

MICHAEL DIMITRAKOPOULOS, Athen

ZUR BESTIMMUNG DES *OIKEION*-BEGRIFFS BEI PLATON

EINE BEGRIFFSGESCHICHTLICHE UNTERSUCHUNG

Gegenstand der vorliegenden Untersuchung ist die entwicklungsgeschichtliche Erschließung des Sinnes von οἰκεῖον, das sich in der Philosophie Platons und durch sie in einem spezifisch interessanten Begriff, welcher sein Gesamtwerk durchdringt, verwandelt. Aus ihm wird, insonderheit wegen seiner Verwandtheit mit anderen platonischen Grundbegriffen, wie z.B. den Synonymen συγγενές, προσφυές (ferner auch ὁμοφυές, συμφυές, αὐτοφυές), φίλον, γνώριμον, ἀδελφὸν einerseits und ἀγαθόν, ὁμοιον, πρέπον, ἴδιον (opp. κοινόν), ἄριστον, βέλτιστον, τίμιον etc. andererseits, ein offenkundig schwerwiegender philosophisch-platonischer Terminus. Im Dialog *Lysis* sogar nimmt das οἰκεῖον neben dem ἀγαθόν und φίλον einen eindeutig zentralen Platz ein; es ist dort sozusagen expressis verbis von Platon zum Thema entwickelt worden.

Aber οἰκεῖον ist keine platonische Wortbildung. Platon bildet bekanntlich kaum neue Wörter, vielmehr prägt er diese terminologisch um und führt sachlich-inhaltlich schon längst auf anderen wissenschaftlichen Fachgebieten existierende Begriffe herauf¹. So verhält es sich auch mit dem Wort οἰκεῖον² das selbst aus der Alltagssprache des Hauses und den ordinären menschlichen Beziehungen herkommt. Umsomehr aber ist wichtig, die Entwicklungs-

1. Vgl. bezüglich des Wortes εἶδος-ἰδέα E. Hoffmann, *Der gegenwärtige Stand der Platonforschung*, Anhang zu E. Zellers, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, zweiter Teil, erste Abteilung, Hildesheim, 1963, S. 1073 ff. Ferner A.E. Taylor, *Varia Socratica*, First Series, Oxford, 1911, Kap. 5, The Words εἶδος, ἰδέα in Pre-Platonic Literature. S. 178 ff., vgl. besonders S. 180-181 und 242-46.

2. Bei den Vorsokratikern — und zugleich Vorplatonikern — begegnen uns Beispiele, die auf den späteren Gebrauch des Begriffs οἰκεῖον von Platon direkt verweisen könnten. Vgl. H. Diels - W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Zürich 1969¹⁷, 68 (Demokritos), B 60, 80, 226, 267 und: 44 (Philolaos) B 11, um einige Fälle vetretungsweise zu erwähnen. In den obigen Beispielen tritt zusätzlich das Gegenteil des οἰκεῖον — genau so wie in den platonischen Dialogen — in der Form von ὀθνεῖον, ἐχθρόν, πολέμιον deutlich hervor. Außerdem ist das ἀλλότριον als oppositum des οἰκεῖον zu berücksichtigen.



geschichte³ solcher physisch-materiellen Begriffe, die aus anderen Gebieten herübergenommen worden sind, thematisch zu verfolgen und sie auf ihren logisch-ontologischen und dialektischen Sinn zu befragen⁴.

Aber sehen wir nun was dieser nicht-platonische und zugleich platonische οἰκεῖον-Begriff in der Philosophie Platons bedeutet. Zunächst einmal möchten wir einige Bemerkungen über den Verlauf der Untersuchung voranschicken. In unserer Arbeit werden in erster Linie die sprachphilosophischen Zusammenhänge des οἰκεῖον teils mit dem σύμ-φυτον, προσ-φυές, συγγενές und teils mit dem ἀγαθόν, ὅμοιον, ἄριστον, βέλτιστον, ἴδιον ins Auge gefaßt, vorausgesetzt, daß das οἰκεῖον korrelative Sinngehalte zu γένεσις, φύσις, ἀγαθόν, ἄριστον und ἀρετή aufzuweisen vermag. Hierbei unterscheiden wir⁵ gleichfalls zwischen einem konkret physisch-physiologischen und jenem metaphysisch-metaphorischen (sowie mythischen) Charakter des οἰκεῖον qua ἀγαθόν, derer Verflechtung und gegenseitige Durchdringung, wie wir einzusehen haben, ein besonderes und spezifisch platonisches Moment darlegt.

Am Beispiel des *Lysis* — ferner aber auch in *Symposion*, *Politeia* etc. — versuchen wir dann, die eigenartige Verwandtschaft des οἰκεῖον mit dem ὅμοιον (und den dazugehörigen Theorien) und ἀγαθόν deutlich zu machen. Danach erläutern wir die begriffsgeschichtliche Bedeutung des οἰκεῖον in seiner Beziehung zu Dialektik und Dihairesis und wir schließen diese Studie mit der Erörterung der sehr wichtigen Frage, Paideia und οἰκεῖον-Theorie ab.

Das Verhältnis von οἰκεῖον und οἰκειώσις-Lehre sollte ursprünglich in Betracht gezogen werden. Dies jedoch ist aus mehreren Gründen nicht ermöglicht worden. Über eine Fassung der οἰκειώσις-Lehre, die akademisch-peripatetische, schrieb bereits F. Dirlmeier⁶. M. Pohlenz hält sie für die Grundlage der stoischen Ethik. Die οἰκειώσις war auch Aristo-

3. Vgl. H.-G. Gadamer, *Begriffsgeschichte als Philosophie*, «Archiv für Begriffsgeschichte», 14 (1970) 137 ff, wieder abgedruckt in: *Kleine Schriften III*, Tübingen 1972, 237-250.

4. Dies geschieht ebenfalls bei Platon mit dem Begriff «Mischung» und «Rein», welche im Mittelpunkt einer anderen Untersuchung von uns gestanden hat. Vgl. M. Dimitrakopoulos, *Die «Mischung» und das Reine in der platonischen Dialektik*, Inaugural-Dissertation, Freiburg, i. Br. 1975.

5. Diese Unterscheidung ist zu generell, so daß sie keiner begrifflichen Nuancierung fähig erwiesen werden könnte; außerdem ist in der neueren Philosophie der Begriff «metaphysisch» grossen Mißverständnissen ausgesetzt und darum werden wir uns später an entsprechender Stelle erklären, um gerade solche Mißverständnisse zu zerstreuen.

6. *Die οἰκειώσις-Lehre Theophrasts*, «Philologus», Supplementband 30, Heft I, Leipzig 1937, 39ff. und 73ff. Vgl. im Gegensatz dazu: C. O. Brink, *οἰκειώσις and οἰκειότης, Theophrastus and Zeno on Nature in moral Theory*, «Phronesis» I-II (1955-57), 123-145, Ferner S. G. Pembroke, *Oikeiosis*, in: *Problems in Stoicism* (ed. by A. A. Long), London 1971, S. 114ff. (in Bezug auf Platon vgl. S.137ff.). Vgl. schließlich H.-J. Krämer, *Platonismus und hellenistische Philosophie*, Berlin-New York 1971, S. 229ff.

teles geläufig und läßt sich vielleicht bis auf Platon zurückverfolgen. Οἰκειώσις ist die Lehre, welche das Hingeordnetsein, die Hinwendung des sittlichen Handelns eines Lebewesens auf das höchste Ziel aus einigen Urtrieben und natürlichen Voranlagen abzuleiten versucht. Anders gewendet begründet sie die Naturgemäßheit und Natürlichkeit der sittlichen Praxis. Die Bemühungen um eine Zurückverfolgung der οἰκειώσις-Lehre bis auf Platon hin, welche die Spuren dieses ersten Ansatzes der οἰκειώσις-Lehre bei ihm und nicht primär, wie Dirlmeier, bei Theophrast zu entdecken bestimmt waren, seien, wie oben bereits erwähnt, zur Zeit zurückgestellt. Das Problem ist zu kompliziert und benötigt eine weitaus gründlichere Untersuchung. Insbesondere aus einigen Stellen der platonischen *Nomoi* (vgl. *Nomoi* 653 ab, 710 ab, 731e-732 und 873 c) ergibt sich jedoch, daß Platon sich einer ersten *ἄλογος ὁρμή* (so Aristoteles - Platon spricht von *πρώτη αἴσθησις*) zum Guten und Schönen bei den Kindern wohl bewußt war. Das, was er wiederum in der 873 c *Nomoi*-Stelle über das οἰκειότατον und φίλτατον (nämlich unser Selbst-*ἑαυτὸν*) sagt, trägt die Züge des stoischen Grundtriebes, d.h. des Selbsterhaltungstriebes, worauf die Ethik der Stoiker basiert und woraus sie entspringt. Vgl. auch die sehr wichtige *Politeia*-Stelle 375-376 ff, wobei der Vergleich der Wächter (*φύλακες*) mit den philosophischen *γενναίους κίνας* unternommen wird. Unserer Ansicht nach wäre es vielleicht nicht unzweckmäßig, die ganze Anamnesis- und Eros-Lehre Platons im Lichte der οἰκειώσις-Lehre neu zu prüfen. Vgl. diesbezüglich *Phädon* 75c, wo die Anamnesis als *οἰκείαν ἐπιστήμην ἀναλαμβάνειν* — und zwar φύσει — erfaßt wird.

Unseres Erachtens dominiert die ἀνάμνησις ein aufgrund der «physischen» Schau des reinen Wahrheitsfeldes von seiten des in der Form eines Lebewesens eingekleideten Seele mehr oder minder starkes Selbstbewußtsein der eigenen Physis, ein heimisches Verhältnis zur Beschaffenheit und Natur unserer ursprünglichen Selbstheit, d.h. unseres συγγενοῦς und οἰκείου. Diese Hinwendung zu sich selbst und die Entdeckung des eigenen geistigen Wissens und der uns entsprechenden sittlichen Dimension setzen — laut Platon — eine natürliche Grundlegung und Prädisponiertheit der Funktion des Wissens und des sittlichen Ethos voraus. Eros ist auch ein Grundtrieb, der durch ὁρμή, ροή, ἡμερος, ὄρεξις, ἐπιθυμία, und σπουδή gekennzeichnet und auf das φύσει συγγενές und οἰκεῖον gerichtet ist.

