartner meistens wirklich stark ungewöhnlich scheint. Denn Sokrates fragt dem Gesprächspartner folgenderweise: Was ist αὐτὸ τὸ εἶδος (od. αὐτὴ ἡ ἰδέα) eigentlich (cf. 6e3)?

Solche Frage fragt nur ontologisch nach dem Was (τί)-sein des Frommen an sich, keineswegs nach der alltäglichen Definition oder Exemplifikation. Anders gesagt ist das Gefragte nicht πάθος τι, sondern οὐσία (sc. τὸ τί) selbst¹⁴⁾. Solche sokratische Frage bringt Euthyphron in Verlegenheit und läßt ihn sagen: Aber ich bin nicht imstande, wie ich Ihnen sagen soll, was ich denke (11b6-7).

Diese ungewöhnliche Frage des Sokrates beginnt aber schon mit solcher Frage, ob in bezug auf das Fromme Euthyphron ganz und gar genau (ἀκριβῶς) versteht¹⁵⁾. Das Wort ἀκριβῶς, natürlich mit ἀκρίβεια, ist beim dialektischen Prozeß eine der wichtigsten Terminologien¹⁶⁾, weil eben ἀκρίβεια die Bewegung des Denkens auf den ontologisch geeigneten Topos beschränkt. Denn Sokrates hat hier mit dem Tatbestand, 'ἀκριβῶς ἐπίστασθαι (genau zu wissen)' (4e4-5) schon den Gedanken von παράδειγμα (Urbild)¹⁷⁾ eingeführt (cf. 6e3-6), der zum Gedanken von Katabasis in *Respublica* führt¹⁸⁾. Erst mit ἀκριβῶς ἐπίστασθαι kann man dafür immer ein genaues Urbild des Frommen erhalten, sich dieses Urbildes bedienend wie eine Kategorie über jemandes Handlungen fromm oder nicht fromm genau urteilen zu können. Deswegen muß man das Was-sein des Frommen unbedingt genau wissen, wenn man jeweilige Handlung immer genau kategorisieren und natürlich immer richtig handeln will, obwohl in diesem Kontext wir solchen Gedanken noch nicht finden können, daß wider das genaue Wissen vom Was-sein des Frommen man überhaupt nicht unfromm handeln kann, wie in *Protagoras* 352c3-7 gesagt ist¹⁹⁾.

In diesem Sinne ist es nicht nur die Weise des Antwortens, sondern auch der ontologisch-epistemologische Grad der Genauigkeit von ἀκριβῶς ἐπίστασθαι, das Euthyphron keineswegs vermuten kann. Außer jenem fremden Begriff αὐτὸ τὸ εἶδος gibt es aber keinen Anhaltspunkt dafür, zu wissen, in welchem Sinne dieses ἐπίστασθαι von der Genauigkeit des anderen Wissens, e.g. der des lehrbaren technischen Wissens unterschieden wird.

Hier soll man aufs neue sich ontologisch fragen, welchen ontischen Tatbestand Sokrates mit solchem speziellen Begriff αὐτὸ τὸ εἶδος erwartet hat, der ontologisch von der alltäglichen μία ἰδέα unterschieden werden muß.

Mit diesem ontologischen Übergang von μία ἰδέα zu αὐτὸ τὸ εἶδος entsteht hier gleichzeitig noch ein anderer ontologische Übergang von τὰ πολλὰ ὅσια zu πάντα τὰ ὅσια, noch einfacher der Übergang von πολλά zu πάντα. Denn das Wort πολλά in der alltäglichen

Wendung scheint noch empirisch zählbar und deswegen noch im alltäglichen Topos zu bleiben, wenn es auch in sich tatsächlich die Ungezählten halten mag.

Aber das Wort πάντα geht dagegen ganz leicht über die Grenze der alltäglichen Zählbarkeit, schon ein bestimmtes Ganzes vorausnehmend. In diesem Sinne ist πάντα ganz metaphysischer Begriff. Dieses πάντα hat in sich αὐτὸ τὸ εἶδος als das allem solchen Gemeinsame, das die Erscheinungsform von etwas als solches bestimmt, das zu diesem πάντα gehört.

Erst mit diesem Übergang von μία ἰδέα zu αὐτὸ τὸ εἶδος und von πολλά zu πάντα kann der metaphysische Weg Platons zum Ganzen und dessen Grund noch weiter gehen.

Wir möchten uns aufs neue fragen: Was für eine systematische Rolle spielt die Wendung αὐτὸ τὸ εἶδος um die Frage nach dem Was-sein des Frommen? Denn wir können schon durch diese Terminologie die anderen αὐτὸ τὸ εἶδος als αὐτὸ τὸ ὅσιον logisch erwarten. In diesem Sinne kann man sich durch diese eine ontologische Frage nach dem Was-sein von αὐτὸ τὸ ὅσιον immer gleiche ontologische Frage nach dem Was-sein von jedem αὐτὸ τὸ εἶδος in jedem πάντα stellen. Darum kann und soll man hier sich weiter fragen, in welchem ontologischen und systematischen Zusammenhang mit den anderen αὐτὸ τὸ εἶδος dieses αὐτὸ τὸ ὅσιον steht?

Solche ontologische Frage nach dem Was-sein von jedem αὐτὸ τὸ εἶδος kann gleichzeitig eine teleologische Frage auch herbeiführen, wozu wir uns eigentlich solche Frage stellen, was αὐτὸ τὸ ὅσιον wesentlich ist. Anders ausgedrückt, welchen Tatbestand können wir durch solche Frage ontologisch-teleologisch erwarten?

Schon in diesem Punkt sollten wir zwei Momente der platonischen Ontologie anerkennen. Ein Moment ist ohne Zweifel teleologischer Gedanke und das andere ist eigene ontologische Kategorienlehre, wie Aristoteles uns ganz klar zeigt, die sich hinter der hartnäckigen sokratischen Frage nach der οὐσία von αὐτὸ τὸ εἶδος zu verstecken pflegt. Zwar erscheint diese eigene Kategorienlehre als solche nicht explizit, aber doch spielt sie unsrer Meinung nach eine sehr wichtige systematische Rolle, weil sie in der untrennbaren Beziehung mit der dialektischen Methode steht und darum die ontologische Struktur selbst erklären kann. In diesem Sinne sind diese zwei Momente eigentlich ontologisch-systematisch untrennbar.

Also können wir die wichtigen Punkte in diesem Kontext folgenderweise zusammenfassen:

- (1) Ein αὐτὸ τὸ εἶδος genau zu wissen ist ohneweiteres mit diesem Wissen als παράδειγμα, das man in einem Sinne für Kategorie halten kann, über jeweilige Handlung immer genau als solches urteilen zu können,
- (2) Es ist schon ontologisch problematisch, was für eine Seinsweise αὐτὸ τὸ

εἶδος (od. οὐσία) eigentlich hat und welche systematische Rolle es spielt.

Unsrer Meinung nach scheint es mit dem Namen (ὄνομα) etwas zu nennen (ὀνομάζειν)²⁰⁾, über jeweilige Handlung mit παράδειγμα von αὐτὸ τὸ εἶδος als solches genau zu urteilen und, weiter gewagt zu sagen, bedeutet es zweifellos mit der Kategorie etwas als solches zu prädicieren (προσαγορεύειν)²¹⁾, mit dem Namen etwas zu nennen. Nebenbei gesagt scheint es hier in diesem Kontext keinen ontologischen Unterschied zwischen αὐτὸ τὸ εἶδος und ὄνομα zu geben.

2. αὐτὸ τὸ εἶδος als ontologische Ursache und παράδειγμα

— causa essendi, causa gnoscendi und causa agendi

Wenn Sokrates αὐτὸ τὸ εἶδος sagt, durch welches alles Fromme (πάντα τὰ ὅσια) werde fromm, kann man zunächst sagen, αὐτὸ τὸ εἶδος als αὐτὸ τὸ ὅσιον sei allem Frommen die Ursache von Fromm-sein des Seienden. Wenn es so ist, was für einen ontologischen Topos hat αὐτὸ τὸ εἶδος im allgemeinen als Ursache des So-seins des Seienden?

Es ist immer betont gesagt, daß τὸ ὅσιον in jeder Handlung gleich (ταὐτόν) ist (cf. 5d1-2). Solche Betonung der Selbstidentität der ἰδέα von τὸ ὅσιον scheint aber schon sicher zu methodisch und dem Euthyphron zweifellos ganz und gar ungewöhnlich. Euthyphron konnte deswegen die Absicht des sokratischen Dialogs überhaupt nicht verstehen, obwohl die Wendung μία τις ἰδέα (eine gewisse Gestalt) selbst in 5d3-4 noch nicht so methodisch scheint, weil in dieser Wendung noch irgendein Vorbehalt besteht.

Wenn man dieses methodische Wort des Sokrates übersetzt, kann man ganz einfach folgenderweise sagen:

Sogenannte fromme Handlungen (τὰ πολλὰ ὅσια) haben alle eine gleiche Gestalt (μία ἰδέα), die mit dem Wort τὸ ὅσιον genannt werden kann.

Diesen Satz kann man weiter folgenderweise ausdrücken:

Es gibt die Handlungen, die mit einem gleichen Namen ὅσιον²²⁾ genannt werden.

Die Sache ‚mit einem Namen ὅσιον zu nennen‘ geht an sich prinzipiell immer schon unserem jeweiligen Nennen von den verschiedenen Handlungen voraus. In diesem Sinne ist es Anfang und Anhaltspunkt der ontologischen Untersuchung, daß man im alltäglichen Sinne τὰ πολλὰ ὅσια schon weiß, die mit einem Namen ὅσιον genannt werden können.

In diesem Sinne kann man folgenderweise von den uns Klaren abfahren, obwohl in *Euthyphro* man das Wort ὄνομα oder ὀνομάζειν noch nicht finden²²⁾:

(1) Man kann etwas mit dem Namen ὅσιον nennen,

- (2) Man weiß schon vielen frommen Handlungen (τὰ πολλὰ ὅσια), die mit dem Namen ὅσιον genannt werden,
- (3) Dieses Nennen wird dadurch möglich, daß τὸ ὅσιον den frommen Handlungen gemeinsam ist,
- (4) Alles, was ruchlos (ἀνόσιον) sein soll, hat (ἔχον)²³⁾ μίαν τινὰ ἰδέαν, die immer gleich (ταὐτόν) ist.

Die Sätze (1) und (2) sind aber hier nicht explizit gesagt. Trotzdem soll die Sache Nennen bestimmt als die selbstverständliche Tatsache vorausgesetzt werden, wenn es auch weder methodisch noch methodologisch problematisiert ist, etwas mit dem Namen zu nennen und nennen zu können. Vielmehr sollten wir sagen, es gebe zweifellos keinen klaren ontologischen Unterschied zwischen μία ἰδέα und einem Namen. Erst in *Meno* können wir mit dem Namen zu nennen selbst und die ontologisch kontinuierliche Beziehung zwischen ἰδέα und ὄνομα (Namen) ganz explizit anerkennen, wie wir darüber in 3.1 wieder reden.

Aber diese anerkannte Tatsache, daß τὰ πολλὰ ὅσια eine gleiche Gestalt hat, bestimmt nicht immer den ontologischen Topos dieser Gestalt. Dagegen ist der Umstand ganz anders geworden, als die Selbstidentität von μία ἰδέα an sich stark betont ist und Sokrates solche selbstidentische μία ἰδέα durch αὐτὸ τὸ εἶδος ersetzt hat.

Was ist mit der Selbstidentität von μία ἰδέα eigentlich gemeint? Das ist nichts anderes als die monoeidetische Selbständigkeit²⁴⁾, die keineswegs durch die individuelle Vielfältigkeit jedes Seienden oder jeder Subjektivität beeinflusst wird.

Erst mit der Betonung solcher monoeidetischen Selbständigkeit des Gemeinsamen μία ἰδέα entsteht hier schon selbst die Möglichkeit der Transzendenz. Unserer Meinung nach ist diese Terminologie αὐτὸ τὸ εἶδος eben methodologisch erfunden, die in den anderen früheren Dialogen nicht besteht²⁵⁾, um die ontologische Möglichkeit von Getrennt-sein (sogenannter χωρισμός) des für das Gemeinsame Gehaltenen μία ἰδέα terminologisch noch deutlicher zu machen. Diese Terminologie αὐτὸ τὸ εἶδος, nicht Terminologie αὐτὸ τὸ ὅσιον, kann mit deren allgemeinen Charakter prinzipiell über die Grenze von *Euthyphro* gehen und in der noch allgemeineren Dimension verallgemeinert werden. In diesem Sinne auch ist die Terminologie αὐτὸ τὸ εἶδος ontologisch bemerkenswert. Eben deswegen ist es überhaupt nicht richtig, zu glauben, daß bei den früheren Dialogen es nur um Immanenz von εἶδος geht. In diesem Sinne sollen wir schon diese Wendung αὐτὸ τὸ εἶδος wirklich für metaphysisch halten.

Hier kehren wir wieder zum ontologischen Problem vom Zitat (6d10-11) und vom Satz (3) zurück.

Den Tatbestand, daß durch (ᾧ) αὐτὸ τὸ εἶδος alles Fromme (πάντα τὰ ὅσια) fromm (ὅσια)

ist, kann man noch allgemeiner folgenderweise umschreiben, wie oben gerade gesagt:

(5) αὐτὸ τὸ εἶδος ist die ontologische Ursache des So-seins des Seienden.

Diese Ursache des So-seins des Seienden ist aber nicht nur causa essendi, sondern auch causa gnoscendi. Aber die Tat Nennen bleibt hier in *Euthyphro* auch noch implizit und αὐτὸ τὸ εἶδος als causa gnoscendi ist auch gleicherweise nicht explizit problematisiert.

Aber die ontische Tatsache, daß es etwas So-seiendes gibt, setzt vom Standpunkt der Kategorienlehre aus ausgedrückt das Urteil voraus, daß etwas so ist, obwohl in der Tat Sokrates keinen solchen Satz explizit aussagt ²⁶⁾. Solches Urteil setzt natürlich auch die Tatsache voraus, daß man tatsächlich so urteilt. Natürlich ist es damit gar nicht gemeint, daß solches Urteilsvermögen dem ontischen Zustand des So-seienden ontologisch vorausgeht und diesen Zustand von der subjektiven Seite bestimmt. Denn in der platonischen Philosophie erscheinen die Seienden überhaupt immer als das als etwas Erkenntwerdende und ontologisch ganz gleichzeitig existiert man immer als das die Seienden immer als etwas Erkennende. Es ist sozusagen der positive Sinn der Tatsache in *Euthyphro*, daß es keinen klaren Unterschied zwischen μία ἰδέα und einem Namen zu geben scheint.

