

## HIPPIAS ELATTON

Wolf Steidle zum 70. Geburtstag

So unterschiedlich die Beurteilungen sind, die der kleine Dialog Hippias Elatton bei den Platonerklärern des 19. und 20. Jahrhunderts gefunden hat, darin stimmen sie fast alle überein, daß sie an seinem Schluß eine unsinnige, ja unmoralische These finden, die durch Trugschlüsse zustandekam und zeigen soll, wie Sokrates das Pseudos besser zu handhaben versteht als der Sophist Hippias, der Vielwissende, aber gegenüber einem solchen Partner Hilflöse. Ein positiver platonischer Sinn des Dialoges kann von einer derartigen Auffassung aus nicht anerkannt werden<sup>1</sup>. Im Widerspruch zu ihr suchen die folgenden Darlegungen zu zeigen, daß die Schlußthese des Hippias Elatton platonische Wahrheit ausspricht, indem sie dem verstehenden Leser zumutet, den Grundgedanken von Platons Ethik, die auf noetisches Wissen gegründete Freiwilligkeit, hindurchhörend zu ahnen.

Der Dialog scheint genauerer Exegese zu bedürfen, als er sie bisher gefunden hat. Er endet 376b 4-6 mit der hoch paradoxen Folgerung: "Offensichtlich ist wohl derjenige, der freiwillig fehlt und freiwillig Unanständiges und Ungerechtes tut, wenn es diesen denn gibt, kein anderer als der Gute. Der Mitunterredner Hippias kann sie dem Sokrates keinesfalls zugeben, aber auch Sokrates sich selbst nicht (b 7-c 1). Trotzdem bleibt, daß sich diese unannehmbare Behauptung "uns notwendig auf Grund des Gedankenganges ( $\epsilon\kappa$  τοῦ λόγου c1) so darstellen" muß. Was  $\epsilon\kappa$  τοῦ λόγου folgt, kann in einem platonischen Gedankengang nur wahr sein. Wie erklärt sich dann aber der Widerspruch nicht nur des Sophisten, sondern auch des Sokrates selbst, der doch den Weg durch den λόγος geführt hat? Es divergieren hier Privatmeinung und zwingende Homologie der Gesprächspartner, ein wichtiger Wink für den Interpreten. Die entscheidende Sachfrage ist die: was bedeutet in der paradoxen These freiwillig? Nach normalem Wortverständnis und normaler Psychologie wäre gerade der absichtlich Fehlende moralisch zu tadeln, der nicht absichtlich Fehlende aber entschuldigt. Nach der Logik der These aber ist der böse Handelnde im Stande der Unfreiwilligkeit; denn freiwillig soll nur der Gute Böses tun können. Wie kann sich das zwingend aus dem Logos ergeben? In diesem Logos, d.h. in dem Gespräch seit 373c 6, werden bis 375c 6 aus dem Bereich des technischen Könnens Fälle vorgeführt, die dem behaupteten paradoxen Sachverhalt des sittlichen Könnens analog sind. Sie sind einleuchtend, und aus der Analogie soll dann auf die einleuchtende Natur und Notwendigkeit der formulierten sittlichen Paradoxie geschlossen werden. Einleuchtend ist im Bereich des Sports (373c 6-374b 4), daß der schlechte Läufer aus mangelnder Kraft, Energie oder Schulung nur schlecht laufen kann, der gute Läufer aber sowohl gut wie schlecht, das letztere (wie nicht aus-

<sup>1</sup> Immerhin findet etwa P. Friedländer (Platon II 12, Berlin 1957, 133) in dem Dialog eine Vorform der systematischen Gedanken des platonischen Sophistes über das Pseudos. Wenn aber der kleine Hippias gar nicht auf einen Trugschluß hinausläuft?



drücklich gesagt werden muß) absichtlich in besonderen Fällen aus besonderen Gründen, nicht etwa weil die *δύναμις* oder die *τέχνη* (= *ἐπιστήμη*) oder beides fehlt. Das Entsprechende gilt nicht nur bei allen anderen Sportarten, sondern (374b 5-e 2) bei allen Leistungen unserer Körperteile und Sinnesorgane: nur wenn sie gut in Form sind, können sie Gutes oder Schlechtes nach unserem Wollen, d.h. in Freiwilligkeit, ergeben. Also freiwillige Fehlleistung ist das Privileg dessen, der gesunde Organe hat. Nicht anders steht es (374e 3-375c 6) bei Leistungen, die wir mit Werkzeugen zustandebringen, wobei auch Tiere als Werkzeuge zählen. Auch die technischen Fähigkeiten unserer Seele (oder einer in unserem Dienst stehenden Sklavenseele) können nur, wenn sie gut sind, auch absichtliche Fehlleistungen erbringen; andernfalls wären sie zu Fehlleistungen gezwungen und blieben im Bereiche des Unfreiwilligen. Am Wissen (= Können) hängt dann die gute wie die schlechte Leistung gleichermaßen; und beide sind freiwillig. Die analogische Übertragung dieses Sachverhaltes vom technischen auf das ethische Wissen (375c 6-376c 6) stößt auf den Widerspruch des Hippias (375d 3-4, 376b 7); aber beidemale betont Sokrates ihre zwingende Notwendigkeit, der sich auch Hippias unterwerfen müsse. Der Logos nötigt einzusehen, daß Verbindung eines Wissens (*ἐπιστήμη* 375e 4 oder *τέχνη* 376a 3) mit einer *δύναμις* die Gutheit der Seele ausmacht und die Freiheit verleiht, sowohl das Gute wie auch (in besonderen Fällen, versteht sich) das Böse, d.h. das im normalen Falle und Zusammenhange zu Recht als böse Geltende, zu tun, während der ungerechten Seele nur das unfreiwillige Tun des Bösen verbleibt. Die besonderen Fälle können, auch ohne daß es ausdrücklich gesagt wird, nur sittlich begründet sein. Implizit gelassen wird das vielleicht gerade absichtlich, weil Ausdrücklichkeit die Schärfe der Paradoxie mindern würde und damit die erhoffte Wirkung dieser Schärfe, daß der Leser sich auf die andersartige Natur der hier gemeinten Freiwilligkeit hingestoßen fühlt. Aber der Dialog scheint ergebnislos auszugehen; eine Aporie steht am Ende, wenn Sokrates, wie schon gesagt, als Privatmann ebensowenig wie Hippias dem zwingenden Ergebnis zustimmen kann. Was bedeutet das nun? Wir müssen uns daran erinnern, daß nach der Apologie (21b-23b) das technische, d.h. alles innerweltliche, Wissen überhaupt nichts weiß von den "wichtigsten Dingen" (*τὰ μέγιστα*), nämlich von gut und böse, daß es aber eigensinnig wähnt, im Besitz dieses lebenslenkenden Wissens zu sein, weil es selbstverständlich mit der technisch-innerweltlichen Orientierung gegeben sei. Gegen dies Nichtwissen stellt Sokrates sein methodisches Nichtwissen, das die Unvoreingenommenheit bedeutet, mit der er, frei von aller innerweltlichen Beschränkung des Denkens, sich derjenigen Wahrheit öffnet, die in der dialogischen Verständigung aus den Seelen der Gesprächspartner entbunden wird<sup>2</sup>. Philosophische Homologie gewinnt so mit der Kunst der Dialektik die Gliederung des Seienden und darin das metaphysische Wissen vom Guten, durch das der Gerechte in seinem Handeln gelenkt wird. Dies Wissen ist nicht persönliches Eigentum des Sokrates, auf das er als auf seine Errungenschaft stolz wäre, wie es Hippias auf sein vieles Wissen ist, und das er dann voll dieses Stolzes an andere weitergeben könnte, wie ein Lehrer Kenntnisse in unwisende Schüler einflößt. Vielmehr hat der Logos dies Wissen den Dialogpartnern

<sup>2</sup> Vgl. Verf.: "Das sokratische Wissen des Nichtwissens in den platonischen Dialogen", in: *Δώρημα* (H. Diller zum 70. Geburtstag), Athen 1975, 147-74.



durch Verständigung verliehen. Es besteht neben jenem Nichtwissen und über ihm; und es kann nur in Momenten des Rückfalls in jenes überwundene Nichtwissen angezweifelt werden. Wenn also Sokrates "sich selbst" das sichere Ergebnis des Logos nicht zugestehen kann, so muß er als Individuum (*ιδιώτης*) in diesem Moment, wie Hippias stets tut, von der Position des innerweltlichen Denkens aus urteilen, von der aus das Ergebnis des Gesprächs nur als ganz unsinnig, ja hochunmoralisch erscheinen kann. Die Position moderner Interpreten, von deren Meinung die Rede war, ist dann genau dieselbe. Schon in einem früheren Abschnitt des Dialoges, als dieselbe paradoxe These auf das *ψεύδεσθαι*, das Sagen des Unwahren, beschränkt war, hatte Sokrates gestanden (372d 7-e 6), daß er bisweilen "offensichtlich auf Grund des Nichtwissens" das Gegenteil der These für richtig halte; nur seien im Augenblick "die vorhergehenden Aussagen", d.h. die Verständigung im Gespräch, schuld an seiner Zustimmung zu dem seltsamen Ergebnis. Ironisch nennt er diesen Zustand einen Anfall<sup>3</sup>, der über ihn gekommen sei; ebenso ironisch bittet er den Hippias, den Vielwissenden, ihn von dieser Krankheit zu heilen.

