

Hosion, eu dzen und dikaiousune in der Apologie des Sokrates und im Euthyphron

RICCARDO DOTTORI / *Roma* /

1. Praktisches Wissen (*anthropine sophia*), politische Tugend (*dikaiousune*) und ihr Bezug auf *hosion* (das Heilige).

In der *Apologie des Sokrates* fragt Sokrates den Kallias, wer die Tugend des Mannes und des Bürgers kennt und seinen eigenen Kindern beibringen kann (τῆς ἀνθρωπίνης τε καὶ πολιτικῆς ἐπιστήμων ἐστίν, *Ap.* 20 b 4–5). Darauf antwortet Kallias, dass Evenos, ein Sophist, das könne, und seinen Kindern ein solches Wissen (τέχνη) beibringe, während Sokrates seinerseits der Meinung ist, ein solches Wissen nicht zu besitzen (οὐ γὰρ ἐπίσταμαι), und es deshalb auch nicht lehren zu können. Dies führt zurück zur berühmten Geschichte, es sei ihm im Delos von der Pythia gesagt worden, dass er der weiseste Mensch sei. Aber welche σοφία besitzt er? Wie kann der Gott ihn den weisesten Menschen nennen? Nach eingehender Forschung bei Politikern, Dichtern und Wissenschaftlern hatte er sich davon überzeugen müssen, dass diese nur im Besitz eines scheinbaren Wissens sind, und das eigentliche Wissen nur Gott angehört. Das Orakel hat nur insofern Recht, ihn den weisesten Menschen zu nennen, als er sich nicht wie andere Menschen einbildet, etwas zu wissen, wodurch die anderen nicht imstande sind, das wahre Wissen zu suchen und zum wahren Wissen zu kommen. Um welches Wissen

handelt es sich hier jedoch? Was für einen Sinn soll sein Wissen haben, wenn es darin besteht, zu wissen, dass er nichts weiß? Sokrates selbst sagt dazu, dass die einzige σοφία, die er besitzt, die menschliche Weisheit sei (ἀνθρωπίνη σοφία); aber welchen praktischen oder politischen Wert hat diese σοφία?

Wir haben hier eine hervorragende Antwort Gadamers, gerade in einer Schrift, die sich auf den *Eutyphron* bezieht: „Die wahre menschliche Weisheit (ἀνθρωπίνη σοφία) ist, sich des Nichtwissens im Wissenmüssen des Guten bewusst zu sein.“¹ Wir können vermuten, dass dieses Wissen in einem ausgezeichneten Verhältnis zu der Gerechtigkeit steht, da sie ἀνθρωπίνη καὶ πολιτική σοφία genannt wird. Sokrates ist auch deshalb zuerst zu den berühmteren Politikern gegangen, da er sich davon überzeugen wollte, dass es weisere (σοφώτεροι) Menschen gibt als ihn selbst. Er sagt uns hier auch, seine Aufgabe sei es, im Dienste Gottes Andere zu überzeugen, dass die Menschen nichts wissen, bzw. nicht σοφοί sind. Dies sei eben der Grund, weshalb er nun von Meletos angeklagt sei. Sokrates wird von der Menge (οἱ πολλοί) gehasst, weil er das Unwissen Anderer demaskiert und die eigene σοφία darüber erhebt, indem er sich anmaßt, die Anderen nach ihrem gerechten und ungerechten Tun (πότερον δίκαια ἢ ἄδικα πράττει, *Ap.* 28 b 8–9) zu beurteilen und zu ermahnen. Das menschliche Wissen des Sokrates, seine ἀνθρωπίνη σοφία, besteht also im praktischen Wissen, und ist als solche eine Tugend, die an sich mit der politischen Tugend einhergeht, nämlich mit der δικαιοσύνη, der Gerechtigkeit.

Wenn wir zuerst daran festhalten, was wir gerade in der *Apologie* gelesen haben, nämlich dass die Aufgabe des Sokrates darin besteht, im Dienste Gottes die Menschen auf die Gerechtigkeit aufmerksam zu machen, dann können wir dadurch einen Blick auf die Problematik gewinnen, die Sokrates mit Euthyphron im gleichnamigen Dialog diskutiert. Im *Euthyphron* will Sokrates zeigen, wie das Verhältnis zwischen dem ὄσιον, d.h. dem Heiligen, und der Gerechtigkeit eigentlich zu verstehen sei. Die Vermutung, dass der Sinn des Dialoges darin besteht, beide in ihrer Beziehung wechselseitig zu klären, ist schon von der Inszenierung des Dialoges her selbst zu sehen:

Sokrates, der sich gegen die Anklage des Meletos wegen Gottlosigkeit (ἀσέβεια) verteidigen soll, trifft vor dem Gericht Euthyphron, der sich rühmt, in den Sachen der Götter (τὰ θεῖα) ein Experte, ja sogar ein Fachmann zu sein, und der auch vor Gericht geht, um seinen Vater wegen Mordes an seinem Diener anzuklagen. Aus dem Inhalt dessen, was Euthyphron selber über diesen Mord erzählt (*Euthphr.* 4 b 7–e 1), erweist sich jedoch, dass dies durchaus kein klarer Fall von Ungerechtigkeit und Mord war.² Die Frage bleibt nun, ob es gerecht gewesen wäre, in diesem Fall den Vater anzuklagen und ihn vor Gericht zu bringen, oder ob es nicht gerade als Gottlosigkeit (ἀνόσιον) anmutet,

¹ Vgl. Gadamer 1991.

² Die Geschichte wird von Euthyphron selber ausführlich erzählt: Erstens war der Verstorbene kein Hausdiener, kein οἰκεῖος, sondern ein Tagelöhner, der im Zustande der Trunkenheit selber einen Sklaven des Vaters getötet hatte. Außerdem hatte ihn der Vater nicht eigentlich getötet, sondern nur in Gewahrsam gehalten, bis ein Rechtsexegete von Athen käme, welcher den Fall hätte beurteilen sollen. Einen solchen gab es jedoch in Naxos nicht, weshalb der Vater ihn angefordert hatte. Da es aber eine lange Zeit dauerte, bis dieser kommen konnte, war der Tagelöhner inzwischen aus Hunger und Kälte gestorben.

den Vater wegen des Todes eines Fremden anzuklagen. Ebenso wie Sokrates, der sein ganzes Leben lang die Gerechtigkeit gesucht hat, der Unfrömmigkeit beschuldigt wird, so könnte auch Euthyphron, der Wahrsager und Fachmann in Sachen des Göttlichen, infolge seines Wunsches nach höchster Gerechtigkeit, ausgedrückt in seiner Anklage (δίκη) gegen den eigenen Vater, der Unfrömmigkeit beschuldigt werden. Insofern also Sokrates Hilfe bei Euthyphron sucht, um sich zu vergewissern, was ὄσιον sei, so scheint Euthyphron bei Sokrates Hilfe zu finden in seinem Drang zu wissen, was Gerechtigkeit sei. Doch ist Euthyphron ganz zuversichtlich in seinem Vorhaben, denn er meint sehr wohl zu wissen, was das Heilige und was das Frevelhafte, bzw. was das ὄσιον und was das ἀνόσιον in Sachen des Göttlichen sei (*Euthphr.* 4 e 1– 5 a 2), so dass er wohl wusste, wie er sich vor dem Gericht gegen Meletos zu verteidigen habe. Sokrates behauptet dagegen wie immer, es nicht zu wissen, so dass er von ihm gerne lernen würde, worin das Gottesfürchtige (τὸ εὐσεβές) und das Gottlose (τὸ ἀσεβές) bestünden, sowohl in Bezug auf Mord, als auch auf alles andere. Er fügt noch einige Worte hinzu, die eine Antizipation der Fragestellung der Ideenlehre im Hinblick auf das ὄσιον darstellen: „Oder ist nicht das Heilige in jeder Handlung sich selbst gleich (οὐ ταῦτόν ... αὐτὸ αὐτῷ), und das Unheilige wiederum allem Heiligen ganz entgegengesetzt und sich selbst auch immer ähnlich, sodass ein jedes, das im Begriff ist, unheilig zu sein, eine gewisse Form (ιδέα) haben würde, was seine Unheiligkeit als solche betrifft?“ (*Euthphr.* 5 d 1–5).

Bevor wir nun auf die Hauptfrage eingehen, die wohl in derselben Formulierung bezüglich der Idee wiederkehren wird, wollen wir zuerst bemerken, dass hier neben τὸ ὄσιον und ἀνόσιον noch ein anderes Wort auftritt, nämlich: εὐσέβεια. Nach Gigon sind die beiden Termini einfach synonym.³ Gadamer bemerkt richtigerweise, dass εὐσέβεια eher die Bedeutung von „subjektives Verhalten der Ehrfurcht dem Göttlichen gegenüber“ hat, während ὄσιον an sich das ganze objektive Gebiet abdeckt, das einen Bezug auf das Göttliche hat (dafür wird auch der Terminus αἰδώς gebraucht). Wir könnten deshalb τὸ ὄσιον als „das Heilige“ übersetzen, und τὸ εὐσεβές als „das Fromme“ oder einfach als „Frömmigkeit“ (lat. *pietas*, adk. *pious*). Dem entspricht im Englischen die Unterscheidung zwischen „*the holy*“ und „*the pious*“.⁴ Da aber die Bedeutungen hier nicht so klar zu trennen sind, und ὄσιον beide von ihnen umfasst, müssen wir vielleicht doch zugeben, dass der Unterschied zwischen den beiden Bedeutungen im Griechischen vom Kontext abhängig ist.⁵ Weiter meint Gadamer, dass sowohl αἰδώς als auch ὄσιον und τὸ θεῖον keinen bestimmten Gegenstand, sondern ein umfassendes und zugleich unbe-

³ Vgl. Gigon (1972: 191) bezieht diesen Dialog auf die sokratische Literatur, vor allem auf einen Dialog des Aischines, *Telauges*, der εὐσέβεια καὶ ὀσιότης zum Gegenstand hat, wo beide Termini klarerweise synonym sind.