Die heikelste Frage in der ganzen οἰκειώσις-Lehre ist sicher die Bestimmung des φύσει bei Platon und vor allem bei den Stoikern, welche die Ermittlung der Zusammenhänge zwischen Platon und Stoa möglich und klar machen könnte. Von der genauen Beantwortung dieser Frage hängt das Gelingen einer οἰκειώσις-Lehre bei Platon ab- und zwar ante litteram, denn nie einmal kommt das Wort οἰκειώσις bei ihm vor! Denn was heißen, genau genommen, die stoischen Formeln: ἐν τῷ ὁμολογουμένως ζῆν — ἐν τῷ κατὰ φύσιν ζῆν oder ἀκολούθως (und d. h. ὁμολογουμένως mit sich selbst) τῇ φύσει ζῆν (naturae convenienter vivere)? Einerseits verstehen die Stoiker unter Physis eines Menschen «seine Vernunftnatur», den Logos als das spezifische Gesetz und Wesen des Menschen (oder seine sittliche Norm) und andererseits seine «animalische Natur» «oder diese sogar allein», wie sich M. Pohlenz treffend ausdrückt (vgl. M. Pohlenz, *Die Stoa, Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen 1959², S. 119). Diese nicht ohne Widersprüche gesehene «Zweiseitigkeit der menschlichen Natur» macht jede unserer Bemühungen nicht leicht. Der Logos waltet auch im All, in der Natur als Logos (Gesetz) und doch als Feuer und Pneuma, d. h. als etwas Keimhaft - Stofflich - Dynamisches. So scheint uns, daß «Physis» bei den Stoikern einen elementar physisch-animalisch-materialistischen Charakter trägt, während die platonische φύσις durch ein vorwiegend essentielles Gepräge (φύσις = die essentia, die wahre Natur-vgl. D. Mannsperger, *Physis bei Platon*, Berlin 1969, S. 164ff.) gekennzeichnet worden ist, das ihr den wohlbekannten metaphysischen Seinssinn zukommen läßt. Ein bloß phy-

sisch-rationales Element — eine natur- und vernunftgemäße Einstellung— charakterisiert die stoische οἰκειώσις und durch eine spezifische Mischung von «physisch»-«metaphysisch»—gemäß unserer im Folgenden zu entwickelnde These — zeichnet sich die platonische οἰκεῖον-Theorie aus. Dies sei im Grundriß über die Eventualität einer mutmaßlichen οἰκειώσις-Lehre bei Platon gesagt.

1. Οἰκεῖον - συγγενές - προσφύες.

Οἰκεῖον ist von οἶκος-οἰκία⁷ hergeleitet und bezeichnet dasjenige, welches in unmittelbarer Verbindung mit dem Haus steht und ihm in einer vertraulich-verläßlichen Weise zugehört, also das sozusagen Häusliche und angemessen Haus-Eigene, kurz das «Angehörige».

Οἰκεῖος und φίλος oder γνώριμος kommen zusammen vor, während ἐχθρός, ἀλλότριος, πολέμιος, ὀθνεῖος ihnen entgegengesetzt sind. Daß das οἰκεῖον mit dem οἶκος und gewissermaßen dem Haus-Inneren der Seele überhaupt zu tun hat, lehrt uns eine Stelle in der *Politeia* (470bc), in der Platon die Feindschaft zwischen den von Natur aus verwandten Hellenen und den fremd-ausländischen Barbaren als Krieg (πόλεμος), die Streitigkeiten aber unter den φύσει befreundeten Hellenen als Aufstand (oder, modern ausgedrückt, als Bürgerkrieg), i.e. στάσις bezeichnet. Deswegen nennt er die στάσις Krankheit und Zwietracht, wenn von ihr das hellenisch-heimische Geschlecht betroffen wird.

Das ist charakteristisch für die Philosophie Platons, weil sie ihm στάσις und νόσος (ἀσθένεια) von einer inneren Unordentlichkeit, gerade einer Ungerechtigkeit, Maßlosigkeit und Disharmonie im Körper und in der Seele zeugen⁸. Gesundheit, Schönheit und Arete einerseits und Krankheit, Häßlichkeit und Schlechtigkeit andererseits stehen aufs engste in Beziehung zusammen. Die Nichteinstimmigkeit des Körpers oder der Seele mit sich selbst widerspricht den οἰκεῖον Verpflichtungen, den zustehenden Werken derselben und führt Körper und Seele in eine Perturbation ihres Normalzustandes (der Gesundheit für den Körper und der Harmonie für die Seele). Das οἰκεῖον weist folglich in die Richtung des ἀγαθὸν und der ἀρετή, ist, anders gesagt, der natürliche Wegweiser des ἀγαθὸν und der ἀρετή in Körper und Seele und verbindet das φύσει und κατὰ φύσιν mit diesen beiden Grundcharakteren des platonischen Denkens.

7. Οἶκος drückt den Sinn «einer Wirtschaftseinheit, wie sie der antiken Hauswirtschaft eigen war» (Vgl. H.-G. Gadamer, *Logos und Ergon im platonischen «Lysis»* in: *Kleine Schriften III*, Tübingen 1972, S. 62).

8. Vgl. *Politeia* 444ff.

Die Tatsache, daß οἰκεῖον (und ὁμοιον) mit συγγενές oder προσφυές-αὐτοφυές zusammentritt⁹ zeigt am besten die tiefe Verwandtheit desselben mit γένεσις-γένος und φύη-φύσις, Begriffen nämlich, welche für die platonische Ontologie und Dialektik von grundsätzlicher Bedeutung sind. In dieser Beziehung kann das οἰκεῖον die intime Zugehörigkeit zu etwas bezeichnen, von wo aus es natürlicherweise herkommt, d.h. das erste physische Woran und Woher, die Ab- und Herkunft seines Soseins. Diese Naturgemäßheit des οἰκεῖον darf nicht in Frage gestellt werden, weil der οἶκος die physische Abstammung und das Hervorgebrachtsein dessen ausdrückt, was einem bestimmten Hausgeschlecht natürlicherweise zukommt.

Aber auch die Seele stellt nach den platonischen *Nomoi* (896a) die erste Genese und Kinese dar und ist wegen ihrer korrelativen Verwandtheit mit dem unsichtbaren Eidos als ihrer Urstätte an ihm stets orientiert. Paradoxerweise zwingt uns ja das οἰκεῖον nach einer natürlichen ersten Stätte, nach unserer alten Physis — das stimmt genau mit der Anamnesislehre Platons überein — zurückzusuchen; und gerade diese alte Natur ist nichts Anderes als der Ausdruck für das uns zugehörige sozusagen «Seelenhaus» des Agathon, der Aletheia und der Arete. Vielleicht wäre es nicht sinnlos in Erinnerung zu rufen, daß Platon in seinem *Philebos*¹⁰, sich folgendermaßen ausdrückt: Ἐρῶ οὖν ἐπὶ μὲν τοῖς τοῦ ἀγαθοῦ νῦν ἤδη προθύροις [καὶ] τῆς οἰκίσεως ἐξεστάναι...; Das bildstarke Vorgehen Platons darf uns nicht beirren lassen; hier ist eben die Rede von einem Eingang in das Wohnhaus des Guten! Der Zusammenhang zwischen οἰκεῖον, οἰκήσις und οἶκος, worin das Agathon wohnt und wohinein wir non Natur und Geburt, vom Hause aus gehören, leuchtet ohne Schwierigkeiten ein.

Aus dem Vergleich wiederum des οἰκεῖον mit dem φίλον im Dialog *Lysis* (vgl. 221 d ff) resultiert, daß eine wahre Freundschaft¹¹ zwischen zwei Personen erst dann zustandekommen kann, wenn die zwei Partner miteinander φύσει verwandt, d.h. οἰκεῖοι oder συγγενεῖς sind. Denn der Eros, die Philia und ἐπιθυμία sind auf das uns φύσει Zukommende, auf unser eigenes und

9. Vgl. *Philebos* 22d, ὁμοιον-συγγενές, 64c und 67a οἰκεῖον-προσφυές, *Protagoras* 321a, οἰκεῖον-αὐτοφυές, *Politeia* 470c, οἰκεῖον-συγγενές, *Lysis* 221e-222a, φίλος-οἰκεῖος und φύσις, οἰκεῖον-φίλον, *VII Brief* 340c, οἰκεῖος-ἄξιος-θεῖος, *Politeia* 487a φύσις-συγγενής-φίλος-ἀλήθεια, *Symposion* 205 e οἰκεῖον-ἑαυτοῦ-ἀγαθόν etc.

10. Vgl. *Phil.* 64c, 61ab-62.

11. Vgl. Dirlmeier, *Φίλος und φιλία im vorhellenistischen Griechentum* (Inaugural-Dissertation), München 1931, S. 7ff. (φιλία und συγγένεια). Nach Dirlmeier ging die ursprüngliche Bedeutung des φίλος = συγγενής trotz der späteren Entwicklung der φιλία ohne συγγένεια zu einer κοινωνική und πολιτική φιλία, nicht verloren.



ursprünglich-reines Ich gerichtet, dessen standhafte Ausgabe in der Überwindung der dialektischen Fremdheit seines οἰκεῖον-ἀγαθόν besteht. Dieses οἰκεῖον, dem wir zustreben, konstituiert die wegen der mangelhaften und bedürftigen Natur des Menschen unumgängliche Komplementarität unseres Selbst. Seine Erfüllbarkeit akzentuiert das begehrende Streben der Menschen, das in ihm — dem οἰκεῖον — seine naturhafte und sozusagen häuslich-vertraute Seinsgemäßheit, sein eigenes Selbstbewußtsein entdeckt.

Das uns hier begegnende φύσει-Moment des οἰκεῖον aber wird uns nochmals später beschäftigen. So gehen wir weiter zur Erörterung des Verhältnisses zwischen οἰκεῖον, ὁμοιον und ἀγαθόν, das im *Lysis* und gelegentlich auch in anderen Dialogen im Mittelpunkt der Debatte steht. Daran erkennt sich abermals der eigentliche platonische Sinn des οἰκεῖον — Begriffs, der auf die Philosophien der Spätzeit einen wirksamen Einfluß gehabt haben sollte (Aristoteles, Stoa).

2. Οἰκεῖον - ὁμοιον - ἀγαθόν.

Die Diskussion im Dialog *Lysis* ging bekanntlich abschließend auf die Problembeziehung οἰκεῖον-ὁμοιον und οἰκεῖον-ἀγαθόν, nachdem freilich die zwei Möglichkeiten: d.i. der Schließung einer Freundschaft aufgrund der Theorie, erstens, Gleiches durch Gleiches und zweitens aufgrund der anderen Theorie, Entgegengesetztes durch Entgegengesetztes geprüft worden waren, und der Fall einer wegen der Parusie¹² (218c) des Schlechten bestehenden Liebe zum Agathon ausgeschlossen war¹³. Und die Frage, die wir stellen

12. Παρουσία hat hier die gewöhnlich-schlichte Bedeutung der zufälligen Anwesenheit des Schlechten und nicht den späteren grundontologischen Methexis-Sinn (vgl. Gadamer a.a. O., S. 59).

