

(also über einen Autor, der ebenso ganzheitlich wie Eckhart, wenn auch völlig anders als er, denkt) hat einen guten Weg zum synthetisch-spekulativen Verständnis solcher Exegese gewiesen. Auch der sehr besonnen vorangehende und zugleich tief eindringende Aufsatz W. Frühwalds in der Kunisch-Festschrift, „Formzwang und Gestaltungsfreiheit in Meister Eckharts Predigt ‚Von dem edlen Menschen‘“ (Berlin 1961), zeigt, daß phänomenologisches Aufzeigen noch nicht der Schlußstein der Forschung ist.

Auch im einleitenden Teil sollte man den „allegorischen“, „geistlichen“, „mystischen“ usw. Sinn der Schrift nicht nur an den Methoden moderner Exegese, sondern mit der theologisch-dogmatischen Auseinandersetzung der Schrift durch die Geschichte hindurch, mit der kerygmatischen Anwendung an den jeweiligen Kairos und der meditativen Aneignung im Gebet vergleichen; dann käme man dem Anliegen Eckharts, die Einheit des Christseins theologisch darzustellen, bedeutend näher; es wäre dann auch eine bessere Einsicht in die — nach unserer Meinung — mißverstandenen Forschungen H. Fischers möglich (z. B. 58). In diesem Rahmen wären auch Behauptungen wie z. B., daß Gregor der Große „die Hermeneutik dadurch (bereicherte), daß er nachdrücklich auf den fundamentalen Charakter des *sensus historicus* hinweist“ (4—5), oder daß man anscheinend erst „seit Augustinus“ die *modi loquendi* der Schrift zur Auslegung heranzog (84), oder ein verirrtes Goethezitat (38) nicht möglich. Dann könnte auch der deutsche Eckhart — praktisch nur in einem kurzen Anhang behandelt — seine Würdigung erhalten. Doch hiermit soll weniger eine Ausstellung als ein Weg zur Weiterführung gewiesen werden. (Ein verwirrender Druckfehler: S. 9 heißt es 10 statt 9).

J. Sudbrack, S. J.

Huber, Carlo, S. J., *Anamnesis bei Plato* (Pullacher Philosophische Forschungen in Verbindung mit den Professoren der Philosophischen Fakultät Berchmanskolleg, Pullach bei München, hrsg. von Walter Brugger, S. J., und Johannes B. Lotz, S. J., VI). 8^o (XXXII und 665 S.) München 1964, in Kommission bei Max Hueber. 54.— DM.

Diese umfangreiche Untersuchung unternimmt das „Wagnis“ (Vorwort XXV) einer Gesamtdarstellung der Anamnesislehre, eines Kernstückes platonischer Erkenntnistheorie. Alle Aussagen Platons zu diesem vielschichtigen Problemkreis sollen in „analytischer Interpretation“ (58) sowohl im Zusammenhang der entsprechenden Einzelschrift wie des Gesamtwerkes ermittelt werden. Darüber hinaus wird eine „spekulative Interpretation“ der Anamnesislehre versucht, die danach fragt, „in welche Richtung sein Denken sich hier in der tieferen Erfassung der Wahrheit selber bewegt“ (59). Dabei sieht der Verf. es nicht als ein „Übel“ an, daß sein eigener philosophischer Standpunkt als Scholastiker die Problembehandlung beeinflusst (59; Vorwort).

Die Untersuchung beginnt mit einer Inhaltsangabe jener Dialoge, welche die Hauptfundstellen für die Anamnesislehre enthalten (3—57; Menon, Phaidon, Phaidros, Symposium, Politeia). Diese Inhaltsangabe läßt erkennen, daß die Anamnesislehre mit der platonischen Psychologie eng verbunden ist (55). Deshalb beschäftigt sich der Verfasser im ersten Teil seiner Untersuchung (69—255) mit Platons Lehre von der Seele, soweit sie für die Anamnesis von Bedeutung ist (59).

Die Analysis des Phaidros (71—113) ergibt folgende Erkenntnis: „Fassen wir zusammen: Die Seele ist das immanente Prinzip des Werdens und der Bewegung in der Welt. Sie ist darin immanentes Prinzip der letztlich geistig und moralisch zu verstehenden Ordnung der Welt. Wenn sie als Prinzip des Lebens bezeichnet wird, so ist damit im Grunde dasselbe gesagt, und auch dieses Leben muß letztlich als geistiges Leben verstanden werden. So ist die Seele selber in ihrem innersten Wesen geistig und dadurch der Gesetzmäßigkeit des körperlichen Seins entzogen. Durch ihre Geistigkeit steht die Seele in nächster Nähe zur Idee. Darum ist sie unsterblich. Weil sie aber dennoch nicht Idee ist, sondern in gewisser Weise noch am Werden und Vergehen teilhat, darum gehört sie beiden Bereichen an: dieser Welt und dem Bereich der Idee. Sie ist ein, ja das wesentlichste Bindeglied (*μεταξύ*) zwischen Welt und Idee. Deshalb kommt der Seele auch die Unsterblichkeit nicht

in dem ursprünglichen Sinn zu wie der Idee, aber sie ist nicht nur in dem von ihr Gezeugten, sondern zunächst als sie selbst unsterblich“ (112, 113).