⁴ Geach (1966: 369–382), merkt wohl, dass die Bedeutung von ‘holy’ und ‘pious’ verschieden ist, obwohl beide in ὄσιον enthalten sind; D. Wolfdorf (2005: 1–71), bemerkt in seinem Aufsatz ebenfalls, dass das Adjektiv ὄσιον sowohl als ‘holy’ wie auch als ‘pious’ übersetzt wird, wobei ‘pious’ den psychologischen Status oder den Akt des Subjektes meint, während ‘holy’ sich mehr auf objektive Tatsachen bezieht. Obwohl er meint, dass der Unterschied zwischen den beiden Bedeutungen im Griechischen kontextabhängig ist, übersetzt er den Terminus als ‘holy’.

⁵ Gadamer (1991: 84) übersetzt meistens ὄσιον als „das Heilig-Fromme“; er bringt aber dadurch die beiden Begriffe τὸ ὄσιον und τὸ εὐσεβές durcheinander.

stimmtes Gebiet darstellen.⁶ Die Bedeutung von ὄσιον scheint so schwer zu bestimmen zu sein, weil in ihm sowohl der subjektive Bezug des Fühlens, wie auch der Gegenstand des Fühlens so eng ineinander geschmolzen sind, dass dieses Eine deshalb unfassbar und unbestimmt bleiben muss. Die Sache wird zusätzlich kompliziert durch die Tatsache, dass es wohl eine Erfahrung des ὄσιον gibt, welche nicht nur keine Erfahrung eines unbestimmten Gegenstandes ist, sondern eines solchen, der sich wie ein Subjekt zu dem Erfahrenden verhält, so dass ein intersubjektives Verhältnis entsteht, das schwer zu verstehen ist. Wenn der Mensch sich in seinem Bezug zu dem Göttlichen positiv verhält und dadurch gottgefällig (θεοφιλής) wird, ist es trotzdem schwierig einzusehen, wie auf diese Weise eine Beziehung zustande kommen kann, die auf Gerechtigkeit, d.h. auf Gegenseitigkeit beruht. Das Problem könnte nur dann gelöst werden, wenn es gelingen würde, zu bestimmen, in welchem Verhältnis das ὄσιον und das δίκαιον, εὐσέβεια, ὁσιότης und δικαιοσύνη zueinander stehen, und das gerade ist der Zweck des Dialoges.

2. Wesensbestimmung des *hosion* und die erste Definition: das *hosion* als *theophiles*.

Nach der weiteren Inszenierung, in welcher Sokrates ironischerweise proklamiert, Schüler von Eutyphron werden zu wollen, um genau zu erfahren, was τὸ εὐσεβές und τὸ ἀσεβές seien, und um sich bei der Verteidigung gegen Meletos Beschuldigung auf ihn zu berufen, fängt in 5 c 8–6 e 9 der wesentliche Teil des Dialogs an. Wie immer stellt Sokrates die Frage nach der Definition: Angesichts der Tatsache, dass er der Gottlosigkeit (ἀσέβεια) angeklagt wird, geht er auf die Frage nach dem εὐσεβές und dem ἀσεβές, dem Gottesfürchtigen und dem Gottlosen, ein. Die erste Frage ist also: ποῖόν τι φησὶ εἶναι τὸ εὐσεβές, welcher Art von Qualität erfreut sich das Gottesfürchtige, sowohl im Bezug auf Mord, wie auch auf alle anderen Dinge? Von dieser Frage, geht Sokrates dann auf die eigentliche Definitionsfrage über: ποῖόν τι φησὶ εἶναι τὸ ὄσιον καὶ ἀνόσιον; was sagst Du, dass das Heilige und das Unheilige sind? Sie zielt darauf hin, die Identität des ὄσιον festzustellen, die durch den Gegensatz zu dem ἀνόσιον zu bestimmen ist, welches wiederum auch mit sich selbst identisch ist, und ähnlich mit allem, was ἀνόσιον ist. Diese Identität mit sich selbst, wodurch jedes ist, was es ist, hat jedes durch seine ἰδέα, seine Gestalt oder sein Aussehen, oder wie immer wir ein solches Wort übersetzen wollen.⁷

Die erste Antwort Eutyphrons auf diese Wesensfrage hat mit der Gerechtigkeit zu tun und geht aus der Lage hervor, in der er momentan verwickelt ist: Frommsein ist, den Übeltäter zu verfolgen. Ungeachtet dessen, ob jener der eigene Vater oder die eigene

⁶ Gadamer (1991: 87): „Das Göttliche ist etwas anderes, eine Gegebenheit, die man nicht fassen kann, und deren Dasein man als allgegenwärtig weiß, in eben dem Sinne unbestimmter Gegenwart, den das Neutrum zu evozieren weiß.“

⁷ Wir können der Interpretation Gigons (1972: 209–210) nicht zustimmen, nach welcher eine solche logisch-ontologische Wesensdefinition an der eleatischen Ontologie hängt, weil wir nicht glauben, dass Parmenides' Ontologie auf dem Identitätsprinzip gründet, oder sogar dieses entdeckt hätte.

Mutter oder sonst wer sei (*Euthphr.* 5 c 8–e 1), Unrecht bleibt Unrecht.⁸ Er beruft sich dabei auf Zeus, der der Gerechteste über alle Götter ist, und auch seinem Vater Fesseln aufgelegt hat. So verwickelt er sich weiter in unzählige Schwierigkeiten, indem er sich auf die Götter bezieht, und verzettelt sich auch in viele andere Probleme, so dass er die Wesensfrage verpasst. Sokrates ermahnt ihn 6 d 10–e 7, er habe ihn nach den vielen, was das ὅσιον sein kann, nicht gefragt, sondern nur nach dem Wesen des ὅσιον als solchem, nach dem αὐτὸ τὸ εἶδος des ὅσιον, durch welches alle verschiedenen Fälle des ὅσιον gerade ὅσια sind, bzw. die Qualität der ὁσιότης besitzen.⁹ Hätte er doch vorher nach diesem πῶτον gefragt, nach der ιδέα des ὅσιον (*Euthphr.* 5d 1–5), sodass man, wie er behauptet, auf sie blickend und dieselbe als παράδειγμα gebrauchend, immer erkennen könne, was fromm oder nicht fromm ist.

An dieser sehr interessanten und wichtigen Stelle für die frühere Ideenlehre sind zwei Bemerkungen zu machen. Die erste betrifft den Unterschied zwischen ιδέα und εἶδος, die von Schleiermacher durch ‚Gestalt‘ und ‚Begriff‘ wiedergegeben werden, von Gadamer durch das Wortspiel von ‚Ausblick‘ und ‚Anblick‘. Wichtig ist hier natürlich, wie ihre Bedeutung an dieser Stelle von Plato selbst definiert wird: der erste nämlich als:

αὐτὸ τὸ ὅσιον ᾧ πάντα τὰ ὅσια ὁσιά ἐστιν

das Heilige selbst, aufgrund dessen alle heiligen Dinge eben heilig sind (*Euthphr.* 6 d 9–e 7).¹⁰

Das εἶδος, würden wir sagen, ist Grund oder Ursache des Soseins von allem Seienden, sofern sie ein solches sind. Davon scheint Plato die Idee als Urbild, παράδειγμα, zu unterscheiden, an dem wir erkenntnismäßig die einzelnen Fälle prüfen und dadurch sie als solche erkennen und von den anderen unterscheiden können. Wenn der Text dies eindeutig ausdrückt, dann können wir εἶδος nicht als ‚Begriff‘ übersetzen; εἶδος scheint hier vielmehr ontologisch gemeint zu sein, als Ursache des Soseins des Seienden: wir können also εἶδος nur als ‚Form‘ übersetzen. Form ist auch Gestalt, hat aber darüber

⁸ So der Gigon (1972: 206–207), der die ganze Geschichte des Prinzips im Altertum auslegt.

⁹ Wolfsdorf (2005: 4–5) fragt sich, wie die grammatischen Formen, die aus dem bestimmten Artikel und dem Adjektiv gebildet sind, i.e. τὸ ὅσιον, die er „to phrase“ nennt, und die in der Tat Namen für die Ideen sind, zu verstehen seien, nämlich ob als „quantifiers phrases“ oder „referring expressions“. Im ersten Fall folgt er der Formulierung des Textes, nach welcher τὸ ὅσιον der Grund dafür ist, dass alle heiligen Dingen heilig sind (οἱ πάντα τὰ ὅσια ἐστίν). Aber das ist die Frage nach dem Grund, weshalb die Dinge heilig sind, und nicht einfach eine semantische Frage, d.h. die Frage nach der Quantifizierung der Dinge oder Fälle (des *universal quantifier*), oder nach dem Referent der „referring expression“ τὸ ὅσιον. Wolfsdorf selber muss zuletzt den von ihm ausgesprochenen Unterschied aufgeben, indem er meint, der Ausdruck „to phrase“ als Name der Idee sei sowohl referentiell als quantifizierend zu verstehen, da es nur einen Referent in dem Fall gibt: die Idee. Die einzige Weise, die Schwierigkeit dieser Ambivalenz, und damit den dritten Mann zu vermeiden, ist, das εἶδος kausal zu verstehen: dies ist auch der Grund der verschiedenen „degrees of reality“, als Ausweg aus dem Dritten Mann (Vlastos 1971).

¹⁰ Cohen (1971: 10) hat in seinem Aufsatz ganz richtig darauf hingewiesen, dass diese Wendung der Ausdruck des Verhältnisses der Ursache ist. Er meint auch ganz richtig, dass der Ausdruck, mit dem er die *aitia* bezeichnet, auch der Grund der Definition ist; wir können sagen: Er ist der Wesensgrund. Ob man akzeptieren kann, dass seine Unterscheidung (Cohen 1971: 11) von logischer Ursache (*logical-oti*) und rationaler Ursache (*reason-oti*) Sokrates bewusst sei und den Beweggrund der Argumentation ausmache, weshalb sie dadurch auch konsistent bleibe, ist ein anderes Thema; darüber aber später.

hinaus die Bedeutung der Ursache des So-seins. Den zweiten Terminus ἰδέα, der hier mit εἶδος gepaart wird, können wir nicht anders als mit dem Wort ‚Idee‘ übersetzen; die Bedeutung der ἰδέα ist hier aber ein Muster für die Erkenntnis der so und so gearteten Dinge. Nun hat das Muster auch eine Gestalt, aber ihre Funktion ist nicht der Grund des Soseins der jeweiligen Dinge, sondern nur der Grund des Erkennens; durch die Idee können wir unseren Blick schärfen und – indem wir auf die Idee blicken – die jeweiligen Dinge voneinander unterscheiden. Die Erkenntnis, die wir durch die Idee erlangen, reicht aber, wie wir wissen, noch weiter: Wenn die Dialektik der Ideen eingesetzt wird, führt sie uns bis auf die Idee des Guten zurück.