13. Die Theorien ὁμοιον-ὁμοίῳ und ἀνόμοιον-ἀνομοίῳ oder ἐναντίον-ἐναντίῳ beziehen sich auf Homer-Empedokles und Hesiod-Heraklit entsprechend (vgl. diesbezüglich P. Friedländer, *Platon*, Bd. II, Berlin, 1957, S. 89ff. und H. von Arnim, *Platons Jugenddialoge und die Entstehungszeit des Phädrus*, Amsterdam 1967, S. 44ff. Dazu Theophrast *De sensu* 1ff). In diesen Theorien widerspiegelt sicherlich antik-medizinisches Gedankengut, wie aus der Schrift Hippokrates *περὶ ἀρχαίας ἰητρικῆς* (13, ed. Kühlewein) zu entnehmen ist: τὸν ὀρθῶς ἰητρεύοντα βοηθεῖν τῷ μὲν θερμῷ ἐπὶ τὸ ψυχρόν, τῷ δὲ ψυχρῷ ἐπὶ τὸ θερμόν, τῷ δὲ ξηρῷ ἐπὶ τὸ ὑγρόν, τῷ δὲ ὑγρῷ ἐπὶ τὸ ξηρόν... τῷ ὑπεναντίῳ προσήκει λῦσαι... Auch sophistische Theorien: vgl. Hippias im platonischen *Protagoras* 337d. Einen klaren Wiederhall derselben Lehren finden wir im *Symposion* Platons (186b-188a, 193ff., 195b) bei den Reden von Eryximachos (ἐναντίον-ἐναντίῳ), Agathon (ὁμοιον-ὁμοίῳ) und Aristophanes, in dessen mythisch gehüllte Sprache die Natur des οἰκεῖον besonders hervorgehoben wird. Glaser (vgl. K. Glaser, *Gang und Ergebnis des platonischen Lysis*, «Wiener Studien» 53 (1935) 51ff). will den oben erwähnten φίλον — Theorien den physiologisch-physikalischen

möchten, lautet: Was heißt hier οἰκεῖον und in welchem Sinne wird es von Platon gebraucht? Wie ist sein Bezug zum φύσει zu verstehen und wie kann das φύσει ein metaphysisches Seinsverhältnis begründen?

Obgleich der Dialog *Lysis* uns keine direkte und eindeutige Antwort gibt — es darf nicht vergessen werden, daß er einer der aporetischen und die Gesprächspartner vielmehr in Verlegenheit versetzender Dialog ist —, können wir aufgrund von anderen Dialogszeugnissen zu der Schlußfolgerung kommen, daß Platons Ansicht trotzdem nicht unbekannt geblieben ist. Aufgrund seiner Dialoge¹⁴ wissen wir schon, daß Platon der ὁμοιον-ὁμοίω Theorie näherstand. In den *Nomoi* z.B., ein Werk der Alterszeit, hält Platon den Eros und die Freundschaft ἀπ' ἐναντίων für eine wilde, unheimliche und jeder freundlichen Gemeinschaft und Gegenseitigkeit von Menschenwesen unangemessene Sache.

Aber das bedeutet jedoch nicht, daß das οἰκεῖον dem ὁμοιον gleichkommt oder daß das ἀγαθὸν qua οἰκεῖον so etwas wie das jedem Individuum subjektiv¹⁵ zukommende Gutsein repräsentiert. Was den ersten Fall betrifft, so veranlaßt das οἰκεῖον im *Lysis* eine klärende Differenzierung des ὁμοιον-οἰκεῖον, die zu einem besseren Verständnis der kurz vorhin zurückgewiesenen ὁμοιον-φ-Theorie entscheidend beiträgt. Das οἰκεῖον neben der Korrektur der ὁμοιον-φ-Theorie, die es erst möglich macht, erfaßt dieselbe Theorie in ihrer wahren Natur¹⁶ und gründet sie auf einer neuen von den Gesprächspartnern annehmbaren und begrifflich sicheren Basis. Was den zweiten Fall betrifft, so ist unter anderem die 205e Symposion-Stelle¹⁷ klar genug, um das οἰκεῖον mit dem ἀγαθὸν selbst — oder dem πρώτον φί-

Charakter, den sie in der Vorsokratik noch beibehielten, soweit bei Platon absprechen, als er (Platon) auf einer ontologisch-metaphysischen und ethischen Ebene von ihnen Gebrauch macht. Dies ist zunächst einmal richtig, wir werden aber sehen, ob diese Auffassung im ganzen berechtigt sein kann.

14. Vgl. *Symposion* 195b, *Phädon* 79ff., 84b, 96d, *Phädrös* 255b, *Theät.* 193c, *Tim.* 45cd 57ab, 81ff., 88e, *Politeia* 470bc, 490b, 574a, *Nomoi* 756e, 757, 837ff.

15. Der Gegensatz zwischen κοινὸν und οἰκεῖον im Sinne des ἴδιον (Individuell-Seinigen, vgl. *Sophistes* 264c), darf unseren Blick von der allgemein-objektiv geltenden Seinsheit des οἰκεῖον als προσῆκον und καθῆκον nicht abwenden (vgl. *Nomoi* 732ff.... κακῶς κρίνει, τὸ αὐτοῦ πρὸ τοῦ ἀληθοῦς ἀεὶ τιμᾶν... οὔτε τὰ ἑαυτοῦ χροῖ τὸν γε μέγαν ἄνδρα... στέργειν, ἀλλὰ τὰ δίκαια... vgl. auch Aristoteles, *Nik. Ethik* 8, 1168bff. und 1169a 11-13: ὥστε τὸν μὲν ἀγαθὸν δεῖ φίλαντον εἶναι (καὶ γὰρ αὐτὸς ὀνήσεται τὰ καλὰ πράττων καὶ τοὺς ἄλλους ὠφελήσει), τὸν δὲ μοχθηρὸν οὐ δεῖ.

16. Vgl. Gadamer, a.a.O., S.63.

17. *Symposion* 205c: οὐ γὰρ τὸ ἑαυτῶν οἶμαι ἕκαστοι ἀσπάζονται, εἰ μὴ εἴ τις τὸ μὲν ἀγαθὸν οἰκεῖον καλεῖ καὶ ἑαυτοῦ, τὸ δὲ κακὸν ἀλλότριον ὡς οὐδέν γε ἄλλο ἐστὶν οὐ ἐρῶσιν ἄνθρωποι ἢ τοῦ ἀγαθοῦ.

λον¹⁸ des Dialogs *Lysis* — nicht in einem speziell-dialektischen Seinsverhältnis zu ergreifen¹⁹.

Demzufolge soll der Sinn der 222d-Stelle des Dialogs, wo man sich, wenn das *ἀγαθόν* mit dem *οἰκεῖον* gleichgesetzt wird, in dieselben Schwierigkeiten der vorher widerlegten *ὁμοιον-φ*-Theorie verwickelt, als ein für die spezifische Natur des *οἰκεῖον* positiv zu bewertendes Moment und nicht so sehr als ein die Diskussion verwirrendes Aporien-Resultat angesehen werden. Infolgedessen, um die wahre Dimension des *οἰκεῖον* in seinem Bezug auf das *ὁμοιον* richtig zu konzipieren, braucht, so scheint uns, die ganze Problematik im Lichte des *μήτε ἀγαθόν μήτε κακόν*, d.h. des *ἐνδεές* im *Lysis* (216e ff., 221de) und des *μεταξύ* (*ἔρωσ-φιλο-σοφία*) des platonischen *Symposion* erblickt zu werden. Außerdem ist zur Klärung dieses Problems nützlich, das Verhältnis zwischen *οἰκεῖον* und *ἀγαθόν* in engem Zusammenhang mit dem des *οἰκεῖον* zum *ὁμοιον* zu gleicher Zeit zu prüfen.

Οἰκεῖον und *ἀγαθόν*, so paradox es auch klingen mag, sind und sind nicht gleich. *Οἰκεῖον* und *ἀγαθόν* — und zwar im absoluten Sinne — sind erstens dann gleich wenn das *οἰκεῖον* das *πρῶτον φίλον*, d.h. das *ἀγαθόν* selbst, als *ἰκανόν* und *τέλειον* darstellt²⁰. Mit anderen Worten, wenn das *οἰκεῖον*, das *οὐ ἔνεκα*, das Ziel und die Endursache²¹—und als solche gilt das *ἀγαθόν* — ausmacht. Infolgedessen darf die Rede von einer *ὁμοιότης* zwischen *οἰκεῖον* und *ἀγαθόν* als berechtigt angesehen werden. Das *οἰκεῖον* ist zweitens mit dem *ἀγαθόν* irgendwie nicht gleich, also *ἕτερον* von ihm, insofern als das *οἰκεῖον* dasjenige Endziel der seiensbedürftigen Natur des Menschen zum Ausdruck bringt, worauf die ganze Mühe und Begierde der Philosophie par excellence gerichtet ist. Das *οἰκεῖον*, anders formuliert, bringt ein spannungsvolles dialektisches Verhältnis zum Ausdruck, in dem Verlangen und Erfüllung miteinander bestehen können. Und der tiefere philosophische Sinn dieses Spannungsverhältnisses ist, daß das Verlangen des Philosophen nach dem *οἰκεῖον-ἀγαθόν* nicht aufhört, wenn es befriedigt wird, d.h. daß das, «worin das Verlangen Erfüllung findet, selbst nicht aufhört, einem lieb zu sein» (vgl. Gadamer, a.a.O., S. 62).

Οἰκεῖον also heißt das *ἀγαθόν*, solange zwischen dem Philosophen—dem

18. Die fundamentale Bedeutung des «Ersten Lieben» in der späteren Ausbildung der platonischen Ideenlehre wird deutlich daraus.

19. Vgl. H. von Arnim, a.a.O., S. 58 und K. Glaser, a.a.O., S.59-60.

20. Vgl. *Politeia* 501d, 586de, wo das *οἰκεῖον* mit dem *ἄριστον*, *ἀληθές* und *βέλτιστον* entsprechend zusammentritt. Ferner *Philebos* 22b.

21. Vgl. *Gorgias* 467-468ff.

μήτε ἀγαθὸν μήτε κακὸν²² — und dem Agathon selbst ein unaufhörliches Unterwegs — ein wahres Metaxy-Verhältnis besteht. Aufgrund dieses mediierenden Bezugs bleibt das ἀγαθὸν ein Anderes für das οἰκεῖον — ein ἕτερον aber nicht ἐναντίον, um sich in der Sprache des *Sophistes* auszudrücken —, d.h. das, was zu uns kommt, also wahrlich als οἰκεῖον zu-kommt und zu dem wir gehen, also zurückkehren (vgl. ἀνάμνησις) — als ob es sich um ein «Nach-Hause-Gehen» handelte —, so wie das ὅμοιον ein ἕτερον des οἰκεῖον war.

