

Philosophische Bibliothek

Platon

Menon

Griechisch – Deutsch

Meiner





PLATON

Menon

Auf der Grundlage der Übersetzung
von Otto Apelt in Verbindung mit Else Zekl
neu bearbeitet und herausgegeben von
Klaus Reich

Griechisch-Deutsch

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographi-
sche Daten sind im Internet abrufbar über <http://portal.dnb.de>.
ISBN 978-3-7873-1130-9
ISBN eBook: 978-3-7873-2645-7

www.meiner.de

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1993. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten. Gesamtherstellung: BoD, Norderstedt. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

INHALT

Vorwort	VII
Einleitung.	IX
Gliederung des Dialogs	XX
Sigla et abbreviationes	XXII

Platon

MENON	2
Menon	3
Anmerkungen	96
Register	112
Literaturverzeichnis	117

VORWORT

Die hier vorgelegte Ausgabe des *Menon* vereinigt – mit freundlicher Genehmigung der Clarendon Press, Oxford – den von *I. Burnet* herausgegebenen griechischen Text, einschließlich des kritischen Apparates, mit der von *O. Apelt* angefertigten deutschen Übersetzung (PhB 153 ¹1914, ²1922 u. ö.). In den griechischen *Text* wurde nur an wenigen Stellen eingegriffen (vgl. dazu Anm. 27 und 67); im Apparat wurden auf Grund der Feststellungen von *R. S. Bluck* (15), S. 135, Anm. 2, einige Angaben korrigiert. Die *Übersetzung* wurde durchgesehen und stilistisch überarbeitet. Der *Anmerkungs- teil* ist im Anschluß an Apelt neugestaltet. Er soll dem Verständnis des Dialoges sowie seiner historischen und gedanklichen Einordnung dienen. Wo Apelts Auffassung nicht übernommen wurde, ist dies in wichtigen Fällen kenntlich gemacht. Das *Register* wurde durchgesehen und erweitert, das *Literaturverzeichnis* auf neuen Stand gebracht.

Marburg, im Oktober 1970

Else Zekl

Für die 2. Auflage ist das *Literaturverzeichnis* wiederum auf neuesten Stand gebracht, einschließlich der Aufsätze zum *Menon*. Außerdem ist die *Anmerkung 40* (zum Hypothesis-Verfahren) neueren Erkenntnissen angeglichen.

Korbach, im September 1981

Else Zekl

Für die 3. Auflage wurde eine Ergänzung zum Literaturverzeichnis vorgenommen.

Korbach, im Januar 1993

Else Zekl

EINLEITUNG

Platons Dialog „Menon“ ist berühmt wegen seines „Anamnesis“begriffs, der den Übergang von bloßer Mutmaßung zu eigentlichem Wissen bezeichnet, und berüchtigt wegen der Art der Einführung dieser Vorstellung: Sie greift auf die Dichterkonzeption der Unsterblichkeit und Wiedergeburt der scheinbar mit dem Tode untergegangenen Seele zurück. Seit den Zeiten des Römischen Kaiserreichs wertet man diesen Rückgriff als ein Zeichen von Platons religiösem Glauben oder gar als ein Bekenntnis desselben, ja als ein Glaubenszeugnis und -bekenntnis, das er seiner Wissenschaftstheorie bewußt und gewollt vorausgesetzt habe. Nicht nur Epochen, denen die Philosophie als Magd der Theologie galt, war diese Vorstellung willkommen; auch historisch denkende Zeiten, soweit sie die Geistesentwicklung der Menschheit in den Rahmen der Religionsgeschichte zu spannen tendierten, haben gegen diese Ansicht kein Mißtrauen genährt. Das Problem war nur: Wie kam Platon zu einem solchen Glauben? Denn er ist nicht altathenisch. Man dachte an Berührung mit orphischen und pythagoreischen Kreisen und setzte diese in die Zeit von Platons großer Reise, die ihn um 390 v. Chr. nach Unteritalien und Sizilien geführt hat – zehn Jahre nach dem Prozeß des Sokrates.

Freilich fehlt es für diesen Ansatz an jeder dokumentarischen Bezeugung. Darum scheint mir die Frage nicht müßig: Ist es möglich, für den Ursprung von Platons Anamnesistheorie der Wissenschaft oder jedenfalls ihre Einfädelung mittels der Idee der Unsterblichkeit und Wiedergeburt der Seele eine andere Hypothese zu geben, die diesen Mangel meidet?

Wenn das möglich sein sollte, so müßte man aus der Einführung dieser Theorie innerhalb des Dialoges Winke auf

die Anlässe zu entnehmen suchen, die eine Bezugnahme auf jene Ideen dem Schriftsteller Platon zur Zeit der Veröffentlichung des „Menon“ im Hinblick auf sein Publikum opportun erscheinen lassen mußten, weil sie aktuell war.