Nun soll aufgrund der Definition und der Erklärung von εἶδος und ἰδέα, die die Frage nach der Identität und dem Gegensatz des ὄσιον beantwortet, eine zweite Definition des Frommen gesucht werden. So kommen wir an die meist diskutierte und wichtigste Stelle des Dialoges. Die zweite Definition des Euthyphrons lautet: „Fromm ist, was den Göttern lieb ist (τὸ τοῖς θεοῖς προσφιλές), was nicht lieb ist, ist unfromm, ruchlos“ (*Euthphr.* 6 e 11–7 a 1). Das Gespräch braucht aber noch einen ziemlich langen Weg, bevor diese Antwort eigentlich diskutiert und widerlegt wird. Denn alle Götter sind sich untereinander überhaupt nicht einig darüber, was gerecht und ungerecht, was edel und schlecht, was gut und böse ist (*Euthphr.* 7 e 1–5). Davon scheint die Antwort abzuhängen, was ihnen liebwürdig sein soll oder nicht; die Antwort soll also in der revidierten Form gefasst werden: Was allen Göttern liebwürdig ist, ist das Fromme (*Euthphr.* 9 e 1–3).¹¹

An diesem Punkt startet die eigentliche Diskussion, und Sokrates bringt die zwei alternativen Möglichkeiten, unter denen man die Definition verstehen kann und die von der gesamten neueren sprachanalytischen Literatur so formuliert werden (*Euthphr.* 10 a 1–2):

1. Das Heilige wird von den Göttern geliebt, weil (ὅτι) es heilig ist.
2. Das Heilige ist heilig, weil es von den Göttern geliebt wird.

Die zweite Alternative ist falsch, aber da Euthyphron das gestellte Problem nicht versteht, müssen beide geprüft werden. Das tut Sokrates zuerst, indem er drei Beispiele von Tun und Leiden anführt: etwas wird bewegt und bewegt selbst, wird geführt und führt selbst, wird gesehen und sieht selbst, um dann diese drei Fälle mit dem Fall der Liebe zu vergleichen, in dem es ein Geliebtes und einen Liebenden gibt. In den ersten drei Fällen ist klar, dass etwas ein Bewegtes, Geführtes und Gesehenes ist, weil (διότι)

¹¹ Cohen (1971: 3–4) hat auf die grammatischen Schwierigkeiten der englischen Übersetzungen als Grund für die Unverständlichkeit des platonischen Textes hingewiesen. Diese Unverständlichkeit rührt unter anderem daher, dass Sokrates zuerst die Beziehung des Kausalitätsverhältnisses richtigerweise durch die aktive und passive Form darstellt (wird getragen – trägt, usw.), dann aber in den weiteren Beispielen zwei passive Formen gebraucht, nämlich das passive Partizip und die dritte Person der medialen Form desselben Zeitwortes, φερόμενον – φέρεται. Somit wird der Unterschied zwischen beiden Formen, worauf das Kausalitätsprinzip gegründet ist, unkenntlich gemacht oder ist zumindest sehr schwer zu verstehen. Diese Schwierigkeit wird im Fall der englischen Übersetzung noch größer, weil dort beide Formen in derselben Weise mit dem folgenden Resultat übersetzt werden: „a thing carried is (1) carried because it is carried, but not (2) carried because it is carried“; das war nicht nur der Grund für die Schwierigkeit der Übersetzung von F.J. Church (1965) und P.T. Geach (1966), sondern auch für das Verständnis des Textes und der platonischen Argumentation für dieselben Übersetzer.

jemand es bewegt, führt und sieht, und nicht umgekehrt. Die ersten drei Fälle werden unter den Begriffen des γιγνόμενον καὶ πάσχον zusammengefasst, und der Schluss ist, dass der Zustand des Werdens und Leidens nicht selbst Ursache dessen sein kann, was passiert, sondern dass es ein tätiges Prinzip geben muss, welches die Ursache des Geschehens und dadurch des Tuns und Leidens ist. Wie steht es aber mit dem Fall der Liebe, der mit diesen drei Beispielen konfrontiert werden soll? Auch hier scheint dasselbe Ursachenprinzip zu gelten, denn das Geliebtwerden ist selbst auch ein Zustand. Der Zustand des Geliebtwerdens, der ein leidender, πάσχον, ist, kann also nicht der Grund sein, dass etwas oder jemand von denen geliebt wird, die es/ihn lieben. Vielmehr wird jemand oder etwas dadurch zu einem Geliebten, dass dieses/r (ὅτι) etwas oder jemand von denen geliebt wird, die es/ihn lieben. Das Ursachenprinzip liegt auch hier bei den Handelnden, den Liebenden, und nicht bei dem, was vor sich geht, (γιγνόμενον) oder bei dem, dem es passiert (πάσχον), also bei dem Geliebten. So folgt in 10 c 10–12 der Schluss:

3. οὐχ ὅτι φιλούμενόν ἐστι φιλεῖται ὑπὸ ὧν φιλεῖται

Nicht weil etwas ein Geliebtes ist, wird es geliebt von denen, die es lieben (in dem Fall von den Göttern),

4. ἀλλ' ὅτι φιλεῖται φιλούμενον,

sondern weil es von den Göttern geliebt wird, wird es zu einem Geliebten,¹²

wobei es klar wird, dass die Bejahung von 3) falsch wäre. Platons Argumentation ist hier aber von vielen Exegeten bestritten worden. Das „Weil“ hat in dem Fall des Geliebtwerdens, wie manche Ausleger gesehen haben,¹³ einen anderen Sinn als in den drei vorangegangenen Beispielen: dass einer geliebt wird, hat andere Gründe als der Fall, dass jemand gesehen wird, oder geführt wird. Die Gründe des Geliebtwerdens sind etwas anderes als das einfache Geliebtwerden selber, aber wo liegt das tätige Prinzip: in der Liebe, bei dem Liebenden oder dem Geliebten? Ist der Zustand des Geliebtwerdens nur ein passiver Zustand, der nur vom Liebenden als dem Tätigen abhängt, oder ist es nicht der Geliebte, der im Zustand des Geliebtwerdens ist, selber das tätige Prinzip des Geliebtwerdens?

Hat aber Sokrates einmal seiner eigenen Meinung nach bewiesen, dass das Geliebtwerden nur ein γιγνόμενον und πάσχον ist und deshalb eine Ursache braucht, nämlich

¹² Cohen (1971) meint, dass der Beweis besser zu verstehen sei, wenn man die dritte Person der medialen Form in die aktive Form stellt; dann müssten wir auch die Folge der beiden Sätze umkehren und so hätten wir die zwei alternativen Aussagen:

³⁾ Etwas ist ein Geliebtes, weil die Götter es lieben,

⁴⁾ Die Götter lieben etwas, weil es ein Geliebtes von den Göttern ist,

wobei die frühere zweite und vierte Aussage hier klarerweise falsch sind. Zu bemerken ist noch, dass diese Stellung und Nummerierung der Sätze eine umgekehrte gegenüber derjenigen des Textes ist. Gerade die aktive Form des Verbs zeigt, dass 2) und 4) nur einen zirkulären Beweis ergeben.

¹³ So auch Gadamer, a. a. O. S. 113. D. Wolfsdorf hat in seiner kritischen Zusammenfassung der Sekundärliteratur zum *Euthyphron* bis zum Erscheinen seines Aufsatzes über alle Kommentatoren berichtet, welche meinen, dass Platons Argumentation hier fehlerhaft sei, anfangend mit der Kritik von Braun (1964) und dem berühmten Kommentar von Geach (1966), denen fünf weitere *papers* folgten, nämlich Hall (1966), Anderson (1969), Allen (1970), Cohen (1971), Paxson (1972), welche das Gegenteil behaupten; dann die weiteren Interpretationen von Thom (1978) und Friedmann (1982), welche meinen, das Argument sei nicht stichhaltig genug.

die Liebe der Götter, so kann er auf die Frage nach der Definition des Heiligen zurückkommen, um zu zeigen, was er sich vorgenommen hatte: Nämlich, dass man nicht sagen kann, dass das Heilige das Heilige sei, weil es von den Göttern geliebt wird; man muss vielmehr sagen, dass das Heilige von den Göttern geliebt wird, weil es das Heilige ist, und dass gerade aufgrund des Beweises, dass das Geliebtwerden keine Ursache für seine wesentliche Bestimmung, bzw. keine Antwort auf die Wesensfrage des ὄσιον sein kann. Es ist, wenn überhaupt, Wesensbestimmung von einem anderen εἶδος, nämlich dem Gottgefälligen, dem θεοφιλές.

Wenn nämlich Sokrates die Antwort Euthyphrons wieder prüft: „Das Heilige ist das, was von allen Göttern geliebt wird“, dann wird es klar, dass das Geliebtwerden von den Göttern nur der Grund der Definition des Gottgefälligen sein kann, nicht aber des ὄσιον. Sokrates bestreitet nicht, dass das Heilige von den Göttern geliebt wird, bloß ging seine Frage (τί ἐστὶ X) dem εἶδος des Heiligen nach. Gefragt wurde auch (*Euthphr.* 10 a 2–3), ob das εἶδος des Heiligen als solches, nämlich ὄσιον ὅτι ὄσιον ἐστὶ, die Ursache des Geliebtwerdens seitens der Götter sei, und nicht umgekehrt, nämlich das Geliebtwerden seitens der Götter die Ursache des Heiligen.¹⁴ Es wurde dann bewiesen, dass das Geliebtwerden seitens der Götter zu einem anderen εἶδος gehört bzw. das andere ausmacht, das Gottgefällige, τὸ θεοφιλές. So könnte man zum Schluss kommen (*Euthphr.* 10 d 1–e 8), dass das Geliebtwerden seitens der Götter lediglich den Wesensgrund des θεοφιλές und nicht des ὄσιον ausmacht. Der Grund der Unterscheidung liegt darin, dass:

5. διότι ἄρα ὄσιόν ἐστιν φιλεῖται,
weil es das Heilige ist, deshalb wird es von den Göttern geliebt;

6. οὐχ ὅτι φιλεῖται, διὰ τοῦτο ὄσιόν ἐστιν,
nicht weil es von den Göttern geliebt wird, ist das Heilige,

wobei klar ist, dass diese Sätze den Beweisgang wiederholen, der schon für das Lieben und Geliebtwerden in 3) und 4) vollzogen war. Indem diese ἐπαγωγή auf das Heilige angewendet wird, wird wieder bestätigt, dass die Handlung der Liebe eine Wirkung auf den Gegenstand hat (ein Geliebtes hervorbringt), die nicht als Erklärungsgrund des Gegenstands selbst angegeben werden kann. Dies hat aber für das Heilige die Bedeutung, dass, obwohl es von den Göttern geliebt werden kann, die Wirkung ihrer Handlung nicht wiederum der Erklärungsgrund des Heiligen ist.