In diesem Sinne ist das So-sein des Seienden zweifellos die einheitliche Seinsweise von dem Erkenntwerden und dem Erkennen, i.e., die von dem Sein und dem Intellekt. Erkennen und Erkenntwerden sind in solcher Seinsweise des So-seins überhaupt nicht untrennbar.

Gleichsam vermittelt des αὐτὸ τὸ εἶδος entsprechen Sein und Intellekt sich gegenseitig.

Hier in diesem Kontext sollen wir aufs neue anerkennen, daß monoeidetisches und selbständiges αὐτὸ τὸ εἶδος die Ursache des So-seins und ganz gleichzeitig die des So-erkennens ist.

Trotzdem bleiben hier in *Euthyphro* noch zwei ontologische Fragen ungefragt:

- (a) Was für eine ontische Beziehung besteht hier zwischen αὐτὸ τὸ εἶδος und dem Seienden als Erkenntwerdenden, wenn mit dieser methodologischen Wendung auch selbst die ontologische Möglichkeit von Transzendenz angedeutet sein mag?
- (b) Was für eine ontische Beziehung besteht hier zwischen αὐτὸ τὸ εἶδος und dem Erkennenden?

Wir sollen aber vom Standpunkt der langsamen Selbstentwicklung des Gedankens aus noch eine Frage hier stellen:

- (c) Warum ist in *Euthyphro* τὸ ὅστων problematisiert? Was für einen systematischen Sinn hat τὸ ὅστων im ganzen System?

Denn das Problem von τὸ ὅστων scheint keine wichtige Rolle in der Dimension von virtutes inter homines in den Dialogen nach *Meno* zu spielen ²⁷⁾. Aber doch können wir dieses Wort ὅστων immer noch vielmehr in der Dimension von virtutes ad deum finden, gewagt zu

sagen, in der neuen Perspektive der Theologike²⁸⁾.

Wie oben schon erwähnt, können wir zwei Momente der Ontologie anerkennen, i.e., Teleologie und Kategorienlehre. In diesem Punkt möchten wir sagen, in solchem teleologischen Gedanken auch gebe es drei Richtungen, i.e., die ontologisch-kausalen Systematisierung des Seins überhaupt als die Ideenlehre, die die methodologische Terminologie αὐτὸ τὸ εἶδος uns zeigt, die axiologische Systematisierung, die vorläufig der Begriff τὸ ὅσιον uns andeutet und die neue Theologike, die zunächst in der anderen Dimension als der Axiologie durchgestaltet zu werden scheint, wo τὸ ὅσιον die wichtigste Rolle spielt, deren Beispiele zum Teil man sich in den Anmerkungen (27) und (28) vergewissern kann.

Wir müssen hier in diesem Kontext zu *Apologia* zurückkehren, um uns dieser Richtungen noch sicherer zu vergewissern.

3. ἐπιμελεῖσθαι τῆς ψυχῆς in *Apologia* in dessen Perspektive

Wir haben hier schon vorausgesetzt, daß *Apologia* früher als *Euthyphro* geschrieben ist. Es ist auch unsere große Voraussetzung, daß *Apologia* sozusagen eine totalische Perspektive für die folgenden Dialogen geöffnet hat, in der auch τὸ ὅσιον problematisiert werden kann. Hier geht es besonders um den Gedanken von ἐπιμελεῖσθαι τῆς ψυχῆς²⁹⁾, weil wir denken, daß wir bei *Apologia* ἐπιμελεῖσθαι τῆς ψυχῆς für das Wesentliche an der sokratischen und platonischen Philosophie halten können. Jedenfalls ist es zweifellos ein wichtigster Kernbegriff in *Apologia*. Was ist aber mit diesen Begriff gemeint?

Mit einem Wort zu sagen, ist es nichts anderes als das Sorgen (ἐπιμελούμενος) für die Seele, daß in φρόνησις und ἀλήθεια sie best (βελτίστη) wird (cf.30b1-2), i.e., das Sorgen für die Tugend (cf.31b5). Noch ausführlicher zu sagen, sind die folgenden Momente unsrer Auslegung nach mit der sogenannten ἐπιμελεῖσθαι τῆς ψυχῆς gemeint:

- (p) zu wissen, καλὸν κἀγαθὸν nicht zu wissen (εἰδέναι) (cf.21d4),
- (q) betreffs des Wissens sich selbst und die anderen zu prüfen (cf.28e5-6, 29d3-5, 38a1-6 etc.),
- (r) dem Gesetz (ὁ νόμος) und dem Recht (τὸ δίκαιον) zu folgen (cf.32 b8-c3, i.e., nichts Ungerechtes (ἄδικον) und nichts Unfrommes (ἀνόσιον)³⁰⁾ zu begehen (cf.32d2-3),
- (s) nicht nur für sich selbst zu sorgen, sondern für die anderen und die Polis (34e3, 36c5-7)³¹⁾,
- (t) den Gott als ὁ σοφός (23a5-6) anzuerkennen (cf.35d5-8) und die Sache des Gottes über alles andere zu setzen (cf.21e4-5)³²⁾.

Wenn man auf diese Weise die Momente von ἐπιμελεῖσθαι τῆς ψυχῆς zusammenfassen darf, kann man sicher sagen, alles Philosophische bei Sokrates-Platon sei schon in diesem

Gedanken von ἐπιμελεῖσθαι τῆς ψυχῆς einheitlich mitgeschlossen, wenn es immer noch auch nur in der Stufe des Keims bleiben mag.

Bei der sokratisch-platonischen Philosophie kann ontologische Kategorienlehre oder ontologische Systematisierung ohne eine Axiologie überhaupt nicht existieren, und ganz gleichzeitig kann solche Axiologie auch erst mit dem teleologischen Gedanken wirklich sinnvoll werden. καλὸν καγαθὸν εἶδέναι ist in (p) nicht nur bloß axiologisch, sondern auch teleologisch³³⁾. Und es ist eben die neue Theologike, wie wir so nennen, das solchen teleologischen Gedanken entscheidend orientiert, wie (t) zeigt, obwohl direkte Beziehung zwischen dem Begriff καλὸν καγαθὸν εἶδέναι und dem Wesen des Gottes als ὁ σοφός (23a5-6) immer noch implizit ist.

Den Begriff ἐπιμελεῖσθαι τῆς ψυχῆς noch einfacher zu sagen, kann man sehr wahrscheinlich es durch das Wort τὸ εὖ ζῆν³⁴⁾ ersetzen. In diesem Kontext hat τὸ εὖ ζῆν zwei Momente; das Was-sein des axiologisch-teleologischen Werts (καλὸν oder ἀγαθόν) zu wissen und diesen Wert für παράδειγμα (*Euthphr.* 6e4-5) haltend³⁵⁾ dementsprechend gut zu leben zu versuchen, nicht nur in der ethischen Dimension, sondern auch in der politischen und noch weiter in der theologischen.

Eben in solchen Sinne soll die ontologische Frage nach dem Was-sein von αὐτὸ τὸ εἶδος durchaus in der Dimension von ἐπιμελεῖσθαι τῆς ψυχῆς oder τὸ εὖ ζῆν, anders gesagt in der vereinheitlichten teleologischen Dimension von dem sogenannten ‚Sein und Sollen‘, durchgeführt werden. Bei der Logik des Seins geht es um das Was-sein von αὐτὸ τὸ εἶδος, besonders von dem paradigmatischen Wert (natürlich αὐτὸ τὸ ὅσιον eingerechnet), und bei der Logik des Sollens geht es um die Frage, wie man zweckmäßig handeln muß und noch weiter was für ein System der Handlung (πράξις) man erforschen und hervorbringen kann³⁶⁾.

4. das Problem τὸ ὅσιον in der Perspektive von ἐπιμελεῖσθαι τῆς ψυχῆς

Im Gedanken ἐπιμελεῖσθαι τῆς ψυχῆς in *Apologia* haben wir uns der Richtung der Theologike sicher vergewissert.

Eben in diesem Sinne soll der Begriff τὸ ὅσιον nicht bloß axiologisch eine wichtige Rolle spielen, sondern auch theologisch und teleologisch.

Zwar in der Perspektive von ἐπιμελεῖσθαι τῆς ψυχῆς ist sicher die neue Möglichkeit der Theologike geöffnet, aber doch bleibt der Topos von τὸ ὅσιον unsicher bis *Respublica*, weil vor *Respublica* τὸ ὅσιον hauptsächlich zu virtutes inter homines zu gehören scheint

(cf. Anm. 27). Und gerade in *Respublica* sind sogenannte τέτταρα ἀρετῆς εἶδη (Lg. 963c5) festgestellt ³⁷⁾. Auch nach *Respublica* und vor *Leges* können wir fast kein klares Bild von τὸ ὄσιον finden. Dazu selbst im Kontext der Theologikē in *Leges* ist der axiologische Topos von τὸ ὄσιον im Vergleich mit ἀγαθόν, καλόν und den anderen Tugenden nicht so eindrucksvoll, obwohl im Kontext der Ideenlehre in *Phaedo* αὐτὸ τὸ ὄσιον erscheint ³⁸⁾.

Der Gedanke von αὐτὸ τὸ εἶδος oder παράδειγμα spielt auch in den späteren Dialogen ontologisch und teleologisch immer noch eine methodische wichtige Rolle ³⁹⁾. Dagegen müssen wir hier uns aufs neue ⁴⁰⁾ eine systematische Frage stellen, ob besonders nach *Phaedo* τὸ ὄσιον seine systematische Position selbst im Kontext der Theologikē nicht niedriger gemacht hat.

Das ist aber eben das Problem der systematischen Ordnung. Dieses Problem soll deswegen in der Perspektive von ὄλον noch systematischer problematisiert werden, dessen Begriff erst in *Meno* hervortritt.

5. Ontologischer Topos der Ursache des So-seins und der Begriff ὄλον

5.1 causa formalis und deren Immanenz in den erkanntwerdenden Seienden — ontologische Kontinuität zwischen ὄνομα und εἶδος

Auf welche Weise kann αὐτὸ τὸ εἶδος noch allgemeiner seinen eigenen ontologischen Topos erhalten, das erst in *Euthyphro* anerkannt ist?

Erst in *Meno* wie oben schon erwähnt legt Sokrates uns den ontologischen Sinn des Nennens (ὀνομάζειν) vor. Durch diese Einführung der Sache Nennen kann die Beziehung zwischen ὄνομα und εἶδος explizit ontologisch problematisiert werden.

Sokrates setzt die Tatsache voraus, dieses Viele (τὰ πολλὰ ταῦτα) mit einem Namen (74d5-6: ἐνὶ τινὶ ὀνόματι) zu nennen (74d5: προσαγορεύεις, d8: ὀνομάζεις), und fragt: Was (τί) ist nun also das (τοῦτο), dessen Name ‚Gestalt (τὸ σχῆμα)‘ ist? (74e11). In diesem Falle ist es auch natürlich vorausgesetzt, daß ein Name einem und demselben gewissen Eidos (72c7: ἐν τῷ εἶδος ταύτῳ, d8: ταύτῳ ... εἰδός) keineswegs zufällig entspricht, das ἅπασαι als πολλαὶ haben (ἔχουσιν) ⁴¹⁾.

In diesem Kontext scheint sozusagen ontologische Kontinuität zwischen dem Eidos und dem Namen von Natur unbedingt notwendig zu sein. Nämlich entspricht jeder Name notwendigerweise dem einem jeden Seienden von Natur eigenen Namen ⁴²⁾, der ontologisch dem ἐν τῷ εἶδος ταύτῳ entspricht, das ἅπασαι als πολλαὶ haben. In diesem Sinne wird die Frage nach dem Was-sein des betreffenden Eidos von Natur die Frage nach dem Was-sein des

betreffenden Namens, wie oben zitiert ist: Τί ποτε οὖν τοῦτο, οὗ τοῦτο ὄνομα ἐστίν, τὸ σχῆμα; (74e11). Aus diesem Kontext kann man folgenderweise sagen:

- (1) Dieses Viele wird mit ἐνί τινι ὀνόματι genannt, weil dieses Viele ἐν τι εἶδος ταῦτόν hat,
- (2) Dieses Viele hat ἐν τι εἶδος ταῦτόν, weil dieses Viele mit ἐνί τινι ὀνόματι genannt wird.

Mit diesen Sätzen ist es in diesem Kontext tatsächlich gar nicht immer gesagt, εἶδος gehe ontologisch dem ὄνομα nicht voraus und natürlich ist das Gegenteil auch nicht. Deswegen kommt es zu dem Schluß:

- (3) εἶδος und ὄνομα entsprechen sich gegenseitig von Natur ganz genau.

Nun betrifft des ontologischen Topos des Eidos möchten wir die folgenden Worte des Sokrates interpretieren:

Dünkt es Sie, daß eine andere Gesundheit die des Mannes ist und eine andere die der Frau? Oder ist es überall dasselbe Eidos (ταῦτόν εἶδος), insofern es Gesundheit ist, wenn es auch in (ἐν) einem Manne sein (ἦ) mag oder *in* wem sonst immer? (*Men.* 72d7-e1)

Es ist zwar die Selbstidentität des Eidos, das in diesem Kontext Sokrates wiederholt behaupten wollte, aber doch kann man hier noch ein anderes bedeutsames Thema für die Ideenlehre als ontologische Kategorienlehre ⁴³⁾ merken, i.e., den ontologischen Topos des Eidos als Immanenz. Erst durch die Wendung von ἐν (τινι) εἶναι ⁴⁴⁾ ist es noch mehr klarer geworden, daß dieses Viele dasselbe Eidos hat:

- (4) ἐν τι εἶδος ταῦτόν *ist in jedem* von diesem Vielen, wenn ἅπασαι als dieses Viele ἐν τι εἶδος ταῦτόν *haben*,

Wenn man so behaupten kann, kann man mit der Rücksicht auf *Euthyphro* mindestens folgenderweise sagen:

- (5) αὐτὸ τὸ εἶδος *ist in jedem* von τὰ πολλὰ ὅσα, vielmehr *in jedem* von πάντα τὰ ὅσα,

Noch allgemeiner gesagt:

- (6) αὐτὸ τὸ εἶδος als ἐν τι εἶδος ταῦτόν existiert als das *in jedem* von πάντα τὰ τοιαῦτα (allem solchen) *Immanente*, das jedes jeweilig als solches erscheinen läßt,

In diesem Sinne kann man dieses *Immanente* als αὐτὸ τὸ εἶδος ontologisch als *causa essendi* aufstellen. Dazu kann man sagen, der einem jeden *immanente Name* (= ἐν τι εἶδος ταῦτόν = αὐτὸ τὸ εἶδος) begründe den Namen ontologisch. Deswegen fordert der Name überhaupt prinzipiell immer die ὁρθότης des dem *immanenten Namen* Entsprechens ⁴⁵⁾.