Damit ist gesagt, daß die Ergebnislosigkeit des Hippias Elatton ebenso wie die so manches anderen platonischen Dialoges nur scheinbar ist, weil die Aporie sich für den verständnisvollen Leser klar auflösen läßt. Das Wissen, dem die Seele ihre Gerechtigkeit, ihre Gutheit überhaupt verdankt (Gerechtigkeit steht wie in der *Politeia* so auch hier 376a 3 für die gesamte *ἀρετή*), ist von anderer Art als das Wissen des Hippias! Man braucht nur diese andere Art, das noetische Schauen des Seienden, zu dem die Dialektik im Dialog verhilft, einzusetzen, um der paradoxen These ihren klaren Sinn und ihre überwältigend schöne Absicht abzulesen. Dies ist eine *ἐπιστήμη*, die der Seele gleichzeitig diejenige *δύναμις* mitteilt, aus der heraus allein das Gute getan werden kann und mit Notwendigkeit getan werden muß. Wegen dieser einzigartigen Dynamik war 375de so umständlich unterschieden worden: Gerechtigkeit als *δύναμις* oder als *ἐπιστήμη* oder als beides zusammen (das letztere ist natürlich das allein Richtige). Das Fehlen solchen dynamischen Wissens liegt allem Unrecht tun der Menschen zugrunde. Diese *ἀδυναμία* ist es, die allem Unrecht tun den Charakter der Unfreiwilligkeit verleiht: *nemo sponte peccat*. Hier liegt ein grundlegend anderer Sinn von Freiwilligkeit vor, als ihn Hippias kennt und als ihn so viele moderne Interpreten unbesehen anwenden. Kein Wunder, daß sie wie Hippias hoch entsetzt sind über den unmoralischen Sinn, den sie der These des von Sokrates geführten Gespräches allein abgewinnen können. Kein geringerer als Wilamowitz<sup>4</sup> gehört zu diesen Mißverstehenden, obwohl doch Platon so viele deut-

<sup>3</sup> Rosamund K. Sprague: Plato's use of fallacy (London 1962, 71) versteht die *κατηβολή* 372e 1 als "the paroxysm of ignorance". Platon weist auf die unfairen Mittel der Widerlegung des Sophisten mit diesem Begriff hin, auf conscious fallacy. Aber der Text lehrt, daß umgekehrt gerade die Überzeugung von der Richtigkeit der *ἐμπροσθεν λόγοι* e 4 von Sokrates ironisch als momentaner Anfall bezeichnet wird, während die *πλάνη* des Nichtwissens den Rückfall in die Denkweise des Hippias meint. Conscious fallacy aber ist ein ganz unberechtigter Vorwurf gegen den Sokrates dieses Dialoges und eine Verkennung von Platons kunstvoller Gesprächsführung.

<sup>4</sup> Platon I 133-37. W.'s Mißverständnis der These wird durch sein zweites Mißverständnis nicht beseitigt, der Zusatz b 5 "wenn es diesen denn gibt" hebt die Möglichkeit des freiwilligen Unrecht tuns auf und sei ein Wink für den, der des Sokrates ethische Grundgedanken kenne. Wenn aber für den unvorbereiteten Leser der Sokrates dieses Dialoges als Vertreter der Unsittlichkeit erscheinen mußte, so konnte W. den Dialog nur auf die Zeit vor 399 datieren; denn



liche Signale angebracht hat, die auf den Weg des richtigen Verstehens führen können. Freiwilligkeit bedeutet hier wie anderwärts bei Platon diejenige Verfassung der Seele, die ihr eigen ist, wenn sie zu sich selbst kommt, wenn sie sich selbst und ihre Bestimmung kennt, indem sie die Wahrheit schauend weiß, mit der sie verwandt ist. Denn "die Wahrheit des Seienden liegt in der Seele", wie es im Menon (86b) heißt. Sich dieser Wahrheit bewußt zu werden, bedeutet Befreiung der Seele aus dem "barbarischen Schlamm", in dem ihr Auge vergraben war (Polit. 533d). Die "Verähnlichung mit Gott", von der ein Exkurs im Theätet (175c-177c) spricht, um ein Licht zu werfen auf das gesuchte, nur scheinbar bis zum Schluß des Dialoges nicht gefundene Wissen, aber auch die Selbsterkenntnis, um die sich das Gespräch im Charmides so unsägliche Mühe macht, um schließlich bei einer *ἐπιστήμη ἐπιστήμης* zu enden, die unverständlich scheint, aber eben nur scheint, diese beiden Beschreibungen des Ideenwissens weisen auf einen Zustand der wissenden Seele hin, wo sie vom Gegenstand des Wissens bezwungen, mit ihm eins geworden und so zu sich selbst gekommen und daher eo ipso mit der *δύναμις* des rechten Handelns erfüllt ist, so daß ihr keine Wahl, keine *προαίρεσις* mehr bleibt. Sie kann nicht anders als das Gute tun. Dies gilt wohlgermerkt nur, solange und soweit das echte Wissen vom ewig Seienden voll aktualisiert wird. Aber nur göttlich vollkommenen Seelen<sup>5</sup> ist es gegeben, jenes Wissen für alle Zeit lebendig in actu zu erhalten auf Grund ihrer größeren Kraft und engsten Verwandtschaft mit dem Objekt des Wissens. Menschenseelen müssen sich, denn Einkörperung ist ein Fall hinunter zu einem niederen Status, immer wieder erst die größte Mühe geben, ehe sie auf Zeit den Zustand erreichen, der den göttlichen Seelen auf Dauer, genauer gesagt: zeitlos ewig, eigen ist. Die eigene Freiheit haben unsere menschlichen Seelen immer aufs neue zu erringen. Platonische Freiheit oder Freiwilligkeit ist dieser jeweils erreichte dynamische Status. Sokrates' Schwanken gegenüber dem, was der Logos eindeutig und zwingend lehrt (Hipp. El. 372d 7-e 1 und 376b 8), bezeugt solche in der *conditio humana* liegenden Rückfälle, selbst wenn er sie momentan nur ironisch vorgeben sollte.

Platon habe unmöglich nach der Verurteilung des "Verführers der Jugend" durch das Bild eines so unmoralisch urteilenden Sokrates dem Justizmord eine Art von Rechtfertigung geben können. W. verlangt von uns, daß wir in dem Dialog nur eine Satire auf den hilflosen Hippias sehen und das positiv Moralische ganz fernhalten: "hüte sich der Erklärer, es hineinzutragen" (sic! 137). Dies alles ist das Gegenteil des Richtigen.

<sup>5</sup> Daß es göttlich vollkommene Seelen gibt, gehört zu dem, was am Mythos des Phaidros philosophisch gültige Aussage ist (vgl. 247c-e). Mythische Erzählung ist ja doch ein schriftstellerisches Mittel Platons, das er in den Dienst der Vermittlung der einzigen Wahrheit des Logos stellt. Sie ist die "menschliche und kürzere" gegenüber der "göttlichen und langen" Darstellungsweise (*διήγησις*, 246a 4-6); dem Bewußtseinsstand des Zuhörers Phaidros wie auch des normalen Lesers kann nur diese faßliche Redeweise angemessen sein. (Die theoretische Begründung dieses methodischen Kunstgriffs liefert das Gespräch am Schluß des Phaidros 269d-274a: jedem Seelentypus ist ein passender Redetypus zuzuordnen; *φύσις* der Seele und *φύσις* des Logos gehören nach 270c 2 zusammen, wo es heißt: *τῆς τοῦ λόγου φύσεως* [Hermes 1976, 243]. Leider hat die Platonphilologie noch immer die irrige Vorstellung nicht überwunden, Mythos sei bei Platon ein Erkenntnisweg neben dem Logos, der, weil nicht zum letzten Ziel gelangend, der Ergänzung bedürfe). Auch die berühmte, aber auch vielfach mißverständene Stelle Sophistes 248e-249d lehrt, daß der noetische Bereich Seele bei sich haben muß: also vollkommene Seelen schweben zeitlos im Anschauen des zeitlos Wahren; das *παντελῶς ὄν* fordert es. Im Timaios heißt dieser urbildliche Bereich ein *παντελές ζῶον* (30c-d, 31b 1).



Nun freilich, die schlimme Paradoxie, daß solche Freiwilligkeit und metaphysisch bedingte Freiheit auch das Böse zu tun veranlassen, ja zwingen könne, ist mit dem bisher Dargelegten noch nicht interpretiert. Der gute Mensch soll identisch sein mit dem, der freiwillig Böses tut. Keine Formulierung könnte provozierender sein zum Mißverstehen als diese. Sie verdankt ihre Entstehung gerade der Absicht zu solcher Provokation, die auf die Andersartigkeit platonischer Freiwilligkeit recht drastisch hinweisen oder sogar hinstoßen soll. Es wäre nun aber wenig sinnvoll, wenn an entscheidender Stelle, wo sich die Geister der Verstehenden und der Nichtverstehenden scheiden sollen, kurz vor dem aporetisch klingenden Schluß, der entscheidenden Behauptung eine Fassung gegeben würde, die einen gar niemals möglichen Fall annimmt. Alle Erklärer, die wie Wilamowitz dem einschränkenden Sätzchen *εἴπερ τις ἔστω οὗτος* 376b 5 diesen Sinn geben, haben nicht nur den Schluß, sondern den Grundgedanken des Dialoges von Grund auf nicht verstanden. Auch versäumen sie zu erklären, was in aller Welt Platon veranlaßt haben sollte, einen so unsinnigen, unrealen Fall überhaupt zu konstruieren. Das einschränkende Sätzchen kann unzweifelhaft nur bedeuten: diesen freiwillig böse handelnden Guten gibt es nicht im Normalfall, sondern in bestimmten Sonderfällen, die aber gerade geeignet sind, die Freiheit des Guten, also diejenige Freiwilligkeit, die der böse handelnde Mensch nicht hat und nicht haben kann, ins hellste Licht zu rücken. Jener andere ist nicht frei und handelt nicht freiwillig.

Dem Interpretieren, der so versteht, kommen drei Stellen im Staatsdialog in eindeutiger Weise zu Hilfe.