Es ist nicht der Fall, dass die Liebe der Götter etwas heilig macht, weil sie es lieben, denn das würde das, was sie lieben, nur zum Gottgefälligen (θεοφιλές) machen und

¹⁴ Nach den meisten Interpreten sind aber hier zwei Begriffe von αἰτία im Spiel, nämlich der Begriff einer physischen Ursache in den ersten drei Beispielen, und der Begriff einer psychologischen Ursache im Fall der Liebe. Ihre sprachlichen Vertreter ὅτι und διότι hätten also jeweils einen unterschiedlichen Sinn. Es gibt aber wohl noch eine dritte Bedeutung, nämlich die logisch-ontologische, welche von dem Begriff der αἰτία zu gewinnen wäre, und auf welche die beiden anderen zurückzuführen wären. Da der Begriff der αἰτία zuletzt auf das εἶδος zurückzuführen ist, könnte man die Ursachen nur auf dem logischen Weg gewinnen; εἶδος ist aber kein Begriff, sondern wie die ἰδέα die αἰτία selbst in allen möglichen Fällen. Somit ist, wie Wolfsdorf, (2005: 61), ganz richtig argumentiert, die Identifizierung der αἰτία-Relation logisch; aber die Relation selbst ist eine ἔργον-Relation, sodass wir uns im Kreise drehen, weil Plato selbst nicht wusste, was die Relation der Ideen als Formen zu den Eigenschaften der Dinge sei.

nicht zum Heilig-Frommen. Vielmehr ist es so, dass die Götter es lieben, weil es das Heilig-Fromme ist. Darum kann man nicht sagen, dass das ὅσιον in dem θεοφιλές, dem Gottgefälligen, besteht, weil man dann wieder fragen müsste, warum die Götter das ὅσιον qua ὄσον lieben, und so würde man sich nur im Kreis drehen, wie bei den Statuen des Dädalus, die sich selbst bewegen. Dies zu zeigen ist das Ziel der weiteren ἐπαγωγή: Es ist klar, dass das Fromme und das Geliebtwerden seitens der Götter zwei verschiedene Dinge sind, in 10 d 12–13 wird dies argumentiert: „Nicht also ist das Gottgefällige das Heilige, [...] noch das Heilige das Gottgefällige [...], sondern dieses ist von jenem verschieden (οὐκ ἄρα θεοφιλές ὄσιόν ἐστιν [...] οὐδὲ τὸ ὄσιον θεοφιλές [...], ἀλλ' ἕτερον τοῦτο τούτου).¹⁵

Der Grund der Unterscheidung wird ausdrücklich in 10 e 6–8 wiederholt: „Das Gottgefällige ist eben, weil (ὅτι) es von den Göttern geliebt wird, gerade wegen dieses Geliebtwerdens das Gottgefällige, nicht jedoch 'weil' es das Gottgefällige ist, wird es von den Göttern geliebt.“ Dieses Argument lag doch dem Anfang des ganzen Beweises zugrunde, als Hauptgrund der Unterscheidung. Die ganze Argumentation scheint jetzt auf eine erste Antizipation des Leibniz-Prinzips der Identität des Nichtunterscheidbaren hinauszulaufen, dessen Beweis im Substitutionsprinzip der Termini durch Sätze besteht. So läuft der Beweis in 10 e 8–11 b 5:

Wären nämlich das ὄσιον und θεοφιλές dasselbe; dann folgt daraus:

7. das Gottgefällige ist gottgefällig, weil es von den Göttern geliebt wird; bei Substitution des ‚Heiligen‘ durch das ‚Gottgefällige‘ folgt dann:
8. das Heilige ist heilig, weil es von den Göttern geliebt wird,

was aber falsch ist. Denn, wie weiter argumentiert wird, ist das eine nur, weil es von den Göttern geliebt wird, ein solches zum Geliebtwerden (ὅτι φιλεῖται ἐστὶν οἷον φιλεῖσθαι);¹⁶ das andere dagegen wird geliebt, weil es als solches würdig ist, geliebt zu werden (οἷον φιλεῖσθαι, διὰ τοῦτο φιλεῖται).

Das Resultat des Beweises wird von Sokrates so zusammengefasst: „als ich Dich gefragt habe, was das Fromme ist, hast Du mir nicht das Wesen (οὐσίαν) des Heiligen

¹⁵ Man hat über die Stelle des ἕτερον τοῦτο τούτου sehr viel diskutiert, und vor allem gefragt, ob diese Wendung nicht eine erste Form vom Leibniz' Satz des Nicht-zu-Unterscheidenden ist, und ob darunter der Beweis der Nichtidentität im Sinne der Nichtsubstituierbarkeit zu verstehen sei, mit allen sich daran anschließenden Fragen, oder ob es sich um die Identität der Nominalausdrücke, d.h. ihrer Bedeutung, oder der Begriffe, oder zuletzt der Sachen selbst handelt; natürlich kann man diese Fragen beantworten, wenn man sich darüber im Klaren ist, wie die Ausdrücke τὸ ὄσιον und τὸ θεοφιλές zu verstehen seien: Wenn sie jeweils der Name der entsprechenden Idee oder des εἶδος sind, dann ist es klar, dass hier nicht die Nichtunterscheidbarkeit des Identischen gemeint ist, sondern die Unterscheidbarkeit des Verschiedenen.

¹⁶ So Schleiermachers Übersetzung. D. Wolfsdorf (2005) der die Stelle in einer ähnlichen Weise übersetzt, ist der Meinung, dass die ἐπαγωγή auf einem unzureichenden semantischen Boden gestellt wäre, wenn dieser Unterschied der Grund des Beweises sein sollte. An der Übersetzung sieht man schon, dass der Unterschied unhaltbar, oder gar keiner ist.

zeigen wollen, sondern nur eine Affektion (πάθος) desselben, nämlich, dass es dem Heiligen passiert ist (πέπονθε), von den Göttern geliebt zu werden“ (*Euthphr.* 11 a 7–9).¹⁷

Wenn wir also auf die „Was ist – Frage“, oder Wesensfrage des Heiligen zurückkommen, deren Antwort seine Identität feststellen bzw. definieren sollte, dann müssen zwei Bedingungen erfüllt werden, damit die Definition gelingen kann, nämlich:

- a. In der Definition (hier des ὄσιον) muss man ein festes Subjekt setzen, ein εἶδος, das definiert werden soll, dessen Name, wie Aristoteles später gezeigt hat, nicht wieder in der Definition auftreten darf,¹⁸ sonst ist die Definition zirkulär, d.h. nichts wird erläutert und man dreht sich nur im Kreise (z.B. θεοφιλέξ ist das, was die Götter lieben). Damit die Definition gelingt, muss das Subjekt, das hier οὐσία genannt wird, so bestimmt werden, dass seine Bestimmungen nicht weiter erklärungsbedürftig sind, sonst findet die Definition keinen Abschluss, d.h. sie gelingt nicht.
- b. Die οὐσία soll also durch ihre eigenen Eigenschaften definiert werden, nicht durch solche, die sie durch die Wirkung einer anderen οὐσία hat, denn diese ist nur ein πάθος, nicht ihr eigenes Wesen.¹⁹ Dieses feste Subjekt, das Definiendum, wovon die weitere Bestimmung in der Definition ausgesagt werden soll, und das seinerseits nicht wieder von einem anderen ausgesagt werden darf, das sein Erklärungsgrund wäre, ist die Substanz, οὐσία; man kann also wohl sagen: Das Heilige ist θεοφιλέξ – nicht aber : Das θεοφιλέξ ist das Heilige).

Deshalb hatte Sokrates die Frage nach der Definition des εἶδος auf das Identitätsprinzip gestützt, das als Prinzip der Unterscheidbarkeit des Verschiedenen zu verstehen ist, und nicht bloß als Identität des Nichtunterscheidbaren.

Die Möglichkeit der Antwort auf die Wesensfrage wird also bei Plato, nicht anders als später bei Aristoteles, nur durch den Rekurs auf das εἶδος gegeben, das durch die ἰδέα, den Hinblick auf dieses εἶδος, erreicht wird. Das εἶδος ist somit konsequenterweise das εἶδος einer οὐσία; diese gilt aber als αἰτία, Bestimmungsgrund. So stehen die Dinge hier mit οὐσία und πάθος: „Geliebtwerden“ ist nur ein πάθος des Heiligen, weil es nicht zu seiner vollen Wesensbestimmung gehört und seine Identität ausmacht. Nur aufgrund dieser können wir unterscheiden, was heilig und was nicht heilig ist. Die Definition des Heiligen durch die Liebe der Götter mutet nur einen Pathos an oder wird rekursiv, wenn sie nur innerhalb der Liebe selber bleibt.

¹⁷ So auch Gadamer (1991: 114).