Zwar ist die ontologische Seinsweise angefangen mit dem Wort κατὰ ὅλου (77a6) verschieden ⁴⁶⁾ gesagt, aber doch bleibt es immer noch fragwürdig, auf welche Weise αὐτὸ τὸ εἶδος so immanent sein kann. Diese Frage scheint immer noch unauflösbar zu bleiben. Bei Aristoteles ist es schon von Anfang an nicht problematisiert, obwohl man mit dem Wort κατὰ ὅλου oder προσαγορεύειν und dem Gedanken von Immanenz von Eidos einen Zugang zur sogenannten ontologischen Kategorienlehre des Aristoteles auch finden kann ⁴⁷⁾.

Nebenbei gesagt ist (τὸ) ὅλον von κατὰ ὅλου in diesem Falle ontologisch ganz gleich mit dem Wort πάντα von πάντα τὰ ὅσα in *Euthyphro* ⁴⁸⁾. Deswegen wird αὐτὸ τὸ εἶδος als das in einem ὅλον Immanente causa formalis, die jedem von allem solchen Seienden (πάντα τὰ τοιαῦτα = ὅλον) die Seinsform (sc.Eidos des jeweiligen Seins) ⁴⁹⁾ verleiht. Es ist gerade die Seinsweise von causa essendi als causa formalis, die mit φ (= ‚durch welchen‘ in *Euthyphro* 6d11) ⁵⁰⁾ gesagt ist.

Aber es ist in diesem Kontext noch nicht gemeint, daß ohne αὐτὸ τὸ εἶδος als causa formalis die Seienden überhaupt nicht existieren können, i.e., daß αὐτὸ τὸ εἶδος eben causa essendi selbst ist, obwohl es selbstverständlich gefragt werden muß, auf welche Weise die Seienden ohne eine Seinsform überhaupt sein können. In diesem Sinne bleibt die ontologische Ursache als causa essendi immer noch causa formalis.

Hinsichtlich des Themas in *Meno* soll man noch darauf Rücksicht nehmen, daß die Frage nach dem Was-sein der Tugend (ἀρετή) selbst wesentlich die nach der innerlichen Kraft ist, die dem menschlichen Ethos wie oben erwähnt τὸ εὖ ζῆν zum größten Ziel setzen scheint ⁵¹⁾. Darum sollten wir die Bewegung des αἰτίας λογισμός (begründendes Denken) ⁵²⁾ als ontologische Untersuchung der Ursache immer noch in der teleologischen Perspektive durchführen, wie wir darüber in 5.3 reden.

Dazu entsteht hier noch ein ontologisches Problem. Denn wir können uns in bezug auf die Frage nach dem systematischen Sinn von τὸ ὅσιον ⁵³⁾ in 2. (c) danach fragen, in welcher ontologisch-systematischen Beziehung mit τὸ ὅσιον die Tugend (ἀρετή) steht. Denn im Kontext des Sonnengleichnis in *Respublica* kann man zwar sicher eine vereinfachte Beziehung von der Idee des Guten und den anderen überhaupt (cf.508e1-2, 509b6: τοῖς γινωσκομένοις = den Erkenntwerdenden) finden, aber doch scheinen die anderen Ideen nicht immer gleichermaßen nebeneinanderstehend.

Zum Beispiel, wenn die Tugend und das Fromme auch zur derselben Reihe der ethischen Kategorie gehören mag, stehen diese beiden Begriffe aber selbstverständlich keineswegs in der nebeneinanderstehenden Beziehung in der Reihe der ethischen Kategorie, wie das Wort des Sokrates in *Laches* 199d4-e1 andeutet: ἀπολείπειν ἄν τι ὁ τοιοῦτος ἀρετῆς, ..., καὶ τοῦτον

οἶει ἂν σὺ ἐνδεᾶ εἶναι σωφροσύνης ἢ δικαιοσύνης καὶ ὁσιότητος...⁵⁴⁾. Zwar schon in *Laches* 198a2 finden wir das Wort μέρος ἀρετῆς, aber doch erscheint ὁσιότης explizit nicht in diesem Kontext (7-9) und kann man vermuten, daß im Wort ἄλλ' ἅτα τοιαῦτα(8-9) auch ὁσιότης miteingeschlossen ist.

Wir können in diesem Falle mindestens anerkennen, daß der Begriff ἀρετή sicher umfassender als ὁσιότης ist und diese zwei Begriffe jedenfalls nicht nebeneinanderstehen. Der umfassende Charakter selbst der Tugend ist später auch z.B. in *Phaedo* 69b2-3 gesagt ist: ...Tapferkeit ... und Besonnenheit und Gerechtigkeit und im ganzen (συλλήβδην) wahre Tugend (ἀληθῆς ἀρετή) oder in *Leges* 965c10-d1: διὰ πάντων τῶν τεττάρων ταῦτόν etc., obwohl hier wie erwartet der Begriff ὁσιότης nicht besteht⁵⁵⁾.

Es ist deswegen eine unübersehbare Tatsache, daß solche nicht-nebeneinanderstehende Beziehung in derselben Reihen der Kategorie wegen der starken Betonung des methodischen Begriffs αὐτὸ τὸ εἶδος selbst und des ontologisch vereinfachten Schemas von αὐτὸ τὸ εἶδος und πάντα τὰ τοιαῦτα inzwischen als solche unproblematisiert verschwindet. Wie im Mythos von *Phaedrus* gesagt erscheinen die transzendenten Ideen fast immer gleicherweise als τὰ ὄντα ὄντως (247e3), noch einfacher als τὰ ὄντα (248a5) oder τῶν ἀληθῶν (c3-4), als ob in der Ideenwelt (sc.im überhimmlischen Ort) keine heterotopische und hierarchische Ordnung bestünde⁵⁶⁾. Zwar ist heterotopische und hierarchische Ordnung nicht als das systematische Problem problematisiert, aber doch kann man z.B. in *Respublica* auf dem Weg zum Sonnengleichnis, das uns die Idee des Guten metaphorisch vorlegt, den bedeutendsten Teil solcher Ordnung treffen⁵⁷⁾. Wie schon sehr gut bekannt ruft solche isotopische Seinsweise der Ideen z.B. in *Parmenides* eine unvermeidliche und unüberwindbare systematische Aporie der sogenannten Ideenlehre hervor.

Durch die aporetische Problematisierung kann man aufs neue die Systematisierung der Begriff versuchen, die in sich die Möglichkeit von der gegenseitigen Verflechtung (συμπλοκή) der Begriffe (εἰδῶν)⁵⁸⁾ zu schließen scheint, die schon der in *Meno* 81c9-d1 vorgelegten Begriff συγγένεια (Verwandtschaft) der ganzen Natur andeutet, wie in 5.4 erwähnt wird.

Jedenfalls scheint das metaphysische Denken Platons mit dem Begriff αὐτὸ τὸ εἶδος und dem Schema von αὐτὸ τὸ εἶδος und πάντα τὰ τοιαῦτα fast mit einem Schlag von τὰ πολλὰ ταῦτα zur Idee des Guten über die anderen Ideen übergegangen zu sein.

5.2 causa formalis als causa gnoscendi im erkennenden Subjekt

Auch in bezug auf die ontologische Ursache als causa gnoscendi legt *Meno* uns in der

Gestalt des Mythos eine Antwort vor. Denn es ist ontologisch eine unerläßliche Frage gewesen, aus welchem Grunde jedes Seiende als solches erkannt werden kann, und noch ontologischer zu sagen, aus welchem Grunde man ἔν τι εἶδος ταῦτόν in *Meno* 72c7, die fast gleich mit αὐτὸ τὸ εἶδος in *Euthyphro* 6d10-11 scheint, in τὰ πολλὰ ταῦτα(74d5) anerkennen kann.

Die Seienden als solche erkennen zu können muß ganz gleichzeitig zwar implizit einen schicksalhaften Tatbestand bedeuten, daß man schon in sich selbst etwas hält, das jedem Namen und jedem ἔν τι εἶδος ταῦτόν sicher entsprechen kann, obwohl Sokrates dessen Wesen nichts explizit gesagt hat. Solches etwas erscheint erst in *Meno* im Kontext der sogenannten Lehre von ἀνάμνησις⁵⁹⁾ im Mythos der Seelenwanderung, die nach der Meinung des Sokrates die philosophischen Menschen zur Erforschung des Was-seins der Tugend an sich ermutigt⁶⁰⁾.

Aus der Lehre von ἀνάμνησις (81c5-e2) könnte man die folgenden Sätze anführen:

- (1) Man hat schon in sich selbst etwas, das Nennen und Forschen ermöglicht,
- (2) Etwas ist gleichsam das Urerlebnis der Seele, die *alles* (πάντα χρήματα) gesehen hat,
- (3) ἀναμνησθεσθαι heißt Wiedererfassen (ἀναλαμβάνειν) von ἐπιστήμῃ in sich (ἐν αὐτῷ) (cf.85d6-7),
- (4) Es geht bei ἀνάμνησις nicht nur um eine betreffende Sache (ἐν μόνον), sondern auch immer *alles übrige* (τὰλλα πάντα), weil die *ganze* (ἁπάσης) Natur⁶¹⁾ unter sich verwandt (συγγενοῦς) ist,
- (5) Erforschen (ζητεῖν) und Wissen (μανθάνειν) ist *im ganzen* (ὅλον) ἀνάμνησις.

Natürlich in diesem Kontext bleibt es ängstlich, aus welchem Grunde und in welchem Zustand die Seele in der reinen Wirklichkeit eigentlich alles sehen konnte. Das Erkenntnisvermögen jeder Seele bleibt hinsichtlich der richtigen epistemologischen Beziehung mit diesem Ganzen deswegen hier in diesem Kontext ungefragt vorausgesetzt, obwohl später der Mythos der Seelenwanderung in *Phaedrus* sagt, jede menschliche Seele stehe in jeder eigenen Beziehung mit den wahrhaft Seienden (τὰ ὄντα ὄντως) (247e3) und deswegen erscheine das Ganze der wahrhaft Seienden jeder Seele nicht gleichermaßen⁶²⁾.

Jedenfalls im Kontext von *Meno* kann man wie unten sagen:

- (6) In der reinen Seele besteht etwas Eidetisches, gleichsam ἐπιστήμη⁶³⁾ selbst im Satz (3), das dem Ganzen des Eidos richtig entsprechen soll.

Diese Lehre deutet uns eine systematische Möglichkeit an. Wenn man etwas nennt, nennt er es immer mit dem schon in sich als μνήμη immanenten Ganzen. Natürlich gehört ein Name auch ursprünglich zu diesem in der Seele als μνήμη immanenten Ganzen.

Eben in diesem Sinne ist etwas zu nennen gleichzeitig das Ganze des Seienden zu nennen und ein Eidos zu erforschen bedeutet ohneweiteres das Ganze des Eidos zu erforschen. Deswegen kann und soll das Denken immer systematisch sein.

Unsrer Meinung nach ist es zweifellos der Gedanke von diesem verwandtschaftlichen Ganzen, das in *Meno* uns als das Bedeutsamste redet.

Wenn wir so denken dürfen, entsteht hier eine wichtige Frage, warum man nach dem Was-sein fragen muß, wenn man schon alles wissen sollte. Diese Frage ist in einem Sinne schon vom Gesprächspartner Menon gestellt ⁶⁴⁾. Menons Frage kann man folgenderweise zusammenfassen:

- (a) Man kann nicht suchen, was er weiß, weil er es schon weiß,
- (b) Man kann nicht suchen, was er gar nicht weiß, weil er dann auch gar nicht weiß, was er eigentlich suchen soll.

Mit der Lehre von ἀνάμνησις scheint Sokrates nicht direkt auf die Menons Frage geantwortet zu haben. Denn diese Lehre deutet zwar die ursprüngliche Möglichkeit der Erforschung des Was-seins von αὐτὸ τὸ εἶδος an, aber doch sagt sie nicht, in welchem Zustand des Wissens jede menschliche Seele hier und jetzt steht und woaus die Notwendigkeit von ζητήσις und μανθάνειν entsteht.

In *Meno* können wir darauf keine klare Antwort finden. Wir können deswegen hier nur logisch vermuten, daß die Sache ἀνάμνησις selbstverständlich immer schon den Tatbestand λήθη (Vergessenheit) ⁶⁵⁾ als Verlust der Klarheit und Gewißheit des Erkennens ⁶⁶⁾ voraussetzt, wie in *Phaedrus* Sokrates mythologisch redet. Deswegen in der von λήθη gedeckten Seele bleibt keine klare Erkenntnis von allem, das die Seele in deren reinen Wirklichkeit gesehen hat, wenn es in μνήμη auch etwas Sicheres geben mag.

In diesem Sinne kann man sagen, die Seele sei eben im Zustand von δόξα zwischen dem Nichtwissen und dem wahrhaft Wissen (ἐπιστήμη), sozusagen in der Zwischenstufe. Gegen (a) und (b) können wir zu dem folgenden Schluß kommen:

- (c) Man kann suchen, was er noch nicht sicher weiß, weil er schon in der Doxa ahnt, was er eigentlich suchen soll.

In der Seele existiert in diesem Sinne noch etwas Eidetisches als μνήμη. Die Seele hat zwar schon jene Wirklichkeit des Ur-Erkennens verloren, aber doch hält noch in sich μνήμη, die keineswegs bloßes Nichtwissen ist. Deswegen wird die Bewegung von ἀνάμνησις als Wiedererkennung gerade aufgrund von solcher μνήμη möglich, die aus sich selbst jene klare Erkenntnis wiedergewinnt. In diesem Kontext soll man sich an jenem Wort ὑπόμνημα erinnern ⁶⁷⁾.

Die Bewegung von ζητήσις und μανθάνειν als ἀνάμνησις ist ohne Zweifel die Vollziehung des Erkennens von αὐτὸ τὸ εἶδος als τὸ κατὰ ὅλου sozusagen in der Gestalt der Selbstwiederherstellung der reinen Seele an sich.

Also zeigt die Lehre von ἀνάμνησις uns causa formalis als causa gnoscendi in dem erkennenden Subjekt. Deswegen könnten wir noch wie unten sagen:

- (7) In der menschlichen Seele bleibt noch etwas Eidetisches, i.e., δόξα ἀληθής

(od. ὁρθή) als μνήμη in der Seele, die erwartet wird, durch ἀνάμνησις zur festen ἐπιστήμη verwandelt zu werden⁶⁸⁾.

