

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 Weiter-suchen 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

Schülern nur wenig eintreiben, daß sie den Widersprüchen in den Worten auflauern, aber die im Verhalten der Menschen nicht sehen, daß sie vorgeben, ein Wissen von der Zukunft zu haben, aber für die Forderungen des Tages nichts Passendes äußern noch raten können, und wenn sie weiter sehen, daß die, die nur Gebrauch von bloßen Meinungen machen, mehr Einstimmigkeit und Erfolg haben als die, die Anspruch auf den Besitz des Wissens erheben, dann werden sie, glaube ich, ganz natürlich derartiges Studieren verachten und es für leeres Geschwätz und Haarspalterei halten, aber keinesfalls für Sorge um das Heil der Seele.“

Hier greifen wir doch sicher Isokrates als Verteidiger des gesunden, gewöhnlichen Menschenverstandes gegen angebliche Eristiker und verstiegene Schwärmer mit dem Begriff des Wissens im Unterschied zum bloßen Meinen. Die Gegner werden zwar nicht namentlich genannt, aber das gehört zum Stil der Rede und trifft auch auf deren übrige Teile, die gegen ganz andere Richtungen kämpfen, zu. Mir scheinen die für uns wesentlichen Züge des Interessenehmens an Eristik und des verstiegenen Gebrauchs der Unterscheidung zwischen Wissen und Meinen am ehesten auf *Eukleides* von Megara zu passen – wenigstens nach den Berichten über ihn bei Diogenes Laertius, II, 30 und II, 106f.; freilich tappen wir hier, was die Chronologie anlangt, im Dunkeln, und so können wir angesichts der Quellenlage über diesen Punkt nichts Exaktes sagen. Die ganze Schrift des Isokrates, nicht nur die ersten acht Paragraphen, scheint auch Kenntnis von Platons „Apologie“ und „Gorgias“ zu verraten. Aber das macht für unser Problem nicht viel aus, denn einerseits waren diese sogleich berühmte Kunstwerke, und andererseits tritt mit ihnen Platon deutlich als schonungsloser, nach allen Seiten kämpfender, zorniger Kritiker Athens auf – und eben darum nicht als jemand, der mit dem Geschäft des Erziehens und Lehrens befaßt ist. Dieses Geschäft betreibt Platon erst seit der Eröffnung der Akademie, nach der Rückkehr von der großen

Reise und damit nach der Eröffnung von Isokrates' Redeschule.

Aber wichtiger als die Identifizierung der von Isokrates bekämpften Sokratiker ist es, sich davon zu überzeugen, wie gut dieses Dokument geeignet ist, uns einen Begriff davon zu geben, wie Platon zu dem Überschuß in der Partie des „Menon“, die der Widerlegung der Skepsis dient, gekommen ist und was dieser scheinbare Überschuß bedeutet. Es handelt sich dabei um eine Auseinandersetzung Platons mit Isokrates' Kritik an Paradoxien, die innerhalb des Kreises der Sokratiker vertreten wurden.¹⁾ Den Vorwurf, sich in der Nähe von Eristik zu bewegen, benutzt er als Aufhänger, indem er ihn in sanfter und zurückhaltender Weise zurückzugeben sich anschickt. Den anderen Vorwurf der Verstiegtheit greift er danach auf und überspielt ihn, indem er das einzige, was die von Isokrates kritisierten Sokratiker nicht für ihre Schüler in Aussicht stellen, als ihnen vorgegeben hinstellt: die Unsterblichkeit der Seele. Und zwar so, daß ihnen dadurch alles Wissen, also auch das Wissen der Zukunft, latent gegeben wäre, so daß sie bei hinreichender Bemühung sich seiner wiedererinnern könnten (ursprüngliche Erwerbung des Wissens in einem früheren Leben, Wiederholung desselben im neuen nach der Wiedergeburt). Damit ist – mit den Mitteln potenziierter Verstiegtheit – die Möglichkeit des Vorauswissens der Zukunft auf einen Gemeinplatz aller Redner und Rhetoren zurückgeführt: Daß man von der Zukunft *nur* gestützt auf die Vergangenheit sich einen Begriff machen kann. Danach wird