Da nach Platon die Seele Quelle aller Bewegung überhaupt ist, ist die Psychologie wesentlich mit der Bewegungslehre verbunden. Aus diesem Zusammenhang ergibt sich die Zuordnung von Körper und Seele wie auch die „Hierarchie der Seelen“ (185; 161—194). Die menschliche Seele steht noch im Phaidon wegen ihrer Wesensverwandtschaft mit den Ideen als etwas Einheitliches dem Körper gegenüber, dagegen lehren Phaidros, Politeia und Timaios ihre Dreiteilung (114—160). Der vernünftige Seelenteil ist immer unsterblich (158; Timaios), von den beiden niederen Seelenteilen gehört der mutartige vor und nach der Geburt der Seele an (142, 230), der begehrende Teil endlich ist die treibende Kraft und besagt Beziehung zum Körper (142).

Einem Körper Leben und Bewegung zu geben, ihn zu ordnen und zu leiten, sind Wesensfunktionen der Seele (235). In der Erdhaftigkeit des menschlichen Leibes liegt sowohl der Grund für die Auflösung ihrer Verbindung durch den Tod wie für den Mangel an völliger Harmonie von Leib und Seele (210). Diese Disharmonie im Leib-Seele-Verhältnis hat die verschiedensten Auswirkungen. Absolut gültige Erkenntnis vermittelt nur die Seele, da sie auf Grund ihrer präexistenten Daseinsweise apriorische Erkenntniselemente in sich trägt, zu denen der Mensch durch Rückzug auf den autarken seelischen Innenraum durch Abwendung von Körper und der Sinnenwelt vorstößt. Diese geben den äußeren Anlaß, den Wiedererinnerungsprozeß in Gang zu bringen (228). Nach dem Tode ist vollkommene Erkenntnis erst möglich. Dieses erkenntnistheoretische Ziel ist verbunden mit dem eschatologischen Schicksal der Seele. Für dieses Schicksal ist entscheidend, „ob sie auf Erden im Leib tugendhaft war und sich nicht an körperliche Lüste verlor“ (229). Während die Frühdialoge die Wurzel des Übels im Leiblichen sahen, verlagert die spätere Entwicklung Platons auf Grund der Dreiteilung der Seele die Ursache des Übels auf die Seele (230). Die in diesem Leib-Seele-Verhältnis gelegene Spannung bleibt. Sie geht letztlich zurück auf den Gegensatz von Sinnendung und Idee, in deren „Mitte“ sich die Seele befindet. „Die Seele ist aus ihrem Wesen als Seele gleichermaßen auf den Körper wie auf die Idee hingeordnet. Dabei ist freilich ihre Hinordnung auf die Idee das Hervorragende und Entscheidende: Auf die Idee ist sie kraft ihrer Vollkommenheit bezogen, auf den Körper durch ihre Unvollkommenheit und Endlichkeit. Aber erst durch Beides ist sie Seele. Hätte sie diese Unvollkommenheit, diese Beziehung auf den Körper nicht, dann wäre sie nicht Seele, sondern Idee. So ist und bleibt die Bezogenheit der Seele auf ihren Körper eine Unvollkommenheit. Diese geht so weit, daß es in der Welt, in jedem Körper, vor allem aber in der Seele selbst auch Unordnung gibt; wenn diese auch letztlich immer gebändigt wird. Andererseits übersteigt die Seele aufgrund ihrer Vollkommenheit doch den Körper und die Dinge dieser Welt. Sie ist ihnen nicht völlig immanent. Dies zeigt sich darin, daß sie dem Werden und Vergehen dieser Welt enthoben ist, und vor allem in ihrer Fähigkeit zu absoluter geistiger Erkenntnis“ (240—241).

Von dem Suchen und Finden dieser absoluten geistigen Erkenntnis, der absoluten objektiven Realität (263), handelt der zweite Teil der Untersuchung (259—612). Schwerpunkt der Erörterung bildet die Funktion des erkennenden Subjektes (263). In diesen erkenntnistheoretischen Zusammenhang ist die platonische Lehre der Anamnesis hineingestellt.