Hier in diesem Punkt müssen wir aber noch ein ontologisches Problem vorlegen. Denn solche Bewegung kann andersherum gesagt gleichsam die sich selbst im Topos des menschlichen Ethos wiederbelebende und identifizierende Bewegung von τὰ ὄντα ὄντως sein. Nicht nur αὐτὸ τὸ εἶδος im Seienden ist deswegen nur eine Seinsweise der wahrhaft Seienden(τὰ ὄντα ὄντως), sondern auch etwas Eidetisches als μνήμη in der menschlichen Seele.

In diesem Sinne könnte man aufs neue folgenderweise sagen:

- (8) Es kann auch der Sinn des ζητήσις und μανθάνειν als ἀνάμνησις sein, daß αὐτὸ τὸ εἶδος als μνήμη vermittelt des αὐτὸ τὸ εἶδος in den betreffenden Seienden mit τὸ ὄν ὄντως schicksalhaft übereinstimmt.

Diesen Satz kann man noch anders ausdrücken:

- (9) Das ζητήσις und μανθάνειν ist deswegen gleichsam immer nur ein Prozeß der Selbstidentifizierung von τὰ ὄντα ὄντως.

Gerade in diesem Sinne scheint der epistemologisch-ontologische Unterschied zwischen dem Objektiven und dem Subjektiven eigentlich zu verschwinden. In solcher selbstidentifizierenden Bewegung vom wahrhaft Seienden wird sogenannte individuelle Abweichung, ob subjektiv, ob subjektiv, eigentlich unnötig und sinnlos, weil das Individuelle selbst jedenfalls nur jeweiliger Topos vom wahrhaft Seienden wird.

5.3 teleologische Notwendigkeit von ἀνάμνησις als αἰτίας λογισμός

— Übergang von δόξα ἀληθής zu ἐπιστήμη

In *Meno* kann man aber das Problem von λήθη des Ur-Erkennens und die Logik der Notwendigkeit von ἀνάμνησις nicht deutlich herausfinden. Es ist nur die Urmöglichkeit von ζητήσις und μανθάνειν, das die in 81a5-e2 mythologisch geredete Lehre von ἀνάμνησις uns explizit gezeigt hat.

Deswegen können wir in *Meno* zum Beispiel keinen solchen Gedanken finden, daß es der menschlichen Seele an der einheitlichen Ordnung fehlt und damit sie das *Ganze* von τὰ ὄντα ὄντως nicht ausreichend und fest sehen kann⁶⁹⁾. Aber doch kann man ganz leicht vermuten, daß die menschliche Seele von Natur ganz leicht in solche Lage gerät und die vollkommene Sicherheit des Erkennens nicht erhalten kann. Dazu erleidet sie nach der Inkarnation deren Körperlichkeit. Jedenfalls ist die λήθη mythologisch eigentlich nichts anderes als Verlust jener Wirklichkeit des Urerlebnisses, τὰ ὄντα ὄντως unmittelbar anzuschauen, durch welches die Seele zu sich die für sich geeignete (προσέκουσα) Nahrung nehmen kann⁷⁰⁾. Eben nur in

solcher Wirklichkeit scheint die Seele die Glücklichkeit (εὐδαιμονία) erhalten zu können, wie das Wort εἰς εὐδαιμονίαν τελευτᾷ in *Meno* 88c2-3 schon andeutet ⁷¹⁾.

Wenn die menschliche Seele im Kontext von *Meno* auch sich selbst solche Glücklichkeit zum Ziel setzen und deren von λήθη gedeckter Zustand schicksalhaft durch ἀνάμνησις überwunden werden sollte, kann man hier ganz ruhig einen teleologischen Zusammenhang anerkennen und mit Sicherheit solche anamnetische Bewegung in diesem teleologischen Zusammenhang stehen lassen.

Um die Teleologie noch deutlicher zu sagen, müssen wir natürlich auf jenen Begriff von βέλτιστα ἔχειν in *Phaedo* 97c6 (cf. Cri.48b6: τὸ εὖ ζῆν), die dialektische Aufstellung der Idee des Guten in *Respublica* und die schicksalhafte Seelenwanderung in *Phaedrus* etc. warten.

Aber doch können wir immer etwas Teleologisches finden, wenn wir sorgfältig die Worte des Sokrates erforschen und prüfen. Auch in *Meno* kann man sicher sagen, ζητεῖν und μανθάνειν als ἀνάμνησις sei deshalb für Sokrates ganz und gar notwendig, weil die Menschen dadurch besser (βελτίους) und mannhafter (ἀνδρικώτεροι) werden können, zu glauben, das suchen zu müssen, was sie noch nicht wissen ⁷²⁾. Überdies können wir im Kontext von αἰτίας λογισμὸς auch etwas Teleologisches anerkennen. Denn die Tugend ist eigentlich gut (ἀγαθόν) und nützlich (ὠφέλιμον) und damit kann das richtig Leitende (τὸ ὀρθῶς ἡγούμενον) werden ⁷³⁾. In diesem Sinne ist es ganz zweckmäßig, das Was-sein der Tugend an sich zu untersuchen ⁷⁴⁾.

Eben mit den oben erwähnten Begriffen, i.e., βελτίους, ἀνδρικώτεροι, ἀγαθόν, ὠφέλιμον etc., können wir hier in *Meno* auch eine teleologische Perspektive von τὸ εὖ ζῆν eröffnen. Es ist nichts anderes als das Telos von τὸ εὖ ζῆν, das unbedingt den Übergang von δόξα ἀληθείας ⁷⁵⁾ zur festen und immer in der Seele bleibenden ἐπιστήμη fordert, der auch ἀνάμνησις genannt ist ⁷⁶⁾.

In bezug auf die Tugend überhaupt ist es zwar leicht möglich, zu verstehen, daß das Wichtigste die Richtigkeit der Handlung (ὀρθότης πράξεως) ⁷⁷⁾ ist, aber doch ist es wirklich schwierig, zu verstehen, was in diesem Kontext mit dem Wort αἰτίας λογισμὸς (begründendes Denken) eigentlich gemeint ist, was für eine Antwort die Frage nach dem Was-sein der Tugend an sich erwartet und welche ontologische Beziehung zwischen αἰτία und ἐπιστήμη besteht.

In diesem Kontext von *Meno* scheint die Bewegung von αἰτίας λογισμὸς die ontologische Ursache von ὀρθότης πράξεως zu erforschen, um von δόξα ὀρθή zu ἐπιστήμη überzugehen. Aber es ist überhaupt nicht möglich, die Ursache der ὀρθότης πράξεως allein zu erforschen. Die Bewegung von αἰτίας λογισμὸς soll in diesem Falle immer mit der Frage nach dem Was-sein der Tugend an sich durchaus durchgeführt werden. Natürlich geht es bei dieser Frage gar nicht darum, die technische und lehrbare Erkenntnis oder sogenannte Definition zu erhalten, sondern darum, die ontologische Herkunft der Tugend und der ὀρθότης selbst zu untersuchen.

Zwar kann δόξα ὀρθή als μνήμη in der Seele ⁷⁸⁾ nicht notwendigerweise Erfolg haben, aber doch ist sie noch nicht als etwas Sicheres erfaßt, das ὀρθότης πράξεως immer sicher verwirklichen kann.

Die ἐπιστήμη in diesem Kontext soll deswegen im allgemeinen nichts anderes als die ontologisch-metaphysische Erkenntnis von der αἰτία selbst sein, die immer nur durch die Frage nach dem Was-sein klar und sicher werden kann. Ehrlich gesagt ist αἰτίας λογισμός immer die Frage selbst nach dem Was-sein. Deswegen besteht hier genauso kein ontologischer Unterschied zwischen diesen beiden, wie diese beiden ἀνάμνησις genannt werden. Die ontologische Ursache der ὀρθότης πράξεως wird eben in diesem Sinne die ontologische Erkenntnis vom Was-sein der Tugend an sich in der Perspektive von dem Ganzen (ὅλον).

Also könnte man wie unten zusammenfassen:

Die ontologische Ursache von dem πάντα τὰ τοιαῦτα mit einem richtigen Namen Nennen-können ist im allgemeinen nicht nur αὐτὸ τὸ εἶδος als τὸ κατὰ ὅλου in πάντα τὰ τοιαῦτα, sondern auch αὐτὸ τὸ εἶδος in δόξα ὀρθή als μνήμη, die nur durch αἰτίας λογισμός als die ontologische Frage nach dem Was-sein die ἐπιστήμη von αὐτὸ τὸ εἶδος werden kann.

Hier entstehen aber noch zwei ontologische Fragen:

- (1) Auf welche Weise kann eine Frage nach dem Was-sein eines Eidos an sich auf das Ganze beziehen?
- (2) Auf welche Weise kann dieser αἰτίας λογισμός selbst teleologisch werden?
- (3) Was für eine Beziehung besteht zwischen dem Ganzen und causa finalis?

In *Meno* bleiben diese Fragen noch nicht gefragt.

5.4 der ontologische Sinn von ὅλον und συγγένεια

Der wichtigste ontologische Sinn vom Dialog *Meno* liegt nicht in der Lehre von ἀνάμνησις selbst (54), sondern vielmehr in dem Begriff von ὅλον, wie schon oben 5.2 erwähnt.

Ein πάντα τὰ τοιαῦτα mit einem dem τὸ κατὰ ὅλου entsprechenden Namen Nennen wird ohne das ganze Ganze (ὅλον) überhaupt nicht sinnlos, das in sich alle ὅλον von τὸ κατὰ ὅλου schließt. Denn ein Name und dessen ontologischer Grund αὐτὸ τὸ εἶδος, durch welches πάντα τὰ τοιαῦτα so sein kann, müssen unbedingt unter dem Gesetz des Ganzen im systematischen Zusammenhang mit den anderen Namen und den anderen αὐτὸ τὸ εἶδος stehen ⁷⁹⁾ und sollen erst in diesen ganzen Zusammenhang als solches differenziert werden, wenn das ganze Ganze und dessen Grund auch immer rätselhaft und ängstlich bleiben mag.

Andersherum gesagt kann jede Erforschung des Was-seins von jedem αὐτὸ τὸ εἶδος immer nur im systematischen Ganzen von allem αὐτὸ τὸ εἶδος sinnvoll werden und jeweilig mit sich selbst dieses Ganze exemplifizieren. Mit anderen Worten muß jeder αἰτίας λογισμὸς prinzipiell immer der Versuch von ἀνευρεῖν (81d3) oder ἀναλαμβάνειν (85d6) des systematischen Ganzen in sich selbst (ἐν αὐτῷ) sein. Es kann im Kontext von *Meno* prinzipiell nur dadurch möglich werden, daß jedes Subjekt in sich immer schon etwas Ganzes schließt.

Ist es vielmehr nicht der entschiedene Wille selbst des Sokrates zum verborgenen systematischen Ganzen, das man in der Lehre von ἀνάμνησις durchaus anerkennen soll, der davon völlig überzeugt ist, daß jeder Versuch der Forschung des Was-seins von αὐτὸ τὸ εἶδος prinzipiell immer in den Horizont des Ganzen des wahrhaft Seienden als des Erkanntwerdenden führt?

Wenn wir so denken dürfen, sollen wir hier aufs neue als nächstes nach der Logik des Ganzen fragen.

In der Lehre von ἀνάμνησις können wir noch einen wichtigen Begriff συγγένεια (Verwandtschaft) finden. Mit dem Begriff συγγένεια ist es gesagt, die ganze Natur (τῆς φύσεως ἀπάσης) sei unter sich verwandt (συγγενοῦς) (81d1). Das Ganze ist in diesem Sinne nicht bloße Sammlung der Einzelnen, die systematisch nicht miteinander zusammenhängen, sondern etwas systematisch Zusammengesetztes.

In diesem Sinne kann man es erwarten, daß ein einziges zu begreifen immer unter dem verborgenen Gesetz zum Erfassen des Ganzen führt. Dazu etwas voreilig zu sagen, kann man hier auch im positivsten Sinne den ontologischen Grund der Möglichkeit von συμπλοκή der εἶδη oder ὀνόματα herausfinden⁸⁰⁾, die jeweilig das Aussagen irgendeiner Tatsache ermöglicht, obwohl in den sogenannten früheren Dialogen nur monoeidetische Selbständigkeit von αὐτὸ τὸ εἶδος und dessen Was-sein immer problematisiert und betont scheint. Vielmehr sollten wir sagen, man könne erst dadurch die Möglichkeit der systematischen Beziehung von εἶδη denken, die Frage nach dem Was-sein von αὐτὸ τὸ εἶδος methodologisch aufzustellen, wie der Begriff συγγένεια andeutet.

Eben mit diesem Begriff συγγένεια haben wir schon eine Möglichkeit erhalten, neue Perspektive für ontologische Systematisierung zu eröffnen, obwohl hier in *Meno* solche Möglichkeit noch nicht deutlich problematisiert ist. Die mögliche Entwicklung der Systematisierung können wir z.B. folgenderweise sagen:

- (1) Ein εἶδος zu erforschen heißt prinzipiell gleichzeitig nach dem Ganzen von εἶδη zu fragen,
- (2) Nach dem Ganzen von εἶδη zu fragen heißt die systematische Ordnung des

Ganzen und deren Prinzip zu untersuchen,

- (3) Die Ordnung des Ganzen kann prinzipiell die Möglichkeit der συμπλοκή von εἶδη herbeiführen.

Trotzdem scheint es uns noch sehr fragwürdig, warum Sokrates die Namen überhaupt ontologisch-epistemologisch nicht darauf bezogen hat, daß in μνήμη alles geschlossen ist. Die Sache Nennen bezieht sich zwar immer noch auf etwas Gemeinsames (sc. τὸ κατὰ ὅλου) in allen solchen (πάντα τὰ τοιαῦτα), gleichsam auf das immanente Eidos im Seienden, aber doch nicht auf etwas Eidetisches in μνήμη im Subjekt. In diesem Sinne müssen wir noch einen Satz addieren:

- (4) In *Meno* ist es nicht gesagt, der Begriff συγγένεια beziehe sich nicht auf das Ganze der Namen (ὀνομάτων) selbst.

