

Über das Problem der Kategorie »Schön« im Rahmen der Onto-logischen Kategorienlehre 2 —Im Zusammenhang mit der Idee des Guten—

Kazuyoshi FUJITA

Prooemium

Im Zusammenhang mit meinen Aufsätzen in diesem Jahrbuch Bd. 9 und 10 möchte ich in diesem kleinen Aufsatz über das Problem der Idee des Guten im Rahmen der onto-logischen Kategorienlehre¹⁾. Bei dem Problem der Kategorie *schön* geht es nicht nur um die onto-logische Begründung der Nennung (*προσαγορεύειν*), sondern auch um die ausgezeichnete Möglichkeit des Seinserlebnisses des philokalischen und philosophischen Menschen²⁾, weil die Erscheinung des Schönen uns durch die eigene Erscheinungskraft der Schönheit tiefes und großes *Pathos als Thaumazein* geben kann, das eine vorläufig erhaltene und stabilisierte Beziehung zwischen dem Sein und dem Denken, i.e. die jeweilige Identität von beiden, sozusagen zunichte macht³⁾ und damit die Welt zum neuen Topos des Seins oder zu neuem Schaffen frei stehen läßt. Solche ausgezeichnete Erscheinungskraft der Schönheit nennt Platon »ἐκφανέστατον καὶ ἐρασμιώτατον« (*Phaedrus* 250d7–e1). Erst mit diesem ausgezeichneten attraktiven Charakter konnte Diotima reden, so sagt Sokrates in *Symposium* 201d-212c, über die philosophische Liebe und den philokalisch-philosophischen Weg der Liebe vom ästhetisch Schönen zur Schönheit selbst (*αὐτὸ τὸ καλόν*) als dem onto-logischen Grund des schön Seienden überhaupt, sozusagen das Gleichnis der Treppe benutzend. Dieser Weg zum Grunde heißt im Kontext von *Phaedrus* »ἀναμνήσκεσθαι ἐκ τῶνδε ἐκεῖνα« (250a1), und ἀνάμνησις ἐκεῖνων kann nur durch „τοῖς τοιοῦτοις ὑπομνήμασιν ὀρθῶς χρώμενος“ möglich werden (cf. 249b5-d3). Statt der letzteren Worte können wir in *Symposium* „ὡσπερ ἐπαναβασμοῖς χρώμενον“ (211c3) und „τὸ ὀρθῶς ἐπὶ τὰ ἐρωτικά ἵεναι“ (211b7-c1) finden. Diese zwei Stellen haben dieselbe Struktur in Bezug auf den Prozeß von »λογισμὸς αἰτίας« als ἀνάμνησις, der die philosophische *Episteme* als solche fest fassen kann, die nicht nur erkenntnistheoretisch, sondern auch onto-logisch von ὀρθῆ δόξα streng unterschieden wird⁴⁾.

Auf diesem Weg zum Grunde hat das Schöne eine besondere Stelle wegen seines besonderen *hypomnematischen* Charakters, weil es vor allem eben in der ästhetischen Dimension ἐκφανέστατον καὶ ἐρασμιώτατον ist. Im Vergleich der vorläufig allgemeinen Zugänglichkeit des Schönen kann *Phronesis* zwar nicht ästhetisch geschaut wird und darum uns „τι τοιοῦτον ἑαυτῆς ἐναργῆς εἶδωλον εἰς ὄφιν ἰόν“ (*Phaedrus* 250d5-6) überhaupt nicht geben⁵⁾, das sehr heftige Liebe zu sich selbst erregen kann. Es ist immer noch gleich auch bei dem anderen gleichartigen Liebenswürdigen⁶⁾, (*δικαιοσύνη, σωφροσύνη, τὸ ἀγαθόν* etc.). Wenn es so ist, wie können wir solche Liebenswürdigen

als solche feststellen, wenn sie uns nicht das Hervorleuchtendste und in diesem Sinne nicht das Liebereizendste? Im welchen Sinne werden sie zugänglich?

I. *κατὰ ὄλον* in *Meno*—ein Eidos und alles übrige

Meno beginnt mit der Menons Frage, ob die Tugend gelehrt werden kann. Am Ende des Dialogs sagt Sokrates:

- (1) die Tugend scheint durch „θεία μοίρα“ denen einzuwohnen, denen sie einwohnt,
- (2) zuvor soll man »*ἀπὸ καθ' αὐτό*« untersuchen, *was* die Tugend ist, ehe man fragt, auf welche Weise die Tugend den Menschen einwohnt, um die Wahrheit der Sache (1) zu wissen⁷⁾.

Zur Tugend zu gelangen ist dem Menschen in *Meno* zweifellos sehr wichtig, und in diesem Sinne ist die Tugend sehr liebenswürdig. Zwar ist die Tugend wichtig und liebenswürdig, aber doch ist sie nicht *ἐκφανέστατον*. Deswegen ist Menons Frage ganz und gar undeutlich und unklar. Er fragt, ohne zu fassen, selbst *wie* die Tugend sich selbst wirklich erscheinen läßt. Seine Antwort auf die Frage des Sokrates (*τί φησ ἀρετὴν εἶναι;*) ist auch sehr abstraktisch, d.h., ohne solches Pathos, wie das Schöne durch seine Erscheinungskraft geben kann. In diesem Punkt scheint es einen großen Unterschied zwischen den beiden zu geben, in Bezug auf das Erlebnis der Tugend, aber trotzdem beginnt Sokrates mit Menon, »*ἀπὸ καθ' αὐτό*« zu untersuchen, was die Tugend ist, in Rücksicht darauf, daß

- (3) *κἂν εἰ πολλὰ καὶ παντοδαπαὶ εἰσιν, ἔν γέ τι εἶδος τῶντων ἅπασαι ἔχουσιν δι' ὃ εἶσιν ἀρεταὶ* (72c6-7)⁸⁾.

Mit diesem *modus inveniendi* tritt die Frage nach dem *Was-sein* der Tugend in die neue onto-logische Dimension, wo sozusagen *adaequatio intellectus (nominis) ad rem* allgemein und total problematisch und gefragt wird, insofern die Frage nach dem *Was-sein* nur dadurch begründet wird, daß

- (4) *τὰ πολλὰ ταῦτα ἐνὶ τινι προσαγορεύειν ὀνόματι* (74d5-6)⁹⁾.

Zwar ist es ein großer Wendepunkt, frei von der engen ethischen Interesse zu werden und die onto-logische Beziehung zwischen *ὀνομάζειν* (Nennung) und dem ontologischen Grund der Nennung allgemein und objektiv (frei von der individuellen Differenz der Nennung) zu prüfen, aber doch war es auch der Anfang der verschiedenen metaphysischen Aporien. Mindestens durch Indifferenzierung von *τὰ πολλὰ ταῦτα* sind die folgenden Gegensätze vorläufig unproblematisch geworden;

- (a) ästhetisch und logisch
- (b) ethisch und non-ethisch
- (c) substantiell und akzidentell
- (d) individuell und allgemein

Jedenfalls mit dieser Indifferenzierung von allem kann man sozusagen *τὸ κατὰ ὄλον* (cf. 77a6) im strengen Sinne von *ἀπὸ καθ' αὐτό* *allgemein* und *total* problematisch machen.

Was heißt das? Welches ist wirklich wichtiger, den onto-logischen Grund des Satzes(4) allgemein festzustellen und irgendetwas wertfrei zu untersuchen oder wert-

theoretisch und onto-logisch das Wichtigere und weiter das Wichtigste in Betracht zu ziehen? Wenn wir »καλὸν κάγαθὸν εἰδέναι«¹⁰⁾ für unveränderliche Lebensaufgabe der sokratisch-platonischen Philosophie halten dürfen, wird es natürlich wichtiger, den letzteren Weg zu nehmen. Aber hier in *Meno* erscheint schon das Problem von πάντα χροήματα (alles, 81c6-7)¹¹⁾ dadurch, daß wir uns nach dem Was-sein von allem κατὰ ὅλον fragen können, mit dessen Namen wir τὰ πολλὰ ταῦτα in gleicher Weise nennen, und daß in dieser Sache Nennung selbst es keinen Unterschied gibt. Wenn es so ist, wie können wir alles nicht einzeln und getrennt, sondern einheitlich als solches fassen? Vielmehr sollten wir uns fragen: welchen Sinn gab es darin, daß in den sogenannten früheren Dialogen Sokrates die Tugenden einzeln zu definieren versuchte? Denn im Versuch des Sokrates können wir zwar die Wichtigkeit des Gefragten und die Notwendigkeit der Definition und der onto-logischen Reflexion anerkennen, aber doch den systematischen Zusammenhang der Gefragten mindestens in der ethischen Dimension als solchen überhaupt nicht finden. Wir möchten jenen sokratischen Versuch für mehr als die bloße Feststellung der onto-logischen Ursache des Namens halten. In diesem Kontext sollten wir auf den nächsten Satz Rücksicht nehmen.

(5) ἡ φύξη . . . ἐωρακῶτα καὶ τὰ ἐνθάδε καὶ τὰ ἐν Αἴδου καὶ πάντα χροήματα, οὐκ ἔστιν ὅτι οὐ μεμάτηκεν (81c5-7).

Platons Mythos nach hat die Seele in ihrer Metempsychose alles gesehen und gewußt. Das ist die erkenntnistheoretische Ursache, durch die der Mensch die Möglichkeit hat, sich selbst daran erinnern zu können, was er schon gesehen hat, und in diesem Sinne es zu lernen (μανθάνειν). In Hinsicht auf μάθησις als ἀνάμνησις, scheint es keine ontische Differenz im onto-logischen Seinscharakter der Gesuchten (cf. 81c8; καὶ περὶ ἀρετῆς καὶ περὶ ἄλλων) zu geben. Aber wir können alles auf einmal nicht suchen und jedenfalls ist alles unendlich, der Reihe nach zu suchen. In diesem Sinne kann es kein Zweck der philosophischen Untersuchung werden, alles einzeln ohne etwas übrigzulassen definieren und dessen onto-logischen Grund feststellen zu versuchen. Aber trotzdem scheint es das Problem von der Allheit und deren systematischem Zusammenhang zu bleiben. Wenn es nicht so ist, warum muß der nächste Satz in diesem Kontext vorkommen?

(6) τῆς φύσεως ἀπάσης συγγενούς οὔσης (Alles ist stammverwandt, 81c 9-d1).

Dem Seinscharakter (φύσις) nach hat alles irgendeinen systematischen Zusammenhang. Anders gesagt, hat alles etwas Gemeinsames. Deswegen heißt etwas einzeln zu suchen es in seiner individuellen Differenz und dazu gleichzeitig unter dem gemeinsamen Seinscharakter zu untersuchen. In diesem Sinne,

(7) οὐδὲν κωλύει εἶν μόνον ἀναμνησθέντα . . . τᾶλλα πάντα αὐτὸν ἀνευρεῖν (81d2-3).

Dieser Satz zeigt im mittelbaren Ausdruck nur die Möglichkeit, durch die Erinnerung an ein einziges alles wieder auszufinden. Zwar in *Meno* ist es τὸ κατὰ ὅλον als ἀρετή, das tatsächlich gesucht wird, aber doch nicht gesagt über die Notwendigkeit, daß es der bessere Zugang zu allem oder zum systematischen Verständnis (Episteme) ist, die Tugend zu suchen. Denn es gibt hier keine methodologische Reflexion über den Weg zu allem. Es ist nur „ἐὰν τις ἀνδρεῖος ᾗ καὶ μὴ ἀποκάμνη ζητῶν“ (81d3-4), das Sokrates als Bedingung des diesen Weg Gehenden sagte. Das ist nichts anderes als die

philosophische Hoffnung, irgendwie alles zu finden, die gegen die von Menon vorgelegte Aporie keinen mächtigen und logischen Gegenweis führen kann, und die darum mit ἀνδρεία aushalten muß, glaubend daß Satz (5), (6) und (7) wahr sind, und daß man suchen muß, was man nicht weiß (86b8). In diesem Kontext kommt Satz(5) in der anderen Gestalt vor:

(8) ἡ ἀλήθεια ἡμῖν τῶν ὄντων ἐστὶν ἐν τῇ φυγῇ (86b1–2).

Natürlich hat dieser Satz noch keine objektive Gültigkeit, wenn (5),(6) und (7) nicht wahr sind. Deswegen gebraucht Sokrates sorgfältig das Wort ἡμῖν, durch ein Beispiel erklärend, wie die immanente Doxa durch Fragen aufgeregt, ohne gelehrt zu werden, Episteme wird(85c6–86a10).

Was wir innehaben, sind unsre Seinserlebnisse und Sprache. Wenn unsre Sprache als eine Wirklichkeit der Seele das Gedächtnis des Seinserlebnisses begleitet, und wenn unsre Seinserlebnisse in der reinen Wirklichkeit der Seele systematisch und einheitlich sind, wird die Sprache als sozusagen εἴδωλον des Seins¹²⁾ systematisch und einheitlich. Über die Allheit der Sprache sagt Sokrates gar nichts. Aber es ist der Anfang der Untersuchung, »προσαγορεύειν ὀνόματι«. ὄνομα muß in diesem Sinne fundamental sein eigenen hypomnematischen Charakter innehaben. In diesem Sinne ist das Wort τὸ κατὰ ὄλου ὄνομα und zugleich das Sein im allgemeinen Topos.

Vermittels des ὄνομα als τὸ κατὰ ὄλου, die Wahrheit des Seins als τὸ κατὰ ὄλου zu suchen bedeutet nichts anderes als es, in der Inwendung in sich selbst die Übereinstimmung von der Sprache und dem Sein zu probieren. Τὸ κατὰ ὄλου onto-logisch problematisch zu machen kann ohne irgendein Seinserlebnis überhaupt nicht möglich sein. Wenn es so ist, können wir alles (τὸ κατὰ ὄλου) in Bezug auf den allgemeinen hypomnematischen Charakter für identisch halten.

Wenn alle τὰ κατὰ ὄλου in deren hypomnematischem Charakter identisch sind, können wir das Zugänglichste als Hypomnema¹⁴⁾ wählen, um πάντα mit dem identischen und systematischen Seinscharakter fest und klar zu fassen, ob ethisch, ob non-ethisch, oder, ob substantiell, ob akzidentell (cf. Indifferenzierung von (a), (b), (c), (d) etc.), z.B. ὄνομα σιδήρου ἢ ἀργύρου (Phaedrus 263a6). Aber Sokrates hat das Eisen oder das Silber usw. onto-logisch nicht problematisch gemacht, auch wenn sie im alltäglichen Leben sehr wichtig, kostbar und bedeutsam sein mögen. Vielmehr sollten wir sagen, daß er keine Absicht hätte, alles in der gleichen Klasse problematisch zu machen oder onto-logisch zu betrachten. Deswegen, auch wenn wir den Satz (7) im positiven Sinne anerkennen mögen, scheint der Übergang vom Eisen selbst zu allem oder zur systematischen Allheit nicht leicht möglich. In der Tat hat Sokrates den Weg aus τὸ κατὰ ὄλου von etwas Dinglichem zur Allheit überhaupt nicht genommen.