¹ Daß Platon überhaupt die Programmschrift des Isokrates gekannt hat, beweist der „Phaidros“, 269a5–d6, wo die wörtlichen Zitate aus Isokrates, or. 13, § 9–18, mit Händen zu greifen und längst festgestellt sind. Freilich ist das etwa anderthalb Jahrzehnte später als der „Menon“ geschrieben. Aber auch z. B. mit Gorgias hat sich Platon ja in verschiedenen Zeiten in verschiedener Form auseinandergesetzt. Und ebenso doch wohl auch mit anderen schriftstellernden Sokratikern.

die Übertrumpfung der von Isokrates kritisierten sokratischen Verstiegtheit wieder fallen gelassen; die Betrachtung wird heruntergespielt – in der Szene mit dem Sklaven des Menon – auf ein Niveau, auf welchem mit Hilfe des durch die Übertrumpfung des Verstiegten gewonnenen Begriffs der Erinnerung (Besinnung) ein neuer, gegenüber dem anderer Sokratiker bescheidenerer, Begriff vom Unterschied zwischen Wissen und Meinen eingeführt wird: derjenige, der das Wissen als letzte Etappe auf dem *Wege* der Überwindung der bloßen Mutmaßung und auch der wahren Meinung in Aussicht stellt, – am Musterbeispiel der *allmählichen Gewinnung* mathematischer Einsicht (vgl. zu der *Prozeßvorstellung* 84 a und 85 c). Nur der so gewonnene neue und relativ bescheidene Begriff des Unterschiedes zwischen Wissen und Meinen wird am Schluß des Dialogs bei dem Ausblick auf das noch nicht vorhandene, aber zu erstrebende Tugendwissen verwendet (vgl. 98 a mit 85 d und 86 a).

Das damit eingeschlagene Verfahren gehorcht dem allgemeinen Schema: Zugrundegelegt wird eine Vorstellung, die im Sinne des Autors zumindest problematisch ist, die ihm aber Gelegenheit gibt, die Untersuchung zu einem gewünschten Ziel voranzutreiben, – und nach der Erfüllung dieses Zwecks wird die benutzte Vorstellung einfach wieder fallen gelassen. Ein Analogon dazu findet man bei Platon im „Euthyphron“, wo zuerst (5 e–8 a) die in Wahrheit höchst bedenkliche Vorstellung vom Streite der Götter über gut und schlecht, schön und häßlich, gerecht und ungerecht als wesentlich in die Diskussion eingesetzt wird, um dann (9 c, d) ganz einfach beiseite geschoben zu werden.

Was den besonderen Fall des „Menon“ und die hier vorgeschlagene Erklärung der herausgehobenen Partie anlangt, so möchte ich auf die Mahnung eines großen Philologen des vorigen Jahrhunderts hinweisen:¹) „(Es) hat doch jedes

¹ A. Boeckh, Kritik von Heindorfs Ausgabe platonischer Dialoge. (1808). In: Gesammelte Kleine Schriften VII, S. 70. (1872).

Werk gewisse äußere Verhältnisse gegen seine Zeit und gegen gewisse Personen, aus welchen Manches erst recht verstanden werden kann, die aber wegen der dazu nötigen mannigfaltigen Untersuchungen ins Alterthum gehöriger Gegenstände recht eigentlich einem philologischen Commentar anheimfallen; ... wie wenig man ... ohne Kenntnisse derselben wahrhaft verstehen könne, kann der platonische Kratylos und das Gastmahl zeigen, und überhaupt jede in vielfacher äußerlicher Beziehung stehende Schrift: wie z. B. der Menexenos nicht einmal für ächt platonisch gehalten werden kann, wenn man nicht gehörig bemerkt hat, wie Platon hier gar nicht frei producire, sondern sowohl im Ganzen als im Einzelnen, selbst in Phrasen und Formeln, gegen Redner und Rhetoren polemisiere.“

Daß Platon im „Menon“ mit der Anamnesistheorie und ihrer Bezugnahme auf Unsterblichkeit und Wiedergeburt der Seele *nicht* frei produziere, ist wohl von jeher gesehen oder angenommen worden. Ich glaube freilich, daß er dabei produktiver war, als man bisher gemeint hat, wenn er auch dabei – natürlich – nicht *frei* produzierte.