In bezug auf die ontologische Beziehung zwischen dem Eidos und dem Namen können wir aber in *Meno* keinen methodischen Unterschied finden. Die ontologische Begründung des Nennens an sich ist deshalb vorläufig erläßlich, weil es gerade die Kontinuität zwischen Eidos und Namen ist, die αἰτίας λογισμὸς unterstützt. Mindestens in *Meno* mußte es der richtige Ausgangspunkt sein, der zur Frage nach dem Was-sein des dem Namen entsprechenden Eidos führt, etwas genau (ἀκριβῶς) ⁸¹⁾ mit dem passenden Namen zu nennen. Es war eben der Übergang selbst von einem Namen zu einem Eidos, das hauptsächlich problematisch war, keineswegs die Richtigkeit des Nennens selbst. In diesem Sinne war es nicht nötig, aufs neue solche Richtigkeit des Nennens überhaupt ontologisch zu problematisieren. Nebenbei gesagt stellt Aristoteles auch keine ontologische Reflexion über solche Richtigkeit an ⁸²⁾. Hinsichtlich der Richtigkeit des Nennens auch war Platon wie erwartet umsichtig, weil in *Cratylus* es um die Richtigkeit des Namens geht ⁸³⁾.

In diesem Sinne scheint Platon seinen Gedankengang Schritt für Schritt zu beschreiben.

Deswegen sollte man vielmehr sagen, es sei in *Meno* auch immer implizit vorausgesetzt, daß der Name und das Nennen durch etwas Sicheres in μνήμη immer schon schicksalhaft und ontologisch begründet sind ⁸⁴⁾, das die Seele vorher in deren reiner Wirklichkeit gesehen hat. Dieser Tatbestand, den Sokrates nur mythologisch reden kann, uns den ontologischen Weg zum Grunde gehen läßt.

6. teleologische Perspektive im Horizont des verwandtschaftlichen Ganzen

Hier entsteht aber eine wichtige teleologische Frage.

Zu welchem Grunde geht man solchen ontologischen Weg, das Was-sein von αὐτὸ τὸ

εἶδος zu erforschen? Was für eine ontologische Ursache sucht man am letzten Ende und wofür eigentlich? Im Kontext von *Meno* wird es zwar noch nicht ganz klar, welche Ursache (αἰτία) das Ganze in die systematische Verwandtschaft (συγγένεια) bringt und auf welche Weise. Aber diese beiden Begriffe in demselben Kontext können nicht umhin, solche systematische Frage hervorzurufen. Denn mit diesen Begriffen Ganzes und Verwandtschaft des Ganzen kann man mindestens den folgenden ontologischen Tatbestand sagen.

Wenn jede causa formalis immer im Horizont des *verwandtschaftlichen* Ganzen erforscht werden kann und muß, darf man nicht nur nach dem Was-sein von αὐτὸ τὸ εἶδος in dessen bloßen monoeidetischen und selbständigen Seinsweise fragen, sondern auch ganz gleichzeitig unter dem systematischen Gesetz des Ganzen nach dessen verwandtschaftlichen Sinn oder Topos .

Weiterhin zu sagen, würde das Wesen solches Ganzen keineswegs durch bloße Sammlung jeder causa formalis klar und sicher. Erst im Kontext von *Respublica* ist es geahnt⁸⁵⁾, daß der letzte und größte Grund durch dialektisch-systematisches Denken erfaßt werden kann, das jede dialektische Erforschung von αὐτὸ τὸ εἶδος als causa formalis am letzten Ende teleologisch bestimmt.

Wir können aber sicher sagen, die sokratisch-platonische Teleologie geht schon von Anfang an mit der ontologischen Erforschung von αὐτὸ τὸ εἶδος immer untrennbar zusammen.

In diesem Sinne sollen wir es im Kopf sicher behalten, was für eine systematische Rolle καλὸν καὶ ἀγαθὸν εἰδέναι in *Apologia* (cf.3.p) und nach *Apologia* gespielt hat. Die systematische Stelle von ἀγαθόν oder καλόν scheint zwar zweifellos entschieden hervorragend, aber doch ist es eigentlich schwierig, vor den gereiften Dialogen solchen ontologischen Tatbestand deutlich auszulegen. Deswegen kann man nur vermuten, daß deren Eidos überhaupt nicht in gleicher Weise gefragt werden können, wie bei den anderen Eidos.

In diesem Sinne muß man sich unvermeidlich fragen, auf welche Weise man nach dem Was-sein von ἀγαθόν oder καλόν an sich und zugleich nach der systematischen Verwandtschaft zwischen diesen beiden fragen kann. Solche systematische Frage kann man natürlich nicht vor *Respublica* finden.

Aber selbst in *Respublica* hat Sokrates selber diese dialektische Frage nach dem Was-sein von ἀγαθόν aufgegeben⁸⁶⁾, obwohl dessen teleologischer Sinn von ihm selbst sehr stark betont ist⁸⁷⁾ und dazu später im Kontext der Durchgestaltung der wahren philosophischen Politik der Logos des Was-seins von ἀγαθόν eben mit der dialektischen Methode ganz gleichermaßen erfaßt werden kann⁸⁸⁾, und die systematische Rolle von καλόν ist bestimmt viel bedeutender geworden, aber dessen systematische Stelle noch ängstlicher.

Selbst in den gereiften Dialogen bleibt jene sokratische Aufgabe von καλὸν καὶ ἀγαθὸν εἰδέναι immer noch nicht genug auflösbar. In diesem Punkt könnte man aber eine Tatsache anerkennen. In den früheren Dialogen scheint die ontologische Untersuchung der teleologischen voranzugehen, weil teleologischer Gedanke erst mit dem Begriff von dem Ganzen deutlich und wirksam erscheinen kann. Aber in *Respublica* können wir nicht umhin, eine andere Tatsache anzuerkennen, daß solche Lage vollkommen umgeschlagen ist, und zugleich daß καλὸν καὶ ἀγαθὸν εἰδέναι in den Zusammenhang mit dem Gedanken Katabasis⁸⁹⁾ tritt.

Wir sollen hier an diesem Wendepunkt uns aufs neue eine Frage stellen, was für eine systematische Rolle die ontologische Untersuchung unter der Leitung des teleologischen Gedanken spielt, weil gerade in *Respublica* der dialektische Weg von Anabasis zu Katabasis übergegangen zu sein scheint.

Anmerkungen

- 1) In diesem Kontext ist mit dem Wort Erkennen ganz einfach alltäglicher Tatbestand gemeint, etwas mit dem Namen zu nennen, i.e., zu sagen, etwas sei so. Die Worte *Erkennen* und *Erkanntwerden* habe ich von der platonischen Wendung von τοῖς γινώσκομένοις καὶ τῷ γινώσκοντι (R.508e1-2) geliehen.
- 2) cf. Aristoteles, *EN*. 1095b3-4, *Metaph.* 993b11 etc.
- 3) In unserer Terminologie ist z.B. methodisches Bewußtsein ist das von der angenommenen Methode und heißt methodologisches Bewußtsein kritisches Bewußtsein von der Möglichkeit der Methode selbst.
- 4) cf. *Ep.* VII.341b4-5, II.314c2-4, *Phdr.* 276d1-8 etc.
- 5) In den Platonischen Schriften spielt der Name Platon keine wichtige Rolle, außer in *Phaedo* 118a16-17. Selbst den Namen Sokrates kann man nicht in einigen späteren Schriften finden. Es ist ganz und gar zweifellos, daß Platon von Sokrates sehr stark beeinflusst ist, wie er Sokrates mit den Worten von ἀριστον, φρονιμωτάτου und δικαιοτάτου gelobt hat (cf. *loc. cit.*, *Ep.* II.314c2-4). Aristoteles hält die Erforschung von τὸ καθόλου, das nicht χωριστὰ ist und das Denken über die Definitionen in der ethischen Dimension für das Sokratische (cf. *Metaph.* 987b1-4, 1078b17-31, 1086b3-5 etc.) und schreibt der platonischen Philosophie die Ideenlehre zu (cf. 990b1sq., 1040b26-30, 1078b31-34, 1086a32-34 etc.). Das ist eine typische Weise, wie das Platonische von dem Sokratischen unterscheidet (cf. E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, 2. Teil, 1. Abteilung, *Sokrates und die Sokratiker*, repr. 1963). Nach dieser Meinung wird es prinzipiell immer problematisch, am welchen Punkt wir den Übergang von Sokrates zu Platon anerkennen können und sollen. Gegen solche Meinung schreibt J. Burnet dem Sokrates alles zu und denkt, daß Platon die Geschichte des Sokrates richtig wiedergegeben hat (cf. *Greek Philosophy, Thales to Plato*, 1924, p. 155, A. E. Taylor, *Plato, the Man and his Work*, repr. 1960). Könnte es aber wirklich möglich sein, daß Platon ohne eine Fiktion den historischen Sokrates immer ganz treu dargestellt hat? Auf der anderen Seite scheint es auch unmöglich, einen entscheidenden Wendepunkt herauszufinden. Wir können trotzdem überhaupt nicht solchen Gedanken aufgeben, daß zwischen Sokrates und Platon eine große systematische Kontinuität besteht. Damit sagen wir aber gar nicht, es gebe keine Diskontinuität zwischen diesen beiden. In diesem Sinne sollten wir vielmehr andere Weise der Auslegung wählen, die systematische Entwicklung eines Gedanken zu erproben, ohne einen Widerspruch zu beseitigen. Dabei geht es nicht darum, zu wem solcher Gedanke eigentlich gehört. Denn wir denken, daß das Wesentliche der Gedanke selbst ist, wie Sokrates selber in *Phaedrus* 275b5-c1 ironischerweise andeutet. Vorläufig scheint ein Gedanke einen systematischen Weg von Anfang an kontinuierlich zu gehen, jeweils aufs neue systematisches Problem herbeiführend.
- 6) Scheinbar kann die Definition der Ontologie (cf. *Metaph.* 1003a21-22 sqq.) ohne eine Teleologie zustandekommen. Aber ohne τέλος kann nichts beginnen, wie Aristoteles in *Metaphysica* 983a31-32 τὰγαθὸν für τέλος (τὸ οὐ ἔνεκα) hält und in 1013a22-23 sagt, τὰγαθὸν καὶ τὸ καλὸν sei der Anfang des Erkennens und der Bewegung der vielen Sachen (cf. *Metaph.* 982b4-10, 1072a27-b1, *EN*. 1094a1-2, a18-22 etc.). cf. *Metaph.* 1072b24: ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον, *EN*. 1177a12-17 (ἡ τελεία εὐδαιμονία). In diesem aristotelischen Kontext zu sagen, ist καλὸν καγαθὸν εἰδέναι in *Apologia* 21d4 eben die Arche, der vor allem die ontologische Untersuchung selbst entscheidend orientiert, und ganz gleichzeitig das Telos, wo die philosophische Bewegung in der höchsten Wirklichkeit vollendet werden kann. Bei Platon kann die wahrhaft philosophische Politike eben mit der Vollendung von καλὸν καγαθὸν εἰδέναι beginnen (cf. *R.* 517b8-c2, 518c8-d1, 519c8-520c7 etc.). Wir halten solchen Tatbestand für das Ende der Anabasis als Erfassen der Idee des Guten und zugleich für den Anfang der Katabasis als deren politischer Anwendung (cf. 519d1: ἀνάβασις, 520c1: καταβατέον etc.). Auch in *Leges* 965b7-966d3 kann man solche Bewegung von Anabasis und Katabasis anerkennen. Gewagt zu sagen, ist die Anabasis ohne Katabasis bei Platon undenkbar. Die Wendung von διὰ τὸ τάληθῃ ἐωρακέναι καλῶν τε καὶ δικαίων καὶ ἀγαθῶν (520c5-6) ist darum in diesem Kontext besonders bemerkenswert (cf. 484c6-d3, 493b7-c1, 506a4-b1 etc.). Auf dem Weg zum Grund sagt Sokrates die

- Ahnung vom λαβεῖν vom Was-sein (τί ποτ' ἐστὶν) des Guten als τούτου ἔνεκα πάντα πράττει (505d11-e1). Denn erst damit können δικάιά τε καὶ καλὰ eigentlich gut werden und eben mit deren Kenntnissen kann die Politeia vollkommen (τελέως) ordentlich werden. Man kann natürlich die Idee des Guten für causa formalis halten, aber doch für *causa formalis als causa finalis*. cf. Anm. 17.
- 7) Auch in *Euthyphron* können wir solchen Satz finden: ἀλλ' ἐμοῦ λέγοντος σκοπεῖ εἰ τάδε ἐστὶ τὸ τε δίκαιον καὶ τὸ ἄδικον καὶ καλὸν καὶ αἰσχρὸν καὶ ἀγαθὸν καὶ κακόν (7c12-d2). Diese δίκαιον, καλόν, ἀγαθόν sind sozusagen die Wichtigsten (cf. *Phdr.* 276c3: Τὸν δὲ δικαίων τε καὶ καλῶν καὶ ἀγαθῶν ἐπιστήμας ἔχοντα, 278a3-4 etc.). Die Wichtigsten sind nichts anderes als die höchst Unfaßbaren und deswegen kann man nicht leicht deren gemeinsame Definitionen erhalten (cf. *Phdr.* 263a9: Τί δ' ὅταν δικαίου ἢ ἀγαθοῦ;). cf. Anm. 6.
 - 8) Diese Terminologie selbst habe ich einen großen Hinweis von Nelson Goodman aufgenommen. cf. *Language of art*, Indianapolis / Cambridge, 1976², p. 236: A performance of a musical work usually not only belongs to or complies with but also exemplifies the work or score. cf. Rudolph Berlinger, *Der Mensch als Welt-Beispiel*, JTLA 11, 1986.
 - 9) In *Respublica* 505d11-506a8 sagt Sokrates die Ahnung davon, daß gerade durch das Wissen der Idee des Guten Gerechtes oder Schönes wirklich genau erkannt werden können (cf. 516d2, 523a8). cf. Herakleitos, *DK22B18*.
 - 10) Der Begriff von πάντα oder ὅλον sind eigentlich metaphysisch. e.g. Herakleitos, *DK22B50*, 10 etc.
 - 11) Dieses Zitat ist die Übersetzung von Friedrich Schleiermacher in *Platon Sämtliche Werke* 1 (Rowohlt's Klassiker). Ich habe einige griechischen Worte ergänzt.
 - 12) cf. *Metaph.* 1040b33-34: προστιθέντες τοῖς αἰσθητοῖς τὸ ρῆμα τὸ 'αὐτό'.
 - 13) In den früheren Dialogen kann man solche spezielle Wendung außer hier nicht finden. cf. *Phd.* 103e3, *Cra.* 440a9, *Prm.* 132e4, Aristoteles, *Metaph.* 1036b15.
 - 14) cf. *Euthyphr.* 11a6-b1. Die Beziehung zwischen οὐσία und πάθος scheint zwar mit der aristotelischen ontologischen Beziehung zwischen οὐσία und τὸ συμβεβηκός oder τὸ τί und τὸ ποῖον ähnlich, obwohl οὐσία in diesem Kontext überhaupt nicht etwas Substantielles ist. cf. *R.* 376a11-b1: τὸ πάθος αὐτοῦ τῆς φύσεως, 435b7. Burnet sagt in *Plato—Euthyphro, Apology & Crito*, Oxford, 1970 (1924¹), p. 49, ad locum: This fundamental distinction is found here in Attic prose for the first time, so far as we know.
 - 15) cf. *Euthyphr.* 4e4-6, e2-3. cf. Burnet, op. cit., p. 28, ad locum: *Euthyphro* is here represented as appealing from human judgements to a divine law.
 - 16) Beim dialektischen Gedankengang muß zu wissen immer *genau* (ἀκριβῶς) zu wissen (ἐπίστασθαι) sein. So können wir in *Respublica* sehr viele Beispiele von ἀκριβῶς, ἀκριβής, ἀκρίβεια finden (cf. 435d1, 436c8, 484c9-d1: ... εἰς τὸ ἀληθέστατον ἀποβλέποντες...θεώμενοι ὡς οἶόν τε ἀκριβέστατα, 503b4-5: τοὺς ἀκριβεστάτους φύλακας, 504e2-3: τῶν...μεγίστων...μεγίστας...τὰς ἀκριβείας, 548d1 etc.). cf. *Prt.* 329c6: ἀκριβῶς τῷ λόγῳ.
 - 17) Wir können in diesem Kontext diesen Begriff παράδειγμα auch im Kontext der Kategorienlehre lesen. Aber dieser Begriff tritt später in die noch systematischere Dimension hervor, i.e., in die politische (cf. *R.* 484c6-d3) und in die kosmologische (cf. *Ti.* 28a6-b1). Im Zusammenhang mit *Respublica* 484c6-d3 soll man unbedingt auch *Leges* 965b7-966d3 lesen. In diesem Sinne kann man sicher einen platonischen Gedanken ablesen, daß mit ἐναργὲς παράδειγμα es möglich wird, etwas als solches richtig zu urteilen und das Gesetz der Polis oder den ganzen Kosmos systematisch zu konstruieren. Deswegen soll dieses Beispiel in *Euthyphro* auch systematisch interpretiert werden. Noch in der Beziehung mit diesem παράδειγμα soll man auf die Wendung εἰς (oder πρὸς) ἀποβλέπειν aufmerken (cf. *Men.* 72c8, *R.* 484c9, *Ti.* 28a6-7 etc.). παράδειγμα als bloßes Modell kann man z.B. in *Meno* 77a9-10 und 79a10 finden. cf. Anm. 6.
 - 18) cf. Anm. 6. Die Bewegung des platonischen Gedankens halten wir systematisch für den Übergang von Anabasis zu Katabasis.
 - 19) Wir können seinen Gedanken wie folgt zusammenfassen: Wenn man τάγαθὰ καὶ τὰ κακὰ einmal erkannt hat,