In diesem beweglichen Zwischenraum müssen wir das οἰκεῖον einordnen, wenn der Weg, der von der Unwissenheit (ἄγνοια-ἀμαθία) — jedoch nicht, Unwissenheit des Nichtgewußten²³ — zur absoluten Erkenntnis, zur Weisheit und zum οἰκεῖον-ἀγαθὸν führt, ein philosophischer und dämonischer genannt werden soll. Das Agathon in seinem absolut objektiven Charakter und zugleich in seinem Wissens-und Bestimmungsbezug auf den philosophierenden, seines φύσει οἰκεῖον bedürftigen und das ἀγαθὸν begehrenden Menschen stellt sich als οἰκεῖον heraus, als das Wohin und Wonach des Metaxy und als das «Nach-Hause-Gehen» einer vom ἀγαθὸν erleuchteten Rückwendung. Den Rückzug zum οἰκεῖον, d.h. zur uralten Natur, um mit den Worten des *Symposion* (193cd, 205cd) zu sprechen, ermöglicht und leitet der Eros (*Symp.* 193d, εἰς τὸ οἰκεῖον ἄγειν). Der Vorlauf sozusagen des Philosophen zum Agathon, die ὁρμή²⁴, wird durch das zuzukommende Noch-Nicht des οἰκεῖον

22. Die Weder-Noch-Möglichkeit des neutral-philosophischen οἰκεῖον ist folglich im positiven Sinne zu erfassen.

23. Hier kann die Notion des μεταξὺ-φιλόσοφος im platonischen *Symposion* nicht ausführlich behandelt werden, da wir aus Interpretationszwecken den Zusammenhang zwischen μεταξὺ und οἰκεῖον feststellen möchten. Unser Thema ist das Verständnis des οἰκεῖον.

24. Eine Parallele zu ziehen zwischen vorvernünftiger ὁρμή (ἔρως-ὀρέγεσθαι-ἐπιθυμία-ἡδονή) und vernunftgemäßer Einsicht (νοῦς-φρόνησις) bei Platon einerseits und den kantischen Moral-Begriffen «Neigung» («Hang») und «Pflicht» andererseits scheint uns nicht unangebracht zu sein. Hierbei — außer daß die Suche nach einem «Vernunft» und «Sinnlichkeit» vereinigenden Urprinzip die Entstehung der nachkantischen Systeme des deutschen Idealismus durchaus bestimmt (Fichte, Hölderlin, Schelling, Hegel) — kann man als Beispiel Schiller (vgl. seine Schrift: *Über Anmut und Würde*) anführen (vgl. den berühmten moralphilosophischen Streit zwischen Kant und Schiller), der nicht nur eine theoretische Einbeziehung der Neigung in die Sittlichkeit versucht, sondern auch eine — im Gegensatz zu Kant — obzwar Kant selber eine sinnensfreie Neigung zur Pflicht aus reinem Vernunftinteresse und ein «fröhliches Temperament» («das fröhliche Herz in Befolgung seiner Pflicht») bei der tugendhaften Gesinnung und Erfüllung derselben nicht fremd (oder sogar unbekannt) war — positive Verbindung von Neigung («Neigungsgefühle») und Pflicht fordert (vgl. die Heidelberger Dissertation A. von Kessels, *Schiller und die Kantische Ethik*, Heidelberg 1933, vgl. auch H. Reiner, *Pflicht und Neigung. Die Grundlagen der Sittlichkeit*, Meisenheim am Glan, 1951 und nicht zuletzt die großangelegte Heidelberger Dissertation

signifiziert; denn die Agathon Beziehung zu einer philosophischen Person konstituiert—gerade ad hominem gesehen—ein faktisches Freundschaftsverhältnis, dessen dem Agathon zugeordnete Strebsamkeit der Seele nach demselben sich als ein immerwährendes Heimischwerden (οἰκειότης) und Hineinwachsen der seelischen ἐπιθυμία, als ein Eros οἰκεῖον begreifen läßt.

Wird der relationale Bezug des Liebenden zum Geliebten, oder, besser ausgedrückt, zur begehrt-erstrebten Sache (πρᾶγμα als Bezeichnung des höchsten Seinsobjekts) berücksichtigt, dann tritt das ἀγαθόν gleich einer mit uns naturgemäß befreundeten—aber zugleich dialektisch fremden—objektivierten Person, einer uns vertrauten Hausperson²⁵ hervor, die wir als das Idealziel unserer Bemühungen betrachten und nach der sozusagen bewußt und natürlicherweise trachten. So heißt es eben doch noch οἰκεῖον ἀγαθόν und συγγενές. In der Sprache der platonischen Methexis aufgefaßt impliziert das οἰκεῖον das Göttlich-Gute und Allgemeine (und nicht das Einzelpersonliche und gewissermaßen Private), woran man aus physischer Verwandtheit—denn jeder Mensch hat nach dem Dialog *Phädrus* (249e) φύσει das Seiende geschaut—teilhat, d.h. teilweise (stückweise) Anteil hat und dem sich alle Menschen zugehörig, im dynamischen Sinne des Wortes, fühlen, ohne jedoch es erreichen²⁶ zu können. Dieses οἰκεῖον ἀγαθόν determiniert den Gang und die Entfaltung der sterblichen Physis und durch seine Unerfüllbarkeit über trifft sie paradoxerweise trotz aller Zugehörigkeit zu ihm; so wird es metaphysisch²⁷, d.h. wahrhaft und wesenhaft für jede Faktizität und Konkretheit.

Der Ansicht Glasers (a.a.O., S. 52 und 59) stimmen wir nicht ganz zu, wenn er dem οἰκεῖον bei Platon einen exklusiv metaphysischen und ethischen Charakter zuerkennt, der bei den vorsokratischen Physiologen nicht zu tref-

von Panajotis Kondylis, *Die Entstehung der Dialektik. Eine Analyse der geistigen Entwicklung von Hölderlin, Schelling und Hegel bis 1802*, Stuttgart, 1979, S.283ff. und besonders S.294).

25. Einem unserer Hausgenossen, in dem man sich bestandhaft—wie in seinem Haus—zu Hause fühlt.

26. Vgl. eben das ἐνδεεστέρωσ ἔχειν (Seinsbedürftigkeit, Dahinterstehen, Zurückbleiben) des platonischen *Phädon* (74e, 75a).

27. Das «Metaphysische» hat hier einen positiven Sinn. Es ist dasjenige, welches die Ganzheit des Physischen als solchen erfordert, nämlich das wahrhaft «Physische». Das Metaphysische setzt nicht einfach das Physische voraus, sondern ist schon mit ihm — es ist nicht ein steriles κεχωρισμένον —, mit seiner Natur und der Natur des συναμφοτέρον (der menschlichen Natur, würde Kant sagen) am engsten und unzertrennlichsten verbunden. Es gilt dort eine natürliche οἰκειότης zum ontologisierten οἰκεῖον. Demgemäß ordnen wir das Metaphysische in den Rahmen der immanenten Methexis und des transzendierenden Chorismos der platonischen Philosophie ein.

fen ist. Die Tatsache, daß Platon, wie gesagt, das οἰκεῖον mit dem συγγενές und συμφυές oder dem φύσει überhaupt in engster Verbundenheit denkt, zeigt gerade, daß bei ihm Physisches und Metaphysisches (oder Ethisches) in eine eigenartige Mischung zusammenströmen — vgl. eben unsere Interpretation des οἰκεῖον als etwas uns physisch Zukommenden und zugleich Transzendierenden, also als Metaphysischen —, welche das Zeichen platonischer Philosophie und Seinsmethektik ist.

Physisches und Metaphysisches (noetische und sinnliche Elemente, ὄρᾶν (ὄψις) und εἰδέναι, ἀλήθεια und κάλλος) mischen sich miteinander in der platonischen Philosophie bei der ἐπιθυμία des φύσει οἰκεῖον und bei der Liebe jedes Seienden, zudem der des πρώτον φίλον. Eine natürlich physische Verwandheit und Stammverbundenheit kann — metaphysisch gesprochen — ein ontologisch-metaphysisches Verhältnis, eine wahre Philia zu der großen gemeinsamen Sache der Liebenden, d.i. dem Agathon und unbedingt ersten Liebsein (πρώτον φίλον und οἰκεῖον) begründen²⁸.

Die Mitglieder eines Hauses, einer Familie z.B. — denn wir sprechen von οἶκος und οἰκεῖον — sind nicht bloß physisch, d.i. durch ein physisches Band, jedoch auch nicht ganz meta-physisch und ethisch, d.i. lediglich durch ein ontologisch-metaphysisches Band (der objektive Geist der Familie bei Hegel) miteinander verbunden. Ein physischer δεσμός ist nicht minder stark als ein metaphysisch-ethischer; oder, anders formuliert, ein physischer δεσμός — physische Verwandtheit und οἰκειότης — vermag sich zu einem metaphysischen zu entwickeln und zu ergänzen sowie ein metaphysisch-ethischer δεσμός wiederum sich durch ein physisches Band vertiefen und konsolidieren kann. Das Meta-physische ist die vollgültige Dimension, die Wahrheit des Physischen. Darin liegt die unendliche Paradoxie eines derartigen dialektischen Verhältnisses.

Aus diesen Gründen — d.i. dem eigenartigen physisch-metaphysischen Verhältnis — ist der Methexislauf der Seele zum οἰκεῖον εἶδος und ἀγαθόν eine ähnlich der platonischen Dialektik des ἐν-πολλά und πέρασ-ἄπειρον sich unendlich-unabschließbar vollziehende Fortsetzung des Weges nach dem «Wohnsitz» des Agathon. Ziel in diesem Weg bleibt ständig die unverwirklichte²⁹. Andersheit — nicht jedoch Gegensätzlichkeit — des ἀγαθόν. Dies

28. Vgl. Glaser, a.a.O., S. 61-63.

29. Die Unrealisierbarkeit des Guten bedeutet jedoch nicht, daß das ἀγαθόν ein unbedingt religiöser Begriff (vgl. H. Gauss, *Philosophischer Handkommentar zu den Dialogen Platons*, Erster Teil, zweite Hälfte, *Die Frühdialoge*, Bern, 1954, S. 115), ein Moralität und Werthaftigkeit durch religiöse Gewißheit begründendes Prinzip ist. Obgleich sein «religiöser Hintergrund» nicht geleugnet werden darf, stellt sich das Gute in der platonischen

selber stellt kraft seines φύσει- und οἰκεῖον-Moments ein zu uns andersheitliches Identische, ein freundliches Gegenüber dar, das heimisch-häusliche Ähnlichkeiten und Verschiedenheiten mit dem Besten in uns hat und zugleich nicht hat. Es ist einigermaßen uns ähnlich und nicht ähnlich, ein Anderes und Verschiedenes (ἕτερον-διάφορον), ein von uns Fremd-Fernes und zugleich uns nahe Stehendes. Denn ein und dieselbe Wirklichkeit kennzeichnet das ähnlich-unähnliche, uns mehr oder minder vertraute Seinsfeld des dialektischen οἰκεῖον ἀγαθόν. *

Das οἰκεῖον verkörpert ferner die Sehnsucht des ἕτερον, welches uns entgeht, die Ganzheit und Ergänzung der «alten Natur»³⁰, die im hiesigen Zustand der Seele seinsbedürftig arm und halbiert (*Symp.* 205d, *Phädrus* 250c) und deshalb das Vermißt-Abwesende³¹ sich strebsam anzueignen sucht.

Das οἰκεῖον ἀγαθόν symbolisiert, poetisch formuliert, das philosophische Ithaka, die Vesta³² (Herd-ἑστία) der philosophischen Anamnese.