Marburg/Lahn, Januar 1972

Klaus Reich

GLIEDERUNG DES DIALOGS

- I Definitionsversuche der Tugend. 70a–79e (Kap. 1–12)
- 1) Von der Frage, *wie Tugend erworben werde* (Menon an Sokrates), gelangt man zur Frage, *was Tugend sei* (Sokrates an Menon). 70a–71d (Kap. 1–2)
 - 2) Von der Vorstellung verschiedener Arten der Tugend (= 1. Definitionsversuch) gelangt man zur Frage nach der gemeinsamen Bestimmung aller Tugenden. 71e–73c (Kap. 3–4)
 - 3) 2. Definitionsversuch (Tugend als „Fähigkeit, über die Menschen zu herrschen“). 73c–74a (Kap. 5)
 - 4) Definition von Form und Farbe als Beispiel einer richtigen Definition. 74a–77a (Kap. 6–9)
 - 5) 3. Definitionsversuch (Tugend als „Vermögen, das Schöne, was man begehrt, sich zu verschaffen“). 77a–79e (Kap. 10–12)
- II Der Sinn des Forschens, durch die *Wiedererinnerung* garantiert. 79e–86c (Kap. 13–21)
- 1) Völlig ratlos, leugnet Menon jede Erkenntnismöglichkeit des (noch) Unbekannten. Sokrates pariert mit der Lehre der Seelenunsterblichkeit und der auf sie gegründeten Wiedererinnerungslehre. 79e–82b (Kap. 13–15)
 - 2) *puer autodidactus*: Ein Beispiel zur Methode. 82b–85b (Kap. 16–19)
 - 3) Schlußfolgerungen zum Erwerb des Wissens, zur Unsterblichkeit der Seele und zum Erfolg des Forschens. 85b–86c (Kap. 20–21)
- III Tugend ist Wissen und lehrbar. 86c–89b (Kap. 22–25)
- 1) Menon drängt mit neuem Mut auf seine Ausgangsfrage zurück. Sokrates bedient sich der Hypothesis-Methode:

A. Wissen allein ist lehrbar.

B. a) Tugend ist ein Gut.

b) Was gut ist, ist nützlich.

c) Tugend ist nützlich. 86 c–87 e (Kap. 22–23)

2) Wissen allein ist nützlich.

Tugend ist Wissen.

Tugend ist lehrbar. 87 e–89 b (Kap. 24–25)

IV Gibt es Lehrer der Tugend? 89 b–96 b (Kap. 26–37)

1) Lehrbar ist nur, wovon es Lehrer gibt. Wer sind also die Lehrer der Tugend? 89 b–90 e (Kap. 26–27)

2) Die Sophisten sind es nicht, behauptet Anytos. 90 e–92 e (Kap. 28–30)

3) Die großen Staatsmänner Athens sind es nicht, belegt Sokrates. 92 e–95 a (Kap. 31–34)

4) Staatsmänner, Sophisten und Dichter selbst sind geteilter Ansicht.

Also ist Tugend nicht lehrbar.