Schon die *Frühdialoge* (266—301: Euthyphr., Laches, Hipp.mi., Protag., Hipp.ma., Charm., Gorg., Euthyd., Kratylos, Alk. I, Lysis, Menon) weisen auf diese Erkenntnisquelle hin. Sie lehren einmal negativ, daß die Sinnenwelt nicht das gesuchte Wissen vermitteln kann, das Eidos, die Einheit in der Vielheit; sondern „es gibt ein absolutes der Seele angehörendes, überempirisches Wissen, das Moralität und Erkenntnis in gleicher Weise umfaßt und das der Grund allen anderen Wissens ist. Es ist Wissen und doch nicht lehrbar, weil es in einer ganz intimen Weise der Seele selber zugehört“ (300).

Im *Menon* (305—340) ist die Anamnesislehre eingebettet in einen Problemkreis, der es mit der Frage um die Lehrbarkeit und das Wesen der Tugend zu tun hat, der zur bekannten These vom Wissen als Wiedererinnerung führt. Die Erörterung

dieses Problemkreises endet zunächst mit der Aporie, dem Anfang der Anamnesis (313). Das Wesen der Aporie liegt in der Erkenntnis, nichts zu wissen (309). So wird die Sehnsucht nach Wissen erweckt, die mit dem Eros das Streben nach Wahrheit gemeinsam hat (328; Symposium, Phaidros). Dieser Weg über die Aporie ist auf jeden Fall nötig, um von der falschen Doxa loszukommen. Anstoß für den Prozeß der Anamnesis wird durch die „Sinnlichkeit“ gegeben. Dieser Prozeß der Wiedererinnerung bringt die von einem präexistenten Dasein her in der Seele ruhenden latenten Wissens-elemente ins Bewußtsein. Dieser Übergang vom „Nichtwissen“ zum Wissen ist ein Werdeprozeß eigener Art und offenbart die Fähigkeit der Seele, „sich in etwa vom endlichen Sein zu lösen“ (329; 330). „So ist Lernen, Fragen, Suchen nicht mehr absolut entweder schon Wissen oder Nicht-Wissen, noch der ununterschiedene Widerspruch beider, ein πάντα ὁμοῦ, sondern ein μεταξύ zwischen beiden. Diesem Bereich des μεταξύ gehört die Anamnesis an als ein irgendwie geartetes, konfuse, unausdrückliches Wissen, das noch des Anstoßes und der Mühe bedarf, um klar und explizit zu werden . . . Es gibt keine Erkenntnis, kein Fragen, Suchen und Lernen ohne einen apriorischen, überempirischen, absoluten ‚Vorgriff‘ und Kern, der alledem ontologisch vorausgeht und zu Grunde liegt“ (319; 322, 326). Damit ist schon ausgesprochen, daß im Menon die Idee implizit Gegenstand der Anamnesis ist (317). Mit Recht stellt der Verf. fest, daß die Anamnesis verbunden ist mit der Wissenschaft vom Guten. Das ergibt sich aus dem Problemkreis der Arete im Menon wie auch aus dem Vergleich mit dem Phaidon, der Politeia usw. Nach der Analyse des Verf. enthält der Prozeß der Anamnesis zwei Hauptelemente: „Einen ersten Kern: das konfuse, latente Haben eines gewissen noch recht unbestimmten Inhaltes in der Seele: er wird hier als vager, ungesicherter ‚Gedächtnisinhalt‘ beschrieben. Das zweite Element ist das Aufwecken, die Entfaltung dieses Kernes durch Fragen, Aporie, Suchen, Hypothese, Dialektik im Aufstieg bis zum ἀγαθόν, dem Absoluten (ἰκανόν) hin“ (337).

Im Vergleich zu Menon erfährt die Anamnesislehre des *Phaidon* (341—380) keine wesentliche Umwandlung (344, 347). Sie wird lediglich weiterentfaltet. Durch die Verbindung der Anamnesislehre mit dem Problemkreis der Unsterblichkeit und dem der geistigen Erkenntnis werden einige ihrer Aspekte stärker hervorgehoben. Anamnesis nimmt ihren Ausgangspunkt im innerweltlichen Bereich. In der sinnlichen Erkenntnis des Alltags erfährt sie ein anderes „transzendentes“ Geistiges; das ist die Idee (348, 364). Diese Erkenntnis ist möglich aufgrund einer „...seinsmäßigen Verbindung dessen, woran man sich erinnert, mit dem, was einen an jenes erinnert, in Ähnlichkeit und Unähnlichkeit zugleich, ausgehend von der Unvollkommenheit des direkt wahrgenommenen Dinges‘ (und) ist auf beide Bereiche grundsätzlich anwendbar. Anamnesis ist ein analoger Begriff und wird hier in Phaidon gerade in seiner Analogie entwickelt“ (358). Vorgängig zur Erkenntnis des Unvollkommenen ist die des Vollkommenen. Dieses Vorwissen ist „ein Wissen vor der Geburt“ (362), das wir bei der Geburt vergessen haben (367), so daß das Wissen um die Idee nur mehr latent in der Seele vorhanden ist (368), das gelegentlich der Sinneserkenntnis durch die Anamnesis wieder aufgeweckt werden muß (368, 369). Diese Aktualisierung eines latenten, in der Seele ruhenden Wissens „geschieht durch Hineinschauen in die Seele“ (371, 376).