¹⁸ Vgl. Arist. *Metaph.*, Z, 4, 1029 b, 19–20: „in der Rede, die etwas definiert, soll nicht das vorkommen, was die Rede definiert; nur dies ist die Rede, die das Wesen für ein jedes bestimmt.“

¹⁹ Die Interpretationen der sprachanalytischen Autoren (wie Wolfsdorf 2005: 33 ff.) müssen hier zugeben, dass man πάθος weder als Prädikat der Qualität noch als σθμβεβηκός oder Attribut auffassen kann, und zuletzt schließen, da die Verkoppelung nur an dieser Stelle bei Plato vorkommt, dass Pathos der Ausdruck für alles ist, was durch eine Handlung einem Subjekt passieren kann. Wäre es aber nicht viel einfacher, das Wort hier in seiner eigentlichen Bedeutung zu nehmen und nicht als philosophischer Sprachausdruck, wenn schon von Liebe die Rede ist, sei sie auch die Liebe der Götter? Die klare Unterscheidung wird dann von Aristoteles gegeben; vgl. Arist. *Metaph.*, 1030 a 10–14: „ὁρισμός δ' ἐστίν [...] ἐὰν πρώτου τινός“ „Definition gibt es nur von den ersten Gattungen einer Art. Denn diese werden nicht als Teilhabe, oder als Pathos, oder als Akzidenzien von etwas ausgesagt“.

Wenn die zweite Definition des ὁσίου misslungen ist, hat sie aber noch eine Fragstellung offen gelassen, nämlich: Inwiefern unterscheidet sich das Heilige von der Liebe der Götter, wenn gesagt wird, dass die Götter das Heilig-Fromme doch lieben? Wie soll man das ὁσίου noch definieren?

3. Die zweite Definition des *osion* aufgrund des *dikaion*: die *therapeia tou theou* als Einheit von *legein kai prattein*.

Bevor wir nun nachprüfen, wie Plato selber solche Fragen beantworten wird, wollen wir zuerst davon absehen, und uns dagegen fragen, welche reale Bedeutung diese ganze Argumentation aus ethischer, religiöser und politischer Hinsicht in ihrer Zeit hat. Dann werden wir wohl verstehen, dass diese Stelle als ein Zeichen der Aufklärung im griechischen Geist angesehen wird, die mit den Σοφοί, die Platon Sophisten nennt, aufgegangen ist.²⁰ Uns interessiert natürlich mehr, was durch Kants Begriff der Autonomie der praktischen Vernunft daraus geworden ist: Das moralische Gesetz ist das Heilige, nicht weil es von den Göttern geliebt wird bzw. weil es der Wille Gottes ist, sondern der Wille Gottes ist das Heilige, wenn und nur wenn er, wie der Wille der Menschen, unter dem moralischen Gesetz steht. Kant nennt nämlich das Heilige oder die Heiligkeit die völlige Übereinstimmung des Willens mit dem moralischen Gesetz, also mit dem Gerechten.²¹

Was für einen Sinn hat aber diese Unterscheidung des ὁσίου, des Heiligen, vom θεοφιλές, und dadurch vom Lieben und Willen der Götter gerade im Moment, wo Sokrates von ἀσέβεια angeklagt wird? Um das zu verstehen, müssten wir das Gespräch weiter verfolgen, in der Hoffnung, dort eine Antwort darauf zu finden. Da die positive Bestimmung des ὁσίου bisher nicht erfolgt ist, sondern nur eine negative, und das

²⁰ Diese Meinung hat auch T. A. Szlezak (2010: 221) vertreten; er bemerkt, dass Sokrates hier die tradierte Religion, die in der Figur des Sehers Euthyphron geschildert wird, verlässt, wenn auch nicht den Begriff, dass der θεοφιλὴς ἄνθρωπος fromm ist (*Euthyphr.* 7 a 7), um aber einen anderen Grund seines Geliebtwerdens von den Göttern zu suchen.

²¹ Vgl. Kant 1785: 74: „Der Wille, dessen Maximen notwendig mit den Gesetzen der Autonomie zusammenstimmen, ist ein heiliger, schlechterdings guter Wille. Die Abhängigkeit eines nicht schlechterdings guten Willens vom Prinzip der Autonomie (die moralische Nötigung) ist Verbindlichkeit. Diese kann auf ein heiliges Wesen nicht gezogen werden.“ Vgl. auch Kant 1788: 259: „Das moralische Gesetz ist heilig (unnachsichtlich) und fordert Heiligkeit der Sitten, obwohl alle moralische Vollkommenheit, zu welcher der Mensch gelangen kann, immer nur Tugend ist, d.i. gesetzmäßige Gesinnung aus Achtung für das Gesetz.“

M. Cohen (1971) hat heute wieder die Bedeutung dieser Problematik hervorgehoben. Er hat sie aber auf seine eigene Weise ausgelegt, nämlich als den Bezug zwischen der „authoritarian normative ethical theory“, welche von Euthyphron durch die Identifizierung des ὁσίου mit dem Gottgeliebten vertreten wird, und einer „meta-ethical theory“, die ohne sein Wissen von ihm auch vertreten wird, „where *pious* is for ihm defined in terms of the approval of an authority“ (Cohen 1971: 2); das setzt nach Cohen voraus, dass die Götter weise und rational sind, und dass diese Weisheit und Rationalität den Grund ihrer Autorität ausmacht; erst aufgrund dieser Rationalität können sie wahrnehmen und unterscheiden, ob eine gegebene Tat *pious* ist oder nicht, was die Menschen nicht können, und zwar aufgrund der Bestimmungen dieser Tat. Das bejahende Urteil über das ὁσίου aufgrund der Rationalität (der Götter wie auch der Menschen) ist also das „meta-ethical Moment“, wodurch die *authoritarian normative ethics*, die Euthyphron befolgt, nicht mehr autoritativ wäre. Dasselbe steht aber, wie wir sehen werden, schon bei Kant; nur wurde es anders formuliert.

Gespräch noch nicht zu der Definition des Heiligen gelangen konnte, muss Sokrates die Frage noch einmal stellen.

So kommt man zu dem dritten Versuch, eine Definition des ὄσιον zu geben, wo τὸ ὄσιον und τὸ δίκαιον noch enger zusammengerückt werden, und wo der Unterschied nur darin besteht, dass das Gerechte der Oberbegriff ist, und das Heilig–Fromme nur der andere Teil: „Scheint es Dir nicht notwendig zu sagen,“ meint Sokrates, „dass das Gerechte das Ganze des Heiligen sei?“ (οὐκ ἀναγκαῖόν σοι δοκεῖ δίκαιον εἶναι πᾶν τὸ ὄσιον; *Euthphr.* 11 e 4–5). Wenn es nämlich gilt, dass dort, wo das Heilige ist, auch das Gerechte ist, so gilt nicht, dass immer dort, wo das Gerechte ist, auch das Heilige sei. Daraus folgt, dass das Heilige nur ein Teil des Gerechten ist. Ist dies festgestellt (ohne jedoch zu wissen, aus welchen Gründen), so fordert Sokrates Euthyphron wieder zur Bestimmung auf, welcher Teil des Gerechten das Heilige ist (*Euthphr.* 12 e 1–4). Die Antwort, die wir von Euthyphron haben, lautet, dass das Heilige der Teil des Gerechten ist, welcher die Beziehung des Menschen zu den Göttern betrifft, nämlich die Sorge (θεραπεία, *Euthphr.* 12 e 7), welche die Menschen den Göttern gegenüber erweisen müssen. Der andere Teil des Gerechten bezieht sich auf das Verhältnis der Menschen untereinander.

Sokrates ist froh, eine klare Antwort bekommen zu haben, bloß will er noch eine Kleinigkeit wissen, nämlich, was diese θεραπεία der Götter sei. Muss man sich um die Gesundheit der Götter Sorgen machen, wie es Tierzüchter mit ihren Tieren tun, indem sie auf ihre Gesundheit achten und sie nötigenfalls verbessern? Sokrates ist dabei aber nicht ganz fair. θεραπεία können wir im Deutschen mit dem Wort „Sorge“ übersetzen – man sagt in der evangelischen und katholischen Kirche, dass der Pastor Seelsorge ausübt. Als Seher oder Priester meint also Euthyphron, dass der Teil des Gerechten, der die Beziehung der Menschen zu Gott betrifft, das ὄσιον, das Fromme sei und dass dieses generell in der Sorge für die Götter bestehe. Jede Gerechtigkeit beruht jedoch auf Gegenseitigkeit der Rechte und Pflichten, und so muss auch das Heilige von der Seite Gottes her eine Sorge, θεραπεία, für die Menschen beinhalten.²² Wenn es aber möglich ist, einzusehen, was die θεραπεία der Götter für die Menschen sein kann, nämlich der Schutz und die Heilung der Menschen, so ist immer noch schwierig zu verstehen, worin die θεραπεία der Menschen im Bezug auf die Götter bestehen kann. Wie sieht diese θεραπεία der Götter in der πράξις aus, welches Werk bringt sie hervor (οὐκοῦν θεραπεία πᾶσα ταῦτὸν διαπράττεται; (*Euthphr.* 13 b 7)? Sie sollte den Göttern einen Nutzen, ὄφελία, bringen. Nichts aber von dem, was die Menschen für die Götter tun, kann den Göttern nützlich sein oder sie besser machen (*Euthphr.* 13 c 6–9). Dies muss auch Euthyphron zugeben – die Götter brauchen also die Sorge und die Hilfe der Menschen nicht.

²² Das steht auch im Mythos am Ende der *Politeia* (R. 613 a 7–b 1), wo ausdrücklich von der Sorge der Gottheit für den gerechten Menschen die Rede ist, da die Gerechtigkeit als Ideenerkenntnis und als Angleichung des Menschen an Gott, ὁμοίωσις τῷ θεῷ, angesehen wird. Das wurde auch von T.A. Szlezak (2010: 321) bemerkt, der die These vertritt, dass die Gerechtigkeit eine wesentliche Seite der θεοφιλία ausmacht, aber die Ideenerkenntnis und die Lehre des μέγιστον μάθημα doch höher als diese bürgerliche Tugend der Gerechtigkeit ist, und deshalb ihr Besitzer, der Dialektiker, in einer engeren Nähe zu der Gottheit steht.