Zwar ist der Satz (7) keineswegs prinzipiell verleugnet, aber doch können wir tatsächlich keinen Beispiel solcher Untersuchung finden, vermittelt irgendeines Zugänglichsten wie das Silber oder das Eisen, als Hypomnema, irgendeine einheitliche Allheit auszufinden. Wenn es so ist, liegt etwas Zugängliches weit entfernt vom Zentrum der Gesuchten nicht?

Mit dem Wort *das Zugängliche* meine ich etwas Leicht-definierbares, nach dessen Was-sein (τί ἐστίν) man nicht mehr fragen braucht, z.B. die Biene in *Meno*. Aber hier

sollten wir darauf aufmerksam sein, daß solche mindestens scheinbar Leicht-definierbaren nicht immer *prinzipiell* leicht definierbar. Z.B., in *Meno* zeigt Sokrates den Beispiel der Definition des Was-seins in Bezug auf die Gestalt oder die Farbe, auf die Art, daß der Antwortende durch solche Worte antworte, welche der Fragende auch zu verstehen zugibt (75d5–7): die Gestalt ist die Grenze des Körpers und die Farbe ist der dem Gesicht angemessene und wahrnehmbare Ausfluß aus den Gestalten. Auf die letztere Antwort sagt Menon: *Ἄριστα* (76d6). Die letztere Antwort ist aber der Meinung des Sokrates nach das zu Menon „κατὰ συνήθειαν“ Gesagte und die erstere ist, sagt Sokrates, die bessere (*βελτίων*) (76d8–e8).

Um *Was-sein* von τὸ κατὰ ὄλον mit dem dialogischen Partner gemeinsam zu untersuchen, ist τὸ διαλεκτικώτερον ἀποκρίνεσθαι das Wichtigste (75d4–7). Wie oben gesagt, hat das zwei Momente:

a') τᾶλθη ἀποκρίνεσθαι,

b') mit den gemeinsamen Worten.

Jene zwei Antworten befriedigen die Bedingung (b') und die erstere ist die bessere, weil die letztere *πραγική* ist. *Πραγική* bedeutet in diesem Kontext vielleicht zu rhetorisch und sophistisch. Man muß ohne Umschweif offenherzig die Wahrheit sagen. Aber, kann die erste Antwort die Bedingung (a') befriedigen? Auf diese Frage antwortet er nicht direkt und sagt, daß Menon durch *μνηθείης* (einweihen) verstehen können werde, die erstere sei die bessere, und sagt, daß er keinen Willen habe, dergleichen zu sagen, aber zugleich davor Angst, viel dergleichen nicht sagen zu können. Wenn es wahr und nicht ironisch ist, könnten wir sagen, die erstere könne die Bedingung(a') befriedigen, und auf dieselbe Art man könne die Wahrheit (die richtige Definition) sagen.

Aber, kann diese Wahrheit gültig auch für die Definition der Tugend sein? Im Vergleich mit der Definition der Gestalt scheint die Prüfung der Tugend gar zu streng. Dazu nach der Prüfung der Definition der Tugend sagt Sokrates, es werde *immer dieselbe Frage* zurückkehren, was denn die Tugend ist (cf. Satz(2)). Obwohl er sagt, er wolle mit Menon zusammen erwägen (*σκέφασθαι*) und untersuchen (*συνζητήσαι*), was sie wohl ist(80d3–4), scheint es wahr, am Ende der Untersuchung gegen die unüberwindliche *Aporia* zu stoßen und durch diese *Aporia* über die Tugend überhaupt nichts mehr sagen zu können, wie Menon sagt (cf. 79e7–b7, Satz (N'-2)).

Jedenfalls, wie Satz(1) sagt, spielt die Tugend eine große Rolle in der menschlichen Welt, in Bezug auf das Was-sein immer noch nicht definiert werden könnend. Diese Schwierigkeit der Definition ist die tatsächliche oder die prinzipielle? Nach Sokrates sollen wir anerkennen, solche Schwierigkeit sei nur tatsächlich, und man könne wegen der tatsächlichen Schwierigkeit der Definition dieses Wort Tugend nicht richtig zur Anwendung bringen, trotz der Wichtigkeit der Tugend. Diese Wichtigkeit zu wissen meint aber unbedingt das Was-sein der Tugend zu fassen. In diesem Sinne kann der Satz(4) mindestens tatsächlich nicht gleichmäßig sein. Die Tatsache, solches Viele insgesamt mit einem Namen zu benennen, ist keine Hilfe für die Definition, insofern *solches* unklar bleibt.

Insofern wir die Wichtigkeit und den zentrischen Charakter der Tugend mindestens

ahnen¹⁵⁾, sollten wir die Grenze von »*ῥλον*« des Tugendlichen suchen und den Logos (od. *ῥρος*) von *τὸ κατὰ ῥλον* fest fassen.

Aber hier in diesem Punkt entsteht eine Frage, ob es wirklich möglich sei, sozusagen aus dem Zentrum von *πάντα* zu den übrigen Seienden ununterbrochen und zusammenhängend zu gehen? Anders gesagt, welchen Zusammenhang kann es geben unter Tugend, Biene, Gesundheit, Größe, Stärke, Gestalt und Farbe? In diesem Sinne zeigt der Satz (7) zwar die Möglichkeit der Problematisierung von *πάντα* in der *kosmologischen* Dimension, aber doch die Schwierigkeit der onto-logischen Frage nach dem Was-sein von allen *τὰ κατὰ ῥλον* in dem indifferenzierten Topos, nur auf Grund der Tatsache der Nennung, wie der Satz (4) sagt.

Im Satz(8) gebraucht Sokrates das Wort »*ἡ ἀλήθεια τῶν ὄντων*«. Haben diese Seienden, ohne Differenz zwischen ästhetisch und logisch, ethisch und non-ethisch, substantiell und akzidentell, alle denselben *ontischen* Seinscharakter? Wenn die Wahrheit des Seienden die richtige und klare Definition von *τὸ κατὰ ῥλον* bedeutet, welchen Zusammenhang könnten die verschiedenen *τὰ κατὰ ῥλον* miteinander erhalten? Könnte die Seele in sich selbst wirklich alles ordentlich einschließen? Das Geheimnis der Allheit scheint also vor uns ebenso sich selbst zu verbergen, wie Heraklit sagt: *φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ* (DK B123), obwohl *ἀλήθεια* in einem Sinne die Unverborgenheit bedeuten kann.

II. Zwischen Causa und Causatum—Doppelte Struktur

Im Kontext von *Meno* ist *τὸ κατὰ ῥλον* zu allererst der ontologische Grund der Nennung (*τὰ πολλὰ ταῦτα ἐνὶ τῷ ὀνόματι προσαγορεύειν*), vielleicht noch nicht deutlich der des als etwas *Seins* (*causa essendi*), obwohl es gesagt ist: *δι' ὃ (ἐν τῷ εἶδος ταύτων) εἰσὶν ἀρεταί* (72c8). Denn es gibt in diesem Satz noch keinen deutlichen Unterschied zwischen mit dem Namen Tugend *genannt zu werden* und als das Tugendhafte *zu sein*. Aber, wenn wir im nächsten Satz den Keim von *causa essendi* finden dürfen, in diesem Dialog können wir schon die Möglichkeit des onto-logischen Übergangs von »*causa nominandi*« zu »*causa essendi*« anerkennen:

(9) *Πάντες ἄνθρωποι τῷ αὐτῷ τρόπῳ ἀγαθοὶ εἰσιν* (73c1–2).

Τῷ αὐτῷ τρόπῳ heißt auf dieselbe Weise, daß »*ἡ ἀρετὴ ἐν τῷ εἶστω*« (cf. 73a2–3, 72e7) und »*οὐδὲν διαφέρει πρὸς τὸ ἀρετὴ εἶναι ἢ ἀρετῆ*« (cf. 72e6–7, 73a1). Deswegen können wir den Satz(9) wie folgt paraphrasieren:

(10) Die Menschen *werden tugendhaft* (od. gut) nur dadurch, daß dieselbe Tugend *in* jedem Menschen *ist*, und mit dieser *causa essendi* wird es möglich, sie *tugendhaft zu nennen*¹⁶⁾.

Causa nominandi ist zwar gleich mit *causa essendi*, aber doch ist die letztere onto-logisch fundamentaler als die erstere. Natürlich in *Meno* ist es noch nicht akzentuiert. Im Zusammenhang mit einem Paragraphen in *Gorgias* (503d5–504e4) wird es dazu klar, daß *causa essendi* nicht nur an sich selbst, sondern auch in der inneren Beziehung mit *causa finalis* untersucht werden soll. D.h., der Satz (9) (und (10)) kann im allgemeinen gesagt werden, wie folgt:

(11) Etwas wird solches dadurch, daß irgendein Eidos in ihm ist, und damit wird

es als solches genannt.

Aber dieser Satz sagt nur *wertfrei* über *causa essendi* und *causa nominendi* in Bezug darauf, *wie* es ist oder scheint. Aber es geht bei Sokrates nicht nur um einen bestimmten und vorläufig wertfreien *Aspekt* irgendeines Seienden, sondern auch das Im-ganzen-gut-sein dieses Seienden. In diesem Sinne ist es entbehrlich, das *Wie-sein* in jeder Hinsicht allgemein problematisch zu machen, Wenn der Satz (11) auch das *Wie-sein* in jeder Hinsicht onto-logisch begründen kann¹⁷⁾.

Was heißt das, das Sein des Seienden in Hinsicht auf *das Gute* zu problematisieren? Im Kontext von *Gorgias* im Zusammenhang mit *Meno* vielleicht können wir folgendermaßen formulieren¹⁸⁾:

(A) Etwas wird *gut* (*χρηστός*, 504a7, b4) dadurch, daß es *ein bestimmtes Eidos*¹⁹⁾ bei sich hat, das »τάξις και κόσμος« im ganzen hervorbringt.

Dieser Kontext von *Gorgias* (503d5-504a5) bezieht sich auf die Kritik über die Rhetorik und den Rhetor, in Hinsicht auf das *Wie-sein-sollen* von *ἔργον* (das Werk) und im Zusammenhang mit dem von allen anderen Technikern (*οἱ ἄλλοι πάντες δημιουργοί*). In Bezug auf den Gebrauch der Worte, *εἶδος*, *τάξις*, *κόσμος* und *ἐπὶ τὸ βέλτιστον*, interpretieren wir, es gebe keinen Unterschied zwischen dem *Wie-sein* der Seele oder des Körpers und dem *Wie-sein* des Menschenwerks²⁰⁾. In diesem Kontext können wir das Wort *ἐν τινι εἶναι* (In-etwas-zu-sein) nicht finden, aber im Ausdruck *εἶδος τι αὐτῷ σχῆμα τοῦτο* (cf. Anmerkung(18), Satz(A)) sollten wir dieselbe Seinsart des *Eidos* mit dem In-etwas-zu-sein anerkennen (cf. Satz(9) und dessen Auslegung). Deswegen könnten wir den Satz(A) folgenderweise umschreiben:

(B) Etwas wird *gut* in dessen höchsten Seinscharakter (*Wie-sein*) (*ἐπὶ τὸ βέλτιστον*) dadurch, daß *ein höchstes Eidos* in ihm ist²¹⁾.

Dazu können wir hier vorläufig die Definition des Guten geben:

(C) *Gut* heißt *τεταγμένον τε και κεκοσμημένον* oder im Zustand von »τάξις και κόσμος« (504a1,7, b4-5,7-8, c1-2, 7, d1 etc.).

Wenn etwas im höchsten Seinscharakter *gut* wird, in diesem *τεταγμένον τε και κεκοσμημένον* Zustand, körperlich, in ihm Gesundheit entsteht (*γίγνεται*) und jede andere Tugend des Körpers(504c8-9). Im allgemeinen gesagt,

(D) Wenn etwas *gut* wird, *ἐν αὐτῷ ἡ ἀρετὴ γίγνεται* (cf. 504c8).

Wenn wir diesen Satz im allgemeinen anerkennen können, könnten wir hier *werttheoretisch* eine *Hierarchie* ausfinden. Denn das Wort *ἀρετὴ* kann nicht nur ethisch, sondern auch körperlich oder im Gebiet des Menschenwerks auch gebraucht werden, in Rücksicht darauf, daß das Wort *χρηστός* in diesen Dimensionen ganz und gar gemeinsam gebraucht ist(504a7, 10, b4). In diesem Sinne ist der Inhalt des Wortes *ἀρετὴ* im Vergleich mit *Meno* noch mehr *umfassender* geworden, weil in *Meno* *ἀρετὴ* sich nur auf die ethische Dimension, besonders auf *δικαιοσύνη και σωφροσύνη*, bezieht(71e1-72a5, 73a 1-3, 6-b5 etc.). Auf diese Weise können wir *den umfassenden Seinscharakter des Guten* und den unterordnenden Seinscharakter der anderen Tugenden (*δύναμις, ἰσχύς, δικαιοσύνη, σωφροσύνη* etc.).

Nun aber in diesem Punkt möchten wir die Sätze (A), (B) und (D) in Zusammenhang mit den Sätzen (9), (10) und (11) von neuem überlegen.

Sokrates sagt: Dieselben also brauchen die beiden, wenn sie *ἀγαθαί* sein wollen, das Weib und der Mann, *δικαιοσύνη* und *σωφροσύνη* (*Meno* 73b3–5). Dem Satz(11) nach, wird man durch das In-ihm-sein von *δικαιοσύνη* »*δίκαιος*« oder nicht genau genommen »*ὁ ἀγαθός*«. In Bezug auf *σωφροσύνη* auch ist es gleich (*σώφρων*). Also wird *ὁ δίκαιος καὶ σώφρων* »*ἀγαθός*« (cf. 73b7–c3). Auf umgekehrte Weise, im Falle des Satzes(D), entsteht *ἡ ἀρετή* im Zustand von *τάξις καὶ κόσμος*. Es ist nur *ὁ ἀγαθὸς ἀνὴρ* (*Gorgias* 503d6, cf. Ammerkung(18)), der etwas als *τεταγμένον τε καὶ κεκοσμημένον* (*χρηστών*) verwirklichen kann. Deswegen werden die Tugenden (im weiteren Sinne) nur auf Grund des Guten (*τὸ ἀγαθόν*) bedeutsam und sinnvoll. Anders gesagt, beziehen sich alle Tugenden miteinander in der ordentlichen und systematischen Dimension, die das Gute *ursprünglich* begründet, wenn wir so sagen dürfen, »die Idee des Guten« im Kopf behaltend. In diesem Punkt können wir die andere vertikale Richtung von etwas Ursprünglichem, i.e. *prima causa*, auf *τὰλλα πάντα* (alles übrige) als *causatum* anerkennen, als die horizontale Richtung in *Meno* (cf. Satz(7)).