wird es überhaupt unmöglich, irgend etwas anderes als das Gute zu tun. In diesem Sinne ist die ἐπιστήμη schön (καλόν), die die Menschen unter deren Herrschaft setzen (ἄρχειν) kann.

- 20) cf. *Men.* 74d5: τὰ πολλὰ ταῦτα ἐνὶ τινὶ προσαγορεύεις ὀνόματι, d8: ὀνομάζεις.
- 21) Bei Platon auch kann man solches Wort anerkennen, wie sicher zur aristotelischen Kategorienlehre führt (cf. *Men.* 74d5, *Cat.* 1a9: προσαγορεύεται, 9a4 etc.).
- 22) cf. *La.* 191d10-11: εἰπεῖν ἀνδρείαν πρῶτον τί ὃν ἐν πᾶσι τοῦτοις ταῦτόν ἐστιν, 192a9-10: τί λέγεις τοῦτο ὃ ἐν πᾶσιν ὀνομάζεις, 197d4-5, e3-4 etc.
- 23) cf. 5d3-4: καὶ ἔχον μίαν τίνα ιδέαν κατὰ τὴν ἀνοσιότητα πᾶν ὅτιπερ ἂν μέλλῃ ἀνόσιον εἶναι. Hier soll man darauf aufmerken, das Subjekt von ἔχειν sei πᾶν. cf. *Men.* 72c7: ἐν γέ τι εἶδος ταῦτον ἅπασαι ἔχουσιν δι' ὃ εἰσὶν ἄρεται. Im Kontext der Ideenlehre ist es auch sehr bemerkenswert, welches das Subjekt von ἔχειν ist. Das Wort πᾶν ist ontologisch gleich mit dem πάντα τὰ ὅσια (*Euthph.* 6d11).
- 24) Als Terminologie ist αὐτὸ τὸ εἶδος als Selbstidentisches nicht nur immanent, sondern auch schon selbständig und transzendent. In den gereiften Dialogen finden wir noch sorgfältiger erfundene Terminologie, i.e.. *Smp.* 211a8-b2: οὐδέ που ὃν ἐν ἐτέρῳ τινι, ..., ἀλλ' αὐτὸ καθ' αὐτὸ μεθ' αὐτοῦ μονοειδὲς αἰεὶ ὄν, *Phd.* 78d5-7: μονοειδὲς ὄν αὐτὸ καθ' αὐτό, ὡσαύτως κατὰ ταῦτα ἔχει καὶ οὐδέποτε οὐδαμῇ οὐδαμῶς ἀλλοίωσιν οὐδεμίαν ἐνδέχεται, 80b2-3: ... αἰεὶ...κατὰ ταῦτα ἔχοντι ἑαυτῷ, 83e2: τοῦ θεοῦ τε καὶ καθαροῦ καὶ μονοειδοῦς etc.
- 25) Zwar Burnet sagt: There is clearly no distinction of meaning here between these two terms (op.cit. p.36, ad locum), aber doch soll man darauf aufmerken, daß Euthyphron auf jedes dieser zwei Worte anders reagiert. Burnet ignoriert darum die Ungewöhnlichkeit der Wendung αὐτὸ τὸ εἶδος (e.g. *Cra.* 440a9, *Phd.* 103e3, *Prm.* 132e4). Deswegen liegt das Problem keineswegs in dem Unterschied zwischen ιδέα und εἶδος, sondern in dem zwischen μία ιδέα und αὐτὸ τὸ εἶδος. Selbst die Wendung αὐτὸ τὸ ist schon ganz wenig (e.g. *Ly.* 203a2, 215e3, *Euthd.* 307b8, *Men.* 87a5 etc.).
- 26) Z.B. sagt Sokrates immer Vieles Fromme. Bei ihm geht es aber nicht um solche Form des Satzes: es ist fromm (S ist P), obwohl er das Wort προσαγορεύεις oder ὀνομάζεις gebraucht (cf. Anm.20). In diesem Sinne ist es das Wort ἐπωνυμία, das man finden kann, weder προσήγορία noch κατηγορία. Viele Beispiele von ἐπωνυμία kann man finden, besonders in *Cratylus* oder *Phaedrus*.
- 27) Die angeführten Beispiele vom Wort (τὸ) ὅσιον oder ὁσιότης können wir natürlich in *Euthyphro* so viel (mindestens 66) zählen, aber doch in den folgenden Dialogen nicht so viel außer in *Protagoras* (24): z.B. 1 in *Laches*, 1 in *Meno*, 1 in *Euthydemus*, 2 in *Gorgias*, 2 in *Phaedo*, 0 in *Symposium*, 8 in *Respublica*, 0 in *Phaedrus*, 1 in *Philebus*, 13 in *Leges* etc. Diese Beispiele im Zusammenhang mit dem Begriff Tugend (ἀρετή) oder der Ideenlehre zu erproben, kann man zunächst wie unten zusammenfassen:
 - (A) Das Fromme (F) ist mit Gerechtigkeit (G = δικαιοσύνη), Besonnenheit (B = σωφροσύνη), Weisheit (W = σοφία), Tapferkeit (T = ἀνδρεία), Schönheit (S = καλόν) etc. immer als ein Moment oder ein Beispiel der Tugend angeführt:
 - (a) als das Wort des Sokrates: *La.* 199d7-8: σωφροσύνης ἢ δικαιοσύνης τε καὶ ὁσιότητος (vor *Menon*),
 - (b) Meinung des Protagoras: *Prt.* 324e2-325a5, 329c4-5, 333b4-6, 349b1-2: σοφία καὶ σωφροσύνη καὶ ἀνδρεία καὶ δικαιοσύνη καὶ ὁσιότης, d2-8 etc,
 - (c) ironische (?) Meinung des Sokrates: *Men.* 78d7-e2 etc.
 - (B) Außer dem Frommen sind hauptsächlich <G>, etc. als Beispiel der Tugend gesagt:
 - (a) allgemeine Meinung: *Men.* 73b1-5, 74a4-6, 88a6-b1,
 - (b) Meinung des Sokrates: *Ap.* 35a3-4, *Phd.* 69b2-3, b8-c3, 114e5-115a1,
 - (C) Im Kontext der Ideenlehre erscheint das Fromme an sich mit den anderen αὐτὸ τὸ εἶδος: *Phd.* 75d1.
 - (D) Im Kontext der Ideenlehre oder der teleologischen Ontologie werden die Kernbegriffe (W, T, G, B) festgestellt: *R.* 427e6-11, 433b7-c2, 504a5-6, 506d3-4, *Lg.* 963a6-9: Τὴν δέ γε ἀρετὴν τέτταρα

ἐθεμέν που, c5: τέτταρα ...ἀρετῆς εἶδη, 964b5-6, 965d2 etc.

- (E) ὅσιον erscheint im Zusammenhang mit dem jeweiligen Thema: R.368b7-c3 (<G>), 391a3-5 (die Taten der Herden), 391e1, 458d8-e1 (τάξις), 607c7-8: ἀλλὰ γὰρ τὸ δοκοῦν ἀληθές οὐχ ὅσιον προδιδόναι, Lg.655c8-d3 (μουσικῆς ὁρθότης), 662b8-663b4: Οὐκοῦν ὁ μὲν μὴ χωρίζειν λόγος ἡδὺ τε καὶ δίκαιον καὶ ἀγαθὸν τε καὶ καλὸν πιθανός γ', εἰ μὴδὲν ἕτερον, πρὸς τὸ τίνα ἐθέλειν ζῆν τὸν ὅσιον καὶ δίκαιον βίον, 697a9-c3 (τὰ περὶ τὴν ψυχὴν ἀγαθὰ u. ὅσιον), 721b6-c8 (Erhaltung der Art) etc.
- (F) ὅσιον im Kontext der Theologike: R.376e2-383c7, 391e1-2, Lg.716c2-717a3, 821a2-b2, 889e3-891b6, 897b7-898c8, 903b4-d3 etc.
- 28) Zwar bei Platon besteht kein Wort θεολογική, aber doch kann man sicher einen Versuch finden, vermittels der traditionellen theologischen Vorstellungen (e.g. Lg.713a6: Wir müssen wohl noch ein wenig den Mythos (μῦθος) zu Hilfe nehmen), neue Theologike (cf. 821a2-b2) zu systematisieren, die den einzigen Gott für Grund oder Ursprung des Seins überhaupt hält, wenn dieser Versuch auch nicht so offenbar sein und der Gott immer noch namenlos (cf. 713a5 Τίς δ' ὁ θεός ;, 821a2: Τὸν μέγιστον θεὸν) bleiben mag. Deswegen wird z.B. die ontologische Beziehung zwischen der Idee des Guten und den Demiourgos immer problematisiert (cf. C.J. de Vogel, *What was the God for Plato?*, *Philosophia I*, Van Gorcum, 1969, p.224).
- Der Begriff τὸ ὅσιον wird eben für die neue Theologike auch unerlässlich. cf. R.376e2-383c7, 391e1-2, Lg.821a2-5: Τὸν μέγιστον θεὸν καὶ ὅλον τὸν κόσμον δεῖν οὕτε ζητεῖν πολυπραγμονεῖν τὰς αἰτίας ἐρευνῶντας—οὐ γὰρ οὐδ' ὅσιον εἶναι—τὸ δὲ ἔοικεν πᾶν τούτου τοῦναντίον γιγνόμενον ὁρθῶς ἂν γίγνεσθαι, 821a8-b2: τὸ δὲ ἐπειδὴν τίς τι καλὸν τε οἰηθῇ καὶ ἀληθές μάθημα εἶναι καὶ πόλει συμφέρον καὶ τῷ θεῷ παντάπασι φίλον, οὐδενὶ δὴ τρόπῳ δυατόν ἐστιν εἶ τι μὴ φράζειν, 889e3-891b6, 897b7-898c8, 903b4-d3 etc. cf. 716c2-e1: τῷ μὲν ἀγαθῷ θύειν καὶ προσομιλεῖν αἰεὶ τοῖς θεοῖς εὐχαῖς καὶ ἀναθημάσιν καὶ συμπάσῃ θεραπείᾳ θεῶν κάλλιστον καὶ ἄριστον καὶ ἀνυσιμώτατον πρὸς τὸν εὐδαίμονα βίον καὶ δὴ καὶ διαφερόντως πρέπον, 717a3: ὅσίοις (sc. 717a1: ἄνδρ' ἀγθόν. cf. 717b1: εὐσεβείας) Im Kontext von *Leges* 715e7-716b4 werden die olympischen und die die Stadt beschirmenden Götter als das erste Ziel der Frömmigkeit geredet. Dagegen in 821a2 erscheint der höchste Gott (Τὸν μέγιστον θεὸν), der schon nicht Zeus in der traditionellen θεολογία ist, weil es z.B. in 897c7-8 gesagt ist, die beste (ἄριστη) Seele als Gott (cf. 899a9) Sorge für den ganzen Kosmos (cf. 898c6: ὅσιον). cf. 966c1-968a4.
- 29) cf. *Ap.* 29e1-2: φρονήσεως δὲ καὶ ἀληθείας καὶ τῆς ψυχῆς ὅπως ὡς βελτίστη ἔσται οὐκ ἐπιμελῇ οὐδὲ φροντίζει, 30b1-2... ἐπιμελεῖσθαι ... τῆς ψυχῆς, 31b5: ἐπιμελεῖσθαι ἀρετῆς, 36c5-8: ...τῶν ἑαυτοῦ ... ἐπιμεληθῆναι ἔπως ὡς βέλτιστος καὶ φρονιμώτατος ἔσοιτο, ...τῶν τῆς πόλεως, 41e4-5: ἐπιμελεῖσθαι ἡ ἀρετῆς.
- 30) cf. *Anm.* 27. Der Begriff ὅσιον geht von der Dimension der sogenannten Ethike (A) zu der der Theologike (F) über.
- 31) In *Ap.* 36c5-7 ist es eben bemerkenswert, daß mit τὰ ἑαυτοῦ τὰ τῆς πόλεως auch erwähnt ist (cf. 34e2-3: καὶ ἐμοὶ καὶ ὑμῖν καὶ ὅλῃ τῇ πόλει). Denn dieses Wort führt prinzipiell zum Gedanken, daß die Philosophie immer nicht nur für die Seele sorgen soll, sondern auch ganz gleichzeitig für die Polis, wie gerade in *Respublica* 503b4-5 ist gesagt, der Behüter müsse im genauesten Sinne φιλόσοφος sein. So in *Respublica* sind sogenannte τέτταρα ἀρετῆς εἶδη (cf. Lg.963c5) und die Idee des Guten eben in der anlogischen und kontinuierlichen Beziehung zwischen ψυχὴ und πόλις untergesucht. cf. R.368e2-3: δικαιοσύνη ...ἔστι μὲν ἀνδρὸς ἑνός, ἔστι δὲ που καὶ ὅλης πόλεως, 368c4-369a3, 434d6-435a3, b1-2, 435b9-c2 etc.
- 32) cf. *Anm.* 28, besonders Lg.821a2-5.
- 33) Dieses axiologisch-teleologische Moment von ἐπιμέλεια ψυχῆς bestätigt später die sokratische Kritik über Anaxagoras in *Phaedo*. Es ist für Sokrates überhaupt unmöglich, das System der ganzen Natur nur mechanisch erklären zu versuchen, wie Anaxagoras zeigt. Es ist nichts anderes als die Ursache (αἰτία) und Notwendigkeit (ἀνάγκη) (97e1-2) von βέλτιστα ἔχειν (cf. c5-6) für die Seinsweise jedes Seienden, das