Wie kommt sie also dann zustande? 95 a–96 e (Kap. 35–37)

V *Wissen und richtige Meinung*

Tugend wird auch durch *göttliche Fügung* zuteil. 96 e bis 100 c (Kap. 38–42)

1) Die richtige Meinung vermag dasselbe zu leisten wie das Wissen. Sie entbehrt jedoch der Gewähr der Dauer (Kap. 39). 96 e–99 a (Kap. 38–40)

Resümee

2) Schlußfolgerungen: Für die richtige Meinung der Staatsmänner, die diesen die zu ihrer Aufgabe notwendige Tüchtigkeit verschafft, ist *göttliche Fügung* verantwortlich. Ausblick auf den wahren Staatsmann. 96 a–100 c (Kap. 41–42)

SIGLA ET ABBREVIATIONES

- B = cod. Bodleianus Clarkianus 39 (anno 895)
 B² = eiusdem vetus corrector (fortasse Arethas)
 b = recentioris aetatis correctores
 T = cod. Venetus Append. Class. IV, 1 (saec. XI–XII)
 T² = eiusdem vetus corrector
 t = recentioris aetatis correctores
 W = cod. Vindobonensis 54, Suppl. Phil. Gr. 7 (saec. X–XI)
 w = eiusdem manus vel manus recentiores
 F = cod. Vindobonensis 55, Suppl. Phil. Gr. 39 (saec. XIII
 ad XIV)
 f = eiusdem manus secunda

raro citantur:

- P = cod. Vaticanus Palatinus 173 (saec. X–XI)
 Laur. VII. 85 = cod. Laurentianus 85, 7
 Laur. XIV. 85 = cod. Laurentianus 85, 14
 Par. 1811 = cod. Parisinus 1811 (saec. XIV)
 Par. 1812 = cod. Parisinus 1812 (saec. XIV)
 Ven. 189 = cod. Venetus 189

- | | |
|--|--|
| <p> add. = addidit
 ci. = coniecit
 corr. = correxit (sive -erunt)
 del. = delevit
 ex emend. = ex emendatione
 fort. = fortasse
 γρ. = γράφει
 in lac. = in lacuna
 in marg. = in margine
 in ras. = in rasura
 κ.τ.λ. = καὶ τὰ λοιπά
 l. c. = loco citato </p> | <p> om. = omisit (sive -erunt)
 sive omittitur
 pr. = prior
 ras. = rasura
 rec(c). = recentior(es)
 scr. = scripsit (sive -erunt)
 secl. = secluit
 suppl. = supplevit
 suprascr. = suprascripsit
 (sive -erunt)
 transp. = transposuit
 vulg. = vulgo </p> |
|--|--|

MENΩN

MENON

ΜΕΝΩΝ

ΜΕΝΩΝ, ΣΩΚΡΑΤΗΣ, ΠΑΙΣ ΜΕΝΩΝΟΣ, ΑΝΥΤΟΣ

St. II
p. 70

1. ΜΕΝ. "Ἐχεις μοι εἰπεῖν, ὦ Σώκρατες, ἄρα διδασκτὸν ἢ α
ἀρετὴ; ἢ οὐ διδασκτὸν ἀλλ' ἀσκητὸν; ἢ οὔτε ἀσκητὸν οὔτε
μαθητὸν, ἀλλὰ φύσει παραγίγνεται τοῖς ἀνθρώποις ἢ ἄλλω
τινὶ τρόπῳ;