Wenn wir in diesem Kontext von *Gorgias* so denken könnten, daß das Gute etwas Ursprüngliches im einheitlichen System sei, sollten wir dieses Ursprüngliches für den Keim des Guten selbst in *Respublica* halten, auch wenn es noch nicht deutlich sein mag:

(E) Das Gute ist nicht nur *causa finalis*(499e8–9; *τέλος εἶναι ἀπασῶν τῶν πράξεων τὸ ἀγαθόν*), sondern auch im allerletzten Sinne *causa formalis*²²⁾, die etwas Seiendes als ein einheitliche Gestalt²³⁾ Habendes durchgestaltet.

Aber wir müssen in diesem Punkt uns weiter fragen, was dieses Eidos heißt? Hier geht es um das *Wie-sein* des Seienden im höchsten Sinne, nicht um dessen *Was-sein*, um das Sein des individuellen Seienden hervorragend hervortreten zu lassen, nicht um mit der allgemeinen Wesenskategorie die Seienden zu klassifizieren. Wenn es so ist, was ist der Name dieses Eidos, um *Wie-sein* im höchsten Grade des Seins auszusagen?

III. ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα—Weg zum Grunde

Es ist zweifellos sicher, die philosophische Interesse des Sokrates liege durchaus in der ethischen Dimension, besonders in den sogenannten früheren Dialogen. In diesem Sinne geht es immer hauptsächlich um »*εὖ ζῆν*« (das gut zu leben)²⁴⁾. Aber das Problematische ist eigentlich nicht nur ethisch, sondern auch erkenntnistheoretisch, wie Sokrates selber sagt: *φρονήσεως δὲ καὶ ἀληθείας καὶ τῆς ψυχῆς ὅπως ὡς βελτίστη ἔσται οὐκ ἐπιμελήη οὐδὲ φροντίσεις;* (*Apologia* 29e1–2). Selbst das Wort *φρόνησις* bleibt nicht nur innerhalb des ethischen Gebiets²⁵⁾, um so mehr das Wort *ἀλήθεια*, wie der Satz(5) oder (8) oben schon gezeigt hat. Auch wenn die ethische Interesse zentrisch sein mag, bleibt immer noch das Problem der sozusagen *Weltwissenschaft*, anders gesagt, das Problem von *πάντα* und *κόσμος*. In diesem Sinne gehen die Anthropologie und die Weltwissenschaft gespannt zusammen.²⁶⁾

III. 1. Das Problem von *τὰλλα πάντα*—die Schönheit als der Zugang zur Allheit

In *Gorgias* können wir zwar schon den Keim des Guten selbst in *Respublica* finden, aber doch *Meno* zeigt uns von neuem die Notwendigkeit von *ζήτησις* als *λογισμὸς αἰτίας* (98a3–4), vermittelt des Versuchs der Definition der Tugend (*ἀρετή*). Um den

onto-logischen Grund der Nennung (*προσαγορεύειν*) fest zu fassen, können wir irgendeine Gewißheit im Anfang der Untersuchung, vielmehr in unsrem jeweiligen Seins-erlebnis, keineswegs vergessen.

Wie oben erwähnt, ist die Beziehung zwischen dem Erkennenden und Nennenden und dem so und so genannten Seienden keineswegs gleichmäßig, nicht nur hinsichtlich der tatsächlichen Nennensmöglichkeit, sondern auch in Bezug auf Schwierigkeit und Leichtigkeit des Definierens des Genannten. Die Undefinierbarkeit deutet nicht immer auf die werttheoretische Wichtigkeit, aber umgekehrt ist das werttheoretisch Bedeutsame bestimmt immer nicht leichtdefinierbar, wie in *Phaedrus* erwähnt; *Τί δ' ὅταν δίκαιον ἢ ἀγαθόν; οὐκ ἄλλος ἄλλη φέρεται, καὶ ἀμφισβητοῦμεν ἀλλήλοισ τε καὶ ἡμῖν αὐτοῖς;* (263a 9–10), im erheblichen Gegensatz mit den Namen des Eisens oder des Silbers.²⁷⁾

In Hinsicht auf die prinzipielle Nennensmöglichkeit, sofern durch die Definierbarkeit die Nennung fundamental möglich wird, soll man das prinzipiell nicht Leichtdefinierbare und trotzdem tatsächlich so und so Genannte onto-logisch mit *διαλεκτική* problematisieren. Das Ethische ist nur ein Beispiel solcher Sachen, aber hinsichtlich der »ἐπιμέλεια τῆς φυγῆς«⁽²⁸⁾ oder »ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ«⁽²⁹⁾ ist es mindestens eins der hauptsächlich zu untersuchenden, in Rücksicht auf das Im-Kosmos-sein des Sichselbst-suchenden oder das Weltenall.

Aber, gerade im Punkt der Beziehung mit *τὰλλα πάντα*, hat das Ethische eine große Schwierigkeit, nicht leicht zu definieren und in diesem Sinne an sich unzugänglich zu sein. Z.B., in *Euthyphro* antwortet Euthyphron auf die Frage des Sokrates, was die eine Idee (*μία ἰδέα*), durch die alles Fromme fromm ist (6d10–e4): *Ἔστι τοίνυν τὸ μὲν τοῖς θεοῖς προσφιλὲς ὄσιον, τὸ δὲ μὴ προσφιλὲς ἀνόσιον* (6e10–7a1). Diese Definition ist keineswegs hinreichend. Denn Sokrates sagt: er weiß noch nicht, ob sie wahr ist, und nach der weiteren Untersuchung wird es klar, daß Euthyphron noch nicht deutlich begreift, was fromm ist, obwohl er glaubt, daß er klar weiß, was fromm ist.

In der onto-logischen dialektischen Untersuchung wird die alltägliche Definition der Frömmigkeit zunichte, außer daß deren Negation zeigt, daß die gemeinsame Idee in der Gestalt der alltäglichen Definition eigentlich unzugänglich scheint und daß das alltäglich als das Fromme Genannte damit bisherige Klarheit verliert. Wegen solcher Unbegreiflichkeit und Unzugänglichkeit scheint die Idee der Tugend tatsächlich kein Zugang zu *τὰλλα πάντα* werden zu können, obwohl es uns ahnt, daß das Ethische irgendeine zentrische Rolle spielt.

Wenn es so ist, was könnte die Rolle als Zugang zum Geheimnis der Allheit spielen? Wenn die Undefinierbarkeit unmittelbar die Unzugänglichkeit bedeutet, kann nichts solche Rolle spielen, und das leicht Definierbare und Zugängliche liegt dazu weit entfernt vom Zentrum des Systems, wie oben erwähnt.

In diesem Sinne spielt *das Schöne* eine besondere Rolle, weil die Schönheit *ἐκφανέστατον καὶ ἐρασιμώτατον* ist und dadurch im ausgezeichneten Sinne *zugänglich* ist, trotz deren tatsächlicher Undefinierbarkeit. Über den onto-logischen Charakter der philokalischen Untersuchung habe ich schon in den anderen Aufsätze geredet³⁰⁾. Aber wir sollten mindestens auf die folgenden Punkte aufmerksam sein:

(x) Auf dem aufsteigenden Weg zur Schönheit selbst (*αὐτὸ τὸ καλόν*) kann man nicht umhin, das Was-sein von *σῶμα, ἐπιτήδευμα, νόμος, μάθημα, ἐπιστήμη ψυχῆ* vorauszuwissen oder mindestens zusammen zu problematisieren (Denn das Wie-sein kann ohne Was-sein onto-logisch nicht sein³¹⁾) (*Symposium* 209e5-212a7).

(y) Dem Mythos des Eros nach bezieht sich die philosophische Liebe auf das Schöne und das Gute (*ib.*203d3–5).

(z) Das Wort *αὐτὸ τὸ θεῖον καλόν* (*ib.*211e3) deutet uns den zentrischen Charakter an (cf. *Phaedrus* 246d8–e1; *τὸ δὲ θεῖον καλόν, σοφόν, ἀγαθόν, καὶ πᾶν ὅτι τοιοῦτον*).

Zwar in *Symposium* ist die Seinsart der Schönheit selbst mit dem Wort »*μονοειδές*« betont (211b1, e4), aber doch heißt die Schönheit selbst zu sehen »*ἀρετὴν ἀληθῆ*« zu erzeugen und »*θεοφιλῆς*« zu werden (212a5–6). In diesem Sinne ist das Schöne vor allem ästhetisch an sich zugänglich, aber die philokalische Liebe zur Schönheit nicht nur versucht, sich des onto-logischen und mono-eidetischen Seinscharakters Schritt für Schritt zu vergewissern, sondern auch kann nicht umhin, *den umfassenden prädi-kativen Charakter* der Kategorie *Schön* in der alltäglichen Aussage wiederzufinden, sie vielen *verschiedenartigen* Seienden für gemeinsam haltend. Deswegen, bei der Schönheit, geht es viel tiefer und weiter um das Problem von *τᾶλλα πάντα*, als die anderen Kategorien (*τὰ κατὰ ὄλον*)³²⁾. D.h., wenn die Schönheit solche umfassende Perspektive für *ἀλήθεια τῶν ὄντων* (Satz (8)), die totale Unverborgenheit des Seins der Seienden als *τὰ κατὰ ὄλον* geben und der sichere Anhaltspunkt als der Anfang des Zugangs zur Allheit sein kann, kann die Schönheit allein durch ihre ausgezeichnete Zugänglichkeit die irgendwie geahnte Möglichkeit (Satz (7)) bis zu einem gewissen Grade verwirklichen.

Der Satz (8) scheint uns im Kontext von *Phaedrus* in der anderen Gestalt wiederzuer-scheinen: z.B., *παρ' ἑαυτῶν ἀνευρίσκου τὴν τοῦ σφετέρου θεοῦ φύσιν... , καὶ ἐφαπτόμενοι αὐτοῦ τῆ μνήμῃ ἐνθουσιῶντες ἐξ ἐκείνου λαμβάνουσι τὰ ἔθνη καὶ τὰ ἐπι-τηδέματα, καθ' ὅσον δυνατὸν θεοῦ ἀνθρώπων μετασχεῖν* (252e7–253a5). Anders gesagt, ist es nichts anderes als es, daß der Satz (7) nur bei der Schönheit selbst verwirklicht wird, auch wenn es natürlich nicht so leicht möglich sein mag, unter den *verschie-denartigen* Seienden »*ἐν τε καὶ ταύτόν*« nicht abstraktisch, sondern erlebensmäßig (mit *πάθος*) anzuerkennen und dadurch der Seinsart des Gottes teilzunehmen, die sich auf *alles Göttliche* bezieht (cf. Satz (Z))³³⁾.

In Bezug auf den umfassenden Charakter der Schönheit sollen wir uns an den be-kannten Satz in *Hippias maior* erinnern: *ἔτι δὲ καὶ δοκεῖ σοι αὐτὸ τὸ καλόν, ᾧ καὶ τᾶλλα πάντα κοσμεῖται καὶ καλὰ φαίνεται, ἐπειδὴν προσγένηται ἐκείνο τὸ εἶδος, τοῦτ' εἶναι παρθένος ἢ ἵππος ἢ λύρα;* (289d2–5). Vor allem im Zusammenhang mit dem Satz(7) können wir hier auch das Wort *τᾶλλα πάντα* finden (cf. *Symposium* 211b2; *τὰ δὲ ἄλλα πάντα καλὰ ἐκείνου τρόπον τῶν τοιοῦτον*). Es ist ganz klar, die Kategorie *καλόν* sei *allgemein* anwendbar, mindestens in diesem Kontext. Außerdem in der Bezie-hung mit den Sätzen (6), (A) und (C) können wir, vermittelt des Wortes *κοσμεῖται* oder *κόσμος*, die *nächste Verwandtschaft* (*συγγενέτης*) zwischen *καλόν* und *ἀγαθόν* anerkennen.

Also sollen wir anerkennen die ausgezeichnete onto-logische Stelle der Schönheit

und den Übergang des onto-logischen Denkens vom mono-eidetischen Seinscharakter der einzelnen Ideen zur umfassenden Tugend (Dynamis) der überlegenen Idee. Nun geht es durch das Erlebnis des Schönen und dessen onto-logische Reflexion um das Problem der systematischen Allheit, obwohl dieser Zugang der Schönheit zur Allheit vom weltwissenschaftlichen Standpunkt aus gesehen noch einseitig und unzulänglich bleibt.

III. 2. Die nächste Verwandtschaft zwischen καλόν und αγαθόν

Insofern die Kategorie *Schön* solchen umfassenden Charakter hat, sollen wir unbedingt die onto-logische Beziehung mit der Kategorie *Gut* in Betracht ziehen.

Die Idee des Guten erscheint schon aber in der Gestalt des Keims in *Gorgias*, wie oben erwähnt, obwohl dort es kein Wort *Idee des Guten* gibt.

Es ist in *Phaedo*, daß das Gute deutlich in den Kontext der Ideenlehre hervortritt. Wie bekannt, setzt die Ideenlehre in *Phaedo* die *ἀνάμνησις*-Lehre voraus, die in *Meno* schon vorgelegt wurde³⁴. Darum geht es hier auch um »πάντα« oder »ἄλλοι«, und αὐτὸ τὸ ἀγαθόν kommt zusammen mit αὐτὸ τὸ καλόν vor(75c7–d5). Hier können wir folgendermaßen sagen:

(1') αὐτὸ τὸ ἀγαθόν ist auch eins der dialektisch³⁵ als »τὸ αὐτὸ ὃ ἔστι« (αὐτῆ ἢ οὐσία, 78d1) Gestellten (cf. das Wort: καί, . . . , περὶ πάντων).

Aber in der Tat ist das Gute selbst onto-logisch noch nicht untersucht. Trotzdem wird das Sein (εἶναι) von »τὸ αὐτὸ ὃ ἔστι« mit dem Wort *ἀνάγκη* bestätigt, im Zusammenhang mit der Lehre von der Seelenwanderung(76e5–6, 77a3–5):

(2') In Bezug auf εἶναι gibt es hier keine onto-logische Differenz, d. h., »τὸ αὐτὸ ὃ ἔστι« ist »τὸ ὄν«.

Über die Seinsart dieses *Seins*,

(3') ἀεὶ αὐτῶν ἕκαστον ὃ ἔστι, μονοειδὲς ὃν αὐτὸ καθ' αὐτό, ὡσαύτως κατὰ ταῦτα ἔχει καὶ οὐδέποτε οὐδαμῆ οὐδαμῶς ἀλλοίωσιν οὐδεμίαν ἐνδέχεται 78d5–7).