Sokrates entdecken (εὐρεῖν) (c8) will, die klar machen, was τὸ ἀριστον καὶ τὸ βέλτιστον sowohl für den Menschen als für alle anderen (cf.d1-3) eigentlich ist. τὸ ἀριστον καὶ τὸ βέλτιστον zu wissen teleologisch zeigt und bestimmt die Seinsweise des Menschen, wie oben in *Protagoras* 352c2-7 erwähnt (cf.Anm.19), ganz einfach gesagt sei das Gute zu wissen das Gute zu tun. In diesem Kontext bedeutet αἰτία die Ursache des So-seins (od.werdens) und ἀνάγκη ist die Notwendigkeit des So-sein (od.werden)-müssens, nicht ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν. Unserer Auslegung nach sind αἰτία und ἀνάγκη eigentlich untrennbar und werden als teleologische Ursache (causa finalis) vereinheitlicht, die sozusagen παράδειγμα (cf.*Euthphr.*e4-5) des So-seins zeigt und mit der Notwendigkeit des παράδειγμα vom Menschen fordert, so zu werden.

- 34) *Cri.*48b6. Im Kontext von *Crito* ist εὖ von τὸ εὖ ζῆν gleich mit καλῶς und δικαίως (48b7). Dafür besteht zwar keine ausführliche Erklärung, aber doch soll dieser Begriff unsrer Meinung nach im Zusammenhang mit dem Begriff ἐπιμέλεια ψυχῆς in *Apologia* oder βέλτιστα ἔχειν in *Phaedo* (cf.Anm.33) interpretiert werden.
 - 35) Zwar ist es eine erweiterte Interpretation von dem Wort παράδειγμα (cf.*Euthphr.*e4-5), aber doch kann man logisch solche Möglichkeit erwarten.
 - 36) cf.*R.*369c9: " Ἰθι δὴ, ..., τῷ λόγῳ ἐξ ἀρχῆς ποιῶμεν πόλιν, *Lg.*702e1-2 etc. Es ist auch eine philosophische Weise von Katabasis (cf.Anm.6), mit dem Logos die ideale Polis oder das System des Gesetzes zu konstruieren.
 - 37) cf.*R.*504a4-6: τριτὰ εἶδη ψυχῆς διαστησάμενοι συνεβιβάζομεν δικαιοσύνης τε περί καὶ σωφροσύνης καὶ ἀνδρείας καὶ σοφίας ὃ ἕκαστον εἶη. In *Leges* sind gleichsam hierarchisch geordnet (cf.631c5-d1) und mit einem Namen ἀρετὴ zusammengefaßt.cf.963a6-9: Τὴν δέ γε ἀρετὴν τέτταρα ἔθεμεν που. ...Νοῦν δέ γε πάντων τούτων ἡγεμόνα, πρὸς ὃν δὴ τὰ τε ἄλλα πάντα καὶ τούτων τὰ τρία δεῖ βλέπειν, 965c9-d3: ...ἐν τε ἀνδρείᾳ καὶ σωφροσύνῃ καὶ δικαιοσύνῃ καὶ ἐν φρονήσει ἐν ὃν, ἀρετὴν ἐνὶ δικαίῳ ἂν ὀνόματι προσαγορεύεσθαι.
 - 38) cf.75c10-d1: οὐ γὰρ περὶ τοῦ ἴσου νῦν ὁ λόγος ἡμῖν μᾶλλον τι ἢ καὶ περὶ αὐτοῦ τοῦ καλοῦ καὶ αὐτοῦ τοῦ ἀγαθοῦ καὶ δικαίου καὶ ὀσίου καί, ..., περὶ πάντων...
 - 39) Burnet sagt: I think Professor Stewart is right in saying (*Plato's Doctrine of Ideas*, p.17, n.1) that the terms ἰδέα, εἶδος, and παράδειγμα 'are used here exactly as they are in the later Dialogues' (cf. *op.sit.*, p.31) Aber wir müssen sorgfältig jede ontologische Stelle in jedem Kontext in Betracht ziehen.
 - 40) cf.2.(c).
 - 41) cf.72c6-8. Das Subjekt von ἔχουσιν (plur.) ist ἅπασαι, die konkreter als πᾶν als das Subjekt von ἔχον in *Euthyphro* 5d3.
 - 42) Nur durch dessen Namen kann man nach dem Was-sein des betreffenden Eidos fragen (cf.74e11). Darum muß der Name dem Eidos unbedingt immer richtig entsprechen. In *Cratylus* ist die Richtigkeit (ὀρθότης) des Namens problematisiert und Sokrates sagt, der Name habe von Natur (φύσει) eine gewisse Richtigkeit (391a8), im Sinne, daß jeder Name dem einem jeden Seienden von Natur eigenen Namen (τὸ τῇ φύσει ὄνομα ὃν ἐκάστω) immer notwendigerweise entsprechen muß (cf.390e1-4). In diesem Sinne ist der in jedem Seienden immanente Name nichts anderes als das in jedem Seienden immanente Eidos, obwohl in diesem Aufsatz wir solche Wendung 'das in jedem Seienden immanente Eidos' noch nicht gebraucht. Es gibt noch einen ontologischen Unterschied zwischen 'ἅπασαι ἔχουσιν' und 'τὸ τῇ φύσει ὄνομα ὃν ἐκάστω'.
- Bei solcher Richtigkeit jedes Namens geht es aber natürlich nicht direkt um die Wahrheit der Rede oder des Aussagens (od.Beschreibens). Später in *Sophista* 262e5 ist es aufs neue gesagt, der (wahre) Logos (sc.Red) sei notwendigerweise immer der Logos von etwas (τινὸς ...λόγον). Anders ausgedrückt muß das Sein des Seienden immer den Logos ontologisch begründen, der nur durch gegenseitige und richtige Verflechtung der Begriffe (ἡ ἀλλήλων τῶν εἰδῶν συμπλοκή) entstehen kann (cf.259e5-6).
- 43) Es ist unsre eigene Methode, die Ideenlehre auch für die ontologische Kategorienlehre zu halten. Aber die Kategorienlehre kann ohne eine ontologische Betrachtung überhaupt nicht zustandekommen, wie bei Aristoteles so ist, und die Ideenlehre kann erst mit der Kategorienlehre bedeutungsvoll ausgelegt werden. Die

Ideenlehre beginnt den Dialog meistens mit der Voraussetzung von πάντα τὰ ὅσια (*Euthphr.* 6d11). Dann wird es gefragt, was αὐτὸ τὸ εἶδος (ὃ πάντα τὰ ὅσια ὅσια ἐστίν) eigentlich ist. In diesem Prozeß bleiben die folgenden Fragen ungefragt; warum man etwas ὅσιον nennen kann, was für eine ontologische Beziehung zwischen einem Namen ὅσιον und etwas als die Ursache des Nennens besteht, was für eine Seinsweise etwas als die Ursache des Nennens hat. Ohne diese Fragen zu fragen, problematisiert Sokrates das Was-sein von αὐτὸ τὸ εἶδος. Als die Methode der ontologischen Kategorienlehre soll man vor allem nach der Beziehung zwischen dem Namen und dem Eidos fragen.

- 44) cf. *Men.* 72e7: ἐάντε ἐν ἀνδρὶ ἢ ἐάντε ἐν γυναικί, 73a1-3. Die Wendung ἐν ...εἶναι kann man zwar schon in *Laches* finden. cf. *La.* 191e10-11: ὃν ἐν πᾶσι τούτοις ταυτόν ἐστιν (was seiend in allem diesen dasselbe ist), aber doch in dieser Falle sind kein Seiendes (e.g. ὑποκείμενον bei Aristoteles) mit πᾶσι τούτοις gemeint. cf. 192b6-7: τίς οὐσα δύναμις ἡ αὐτὴ ἐν ἡδονῇ καὶ ἐν λύπῃ καὶ ἐν ἄπασιν οἷς νυνδὴ ἐλέγομεν (cf. 191e4-7) αὐτὴν εἶναι (cf. 192a1-6, 10). Es gibt einen klaren methodischen Unterschied zwischen ἐν εἶναι in *Meno* und ἐν εἶναι in *Laches*.
- 45) cf. *Anm.* 42.
- 46) cf. *Men.* 77a6-7: κατὰ ὅλον εἰπὼν ἀρετῆς περί ὅτι ἐστίν, καὶ παῦσαι πολλὰ ποιῶ νέκ τοῦ ἐνός, 73d1: κατὰ πάντων (cf. 74b1), 74a9: διὰ πάντων τούτων, 75a4-5: τὸ ἐπὶ πᾶσιν τούτοις ταυτόν (cf. *ibid.* 7-8), 76a5: κατὰ ...παντός σχήματος etc.
- 47) cf. κοινῶ ὀνόματι προσαγορεύεται (*Cat.* 1a9), ἐν ὑποκειμένῳ εἶναι (1a20-b12, 2a13sq., 2a19-b6c, 3a7-b5etc.), καθόλου (cf. *Int.* 17a38-39, 17b2-18a7 etc.).
- 48) cf. *Anm.* 44.
- 49) Hier in diesem Kontext gibt es drei Eidos (plur. εἶδη): das als τὸ κατὰ ὅλου Immanente, das des Namens (*Cra.* 390e3) und das als die Seinsform des Seienden (e.g. das Seiende als τὸ ὅσιον).
- 50) cf. *Men.* 72c8: δι' ὃ εἰσὶν ἀρεταί.
- 51) Im Kontext des Fragens nach dem Was-sein der Tugend erscheinen die Begriffe öfters, die sich auf den Lebenszweck beziehen. cf. *Men.* 88a5: ὠφελεῖ, 88b8: ὠφέλιμα, 88c2-3: εἰς εὐδαιμονίαν τελευτᾷ, 98c9: ὠφέλιμοι, e12: ὠφέλιμον καὶ ἀγαθόν, 99b1: ἀγαθοῖν καὶ ὠφελίμοι etc. cf. *Anm.* (71).
- 52) cf. 98a3-4: αἰτίας λογισμῷ. R.S. Blucks Übersetzung: By calculation of cause, i.e. by calculating, in the case of every such δόξα, the facts that justify it and make it true (*Plato's Meno*, Cambridge, 1964, p.412). Unser Meinung nach ist Schleiermachers Übersetzung ‚begründendes Denken‘ besser. Wie Bluck aber richtig sagt, in diesem Kontext mit αἰτία sei keine transzendente Idee gemeint, obwohl es nicht richtig ist, daß er sagt: In the *Phaedo* (100b sq.), of course, the Forms are treated as αἰτίαι. αἰτίας λογισμός scheint ganz richtig dem folgenden Wort zu entsprechen: ἐν ἐκείνοις (sc. λόγους) σκοπεῖν τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν (*Phd.* 99e5-6) und τὴν αἰτίαν ἐπιδείξειν (*ibid.* 100b8).
- αἰτίας λογισμός als ἀνάμνησις (98a4, 81d5) ist anders ausgedrückt die Inwendung in sich selbst, um etwas Ganzes in memoria zu bestätigen. Mit Nietzsches Wort in *Also sprach Zarathustra* scheint solcher metaphysisch-anamnetische Weg Platons *hinterweltlich*, weil das Ganze schon verwirklicht ist.
- 53) cf. *Anm.* (27). Es ist nicht nur die systematische Stelle von τὸ ὅσιον sondern auch die von ἀρετῇ, das gefragt werden soll.
- 54) Wir können das Wort des Sokrates für nicht ironisch halten. Es ist zwar nicht klar, ob ὁσιότης mit σωφροσύνη und δικαιοσύνη ein Teil von ἀρετῇ ist, aber doch kann man ὁ τοιοῦτος zweifellos mit τούτων identifizieren. Wenn es so ist, kann man mindestens sagen, ἀρετῇ sei umfassender als ὁσιότης, σωφροσύνη und δικαιοσύνη. *Protagoras* sagt, ταῦτα πάντα (sc. σοφία καὶ σωφροσύνη καὶ ἀνδρεία καὶ δικαιοσύνη καὶ ὁσιότης in 349b1-2) sei μόρια ἀρετῆς (349d2-3) (cf. 325a1-2, 329d4, 330a1-2 etc). Seiner Meinung nach sind ταῦτα πάντα zweifellos μόρια ἀρετῆς. Bei Sokrates kann man solchen Gedanken nur folgenderweise finden: Δεῖ ἄρα. ὡς ἔοικε, τούτῳ τῷ πόρῳ δικαιοσύνην ἢ σωφροσύνην ἢ ὁσιότητα προσεῖναι, ἢ ἄλλο τι μόριον ἀρετῆς (*Men.* 78d7-e1). In diesem Kontext geht es um ὅλον εἶπεν τὴν ἀρετὴν (79b7-8), nicht um die Frage, ob ταῦτα

πάντα prinzipiell μόρια ἀρετῆς ist. Deswegen ist es noch unsicher, ob es wirklich auch die Meinung des Sokrates ist, weil er sagt: Denn δικαιοσύνη, sagen Sie(φῆς), ist μόριον ἀρετῆς, und so jede von τούτων (6-7). cf. Anm.(27).