Die typische Eigenart menschlicher Erkenntnis, so wird es im *Phaidros* dargestellt (381—452), ist die Erinnerung an die Idee (381, 392, 401). Ausgangspunkt dieser Denkbewegung ist „wiederum wie im Menon, Phaidon, Symposium und in der Politeia die sinnliche Wahrnehmung und das sinnlich Wahrgenommene. Man geht dabei von der Vielheit zur Einheit, vom sinnlichen Ding zur geistigen Idee. Auch dieser Aufstieg entspricht dem, was Menon, Phaidon, vor allem aber Symposium und Politeia lehren“ (386). Im Vergleich zum Symposium und zur Politeia wird darüber nichts gesagt, ob dieser Aufstieg „in Stufen der Universalisierung bzw. Unifizierung und Entmaterialisierung vor sich geht“ (386). Dieser Aufstieg besagt ein immer klareres Erfassen der schon unbewußt in der Seele vorgängig aller Sinnenerkenntnis existierenden Ideen. Idee ist nicht nur Ziel, sondern formal bestimmendes Prinzip (387). Bei diesem Prozeß geistiger Erkenntnis muß ein Doppelpertes unterschieden werden: „einmal muß man unterscheiden den Aufstieg von den Sinnendingen zur Idee, die aufsteigende Dialektik, und das andere Mal das

Verstehen der Dinge dieser Welt von der Idee her, mit der *διαίρεσις* der Idee, den Einteilungen in Genera und Spezies und deren Verhältnissen untereinander, die absteigende Dialektik“ (390). Mit der aufsteigenden Dialektik von den Sinnen- dingen zur Idee ist das aktuelle Erinnern identisch (390). Gegenstand dieser Erinnerung ist das reine, unveränderliche, geistige Sein der Ideen, die nur vom Nus erfaßt werden können (401). Für jeden Menschen ist diese Erkenntnisform grundsätzlich möglich (404). Sie gehört zur Natur der menschlichen Seele, und jeder Mensch hat die metaphysischen Realitäten geschaut (401).

In der Erweckung des Erinnerungsprozesses besitzt das Schöne eine Sonderstellung (408). Allerdings handelt es sich dabei nur „um eine beim Schönen besonders ausgeprägte Fähigkeit, die grundsätzlich auch bei den anderen Dingen gegeben ist: Die Grundstruktur ist gleich: Abbild — Anamnesis — Urbild!“ (410). Diese Sonderstellung des Schönen ergibt sich aus seiner Fähigkeit, den Eros lebendig zu machen, d. i. das Streben, mit der Idee ähnlich zu werden. Der Intensität des Eros geht die der Anamnesis parallel (430).

Da diesem Prozeß geistiger Erkenntnis durch die Erinnerung das geschriebene Wort abträglich ist, wird es von Platon abgelehnt (441). Das geschriebene Wort gehört dem Bereiche der *Doxa* an (439). Der „innerste Grund der Wertlosigkeit des geschriebenen Wortes und der durch es bewirkten Pseudoerinnerung ist die Äußerlichkeit, in der es zur Seele des Menschen bleibt“ (441). Gedächtnishilfe durch die Schrift „geschieht von außen her, mittels fremder Zeichen“ (441). Wahre Erinnerung kommt „von innen“, „durch sich selbst“. Gegenüber dem geschriebenen Wort kommt dem gesprochenen Wort ein Vorrang zu, da „nur im Gespräch der unmittelbare Kontakt des Eros gegeben sein kann, der für die *Maieutik*, für geistige Zeugung unabdingbare Bedingung ist“ (442—443). Das geschriebene Wort hat allerdings insofern Bedeutung, als es Anstoß für die Anamnesis sein kann (443).