Während des Disputes über Gerechtigkeit im ersten Buche hält Sokrates der konventionellen Meinung, die der Spießbürger Kephalos vertritt, diese Tugend bestehe im Sagen der Wahrheit, in der Erfüllung aller finanziellen Verpflichtungen und im Zurückgeben anvertrauten Gutes, einen Fall entgegen (331c d), in dem es sittlich richtig sei, einem Freunde die geliehene Waffe nicht zurückzugeben, wenn er sie nämlich im Zustand des Wahnsinns zurückfordere, und ebenso sittlich richtig, ihm in dieser Situation nicht die volle Wahrheit zu sagen. An späterer Stelle (382a-c) wird grundsätzlich das *ψεύδος ἐν τοῖς λόγοις* als etwas Sekundäres eingestuft (*μίμημά τι*) gegenüber dem allein wesentlichen Phänomen, daß man "sich in der Seele täuscht und im Zustand der Täuschung verharrt und unwissend ist" (b 1-4). Die dritte der Stellen, die uns den kleinen Hippias verstehen helfen, ist folgende: Eine "verkrüppelte Seele" hat nach Pol. 536e jeder, der sich über die alltäglich vorkommende Unwahrheit des absichtlichen *ψεύδος* bei anderen hoch entrüstet und sie selbst streng vermeidet, aber das unabsichtliche *ψεύδος*, dasjenige der ontologisch minderen Scheinwelt, in der wir unfrei und tyrannisiert leben, gelassen erträgt und "sich leichtherzig wie ein Wesen von der Gattung Schwein in der Unwissenheit herumsudelt" (Platon verwendet hier die überkommene Metapher Schwein für dumme Unwissenheit). Die griechische Sprache gibt Platon mit der Vokabel *ψεύδος* ein Mittel, die triviale Lüge des Alltagslebens und die gar nicht gewollte Ahnungslosigkeit der Menschen über ihren und ihrer Welt metaphysisch minderen Status auf den Nenner Unwahrheit zu bringen und von der unwesentlichen Unwahrheit die wesentliche abzuheben. In der letzteren liegt das eigentlich Böse begründet, das stets unfreiwillig ist. Unwahrheit in Worten ist gegenüber Feinden im



Kriege, aber manchmal auch gegenüber Freunden, falls sie wahnsinnig oder unvernünftig sind, sittlich erlaubt und als geeignetes Mittel zu einem sittlich guten Zweck sogar geboten (Pol. 382c). In solchen menschlichen Konstellationen gibt es also sehr wohl den Guten, der freiwillig das Böse (das im Normalfall als böse Anzusehende) zu tun bereit ist, wobei freiwillig den platonischen Sinn der überwältigenden metaphysischen Einsicht mit der ihr eigenen *δύναμις* hat. Die paradoxe These am Schluß des kleinen Hippias versetzt uns also ins Zentrum der metaphysischen Wissensethik. Diese These ist im gleichen Sinne zu verstehen wie die andere, ebenso paradoxe, daß man in diesem Zustand der Freiwilligkeit das Böse zu tun überhaupt gänzlich unfähig ist. Die beiden Thesen sind komplementär, oder sie implizieren sich sogar gegenseitig. Je nach der Orientierung des Denkens an der urbildlichen oder an der abbildlichen Welt entsteht eine *ἀδυναμία*, gemäß den Normen der jeweils verschmähten Welt zu leben. Platon hatte den Wunsch, dem von Hippias (und, wie er wohl voraussah, von einer großen Zahl seiner späteren Leser und Erklärer) vertretenen Normalverständnis von Freiwilligkeit sein metaphysisches entgegenzustellen. Da war es ein geschicktes Mittel der Darstellung, gewisse besondere Fälle herauszuheben, in denen der sittlich gut Handelnde tatsächlich mit Absicht etwas tut, was normalerweise böse heißen muß, und sie zum Gegenstand einer höchst zugespitzten Formulierung zu machen. Nur wer am innerweltlichen, psychologischen Begriff von Freiwilligkeit festhält, kann sie mißverstehen oder ablehnen. Der erste, der das tat, war Aristoteles, auf dessen Bemerkung zu unserem Dialoge später einzugehen sein wird. Der moderne Interpret hat die Freiheit, sich der Kritik des Aristoteles anzuschließen. Nur muß er vorher erst einmal vor Augen stellen, sich selbst und seinen Lesern, was Platon denn eigentlich mit seiner seltsam klingenden Behauptung gemeint hat. Darauf hat Platon einen Anspruch.

Wenn der Sinn der paradoxen These nicht ausdrücklich von der platonischen Metaphysik her abgeleitet und aufgehellt wird, sondern nur durch die Aporie hindurchscheint für den hinreichend verstehenden Leser, so ist dies literarische Kunstmittel wirkungsvoll, weil geeignet, auf die Andersartigkeit der platonischen Freiwilligkeit aufmerksam zu machen. Es wird auch in der Anlage anderer Dialoge ebenso kunstvoll angewendet, etwa im Laches, Charmides und Lysis. Um nun ein literarisches Mittel zu werden, muß Aporie bei einem Autor wie Platon auch eine sachlich philosophische Bedeutung haben. Diese besteht darin, daß Aporie das notwendig zu passierende Tor darstellt, durch das man von der herkömmlichen Weltansicht und vom nichtgewußten Nichtwissen der Menschen zur ideenphilosophischen Denkweise übergeht. Seit der Apologie geht es Platon um dies grundsätzliche Hinüberwechseln zur Wahrheit des Logos, der die Wahrheit des Seienden aussagt. Wer unter Menschen diesen Logos vertreten will, muß vor allem anderen die Notwendigkeit der Blickwendung, weg von der abbildlichen Welt in Raum und Zeit zur urbildlichen des wahrhaft Seienden hin immer aufs neue einschärfen: etwas anderes, etwas Neues und Großes gilt es in den Blick zu bekommen, um von da aus die "wichtigsten Dinge" beurteilen zu können. Darum wird die Aporie gerade dort aufgebaut, wo es um etwas geht, wofür höchste Gewißheit der Aussage und höchster Wert ihres Inhalts beansprucht werden wird. Man ist deswegen versucht, Aporie mit Ironie des platonischen Gesprächs in verwandtschaftliche Verbindung zu



bringen, sofern mit beiden Mitteln weniger gesagt zu werden, ein bedeutendes Mehr intendiert zu werden scheint. Doch mag das ein Streit um Worte sein; jedenfalls darf die Notwendigkeit der Aporie vom nichtgewußten Nichtwissen aus, die Ernsthaftigkeit ihres Entstehens und die Unvermeidlichkeit, durch sie hindurchzugehen, keinesfalls durch den Vergleich mit Ironie gemindert werden. Der große Dialog Theätet, den noch niemand für einen nichtmetaphysischen erklärt hat angesichts der *δμοίωσις θεῶν*, die eine höchst sichere Einsicht über die Grenzen von Raum und Zeit hinaus in sich birgt, schließt seine Suche nach dem wahren Wissen trotzdem mit dem Schein der Ergebnislosigkeit. Es wird am Schluß gesagt (210a), daß es "gänzlich einfältig" sei, *ἐπιστήμη* zu definieren als "ein richtiges Urteil verbunden mit der *ἐπιστήμη* vom Verschiedensein". Also endet man mit einer Ausweglosigkeit. Aber dies 'Einfältige' ist die höchste und erhebendste Wahrheit des Seienden. Es spiegelt sich nämlich im Wissen der Seele das Gewußte, das *παντελῶς ὄν* mit seiner Gliederung. Diese Spiegelung ist *ἐπιστήμη*, das Wissen weiß sich selbst, ist mit seinen hohen Gehalten eins geworden. In der mythischen Erzählung des Phaidros erschaut die körperlose Seele "die Gerechtigkeit selbst, die Selbsterkenntnis selbst, das Wissen selbst", nämlich dasjenige Wissen, "das in dem enthalten ist, was wahrhaft seiend ist" (247d 5-e 2). Und, wie bekannt, bleibt bei Aristoteles von der platonischen Metaphysik des Wissens wenigstens die *νόησις νοήσεως* erhalten, wenn sie auch von der Ehtik abgetrennt und der rein theoretischen Betrachtung vorbehalten ist. So wenig nun wie dies Ergebnis des Theätet, so wenig ist die hinter den Aporien der kleinen, der sogenannten Frühdialoge stehende Wahrheit von der platonischen Wissensethik abzulösen. Es ist also die Diagnose geboten, daß auch der kleine Hippias den Sinn seiner paradoxen Schlußthese und seine Aporie nur aus dem platonischen Ideendenken beziehen kann. An den historischen Sokrates zu denken, wie Wilamowitz wollte, ist ganz unmöglich.

Eine Bestätigung der vorgetragenen Deutung der Schlußthese des Hippias Elatton ist immerhin einem Passus der Memorabilien Xenophons zu entnehmen, obwohl dieser nur als ein sehr verdünnter Aufguß unseres Dialoges und seiner These angesehen werden kann. Gegenüber Euthydemos spricht Sokrates (IV 13-20) von Handlungen, die man ebensogut unter der Rubrik Gerechtigkeit wie unter der Rubrik Ungerechtigkeit eintragen kann. Es gibt gebotenes Lügen, Betrügen und Stehlen. Der Kommandeur darf seine entmutigte Truppe durch die erlogene Mitteilung von einer heranrückenden Hilfe beruhigen; der Vater darf den kranken Sohn betrügen, indem er ihm eine Medizin, die er nicht annimmt, in der Verkleidung als Nahrungsmittel zuführt; der Freund darf dem Freund seine Waffe stehlen, wenn er fürchtet, daß jener sich damit umbringen will. Allgemein: Unrecht, das den Freunden zunächst schadet, kann gut sein. Zunächst will Euthydemos (19) noch daran festhalten, daß absichtliches Unrecht etwas Schlimmeres ist als unabsichtliches. Aber er gibt sofort klein bei (20, mit leichter Verwunderung: *οὐκ οἶδ' ὅπως*) unter der Wirkung der Analogie, die ihm Sokrates vorträgt: wie der *γραμματικός*, der absichtlich Fehler macht, ein besserer Sachkenner ist als der *ἀγράμματος* mit seinen Schnitzern, so ist, wer wissentlich Unrecht tut, besser als wer es unwissentlich tut. Freilich geraten die letzten Formulierungen ungeschickt, vom eigenen Ansatz aus gesehen; und die platte Tautologie (20 Ende), daß, wer das



Gerechte weiß, gerechter ist als wer es nicht weiß, drückt die angezielte Pointe des Gedankengangs überhaupt nicht mehr aus. Die Schwierigkeit der Analogie zwischen technischem und sittlichem Wissen, ein platonisches Problem, ist verschwunden und erst recht die Aporie. So wenig der unphilosophische Xenophon den Platondialog verstanden hat, so hat er doch wenigstens aus seiner These erlaubtes Unrecht herausgelesen, das man absichtlich tun darf. Nur deswegen war die Stelle aus den Memorabilien hier zu erwähnen.