Die Entstehungszeit des Werkes ist, wie U. v. Wilamowitz-Moellendorff in seinem Platonbuch (1919) gezeigt hat, nach der erwähnten Reise Platons, von der er als etwa Vierzigjähriger nach Athen zurückgekehrt ist, anzusetzen. Wesentlich für den Beweis ist die zur Schau getragene relativ freundliche politische Einstellung des Autors zu Athen, die der Dialog im Unterschied zu der Haltung des vor die Reise zu datierenden „Gorgias“ mit dem „Menexenos“ gemeinsam hat, und dieser datiert sich selbst durch einen gewollten Anachronismus auf das Jahr 386 oder kurz danach. In ungefähr diese Zeit fällt auch die Eröffnung der Akademie.

Die Themen, die im „Menon“ zur Sprache kommen, weisen noch auf zwei andere platonische Dialoge, die vorausliegen. Das Ausgangsthema ist die Alternative: Lehrbarkeit oder Nichtlehrbarkeit der Tugend, womit unzweifelhaft die Fragestellung des „Protagoras“ wieder aufgegriffen wird. Das zweite Problem wird durch einen grundsätzlichen Gegensatz von Menon und Sokrates gegeben. Der junge thessalische Adlige vertritt den Standpunkt, daß für die Beantwortung der Frage, was die Tugend überhaupt sei, kein besonderes Suchen, das seinerseits eine besondere Kunst voraussetze, erforderlich sei, sondern dafür der gesunde, gewöhnliche Menschenverstand genüge. Demgegenüber vertritt Sokrates die These der prinzipiellen Schwierigkeit der Beantwortung dieser und ähnlicher Fragen. Die jeweilige Lösung muß umständlich gesucht werden, und dieses Suchen bedarf der Beherrschung der – ganz besonders schwierigen – Kunst des Definierens. Diese „sokratische“ Haltung ist mit größter Umständlichkeit und Ausführlichkeit von Platon im „Laches“ dargestellt worden.

Der erste Teil unseres Gesprächs endet mit dem Versagen des Menon gegenüber der Frage nach dem Wesen der Tugend ;

er schiebt die Schuld zunächst auf die lähmende Wirkung von Sokrates' Gesprächstechnik. Als Sokrates auf seine eigene Aporie hinweist, sich aber zu gemeinsamem Weitersuchen bereit erklärt, äußert Menon grundsätzlich seine Resignation gegenüber der Möglichkeit des Suchens nach etwas, was man noch nicht weiß.

Die Auseinandersetzung mit dieser Resignation und Skepsis nimmt den zweiten Teil des Gesprächs ein. Nach einer von Sokrates formulierten eristischen Argumentation zugunsten dieser Haltung folgt eine Partie, die diese Skepsis widerlegen soll.

Nachdem das gelungen ist, bieten die weiteren Teile des Dialogs keine prinzipiellen methodischen Schwierigkeiten mehr. Er endet mit einer Fallunterscheidung im Hinblick auf die Ausgangsfrage und dem Ausblick auf ein noch nicht vorhandenes aber zu erstrebendes Tugendwissen, für dessen Möglichkeit auf die Ergebnisse des zweiten Dialogteils zurückgegriffen wird.

Wenden wir uns nun einer kurzen Analyse dieses *zweiten* Teils zu (80d–86e)! Am Anfang ist gewiß auffällig, daß die Formulierung eines eristischen Trugschlusses, d. h. einer scheinbar bündig beweisenden Argumentation gegen die Möglichkeit der Erforschung von etwas Unbekanntem, nicht etwa von Menon, sondern von Sokrates selber vorgetragen wird. Menons Rolle besteht nur darin, Sokrates zu fragen, ob er das Argument nicht „schön“ finde. Dieser verneint, worauf Menon wissen will, ob er begründen könne, wieso. „Ja“, sagt Sokrates, „ich habe nämlich gehört...“ – und nun folgt seine Berufung auf eine fremde Autorität. Diese fremde Autorität bezeugt eine – nach Sokrates – anscheinend wahre und jedenfalls „schöne“ Weltanschauung oder Über-Philosophie, der zufolge die Seele des Menschen unsterblich ist und nach dem Tode wiedergeboren wird und, wenn sie in einem Leben recht gelebt hat, nach dem Prinzip der ewigen Gerechtigkeit, im darauf folgenden Leben mit dem Maximum an Weisheit beschenkt und als Geistesheros

von den Menschen verehrt wird. Die dann vorhandene vorzügliche Weisheit wird zurückgeführt auf die Universalserfahrung der Seele von „allem“ vor der Wiedergeburt und die Möglichkeit, nach der Wiedergeburt der Seele wegen des universalen Zusammenhangs der Natur bei der Begegnung mit etwas Besonderem – die dann nicht eigentlich Lernen, sondern Wiedererinnern wäre – auch alles andere aufzufinden; denn unter der Voraussetzung von Unsterblichkeit und Wiedergeburt ist Forschen und Lernen in summa Wiedererinnerung, vorausgesetzt, daß man Mut zum Untersuchen beweist und dabei beharrlich ist.