Im Gegensatz zum geschriebenen Logos steht der wahre Logos der Wissenschaft, des Wissenden und Lernenden (445). Dieser Logos ist nicht Idee, sondern ein Logos über die Idee (448). Der Logos „zeugt sich in immer neue Logoi in die Unsterblichkeit“ fort (447). Zur Verdeutlichung dessen, was Platon mit Logos meint, bieten sich nach Meinung des Verf. zwei Termini an: das scholastische „*Verbum mentis*“, womit das Inhaltliche und das Gezeugt-Werden von der Seele wiedergegeben werden. Da aber „*Verbum mentis*“ mehr dem einzelnen Gedankeninhalt entspricht, der platonische Logos aber ein System bezeichnet, den Gesamtzusammenhang geistiger Inhalte, kann dieser Ausdrucksmangel des Begriffes „*Verbum mentis*“ vermieden werden durch den Begriff „objektiver Geist“ (449, 450). Aber sowohl dem Begriff „*Verbum mentis*“ wie „objektiver Geist“ fehlt der Bezug zum Eros. Denn „nach Plato wird dieser Logos in der Liebe und im liebenden, philosophischen Dialog zweier konkreter Menschen gezeugt: Philosophie ist nur möglich in der Liebe zwischen Menschen, die zusammen die Idee lieben und zu ihr streben. Wie diese Liebe und mit ihr zusammen kommt der Logos von der Idee her“ (450).

Die im *Menon*, *Phaidros* und *Phaidon* thematisch behandelte Anamnesislehre soll noch ergänzt werden durch Texte, die zum „Umkreis der Anamnesis“ gehören: *Symp.* 207e2—208b7 (455—487) und *Politeia* 521c—526c (488—523).

In dem *Symposion*text findet man zwar das Wort „Anamnesis“ nicht, aber der Sache nach hat er auf sie direkten Bezug (455), indem er die Anamnesis „in den größeren Zusammenhang des Werdens und Vergehens allen endlichen Seins und dessen Grundgesetz, des Eros, stellt“ (455). Im Bereiche der *Episteme* gibt es auch ein Werden, die Annäherung an die Idee. Diese Annäherung wird durch das Vergessen, Vergehen, unterbrochen und der vorherige Erinnerungsgehalt aus dem Bewußtsein verdrängt. Was so in stetiger Annäherung an die Idee erfaßt wird, ist inhaltlich vollkommener und mit dem Früheren nicht identisch (476, 477).

Von „einiger Bedeutung“ (488) für die Anamnesislehre hält der Verf. auch den *Politeia*text. Auch in diesem Text ist nicht ausdrücklich von der Anamnesis die Rede. Er bestätigt die Grunderkenntnisse aus *Menon*, *Phaidon* und *Phaidros* von dem Verhältnis Anamnesis, Sinnlichkeit, *Atopie* und *Aporie*, ferner daß Anamnesis zum Grundbestand platonischer Erkenntnislehre gehört. Vor allem „macht er klar, daß und warum bestimmte Sinneswahrnehmungen in besonderer Weise geeignet sind, uns zur Anamnesis an die Idee zu bringen“ (488).

Zusammenfassung und Ergebnis der Untersuchung (527—612) erfolgt in doppelter Weise. Einmal werden die bisherigen Erkenntnisse aus den Dialoganalysen unter den verschiedensten Gesichtspunkten zusammengefaßt (527—582), dann will der Verf. sagen, was die platonische Anamensis als Ganzes ist (582—610). Folgende begriffliche Bestimmungen umschreiben sie: Teilhabe, Verwandtschaft mit der Idee, Transzendentalität, Licht und *μετάξυ* (582).

Wenn man sich mit der Arbeit des Verf. auseinandersetzt, ist es gut, sich an folgende Worte des Vorwortes (XXXV) zu erinnern: „Es möchte also fast überflüssig erscheinen, daß wir noch einmal versuchen, zu diesem von so vielen Zuständigeren behandelten Problembereich Stellung zu nehmen; zu einem Problembereich, der in seiner philosophischen und historischen Schwierigkeit, mit der Fülle an beizuziehender Literatur, die Fähigkeiten eines Anfängers fast übersteigt.“ Diese Worte lassen erkennen, daß der Verf. selbst nicht mit ungeteilter Zustimmung zu seinem Platonwerk rechnet und warum er Widerspruch erwartet. Man kann wohl mit Recht daran zweifeln, ob diese Arbeit des Verf. den Anforderungen heutiger Platonforschung formell wie inhaltlich entspricht. Sicherlich verdient das Bemühen Anerkennung, sowohl das einschlägige Quellenmaterial gesammelt und verarbeitet zu haben wie auch möglichst viele Sekundärliteratur herangezogen zu haben. Doch das alles läßt nicht Kompositionsängel übersehen, die vielen Wiederholungen und die epische Breite der Darstellung anstelle einer straffen und präzisen Gedankenführung. Wenn der Verf. S. 643 hinsichtlich des Literaturverzeichnis schreibt, daß er keine Vollständigkeit anstrebt, sondern „nur die Werke anführt, die wenigstens von einer gewissen Bedeutung für unser Thema sind“, dann ergeben sich hinsichtlich dieser Aussagen viele kritische Fragen, wie z. B.: welche Beziehung zum Thema hat Zürcher, Das Corpus Academicum 1954; welchen Einfluß auf das Thema hat der Parmenideskommentar von Speiser ausgeübt, oder Aristoteles, Thomas von Aquin oder Xenophon; warum fehlen etwa entscheidende Werke wie Euklid, Proklos mit seinem Euklidkommentar (Deutsche Ausgabe von Steck, Halle 1945), Theon von Smyrna: *Τὰ κατὰ τὴ μαθηματικὴν χρήσιμα εἰς Πλάτωνος ἀνάγνωσιν*. Es gibt doch heute viele Möglichkeiten kritischer Orientierung in Fragen der Literatur. Ich nenne z. B. etwa die Forschungsberichte in „Lustrum, Internationale Forschungsberichte aus dem Bereiche des klassischen Altertums“, Band IV, V, VI; ferner sind gute Ratgeber wissenschaftliche Einzeluntersuchungen und Einzelausgaben platonischer Schriften, wie z. B. die 1961 im Meiner-Verlag erschienene Übersetzung von Platons Staat (Apelt - Bormann - Wilpert) mit einer vorzüglichen Literaturübersicht, XXX—LVI; Oskar Becker (Grundlagen der Mathematik in geschichtlicher Entwicklung, 1954).