Verfolgen wir nun die Frage von Sokrates weiter, dann hören wir eine Antwort von Euthyphron, die uns die Frage der *θεραπεία* aus einem anderen Gesichtspunkt sehen lässt – dem Gesichtspunkt, den Gadamer ganz richtig die dorische Harmonie von *λόγος* und *ἔργον*, bzw. *λόγος* und *πράξις* nennt.²³ Sokrates fragt nämlich weiter, was eigentlich die *θεραπεία* Gottes sei, worin die *εὐσέβεια* und das *ὄσιον* bestehen. Euthyphron antwortet, dass die Heiligkeit als Gottestherapie in dem Dienst besteht, welchen die Diener den Herren erweisen, indem sie alles für sie besorgen und sie bei allem bedienen: Der religiöse Bezug wäre somit ein Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft.²⁴ Hier wird die Sache ernst, und zwar sehr ernst. Geht es also Plato um eine Religionskritik?

Sokrates fragt nun wieder nach der *ἀπεργασία*, nach dem Resultat eines solchen Dienstes, worin die religiöse Beziehung Gott–Mensch besteht: Welche sind die Werke, die durch solchen Dienst hervorgebracht werden? Die Frage nimmt auch eine andere Gestalt an (*Euthphr.* 13 e 11–13): Welche Werke werden von den Göttern hervorgebracht, wenn sie sich der Menschen als Diener bedienen? Das soll heißen: Man soll die Arbeit des Dienstes nicht nur von der Seite der Menschen, sondern auch von der Seite der Werke der Götter sehen, an welchen die Menschen mitarbeiten. In dieser neuen Gestalt liegt der Akzent unverkennbar auf der Zusammenarbeit von Göttern und Menschen an einem gemeinsamen Werk. Sokrates führt das gute Beispiel der Generäle einer Armee an, deren verfolgter *τέλος* nicht nur ihr Sieg, sondern auch der Sieg der Stadt ist, und stellt ihnen dezidiert das Werk der Diener entgegen, der Bauern, welche die für das Leben der Stadt ebenso notwendige Nahrung besorgen. Durch diesen Vergleich leitet er die richtige Antwort auf das *ὄσιον* ein,²⁵ die Euthyphron jetzt gibt. Die Antwort lautet nach der Übersetzung von Schleiermacher wie folgt:

„So viel sage ich dir indes kurz und gut, dass, wenn jemand versteht, betend und opfernd den Göttern ‚Angenehmes‘ zu reden und zu tun, das ist fromm, und das errettet die Häuser der Einzelnen und das gemeine Wohl der Staaten. Der Gegensatz aber des ihnen ‚Angenehmen‘ ist das Ruchlose, wodurch auch alles umgestürzt und zerstört wird.“ (*Euthphr.* 14 b 2–7)

²³ Vgl. Platon, *Lach.*, 193 e 1–3: „Wir sind beide, Deiner Rede zufolge, dorisch gestimmt (*δωριεῖστί ἡρμόσμεθα*), ich und Du, o Laches: die Taten sind nicht im Einklang mit dem Reden (*τὰ ἔργα οὐ συμφωνεῖ ἡμῖν τοῖς λόγοις*). Auf den Spruch vgl. H.–G. Gadamer (1972). Bloß steht der Spruch nicht, wie er meint, im *Lysis*, sondern im *Laches*.

²⁴ Wir finden hier wieder dieselbe Religionskritik vor, die Hegel in seinen theologischen Jugendschriften, die noch von der Aufklärung inspiriert sind, gegen den jüdischen und christlichen Glauben ausübt; vgl. meine Darstellung der Sache in R. Dottori (2006).

²⁵ Diese Interpretation wurde zum ersten Mal von Wilamowitz (1919: 75–81) angedeutet: „Gedacht kann dabei an nichts anderes sein, als das eigene Wirken an das Ziel zu richten, dem das Regiment der Götter zustrebt. Plato hat diese Betrachtungsweise nicht weiter verfolgt; sobald die neutrale Idee des Guten in den Mittelpunkt trat, war da keinen Raum mehr für Gott oder Götter.“ Gigon meinte, dass diese Interpretation von Wilamowitz selbst, bereits nach dem ersten Satz, den er geschrieben hatte, für unmöglich gehalten wurde, da ihr Begriff einer Religion angehörte, die vielleicht von Heraklit *Frg.* 75, war, und später von Marc Aurel wieder aufgenommen wurde, ihm aber fremd gewesen sei. Aber an der Stelle schreibt Wilamowitz weiter: „Als er den Euthyphron schrieb, fasste er die Menschenwelt viel eher als ein Reich Gottes, oder eine *communio deorum et hominum*, eine große *civitas*, wie es Cicero *De legibus* I 23 nach den Stoikern ausführt. In diesem fällt dem Weisen oder dem Philosophen eine tätige Mitarbeit zu“ (Wilamowitz 1919: 79).

Diese Übersetzung von 14 b 6–8 ist zwar nicht falsch, bloß verursacht sie eine Umstellung in der Folge der zwei Ausdrücke λέγειν καὶ πράττειν und εὐχομενος τε καὶ θύων, wodurch man die Pointe der nachfolgenden Bemerkung des Sokrates nicht mehr versteht. Die präzise Übersetzung wäre:

„So viel sage ich dir indes kurz und gut, dass, wenn Einer weiß, den Göttern mit Reden und Handeln (ἐπίσπηται τοῖς θεοῖς λέγειν καὶ πράττειν) etwas Angenehmes (κεχαρισμένα) zu erweisen, betend und opfernd (εὐχομενος τε καὶ θύων), so wird er dadurch sowohl die privaten Häuser, als auch die gemeinen Güter der Städte retten; das Gegenteil des ihnen Angenehmen ist das Unfromme (ἀσεβῆ), das alles verdirbt und zugrunde richtet“.

Das wird gerade durch die Bemerkung Sokrates' zu dieser Antwort klar hervorgehoben: „Denn auch jetzt, da Du eben daran warst, bist Du umgewendet, da ich, wenn Du dies beantwortet hättest, jetzt vielleicht schon von Dir gelernt hätte, was Frömmigkeit ist“ (*Euthphr.* 14 c 1–5). Denn gleich nachdem Euthyphron vom Reden und Handeln (λέγειν καὶ πράττειν) gesprochen hat, geht er zu der Wendung „betend und opfernd“ über.

Indem also in der Übersetzung Schleiermachers das „Opfern und Beten“ vor das Paar λέγειν und πράττειν gesetzt wird, hat man den Eindruck, dass „das Angenehme“, das die Menschen für die Götter tun, gerade im Beten und Opfern besteht, und dass das Reden und Handeln nur die Begleiterscheinung oder der äußere Ausdruck davon sind; während nach unserer Interpretation die dorische Einheit von λέγειν καὶ πράττειν gerade die οὐσία ausmacht, wovon das Beten und Opfern nur ein Pathos ist. Das wäre doch dem Sprachgebrauch angemessen, genauso wie es oben auch in Bezug auf das Geliebtwerden von den Göttern dargestellt wurde: πάθος ist hier auf den Akt des Betens und Opfern bezogen, deren eigener Sinn bzw. eigenes Sein, οὐσία, in dem λέγειν καὶ πράττειν besteht, auch wenn es nicht ganz im Sinne der aristotelischen Kategorienlehre ist – warum sollte es auch? Genauso wird dieselbe Einheit von λέγειν καὶ πράττειν für die andere Seite der Beziehung zu κεχαρισμένα, zu dem den Göttern „Angenehmen“, welches – wie wir gleich sehen werden – ein Pathos ist.

Der weitere Fortlauf des Gesprächs scheint diese Interpretation zu bestätigen, denn die weiteren von Sokrates gestellten Fragen zielen darauf hin, das den Göttern „Angenehme“ weiter bestimmen zu wollen, und Euthyphrons Antworten beziehen sich immer weiter darauf, es mit Geschenk und Gebet zu identifizieren, mit den τιμὴ καὶ γέρα, und die darauf folgende χάρις der Götter nur als eine Kunst des Handelsgeschäfts zwischen Menschen und Göttern darzustellen, in der sowieso die Menschen nur zu nehmen haben, da sie kein ἀγαθόν, nichts Gutes besitzen. Dadurch geht die Kritik wieder von vorne los: Sie besagt nämlich, dass das Fromme nur das ist, was die Götter lieben, weil es den Göttern liebenswürdig (θεοφιλέε) ist, anstatt zu sagen, dass die Götter es lieben, weil es das Fromme ist, und die οὐσία, den Grund anzugeben, weshalb es ihnen „angenehm“ (χάρις) erscheint, d.h. der Ehre und Gaben würdig. Natürlich wird darunter nicht der echte Sinn der Gottesehre, τιμὴ καὶ γέρα verstanden, wenn sie nicht aus dem Gesichtspunkt der Achtung vor dem göttlichen Gesetz und der Ordnung gesehen wird, und das impliziert die entsprechende Anbetung als Anerkennung seines absoluten Wertes und

seiner Würdigkeit, die keine einfache Liebenswürdigkeit ist.²⁶ Das ist das echte ὄσιον, die Heiligkeit des Willens als Angemessenheit zu dem höchsten ursprünglichen Guten. Dementsprechend werden auch χάρις und κεχαρισμένον von der Seite Gottes nicht gewürdigt, wenn die ὁσιότης und die εὐσέβεια, die Heiligkeit und die Frömmigkeit, von den Menschen nicht richtig verstanden werden. Hier gilt wieder dasselbe, was auch Kant herausgestellt hat: Menschen können durch Wohltun zwar Liebe, aber dadurch allein nicht Achtung erwerben; ihre Wohltätigkeit kann ihnen nur Ehre machen, wenn sie der Ehre würdig sind; und das werden sie wiederum nur dann, wenn sie zu der Heiligkeit ihres Redens und Handelns, zum ὄσιον als dem richtigen Bezug zu dem höchsten ἀγαθόν gekommen sind, d.h. das Heilige erreicht haben. Dann wissen sie auch, was es bedeutet, Gott zu ehren, und sind ihrerseits der Ehre und der Liebe Gottes würdig geworden, welche dann kein πάθος mehr ist, sondern die eigentliche οὐσία. Fraglich bleibt, ob Euthyphron das weiß, oder ob er versteht, was er sagt? Ob diejenigen, die ihm folgen, die Gemeinde, der er angehört, es denn auch verstehen?