Mit dem mono-eidetischen und unveränderlichen Seinscharakter wird »τὸ ὄν« von den alltäglichen Seienden untergeschieden, die *ὁμώνυμα* genannt sind(78e2). Insofern die Notwendigkeit von τὸ ὄν mit der Lehre von der Seelenwanderung bestätigt wird, ist die Seele in deren reiner Wirklichkeit *συγγενής* mit τὸ ὄν. Dieses Wort *συγγενής* bringt die neue erkenntnistheoretische Dimension hervor, anders als im Satz (6), mit »συγγενής« πάντα einheitlich macht (cf. 84ab).

Das Gute selbst hat noch keine überlegene Stelle ((1'), (2'), (3')). Aber, in Bezug auf die Kritik über Anaxagoras und die Untersuchung der wahren Ursache des Gut-sein (98e1), deutet Sokrates an das Sein von τῆν τοῦ ὡς οἶόν τε βέλτιστα αὐτὰ τεθῆναι δύναμιν (99c1), und er sagt: ὡς ἀληθῶς τὸ ἀγαθὸν καὶ δέον³⁷ συνδεῖν καὶ συνέχειν οὐδὲν οἴονται (99c5–6).

Ihm ahnt das Sein der wahren Ursache. Zwar ist diese Ursache schon »τὸ ἀγαθὸν καὶ δέον« genannt, aber doch ist es noch nicht klar, in welchem Zusammenhang mit »αὐτὸ τὸ ἀγαθόν« es steht, oder was für eine onto-logische Stelle erhält. Aber jedenfalls ist es zweifellos sicher:

(4') Die wahre Ursache³⁸ des *Gut-seins*³⁹ kann erst dadurch logisch untersucht

werden,⁴⁰⁾ anzuerkennen, *εἶναι τι καλὸν αὐτὸ καθ' αὐτὸ καὶ ἀγαθὸν καὶ μέγα καὶ τᾶλλα πάντα* (100b5–7).

Wie in *Meno* schon gesehen, bedeutet τὸ κατὰ ὄλον nicht nur das Akzidentelle sondern auch das Substantielle (cf. Satz (4), z.B., 72b1–2; über die Biene: *μελίττης περιούσιας ὅτι ποτ' ἐστίν*), auch wenn das Substantielle nur ein Beispiel für die Weise der onto-logischen Frage sein mag. Dagegen in *Phaedo* scheint es nur um das Akzidentelle zu gehen, obwohl der Satz (1') mindestens prinzipiell sich auf das Substantielle beziehen kann. In der Tat schließt τᾶλλα πάντα im Satz (4') und in 77a4 in sich nur das Akzidentelle, i.e., *δίκαιον, ὅσιον, ἴσον* etc., und die Namen des Substantiellen, i.e., *ἄνθρωπος, ἵππος, ἰμάτιον ἢ ἄλλα ἄτνασθὺν τοιαῦτα* (78d10–e1), sind onto-logisch schon nicht problematisch, d.h., in Bezug auf »τὸ τί«:

(5') In *Phaedo* geht es nicht um τὸ τί des Substantiellen, das *ἀλλοίωσις* (od. *μεταβολή*) empfängt⁴¹⁾.

Also hier zieht das Problem des Weltenalls sich zurück. Das wichtigste ist es, das das *Wie-sein* des Seienden besonders hinsichtlich des »τε καλῶς καὶ ὁσίως βιώναι« (113d3) aussagt. Anders gesagt, ist immer zentrisch „*θαρρῆν χρῆν περι τῆ ἐαυτοῦ ψυχῆ*“ (114d8) (cf. Anmerkung (39)). Was heißt das? Der folgende Satz sagt darüber mit den Namen der Tugend:

(6') *ὁ ψυχῆς κόσμος ἰστ σωφροσύνη τε καὶ δικαιοσύνη καὶ ἀνδρεία καὶ ἐλευθερία καὶ ἀλήθεια* (cf. 114e5–115a1).

Im Zusammenhang mit den Sätzen (9), (10), (A), (C), (D), (E), (4') und den zentrischen Tugenden in *Republica*, können wir in diesem Satz die wichtigsten Terminologien der sokratisch-platonischen Anthropologie anerkennen. Aber, gerade in diesem Punkt sollen wir uns noch weiter fragen. Was für eine onto-logische Stelle besitzt denn das Gute oder die Schönheit in diesem Satz?

Wenn der Satz (2') richtig ist, was für ein Eidos könnte die wahre Ursache werden? Warum sagt Sokrates noch nicht, das Gute selbst sei solche Ursache, obwohl in *Gorgias* dessen Stelle der Oberleitung des Guten schon suggeriert ist und in *Phaedo* das weltwissenschaftliche Problem sich versteckt? Außerdem, warum nicht das Gute selbst, sondern die Schönheit selbst sozusagen als das Repräsentative von τὸ ὄν im Kontext herovtrtritt, wo die onto-logische Beziehung zwischen τὸ ὄν und ὁμόνυμον mit den neuen Terminologien dargestellt ist? Es ist wie folgt:

(7') *εἴ τί ἐστιν ἄλλο καλὸν πλὴν αὐτὸ τὸ καλόν, οὐδὲ δι' ἐν ἄλλο καλόν εἶναι ἢ διότι μετέχει ἐκείνου τοῦ καλοῦ* (100c4–6)⁴²⁾.

In diesem Kontext erscheinen die anderen neuen Terminologien, i.e., *παρουσία, κοινωνία* als *μέθεξις* (100d4–6).

Meiner Interpretation nach tritt die sogenannte Ideenlehre mit diesen neuen Terminologien in die neue onto-logische Dimension. Vor allem zeigt das Wort *παρουσία* einen onto-logisch epochemachenden Wendepunkt, weil die Schönheit selbst bei den schön Seienden gegenwärtig ist. Mit den Worten von John Burnet heißt *παρουσία*: the predicate is 'present to' the subject. Bei *κοινωνία* oder *μέθεξις* ist umgekehrt: the subject 'partakes' in the common nature of the predicate⁴³⁾. Obwohl Sokrates sagt, es sei gleichgültig, welche Weise aufzunehmen, und dazu er die Worte

ἀπλῶς, ἀτέχνως, εὐήθως gebraucht, ist es onto-logisch bedeutend, weil das Wort παρουσία die aktiven Wirkung der Schönheit selbst bedeutet,⁴⁴⁾ in Gegensatz dazu, daß μέθεξις oder κοινωνία sozusagen die nach oben sich wendende Intention des onto-logischen Denkens ausdrückt, das den Grund der Nennung als τὸ ὄν (τὸ αὐτὸ ὃ ἔστι) zu suchen und festzustellen versucht, und das seinen Seinscharakter und die Beziehung des schön Seienden mit dessen Grund so logisch wie möglich zu denken versucht.

Jedenfalls wollte Sokrates trotz der Erfindung der neuen Terminologien zum alten Satz zurückkommen:

(8') Τῷ καλῷ πάντα τὰ καλὰ [γίγνεται] (100d7–8, cf. e2–3).

Noch allgemeiner gesagt:

(9') εἶναι τι ἕκαστον τῶν εἰδῶν καὶ τούτων τὰλλα μεταλαμβάνοντα αὐτῶν τούτων τὴν ἐπωνυμίαν ἴσχειν (102b1–2, cf. 101c2–4, Satz(7'), (4')).

Was meint solche Zurückziehung des Sokrates? In 107b sagt Sokrates, man müsse die erste Voraussetzung(4') noch genauer in Betracht ziehen, auch wenn sie uns zuverlässig scheinen. Das Problematische bleibt immer noch innerhalb von »εἶναι τι ἕκαστον τῶν εἰδῶν«, d.h., der Frage, was heißt denn das, daß jedes Eidos in der metaphysischen Dimension *mono-eidetisch* und *selbständig existiert*.

In diesem Sinne, in Bezug auf die Entwicklung der Ideenlehre, sind αὐτὸ τὸ καλόν und αὐτὸ τὸ ἀγαθόν als τὸ ὄν zwar eidetisch verschieden voneinander, aber doch hinsichtlich des εἶναι von τὸ ὄν ganz gleich und fast immer dieser Reihe nach zusammen erwähnt⁴⁵⁾, außer den Sätzen (7') und (8'). Deswegen bleibt die onto-logische Beziehung von beiden nur innerhalb der scheinbaren nächsten Verwandtschaft, obwohl «τὸ ἀγαθὸν καὶ δέον» (99c5) als »τὴν τοῦ ὡς οἶόν τε βέλτιστα αὐτὰ τεθῆναι δύναμιν« (c1) mitgeteilt ist.

Der Sinn von »εἶναι τι ἕκαστον τῶν εἰδῶν« soll noch tiefer und genauer (σαφέστερον, ἀκριβέστερον)⁴⁶⁾ untersucht werden, auch im Zusammenhang mit dem Satz (4') oder (6'), um die wahre Ursache vom Gut-sein onto-logisch oder in der Ideenlehre zu suchen und festzustellen. Deswegen ist der folgende Satz wichtig:

(10') οὐδὲν ἄλλο σκοπεῖν προσήκειν ἀνθρώπῳ καὶ περὶ αὐτοῦ ἐκείνου καὶ περὶ τῶν ἄλλων ἀλλ' ἢ τὸ ἀριστον καὶ τὸ βέλτιστον (97d2–3)⁴⁷⁾.

Also sollen wir die wahre Ursache des Gut-seins nicht nur *anthropologisch*, sondern auch *weltwissenschaftlich* untersuchen, auf Grund der Untersuchung von »εἶναι« überhaupt⁴⁸⁾.

III. 3. Das Gute selbst in der onto-logischen Kategorienlehre

Wenn wir Rücksicht auf die Darstellung der Schönheit oder das Erlebnis des Schönen in den sogenannten früheren Dialogen nehmen, können wir gewiß eine Art der Vertiefung des Satzes(9') bestätigen. Aber, wie geht es bei dem Guten selbst? Im Falle des Guten selbst, wie versucht Sokrates das Sein (εἶναι) des Guten selbst als solches festzustellen? Vielmehr sollten wir uns weiter fragen, ob man *ohne Rücksicht auf die besondere Stelle der Schönheit* das sozusagen höchste Sein und dessen Dynamis des Guten selbst in Betracht ziehen könnte. In diesem Sinne, wie oben erwähnt, spielt

die Schönheit eine besondere Rolle immer noch selbst in der Untersuchung des Guten Selbst, mit deren Zugänglichkeit und umfassendem Charakter.

Nun denn kommen wir im Kontext der Ideenlehre in *Respublica* an. *Respublica* beginnt mit der Frage nach »*ὄρος δικαιοσύνης*« (331d2–3). Der Fragende ist Sokrates, der in *Phaedo* „*ἀνδρός, ὡς ἡμεῖς φαίμεν ἄν, τῶν τότε ὧν ἐπειράθημεν ἀρίστου καὶ ἄλλως φρονιμωτάτου καὶ δικαιοτάτου*“ genannt ist (118a16–17). Im Vergleich mit dem Satz (6') können wir Sokrates als *πολίτης* für den Menschen halten, der »*ὁ φυγῆς κόσμος*« in sich selbst verwirklicht. In diesem Sinne auch ist die *Gerechtigkeit* (*δικαιοσύνη*) eine der Haupttugenden⁴⁹⁾. Diese Frage nach der Gerechtigkeit bezieht sich auf »*εὖ τε καὶ καλῶς πράττειν*« oder »*μακάριόν τε καὶ εὐδαίμονα εἶναι*« (*Gorgias* 507c3–4). Denn, nach *Gorgias*:

(A') *δίκαιον ὄντα καὶ ἀνδρεῖον καὶ ὅσιον ἀγαθὸν ἄνδρα εἶναι τελέως, τὸν δὲ ἀγαθὸν εὖ τε καὶ καλῶς πράττειν ἅ ἂν πράττη* (507c2–4, cf. *Phaedo* 113d3; *οἷ τε καλῶς καὶ ὁσίως βιώσαντες*).

Im letzten Buch von *Respublica* sagt Sokrates über »*εἰωθῆα μέθοδος*«:

(B') *εἶδος πού τι ἐν ἑκάστῳ εἰώθαμεν τίθεσθαι περὶ ἑκάστα τὰ πολλὰ, οἷς ταῦτῶν ὄνομα ἐπιφέρομεν* (596a6–7).

Dieser Satz faßt die schon oben zitierten Sätze zusammen: (3), (4) (1') und (4'). In diesem Sinne zeigt dieser Satz die frühere Formel der Ideenlehre. Aber es lehrt uns deswegen die Bedeutsamkeit der fundamentalen onto-logischen und dialektischen Untersuchung, die uns nach dem Geheimnis von »*εἶναι*« führen soll. Denn es gibt sozusagen eine große Diskrepanz zwischen der Anerkennung der Entsprechung von *ὄνομα* und *εἶδος* und der Anerkennung von »*αὐτοῦ τοῦ καλοῦ τὴν φύσιν ἰδεῖν τε καὶ ἀσπάσασθαι*« (*Respublica* 476b6–8) oder »*ἐπ' αὐτὸ τὸ καλὸν εἶναι τε καὶ ὄραν καθ' αὐτό*« (b10–11), oder noch mehr »*αὐτὸ τὸ καλὸν ἀνέχεσθαι ὡς τι ὄν*« (480a3–4). Gerade in diesem Kontext ist die *Schönheit selbst repräsentativ* (457e9, 476b–7, b10, c2, c9, 479a1, d4, e1 etc.). Dagegen können wir *das Gute selbst* nur in 476a5 und *die Gerechtigkeit* auch nur in 476a4, 479a5 und e3 finden. Eine Ursache solcher häufigen Erscheinung der Schönheit ist zweifellos deren unmittelbare Erscheinungskraft und ästhetische Zugänglichkeit (*Phaedrus* 250c7–e1; *ἐκφανέστατον καὶ ἐρασιμώτατον*), wie hier folgenderweise gesagt: *Οἱ . . . φιλήκοι καὶ φιλοθεάμονες τὰς τε καλὰς φωνὰς ἀσπάζονται καὶ χροῖας καὶ σχήματα καὶ πάντα τὰ ἐκ τῶν τοιούτων δημιουργούμενα* (476b4–6. cf. 480a2–3).

Die onto-logische Aporie, die wir oben eine große Diskrepanz genannt haben, und die Aristoteles nicht überschreiten wollte, sagt Sokrates wie folgt:

(C') *τὰ τῶν πολλῶν πολλὰ νόμιμα καλοῦ τε περὶ καὶ τῶν ἄλλων μεταξύ που κυλιεῖται τοῦ τε μὴ ὄντος καὶ τοῦ ὄντος εἰλικρινῶς* (479d 3–4).