Wichtiger für die Beurteilung vorliegender Arbeit als das eben Bemerkte erscheint mir die Frage nach der methodischen Erschließung der Quellen zu sein. In vielen Untersuchungen zeigt die heutige Sprachwissenschaft, welche sich sowohl mit der Erforschung der alten wie der neuen Sprachen abgibt, die Wechselbeziehung von Sprache und „Weltbild“. Nun schreibt der Verf. (XXXI): „Die Übertragungen ins Deutsche stammen von mir selbst, doch wurden verschiedene Übersetzungen (vgl. Lit.-Verz.) herangezogen, bes. die vom Vlg. Lambert Schneider, Heidelberg, in drei Bänden gesammelten Übersetzungen.“ Die Diskrepanz zwischen Original und Übersetzung ist oft nicht zu verkennen, wie z. B. die des Phaidros, eines Dialogs, in dem die künstlerische Gestaltungskraft Platons auf ihrer Höhe steht. Eine befriedigende Übersetzung platonischer Kunstprosa verlangt das Können eines profilierten Gräzisten wie das Einfühlungsvermögen eines Künstlers, da Übersetzung eine Nachschöpfung ist. Die vielen griechischen Ergänzungen im Text wie in den Anmerkungen dokumentieren wohl auch die Unzulänglichkeit der Übersetzung. Den ganzen vielschichtigen und schwierigen Problembereich der Übersetzungstechnik hätte der Verf. ohne Benachteiligung seiner Untersuchung vermeiden können entweder durch Abdruck des Originals oder durch Übernahme einer anerkannten Übersetzung, etwa der von O. Apelt. Dann hätte er von der Möglichkeit der Korrektur Gebrauch machen können. So wird es in wissenschaftlichen Arbeiten befolgt mit Rücksicht auf die des Griechischen unkundigen Leser.

Ferner wird man für die Quellenerschließung beachten müssen, daß die Sprache einmal einen Realitätsbezug hat, dann, was mit dieser Funktion wesenverbunden

ist, ein Kommunikationsmittel ist. Hinzu kommt für die Antike, daß ihr unser heutiges Erkenntnisproblem mit der Frage, welche Rolle das Subjekt und Objekt im Erkenntnisprozeß spielen, unbekannt ist. Sprache ist von Natur aus auf das Gegenständliche gerichtet, wird durch das Sein geformt und gibt dessen Strukturen wieder; jedes ὄν ist also auch ein ὄν λεγόμενον. Wie diese Erkenntnis z. B. mit Erfolg in den Dienst der Neuinterpretation des Aristoteles gestellt wird, zeigt die Habilitationsschrift von W. Wieland. Die aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles, 1962 (vgl. Schol 40 [1965] 577—581), der nachweist, wie Aristoteles das in der Sprache greifbare vorreflexe Weltverständnis unter Begriffe bringt.

Diese Arbeitsweise kann auch angewandt werden in der Platoninterpretation. Man wird sich hier leiten lassen können vom „Kratylos“ Platons (vgl. u. a. Derbolaw, Der Dialog Kratylos im Rahmen der platonischen Sprach- und Erkenntnisphilosophie 1953, vom Verfasser S. 649 zitiert, aber scheinbar nicht benutzt; Vortrag von Josef Pieper bei der Jahrestagung der Deutschen Forschungsgemeinschaft in Berlin über das Thema: „Verderb des Wortes und Macht — Platons Kampf gegen die Sophistik“). So hätte für das erkenntnismetaphysische Anamnesisproblem „Der Sitz im Leben“ erarbeitet werden können, und man hätte ihm gleichzeitig neue Aspekte abgewonnen.