Was an dieser Stelle am Ende des Dialoges folgt, ist eben eine Religionskritik im Sinne der heutigen Aufklärung, die Plato hier vollziehen möchte, wie sie schon Protagoras und die Sophisten ausgeübt haben, deren Ansicht zufolge der Sinn der Religion im Nützlichen besteht. Andererseits will aber Plato auch über diese Kritik hinauskommen, und den echten Sinn der Religion aufzeigen, der weder in einem Wissen (Wissenschaft von Geschenk und Bitte, ἐπιστήμη αἰτήσεως καὶ δόσεως, *Euthphr.* 14 d 1), noch in einer Kunst des Handelgeschäfts (ἐμπορικὴ τέχνη, *Euthphr.* 14 e 6) besteht.²⁷ Diese kritische Bemerkung Sokrates' ist wieder ein Zeichen, dass das ὄσιον, das Heilige oder der fromme Bezug zu den Göttern, auf Gegenseitigkeit beruhen soll, welche eine Form der Gerechtigkeit ist: Wo ὄσιον und εὐσέβεια präsent sind, da muss auch δικαιοσύνη vorhanden sein, mit der Konsequenz, dass der Teil, welcher die Beziehungen der Menschen zu Gott regelt, auch die Beziehung der Menschen untereinander regeln soll, wenn der Bezug zu den Göttern im vernünftigen Handeln besteht (λέγειν καὶ πράττειν) und nicht nur in der Ehre und in Gaben an die Götter, um ihre Gnade zu erkaufen. So scheint auch die letzte Antwort auf die Frage nach der Definition der θεραπεία, welche sie so eng an das Tun des Priestertums, an die Kenntnis des Betens und Opfern, und zuletzt an die Kunst

²⁶ Diesen Grund der Ehre hat Kant am besten ausgedrückt: „Denn nichts ehrt Gott mehr als das, was das Schätzbarste in der Welt ist, die Achtung für sein Gebot, die Beobachtung der heiligen Pflicht, die uns sein Gebot auferlegt, wenn seine herrlichste Anstalt dazu kommt, eine solche schöne Ordnung mit angemessener Glückseligkeit zu krönen. Wenn ihn das letztere (auf menschliche Art zu reden) liebwürdig macht, so ist er durch das erstere ein Gegenstand der Anbetung (Adoration). Selbst Menschen können sich durch Wohltun zwar Liebe, aber dadurch allein niemals Achtung erwerben, so dass die größte Wohltätigkeit ihnen nur dadurch Ehre macht, dass sie nach Würdigkeit ausgeübt wird.“ (Kant 1788: 263)

²⁷ Diese Stellungnahme der Sophistik, welche das Heilige und das Gerechte mit dem Nützlichen so eng verbindet, wird von Plato im *Theätet* stigmatisiert, und zwar in der Selbstverteidigungsrede des Protagoras, die Plato dem Sokrates in den Mund legt; vgl. Platon, *Th.*, 167 b 4–5: „Alles, was jeder Stadt das Gerechte und das Schöne zu sein scheint, das ist es auch für sie, solange sie es für ein solches hält; der σοφός aber lässt die Stadt glauben, dass die nützlicheren und angenehmeren Dinge, anstatt der schwereren, das Gerechte seien“; diese Meinung wird in der Kritik des Sokrates an Protagoras (*Th.* 172 a 1–b 6) angegriffen: das Gerechte und das Schöne werden direkt an das Heilige gekoppelt, und dem Nützlichen entgegengesetzt, indem sie φύσει eine eigene οὐσία haben, welche nicht einfach zu der bloßen Meinung, der allgemeinen δόξα der Stadt, zu reduzieren ist.

des Handelns bindet, ein misslungener Versuch zu sein, und tatsächlich ist es allgemeine Meinung der Ausleger, dass auch dieser Dialog aporetisch endet.²⁸ Wir haben aber durch die Deutung von 14 c 1–5 und die Änderung der Übersetzung Schleiermachers auf eine andere mögliche Interpretation des Dialogs verwiesen, nach welcher die Definition der *θεραπεία* nicht misslingt, weil sie teilweise eine Kritik der überlieferten Religion impliziert, andererseits aber auch zu einer positiven Bestimmung des *ὄσιον* führt.

Die *θεραπεία* der Götter besteht wohl darin, die Götter zu ehren, aber das tut man durch wahrhaftiges Reden und gerechte Taten. Diese sind die echten Geschenke, die die Götter lieben; die Sorge der Menschen für die Götter ist ihnen liebenswürdig, weil sie die Sorge um das Gerechte ist; daraus entsteht auch eine gegenseitige Sorge zwischen den Göttern und den Menschen, welche die Städte und Häuser rettet, wie auch das allgemeine Wohl des Staates (*Euthphr.* 14 b 4–5). Die Frage, wie beide Seiten des Gerechten, die Sorge um die Götter und die Sorge um die Menschen, das Heilige und das allgemeine Recht verbunden werden, soll durch die Beantwortung der von Sokrates an Euthyphron gestellten Fragen gelöst werden. Hauptvoraussetzung des Dialoges zwischen ihnen ist das, was beide gemeinsam haben, die innere Stimme des *δαίμων*, die sie, wie wir in der Inszenierung des Dialoges gesehen haben, dazu zwingt, die Frage nach dem Heiligen und die Frage nach dem Gerechten zu stellen und zu beantworten.

An allen misslungenen Antworten Euthyphrons zeigt sich, dass das Wesen des Heiligen und Frommen mit dem Wesen der Gerechtigkeit zusammenhängt, und am Ende des Dialoges wissen wir, wie diese innere Einheit von Frömmigkeit und Gerechtigkeit, von Religion und Staat aussieht: Es ist die dorische Einheit von *λόγος* und *ἔργον*, das vernünftige Handeln, welches nicht den Nutzen des Einzelnen im Sinne hat, sondern den echten Dienst den Göttern, den eigentlichen Bezug zu dem Göttlichen, der im vernünftigen Handeln, im Tun des Gerechten besteht, welches Gottesdienst und Staatsdienst vereinigt. Euthyphrons scheinbares Wissen über das Heilig–Fromme muss aufgegeben werden und für die scheinbare Gottlosigkeit Sokrates' Platz machen, welche den echten Sinn der Religion und des Staates in ihrer Einheit, in der Gerechtigkeit, sucht. Nicht umsonst endet der Dialog, wie schon von Gigon richtig bemerkt wurde²⁹, mit Sokrates' Worten (*Euthphr.* 16 a 3–4): „wenn ich dank Dir, Euthyphron, über die göttlichen Dinge (*τὰ θεῖα*) weise geworden wäre, würde ich aus Unwissenheit auf diese Weise nicht mehr grübeln oder Neuerungen suchen, sondern würde ich wissen, wie ich mein übriges Leben auch würdiger verleben sollte“ (*τὸν ἄλλον βίον ὅτι ἄμεινον βιοσοίμην*).

²⁸ So nach Gigon (1972: 219): „es gilt, dass der richtige Begriff der *θεραπεία* nicht gefunden werden kann“; (Gigon 1972: 223 ff.): „was die Frömmigkeit oder die Tapferkeit usw. ihrem Wesen nach sind, erfahren wir im Euthyphron, Laches, usw. nicht“; er glaubt auch nicht an die Hypothese, hinter den aporetischen Dialogen sei Platons eigene Doktrin versteckt.

²⁹ Gigon 1972: 222.

4. Wesensbestimmung der *dikaiousune*, der politischen Tugend, als Grund des *eu dzen*, des guten Lebens.

Was hier gemeint ist, macht auch das Grundmotiv der *Apologie des Sokrates* aus, d.h. dem Ruf des inneren Daimonos zu folgen, der Sokrates immer gemahnt hat, nur das Gerechte zu suchen, und seine Mitbürger, Lehrlinge und Freunde immer an diese Suche zu erinnern und nur das Gerechte zu befolgen, welches die Idee des Guten (τὸ ἀγαθόν) zu seinem Prinzip hat. Diese ist zugleich auch der höchste Zweck, der letzte τέλος der Polis und des Weltalls, wovon in der *Politeia*³⁰ und im *Timaios*³¹ die Rede sein wird. Aber das Gerechte zu suchen und zu erreichen ist nicht so einfach, und es wird für Sokrates die Anklage Meletos' und der anderen bedeuten, und ihn schlussendlich das Leben kosten. Darin besteht die Tragödie des Sokrates und sein bitteres Schicksal: Sokrates weiß wohl, dass niemand in der *polis*, bzw. im politischen Leben die Gerechtigkeit lehren, verteidigen und verwirklichen kann, ohne dem Willen der Masse zu erliegen (*Ap.*, 31 e 1–32 a 3); wer also um die Gerechtigkeit kämpfen will, muss dem Tode entgegensehen, wie Sokrates selber. Will er dagegen weiter in der Polis leben, so muss er ein privates Leben führen, und sich in die Politik nicht einmischen (ιδιωτεύειν ἀλλὰ μὴ δημοσιεύειν). Andererseits ist es aber nicht möglich, ein privates Leben zu führen, in Athen wie anderswo, ohne sich für das Gerechte einzusetzen. Warum ist dem so? Weil es kein gutes Leben geben kann, kein εὖ ζῆν, ohne Gerechtigkeit, δικαιοσύνη, so wie es im *Kriton* ausdrücklich gesagt wird: Nicht das Leben überhaupt ist als das Höchste zu schätzen, sondern εὖ ζῆν, gut zu leben; gut zu leben aber ist dasselbe wie schön und gerecht zu leben (*Cri.* 48 b 5–10). Es ist also für ihn nicht möglich, ein privates Leben zu führen, ohne sich gleichzeitig in das politische Leben einzumischen, denn das hieße für ihn, ungerecht zu leben und unglücklich zu sein. Die Frage wirft sich auf: Ungerecht gegenüber wem? Nur eine Antwort ist möglich: Ungerecht gegenüber Gott, oder dem Göttlichen; das bezeugt ihm seine innere Stimme, sein δαίμων. Der Preis für diese Gerechtigkeit gegenüber Gott, den er zahlen soll, ist jedoch sein Leben; insofern fallen die δικαιοσύνη und das ὅσιον, die Gerechtigkeit und das Heilige zusammen: Beide sind nur die zwei Seiten des ἀγαθόν, welches das Prinzip von beiden ist. Das Göttliche, τὸ θεῖον, fordert den absoluten Dienst, weil es das

³⁰ Siehe darüber die zahlreichen Hinweisen und Stellenzitate bei T.A. Szlezak (2010: 220 ff.) z.B. *R.* 443 c–e, wo die Gerechtigkeit als die Ausgeglichenheit der inneren Struktur der Seele gedeutet wird; weiter 500 b–d, wird gesagt, dass die Erkenntnis der Idee der Gerechtigkeit, welche auf der Erkenntnis der gerechten Ordnung der Ideenwelt beruht, nicht dem philosophischen Menschen allein vorbehalten ist, sondern dem Politiker zugeteilt, welcher die Aufgabe hat, was er in der intelligiblen Welt sah, in seine Mitbürger einzupflanzen, und dadurch die menschlichen Charaktere gottgeliebt zu machen; vgl. auch *R.* 501 c 1 ff., 612 e 5–6, wo es ausdrücklich gesagt wird, dass die Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen den Göttern nicht verborgen bleiben und sie zu θεοφιλέες oder θεομισέες machen; vgl. zudem *R.* 613 a 7–b 3, wo die Sorge der Gottheit vor allem dem philosophischen Menschen gilt. Szlezak ist also der Meinung, dass erst in der Erkenntnis der Ideenwelt, der Idee des Guten, des μέγιστον μάθημα, die echte Tugend bestehe, und dass vor allem der Philosoph, welcher diese Kenntnis besitzt, θεοφιλέες sei.