Nunmehr ist vom Aufbau des Dialoges zu reden, an dem sich die hier skizzierte Auffassung von seinem Ausgang bewähren muß.

Der Rhetor Hippias von Elis hat vor einem privaten Kreise in einem athenischen Hause eine Rede gehalten, in der er den homerischen Achill als einen wahrheitsliebenden Helden, den homerischen Odysseus als einen verschlagenen Lügner darstellte. Fast zwei Drittel des Dialoges vergehen, bis der Streit beigelegt ist, den Sokrates' Widerspruch gegen dies Urteil zwischen ihm und Hippias entfacht. Zunächst wird klargestellt (363a-365d 5), daß Hippias das wichtigste homerische Prädikat des Odysseus rein negativ versteht: *πολύτροπος*, und sich gemäß Homer die These zu eigen macht, der *ἀληθής* und der *ψευδής* seien verschiedene Charaktere, die nicht in einer Person zusammenfallen können (365c 3-4). Dagegen behauptet Sokrates, dies Zusammenfallen sei notwendig gegeben, und macht sich anheischig, dies ganz unabhängig von der Homerexegese zwingend zu beweisen. Allen Schritten dieses dialogischen Beweisgangs (365d 6-369a 3) folgt Hippias zustimmend unter dem Zwang des Logos, bis Sokrates die Anwendung des erwiesenen Satzes auf Achill und Odysseus vollzieht (369a 6). Hier kann Hippias, in seinem Homerverständnis angefochten und zugleich in seiner moralischen Auffassung verletzt, nicht mehr folgen, begreiflicherweise zunächst. Die moralische Fragestellung, die im vorangehenden Beweisgang zurückgehalten wurde, wird von nun an allein wichtig. Bisher war nur davon die Rede, daß der Lügende dasselbe Sachwissen wie der die Wahrheit Redende haben muß. Um konsistent und wirksam lügen zu können, muß man über volle Sachkenntnis vom Gegenstand der Lüge verfügen. (Übrigens kehrt der Gedanke im Phaidros wieder, 262a-c.) Dazu aber braucht man auch die *δύναμις*. Das ist nach 366b 7-c 4 die Freiheit von Behinderung "durch Krankheit oder derartiges"; dieser eigentlich negative Faktor macht es möglich, daß das Wissen von der Sache ungehindert in der Aussage angewendet werden kann; sonst wäre der Wissende *ἀδύνατος*, zu lügen. Ein in diesem Sinne mit *δύναμις* verbundenes Wissen kann nun aber beim *ψευδής* nicht anders sein als beim *ἀληθής*. Beide sind, auf ihr Sachwissen hin betrachtet, identisch; denn man kann insoweit keinen Unterschied zwischen ihnen finden.

Hierzu sind zwei Erläuterungen erforderlich. Daß der *ἀληθής* und der *ψευδής* nach ihrem Wissen beurteilt werden und nach ihm allein, nicht nach ihrer vorhandenen oder nicht vorhandenen Wahrheitsliebe, entspricht dem oben herangezogenen Grundgedanken aus der Politeia (382a-c), daß das eigentliche *ψεῦδος* in der Seele seinen Platz hat; denn es betrifft ihren Wissensstand; dasselbe gilt von der *ἀλήθεια*; "in den Worten" sind Wahrheit und Unwahrheit nur sekundär anzutreffen als ein



Phänomen von geringerer Bedeutung<sup>6</sup>. Der moralische Gegensatz zwischen gerecht und ungerecht, von dem hier zunächst nicht die Rede ist, wird sich nicht einfach decken mit dem zwischen der ausgesagten Wahrheit und der verschwiegenen oder verfälschten. Denn der *ψευδής* kann ein hochmoralisches Ziel haben; übrigens, wie wir wohl sinngemäß hinzufügen dürfen, kann der *ἀληθής* in manchen Fällen ein hochunmoralisches Ziel verfolgen. In zwei Aischylosversen, die in den *Δισσοὶ Λόγοι* überliefert sind (3,12 D. K. = fr. 601, 602 M.) findet die Auffassung vom gerechten Betrüger ihre gültige Bestätigung aus der überlieferten Ethik: *ἀπάτης δικαίας οὐκ ἀποστατεῖ θεός* und: *ψευδῶν δὲ καιρὸν ἔσθ' ὅπου τιμᾶ θεός*. Doch wird dieser Gedanke bis zum letzten Abschnitt des Dialoges aufgehoben, weil es zunächst nur auf den entscheidenden Wert des Wissens ankommt, der hier am technischen Wissen verdeutlicht wird, um dann später beim sittlichen Wissen leichter sichtbar zu werden. Allerdings wird der Gedanke dann von dem speziellen Fall, freilich wohl dem häufigsten, der Wahrheit oder Unwahrheit in der Aussage auf das aus sittlichem Wissen resultierende gerechte Tun allgemein (das nur manchmal ungerecht scheint, von außen betrachtet) übergehen. Die Analogie vom objektgemäßen Wissen technischen Bereiches zu demjenigen sittlichen Bereiches liegt in der Sache. Ihre Durchführung im Dialoge ist auch ein literarischer Kunstgriff; ein solcher enthält bei Platon stets einen philosophischen Hinweis.

Eine zweite Erläuterung ist nötig für die außerordentliche Betonung der *δύναμις*, des *δυνατός*-Seins. Denn es fällt auf, mit welcher fast pedantischen Regelmäßigkeit die 'Fähigkeit', die zum Wissen hinzutreten muß, um ihm freie Bahn zu geben, jeder Aussage über das Wissen hinzugefügt wird, und nicht nur hinzugefügt. Vielmehr geht die Auseinandersetzung über *ψευδής* und *ἀληθής* von den Begriffen des Imstandeseins und des Gegenteils davon aus (ab 365b 6). Dasselbe starke Gewicht liegt auf der *δύναμις* im oben von uns behandelten Endstück des Dialoges, wo (375d 6 ff.) der letzte Beweis anhebt mit der Feststellung, daß Gerechtigkeit entweder eine *δύναμις* oder eine *ἐπιστήμη* oder beides ist (offensichtlich ist dabei das letztere das Richtige). Wieder ist die platonische Absicht auch dieser Analogie vom technischen zum sittlichen Wissen überwältigend klar und führt zum zentralen Sinn des ganzen Dialoges hin. Daß für die Äußerung oder die Anwendung des technischen Wissens die *δύναμις*, nämlich die Freiheit von Behinderung durch "Krankheit oder derartiges" so wesentlich sein soll, wo doch diese Behinderung ein recht seltener Fall ist, das versteht man erst, wenn man die analogische Anwendung beachtet. Beim sittlichen Wissen nämlich ist die Freiheit von Behinderung von einzigartiger Bedeutung. Nur ist hier nicht physischer Defekt das Behindernde, sondern die Bindung der Seele an den Körper, an innerweltliche Interessen, anders gesagt, an die Willkür des unteren Seelenteils, des vielköpfigen Ungeheuers, das sich dem *νοῦς* nicht fügen will. Die Herrschaft dieses *νοῦς* und des von ihm gewonnenen

<sup>6</sup> Übrigens ist *ἀλήθεια* als Aufrichtigkeit nirgends vom griechischen Denken zur eigenen Tugend erhoben worden. Die Wortbedeutung gibt es, obwohl selten, so sicherlich hier in *ἀληθής*; eindeutig das Substantiv Polit. 331c. In Aisch. Agamemnon 1550 *σὺν ἀλαθείᾳ φρενῶν* kann der wirkliche Tatbestand der Trauer im Herzen gemeint sein. An den drei Belegstellen für *ἀληθείη* im Herodot (1,55,1; 3,72,4; 7,234,1) kann man immer den wirklichen Sachverhalt des Ausgesagten verstehen.



Wissens ist die Befreiung der Seele aus dem "barbarischen Schlamm", in dem ihr Auge vergraben war (Polit. 533d). Die Seele kommt nun zu sich selbst und wird der ihr gemäßen Freiwilligkeit teilhaftig, aus der heraus sie nur das Gute tut. Diese Notwendigkeit ist ihre Freiheit und Freiwilligkeit. Das herauszuarbeiten, ist das Ziel des so oft verkannten Dialoges. Das Böse wird dann zur Folge einer fundamentalen *ἀδυναμία*. So wird hier zugleich klar, daß das Böse für Platon keine positive Kraft ist, sondern nur eine Defizienz, das Fehlen des wahrhaft dynamischen Wissens, hervorgerufen durch den Körper, den wir wie die Auster ihre Muschel mit uns herum-schleppen (Phaidros 250c). Nur um der metaphysischen *δύναμις* willen, auf die analogisch vorausgedeutet werden soll, wird von der normalen *δύναμις* so viel Aufhebens gemacht. Wenn Plotin das Böse in die Hyle versetzt, die er so weit wie möglich vom *ἐν* und vom *νοῦς* wegrückt, so ist das nur ein anderer Ausdruck der im Hippias Elatton sich darstellenden Grundkonzeption Platons, die für allen Platonismus bestimmend bleiben sollte. So groß ist der philosophische Gehalt des kleinen Werkes.