ΣΩ. ὦ Μένων, πρὸ τοῦ μὲν Θετταλοὶ εὐδόκιμοι ἦσαν 5
ἐν τοῖς Ἑλλήσιν καὶ ἐθαυμάζοντο ἐφ' ἱππικῇ τε καὶ πλούτῳ,
νῦν δέ, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, καὶ ἐπὶ σοφίᾳ, καὶ οὐχ ἥκιστα οἱ τοῦ b
σοῦ ἐταίρου Ἀριστίππου πολῖται Λαρισαῖοι. τούτου δὲ ὑμῖν
αἵτιός ἐστι Γοργίας· ἀφικόμενος γὰρ εἰς τὴν πόλιν ἐραστάς
ἐπὶ σοφίᾳ εἴληφεν Ἀλευαδῶν τε τοὺς πρώτους, ὧν ὁ σὸς 5
ἐραστής ἐστιν Ἀρίστιππος, καὶ τῶν ἄλλων Θετταλῶν. καὶ 5
δὴ καὶ τοῦτο τὸ ἔθος ὑμᾶς εἴθικεν, ἀφόβως τε καὶ μεγαλο-
πρεπῶς ἀποκρίνεσθαι ἐάν τις τι ἔρηται, ὥσπερ εἰκὸς τοὺς
εἰδότας, ἅτε καὶ αὐτὸς παρέχων αὐτὸν ἐρωτᾶν τῶν Ἑλλήνων c
τῷ βουλομένῳ ὅτι ἂν τις βούληται, καὶ οὐδενὶ ὅτῳ οὐκ
ἀποκρινόμενος. ἐνθάδε δέ, ὦ φίλε Μένων, τὸ ἐναντίον
περιέστηκεν· ὥσπερ αὐχμὸς τις τῆς σοφίας γέγονεν, καὶ κιν-
δυνεύει ἐκ τῶνδε τῶν τόπων παρ' ὑμᾶς οἴχεσθαι ἢ σοφία. εἰ 71
γοῦν τινα ἐθέλεις οὕτως ἐρέσθαι τῶν ἐνθάδε, οὐδεὶς ὅστις οὐ
γελάσεται καὶ ἐρεῖ· "ὦ ξένε, κινδυνεύω σοι δοκεῖν μακάριός
τις εἶναι – ἀρετὴν γοῦν εἴτε διδασκτὸν εἴθ' ὅτῳ τρόπῳ παρα-

70 b 2 Ἀριστίππου secl. Naber λαρισαῖοι F: λαρισαίου BTW:
λαρισαίου t: secl. Naber c 1 αὐτὸς WF: αὐτοῖς BTf (sed c in
ras. B) c 3 τὸ ἐναντίον] τὸ πρᾶγμα εἰς τὸναντίον Cobet 71 a 4
ἀρετὴν . . . a 5 εἰδέναι secl. Naber.

MENON

St. II Die im Dialog auftretenden Personen sind: Menon (*Men*), Sokrates (*So*), ein Sklave (*Skl*) des Menon, Anytos (*An*).
p. 70

- a I. MENON¹): Kannst du mir sagen, Sokrates, ob die Tugend lehrbar ist? Oder ist sie nicht lehrbar, sondern durch Übung zu erlangen? Oder wird sie den Menschen weder durch Übung noch durch Lehre, sondern von Natur oder sonst irgendwie zuteil?

SOKRATES: Vordem, Menon, waren die Thessalier berühmt unter den Hellenen und bewundert wegen ihrer Reitkunst

- b und ihres Reichtums, jetzt aber sind sie es auch, wie mich dünkt, wegen ihrer Weisheit, und nicht am wenigsten die Mitbürger deines Freundes Aristippos in Larissa. Das verdankt ihr aber dem Gorgias. Denn nach seinem Einzug in diese Stadt gewann er sich auf Grund seiner Weisheit die Zuneigung nicht nur der Hervorragendsten unter den Aleuaden, zu denen dein Liebhaber Aristippos gehört, sondern auch unter den übrigen Thessaliern. Er ist es denn auch, der euch die Gewohnheit beigebracht hat, unbefangen und freimütig auf jede Frage zu antworten, die man an euch richtet,
- c wie man es von Wissenden nicht anders erwartet; stellte er es doch auch selbst jedem Hellenen, der es wünschte, frei, ihn über jeden beliebigen Gegenstand zu befragen, und blieb keinem die Antwort schuldig. Hier (in Athen) dagegen, Freund Menon, ist umgekehrt eine Art Geistesdürre eingetreten, und
- 71 allem Anschein nach ist die Weisheit aus hiesigen Landen zu euch übergesiedelt. Denn versuche nur, einem der Unsrigen hier diese deine Frage vorzulegen: Du wirst keinen finden, der dir nicht ins Gesicht lachen und sagen wird: „Fremdling, du hältst mich wohl für einen Göttergünstling, da du mir zutraust, zu wissen, ob die Tugend lehrbar sei oder auf welche

γίγνεται εἰδέναι — ἐγὼ δὲ τοσοῦτον δέω εἶτε διδασκτὸν εἶτε 5
μὴ διδασκτὸν εἰδέναι, ὥστ' οὐδὲ αὐτὸ ὅτι ποτ' ἐστὶ τὸ παράπαν
ἀρετὴ τυγχάνω εἰδώς.”