Die philologische Forschung kennzeichnet Platons Schriften als Kunstprosa, eine Erkenntnis grundsätzlicher Bedeutung für die Erschließung seiner Schriften, deren Aussagen durch „Formanalyse“ verständlich gemacht werden. Wertvolle, aber vom Verf. nicht benutzte Anregungen bieten die im Literaturverzeichnis erwähnten Arbeiten von Stenzel, Friedländer, Jaeger u. a. In der Platonexegese gibt es für diese Arbeitsweise überzeugende Beispiele: Görgemanns (Beiträge zur Interpretation von Platons Nomoi, 1960) geht z. B. der Frage nach, wie sich die literarische Eigenart der Nomoi auf ihren Inhalt auswirkt. Die Frage nach dem literarischen Genus der Apologie erörtert Meyer (Platons Apologie, 1962). Den formgeschichtlichen Zusammenhang von sophistischer Protreptik und platonischen Dialogen erforscht Gaiser (Protreptik und Paränese bei Platon, o. J.). Ähnliches gilt von Pieper (Begeisterung und göttlicher Wahnsinn. Über den platonischen Dialog Phaidros, 1962). Auf diese Arbeitsweise, die dem Verf. aus seinen exegetischen Studien mit ihren klassischen Beispielen formgeschichtlicher Interpretation bekannt ist, durfte der Verf. nicht verzichten, da sie zu typischen Formen platonischen Denkens führt. Eine Formanalyse etwa des Menon, welche von seiner literarischen Eigenart zum Inhalt vorstoßen möchte, müßte u. a. folgendes untersuchen: Dialogcharakter, Dialogpartner, Ringkomposition. Die Art und Weise, wie die Ringkomposition das Eidos, die Einheit in der Vielheit, zu erfassen trachtet, erinnert an die anthyphairetische Logoslehre (Eukl. Algorithmus, Kettenbrüche), von der das dialektische Verfahren der Spätdialoge, die das Gesuchte durch fortlaufende Zweiteilung ermitteln, zu unterscheiden ist. Dieses dialektische Verfahren mit seiner wohlgedachten Beziehungslogik erinnert an die strenge eudoxische Logoslehre (vgl. meine Einzelausführungen in: Schol 30 [1955] 241—244; 421—424). Die mathematische Logoslehre ist im Menon nicht nur ein literarisches Symbol, sondern wird durch die Sklavenaufgabe, welche an die Grundlagenkrise antiker Mathematik erinnert (vgl. H. Scholz, Warum haben die Griechen die irrationalen Zahlen nicht aufgebaut?, 1928), in einen erkenntnismetaphysischen Zusammenhang gestellt. Verfolgt man nun nach dem Interpretationsgesetz, wonach das Einzelne aus dem Ganzen zu begreifen ist, diese Erkenntnis, dann wird ersichtlich, daß die Logoslehre gleichsam die „Infrastruktur“ platonischer Erkenntnismetaphysik wie Ontologie ist (vgl. z. B. O. Toeplitz, Das Verhältnis von Mathematik und Ideenlehre bei Platon, 1929). Die für Plato so typische Verbindung von Mathematik und Philosophie, wie sie vielleicht nur noch bei Bolzano anzutreffen ist, hat der Verf. leider nicht in den Griff bekommen. Das wirkt sich natürlich aus auf die Bestimmungen der Anamnesis (S. 582: Teilhabe usw.). Diesen Bestimmungen liegt der mathematische Analogiebegriff zugrunde, wie er von Euklid entwickelt worden ist. In diesen für Platon so typischen Problemkreis führt u. a. die Analyse von Worten, wie ἴσον (359), μείζον, ἔλαττον (365; vgl. Toeplitz s. o.; O. Becker, Die diairetische

Erzeugung der platonischen Idealzahlen 1931 — Eudoxosstudien 1933, 1936). Unter diesem Aspekt müssen auch die Frühdialoge (266—306) durchforscht werden, um das Verhältnis von Mathematik und Philosophie in ihrem Werden zu begreifen und damit auch die Genesis der Ideenlehre (vgl. u. a. Brommer, *Εἶδος et Ἴδέα* 1940).