Damit ist ein pragmatischer Vorzug dieser Rede vor der eristischen gegeben: Die eristische macht träge und ist den schlaffen Geistern angenehm, jene andere macht eifrig und belebt den Forschergeist. Als Mann, der seinen Mut unter Beweis gestellt hat, vertraut ihr Sokrates – der Leser erinnert sich des Dialogs „Laches“ – und stützt darauf seine Bereitschaft, mit Menon gemeinsam nachzuforschen, was die Tugend sei. „Schön“ erscheint ihm also die Perspektive der Unsterblichkeits- und Wiedergeburtsvorstellung, weil sie als ein Mittel im Kampf gegen das Prinzip der Denkfaulheit – als dessen apriorische Rechtfertigung das eristische Argument gewertet werden kann – zu brauchen ist. Freilich ist sie abhängig von einer fremden Autorität (von Dichtern und Theologen!); und freilich nimmt sie implizit Allwissenheit in Anspruch. Das ist wirklich Super-Philosophie und paßt doch wohl nicht zu Sokrates' bekannter bescheidener und kritischer Haltung. Das merkt auch Menon und fragt, wie Sokrates es *eigentlich* meine, daß, was wir gewöhnlich „Lernen“ nennen, Wiedererinnerung sei: Zumindest die Universalserfahrung und der universale Zusammenhang aller Dinge scheinen damit als *ernstgemeint* in Frage gestellt. Und so liefert Sokrates denn im folgenden zur Klarlegung seiner eigentlichen Meinung ein pädagogisches Experiment mit einer anderen Person – einem geometrisch ganz ungebildeten Sklaven des Menon –, das das mathematische Ler-

nen als einen Prozeß der Selbsttätigkeit, nämlich des Selbstdenkens, erscheinen läßt, wobei Sokrates' Gesprächskunst nur Hilfestellung leistet, aber nichts sachlich lehrt und wobei dieser Prozeß des Selbstdenkens als ein *Weg* von bloßer *Mutmaßung* über *wahre Meinung* zum *exakten Wissen* dargestellt wird (dies Letztere freilich nur sozusagen proleptisch). Damit ist nun mit ganz elementaren Mitteln das Faktum der Möglichkeit, durch Selbstdenken und Selbstsuchen Wissen zu erwerben, gesichert, und dies nur auf einem partikulären Felde der Erkenntnis. Dieses so spezielle Faktum rechtfertigt jetzt den pragmatischen Glauben an die Sinnhaftigkeit von Wissenssuche eventuell auch – aber nur eventuell – auf anderem Felde. Für die vorgeburtliche Existenz der Seele freilich, die Lernen im wörtlichen Sinn als Wiedererinnerung verstehen ließe und als solche erklärte – so räumt Sokrates nunmehr *ausdrücklich* ein –, wolle er nicht eintreten.

Damit aber erhebt sich doch die Frage, was dann der Sinn der Einführung dieser Vorstellung ist. Erinnern wir uns, daß der Zweck dieser Partie die Überwindung der Skepsis gegen die Möglichkeit der Erwerbung von Wissen überhaupt war. Stellt jene Vorstellung in diesem Zusammenhang nicht einen bedenklichen Überschuß dar, der ohne Not nur Mißtrauen gegen den Erfolg einer so versuchten Überwindung der Skepsis wachrufen könnte? Hätte Sokrates nicht viel besser Menons Tadel an der lähmenden Wirkung seiner Dialektik und seinen Zweifel an der Möglichkeit der Wissenssuche direkt und ohne Umweg, mittels der Darlegung der positiven Funktion seiner Kunst für das Erwecken von Selbstdenken und den Übergang von Mutmaßung zu Wissen an einem konkreten Beispiel, etwa aus dem Felde des mathematischen Lernens, ausräumen sollen? Solch eine direkte Demonstration hätte doch genügt! Auch Wilamowitz, Platon (2. Aufl., 1920), I, S. 278; II, S. 149f., weist auf diesen Sachverhalt hin. Warum also das Zwischenspiel? Wilamowitz meint (a. a. O. I, S. 251 und 278), daß Platon