Deswegen tatsächlich sollen wir den nächsten Satz anerkennen:

(D') *αὐτὸ καλὸν καὶ ἰδέαν τινὰ αὐτοῦ κάλλους μηδεμίαν ἡγεῖται ἀεὶ κατὰ ταῦτὰ ὡσαύτως ἔχουσαν* (479a1–3),

Mit anderen Worten meint dieser Satz:

(E') *αὐτὸ δὲ τὸ καλὸν οὐδ' ἀνέχεσθαι ὡς τι ὄν* (480a3–4).

Hier sollten wir uns an die Worte des Sokrates in *Phaedo* erinnern: *καὶ τὰς γε ὑποθέ-*

σεις τὰς πρώτας (εἶναι τι καλὸν αὐτὸ καθ' αὐτὸ . . .), καὶ εἰ πισταὶ ὑμῖν εἶσιν, ὁμῶς ἐπισκεπτέαι σαφέστερον (107b5–6). »ἐπισκεπτέαι σαφέστερον« heißt ‚deutlicher und genauer zu untersuchendes‘. Ohne Rücksicht auf die Vertiefung der Hypothese nur aufzunehmen philosophisch ist sinnlos. Vielmehr sollte man unter der vorgelegten Hypothese das Schwanken zwischen dem nicht Sein und dem selbständig und monoeidetisch Sein übernehmen, wie der Satz(C') zeigt. In diesem Sinne ist es für die onto-logische Untersuchung unvermeidlich, Schritt für Schritt sich des »ἄρος« des als ein »τὸ κατὰ ἄλου« gestellten »εἶδος« zu vergewissern und dadurch den Sinn von »εἶναι« des »τὸ ὄν« klar zu machen. Darum ist »εἰθνήα μέθοδος« immer noch zu wiederholendes.

Mit der gewöhnlichen Methode wird die Grenze der Gerechtigkeit gesucht, weil uns ihr zentrischer Charakter schon genug geahnt ist. In diesem Sinne hat diese Frage zugleich irgendwie die Intention nach der Allheit. Zwar gibt der Versuch der Definition der Gerechtigkeit die Ahnung von der Erweiterung des problematischen Topos, aber doch wird es auf die gewöhnliche Weise offenkundig, »μηδὲν εἰδέναι«, i.e. die Undefinierbarkeit des *Was-seins* (ὅ ἐστιν)(354b9–c1). Wenn es so ist, befriedigt der bisherige Versuch den Satz(B') nicht, ob tatsächlich, ob prinzipiell. Hier entsteht der Gedanke, das *Wie-sein* (ποῖόν τι ἐστιν) der Gerechtigkeit durch die Analogie zwischen der Seele und dem Staat auszufinden(368c7–369b4)⁵⁰⁾.

Der Staat, der mit Logos richtig(ὀρθῶς) aufgebaut ist, ist »τελέως ἀγαθός« und darum hat vier Tugenden:

(F') τὴν πόλιν . . . τελέως ἀγαθὴν, . . . σοφὴ τ' ἐστὶ καὶ ἀνδρεία καὶ σώφρων καὶ δικάια (427e6–11).

In diesem Satz ist die Beziehung zwischen dem Guten und den anderen Tugenden umfassend klar geworden. Wir wollen hier in die ausführliche Erklärung nicht treten. In der methodischen Umwandlung vom *Was-sein* zum *Wie-sein* sind diese Definitionen nicht so genau, wie später Sokrates selber sagt (cf. 504b5–6)⁵¹⁾. Es geht hier nicht um jede Definition, sondern die systematische Beziehung. In diesem Punkt sagen wir den Wichtigen Moment der Gerechtigkeit:

(G') τῷ ὄντι τὰ οἰκεῖα εἰς θέμενον καὶ ἄρξαντα αὐτὸν αὐτοῦ καὶ κοσμήσαντα καὶ φίλον γενόμενον ἑαυτῷ καὶ συναρμόσαντα τρία ὄντα . . . παντάπασιν ἕνα γενόμενον ἐκ πολλῶν, σώφρονα καὶ ἡρμουςμένον, οὕτω δὴ πράττειν ἤδη, εἰάν τι πράττει (443d3–e3).

Wenn zum Zweck der Erhaltung von ἔξις der Seele man handelt, wird solche Handlung »δικαίαν καὶ καλὴν πράξιν« genannt(e5–6). Der Satz (G') zeigt vor allem den einheitlichen Verbindungscharakter und die sich selbst und die anderen beherrschende Kraft. Dazu in diesem Kontext sollen wir auf das Wort »δικαίαν καὶ καλὴν πράξιν« oder »εἰς τε καὶ καλῶς πράττειν« (Satz(A')) aufmerksam sein. Denn es scheint keinen Topos für die *Schönheit* in ἔξις der Seele oder des Staats zu geben (Satz(6')). Aber mit diesem Wort ist es klar geworden, daß die Schönheit sich bezieht nicht nur auf deren eigenes Gebiet ((7'), (8')), sondern auch auf die Dimension der Tugend im engeren Sinne(cf. *Phaedo* 113d3; οὗτε καλῶς καὶ ὁσίως βιώσαντες, (Satz(A')). Natur-

lich spielt die Schönheit eine große Rolle im Kontext der Ideenlehre auch in *Respublica*, aber im Kontext der Untersuchung der Gerechtigkeit ist sie kein thematisch. In diesem Sinne ist der nächste Satz sehr bedeutsam:

(H') Ἀρετὴ μὲν ἄρα, ὡς ἔοικεν, ὑγιειὰ τέ τις ἂν εἴη καὶ κάλλος καὶ εὐεξία ψυχῆς (444d13–e1).

Aber, warum könnte man so sagen: Ἄρ' οὖν οὐ καὶ τὰ μὲν καλὰ ἐπιτηδεύματα εἰς ἀρετῆς κτήσιν φέρει, τὰ δ' αἰσχρὰ εἰς κακίας; (e4–5)?

Das Wort »καλὰ ἐπιτηδεύματα« können wir in *Symposium* finden(211c5, 210c3–4). Aber in *Symposium* ist die Beziehung zwischen der Schönheit und der Gerechtigkeit nicht gesagt. Zwar tatsächlich sind die Schönheit mit dem Guten oder der Gerechtigkeit öfters erwähnt (Anmerkung(45)) und nur damit ist die nächste Verwandtschaft offenbar, aber doch ist der systematische Zusammenhang dieser Begriffe(Eidos) immer noch unklar. Darum sollen wir »ἄρος« jedes Eidos *monoeidetisch* genau(ἀκριβῶς) untersuchen. Am Ende des Wegs zur Allheit geht es um die Definition des Guten. Aber Sokrates hat schon in der Untersuchung der Gerechtigkeit seine *gewöhnliche Methode* verändert. Obwohl wir im letzten Buch von *Respublica* das Wort »εἰωθυῖα μέθοδος« finden können, ist es schon problematisch, was für eine Methode man auf die Untersuchung des Guten, besonders im Zusammenhang mit der Schönheit, anwenden kann.

III. 4. ἄλλη μακροτέρα περίοδος

Obwohl die Haupttugenden vorläufig untergesucht sind, sagt Sokrates aufs neue »ἄλλη μακροτέρα περίοδος« für »κάλλιστα αὐτὰ κατιδεῖν« (504b1–2. cf. 435c9–d5). Denn es fehlte jener Untersuchung der Gerechtigkeit an »ἀκρίβεια« (435d1, 504b5, e3), obwohl in Betrachtung der Gerechtigkeit durch die *Analogie* zwischen πόλις und ψυχή die weite und tiefe Perspektive des Problems sich neu öffnet, besonders in Bezug auf »κόσμος καὶ τάξις« des Ganzen.

Das Fehlen von ἀκρίβεια kann natürlich die Anforderung des Sokrates in *Phaedo*, »ἐπισκεπτέαι σαφέατερον«, in Hinsicht auf (4') und (9'), keineswegs befriedigen. Wie Burnet sagt, entspricht »ἐπισκεπτέαι σαφέστερον« vielleicht »μακροτέρα ὁδός« (435d3) oder »μακροτέρα περίοδος«. In diesem Kontext definieren wir dieses Wort ἀκρίβεια im Zusammenhang mit (4'), (9') und (B'):

(I'). ἀκρίβεια heißt zu allererst die genaue Entsprechung zwischen ὄνομα und εἶδος. Mit diesem Wort spielt das Wort σαφήνεια auch im Kontext der Ideenlehre eine wichtige Rolle²²⁾.

Die onto-logische Funktion des Eidos begründet nicht nur Nennung, sondern auch die so und so Seienden, und in diesem Sinne ist Eidos μέτρον (Maßstab des Urteils) und der Maßstab soll unbedingt genau und nicht ἀτελής sein (504c1–3). Die Gerechtigkeit ist schon zwar eine große Tugend, aber doch noch nicht das Letzte, das mit ἀκρίβεια μεγίστη (504e2–3) zu lernende (τοῦ μεγίστου τε καὶ μάλιστα προσήκοντος μαθήματος τέλος) (d2–3), i.e. »ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα«.

Warum kann die Idee des Guten μεγίστον μάθημα sein? Denn die Idee des Guten ist die größte Ursache der Nennung und des so und so Seins des Seienden:

(J') ἢ δὴ καὶ δίκαια καὶ τὰλλα προσχορησάμενα χρήσιμα καὶ ὠφελίμα γίγνεται (505a3–4).

(a)

(b)

Dieser Satz ist in diesem Kontext das Wichtigste, und deswegen sehr problematisch. Zuerst, was meint (a)? Wenn *δίκαια καὶ τᾶλλα* mit *αὐτὰ* (504b1) eidetisch identisch ist, bleibt die Idee des Guten vorläufig innerhalb der ethischen Dimension, nicht die onto-logische Ursache von *τᾶλλα πάντα* im Satz(7). Aber *αὐτὰ* meint, wie James Adam⁵³⁾ sagt, nicht *δίκαια καὶ τᾶλλα*, sondern *δικαιοσύνη, σωφροσύνη, ἀνδρεία* und *σοφία*, und Adam hält *τᾶλλα* für *καλὰ* etc. Aber, wie oben erwähnt(cf. zwischen (G') und (H')), ist die Stelle etwas anderes als die der Tugend, darum scheint das Schöne in solcher Form(a) nicht zu erscheinen. Die besondere Stelle der Schönheit erscheint zuerst im nächsten Satz:

(K') *οὐδὲν ἡμῖν ὄφελος, ἢ πάντα τᾶλλα φρονεῖν ἄνευ τοῦ ἀγαθοῦ, καλὸν δὲ καὶ ἀγαθὸν*
μηδὲν φρονεῖν (505a7–b3).

Πάντα τᾶλλα in diesem Satz ist ohne Zweifel gleich mit *δίκαια καὶ τᾶλλα* (a), nicht mit *τᾶλλα πάντα* (7). In diesem Falle, welchen Unterschied gibt es zwischen (c) und (d)? Wenn es keinen Unterschied gibt, gibt es keinen Unterschied zwischen *καλόν* und *ἀγαθόν*. Insofern der mono-eidetische Charakter des *ὄνομα* oder *εἶδος* nicht verloren wird, sollten wir in dieser Ausdrucksweise (d) die nächste Verwandtschaft von beiden und die besondere Stelle der Schönheit anerkennen. Wenn es so ist, was ist das Gute (und die Schönheit), das »*κάλλιστα αὐτὰ κατιδεῖν*« (504b1–2) ermöglicht? Wie in *Phaedrus* 263a9–10 auch gesagt, ist das Gute selbst nicht leicht definierbar:

(L') *μεγάλοι καὶ πολλοὶ ἀμφοιβητήσεις περὶ αὐτοῦ (ἀγαθοῦ)* (504d2).

Aber, über das Gute kann man wie folgt miteinander übereinkommen:

(M'-1) *ὁ (ἀγαθόν) διώκει ἅπαντα ψυχῆ* (505d11),

(M'-2) *τούτου ἕνεκα πάντα πράττει* (d11–e1),

(N'-1) *ἀπομαντευομένη τι εἶναι* (e1),

(N'-2) *ἀποροῦσα καὶ οὐκ ἔχουσα λαβεῖν ἱκανῶς τί ποτ' ἐστίν* (e1–2),

(N'-3) *οὐδὲ πῶστε χρήσασθαι μονίμῳ οἶα καὶ περὶ τᾶλλα* (e2–3),

(O') *διὰ τοῦτο ἀποτυγχάνει καὶ τῶν ἄλλων εἴ τι ὄφελος ἦν* (e3–4).

Das Gute selbst als der letzte und größte Gegenstand der Erkenntnis ist zwar das Wichtigste als *causa finalis*(M'-1,2), aber doch ist dessen Definition trotz irtendener *Ahnung* vom Was-sein(N'-1) tatsächlich schwierig(N'-2) und mit der Unklarheit und Ungenauigkeit des Was-seins kann man über »*χρήσιμα καὶ ὠφέλιμα*« nicht richtig (*ὀρθῶς*) urteilen(O').

Das »*κάλλιστα αὐτὰ κατιδεῖν*« durch das Wissen des Guten selbst zu ermöglichen heißt nichts anderes als es, mit der Kategorie *Gut αὐτὰ (δίκαια καὶ τᾶλλα, πάντα τᾶλλα)* genau und richtig auszusagen. In diesem Sinne soll der nächste Satz mindestens *logisch* zustandekommen:

(P') *δίκαιά τε καὶ καλὰ ἀγαθὰ ἐστίν* (506a4–5).

Der Hüter des Staats, der sich auf *πάντα* (506a2) beziehen soll, soll diesen Satz genau verstehen. In diesem Kontext kann man sagen, das Gute sei umfassender als das Gerechte oder das Schöne und könne darum sich auf »*κόσμος καὶ τάξις*«⁵⁴⁾ beziehen. Deswegen soll jeder, der sich auf alles bezieht, unbedingt wissen, was das Gute selbst oder die Idee des Guten ist, um alles sinnvoll zu verwirklichen. *Πάντα* in diesem

Kontext ist alle Sachen im Staat, und deswegen mehr als *αὐτά*, aber nicht immer Weltenall.