Philosophie vielmehr als «das Einende des Vielen», als das oberste ontologische Prinzip oder, spätplatonisch-arithmologisch ausgedrückt, als die Eins dar — «artikuliert sich also genau auf die innere Zwiefachheit und dialektische Funktion des Einen hin» (vgl. H.-G. Gadamer, *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*, Heidelberg, 1978 (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Jg. 1978, Abh. 3), S. 21, 54ff. und 84ff.).

30. Ἀρχαία im Sinne des Anfänglichen oder Archehaften.

31. Eine platonisch treffende Formulierung findet man bei Glaser (a.a.O., S. 57), der diejenige Lysisstelle (217ff.) erörtert, derzufolge das ἀγαθόν der Gegenwart des Schlechten (διὰ κακοῦ παρουσίαν) wegen Gegenstand der Liebe von Seiten eines Liebhabers werden kann (vgl. in Bezug auf diese Frage H. von Arnim, a.a.O., S. 50, der in den Bestimmungen διὰ τι (Realgrund) und ἕνεκά του (Finalgrund), welche dem «neutralen Subjekt» des das Gute Liebenden hinzugefügt worden sind, fremde Liebestheorien sieht und P. Friedländer (a.a.O., S. 92, Anm. 9), der gegen Arnims Ansicht polemisiert). Glaser meint, dies geschehe nicht διὰ κακοῦ παρουσίαν, sondern wegen der «nicht vollständigen Parusie des Guten». Wir möchten den Sinn dieses Ausdrucks durch folgende Hinzufügung leicht verändern und folgendemmaßen vervollständigen: Wir würden also sagen: Wegen der abwesenden, uns jedoch passend-naturgemäß zukommenden Anwesenheit (vgl. das ἐνδεές und die ἐπιθυμία) des naturgemäßen οἰκεῖον-ἀγαθόν. Gauss (a.a.O., S. 117) vergleicht das platonische διὰ κακοῦ παρουσίαν mit dem uns bei Kant (*Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*) begegnenden «Hang» zum Bösen; dieser Hang aber bleibt-im Gegensatz zu der uns natürlich seienden «Anlage» («Bestimmung» schreibt Gauss) zum οἰκεῖον Gurten (πρῶτον φίλον) — bloßer Hang, zufällige nämlich Präsenz des Schlechten (dieser Hang ist ein subjektiver Bestimmungsgrund der Willkür bei Kant), ohne die wir keinen Anlaß dazu hätten, das Gute zu suchen.

32. Vgl. im *Kratylos* 401c ff. den Zusammenhang zwischen οὐσία-ἑστία-ἑστία.

3. Οἰκεῖον und Dihairesis.

Ein anderer Aspekt des οἰκεῖον verbindet es mit der platonischen Dihairesis, d.i. der Kunst des κατ' εἶδη τέμνειν, συνορᾶν und συνάγειν, kurz der Dialektik. Dies bestätigen einige Stellen aus den sogenannten logischen Dialogen der Spätzeit Platons, *Sophistes* und *Politikos*. So wird im *Politikos* (261a) bei der Kennzeichnung der Herrscherkunst als selbstgebietender Kunst, die Hypothese gemieden, alle mit ihr verwandten Technai (τέχναις συγγενέσιν, 260e), wie z.B. ἐρμηνευτική, κελευστική, μαντική, κηρυκική, in eins zu setzen und mit der königlichen Kunst zu konfondieren. Aber diese Unterscheidung und Aussonderung³³ der Technai findet aufgrund von ἀλλοτριότης (Fremdheit) und οἰκειότης (Eigentümlichkeit) statt, d.h., im Grunde genommen, durch das dialektische Verfahren der Andersheit und Selbigkeit eines Seienden, das damit zu seiner eigenen Definition gelangen kann.

Platon wird ferner noch deutlicher³⁴, indem er das κατ' εἶδη διαιρεῖν weitgehend erörtert und im *Sophistes*³⁵ den σοφιστῆς selber im Blick zu bekommen versucht. Die wahre dialektische Methode (ἡ τῶν λόγων μέθοδος) schätzt, so Platon, gleichermaßen alle Technai, unerachtet nämlich ihres geringen oder größeren Nutzens³⁶, wenn es sich um das richtige Zerlegen, um die dialektisch-kathartische Aussonderung und Erschließung des Wahrheitssinnes, d.i. des συγγενές und μὴ συγγενές jedes Seienden handelt. Die Schwierigkeit liegt dennoch darin, wissen zu können — und das ist wahres «Einsichterwerben» (κτῆσασθαι νοῦν) —, was in eine Gattung mit hineingeht und was nicht, d.h. was unter eine oberste Seingattung fällt und was als dieser unähnlich oder mit ihr nicht verwandt, also von ihr verschieden, nicht innerhalb derselben Gattung einbezogen werden darf.

Die Aufsuchung und Offenlegung des mit mehreren Dingen Verwandten und Gemeinschaftlichen, d.h. des allen diesen Einzeldingen Gemeinsamen (vgl. κοινὰ-κοινωνία in den oben zitierten Stellen) einerseits und die Auffindung des Eigentümlichen und sozusagen Individuell-Persönlichem (οἰκεῖα φύσις = «hauseigene» Natur, *Soph.* 264e) derselben andererseits konstituieren die Hauptaufgabe des dialektischen Zerlegers und Dihairetikers.

33. Vgl. *Politikos* 261a... ἀλλοτριότητι διορισθὲν πρὸς οἰκειότητα...

34. Vgl. *Politikos* 285ab... πρὶν ἂν σύμπαντα τὰ οἰκεῖα ἐντὸς μιᾶς ὁμοιότητος ἑρξας γένους τινὸς οὐσίᾳ περιβᾶληται.

35. Vgl. *Soph.* 264e... ἐχόμενοι τῆς τοῦ σοφιστοῦ κοινωνίας ἕως ἂν αὐτοῦ τὰ κοινὰ πάντα περιελόντες, τὴν οἰκεῖαν λιπόντες φύσιν ἐπιδείξωμεν...

36. Vgl. *Soph.* 227ab... τοῦ κτῆσασθαι γὰρ ἕνεκα νοῦν πασῶν τεχνῶν τὸ συγγενές καὶ τὸ μὴ συγγενές κατανοεῖν πειρωμένη τιμᾷ πρὸς τοῦτο ἐξ ἴσου πάσας...



Die Kunst, die sich damit befaßt, könnten wir, ohne diesen gewagten Ausdruck zu befürchten, als die dialektische *Techne* des οἰκεῖον und nicht οἰκεῖον, gleichermaßen als eine Oikeiotes-Techne bezeichnen; denn das kathartische³⁷ Verfahren des Dialektikers ist durch das Unterscheiden des Generischen und Speziellen, des Allgemeinen und Besonderen oder, genauer gesagt, des Gemeinsamen (κοινὸν) und Eigentümlichen bestimmt worden, das sozusagen auf die Aneignung des Naturgemäß-Eigenen und Abstoßung — Aussonderung — des Fremden (seiner eigenen Natur Widrigen) und mehreren Seinsgliedern Zugehörigen abzielt.³⁸ Denn allem, nach dem Dialog *Philebos* (16c), haftet Eins und Vieles an, und die Verbundenheit von Peras und Apeiron ist bei der Anhebung der Rede über jegliches Seiende mit dem Logos desselben zusammengewachsen (σύμφυτον).

Daran läßt sich freilich die Notwendigkeit einer dialektischen *Techne* erkennen, welche in ihrer entgegengesetzten, d.i. in der anagogischen Form (ἀναγωγή-συναγωγή) der *Politeia*³⁹ als eine Synopsis (Zusammen- und Übersicht) der gegenseitigen Verwandtheit (οἰκειότης) aller Lerngegenstände (ἐπιστήμαι) oder zerstreuten Kenntnisse (χύδην μαθήματα) und überhaupt der «Physis» des Seienden bereits zusammengefaßt worden ist.

Auch hier, auf dem Gebiet also der Dialektik und Dihairesis, erweist sich das οἰκεῖον als ein mit dem platonischen Denken am engsten verbundener Begriff.

4. Οἰκεῖον und Paideia.

Ein letzter Punkt in Ansehung des οἰκεῖον betrifft sein Verhältnis überhaupt zur platonischen Paideia und seine eigentümliche Rolle hierbei.

Nach platonischer Ansicht haben jedes Organ und jedes Zeug eine eigene Tugend⁴⁰ und Werthhaftigkeit, die sich mit dem der innigsten und natur-

37. Vgl. *Politikos* 268c... ἕως ἂν τοὺς περικεχυμένους αὐτῶ... περιελόντες καὶ χωρίσαντες ἀπ' ἐκείνων καθαρὸν μόνον αὐτὸν ἀποφήσωμεν;

38. Dadurch, d.i. durch die Aneignung des Naturgemäßen und Abstoßung des Naturwidrigen, verführt die dialektisch-kathartische Kunst wie eine Biene (μέλιττα — das Beispiel ist Theophrasts) und vermag vielleicht die natürliche οἰκείωσις (vgl. die κατὰ φύσιν Dihairesis der Gene im *Sophistes* Platons (256c) des Erkenntnistriebs nachzuweisen.

39. Vgl. *Politeia* 537c... τὰ τε χύδην μαθήματα... συνακτέον εἰς σύνοψιν οἰκειότητος ἀλλήλων τῶν μαθημάτων καὶ τῆς τοῦ ὄντος φύσεως... ὁ μὲν γὰρ συνοπτικός διαλεκτικός. Ebenda 531d... ἡ τούτων πάντων... μέθοδος ἐὰν μὲν ἐπὶ τὴν ἀλλήλων κοινωνίαν ἀφίκεται καὶ συγγένειαν, καὶ συλλογισθῆ ταῦτα ἢ ἔστιν ἀλλήλοις οἰκεῖα...

40. Vgl. *Politeia* 353bcd... εἰ τῆ οἰκεῖα μὲν ἀρετῆ τὸ αὐτῶν ἔργον εὖ ἐργάσεται τὰ ἐργαζόμενα, κακία δὲ κακῶς. Die οἰκεῖον— Theorie Platons begründet keinesfalls eine privat

gemäßen Beschaffenheit (ἀρετή) jeglichen Dinges entsprechenden Werk in ihrem Vermögen, in Einklang zu bringen ist. Die eigentliche Funktion der Augen besteht in ihrem Imstandesein, scharf zu sehen und zu unterscheiden, was z. B. die Blindheit, d.h. die Schlechtigkeit (κακία) derselben nicht zu verrichten vermag. Durch ihre Scharfsichtigkeit verrichten die Augen genauso wie die Ohren, das ihnen von Natur aus vorenthalte, d.i. das eigentümliche Geschäft, welches sie (die Augen) durch die Blindheit, d.h. das Gegenteil ihrer οἰκεία ἀρετή, nicht ausführen könnten.