2. Ἐγὼ οὖν καὶ αὐτός, ὦ Μένων, οὕτως ἔχω· συμπένομαι b
τοῖς πολίταις τούτου τοῦ πράγματος, καὶ ἑμαυτὸν κατα-
μέμφομαι ὡς οὐκ εἰδώς περὶ ἀρετῆς τὸ παράπαν· ὁ δὲ μὴ
οἶδα τί ἐστίν, πῶς ἂν ὁποῖόν γέ τι εἰδείην; ἢ δοκεῖ σοι
οἶόν τε εἶναι, ὅστις Μένωνα μὴ γινώσκει τὸ παράπαν ὅστις 5
ἐστίν, τοῦτον εἰδέναι εἶτε καλὸς εἶτε πλούσιος εἶτε καὶ
γενναῖός ἐστιν, εἶτε καὶ τάναντία τούτων; δοκεῖ σοι οἶόν τ'
εἶναι;

MEN. Οὐκ ἔμοιγε. ἀλλὰ σύ, ὦ Σώκρατες, ἀληθῶς
οὐδ' ὅτι ἀρετὴ ἐστὶν οἴσθαι, ἀλλὰ ταῦτα περὶ σοῦ καὶ οἴκαδε c
ἀπαγγέλλωμεν;

ΣΩ. Μὴ μόνον γε, ὦ ἐταῖρε, ἀλλὰ καὶ ὅτι οὐδ' ἄλλω πω
ἐνέτυχον εἰδότε, ὡς ἐμοὶ δοκῶ.

MEN. Τί δέ; Γοργίᾳ οὐκ ἐνέτυχες ὅτε ἐνθάδε ἦν; 5

ΣΩ. Ἐγώ γε.

MEN. Εἶτα οὐκ ἐδόκει σοι εἰδέναι;

ΣΩ. Οὐ πάνυ εἰμὶ μνήμων, ὦ Μένων, ὥστε οὐκ ἔχω
εἰπεῖν ἐν τῷ παρόντι πῶς μοι τότε ἔδοξεν. ἀλλ' ἴσως
ἐκεῖνός τε οἶδε, καὶ σὺ ἂ ἐκεῖνος ἔλεγε· ἀνάμνησον οὖν 10
με πῶς ἔλεγεν. εἰ δὲ βούλει, αὐτὸς εἰπέ· δοκεῖ γὰρ δήπου d
σοὶ ἄπερ ἐκείνω.

MEN. Ἐμοιγε.

ΣΩ. Ἐκεῖνον μὲν τοίνυν ἐῷμεν, ἐπειδὴ καὶ ἄπεστιν· σὺ
δὲ αὐτός, ὦ πρὸς θεῶν, Μένων, τί φῆς ἀρετὴν εἶναι; εἶπον 5
καὶ μὴ φθονήσης, ἵνα εὐτυχέστατον ψεῦσμα ἐψευσμένος ὦ,

a 5 τοσοῦτον BTWF: τοσούτου Buttmann a 6 ὥστ' F: ὡς
BTW b 4 γέ τι BTW: ἐστὶν F: γέ τί ἐστιν Naber b 5 γινώσκει
BT: γινώσκη WF b 6 τοῦτον BWF: τούτων T καὶ γενναῖος
BTF: γενναῖος W c 3 πω BTW: που F c 10 ἀνάμνησον . . .
ἔλεγεν punctis notata in T d 4 μὲν τοίνυν TWF: μέντοι νῦν B
d 5 εἶπον BTWF: εἰπέ ser. Laur. xiv. 85 d 6 εὐτυχέστατον BTF:
εὐτυχέστατος W