III. 5. Analogia und Dialectica

Glaukon sagt: wenn du (Sokrates) nur uns ebenso das Gute erklären willst, wie du über *δικαιοσύνη, σωφροσύνη* und das übrige geredet hast, dann werden wir zufrieden. Im Vergleich mit *μακροτέρα περίοδος*, sagt Sokrates, mangelt es dieser Weise an *ἀκρίβεια*, und die Untersuchung der Idee des Guten erfordert *ἀκρίβεια μέγιστη* (504e2–3). Sokrates antwortet, er sei selbst zu jener ungenauen Weise unvermögend, und sagt ja sogar, er wolle für jetzt es doch beiseite lassen, »*αὐτὸ τί ποτ' ἐστὶ τὰ γὰθόν*« (506d8–e1), und dazu es scheine ihm für seinen jetzigen Anlauf viel zu weit, auch nur zu sagen, »*τὸ δοκοῦν*« (e2). Obwohl man das Wort *gut* so oft gebraucht, kann man wegen des Mangels der *ἀκρίβεια* den Anhaltspunkt selbst für die Untersuchung des Wie-seins (Wie-scheinens) kaum finden, geschweige des Was-seins, wie die Sätze (L'), (N'-2), (N'-3) zeigen.

Wenn es so ist, wie könnte das Eidos des Guten denn zugänglich werden? Denn das Gute war zwar *ἐρασμιώτατον*, aber doch nicht *ἐκφανέστατον*. Unsrer Frage ist wesentlich bedeutsam, auch wenn es irgendeine *Ahnung* vom Was-sein irgendwie geben mag (Satz (N'-1)).

Aber Sokrates scheint etwas optimistisch. Denn er sagt, er könne darüber reden, was das Kind des Guten und „*ὁμοιώτατος ἐκείνῳ*“ scheint (506e3–4). Was heißt das denn? Was für eine Richtigkeit diese Methode onto-logisch erhalten? In diesem Punkt sollen wir uns an die Denkweise des Sokrates erinnern. Wie Adam sagt, in *Phaedrus* sagt Sokrates in der ähnlichen Weise wie folgt:

(Q') οἶον μὲν ἐστὶ^(a) πάντη πάντως θείας εἶναι καὶ μακρᾶς διηγήσεως, ᾧ δὲ ἔοικεν,^(b)

ἀνθρωπίνης τε καὶ ἐλάττονος (246a4–6).

Dieser Satz begründet die Rede über die imaginäre aber wesentliche Gestalt (*ιδέα*) der Seele (cf. *ib.* a6; *εοικέτω*). (b) bedeutet, womit sie *ähnlich* (*ὅμοιος*) ist. Aber diese Weise ist im anderen Kontext der Kritik über die rhetorische Wahrheit verleugnet:

(R') ἄρα τοῦτο τὸ εἰκὸς τοῖς πολλοῖς δι' ὁμοιότητα τοῦ ἀληθοῦς^(c) τυγχάνει
ἐγγιγνόμενον· τὰς δὲ ὁμοιότητας ἄρτι δηλήθωμεν ὅτι πανταχοῦ ὁ τὴν ἀλήθειαν
εἰδὼς^(d) κάλλιστα ἐπίσταται εὐρίσκειν (273d3–6).

Der Satz (Q') und (x) behauptet, daß Sokrates zum wenigsten sagen könne, weil es zu schwierig ist, nicht nur das Was-sein, sondern auch selbst das Wie-sein zu erklären. Dagegen sagt der Satz (R'), es sei unmöglich, ohne die Wahrheit zu wissen die Ähnlichkeit mit dem Gesuchten irgendwie zu sagen. Irgendeine Ahnung zu haben (N'-1) und sich der undefinierbarkeit des Was-seins bewußt zu sein (N'-2) sind so weit entfernt vom Wissen der Wahrheit, daß (Q') und (x) sozusagen die von unten vermutete und darum noch nicht begründete *Analogie* bleiben.

Warum sagt Sokrates, der die Notwendigkeit der *ἀκρίβεια* schon hinreichend weiß, auf solche unsichere analogische Weise, *das Bedeutendste*? Was für einen Grund

hat er für seinen Versuch in der analogischen Weise, auf Kosten von der dialektischen Methode, das Was-sein logisch unmittelbar zu untersuchen? Was für einen Sinn hat solches analogische Denken in der Onto-logie? Aus welchem Grunde kann er die Ähnlichkeit sagen, ohne die Wahrheit zu wissen?

In diesem Punkt kehrt er zur onto-logisch fundamentalsten Hypothese zurück:

(S') Πολλά κατὰ καὶ πολλὰ ἀγαθὰ καὶ ἕκαστα οὕτως εἶναι φαμέν τε καὶ διορίζομεν τῷ λόγῳ (*Respublica* 507b2–3. cf. (4)).

Hier auch geht das Schöne dem Guten voraus (cf. Anmerkung (45)). Das Wort *ἕκαστα* bedeutet mehr als *αὐτά* (504b1, *δίκαια καὶ τᾶλλα, πάντα τᾶλλα* in (J') und (K')), und vielleicht im umfassenden Charakter fast gleich mit *τᾶλλα πάντα* (7), *μέγα καὶ τᾶλλα πάντα* (4'), *τᾶλλα* (9') (einschließlich des Schönen und des Guten), *ἕκαστα τὰ πολλά* (B') (ganz gleich mit *τᾶλλα* (9')). *τῶν ἄλλων* (C') (außer der Schönheit). Die Sätze (7), (4'), (C') und (K') beziehen sich doch auf das Eidos. Dazu sollten wir darauf aufmerksam sein, daß in (J') die Idee des Guten *unmittelbar* der Grund aller so und so Seienden sei, mindestens literarisch betrachtet.

Es ist eine alltägliche Tatsache, die Seienden immer mit »ἐπωνυμία« zu sehen und so und so zu nennen. So und so zu nennen ist etwas von den anderen mit dem Namen (Kategorie) zu unterscheiden. Insofern mit dem Namen zu nennen nach dem Namen zu urteilen und zu unterscheiden ist, *soll* es hier die bestimmte *Grenze*(*ὄρος*) geben, mit der „*διορίζομεν τῷ λόγῳ*“ (mit dem Wort *begrenzen*) zustandekommt. Schleiermacher übersetzt „*διορίζομεν τῷ λόγῳ*“ in „wir bestimmen es uns durch Erklärung“. Diese Übersetzung scheint uns etwas zu weit zu gehen. Sokrates sagt nur die elementare Sache der Nennung. Von der Anerkennung des Seins der Grenze zur Begrenzung geht Sokrates weiter zur Anerkennung anderer ontologischen Hypothese:

(T') Καὶ αὐτὸ δὴ καλὸν καὶ αὐτὸ ἀγαθόν, καὶ οὕτω περὶ πάντων ἃ τότε ὡς πολλὰ ἐτίθεμεν, πάλιν αἶ κατ' ἰδέαν μίαν ἐκάστου ὡς μιᾶς οὐσίας τιθέντες, "ὃ ἔστιν" ἕκαστον προσαγορεύομεν (507b5–7).

Dieses *πολλά* ist natürlich identisch mit *ἕκαστα* im Satz (S'). Die Schönheit selbst geht hier auch dem Guten selbst voraus, und auf dieselbe Weise kommt jeder Grund von »*διορίζειν τῷ λόγῳ*« vor, *ohne Ausnahme*, wie (4') oder (9') zeigt (cf. *Phaedo* 75c7–d5, 76d6–8; *καλὸν τέ τι καὶ ἀγαθὸν καὶ πᾶσα ἢ τοιαύτη οὐσία*, 77a4; *καλὸν τε καὶ ἀγαθὸν καὶ τᾶλλα πάντα*, etc.) Außerdem im nächsten Satz sollen wir aufs neue die Grenze von »*διορίζειν τῷ λόγῳ*« in Betracht ziehen:

(U') Ἐπειδὴ ἔστιν ἐναντίον καλὸν αἰσχροῦ, δύο αὐτῶ εἶναι. . . . Οὐκοῦν ἐπειδὴ δύο, καὶ ἔν ἐκάτερον; . . . Καὶ περὶ δὴ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ πάντων τῶν εἰδῶν ὁ αὐτὸς λόγος, αὐτὸ μὲν ἔν ἕκαστον εἶναι, τῇ δὲ τῶν πράξεων καὶ σωμάτων καὶ ἀλλήλων κοινῶν πανταχοῦ φανταζόμενα πολλὰ φαίνεσθαι ἕκαστον (*Respublica* 475e9–6a7).

Im Vergleich mit dem Satz (T') scheint der Satz (U') ins Extrem zu fallen. In diesem Sinne könnte man den Satz (T') für das Amendement des Satzes (U') halten. Im Zusammenhang mit der Idee des Guten ist (T') schon problematisch, aber (U') viel mehr als (T'). Aber trotzdem sollen wir darauf aufmeksam sein, daß wir keine Ausnahme erhalten können, insofern »*διορίζειν τῷ λόγῳ*« in der alltäglichen Dimension

allgemein und gleichmäßig zustandekommt. Deswegen gibt es zwischen (S') und (T') noch keine logische und systematische Kontinuität. Wie könnte die Idee des Guten solcher Aporie trotz entgegengetreten, ob „nicht das unbedeutendste Urteil ohne eine Idee möglich“ ist⁵³. Nun ist aber ein Teil der Schwierigkeit von »ἄλλη μακροτέρα περίοδος« klar geworden.

III. 6. ἐπέκεινα τῆς οὐσίας

Im Satz (T') finden wir zwei *ιδέα*. Adams Text ist aber anders. Er liest statt »κατ' ιδέαν« »καὶ ιδέαν«, aus dem Grunde, daß er die Beziehung zwischen *πολλὰ δίκαια* und *ἐν δίκαιον* (sc. *ιδέα μία δίκαιον, ὃ ἔστιν δίκαιον*) für allgemein hält, im Zusammenhang mit *Phaedo* 75b, *Symposium* 211c. Nach MSS und Burnet lesen wir dagegen »κατ' ιδέαν«. Denn wir erkennen die einigen Stufen des onto-logischen Gedankengangs an: (1°) *διορίζειν λόγῳ* (cf. Satz (4)), (2°) Satz (3), *ἐν τε καὶ ταύτων ἡγεῖσθαι τὸ ἐπὶ πᾶσιν τοῖς σώμασι κάλλος* (*Symposium* 210b3–4, *κατὰ ὄλον* in *Meno* 77a6), (3°) Satz (8'), (4°) Satz (7') (cf. *Hippias Maior* 289d2–3, *Euthyphro* 6d10–11 etc.), (5°) *ὡς μᾶς οὐσίας* (cf. Satz (9')). Dazu denkt Sokrates über die Seinsart des Eidos (Satz (3')), *Symposium* 211b1–2 etc.) und über die Beziehung (Satz (7'), (9')), *Phaedo* 100d4–6, *Respublica* 476c9–d3 etc.), i.e., *μεταλαμβάνειν, μετέχειν, κοινωνία, παρουσία* etc.

Nach meiner Meinung sollten wir *ein und dasselbe Eidos* als *das immanente Allgemeine* (2') von dem Eidos oder der Idee als *das wahr Sein* ((5')). cf. *Symposium* 211a8; *οὐδὲ που ὄν ἐν ἐτέρῳ τινί* etc.) unterscheiden. Denn im Kontext von *Phaedo* haben wir uns schon eines onto-logischen Erfordernisses vergewissert, den Sinn des Seins besser und tiefer verstehen zu müssen. Wie der Satz (4') zeigt, ist es der Weg zur wahren Ursache des Gut-seins. *Respublica* 476a–480a zeigt das Schwanken zwischen dem nicht Seienden und dem wahr Sein (cf. Satz (C'), (N'-1)). Hier sollen wir folgenderweise bestätigen:

- (α) Die Idee des Guten *eine* Idee, die vieles Gute *begrenzt*.
- (β) Ohne eine Idee kann kein Urteil zustandekommen.
- (γ) Die Idee des Guten hat den umfassenden Charakter ((P'), (4'), (E')).
- (δ) Die Idee des Guten ist eine *οὐσία* (*Phaedo* 76d8–9, 78d1, 101c2–4) und *τὸ ὄν* (*ib.* 78d4) (T').

Gerade bevor die Idee des Guten mit der Analogie ausgesagt wird, ist Sokrates zu den fundamentalen onto-logischen Hypothesen (S') und (T') zurückgekehrt, die ohne die Frage nach *dem Was-sein des Allgemeinen* nicht sein können. Aber er sagt, die Idee des Guten sei ebenso die erste Ursache für alles übrige, wie die Sonne in der Welt des Werdens (*γένεσις*) so ist: *κύριον, οὐ ἡμῖν τὸ φῶς ὄφιν τε ποιεῖ ὄραν ὅτι κάλλιστα καὶ τὰ ὀρώμενα ὀράσθαι* (508a5–6):

- (ε) *Τοῦτο τοίνυν τὸ τῆν ἀλήθειαν παρέχον τοῖς γηγνασκομένοις καὶ τῷ γηγνώσκοντι τῆν δύναμιν ἀποδιδόν τῆν τοῦ ἀγαθοῦ ιδέαν εἶναι* (508e1–3).

Die Idee des Guten gibt dem wahr Sein überhaupt die Wahrheit als Erkennbarkeit und wird »*ἀτία ἐπιστήμης καὶ ἀληθείας*« (e3–4). Hier in diesem Punkt erscheint die onto-logische Differenz zum ersten mal. Bis jetzt sind alle wahr Seienden in Bezug auf das Sein des wahr Seins ganz und gar *gleichmäßig* (cf. Satz (2')). Dazu ist es sehr bemerkens-

wert, daß es das Wort *Schön* ist, das für die Vergleichung von der Idee des Guten, Wahrheit und Erkenntnis gebraucht ist.⁵⁶⁾ Wenn wir die Sätze (S') und (T') für literarisch halten dürfen, gegen den Satz (P') sollen wir folgenderweise sagen:

(C) Die Idee des Guten ist *schön* (im ausgezeichneten Sinne).

Im Vergleich mit dem Satz (P') ist dieser Satz zwar nicht so stark, aber doch dazu hinreichend, die innige Freundschaft von beiden zu zeigen. Nun aber, was sagt Sokrates über die Idee des Guten, die Glaukon »ἀμήχανον κάλλος« (509a6) nennt?

(η) Καὶ τοῖς γηρωσκομένοις τόνον μὴ μόνον τὸ γηρώσκεισθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρῆβειν καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος (509b6–10).

Glaukon sagt: Ἄπολλον, δαιμονίας ὑπερβολῆς (c1–2). Für den Schwankenden zwischen dem nicht Sein und dem wahr Sein muß diese Transzendenz der Idee des Guten ganz und gar unvermutet. Denn dieser Satz scheint die bisher anerkannten Sätze (α) oder (δ) fast vollkommen zu verneinen.

Denn, wenn die Idee des Guten im ganz anderen Sinne als die anderen Ideen *monoeidetisch* und *eine* Idee ist, was begrenzen wir denn mit der Kategorie *Gut*? Dieser Satz verleugnet den *Anfang* als Anhaltspunkt der onto-logischen Untersuchung nicht (S')? Wenn *alles* gut ist, was ist das Urteil über das Gute denn? Wenn der Satz (U') richtig ist, sollen wir die Idee des Guten für die Ursache des nicht Guten halten?