Kunstvoll ist die Gesprächsführung auch darin, wie die Sachgebiete, auf denen der *ψευδής* und der *ἀληθής* das gleiche Wissen haben, also, da das Wissen den Menschen macht, zusammenfallen müssen, so ausführlich beschrieben werden. Der innerweltliche Bereich, aus dem keinerlei ethisches Wissen kommen kann, wird zum Zweck der Analogie abgesteckt. Arithmetik, Geometrie und Astronomie, die ja auch im 6. Buche der Politeia wegen ihrer Bindung an sichtbare Abbilder ihrer intelligiblen Gegenstände unterhalb der Dialektik eingestuft werden, eignen sich nach Platons Denkweise gut, den Rahmen unserer Welt abzugeben. In allen dreien ist Hippias Experte, natürlich mit dem Ziel praktischer Anwendung; dazu tritt sein so vielfältiges handwerkliches Können. Derartige *ἐπιστήμαι* erlauben ihm, die gesamte Ausstattung seiner Person, so wie sie in Olympia auftritt, und alle benötigten Werkzeuge selbst anzufertigen. Ferner tritt hinzu seine Routine als Dichter und Redner und seine Kenntnis von Harmonielehre und Grammatik. Die bewundernde Aufzählung von all diesem Vielen durch Sokrates ist ironische Abwertung aller Künste, die zum Wissen von Gerechtigkeit überhaupt nichts beizutragen vermögen, und des eitlen Stolzes auf sie. Die Kritik, die Sokrates in der Apologie am Wissenswahn der Handwerker und Dichter übt, kehrt hier wieder. Eine kleine Spezialität, die gewiß dem historischen Hippias genau so gehörte wie die anderen aufgezählten Kunstfertigkeiten, die Mnemotechnik, fügt Sokrates noch hinzu, um sie zu einem ironischen Scherz zu verwenden: seine Gedächtniskunst hätte dem Hippias eigentlich dazu verhelfen müssen, alles das, was er soeben für den technischen Bereich dem Sokrates als fraglos richtig hatte zugestehen müssen, von sich aus auf Achilles und Odysseus anzuwenden, ohne ihre sittliche Gleichwertigkeit angefochten zu sehen. Versagt hat ja aber sein Urteilsvermögen, nicht seine Mnemotechnik, oder die Einsicht, daß sie hier anzuwenden wäre.

Hippias hat den Sinn dessen, worüber er soeben mit Sokrates übereingekommen war, nicht verstanden. Er entrüstet sich aufs höchste, als ob es den moralischen Unterschied, den Homer an zweien seiner Figuren so exemplarisch dargestellt habe, nun überhaupt nicht mehr geben solle; und er wirft dem Sokrates in dem, was er ihm bisher zugegeben hat, kleinliche Spitzfindigkeit und Mangel an Sinn für das We-



sentliche und gar das Wesentliche im sittlichen Bereiche vor (369b 7-c 8). Was behauptet denn Sokrates? Der Lügner und der Wahrhaftige verfügen über das gleiche Sachwissen; nur insofern sind sie nicht verschieden voneinander. Das muß dann auch für Achill und Odysseus gelten unter der Voraussetzung, daß der eine lügnerrisch, der andere wahrheitsliebend ist. Mehr wird nicht behauptet. Was Sokrates meint und Hippias nicht einsehen will, ist dies: wenn wir die beiden moralisch unterscheiden wollen, müssen wir einen Unterschied im moralischen Wissen zwischen ihnen finden, das ja mit dem Sachwissen nicht gegeben, in ihm nicht enthalten ist. Das Vorkommen oder Fehlen von unwahren Aussagen, die doch in gewissen Fällen moralisch legitim sein können, erlaubt noch kein sittliches Verdikt. Aber gerade an dieses falsche Kriterium hält sich Hippias gemäß seiner innerweltlichen Denkweise. Er ist eine der "verküppelten Seelen", die (gemäß der schon zitierten Stelle Polit. 536e) sich am primären ψεύδος vergnügen, am sekundären aber den schwersten Anstoß nehmen. Sokrates antwortet (369d 1-e 2) mit einem methodischen Prinzip, das schon der Tätigkeit zugrundeliegt, die er in der Apologie auf Befehl des Gottes ausübt, wenn er die Handwerker über ihr technisches Wissen und dessen Grenzen ausfragt. Er kleidet seinen Grundsatz gegenüber Hippias in die höfliche Form, dieser gehöre zu den Wissenden, bei denen allein es sich lohne, ihre Meinungen zu beachten (dies darf Ironie sein); darum stelle er ihm weitere Fragen (διαπυθάνομαι d 4), unterziehe die Antworten einer weiteren Prüfung (ἐπαυασκοπῶ), wobei er sie miteinander kombiniere (συμβιβάζω). Dadurch könne er von ihm lernen. Demgemäß findet er nun in den Behauptungen des Sophisten angesichts des 9. Buches der Ilias eine grobe Unrichtigkeit. Denn dort sagt Odysseus überhaupt keine Unwahrheit, während das, was Achill sagt, zu dem, was er denkt, offenkundig diametral entgegengesetzt ist. Eine schonungslose Antwort verspricht er dem Odysseus; von den ihm tief verhaßten Lügnern will er sich durch diese Antwort unterscheiden<sup>7</sup>. Und dann erklärt er, am nächsten Morgen heimfahren zu wollen. Diese Heimfahrt findet aber nicht statt, sie wird nicht einmal vorbereitet, obwohl er sie schon einmal vorher und sogar vor dem ganzen Heere angekündigt hat (A 169). Ja, kurz nach dieser zweiten Ankündigung verspricht Achill dem Aias (I 650 ff.), er werde dem Hektor dann entgegentreten, wenn dieser bis zu den Schiffen der Griechen vorgedrungen sei, vorher aber nicht. Wie ist dies zu bewerten? Für Hippias gibt es keinen Zweifel: der wahrheitsliebende Held lügt nicht "mit Vorsatz" (ἐξ ἐπιβουλῆς 370e 6), sondern widerwillig. Die Differenz zwischen Wissen und Aussage ist bei ihm etwas anderes als bei dem vorsätzlichen Lügner Odysseus. Aus Rücksicht auf das griechische Heer, also aus Gutherzigkeit läßt er sich überreden, gegen seine Neigung den ursprünglichen Vorsatz aufzugeben. Hier ist freiwillig so viel wie: der eigenen Neigung gemäß, unfreiwillig dagegen so viel wie: was man sich wohl oder übel aufnötigen läßt im Bewußtsein davon. Die Differenz zwischen Wissen und Aussage wird im Falle des Odysseus aus verdorbener Anlage gewollt, im Falle des Achill aus guter Anlage hingenommen. Man kann aber, und

<sup>7</sup> Kaum annehmbar ist für uns als Homerleser die Meinung des Hippias (365b), mit den verhaßten Lügnern sei Odysseus, der Angeredete, gemeint. Die Freundschaft der beiden Helden wird in dieser Szene zu stark betont, als daß ein solcher Angriff glaubhaft wäre. Nur auf Agamemnon kann Achill zielen. Aber es kommt hier auf Homereklärung um ihrer selbst willen gar nicht an.



das will Sokrates, diese Differenz auch anders erklären. Man kann von der Voraussetzung ausgehen, daß beide Helden dasselbe Wissen habe, und dann schließen, daß sie mit diesem Wissen in gleicher Weise umgehen, nämlich ἐξ ἐπιβουλῆς. Die Freiwilligkeit aus dem Wissen dem Achill zuzugestehen, muß dem Sokrates von vornherein sympathisch sein, weil er davon ausging (370e 1), beide Helden seien trefflich, "und es sei schwer entscheidbar, welcher von beiden der bessere ist hinsichtlich der Unwahrheit und Wahrheit und der sonstigen Tugend." Im vorliegenden Falle würde also Achill seinen Feind durch widersprüchliche Erklärungen, von denen die erste von vornherein seiner Absicht widerspricht, irrezuführen suchen, ihn in diplomatischer Kunst übertreffen wollen. Diese Deutung trägt Sokrates vor (369e 2-371d 7), als ob sie selbstverständlich richtig wäre und auch dem Hippias einleuchten müßte; nur wolle ihn jener absichtlich auf die falsche Bahn führen. (Dies ist natürlich wieder ironisches Spiel mit der Vorsätzlichkeit, die Hippias von Odysseus übernommen habe; er handle ἐκῶν im gleichen Sinne wie jener, 370e 10). Daß nun die vorgetragene Interpretation richtig sei, wird sicherlich kein Philologe oder sonst ein Homerleser zugeben können, sondern eher dem Hippias in dieser Frage recht geben. Man muß aber bedenken, daß Sokrates ein positives Urteil über den Helden Achill nur dann dem Hippias zugestehen kann (und das möchte er ja), wenn er ihm einen aus klarem Wissen erwachsenen Vorsatz zuschreiben kann. In der Weise des Hippias auf unfreiwilliges Nachgeben interpretierend müßte Sokrates zu einem negativen Urteil gelangen. Denn dieser Achill, der sich zu einem anderen als seinem eigenen Entschluß abdrängen ließe, wüßte nicht, was er wollte. Auf das Wissen aber kommt es in dem vorliegenden Disput allein an. Übrigens ist die Anerkennung hoher Gutheit bei homerischen Helden für den platonischen Sokrates sozusagen nur hypothetisch, aus der Situation dieses Gespräches zu verstehen und nur gegenüber einem Partner wie Hippias. Nach platonischer Norm können die homerischen Helden keine echte Gutheit verkörpern. Die Dichterkritik in *Politeia* und *Phaidros* sagt es deutlich genug. Homer kannte das wahrhaft Seiende und die echte Freiwilligkeit überhaupt nicht.