- 55) cf.La.198a1-2: οἷσθ' ὅτι τὴν ἀνδρείαν κατ' ἀρχὰς τοῦ λόγου ἐσκοποῦμεν ὡς μέρος ἀρετῆς σκοποῦντες ;, a5: ἄλλων μερῶν, ὃ σύμπαντα ἀρετὴ κέκληται, a7-9: ἐγὼ δὲ καλῶ πρὸς ἀνδρεία σωφροσύνην καὶ δικαιοσύνην καὶ ἄλλ' ἅττα τοιαῦτα, Men.89a4: σύμπασαν ἡ μέρος τι, Phd.69b3: συλλήβδην etc. In bezug auf die Beziehung und ἀρετὴ und ὁσιότης kann man in diesen Stellen, wo es um die Tugend oder die eigentliche Seinsweise der Seele geht (cf.Men.88a6-8, Phd.114e5-115a1 etc.), das Wort τὸ ὅσιον oder ὁσιότης überhaupt nicht finden. In der unbestreitbaren Weise können wir sogenannte vier Tugenden erst in *Respublica* finden (cf.504a4-6: ...τριτὰ εἶδη ψυχῆς διαστησάμενοι συνεβιβάζομεν δικαιοσύνης τε πέρι καὶ σωφροσύνης καὶ ἀνδρείας καὶ σοφίας ὃ ἕκαστον εἶη). Zwar in *Respublica* sind jede dieser Tugenden auf dem Weg zur Idee des Guten dialektisch gefragt, aber in *Leges* ist es auf dem Weg von τὸ πρὸς μίαν ιδέαν ἐκ τῶν πολλῶν καὶ ἀνομοίων βλέπειν (965c2-3) weiter aufs neue erfordert, die Tugend als eine wesentlich gemeinsame und dieselbe Gestalt in diesen vier Tugenden richtig zu wissen (cf.964b3-6, 965c9-d3: ... ἀκριβῶς ιδεῖν πρῶτον τί ποτε διὰ πάντων τῶν τεττάρων ταῦτόν τυγχάνει, ὃ δὴ φάμεν ἐν τῇ ἀνδρείᾳ καὶ σωφροσύνῃ καὶ δικαιοσύνῃ καὶ ἐν φρονήσει ἐν ὧν, ἀρετὴν ἐνὶ δικαίῳ ἂν ὀνόματι προσαγορεύεσθαι). In diesem Kontext von den vier Tugenden besteht das Wort τὸ ὅσιον oder ὁσιότης natürlich nicht. Deswegen wird es wieder problematisch, ob man sagen kann, die Tugend sei prinzipiell umfassender als das Fromme, wenn der Begriff Tugend auch sicher umfassender als diese Tugenden ist.
- 56) cf.Ti.28a6-b1, 29a2-3, 30c7-8 etc. δημιουργός bringt den schönen Kosmos hervor, nach το κατὰ ταῦτα ἔχον hinblickend und sich solches zu παράδειγμα nehmend. In diesem Kontext geht es nicht um die Ordnung von den verschiedenen παραδείγματα selbst sondern um die in sich alles (τὸ κατὰ ταῦτα ἔχον) fassende Seinsweise des Kosmos(cf.30c8).
- 57) cf.R.508e1-6: ...τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ιδέαν... αἰτίαν δ' ἐπιστήμης οὖσαν καὶ ἀληθείας, ..., οὕτω δὲ καλῶν ἀμφοτέρων ὄντων, γνώσεώς τε καὶ ἀληθείας, ἄλλο καὶ κάλλιον..., 506a4-7 etc. Es ist klar, daß das Gute causa prima ist und das Schöne eine besondere Stelle hat, weil das Schöne nicht zu jenen vier Tugenden gehört. cf.Anm.(55).
- 58) cf.Sph.259e5-6. cf.Anm.(43), (80).
- 59) cf.Men.81c5-e2; c6-7: πάντα χρήματα, οὐκ ἔστιν ὅτι οὐ μεμάθηκεν, d2-3: οὐδὲν κωλύει ἐν μόνον ἀναμνησθέντα, ..., τὰλλα πάντα αὐτὸν ἀεὺρεῖν, d4-5: τὸ γὰρ ζητεῖν ἄρα καὶ τὸ μανθάνειν ἀνάμνησις ὅλον ἐστίν. cf. *ibid.* 85d6-7: Τὸ δὲ ἀναλαμβάνειν αὐτὸν ἐν αὐτῷ ἐπιστήμην οὐκ ἀναμνησέσθαι ἐστίν., 86b1-3: Οὐκοῦν εἰ αἰεὶ ἡ ἀλήθεια ἡμῖν τῶν ὄντων ἐστίν ἐν τῇ ψυχῇ, 98a3-4: τοῦτο (αἰτίας λογισμῷ) δ' ἐστίν, ..., ἀνάμνησις, Phd.72e5-7, 75e2-7, Phdr.249b5-d3 etc.
- 60) cf.Men.81d7-e1: ὁδε δὲ ἐργατικούς τε καὶ ζητητικούς ποιεῖ. Schleiermacher übersetzt: dieser aber macht uns tätig und forschend. Das Wort ὧ γὰρ πιστεύων ἀληθεῖ εἶναι übersetzt Bluck: Trusting in this one to be true (*op.cit.* ad locum). Die Lehre von ἀνάμνησις im Mythos der Seelenwanderung ist gleichsam eine methodische Hypothese, die die logische Antwort auf Menons Frage metaphorisch dargestellt hat. Das Wort ἐργατικούς τε καὶ ζητητικούς bedeutet deswegen die Wirksamkeit der Hypothese. cf.Phdr.275b3: ὦ Σώκρατες, ῥαδίως σὺ Αἰγυπτίους καὶ ὀδοπαοὺς ἂν ἐθέλης λόλους ποιεῖς.
- 61) Es ist nicht klar, was wirklich mit dem Wort τῆς φύσεως ἀπάσης gemeint ist. Es ist nicht richtig, es für Weltall zu halten. Vielmehr ist es besser, es als die Gesamtheit der mit der Frage nach dem Was-sein zu erforschenden zu sehen, i.e., die Gesamtheit von εἶδος (cf.72c7: ἐν τι εἶδος ταῦτόν, d8: ταῦτόν... εἶδος), obwohl in diesem Kontext das Wort Eidos nicht besteht. Deswegen ist die verwandte Beziehung der ganzen Natur. Mit recht betont Bluck die verwandte Beziehung: Plato, at any rate, is clearly thinking of a 'kinship' among *all things* that makes possible associations of ideas. This conception is elaborated in the *Phaedo* (*op.cit.* ad locum).

- 62) cf. *Phdr.* 248a1-249b5. Jede verschiedene Beziehung jeder Seele mit den wahrhaft Seienden(sc.Ideen) entscheidet jedes Schicksal (das Gesetz der Adrasteia).
- 63) cf. *Men.* 86b1-2: Οὐκοῦν εἰ ἀεὶ ἡ ἀλήθεια ἡμῖν τῶν ὄντων ἐστὶν ἐν τῇ ψυχῇ ἀθάνατος ἂν ἡ ψυχὴ εἴη. Diese ἀλήθεια entspricht der ἐπιστήμη in 85d6.
- 64) cf. *Men.* 80d5-8.
- 65) cf. *Phdr.* 248c5-8.
- 66) cf. *Phdr.* 275c6: τι σαφὲς καὶ βέβαιον (etwas Klares und Gewisses), 277d7-8: μεγάλην τινά... βεβαιότητα... σαφῆνειαν, 278a4: τό... ἐναργὲς (etwas Deutliches). Bei Platon entsprechen die Klarheit und Gewißheit des Erkennens (cf. *R.* 511e3) der Klarheit und Gewißheit des Erkenntwerdenden (cf. *Cra.* 386a3-4, *R.* 509d9, 511c4, 515e4, 524c6 etc.).
- 67) *Phdr.* 249c6-7: τοῖς δὲ δὴ τοιούτοις ἀνὴρ ὑπομνήμασιν ὁρθῶς χρώμενος.
- 68) cf. 97e6-98a8. In diesem Kontext soll man auf die folgenden Sachen aufmerksam sein:
- (1) Die richtigen Meinungen (αἱ δόξαι αἱ ἀληθεῖς) sind eine schöne Sache und realisieren alles Gute, solange sie in der menschlichen Seele bleiben,
 - (2) Mit αἰτίας λογισμὸς soll man diese richtigen Meinungen als ἐπιστήμαι in der Seele fest begründen und immer bleiben lassen.
- 69) cf. Anm.(62).
- 70) cf. *Phdr.* 248b5-c2.
- 71) In *Meno* ist zwar die Glücklichkeit der Seele in der reinen Wirklichkeit nicht erwähnt, aber doch ist es sicher, daß die Seele schließlich sich selbst die Glücklichkeit zum Ziel setzt, wie 88c1-3 andeutet: Οὐκοῦν συλλήβδην πάντὰ τὰ τῆς ψυχῆς ἐπιχειρήματα καὶ καρτερήματα ἡγουμένης μὲν φρονήσεως εἰς εὐδαιμονίαν τελευτᾷ. Die Bedingung ἡγουμένης φρονήσεως (wenn praktische Weisheit dabei führt) in diesem Zitat wird später verleugnet. Für die Seele ist aber eben εἰς εὐδαιμονίαν τελευτᾷ das Wichtigste. In solchem Wort auch kann man sicher einen teleologischen Faktor der platonischen Philosophie anerkennen. cf. Anm.(51).
- 72) cf. *Men.* 86b7-c2, 81d7-e1.
- 73) cf. *Men.* 98e10-12
- 74) cf. *Men.* 100b5-6
- 75) Die δόξα ἀληθής ist aber schon eine schöne Sache (καλὸν τὸ χρῆμα), weil sie mit deren ὁρθότης alles Gute (πάντ' ἀγαθὰ) realisieren kann, wie 97e6-98a1 zeigt.
- 76) Im Kontext vom Übergang von δόξα ἀληθής zu ἐπιστήμη kann man das Wort ἀναλαμβάνειν (wiedererfassen) finden (cf. 85d6-7). ἀναμνησθεσθαι ist hier mit ἀναλαμβάνειν erklärt. ἀναμνησθεσθαι oder ἐπιστήμη ist in diesem Kontext zwar fast alltägliche Wendung, aber doch kann man deren Struktur auf die metaphysische ἀνάμνησις anwenden. cf. 86a6-9.
- 77) cf. *Men.* 97b9-10.
- 78) cf. *Men.* 86a6-7.
- 79) Der Begriff ὅλον in *Meno* bedeutet nicht das Ganze aller Seienden. Aber τὸ ὅλον von τὸ κατὰ ὅλου ist zweifellos ein Ganzes von allem solchen (πάντα τὰ τοιαῦτα als endliche Menge) und τὸ ὅλον im Kontext von ἀνάμνησις ist das Ganze von allem τὸ κατὰ ὅλου (= αὐτὸ τὸ εἶδος). cf. Anm.(61).
- 80) cf. *Sph.* 259e5-6 ἡ ἀλλήλων τῶν εἰδῶν συμπλοκή, 262d3-4, *Th.* 202b5 etc.
- 81) cf. *Euthpr.* 4e4-5: ἀκριβῶς... ἐπίστασθαι. Ich habe dieses Wort ἀκριβῶς zu der Dimension des Nennens selbst Zweck verwandt. Es ist für Dialektik ein unerläßlicher Begriff. cf. Anm.(16).
- 82) In *Categoriae* geht es immer um den ontologischen Grund des Aussagens. Die Sache Nennen (προσαγορεύειν) (cf. 1a9: προσαγορεύεται) kann erst mit der durch πτώσις (13) des Namens hervorgebrachten προσηγορία (13) zustandekommen, der dem Sein im Seienden (ὑποκείμενον) entspricht. Z.B. kommt die προσηγορία ἀνδρείος aus dem Namen ἀνδρεία (cf. 14-15). Es ist etwas Seiendes (e.g. ἡ τίς

γραμματική) in dem Seienden als ὑποκείμενον, das Nennen (προσαγορεύειν) ontologisch begründet. cf. Ia25-26: ἡ τις γραμματικὴ ἐν ὑποκειμένῳ μὲν ἐστὶ τῇ ψυχῇ. cf. Anm.(20).

Auch hinsichtlich des Unterschieds zwischen δόξα und ὁρθὴ δόξα sagt Sokrates in *Meno* nichts. Deswegen sollte man sagen, prinzipiell gebe es den Unterschied zwischen dem alltäglichen Nennen und dem richtigen.

- 83) Der Dialog *Cratylus* ist meistens vermutet, daß nach *Meno* es geschrieben wurde. Hier möchte ich einige Sätze wie folgt anführen, die in *Cratylus* bemerkenswert scheinen:
- (a) Der Name ist ein Zeug des Nennens,
 - (b) Der Name zeigt das Wesen der Dinge,
 - (c) Die Richtigkeit des Namens wird dadurch bestimmt, daß der Name dem Eidos im Seienden richtig entspricht,
 - (d) Es ist nicht immer bestimmt, ob der Name eigentlich richtig ist.
 - (e) Der Name muß immer dem Eidos entsprechen.
- 84) *Phdr.* 249b5-c1. Hier gibt es eine ontologische Kontinuität zwischen dem die ἀλήθεια gesehen haben und dem συνιέναι κατ' εἶδος (etwas nach dem Eidos Verstehen), natürlich das Nennen eingerechnet.
- 85) Eben im Kontext der Einführung der Idee des Guten spielt das Wort ἀπομαντευομένη (505e1) oder μαντεύομαι (506a6) teleologisch und methodologisch große Rolle. Denn diese Ahnung ist nichts anderes als die von dem Sein der causa finalis und deren Funktion.
- 86) cf. *R.* 506d8-e1: ἀλλ' , ..., αὐτὸ μὲν τί ποτ' ἐστὶ τάγαθὸν ἐάσωμεν τὸ νῦν εἶναι. Statt des Fragens nach dem Was-sein erscheint jenes Sonnengleichnis.
- 87) cf. *R.* 505d11-e1: Ὁ δὲ διώκει μὲν ἅπαντα ψυχὴ καὶ τούτου ἔνεκα πάντα πράττει, ἀπομαντευομένη τι εἶναι.
- 88) cf. *R.* 534b3c1.
- 89) cf. Anm.(6), (17), (18).