Allem — und allererst der Seele⁴¹ — kommt naturgemäß eine eigene — und folglich nichteigene, d.i. ἀλλοτρία — und mit seinem tieferen Sosein ungetrennt verbundene Funktion zu, in deren Ermangelung jedes Ding das Seinige, d.h. seine Funktion nicht zu erfüllen vermag. Dieses Problem führt bei Platon in letzter Analyse auf den Begriff der δικαιοσύνη qua οἰκειοπραγία⁴², auf deren Grundlage das harmonische Zusammenwachsen und Bestehen des aus den drei berühmten Ständen — dem der ἀρχόντων-φυλάκων, der ἐπικούρων und der δημιουργῶν—zusammengesetzten platonischen Staates beruht.

egoistische Ethik, vielmehr stellt sie eine der wahren Natur und Funktion jedes Seienden entsprechende und dem allgemeinen Ziel einer Gemeinschaft dienende Handelstheorie in Aussicht.

41. Vgl. *Politeia* 610e-611a οἰκεία πονηρία - οἰκεῖον und ἀλλότριον κακόν.

42. Die platonische οἰκειοπραγία-Theorie ist in der neuen Forschung von einem eminenten Wissenschaftstheoretiker, K. Popper, in Frage gestellt und scharf kritisiert worden. Popper entlarvt den totalitären Charakter der platonischen δικαιοσύνη als οἰκειοπραγία (so wie auch den Gleichheitsbegriff Platons), woraus sich die Folgerung ergibt, «daß der Staat gerecht ist, sobald der Herrscher herrscht, der Arbeiter arbeitet und der Sklave front» (vgl. K.R. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, I Band, *Der Zauber Platons*, Bern und München 1970², S. 131. Titel der Originalausgabe: *The Open Society and its Enemies*, I. *The Spell of Plato*, London 1945. Vgl. auch die kritische Haltung R. Robinson's, *Or Popper's defence of Democracy* in: *Essays in Greek Philosophy*, Oxford 1969, S.74ff. Der Aufsatz Robinson's wurde zuerst in *The Philosophical Review* (1951) veröffentlicht). Dem «holistischen Charakter» der platonischen δικαιοσύνη also οἰκειοπραγία kritisch gegenüber steht ebenfalls Anastasios Giannaras (vgl. *Platon und K.R. Popper, Zur Kritik der politischen Philosophie Platons*, «Philosophia» (Griechische Zeitschrift hrsg. von der Akademie der Wissenschaften zu Athen), 3 (1973), S. 213), indem er schreibt «wir sind nämlich gewohnt, die platonische Konzeption der δικαιοσύνη als οἰκειοπραγία fraglos zu übernehmen... ohne den holistischen Charakter dieser Konzeption kritisch zu befragen, und ohne sie überhaupt in die Reihe der griechischen Auffassungen der Gerechtigkeit einzuordnen. Der philosophische Autoritätsglaube verbietet uns die vorphilosophischen Meinungen und Forderungen ernst zu nehmen». Vgl. schließlich Konst. Despotopoulos, *Politische Philosophie Platons* (griechisch), Athen, 1957, S. 45-46 (gegen Popper) und S. 26-27.

Dieser Theorie zufolge—und vorausgesetzt, daß der Mensch mit «der ganzen Seele» (ὅλη τῆ ψυχῆ, vgl. *Politeia* 436b und *Theätet* 184d) handelt—fällt jedem Teil der Seele (βουλευτικὸν-λογιστικὸν, θυμοειδὲς, ἐπιθυμητικὸν) ein spezifisches Geschäft zu, das er als das Seinige und «Haus-Angemessene» skrupulös zu vollziehen hat (*Politeia* 433a-e). So befindet sich das Ganze der Einzelseele bzw. der Staatseele in voller Harmonie und Einigkeit—dies ist der Sinn der platonischen Besonnenheit (σωφροσύνη, *Politeia* 432ab) mit sich—selbst.

Aber das ist noch nicht die volle platonische δικαιοσύνη, wie sie von Platon selber im vierten Buch der *Politeia* geschildert worden ist. Obgleich der Austausch der Rollen innerhalb der drei Stände⁴³ (oder besser Menschenkategorien und-arten⁴⁴) des Staates nicht ausgeschlossen werden kann (*Politeia* 415ff.), darf die Rede von einer κατὰ φύσιν und φύσει-Ordnung in der Seele und im Staat erst dann sein, wenn das richtige Verhältnis der Teile und der Stände zueinander geregelt worden ist. «Viel- und Fremdtuerei» (πολυπραγμοσύνη, ἀλλοτριπραγμοσύνη, *Politeia* 444b) stellt nicht nur das Einmischen in die Geschäfte eines anderen Teils bzw. Standes dar, sondern auch die Verkennung (und Nichtbeachtung der von Natur so bestehenden Beziehungen der Seelenteile zueinander, was die platonische στάσις die innere Rebellion, den Aufstand und nicht, wie schon gesagt, den äußeren Krieg) verursacht und das Zugrundegehen des Ganzen herbeiführt.

Das rechte Verhältnis der μέρη der Psyche, das für die Gerechtigkeit im platonischen Sinne gewährleistet, setzt die Kenntnis voraus, daß es in der Seele gebietend-herrschende und gehorchend-beherrschte Teile gibt. Diese tuend-leidende Ordnung und Gestuftheit des Seelischen sichert sowohl das Wohlbefinden und die Gesundheit des Körpers als auch die Zusammenstimmung, Wohlgeartetheit und Gerechtigkeit der Seele, die damit einen κατὰ φύσιν οἰκεῖον-Zustand⁴⁵ erreicht. Dem Mannhaft-Mutartigen wird als ange-

43. Über die platonische Gerechtigkeitsauffassung und das Drei-Klassen-System vgl. E. Barker, *Greek political Theory, Plato and his predecessors*, London-New York 1964 (erste Aufl. 1918), S. 203ff. und S. 198f. Auch dessen älteres Buch: *The political Thought of Plato and Aristotle* London, 1906, S. 112ff.

44. Vgl. Johannes Theodorakopoulos, *Die Hauptprobleme der platonischen Philosophie*, Heidelberger Vorlesungen 1969, Den Haag 1972, S. 41ff. und die scharfe aber unbefangene und textimmanente Interpretation von Konstantin Despotopoulos, a.a.O., S. 71-76 (gegen das Klassensystem) und S. 68 (gegen Poppers Ansicht), vgl. auch S. 121-130 (Anhang).

45. Das was Platon über das seelische οἰκεῖον im vierten Buch (*Politeia*) sagt, stimmt mit dem Sinn des *Politeia*-Mythos im zehnten Buch (617 dff.) überein. Denn ein φύσει — Determinismus kennzeichnet auch die freie Losenwahl — ἀρετὴ ἀδέσποτον der verschiedenen Lebensweisen (βίωσι παραδείγματα) insofern als der Wählende bei der κρατίστη

messenes Werk zuerkannt, dem Logistikon, dem Gebote der noetischen Burg (*Tim.* 70a) als sein Verbündeter Folge zu leisten und, ihm treu bleibend, es bei der Züchtigung des vielgestaltigen und aufständischen ἐπιθυμητικὸν energisch—notfalls-βίᾳ-mit Gewalt zu konkurrieren. Denn durch seine die wahrheitsgemäßen Gebote der Vernunft faktisch vollstreckende Macht, seinen Bei-stand und seine eben vermittelnde Position und tatkräftige Präsenz vermag sich der beratende Teil der Psyche zur vollen Durchsetzung zu bringen.

Ist dem so, und besteht das gebührend-anhaftende Geschäft des vernünftigen Teils der Psyche im Herrschen, geistigen Wollen und Vorsorgen für das Gesamtsein der Seele, während ihrem Muthaften das Werk zugewiesen ist, dem begehrenden Teil die Vernunftanweisung mit Willenskraft zu übermitteln und sie anwendungskräftig zu machen, dann ergeben sich daraus zweierlei Dinge: erstens, daß das geregelte Nebeneinander der Seelenkräfte in ein freundliches Miteinander und Zusammendasein⁴⁶ umschlägt, zweitens aber, daß die ganze οἰκεῖον-Ordnung der Psyche eine neue vertikal bestimmte und monarchisch zusammengestimmte Dimension gewinnt, die dem φύσει Oben und Unten der platonischen Methektik und Ontologie angemessenerweise zukommt. So wie das ὄρατὸν und ἀειδὲς des platonischen *Phädon* nicht in dieselbe Seinsordnung⁴⁷ gehören, genauso werden dem oberen und unteren Teil des συναμφοτέρων nicht gleichrangige — wenn doch angemessene Bewegungen (*Tim.* 90c οἰκείας κινήσεις) — Ehren zuerteilt. Die dem Körper und der Seele naturgemäß zu erteilende Nahrung und Bewegung, d.i., grosso modo gesagt, γυμναστική und μουσική bestimmt das in uns Mächtigste und Herrschendste (κυριώτατον, *Tim.* 90a), der Dämon, den uns das Göttliche verliehen hat. Dieser, in der obersten Stelle des Leibes wohnend (ἐπ' ἄκρω τῷ σώματι), richtet uns nach oben, nach dem Himmel hinauf, worin der Ursprung der Seele, der Mensch selber als himmlisches Gewächs (φυτὸν οὐράνιον) wurzelt.

D.h., daß die Gleichgewichtsordnung des Körpers mit der Seele, die Symmetrie und Zusammengefüghheit derselben, einem obersten Ziele in all ihrer verschiedenartigen Nahrung und Vernunft zugeordnet sind. Die ent-

αἴρεσις auf die Natur der Seele hinschauend an ihr orientiert ist (πρὸς τὴν τῆς ψυχῆς φύσιν ἀποβλέποντα). Die Wahl prädestiniert frei und einigermaßen praktiziert die spätere οἰκεῖον - Natur, die eigenen Werke der Seele im συναμφοτέρων (vgl. auch die mythische Darstellung des Seelengespanns im *Phädrōs* 246 ff.).

46. Vgl. *Timaios* 88 b-e... οὐκ ἐχθρόν παρ' ἐχθρόν... πολέμους ἐντίκτειν... καὶ νόσους, ἀλλὰ φίλον παρὰ φίλον... ὑγίειαν παρέξει.

47. Vgl. *Politeia* 591d... ἀλλ' αἰεὶ τὴν ἐν τῷ σώματι ἁρμονίαν τῆς ἐν τῇ ψυχῇ ἕνεκα συμφωνίας ἁρμοστώμενος...

sprechend der οἰκεῖον -Natur von Körper und Seele gebührende Erziehung derselben dient — wie der Leib der Seele untergeordnet worden ist — der Verähnlichung⁴⁸ des Erkannten mit dem Erkennenden, der des Begriffen-Gedachten mit dem Begreifend-Denkenden (τῷ κατανοοῦμένῳ τὸ κατανοοῦν ἐξομοιωῶσαι, Tim. 90d).