Zwar in *Phaedo* ist *οὐσία* identisch mit τὸ ὄν (δ. cf. *Phaedrus* 247c3–e6), aber doch in der anderen Stelle von *Respublica* finden wir das Wort »τοῦ ὄντος τὸ φανότατον« (das Glänzendste unter dem Sein) als den anderen Namen der Idee des Guten (518c9). Aber, was für einen Sinn hat solcher Unterschied zwischen *οὐσία* und τὸ ὄν? Was ist τὸ ὄν ohne *οὐσία*? Aber, andererseits sagt Sokrates: Ἡ καὶ διαλεκτικὸν καλεῖς τὸν λόγον ἐκάστου λαμβάνοντα τῆς οὐσίας; . . . Οὐκοῦν καὶ περὶ τοῦ ἀγαθοῦ ὡσαύτως ὃς ἂν μὴ ἔχη διορίσασθαι τῷ λόγῳ ἀπὸ τῶν ἄλλων πάντων ἀφελῶν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν, . . . (534b3–d1'). Mit diesen Worten sollen wir den Satz (B') im Zusammenhang mit dem Satz (S') aufs neue in Betracht ziehen. Denn der Satz (B') zeigt die unveränderte Tätigkeit von »εἰθνηὰ μέθοδος« (596a5–6).

Warum mußte Sokrates sagen: die Idee des Guten ist *nicht οὐσία*, sondern *noch über οὐσία* an Priorität und Vermögen hinausragt? Oder, was für einen onto-logischen Sinn gab es darin, in jener metaphysischen Dimension einen Unterschied zwischen τὸ εἶναι und ἡ οὐσία zu machen? Denn die Idee des Guten bleibt immer noch τὸ ὄν, als »τοῦ ὄντος τὸ φανότατον«.

Mit der Aporie der Idee des Guten bleibt das Problem der Allheit immer noch unauf lösbar. Im nächsten Aufsatz denen wir noch weiter dieses onto-logische und metaphysische Problem, in Rücksicht auf das Wort Plotins, der »ἐπέκεινα τῆς οὐσίας« übernehmend das Wort *ἰδέα* wegen deren Begrenztheit nicht gebrauchen wollte, i.e., »ἀνείδεον«⁵⁷⁾.

Anmerkungen

1) Über das Problem der Kategorie »schön« im Rahmen der Onto-logischen Kategorienlehre 1, 1984

- (A), *Über die Tragweite des Metaphysischen Denkens—Platon und Aristoteles—*, 1985 (B). In Bezug auf das Wort *onto-logisch*, cf. Rudolph Berlinger, *Philosophie als Weltwissenschaft*, Amsterdam, 1975, S. 41–2. Mit dieser Terminologie denke ich den Sinn der Kategorie als eine typische Gestalt des Logos und den metaphysischen Gedankengang, der aus der sprachlichen Wirklichkeit als Urteil durch die Untersuchung der Struktur des Urteils dem Sein auf den Grund geht. Meiner Meinung nach bleibt das Problem der Identität des Denkens und Seins immer noch unauflösbar. Die Onto-logie ist in diesem Sinne der Selbsterprobung des denkenden Menschen, der resonantia dialogica mit dem Grund des Denkens als Seinserlebnis versucht.
- 2) cf. *Phaedrus* 248d3–4; φιλοσόφου ἢ φιλοκάλου ἢ μουσικοῦ τιος καὶ ἐρωτικοῦ, . . .
 - 3) cf. *Phaedrus* 250a6–b1; αὐται δέ, ὅταν τι τῶν ἐκεῖ ὁμοίωμα ἴδωσιν, ἐκπλήττονται καὶ οὐκέτ' ἐν αὐτῶν γίγνονται, δ' ἔστι τὸ πάθος ἀγροῦσι διὰ τὸ μὴ ἱκανῶς διαισθάνεσθαι, Zwar bezieht die zitierte Stelle sich auf den Kontext von Anamnesis, aber doch kann man hier ohne Anamnesis-Lehre allgemein auslegen die dialektische Bewegung des Seinserlebnisses: Verlust und Wiedererlangung von der jeweiligen Identität. Hier gibt es das Wort *θανυμάζειν*, sondern *ἐκπλήττονται*.
 - 4) cf. *Meno* 97e2–98b5.
 - 5) *Phronesis* ist zweifellos eben in der alltäglichen und praktischen Dimension wichtig, aber trotzdem in Bezug auf die Definition des Wortes *unsichtbar* und unzugänglich. Anders gesagt, ist es schwierig, solches Beispiel der *Phronesis* anzuführen, wie man ganz *offenkundig* allem Verständnis beibringen kann. Dagegen ist das Wort *Schönheit* mindestens in den alltäglichen und verschiedenartigen Gebieten offenkundig.
 - 6) Zwar verdanke ich der Übersetzung Schleiermachers sehr viel, aber es ist hier nicht klar, was „das andere Liebenswürdige“ bedeutet. Jedenfalls scheint *τὰλλα ὅσα ἐραστά* nicht gleichmäßig hinsichtlich der Zugänglichkeit und der Liebenswürdigkeit, wie in *Respublica* gesehen wird. cf. In Bezug auf die Sichtbarkeit, Thompson, *The Phaedrus of Plato*, London, 1868, p. 63. Noch sollen wir hier uns fragen, in welchem Sinne die Schönheit und *Phronesis* verglichen werden können, und welches den werttheoretischen und onto-logischen Vorrang gewinnt, besonders im Zusammenhang mit der Idee des Guten.
 - 7) cf. *Respublica* 596a5–7; Βούλει οὖν ἐθένδε ἀρξάμεθα ἐπισκοποῦντες, ἐκ τῆς εἰωθυίας μεθόδου; εἶδος γὰρ πού τι ἐν ἑκάστον εἰδῆσθαι περὶ ἑκάστα τὰ πολλὰ, οἷς ταῦτῶν ὄνομα ἐπιφέρομεν. Es ist eine der bedeutendsten Fragen, ob man solche Beziehung zwischen dem Namen und dem Eidos in der onto-logischen Dimension immer noch gleichmäßig stellen kann, insofern irgendein Urteil zustandekommt.
 - 8) Schleiermacher: wenn sie auch viele und mancherlei sind, sie doch sämtlich *eine und dieselbe Gestalt* haben, *um derentwillen* sie eben Tugend sind. Statt der *Gestalt* könnte man *Charakter* oder *Sinn* annehmen.
 - 9) cf. Anmerkung (1). Übersetzung: solches viele mit einem Namen zu benennen. Das Bedeutende ist das Gemeinsame, nicht ἡ διαφορὰ ἐκάστου ἢ τῶν ἄλλων διαφέρει (*Theaetetus* 208d6–7), i.e., *σημεῖον* der Individualität (208c7). Der Name ist keineswegs das zu *einem* Individuum Gehörende, sondern das ein Individuum mit den anderen als solchen vielen *eidetisch* Bestimmende und zusammenfassende. Das Individuum ist in diesem Sinne etwas, das überwunden werden soll. cf. Aristoteles, *Metaphysica* 1018b32–37. *Categoriae* 2b1–3 etc.
 - 10) cf. *Apologia* 21d4, *Leges* 966a5–b8 etc.
 - 11) Was ist aber alles? Das Wort *χρήματα* begrenzt *πάντα* nicht? Diese Frage ist wichtig im Zusammenhang mit der Idee des Guten als der ersten Ursache. cf. Satz(U').
 - 12) cf. *Critias* 107b5–7; μίμωον μὲν γὰρ δὴ καὶ ἀπεικασίαν τὰ παρὰ πάντων ἡμῶν δηθέντα χρῶν που γενέσθαι, *Timaeus* 29b3–5; ὧδε οὖν περὶ τε εἰκόνας καὶ περὶ τοῦ παραδείγματος αὐτῆς διοριστέον, ὡς ἄρα τοὺς λόγους, ὅνπερ εἰσιν ἐξηγηταί, τοὺς τῶν αὐτῶν καὶ συγγενεῖς ὄντας. cf. *Phaedrus* 276a8–9, Anmerkung (36).
 - 13) cf. *Phaedrus* 275a5; (γράμμα) οὐκουν μνήμης ἀλλὰ ὑπομνήσεως φάρμακον ἦδρες.
 - 14) cf. *ib.* 249c6–7.
 - 15) cf. mein Aufsatz (B), Anmerkung (1).
 - 16) Darauf sollen wir aufmerksam sein, das *In-etwas-sein* in *Meno* sei mindestens literarisch das Im-Individuum-sein, auch *Symposium* 211a2–5. cf. mein Aufsatz (A), S. 98, 109–114.
 - 17) Anders gesagt, ist es immer wichtig, die Seinsart in der hervorragenden Gestalt zu untersuchen.
 - 18) 503d5–504a5; Ἰδῶμεν δὴ οὕτως ἀτρέμα σκοπούμενοι εἰ τις τούτων τοιοῦτος γέγονεν· φέρε γὰρ, ὁ ἀγαθὸς ἀνὴρ (a) καὶ ἐπὶ τὸ βέλτιστον (b) λέγων, ἃ ἂν λέγη ἄλλο τι οὐκ εἰκὴ ἔρει, ἀλλ' ἀποβλέπων πρὸς τι (c); ὥσπερ καὶ οἱ ἄλλοι πάντες δημιουργοὶ [βλέποντες] πρὸς τὸ αὐτῶν ἔργον

ἕκαστος οὐκ εἰκὴ ἐκλεγόμενος προσφέρει [πρὸς τὸ ἔργον τὸ αὐτῶν,] ἀλλ' ὅπως ἂν εἰδός τι (d) αὐτῷ σχῆ τούτο δ ἐργάζεται. οἷον εἰ βούλει ἰδεῖν τοὺς ζωγράφους, τοὺς οἰκοδόμους, τοὺς ναυπηγούς, τοὺς ἄλλους πάντας δημιουργούς, ὄντα βούλει αὐτῶν, ὡς εἰς τάξιν τὰ (c) ἕκαστος ἕκαστον τίθῃσιν δ ἂν τίη, καὶ προσαναγκάζει τὸ ἕτερον τῷ ἑτέρῳ πρέπον τε εἶναι καὶ ἀρμόττεον, ἕως ἂν τὸ ἅπαν (f) συστήσῃται τεταγμένον τε καὶ κεκοσμημένον (g) πρᾶγμα· καὶ οἱ τε δὴ ἄλλοι καὶ οὗς γυνθὴ ἐλέγομεν, οἱ περὶ τὸ σῶμα, παιδοτρίβαι τε καὶ ἱατροί, κοσμοδαί που τὸ σῶμα, καὶ συντάττουσιν. ὁμολογοῦμεν οὕτω τουτ' ἔχειν ἢ οὐ;

- 19) Was heißt das *Eidos* a) in diesem Kontext? Es geht hier nicht nur um das *Eidos* des Werkes, bloß dessen *Was-sein* zu zeigen, sondern auch dessen *Wie-sein* in Bezug auf dessen *am besten Sein* b). Ohne das *Was-sein* kann das *Wie-sein* ist nicht sinnvoll, aber es ist das *Eidos* des *Wie-seins*, das die Individualität jedes Werkes oder jedes Zustandes als *solche* c) hervorragen läßt. Natürlich in diesem Kontext ist der Unterschied zwischen dem *Eidos* des *Was-seins* und dem des *Wie-seins* undeutlich, nicht wie bei Aristoteles. Obwohl es immer noch solche Undeutlichkeit gibt, sollten wir τ(α) oder εἶδος τι (d) in der Beziehung mit (b) mindestens für mehr wertvoll als das *Was-sein* halten. In diesem Sinne ist das *Wie-sein* im höchsten Grade vielmehr *wesentlich*, gegen die aristotelische Terminologie. Die Kategorie des *Wie-sein* ist in diesem Falle *χρηστός* (504a7, b4), das mit *ἀγαθός* (a) eng verwandt ist. In diesem Sinne sollen wir den ontologischen Grund der Kategorie *χρηστός* für das *Eidos* von τὸ ἀγαθόν halten. Das Wort (b) deutet uns an, τὸ ἀγαθόν sei nicht nur *causa finalis*, sondern auch *causa formalis*, die das Sein des irgendeinen Seienden im höchsten Grade als solches durchgestaltet, mehr als dessen *Was-sein*. cf. E.R. Dodds, *Plato Gorgias*, Oxford, 1959, p. 328; (in Bezug auf (c)), The "something" (τ(α) seems to be a mental image or model of the effects he wants to produce, though its ontological status is left vague. Cf. *Euthyphro* 6e4 εἰς ἐκείνην (sc. τὴν ἰδέαν τοῦ δόσιου) ἀποβλέπων καὶ χρώμενος αὐτῇ παραδείγματι: *Crat.* 389a-c . . . *Rep.* 596b where he is similarly said to make a bed πρὸς τὴν ἰδέαν βλέπων. The ἰδέα of the last passage would appear to be a transcendent Platonic Form (cf. 597b), and the terms used in the *Cratylus* passage suggests this also. Nothing, however, requires us to read back the full-blown theory of Forms into the *Euthyphro* or the *Gorgias*, though the striking similarity of language in all four passages is suggestive of the way in which Plato may have been led to it. Es ist zwar wichtig zwischen der immanenten ἰδέα als τὸ κατὰ ὄλου und der transzendenten ἰδέα (e.g., *Rep.* 597b5-7; μία ἢ ἐν τῇ φύσει οὐδα, . . . θεὸν ἐργάσασθαι, *Smp.* 211a8-b2; οὐδέ που ὄν ἐν ἑτέρῳ τινί, . . . ἀλλ' αὐτὸ καθ' αὐτὸ μεθ' αὐτοῦ μονοειδὲς αἰεὶ ὄν, *Phdr.* 247c6-7etc.), eine onto-logische Differenz festzustellen, aber doch gibt es trotz der Differenz sozusagen analogische Kontinuität zwischen beiden.
- 20) *Gorgias* 505b1; *Περὶ δὲ ψυχῆν, ὃ ἄριστε, οὐχ ὁ αὐτὸς τρόπος;*
- 21) Um etwas zu sein, muß es unbedingt ein *Eidos* des *Was-seins* innehaben (cf. *R.* 596b6, loc. cit.), aber, um etwas *Gutes* zu sein, braucht es *das Eidos des Guten*, wie das *Wie-sein* im höchsten Grade erleuchtet. In diesem Sinne sollen wir (c) oder (d) nicht nur eindeutig, sondern auch mindestens zweideutig interpretieren. Aber ein höchstes *Eidos* im Satz(B) ist natürlich noch nicht identisch mit der Idee des Guten. In diesem Kontext von *Gorgias* finden wir trotzdem den Keim der Idee des Guten in *Respublica*. In diesem Sinne ist der Übergang vom Satz(B) zum Satz(E) möglich.
- 22) cf. Anmerkung(19). Wir glauben, daß eben in dieser Identifizierung der *causa formalis* mit *causa finalis* im systematischen Zusammenhang es solche Möglichkeit gebe, das Gute als die erste Ursache aller Seienden zu sehen ((a) in Anmerkung(18)).
- 23) Das griechische Wort *εἶδος* zweideutig: die Gestalt als das Aussehen und die Ursache der Gestalt. Anders gesagt, ist *Eidos* die Form des so und so Erscheinens und zugleich die Form des etwas so und so Sehens. In Bezug auf (d) (Anmerkung(18)) zu sagen, es ist nichts anderes als *Etwas-so-und-so-erscheinen-lassen*, etwas als ein bestimmtes *Eidos* Habendes durchzugestalten.
- 24) cf. Robert Böhme, *Von Sokrates zur Ideenlehre*, Bern, 1959, S. 17-34.
- 25) cf. *Epistulae* VII, 344b1-c1; ἄμα γὰρ αὐτὰ (ἀρετή, κακία) ἀνάγκη μανθάνειν καὶ τὸ φεῖδος ἄμα καὶ ἀληθὲς τῆς ὄλης οὐσίας. . . . ἐν εὐμενέσιν ἐλέγχους ἐλεγχόμενα καὶ ἄνευ φθόνων ἐρωτήσεων καὶ ἀποκρίσεων χωμένων, ἐξέλαμψε φρόνησις περὶ ἕκαστον καὶ νοῦς, συντείνων ὅτι μάλιστα' εἰς δύναμιν ἀνθρωπίνην.
- 26) In Bezug auf *alles*, cf. *ib.* 342d3-8; ταῦτόν δὴ περὶ τε εὐθέως ἄμα καὶ περιφεροῦς σχήματος καὶ χροῆς, περὶ τε ἀγαθοῦ καὶ καλοῦ καὶ δικαίου, καὶ περὶ σώματος ἅπαντος σκευαστοῦ τε καὶ κατὰ φύσιν γεγῆτος, πυρὸς ὕδατος τε καὶ τῶν τοιούτων πάντων, καὶ ζῶον σύμπαντος πέρι καὶ ἐν ψυχῆς ἥθους, καὶ περὶ ποιήματα καὶ παθήματα σύμπαντα. In diesem Satz können wir die Indifferenzierung des Namens (*δνομα*) überhaupt in der onto-logischen Dimension anerkennen.