hier offenbar Gelegenheit nehme, einen Ausblick auf seinen Glauben – im Unterschied zum Wissen – zu geben. Aber ist das wahrscheinlich? Müßte das nicht gerade den Zweck seiner Auseinandersetzung gefährden? Ich glaube, besser wäre eine Erklärung, die dem scheinbaren Überschuß eine Funktion *innerhalb* der Widerlegung der Skepsis gegenüber der Wissenssuche zuschreiben könnte. Erinnern wir uns noch einmal, daß Sokrates selbst ein eristisches Argument als apriorischen Rechtfertigungsversuch von Menons Resignation einführt und in Abhebung gegen dessen Wertung durch Menon als „schön“ eine andere Konzeption als wirklich „schön“ vorträgt, für die er sich auf eine fremde Autorität als solche beruft und die ganz offensichtlich Super-Philosophie ist. Sollte er die wohl ganz ohne Ironie vertreten? Sind Eristiktreiben und Verstiegenheit nicht in Wahrheit Charakteristika, die eigentlich nur dem Außenstehenden als auf Sokrates zutreffend erscheinen konnten? Wer denkt hier nicht an das Sokratesbild des Aristophanes: an die „Wolken“ oder an den Schluß der „Frösche“ (V. 1491–99)? Aktuell aber konnten um das Jahr 385 diese Züge nicht mehr auf Sokrates selbst, sondern nur auf Angehörige des Kreises seiner Schüler angewendet werden.

In der Tat besitzt man ein Dokument, das die Polemik eines Außenstehenden gegen Sokratiker eben mittels des Geltendmachens dieser Züge enthält: Es handelt sich um die ersten acht Paragraphen der Programmschrift des *Isokrates*, der Rede gegen die in Konkurrenz zu ihm selbst in Athen auftretenden Lehrer höherer Bildung (or. 13). Diese Rede ist im Zusammenhang mit der Eröffnung von Isokrates' eigener Redeschule um das Jahr 390 von ihm publiziert worden; sie lag also Platon bei der Eröffnung der Akademie vor.

Ich setze diese Paragraphen hierher:

„Wenn alle, die mit dem Geschäft der Erziehung befaßt sind, bei der Wahrheit bleiben wollten, anstatt größere Versprechungen zu machen, als sie erfüllen können, würden

sie beim Laienpublikum nicht in so schlechtem Rufe stehen. Indessen haben Leute, die mit ihren Fähigkeiten ganz gedankenlos prahlen, bewirkt, daß diejenigen, die ein Leben der Unbekümmertheit erwählt haben, besser beraten scheinen als diejenigen, die sich um ihre Bildung bemühen. In der Tat, wer könnte es unterlassen, vor allem diejenigen Lehrer der dialektischen Streitkunst zu verabscheuen, ja zu verachten, die vorgeben, die Wahrheit zu suchen, jedoch gleich zu Beginn ihrer Ankündigungen es unternehmen, uns mit falschen Hoffnungen zu täuschen? Denn ich denke, es ist allen offenbar, daß ein Vorwegwissen der Zukunft jenseits der Grenzen der Menschennatur liegt, daß wir vielmehr so weit von dieser Wissenschaft entfernt sind, daß Homer, der doch den höchsten Ruhm der Weisheit erlangt hat, selbst von den Göttern dichtete, daß sie bisweilen über die Zukunft Beratschlagungen anstellen – nicht als ob er ein Wissen von der Natur des Geistes der Götter hätte, sondern nur in der Absicht, uns bemerkbar zu machen, daß für die Menschen die Fähigkeit, die Zukunft vorauszuwissen, ein Ding der Unmöglichkeit ist. Aber diese Lehrer sind in ihrer Kühnheit so weit gegangen, daß sie die jungen Leute zu überreden suchen, daß, wenn sie sich ihnen anschließen, sie wissen werden, was sie tun müssen, um auf Grund dieses Wissens zwangsläufig glücklich zu werden. Jedoch: Nachdem sie sich als Lehrer und Meister so großer Güter installiert haben, schämen sie sich nicht, einen ganz kümmerlichen Lohn dafür zu fordern . . . Während sie den Inbegriff der Tugend und die Glückseligkeit so gering einschätzen, beanspruchen sie Vernunftbesitz und nehmen sie das Recht in Anspruch, Lehrer der übrigen Menschheit zu sein. Sie sagen, daß sie kein Geld brauchen, sprechen verächtlich vom Reichtum, und dann versprechen sie für ein Hungergeld ihren Schülern alles Gute, nur nicht, sie unsterblich zu machen! . . . Wenn die Laien all dies aufrechnen und bemerken, daß die Lehrer der Weisheit und Vermittler der Glückseligkeit selber in großem Mangel leben, aber von ihren