Aber die Wiederherstellung unserer «alten Natur» läßt sich zustandebringen, solange die Seele die in uns gottverwandten und mit unseren Eintritt ins Leben regellos gewordenen Bewegungen und Kreisläufen, d.i. unsere gestörten und abschweifenden Denkbewegungen auf die am Himmel regelmäßig und standhaft vor sich gehenden Umschwünge (περίοδος, περιφοραί) des Alls abzustimmen und mit ihnen in Einklang zu bringen bemüht ist. Dadurch treten wir schon in das Heiligtum der höchsten Musik und Paideia ein.

Der Begriff des οἰκεῖον, der uns auf diese gegenseitige Verwandtheit⁴⁹ des κατανοοῦν mit dem κατανοοῦμένῳ oft verwiesen hat, erlangt seinen glückseligen Höhepunkt und verwandelt sich dank seiner natur- und selbst-eigenen Paideia in seine⁵⁰ ἀρχαία φύσις.

In der Tat gründet sich die platonische Philosophie⁵¹ — die wir anlässlich des οἰκεῖον-Begriffs schnell einmal durchzogen haben — auf diesen eigenartigen physischen Begriff des οἰκεῖον, welcher mit dem συγγενές und σύμφυτον dieselben Wurzeln schlägt und mit ihm genetisch und esoterisch in dasselbe Seinshaus hineingehört. Zu diesem Haus gehören, nach Platon, lediglich diejenigen zusammen, welche einigermaßen von Natur aus, φύσει miteinander verwandt und nicht ἀλλότριτοι sind — die⁵² γνήσιοι ἄξιοι, οἰκεῖοι τοῦ πράγματος.

Aber φύσει, wie gesagt, heißt bei Platon nicht nur physisch, sondern auch meta-physisch, es bedeutet die wahre Usia des Physischen, das «Physische», welches dem bloß Physischen obliegt und ihm die Richtung weist. Aus dem Physischen sozusagen erbringt sich auch das «Physische» als sein

48. Vgl. Tim. 47cd.

49. Οἰκεῖον ja im Sinne nicht des durch und durch ὁμοιον, sondern des συγγενές, d.h. etwas, das zum ἀγαθὸν καὶ τέλειον (ἰκανὸν) im dialektischen Verhältnis des ταῦτόν und nicht ταὐτόν, d.i. des ἕτερον und ἐνδεές steht.

50. Vgl. die schöne Demokritische Formulierung: ἡ φύσις καὶ ἡ διδαχὴ παραπλήσιόν ἐστι. καὶ γὰρ ἡ διδαχὴ μεταρρομοῖ τὸν ἄνθρωπον, μεταρρομοῦσα δὲ φυσιοποιεῖ (B 33)

51. Vgl. VII Brief 340c, 343e, 344a und Politeia 490d, 500cd.

52. Politeia 535c und VII Brief oben zitiert. Die gesamtplatonische Philosophie scheint uns, im Grunde genommen, eine Philosophie und geistige Tätigkeit von συγγενείς und οἰκεῖοι, d.h. von den Verwandten und Hausgenossen des Seins, zu sein.

Wesen durch ein wissenstechnisches⁵³ Wiedererinnern der einstigen Natur des Menschen — kurz durch die Anamnese⁵⁴. Diese Wiedereroberung des «Physischen» durch das bloß Physische führt zu einer Rückgewinnung des οἰκεῖον φύσει, zu einer relationalen physisch-meta-physischen Einheit des Ganzen (ὅλον), worauf alle Bestrebungen des Menschen ständig gerichtet sind.

Das οὐράνιον φυτὸν Platons (*Tim.* 90a), welches seine Wurzel (vgl. auch ἔγγειον φυτὸν) in der Mutter-Erde, der ἑστία (Vesta) des Hauses und somit dem unteren Teil des Alls hat, während seine Zweige — der obere Teil des menschlichen Körpers, der Kopf (κεφαλή) — nach dem uns Verwandten und Zugemessenen, dem οἰκεῖον-Himmlischen gerichtet bleiben, könnte als das schönste Symbol der eigentümlichen Spaltungsmomente des οἰκεῖον gelten.

Ο ΠΡΟΣΔΙΟΡΙΣΜΟΣ ΤΗΣ ΕΝΝΟΙΑΣ ΟΙΚΕΙΟΝ ΣΤΟΝ ΠΛΑΤΩΝΑ

Περίληψη.

Ἀντικείμενο τῆς πραγματείας ἀποτελεῖ ἡ ἱστορικο-ἐξελικτικὴ καὶ συστηματικὴ διερεύνηση καὶ διακρίβωση τοῦ φιλοσοφικοῦ νοήματος τῆς ἐννοίας «οἰκεῖον» στὸν Πλάτωνα. Μὲ προϋπόθεση μεθοδολογικὴ τὴν φιλοσοφικὴ πεποίθηση, πρῶτον, ὅτι ὁ Πλάτων δὲν δημιουργεῖ — ἢ κατασκευάζει — κατ' οὐσίαν νέους φιλοσοφικοὺς ὄρους ἀλλὰ προϋπάρχουσες συχνὰ σὲ ἄλλες περιοχὲς τοῦ ἐπιστητοῦ ἐννοίες (ὅπως ἄλλωστε τὸ ἴδιο συμβαίνει καὶ μὲ τὸν κλασσικὸ ὄρο: εἶδος-ιδέα) τὶς μετασχηματίζει κατὰ τὴν χρῆση

53. *Sophistes* 265e... ἀλλὰ θήσω τὰ μὲν φύσει λεγόμενα ποιεῖσθαι θεία τεχνη und *Nomoi* 890d. Vgl. auch die aristotelische Formel: τελείωσις ἢ κατὰ φύσιν τελειοτάτη.

54. *Phädon* 75c, wo Platon die ἀνάμνησις als οἰκεῖαν ἐπιστήμην ἀναλαμβάνειν betrachtet (vgl. auch Gadamer, *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*, a.a. O., S. 34ff.). Auch Fr. Nietzsche's scharf antiplatonisches und speziell interessantes Urteil lautet jedoch folgendermaßen: «Ihr Denken (er meint: der verschiedenen Philosophen) ist in der Tat viel weniger ein Entdecken als ein Wiedererkennen, Wiedererinnern, eine Rück- und Heimkehr in einen fernen uralten Gesamt-Haushalt der Seele, aus dem jene Begriffe einstmals herausgewachsen sind—Philosophieren ist insofern eine Art von Atavismus (sic) höchsten Ranges. Die wunderliche Familien-Ähnlichkeit alles indischen, griechischen, deutschen Philosophierens («dank der gemeinsamen Philosophie der Grammatik — ich meine dank der unbedingten Herrschaft und Führung durch gleiche grammatische Funktionen») erklärt sich einfach genug» (vgl. *Jenseits von Gut und Böse*, Erstes Hauptstück: Von den Vorurteilen der Philosophen, 20 in: Fr. Nietzsche, *Werke* in sechs Bänden, hrsg. von Karl Schlechta [Carl Hanser Verlag], München-Wien 1980, vgl. Bd. IV, S. 583-584).



τους χωρίς, κατά βάθος, να εξαφανίζονται τὰ ἀρχέγονα ψήγματα τους· καιί, δεύτερον, ὅτι εἶναι ἐσφαλμένη ἢ ἀντίληψη ἐκείνων — καιί εἶναι πολλοί — πού πιστεύουν ὅτι οἱ πρωτοέννοιες τῶν Προσωκρατικῶν χάνοντας τήν πρωταρχική ὑλικο-φυσική τους ὑπόσταση στὸν Πλάτωνα μετατρέπονται σὲ ἐξιδανικευμένες καθαρὲς μορφὲς ὑψηλῆς ὄντολογικῆς καιί μεταφυσικο-διαλεκτικῆς λειτουργίας (πρβλ. τὴν ἔννοια τῆς «μείξεως» καιί «κράσεως» πού διαπραγματευόμεθα στὴν φρειβούργια διατριβή μας), χωροῦμε σὲ μιὰ βραχεῖα ἀναδρομική θεώρηση τοῦ ἐννοιολογικοῦ σχηματισμοῦ: «οἰκεῖον» ἀπὸ τοὺς Προσωκρατικούς ὡς τὸν Πλάτωνα, τὸν Ἀριστοτέλη καιί τὴν Στοά.

Στὸ σημεῖο αὐτὸ ὑποστηρίζουμε ὅτι ἡ πρώτη ὑποτύπωση τῆς στωϊκῆς θεωρίας τῆς «οἰκειώσεως» θὰ πρέπη ἴσως νὰ ἀναζητηθῆ στὴν ὅλη περὶ ἔρωτος καιί ἀναμνήσεως θεωρία τοῦ Πλάτωνος (ἢ ἀνάμνηση ὡς: *οἰκείαν ἐπιστήμην ἀναλαμβάνειν*), στὴν ὁποία γίνεται λόγος καιί περὶ πρώτης «ἀλόγου ὀρμῆς» πρὸς τὸ ἀγαθὸν — «πρώτη αἴσθησις» στὸν Ἀριστοτέλη —, καιί ὄχι ἀποκλειστικά καιί μόνο στὴν ἀκαδημαϊκή-περιπατητική ἐκδοχή τῆς θεωρίας αὐτῆς ἀπὸ τὸν Θεόφραστο (Fr. Dielsmeier). Βεβαίως ἡ προβληματική εἶναι ἐξαιρετικά δυσχερὴς καιί χρήζει ἰδιαιτέρας πραγματεύσεως, ἢ συμπερασματική, ὡστόσο, ἀπόφαση ἐξαρτᾶται ὅπωςδῆποτε ἀπὸ τὸν καθορισμὸ τῆς ἐννοίας «φύσει» τόσο στὸν Πλάτωνα ὅσο — καιί κυρίως — στοὺς Στωϊκούς, δεδομένου ὅτι ἡ ἔννοια «φύσις» προβάλλει μὲν ὑπὸ τὴν ζωϊκή καιί ὑλικοφυσική της μορφή (ὡς «πνεῦμα» καιί «πῦρ») ἀλλὰ ἐμπεριέχει οὐσιωδῶς καιί ἀπαραγνώριστα καιί τὸ κατὰ λόγον ἢ ὀρθολογικὸ περιεχόμενό της (*ἀκολούθως ἢ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν*).

Σὲ ἓνα πρῶτο στάδιο, λοιπόν, παρακολουθοῦμε τὶς σχέσεις τοῦ: «οἰκεῖον» πρὸς τὸ «συγγενές» καιί «προσφυές», πρὸς ὄρους δηλ. οἱ ὁποῖοι λόγω τῆς ἐτυμολογικῆς των καταγωγῆς συνδέονται ἄμεσα καιί ἄρρηκτα μὲ τὶς θεμελιώδεις σημασίας ἐννοιες «φύσις», «φυῆ» καιί «γένεσις» πού, καιί αὐτὲς μὲ τὴν σειρά τους, παραπέμπουν φιλοσοφικά στὴ γενετική πρωτοπηγὴ τοῦ: «οἰκεῖον» ὡς τοῦ ἐκ τοῦ: οἶκος-οἰκία ὀρμωμένου (οἰκεῖον = τὸ ἀνήκον στὴν οἰκία καιί προερχόμενο ἀπ' αὐτήν, τὸ ἐμπρέπον φυσιολογικά στὴ δική του φυσική ρίζα ἢ φυσική του ἐστία). Οἱ «φύσει» συγγενεῖς καιί οἰκεῖοι λ.χ. (διάλογος *Λύσις*) μποροῦν νὰ θεμελιώσουν μιὰν πραγματική καιί ἀληθινὴ ἀνάμεσά τους φιλία, γιατί ἀνακαλύπτουν στὸ «φίλον-οἰκεῖον» δηλ. «τὸ ἀγαθόν», τὴν φυσική (καιί τρόπον τινὰ «σπιτική») τους ἢ σύμφωνη μὲ τὴν αὐθεντική οὐσία τῆς αὐτοσυνειδησίας των φύση.