³¹ Im *Timaios*, wie auch in der *Politeia* wird die Erkenntnis des μέγιστον μάθημα den Menschen abgesprochen, nicht einfach weil, nach Szlezak, die Schrift zu seiner Mitteilung nicht geeignet ist, sondern weil sie in einem Traktat nicht durchführbar ist, d.h. es ist keine in sich geschlossene Lehre, die man in einem Lehrbuch darlegen könnte.

ἀγαθόν selbst ist, und in sich das Prinzip der Gerechtigkeit hat, welche dem Leben seinen absoluten Wert verleiht. Denn ohne Gerechtigkeit ist das Leben kein absolutes Leben, und dadurch nicht wert, gelebt zu werden.

Das ist auch der Sinn der Unsterblichkeit der Seele, wie sie im *Theäetet*, und zwar im sogenannten Exkursus über die Rhetorik (*Th.* 172 c 2–177 b 8) formuliert wird, als die ὁμοουσία τῷ θεῷ, welche zuletzt eine Flucht aus dieser Welt in ein Jenseits zu verstehen ist. Im kantischen Sinne wäre dies nichts anderes als der unendliche Fortschritt der Seele in der Verwirklichung des höchsten Guten.

Muss aber wirklich dies das Schicksal des Menschen sein, oder ist Plato nicht über eine solche Sicht des politischen Lebens hinausgegangen? Hat er nicht versucht, uns eine alternative Sichtweise des politischen Lebens oder des politischen Engagements zu geben, als er die *Politeia* schrieb? Sollte diese geänderte Meinung Platons im *Politikos* weiter ausgearbeitet werden, um zu beweisen, dass durch die richtige Kunst des Politikers doch ein εὖ ζῆν im irdischen Leben in der *Polis* möglich ist? Diese Frage muss hier unbeantwortet bleiben, denn sie würde eine weitere, viel umfangreichere Arbeit erfordern. Wir können nur kurz auf eine mögliche Antwort im *Politikos* hinweisen. Die Weise, auf welche Plato den Politiker hier definieren möchte, spricht schon dafür; der Politiker soll Menschenkenntnisse haben und wissen, nicht bloß wie er die menschliche Herde zu führen habe, sondern auch wie er die zwei Teile der Tugend des Menschen, ἀνδρεία und σοφροσύνη, und auch die entsprechenden zwei Teile der Seele, die sich gegenseitig widerstreiten, zusammenweben kann (*Plt.* 306 a 12–c 1). Ihre erste Synthese und ihr Gleichgewicht, welche zugleich ihren Widerstreit zusammenfügen, ist das Schöne; aber es ist nicht einfach, zu sehen, wie sich aus ihnen ihr Band, die Gerechtigkeit, ergeben soll (*Plt.* 307 b–c), weil beide ständig gegeneinander im Kampf verstrickt sind (*Plt.* 308 b 1–4). Es muss also eine Wissenschaft für den Politiker geben, nach welcher er die verschiedenen Elemente des politischen Lebens ordnen und zusammenweben kann, damit sie einen Zusammenhang (συμπλοκή) ergeben, welcher jedem von ihnen die Fähigkeit zuweist, ihre *erga* zu ihrem bedachten Zweck hervorzubringen (ἀποτελεῖν, *Plt.* 308 d 1–e 2). Es geht dabei also offenbar um den fraglichen Übergang vom λόγος zum ἔργον im Menschen selber und weiter im politischen Leben. Der Politiker muss das Element erkennen, das einen solchen Übergang überhaupt ermöglicht. Wie soll dadurch der Übergang aber tatsächlich zustande kommen?

Die Antwort, die wir am Ende des *Politikos* zu hören bekommen, ist eindeutig: der weise Politiker muss die eigenen und ewigen Teile der Seele durch ein göttliches Band (θεῖον σύνδεσμον) zusammenfügen und dadurch das Göttliche, das in diesen Teilen die gemeinsame Gattung ist und beide verbindet, wieder in Zusammenhang mit der menschlichen Natur bringen. Denn die wahre Meinung über das Schöne, das Gerechte und das Gute, sowie auch über ihr Gegenteil, ist ein Göttliches (θεῖον), welches in einer göttlichen Natur (ἐν δαιμονίῳ γένει) entsteht (*Plt.* 309 c 1–8). Diese wahre Meinung über das Schöne, das Gerechte und das Gute ist der Zweck der politischen Erziehung, welche das Werk des richtigen Politikers ist und ohne weiteres ihre Früchte tragen wird, wenn sie die richtigen Naturen trifft. Denn nur bei solchen kann dieses göttliche Band durch

die Hilfe (φάρμακον) der Gesetze wirken, die aus der Kunst des Politikers entstanden sind. Zum Schluss wird aber wieder betont, dass dieses Band, welches die von Natur aus entgegengesetzten Teile der Seele harmonisieren kann, das Göttliche selbst ist, welches also der Grund des Gerechten bleibt (*Plt.* 310 a 1–5). Politik ist also nicht eine Frage des Wissens und der darauffolgenden Gesetzgebung, die nur ein Hilfsmittel, ein φάρμακον ist, sondern vor allem eine Frage der Kultivierung des göttlichen Bandes, das in der Natur des Menschen liegt.

BIBLIOGRAPHIE

- COHEN, S.M., 1971, "Socrates on the Definition of Piety: Euthyphro 10 A–11B", *JHPH* 9, S. 1–13.
- DOTTORI, R., 2006, *Die Reflexion des Wirklichen*, Tübingen.
- GADAMER, H.-G., 1972, *Logos und Ergon im platonischen „Lysis“*, in: H.-G. Gadamer, *Kleine Schriften III: Plato, Husserl, Heidegger*, Tübingen, S. 50–63.
- GADAMER, H.-G., 1991, *Sokrates Frömmigkeit des Nichtwissens*, in: H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 7: *Plato im Dialog*, Tübingen, S. 83–117.
- GEACH, P.T., 1966, "Plato' Euthyphron. An Analysis and Commentary", *Monist* 50, S. 369–382.
- GIGON, O., 1972, *Platons Eutyphron*, in: O. Gigon, *Studien zur antiken Philosophie*, Berlin–New York, S. 188–224.
- KANT, I., 1785, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, Riga, in: I. Kant, *Werke in sechs Bänden*, W. Weischedel (hrsg.), Bd. IV, Darmstadt 1966.
- KANT, I., 1788, *Kritik der praktischen Vernunft*, Riga, in: I. Kant, *Werke in sechs Bänden*, W. Weischedel (hrsg.), Bd. IV, Darmstadt 1966.
- SZLÉZAK, T.A., 2010, *Freundschaft zwischen Gott und Mensch. Zur Bedeutung von theophilés bei Platon*, in: D. Koch, I. Männlein–Robert, N. Weidtmann (hrsg.), *Platon und das Göttliche*, Tübingen, S. 216–232.
- WILAMOWITZ, U., 1919, *Platon*, Bd. 2, Berlin.
- WOLFSORF, D., 2005, „Euthyphro 10a2–11b1: A Study in Platonic Metaphysics and Its Reception Since 1960“, *Apeiron* 38, S. 1–71.

RICCARDO DOTTORI

/ Roma /

Hosion, eu dzen and dikaiosune in the Apology of Socrates and Euthyphro

While linguistic and analytical interpretations of the *Euthyphro* are usually circumscribed to two passages of the dialogue (Euthphr. 10 a 2–11 b 1), there is a general tendency to disregard the distinction between the ὄσιον and the θεοφιλέξ. Consequently, one makes hardly any attempt to understand Plato's criticism of religion. The concepts of θεραπεία τοῦ θεοῦ and ἀπεργασία provide us with the possibility of positively characterizing piety and distinguishing it from pure love affection. Contrary to the views of Schleiermacher and Gigon, but following Willamowitz, the present paper shows that the idea of service to the god consists in the doric harmony of Λόγος and Ἔργον, combined with various duties and services to the state. While this is precisely what justice is, the criticism of religion is not solely negative. Through justice, the ὄσιον becomes elevated to εἰ ζῆν and the highest ἀγαθόν in private as well as in public dimension. Without justice, one is left with the necessity to flee to the other world and embrace the ὁμοούσια with the god, as shown in the *Theaetus*. If that is the meaning of Socrates' death, then the idea resembles Kant's postu-

late of the immortality of the soul, for in both cases one is faced with the neverending task of realizing the highest good. The question is whether it is possible to realize the δικαιοσύνη in a political life. Plato considers the issue in his the *Republic*, *Sophist*, *Statesman* and *Laws*. In the *Statesman*, justice is the primary goal of any political life that can only be attained through cultivating the divine relationship of harmonious elements in the ὄσιον. It is here that Plato's doctrine of the ὄσιον becomes completed.

KEY WORDS

Socrates, *Euthyphro*, piety, justice, criticism of religion