Wenn nun Hippias seinen begrifflichen Widerspruch gegen die Beurteilung Achills entschieden wiederholt (371d 8-e 3) unter Betonung der Vorsätzlichkeit der Unwahrheiten des Odysseus, dann geht Sokrates auf seine Sehweise kurz ein und zieht aus ihr tatsächlich die negative Folgerung über den Wert Achills, von der soeben schon vermutet wurde, daß sie von da aus für ihn unausweichlich sein würde. Die Rangordnung der Helden, die Hippias verteidigt, müßte sich dann umkehren. Das folgt aus dem früher anerkannten Satz (367a), daß der Unwahrheit ohne Freiwilligkeit der niedere Rang zuzuweisen ist. Der Vorzug des Odysseus bestünde jedenfalls in der Freiwilligkeit; denn sein Vorsatz würde immer von festem, klarem, nicht wankendem Wissen gelenkt. Da aber Hippias dies Merkmal der Freiwilligkeit nicht anerkennt oder nicht bemerkt, obwohl er es mit dem Ergebnis des vorausgehenden Logos längst angenommen hat, muß er wieder heftig protestieren (371e 9-372a 5) unter Berufung auf die Nachsicht, die das Strafrecht an unabsichtlichen Verstößen gegen das Gesetz übt. Unabsichtlich ist hier so viel wie unbewußt, also nicht derselbe Begriff wie der bisher von Hippias verwendete. Doch gehört dieser andere immer noch zum Gegenteil von ἐξ ἐπιβουλῆς.



Sehr wichtig ist, zu beachten, daß an dieser Stelle der Gedankengang, der sich bisher auf das *ψεύδος ἐν τοῖς λόγοις* beschränkte, auf die Ungerechtigkeit im allgemeinen übergeht; und dabei wird der Dialog von nun an bleiben. Die Beschränkung auf die Unwahrheit der Rede brachte für die Ökonomie des Gedankenganges den Vorteil, daß sie leichter zu zeigen erlaubte, wie der Gute und der Böse das gleiche Sachwissen haben und sich insofern nicht unterscheiden. Nach der herrschenden Meinung stehen sich doch im Lügenden und im Wahrhaftigen der Gute und der Böse als in ihren häufigsten und deutlichsten Erscheinungsformen gegenüber. Diese Meinung wird nun korrigiert und für die Erkenntnis der Platz offen gelassen, daß der moralische Unterschied zwischen dem Lügner und dem die Wahrheit Redenden, der ja gar nicht in allen Fällen gegeben ist, weil man manchmal lügen darf und muß, nur in etwas anderem als dem technischen Wissen bestehen kann, nämlich in dem anders gearteten sittlichen Wissen. Ferner ist zu lernen: wie unfreiwillige Unwahrheit, so beruht auch unfreiwilliges Unrecht allgemein auf fehlendem Wissen: es ist unabsichtlich, weil nicht gewußt.

Sachlich sind wir an dieser Stelle des Gespräches nun so weit, daß die tiefe Diskrepanz der Auffassungen über freiwillig und unfreiwillig, also auch über gerecht und ungerecht für den Verstehenden unübersehbar deutlich hervorgetreten ist und nach einer Lösung ruft. Nur eine Frage bleibt also zu beantworten: was heißt freiwillig und unfreiwillig? Die fundamentale Verschiedenheit der platonisch-metaphysischen Auffassung soll in diesem Dialoge herausgearbeitet werden durch die These, daß es kein freiwilliges Unrecht gibt. Denn die Paradoxie des Dialogschlusses wird sinnvoll und hoch bedeutsam, wenn man sie so versteht: freiwilliges Unrecht kann nur ein aus sittlichem Wissen vollzogenes sein; denn nur dieses Wissen, das nicht mehr innerweltliche, ist fähig, echte Verantwortung zu tragen. Nun ist aber die so verstandene Paradoxie nur ein anderer Ausdruck für die These: *οὐδείς ἐκῶν ἀμαρτάνει*.

Bevor nun dieser zweite, entscheidende Gang der Verständigung im Logos beginnt, trägt Sokrates noch einmal und diesmal ausführlicher (nach 369d 1-e 2) die methodische Begründung dazu vor (372a 6-373a 5). Wieder wird Hippias als einer der Wissenden gerühmt, mit denen Sokrates nicht konkurrieren könne, und wieder wird (dies nicht mehr ironisch) Sokrates' Unwissenheit in Verbindung mit seinem Drang zu lernen hervorgehoben, wobei Lernen das Gegenteil ist von dem Erwerb oder der Findung eines persönlichen Wissens, das man vor den anderen voraus hat, das man als Eigentum und Privileg mit Stolz zur Geltung bringen darf (*ἐμαντοῦ ποιούμενος τὸ μάθημα εἶναι ὡς εὔρημα* 372c 6). Eine Homologie ist dringend nötig über die Freiwilligkeit und das Unrecht. Hier erscheint die schon erwähnte Formulierung vom Irregehen aus Unwissenheit (*πλανῶμαι ... διὰ τὸ μὴ εἰδέναι* 372d 8) und vom "Anfall", an dem "das vorhergehende Gespräch" schuld sei (e 1-5). Diese Wendungen drücken glänzend aus, daß es zwei Sehweisen gibt, die normale innerweltliche und die metaphysische, zwischen denen der Mensch als solcher wegen nicht permanenter Aktualisierung des wahren Wissens hin und her schwanken mag. Aber die fundamentale Differenz zwischen beiden steht fest und auch dies, daß nur die Verständigung im Logos bindende Wahrheit ergibt, und daß alles andere nur ein *πλανᾶσθαι* aus Unwissenheit genannt werden kann.



Es ist somit klar, daß philosophisch gültig in diesem Dialoge nur die zweimalige Hinführung zur Homologie ist; das sind die Abschnitte 365d 6-369b 7 und 373c 6-376b 6. Der Streit um die Beurteilung der beiden homerischen Helden, der so lange anhält, wird explizit nicht entschieden. Nachdem Sokrates die Homerexege-se beiseite geschoben hatte (363c 8), weil man Homer doch nicht befragen könne (die Schwäche jedes geschriebenen Logos ist nach Phaidros 275e, daß der *πατήρ τοῦ λόγου* ihn nicht vor Mißdeutung schützen kann), kommt Hippias (369c) doch wieder auf Homer zurück und Sokrates folgt ihm. Das macht, der Streitpunkt, Heldentum des Achill und Vielgewandtheit des Odysseus, eignet sich so gut dazu, die traditionelle Auffassung von Gerechtigkeit und ihrer Freiwilligkeit in Frage zu stellen, um zu einer anderen Auffassung dieser Tugend zu gelangen. Dabei wird implizit klar, daß keiner der beiden Helden wahrhaft gerecht sein kann, sondern nur ein anderer, der echtes Wissen besitzt<sup>8</sup>.

Wenn mit allem hier Dargelegten die Gedankenführung des Gesprächs von seinem Anfang an einigermaßen richtig erfaßt ist, dann bestätigt sich die eingangs von uns vorweggenommene Interpretation der Paradoxie, in die der Dialog ausläuft. Dann scheint die gesamte Anlage des Hippias Elatton geleitet zu sein von dem Ziel, das diese Paradoxie darstellt. In allen Eigentümlichkeiten der Gesprächsführung scheint dabei Platons unvergleichliche Hand unverkennbar zu sein. Wer dies empfindet, wird jeden Zweifel an der Echtheit des Dialoges als unberechtigt ansehen müssen. Es bleibt überraschend, daß Schleiermacher sagen konnte, von den beiden Hippiasdialogen könne er den Hippias Meizon immer noch eher dem Platon zutrauen<sup>9</sup>.

Es kann nicht eingewendet werden, die Blickwendung zum noetischen Denken, die von der Aporie gefordert werde, sei bei der vorliegenden Interpretation willkürlich in einen Text hineingetragen worden, der keine Hinweise auf sie enthalte. Der stärkste Hinweis liegt in der Entgegensetzung von privater Meinung des Sokrates und zwingender Aussage des Logos, zu der die beiden Partner in schrittweise sich vollziehender Verständigung gelangen. Diese Entgegensetzung geschieht zweimal in dem kleinen Dialoge, sie intensiviert sich also durch Verdoppelung. Ein nicht minder starker Hinweis ist der außerordentlichen Ausführlichkeit zu entnehmen, mit der so viele Analogiefälle aus dem Bereich des technischen Wissens aneinander gereiht werden, die deutlich machen, wie gewisse gewollte Fehlleistungen nur von souveräner Beherrschung der *τέχνη* aus möglich sind und nichts gemein haben mit Fehlleistungen aus mangelhafter oder ganz fehlender *τέχνη*. Diese Analogien sind sehr genau aufzufassen; es gibt solche Fälle wirklich, also muß es das Analogon

<sup>8</sup> Es mag sein, daß Nestor, den Hippias in seinem Vortrag als den Weisesten bezeichnet hat, und dem Sokrates 364e 1 dies Prädikat ohne weiteres zugesteht (im weiteren wird er vergessen), überhaupt nur vorkommt, weil er versteckt auf den wissenden Gerechten hinweisen kann. Dies meint ansprechend P. Friedländer (a.a.O. 126), dessen Behandlung des Dialoges, obwohl sie gegenüber 1930 in der zweiten Auflage viel differenzierter ist, doch den metaphysischen Gehalt nicht herausbringt.