Ὡς συνέχεια αὐτῆς τῆς πρώτης φάσεως συγκρίσεως τοῦ «οἰκεῖον» ἔρχεται ἡ συγγενεία του πρὸς τὸ «ὄμοιον» ἀπὸ τὴ μιὰ μεριά καιί τὸ «ἀγαθόν» ἀπὸ τὴν ἄλλη (ἀφετηρία ἀποτελεῖ ὁ διάλογος *Λύσις*, ἀλλὰ ἡ ἔρευνα ἐκτείνεται σὲ ὅλο σχεδὸν τὸ πλατωνικὸ ἔργο). Ἐδῶ πλέον τὸ «οἰκεῖον» γίνεται ὁ ἐκφραστής ἐνὸς στὸν ὑπέρτατο βαθμὸ διαλεκτικοῦ διάρματος, μιᾶς πρα-

γματικῆς διαλεκτικῆς συντάσεως, ὅπου ἑτερολογικὴ διαλεκτικὴ καὶ φιλοσοφικὴ μεθεξολογία κατὰ Πλάτωνα μὲ ὄλο τὸ instrumentarium τῶν κλασσικῶν πλατωνικῶν ἐννοιῶν (μέθεξις, μεταξύ, δεσμός, ἔρως, ἕτερον, ἐναντίον ἀνάμνησις, πρῶτον φίλον, ἀγαθόν, οὐ ἔνεκα, πέρας—ἄπειρον, ἐν—πολλὰ κλπ.) προβάλλουν σὲ ὄλη τους τὴ μεγαλειώδη ἐπικαιροποίηση καὶ ἐνεργὸ ὄρμηση πρὸς τὸ «φύσει οἰκεῖον» καὶ «ἀγαθόν». Τὸ «οἰκεῖον» διαλεκτικοποιεῖται στὸ ἔπακρο μεθεκτικά, καί, χωρὶς νὰ παύη τὴν τελολογικὴ καὶ ὄντολογικὴ λειτουργία του, ὁδηγεῖ φυσιολογικὰ στὸ τρίτο σκέλος τῆς ἐργασίας: «οἰκεῖον» καὶ «διαίρεσις». Ἡ πλατωνικὴ μέθοδος τοῦ κατ' εἶδη τέμνειν καὶ διαιρεῖν ποὺ δὲν εἶναι ἄλλη ἀπὸ τὴν διακριτικὴ καὶ χωριστικὴ τέχνη τοῦ «συγγενοῦς» ἀπὸ τὸ «μὴ συγγενές» («ἀλλότριον») καὶ τοῦ «κοινοῦ» ἀπὸ τὸ «οἰκεῖον» («ἴδιον»), μᾶς ἐπιτρέπει νὰ χαρακτηρίσουμε τὴ διαλεκτικὴ τοῦ Πλάτωνος ὡς μιὰ τέχνη τοῦ οἰκεῖου καὶ τοῦ μὴ οἰκεῖου, ἢ ὅποια ἄγει καταληκτικὰ στὴ σύνοψη «οἰκειότητος» ὄλων τῶν μαθημάτων ἢ γνωστικῶν ἀντικειμένων (*Πολιτεία*).

Τέλος ἡ τέταρτη φάση τῆς πραγματείας ἐπιλαμβάνεται τοῦ σπουδαιότητος προβλήματος τῶν σχέσεων: «οἰκεῖον» καὶ «παιδεία» καὶ διὰ μέσου τοῦ ἐργώδους καὶ πολυσήμαντου πλέγματος τῆς δικαιοσύνης ὡς «οἰκειοπραγίας» — πάλι χαρακτηριστικώτατα ὁ ἔπακρος ρόλος τοῦ «οἰκεῖον» —, φέρει εἰς τὰς οἰκείας κινήσεις καὶ τὴν «οἰκείαν» τροφήν καὶ παιδείαν τῶν «μορίων» τῆς ψυχῆς στὸ σύνολό της — γιὰτὶ μονάχα οἰκειοπραγοῦσα (καὶ ὄχι πολυ- καὶ ἀλλοτριπραγμονοῦσα) μπορεῖ ἡ ψυχὴ νὰ ἐγγίση τὴν ἀπόλυτη ἰδανικὴ κατάστασι τῆς ἐξομοιώσεως τοῦ «κατανοοῦντος» μὲ τὸ «κατανοούμενον», γιὰ νὰ χρησιμοποιήσουμε τὴν σὲ πολλὰ ἐγγελιανὴ avant la lettre γλῶσσα τοῦ πλατωνικοῦ Τιμαίου. Καὶ ὅλα μαζὶ αὐτὰ τὰ στάδια τῆς βραχείας ἐρεῦνης μας δικαιώνουν τὴν ἀρχικὴ μας θέσι: πὼς τὸ «οἰκεῖον» στὸν Πλάτωνα δὲν ἐξιδανικεύθηκε — ὅπως πολλοὶ πιστεύουν — ἀπὸ τὴν πρώτη του προσωκρατικὴ «φυσιολογία» σὲ καθαρὴ μεταφυσικὴ καὶ ἠθικοδιαλεκτικὴ ὄντολογία, ἀλλὰ ἐμπερικλείει ὀργανικὰ μέσα τοῦ πρωτοφυσικὰ καὶ μεταφυσικὰ στοιχεῖα, δηλαδὴ τέτοια ποὺ συμπληρώνουν τὰ φυσικὰ τῆς οἰκειότητος στοιχεῖα, ἀναδεικνύοντας ἔτσι τὸ Μεταφυσικὸ σὲ πλήρη ἔγκυρη διάστασι καὶ ἀλήθεια τοῦ Φυσικοῦ. Ἡ ἐπαναγωγὴ στὸ οἰκεῖον φύσει δὲν σημαίνει κατὰ βάθος παρὰ μιὰν ἔμμονη-ἐνύπαρκτη ἐπανάκτησι τοῦ Φυσικοῦ, ποὺ εἶναι στὴν φύσι καὶ οὐσία του ἀπλῶς μεταφυσικό, κάτι τέτοιο δηλ. ποὺ εἶναι φυσικὸ καὶ «οἰκεῖον» τοῦ ἑαυτοῦ του ἀπὸ τὴ φύσι του, μιὰ — κατ' οἰκειότητα — παράδοξι μείξι Φυσικομεταφυσικοῦ, ὡς ἀληθῶς καὶ τελῶς φυσικοῦ Ὁλοῦ, χωρὶς καμμιά, τρόπον τινά, αργίσι μεταφυσικὴν Ὀντολογία (κάπως περίπου ἔτσι θὰ πρέπη νὰ νοήσουμε καὶ τὴν περίφημη φυσικότητα τῆς Μεταφυσικῆς καὶ Διαλεκτικῆς τοῦ Κάντ καθὼς καὶ τὸν ἱστορικὴν γιὰ τὴ γένεσι τῶν



μετακαντιανῶν φιλοσοφικῶν συστημάτων σημασίας συσχετισμὸ ἀνάμεσα στὴ «*Neigung*» καὶ τὴν «*Pflicht*», τὴ «*Vernunft*» καὶ τὴ «*Sinnlichkeit*» — ἴδε σχετικὰ ὑπόσημ. 24).

Πράγματι μονάχα μιὰ φυσικὴ «οἰκειότης» ἢ ἓνας φυσικὸς «δεσμὸς» θὰ μπορούσε νὰ ἐξελιχθῆ καὶ ὀλοκληρωθῆ σὲ μιὰ μεταφυσικὴ οἰκειότητα, ὅπως ἐξ ἄλλου ἓνας μεταφυσικὸς, ἠθικὸς δεσμὸς — ὁ φυσικὸς λ.χ. δεσμὸς τῆς οἰκογένειας δὲν εἶναι ἀπλῶς οὔτε φυσικὸς οὔτε μεταφυσικὸς (πρβλ. τὸ ἀντικειμενικὸ πνεῦμα τῆς οἰκογενείας στὸν Hegel) ἀλλὰ καὶ τὰ δύο, ὅπως τὸ «οἰκεῖον» δὲν εἶναι οὔτε «ταυτὸν» οὔτε «ἕτερον» τοῦ οἰκεῖου ἀγαθοῦ, ἀλλὰ «μεταξὺ» καὶ συγχρόνως «οὐ ἔνεκα» — θὰ ἦταν δυνατὸν ριζικὰ νὰ βαθυνθῆ καὶ ὀργανικὰ νὰ καταστῆ στερεὸς καὶ συμπαγῆς ἢ συμφυῆς μὲ τὴ βοήθεια μόνον ἑνὸς φυσικοῦ (ὑποστασιακοῦ) δεσμοῦ. Τὸ οὐράνιον φυτὸν τοῦ Πλάτωνος ποὺ ἔχει τὴ ρίζα του (*ἔγγειον φυτόν*), καὶ μ' αὐτὸ τὴ θεμελίωσή του, δηλ. τὴν ἀπλῆ φύση του, στὴ μητέρα-γῆ (τὴν οἰκιακὴ ἐστία), ἐνῶ οἱ κλάδοι του—τὸ ἀνώτερο δηλ. μέρος τοῦ σώματος, ἢ κεφαλή, ὁ ἠνίοχος-νοῦς τοῦ πλατωνικοῦ Φαίδρου — τείνουν πρὸς τὸ «οἰκεῖον» καὶ «συγγενές» τοῦ οὐρανοῦ (πρβλ. κινήσεις τῆς «ψυχῆς τοῦ κόσμου» στὸν *Τίμαιο*), θὰ μπορούσε πραγματικὰ νὰ θεωρηθῆ ὡς τὸ εὐστοχώτερο καὶ θειότερο σύμβολο τῶν ἰδιαζόντως χαρακτηριστικῶν διχαστικῶν καὶ ταυτόχρονα ζευκτικῶν (δηλ. διαλεκτικῶν) ροπῶν ποὺ συγκατακλείονται στὴν παράδοξη ἔννοια τοῦ πλατωνικοῦ: «οἰκεῖον». Τόσο ἀληθινὰ τὸ «οἰκεῖον» διαρδεύει συμβολικὰ τὸν σύμπαντα κορμὸ τῆς Πλάτωνος φιλοσοφίας.

ἸΑθῆναι

Μ. Φ. Δημητρακόπουλος