Zur Klärung der platonischen Konzeption benutzt der Verf. mit Recht den Vergleich mit seiner eigenen scholastischen Philosophie. Hier muß man, wie mir scheint, genau unterscheiden zwischen heutiger Scholastik, Thomas von Aquin und Aristoteles, die durchaus nicht identisch sind. Angeregt durch den Entwicklungsgedanken von W. Jaeger wird zur Klärung der platonischen Position zunächst an eine Gegenüberstellung mit Aristoteles zu denken sein, der sich mit seinem großen Lehrer gerade in den vom Verf. behandelten Fragen nach dem Zeugnis heutiger wissenschaftlicher Aristotelesforschung auseinandersetzt.

Abschließend möchte ich noch hinweisen auf zwei für die Arbeit des Verf. wichtige Begriffe, deren Bedeutung dem Verf. wohl entgangen ist. Es handelt sich zunächst um das Wort „ἐπισφραγίζεσθαι“ (362, 363; Phaid. 75 b8—d5), das in Verbindung steht mit der mathematischen Logoslehre und wichtige Aussagen macht über das Verhältnis von Mathematik und Philosophie, wie es Toeplitz a. a. O. 22 erkannte. Dann geht es um den Begriff „ἄπτεσθαι“ (Phaid. 65 b, 79 c—d; Symp. 211 b; Staat 484 b, Pharm. 149 a u. a.). Über diesen Begriff handelt G. Söhngen (Thomas von Aquin über die Teilhabe durch Berührung, 1935). Nach Söhngen schreibt „ἄπτεσθαι . . .“ eine Objekterfassung nach Art des scholastischen „intellectus simpliciter apprehendens“, einer phänomenologischen Wesensschau, die im Gegensatz steht zur „ratio discursiva“, die Platon ablehnt, da sie die geistig-körperliche Wechselbeziehung voraussetzt. Aristoteles schreibt diese platonische Erkenntnisweise des „ἄπτεσθαι“ als νόησις „νόησις“ (Aristoteles, met A7, 1072 b 18—26; 10, 1051 b 23—26). Meiner Ansicht nach besteht vielleicht zwischen dem platonischen Terminus und Euklid eine Beziehung, der ἄπτεσθαι im Falle einer Tangente benutzt.

Die Arbeit des Verf. bleibt nach meiner Meinung mehr oder weniger im Traditionellen haften. Das gilt auch für seine Ausführung zur platonischen Psychologie. Aus den angegebenen Gründen konnten dem behandelten Problemkreis keine neuen Aspekte abgewonnen werden. Die Berücksichtigung heutiger Arbeitsweise hätte dem zu behandelnden Problemkreis eine größere Beschränkung auferlegen müssen. Vielleicht hätte es genügt, einen der für die Anamnesislehre wichtigen Dialoge mit den heute erarbeiteten Erkenntnismitteln durchzuinterpretieren, wie es z. B. Dirlmeier vorbildlich getan hat mit der Magna Moralia des Aristoteles (1958).

Rückschauend möchte ich sagen: bei der Auseinandersetzung kam es mir weniger auf die Beanstandung von Einzelheiten an als auf das Grundsätzliche. Geht es doch im Gegensatz zur Tradition um ein der heutigen Forschung entsprechendes neues Platonverständnis.

K. E n n e n, S. J.

L a u t h, R e i n h a r d, *Zur Idee der Transzendentalphilosophie*. 8^o (184 S.) München 1965, Pustet. 22.— DM.

Drei Vorträge, gehalten 1959 und 1963 auf den Salzburger Hochschulwochen, und zwei bereits im PhJb 1963 f. erschienene Fichte-Artikel machen zusammen ein wertvolles Buch: weil ihr Autor einer der profiliertesten heutigen Vertreter der Transzendentalphilosophie ist, in Fichtescher Ausprägung und von selten scharfer Entschiedenheit des Denkens.

„Der Entwurf der neuzeitlichen Philosophie durch *Descartes*“ (11—41): „D. will durch das äußerste Maß an Zweifeln die Möglichkeiten auch des radikalsten Skeptizismus erschöpfen; aber er tut das unter der ihn leitenden Idee der Wahrheit, die in dieser Krisis als sie selber vollkommen klar hervortreten soll“ (15). Ihre Erfüllung findet die Idee der Wahrheit allein in dem letzten, in sich selber gründenden Grund. Darum führt die Analysis D.' (nach dem Cogito-sum) zu dem kühnen zweiten Satz: Sum, ergo Deus est. „Dieser Gott, dessen Idee in jeder Selbsterfassung des Denkens notwendig vorausgesetzt wird . . ., ist . . . das lebendige Licht, das sich als lebendiges Zeichen, als ‚nota impressa‘ im endlichen Denken kundgibt . . .“ (25). D.' genetischen Gottesbegriff als ein mittelalterliches Überbleibsel deklarieren: das heißt den gesamten Sinn seiner Philosophie zerstören.