<sup>9</sup> Gegenüber dem Hippias Meizon lassen sich Zweifel an der Echtheit auf keine Weise unterdrücken, vgl. die gute Kölner Dissertation von H.J. Horn, 'Hippias Maior, Untersuchungen zur Echtheitsfrage des Dialoges' (1964), und schon Dorothy Tarrant, 'The Hippias Maior attributed to Plato' (Cambridge 1928, reprint New York 1976).



ethischer Natur auch geben. Wozu in aller Welt würden sonst die technischen Analoga so breit vorgetragen? Die weitverbreitete Meinung, *εἴπερ τις ἔστω ὄδος* 376b 5 bedeute: es kann ihn nicht geben, ist also sinnwidrig. Etwa den Wettläufer, der höchster Leistung fähig wäre, aber von dieser Fähigkeit keinen Gebrauch macht, gibt es wirklich; nur muß er einen sehr besonderen Grund für sein nicht alltägliches Verhalten haben. Sinngemäß wird man den Grund nicht etwa in einer Rücksicht auf die eigene Gesundheit suchen, die wohl unnötig wäre, denn das Fehlen gesundheitlicher Behinderung ist ja ausdrücklich (366c 1) vorausgesetzt. Es gäbe etwa einen begreiflichen und ehrenwerten Grund, nämlich den Wunsch, einem jüngeren Rivalen zu dessen Ermutigung den Sieg zu gönnen. Wenn aber im technischen Umkreis Fälle gemeint sind, die nicht absurd und unmöglich sein sollen, so kann bei Übertragung der Analogie auf den ethischen Bereich der besondere Grund, etwas zu tun, was normalerweise als Unrecht gilt, nur aus einer sittlichen Forderung fließen, der sich das von seinem Objekt bezwangene Wissen beugen muß. Gerade in diesem Gehorsam liegt seine freie Souveränität gegenüber alltäglichen Normen. Je souveräner dies Wissen ist, desto eher kann es solche Abweichungen erzwingen. Vielleicht darf aber in Bezug auf den Übergang der Beweisführung vom Technischen zum Sittlichen, der ja (an dieser Stelle) nicht ausdrücklich markiert wird, noch folgende allgemeine Überlegung geltend gemacht werden. Kann nicht Platon voraussetzen, daß der grundlegende Gedanke der Apologie dem Leser vertraut ist: technisches Wissen schließt kein sittliches Wissen in sich, beide sind qualitativ verschieden? Denn jedes Wissen entspricht dem ontologischen Rang seines Gegenstandes. Hat je ein platonischer Dialog, jedenfalls von uns Spätgeborenen, voll verstanden werden können, ohne daß die Kenntnis eines anderen oder einiger anderer, die Vertrautheit mit ihren Grundauffassungen dabei Hilfe leistete?

So darf zur Verteidigung der Echtheit des kleinen Hippiasdialoges darauf hingewiesen werden, wie parallel die jeweilige Situation am Ende der Dialoge Laches, Charmides und Lysis insofern ist, als auch dort die Aporien, bei denen man endet, auf eine Lösung deuten, die nur aus der platonischen Wissensethik hergeleitet werden darf. Im Laches, wo nach dem Wesen der Tapferkeit gefragt wird, bringt Nikias eine Definition dieser Tugend ins Gespräch<sup>10</sup>, die er aus früheren Disputen mit Sokrates kennt und sehr bewundert: Tapferkeit ist ein Wissen von dem, was fürchtenswert und nicht fürchtenswert ist. Freilich aus dem Grunde hat der General

<sup>10</sup> Das tut Nikias erst gegen Ende des Dialoges, von dem mehr als zwei Drittel der Situation der Erziehung in Athen gewidmet sind. Wie hier das sokratische Gespräch an diese Gelegenheiten der Polis anknüpft und zugleich von Anfang an darüber hinausführt, zeigt der weitgehende Zustimmung verdienende Aufsatz von W. Steidle, 'Der Dialog Laches und Platons Verhältnis zu Athen in den Frühdialogen' (MusHelv 1950, 129-46). Doch würde ich die metaphysische Begründung der Tapferkeit, die ungenannt im Hintergrund steht, stärker betonen; die totale Verständnislosigkeit des Laches und das halbe Verstehen des Nikias sprechen für eine Konfrontation der philosophischen mit der athenischen Auffassung. Diese Konfrontation aber muß nicht am Anfang von Platons Schriftstellerei stehen, so daß der Laches der erste Frühdialoge sein müßte, wie St. vorschlägt. Für den, der in den aporetischen Dialogen platonische Metaphysik ungenannt präsent sieht, erfährt die Frage der Chronologie eine nicht unerhebliche Bedeutungsminderung.



Nikias das nicht verstanden; sonst könnte er der Frage nicht so hilflos gegenüberstehen, die Sokrates aufwirft, ob dies Wissen nicht mit dem von gut und böse zusammenfallen muß, so daß Tapferkeit keine abgesonderte Tugend wäre, sondern in der umfassenden sittlichen Weisheit aufginge, nur eine Seite davon wäre. Daß es tatsächlich so ist, das einzusehen und vom noetischen Wissen aus für notwendig zu halten, wird dem denkenden Leser überlassen. Das Analoge gilt vom Wissen des Wissens, das nach vorangehenden Ansätzen, an die sich Kritias aus früheren sokratischen Gesprächen erinnert, aber auch ohne volles Verstehen (das Seinige tun, sich selbst erkennen) schließlich die *σωφροσύνη* endgültig definieren soll. Auch die Schwierigkeiten, die am Ende des *Lysis* bleiben, über das erste Liebenswerte und das Streben dessen, der weder gut noch böse ist, zu diesem hin, können nur verschwinden, wenn man die Verwandtschaft der Seele mit jenem *πρώτον φιλον*, das zu ihr *οικεῖον* ist, also den Eros zum absolut Guten und Schönen hinzuzudenken weiß. Die Aporien der drei Dialoge und diejenige des *Hippias Elatton* lösen sich also aus einem und demselben Grunde. Die Ansatzpunkte und Signale, mit denen der kleine Dialog auf den Weg zur Lösung seiner Schwierigkeit verhilft, sind nicht weniger deutlich als die entsprechenden in jenen drei geschätzteren Dialogen, deren Echtheit noch von niemandem angezweifelt worden ist. Von einem Dialoge aber zu anderen hinüberzuschauen ist eine legitime Synkrisis des Interpretens, die sogar zu Platons Theorie über geschriebene Texte stimmt; denn diese sollen in erster Linie der *εἰδῶτων ὑπόμνησις* (*Phaidros* 278a 1) dienen.

Wenn es nun richtig ist, daß auch die Aporie des *Hippias Elatton* das überweltliche Wissen der platonischen Philosophie durchscheinen läßt, dann ist damit der wichtige Schluß nicht zu umgehen: der Satz *οὐδείς ἐκῶν ἀμαρτάνει* kann nur ein platonischer Satz sein und darf dem historischen Sokrates nicht zugeschrieben werden. Gesetzt den Fall, Platon und seine Akademiker hätten diese ethische These als Lehre des Sokrates gekannt, die nur deswegen der übrigen Welt unbekannt geblieben war, weil Sokrates keine Zeile geschrieben hat, wie anders müßte dann der Dialog über die Freiwilligkeit angelegt sein. Wie wäre es dann möglich, daß Sokrates am Schluß (376b 8) erklärt, einen im Dialog zwingend abgeleiteten Satz sich selbst nicht zugestehen zu können, wenn dieser Satz zu seiner eigenen Lehre gehörte? In irgendeiner Form müßte diese Autorschaft doch angedeutet werden. Es könnte nur die bereits vertretene und von ihrem Urheber irgendwie begründete Position der des *Hippias* entgegengestellt werden, also diejenige Freiwilligkeit, die die Freiheit verleih, sich um des Gerechten willen zu dem (für sich betrachtet) Ungerechten zu entschließen, der Freiwilligkeit des Lügners und Betrügers *Odysseus*. Statt dessen sehen wir einen Sokrates, der die Beschränktheit des technisch-innerweltlichen Denkens hinter sich gelassen hat und das Gespräch zur Homologie über eine sittliche Wahrheit hinleitet, die dem Alltagsverstand unbegreiflich ist. Entsprechend ist die Situation im *Laches*. Dort finden wir in dem Wissen, in dem die Tapferkeit bestehen soll, etwas mit der Freiwilligkeit der *Hippias-Paradoxie* nahe Verwandtes oder eigentlich Identisches, nämlich die überweltliche Weisheit. Gehörte sie zur Lehre des historischen Sokrates als eine der Definitionen, denen er nach *Aristoteles* (*Metaph.* 1078b 27 ff.) sein Denken widmete, dann müßten wir erwarten, daß dem *Laches*, der gemäß seiner militärischen Denkgewohnheit diese Definition bis zum Ende des



Gesprächs für reinen Unsinn halten muß, gesagt würde: dieser Unsinn wird von demselben Sokrates vertreten und gar als eigene Konzeption, den du wegen seiner praktisch bewährten Tapferkeit so hoch bewunderst (181b, 189b). Die Anlage der Dialoge erlaubt etwas Derartiges nicht, vielmehr ist sie dazu bestimmt, trotz der Mühen, die das der Beschränktheit noch nicht völlig entwundene Denken hat, und durch sie hindurch ein Wissen ahnen zu lassen, das allen Menschen mit Einschluß des Sokrates, wenn er als *ιδιώτης* genommen wird, außerordentlich schwer faßbar ist.