Hier gibt es keinen Unterschied zwischen *ethisch und non-ethisch, natürlich und künstlich, substantiell und akzidentell, körperlich und seelisch* usw. (cf. *Sophista* 251a8–b3). Für unsre Untersuchung ist diese Gleichmäßigkeit des Namens ganz und gar wichtig und fundamental, aber deswegen wird die anthropologische und weltwissenschaftliche Systematisierung von πάντα mindestens tatsächlich schwierig und ebefalls auch die Feststellung der wahren Ursache. cf. Satz (4'), Anmerkung (31).

- 27) Den Namen des Eisens oder Silbers kann man bei Platon ziemlich viel finden (Leonard Brandwood, *A Word Index to Plato*, 1976). In Bezug auf das Gute, cf. *Respublica* 505d2–3; *Ὀδοκόν* ὅτι μὲν μεγάλαι καὶ πολλὰ ἀμφισβητήσεις περὶ αὐτοῦ (ἀγαθοῦ), φανερόν; cf. W. H. Thompson, *The Phaedrus of Plato*, New York, 1973 (London, 1868), p.100; ἀμφισβητοῦμεν ἀλλήλοις] This distinction of ἀμφισβητήσιμα καὶ μὴ is illustrated by Arist. *Rhet.* i. 1.12: τάναντία δεῖ δόνασθαι πείθειν (a) καθάπερ καὶ ἐν τοῖς συλλογισμοῖς, . . . , ἀλλ' ἵνα μήτε λαυθάνῃ πῶς ἔχει (b), καὶ ὅπως ἄλλον χρωμένον τοῖς λόγοις μὴ δικαίως αὐτοὶ λῶεν ἔχωμεν. τῶν μὲν οὖν ἄλλων τεχνῶν οὐδεμίᾳ τάναντία συλλογίζεται (c), ἢ δὲ διαλεκτικῆ καὶ ἡ ῥητορικῆ (d) τοῦτο ποιοῦσιν' ὁμοίως γὰρ εἶσιν ἀμφοτέραι τῶν ἐναντίων (1355a29–36). Bei Platon ist (a) oder (c) als das dialektische Vermögen schon hinreichend bewiesen, und es ist auch klar, (c) sei nötig, um die Wahrheit zu wissen(b). Aber es scheint uns nicht so leicht, die Wahrheit zu sagen, besonders in Bezug auf die Schönheit oder das Gute. Aristoteles sagt dagegen: ἀλλ' αἰεὶ τὰ ληθῆ καὶ βελτίω τῇ φύσει εἰς συλλογιστότερα καὶ πιθανώτερα ὡς ἀπλῶς εἰπεῖν (ib. 1355a37–38). Es scheint uns sinnlos, denn wir suchen die Wahrheit oder die Definition des Guten eben τῇ φύσει. Darum braucht man »μακροτέρα περιόδου« (*Respublica* 504b2).
- 28) *Apologia* 30b1–2, 29e1–3, *Phaedo* 107c2–3.
- 29) *Apologia* 36c5–7.
- 30) cf. Anmerkung (1).
- 31) Die Kategorie des Wie-seins kann immer mit dem *In-etwas-sein* gesagt werden: z.B. 210b6–7; τὸ ἐν ταῖς ψυχαῖς κάλλος τιμώτερον ἡγήσασθαι τοῦ ἐν τῷ σώματι. Aber das Wort »ἐν τινι εἶναι« ist nicht immer nötig, wie folgt: ἐν τε καὶ ταῦτόν ἡγεῖσθαι τὸ ἐπὶ πᾶσιν τοῖς σώμασι κάλλος (210b3). In der noch alltäglicheren Form gesagt: Λέγομεν ἀνθρώπων (a) δῆπον πόλλ' (d) ἄττα ἐπινομάζοντες (b), τά τε χρώματα ἐπιφέροντες αὐτῷ (c) καὶ τὰ σχήματα καὶ μεγέθη καὶ κακίας καὶ ἀρετᾶς, ἐν οἷς πᾶσι καὶ ἑτέροις μέρουσιν οὐ μόνον ἀνθρώπων αὐτὸν εἶναι φαμεν, ἀλλὰ καὶ ἀγαθὸν καὶ ἕτερα ἀπειρα (d), καὶ τὰλλα δὲ κατὰ τὸν λόγον (e) οὕτως ἐν ἑκάστῳ (c) ὑποθέμενοι πάλιν αὐτὸ (c) πολλὰ καὶ πολλοῖς ὀνόμασι (d) λέγομεν (*Sophista* 251a8–b3). Im Falle des Menschen (ἀνθρώπος) vor allem fassen wir etwas Individuelles (c) als den Menschen (a), und auf Grund dieser Fassung des als Mensch Seienden nennen (b) wir es (c) mit den verschiedenen und vielen Kategorien (d), die in sich die anderen substantiellen Kategorien (e.g. ζῷον) auch begreifen. Die Kategorien des Wie-seins sind unendlich (ἀπειρα). Die Struktur der Nennung ist allen Seienden gemeinsam (e). Hier gibt es noch keinen strengen Unterschied zwischen τὸ ὑποκείμενον und τὰ ἐν ὑποκειμένῳ ὄντα (cf. Aristoteles, *Categoriae* 1a24–25). Den Vorrang des Was-seins stellt Aristoteles folgenderweise dar: καίτοι οὐκ ἐνδέχεται μουσικὸν εἶναι μὴ ὄντος μουσικοῦ τινός (*Metaphysica* 1018b36–37), εἰ γὰρ μὴ ἐν τινὶ τῶν καθ' ἕκαστα, οὐδὲ ἐν σώματι ὅλως (*Categoriae* 2b2–3).
- Die Beziehung zwischen dem Was-sein und dem Wie-sein ist in diesem Aufsatz zweideutig:
- (1) Das erstere zeigt die Kategorie der Substanz (οὐσίᾳ) und das letztere die der Beschaffenheit (ποιότης)—kategorische Differenz.
- (2) Das erstere ist die Form der sokratischen Definition (τί ἐστι, τὸ ὄν, *Epistulae* VII 343a1) und das letztere die der Erläuterung durch Beispiele oder die der analogischen oder allegorischen Definition (τὸ ποῖόν τι, *Epistulae* VII 342e3)—Differenz der Weise der Definition (cf. *Phaedrus* 246a4–6, Satz (Q')).
- 32) Deswegen ist der *mono-eidetische* Charakter der Kategorie Schön so mehr undefinierbar. Bei dem Guten ist die Sachlage gleich, vielmehr noch schwieriger.
- 33) *Symposium* 210b3; ἐν τε καὶ ταῦτόν. cf. *Meno* 72c7; ἐν τι εἶδος ταῦτόν. Im Kontext von *Phaedrus* scheint die Beziehung zwischen dem schönen Körper und der Schönheit selbst zwar unmittelbar, aber doch geht es nicht nur um den hervorleuchtendsten und liebrendsten Charakter der ästhetischen Schönheit, sondern auch um das durch das Pathos des Schönen an der Gottesseinsart Teilnehmen (θεοῦ μετασχεῖν). In diesem Sinne, Ein und dasselbe Eidos auszufinden heißt nicht nur die Erkennung der Substanz der verschiedenartigen Seienden, die durch das Eidos Schönheit auffallend sind, sondern auch die Zusammenbegreifung der anderen Eide, die göttlich (θεῖον)

- genannt und mit der Schönheit selbst verwandt sind (cf. Satz(z)). *Symposium* stellt dar den schrittweisen metaphysischen Gedankengang der Bestätigung der mono-eidetischen Schönheit in den verschiedenen Seienden, und *Phaedrus* zeigt den eidetischen Zusammenhang im metaphysischen Topos, wozu die Schönheit uns durch deren ausgezeichneten attraktiven Charakter veranläßt.
- 34) *Meno* 81d4–5; τὸ γὰρ ζητεῖν ἄρα καὶ τὸ μαθάνειν ἀνάμνησις ὄλον ἐστίν, 98a4; τοῦτο (αἰτίας λογισμῶ) δ' ἐστίν... ἀνάμνησις.
- 35) »dialektisch« heißt ἐν ταῖς ἐρωτήσεσιν ἐρωτῶντες καὶ ἐν ταῖς ἀποκρίσεσιν ἀποκρίνομενοι, cf. *Cratylus* 390c10–11, *Epistulae* VII 344b5–6 etc.
- 36) Das Wort *συγγενής* ist wichtig, weil es sich bezieht auf den Zusammenhang zwischen einer Idee und den anderen Ideen, der Idee und der Seele, dem Sein und der Sprache. cf. Anmerkung (12).
- 37) Schleiermacher übersetzt: das Gute und Richtige. John Burnet, *Plato's Phaedo*, Oxford, 1911, p. 99: I think these words must be taken together.
- 38) *Phaedo* 98e1; τὰς ὡς ἀλητῶς αἰτίας, 97c6, e1–2, 98a8, b1, 99c7, d1 etc.
- 39) cf. *ib.* 97d2–3; οὐδὲν ἄλλο σκοπεῖν προσήκειν ἀνθρώπῳ καὶ περὶ αὐτοῦ ἐκείνου καὶ περὶ τῶν ἄλλων ἀλλ' ἢ τὸ ἄριστον καὶ τὸ βέλτιστον, 97c6–d1, 97e2–4, 98a5–6, 99a2, b1 etc.
- 40) In Bezug auf τὸν δευτερον πλοῦν, cf. Burnet, op. cit., p. 99; The phrase is ironical like *εἰκῆ φύρω* above. cf. 99e5–6; εἰς τοὺς λόγους καταφυγόντα ἐν ἐκείνοις σκοπεῖν τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν. Burnet sagt: So far from being a *δευτερος πλοῦς*, this is really 'previous question'.
- 41) cf. Anmerkung (31), (26).
- 42) In Bezug auf das Wort *μετέχειν* oder *μέθεξις*, cf. *Phaedo* 101c2–4, *Symposium* 211b2, *Respublica* 476c9–d3 etc.
- 43) op. cit. (Anmerkung (37)), p. 100.
- 44) *Hippias Maior* 289d3–4; ἐπειδὴν προσγένηται ἐκείνο τὸ εἶδος. cf. Mein Aufsatz(A), S.108. Hier habe ich keinen onto-logischen Unterschied zwischen *μέθεξις* oder *κοινωνία* und *παρουσία* oder *προσγένηται* gemacht.
- 45) cf. *Epistulae* VII 342d4–5; περὶ τε ἀγαθοῦ καὶ καλοῦ καὶ δικαίου. Diese Stelle ist eine große Ausnahme. cf. *Apologia* 21d4, *Phaedo* 65d7, 75c11–d1, 76d8–9, 77a4, *Phaedrus* 246d8–e1 276c3–4, 278a3–4; περὶ δικαίων τε καὶ καλῶν καὶ ἀγαθῶν, 276c3, *Respublica* 507b2, 5, 520c5–6; διὰ τὸ τᾶληθῆ ἑωρακέναι καλῶν τε καὶ ἀγαθῶν πέρι, *Leges* 858d7; περὶ καλῶν καὶ ἀγαθῶν καὶ δικαίων, 966a5; περὶ καλοῦ τε καὶ ἀγαθοῦ. cf. Satz (U').
- 46) cf. *Phaedo* 65b5, *Phaedrus* 277d8–9, *Respublica* 504b5, e1–2, 2–3 etc.
- 47) cf. Anmerkung (39).
- 48) *Phaedo* 97c–99d.
- 49) cf. Anmerkung (45).
- 50) cf. Anmerkung (31).
- 51) 434d2; Μηδέν, ἦν δ' ἐγώ, πῶ πάνυ παρὶς αὐτὸ λέγωμεν.
- 52) cf. das Wort *καταφανῆ* im Zusammenhang mit *μακρότερα περίοδος* (504b2–3).
- 53) *The Republic of Plato*, Cambridge, 1965, II, p. 51.
- 54) cf. 506a9.
- 55) Hugo Perls, *Lexikon der Platonischen Begriffe*, Bern, 1973, S. 180.
- 56) 508e4–6; οὗτω δὲ καλῶν ἀμφοτέρων ὄντων, γνώσεως τε καὶ ἀληθείας, ἄλλο καὶ κάλλιον ἔτι τούτων ἡγούμενος αὐτὸ ὀρθῶς ἡγήση.
- 57) cf. *Enneades* VI, 9, 3, mein Aufsatz (B), Anmerkung (13).