Nach Aristoteles freilich war es Sokrates, der den Satz *οὐδείς ἐκῶν ἀμαρτάνει* vertrat, und dies im Widerspruch zu der klaren Gegebenheit unserer Erfahrung, daß der Mensch wider besseres sittliches Wissen unbeherrscht handeln kann (NE 1145b 25-28). Wie konnte Sokrates im 5. Jahrhundert einen so wirklichkeitsfremden Satz aufstellen? Er tat es nicht. Der Satz setzt die Erfahrung eines überweltlichen Wissens voraus, wie sie Platon verkündete<sup>11</sup>. Wer eine solche leugnete und Wissen überhaupt nur für eine zwar notwendige, aber nicht entscheidende Bedingung sittlichen Handelns ansah, wie Aristoteles tat, der mußte jenen Satz ebenso verkennen und ablehnen wie den Gedankengang des Hippias Elatton und sein Ergebnis, das er auf eine falsche Induktion vom technischen zum sittlichen Bereich zurückführte (Met. 1025a 6-13). An der letzteren Stelle wird Sokrates freilich nicht genannt; *ὁ ἐν τῷ Ἰππία λόγος* muß auf Platon deuten, und es muß geschlossen werden, daß dem Aristoteles nur ein Dialog dieses Titels bekannt war (also, nebenbei bemerkt, ist der Meizon später geschrieben). Ist es nun etwa unnatürlich, anzunehmen, daß Aristoteles, wo er Sokrates sagt, den Gesprächsführer derjenigen Platondialoge meint, in denen von Ideen nicht explizit gesprochen wird, daß er also zwischen dem Sokrates dieser 'Frühdialoge' und dem historischen nicht unterscheidet? Die von vielen geteilte moderne Meinung, in den langen Jahren seiner Zugehörigkeit zur Akademie müsse Aristoteles von Platon selbst und von anderen über dessen Lehrer und das, was dieser lehrte, genau unterrichtet worden sein, ist gar nicht unbezweifelbar. Hat jener Lehrer überhaupt etwas gelehrt? Alle Inhalte solcher ethischen Definitionen, die bei Aristoteles vorkommen, gehören zur platonischen Problematik. Warum sind keine anderen überliefert? Es kann aber auch Sokrates nicht lediglich unerläßliche Lebensnormen intensiv gesucht, aber nicht gefunden haben; und bloß formallogische Interessen wird man bei ihm am wenigsten vermuten. Philosophiegeschichte war dem Aristoteles sehr wohl wichtig; er würde also ihm bekannte Definitionen des historischen Sokrates, die sich von denen des platonischen unterschieden, genannt haben. Die Trennungslinie zwischen Sokrates und Platon verläuft bei Aristoteles (etwa Met. 987b 1-10) wie bei den meisten modernen Platonerklärern zwischen dem Wissen ohne Ideen und dem Wissen mit Ideen und ihrem Chorismos. Sie trennt aber in Wahrheit die nicht ausdrücklich metaphysisch redenden Dialoge von den metaphysischen. Dies nicht sehen heißt den platonischen Sinn der aporetischen Dialoge, darunter des Hippias Elatton, verkennen.

<sup>11</sup> In den Magna Moralia (1200b 20-1201a 9) wird die Meinung angefochten, die bei Erörterung der sokratischen These den Sieg des *πάθος* über das Wissen durch die mindere Qualität des Wissens als *δόξα* begreiflich machen möchte. Da die Unterscheidung von *δόξα* (*ἀληθής*) und strengem Wissen platonisch ist, könnte aus der Stelle eine willkommene Bestätigung für die platonische Herkunft der sokratischen These abgeleitet werden.



Im Jahre 428 ließ Euripides (Hippol. 380 ff.) seine Phaidra das Unterliegen ihrer sittlichen Einsicht unter der Leidenschaft beklagen. Diese bittere Erfahrung wird als eine allgemein menschliche formuliert; in Platons Protagoras (352b) heißt sie die Meinung der πολλοί, während allen σοφοί die Überzeugung von der Unfreiwilligkeit des Bösen zugeschrieben wird (345d e). Dies letztere spricht übrigens nicht für die Herkunft der These von dem nonkonformistischen Sokrates; die σοφοί sind diejenigen, die wie der Sprecher, Platons Sokrates, denken. Sicherlich kann Phaidras Äußerung nicht als Protest gegen die sokratische These verstanden werden, wie vermutet wurde<sup>12</sup>. Es müßten ja dann gewisse σοφοί oder κομψοί getadelt werden, die von der Wirklichkeit des Menschen keine Ahnung haben. Auch wenn G. Calogero<sup>13</sup> in gewissen Sätzen der beiden Gorgias-Reden eine Vorstufe zum Prinzip der Unfreiwilligkeit des Bösen finden will, das er dem historischen Sokrates zuweist, so kann das nicht überzeugen. Denn sowohl der Satz: Niemand tut etwas, was, vom besseren Prinzip aus gesehen, schlecht ist, ohne es von seinem Standort aus für gut zu halten (so C. nach Enkomion Hel. 12-13), als auch der Satz: Der φρόνιμος tut nichts Böses, weil er weiß, daß es ihm Schaden und Unheil bringen wird (Palamedes 13-26), sind vom tiefen Gedanken des ethischen Wissens, dessen Fehlen allein das Böse hervorruft, weit entfernt. Denn sie verbleiben im Bereich normaler Psychologie und subjektiver Berechnung.

Wenn das richtig ist, dann paßt die 'sokratische' These überhaupt nicht in das fünfte Jahrhundert. Sie kann erst dann ausgesprochen worden sein, als eine andere Wirklichkeit als unsere empirische vom Denken ergriffen und anerkannt wurde. Damit ist zugleich gesagt, daß man nicht, wie es seit dem 19. Jahrhundert üblich ist, aus den als früh geltenden Dialogen Platons Elemente des Denkens des historischen Sokrates herausdestillieren kann. Der platonische Sokrates ist nur der wahrhaft Philosophierende im Sinne Platons.

Aus der umfangreichen Literatur zum Hippias Elatton würde ich, wenn mir der Raum zur Verfügung stünde, vor allem vier Arbeiten zu einer expliziten Auseinandersetzung auswählen. Ihre Positionen sind der von mir vorgelegten Interpretation ganz entgegengesetzt, haben mich aber am meisten beschäftigt. Ich nenne sie<sup>14</sup> und, in größter Kürze, ihre Beurteilung des Dialoges. (1) J. Hirschberger sieht in

<sup>12</sup> B. Snell (Philologus 1948, 133 Anm. 1). Treffender Widerspruch bei W. Steidle, Studien zum antiken Drama, München 1968, 148 Anm. 82. Noch weniger glaubhaft ist der Gedanke von E. Kapp (Ausgew. Schriften, München 1968, 84 Anm. 35), Phaidra spreche nicht von ihrem eigenen Zustand, sondern von dem der gewöhnlichen Menschen! Ihr Gedanke weise dann auf die sokratische Quelle. Aber sie will sich den Tod geben, weil ihr Wissen gegen die Leidenschaft nicht aufkommt!

<sup>13</sup> G. Calogero, Gorgias and the Socratic principle: nemo sua sponte peccat, in: JHS 1957, 12-17.

<sup>14</sup> J. Hirschberger, Die Phronesis in der Philosophie Platons vor dem Staat, Leipzig 1933, 100-109. H. Patzer, Die philosophische Bedeutung der Sokratesgestalt in den platonischen Dialogen, in: Parusia, Festschrift Hirschberger, Frankfurt 1965, 21-43. C.A. Neuhausen, De voluntarii notione Platonica et Aristotelea, Wiesbaden 1967, 38-54. E. Kapp, The theory of ideas in Plato's earlier dialogues, in: Ausgew. Schr. 1968, 55-150.



ihm die "apagogische Kritik der intellektualistischen Wissensauffassung im Hippias II". Man könnte den Dialog überschreiben (109): "Wissen allein ist nicht sittlich gut". Platon war sich der Ungereimtheit des Intellektualismus schon bewußt, erfaßte jedoch noch nicht die Wahrheit, die erst Aristoteles über die ethischen Dinge finden sollte. (2) Nach H. Patzer wollte Platon im H. El. nichts weiter als "sokratische Elenxeis in möglichster Treue wiedergeben" (28), ohne eigene Wesensbestimmung zu versuchen. (3) C.H. Neuhausen läßt den Dialog herausbringen, daß eine ganz andere Argumentation als die angewendete nötig wäre, weil man die Analogie vom technischen Können auf die ethische Disziplin nicht übertragen dürfe. Platon hätte den Tadel des Aristoteles (NE 1140b 22-24) unterschrieben; er hat ihn schon selbst gefunden, anders als Hirschberger wollte (54 A. 53). (4) E. Kapp will in einer weitausgreifenden, mit großer gedanklicher Konsequenz durchgeführten Untersuchung die erstaunliche Meinung glaubhaft machen, Platon kenne in den Dialogen bis zum Protagoras und Menon einschließlich nur Begriffe, wie Aristoteles und wir sie verstehen; und sein Sokrates verteidige nur die überlieferte Moral in Tat und Wort. Zu Ideen gelangte Platon nicht von diesem ethischen und mathematischen Begriffsdenken aus; sondern die Enttäuschung über die politische Praxis, wie sie der 7. Brief beschreibt, brachte ihn dazu, Theorie zu seinem einzigen Lebensinhalt zu machen; für sie aber benötigte er einen irrealen Gegenstandsbereich; so erfand er die Ideen und die an ihnen hängende Ethik. So wird von K. eine philosophische Konzeption biographisch erklärt, extreme Weiterführung von Wilamowitzens Biographismus. Eine sachliche Auseinandersetzung Platons mit Heraklitismus und Sophistik sowie ein Weiterdenken der Problematik, die in Parmenides' Spekulationen über Sein und Denken vorlag, wird von K. nicht in Betracht gezogen. Seine Abneigung gegen die Metaphysik verbirgt er nicht; und so gelangt er zu einer völligen Entwertung des Platonismus und desjenigen Merkmales, das dieser bis in seine Spätformen beibehalten hat, daß er für die Ethik eine metaphysische Fundierung fordert und anbietet. Keiner dieser vier aufgezählten Auffassungen kann ich zustimmen aus Gründen, die in meinen Darlegungen impliziert sind. Ich stelle gegen sie meine Interpretation des Hippias Elatton zur Erörterung.

Gießen

GERHARD MÜLLER