

Anacr. 32 und etwa dem Epigramm des Leonidas von Tarent AP 6, 120, um nur einige Hinweise zu geben. Auch Sappho hat, wenn wir ihr jenes von Demetrius erhaltene Fragment (89 D) wieder zusprechen, mitfühlend mit dem Leben der Natur den schrillen Gesang der Zikaden in der Gluthitze sommerlichen Mittags nicht überhört.

Für die Ergänzung der kleinen Lücke im fünften Vers des Alkaiosfragmentes — es fehlt nur eine Silbe — gibt es viele Möglichkeiten. Page (Sappho and Alcaeus 303. 305) schlägt $\epsilon\pi\epsilon\iota$ ($\delta\eta$) vor. Sicherheit ist jedoch nicht zu gewinnen.

Es dürfte deutlich geworden sein, daß die von Lobel und Page unternommenen Versuche, aus jenen Fragmenten ein Gedicht zu formen, sich nicht bewähren. Die in dem alten Alkaiosfragment noch verbliebene Lücke läßt sich, wie oben gezeigt wurde, einfach und stilgerecht ergänzen. Und es gibt andererseits nach wie vor kein zwingendes Argument, fr. 89 D der Sappho abzusprechen.

Saarbrücken

Rudolf Stark

PLATONISCHES IM GRÖßEREN HIPPIAS

1.

Friedrich Schleiermacher sah *beide* Hippiasdialoge als un-platonisch an. Während er den Kleineren Hippias¹⁾ gänzlich verwarf, ließ er für den Größeren noch eine gewisse Möglichkeit offen, denn er war geneigt, diesen noch eher als platonisches Werk anzuerkennen. Diese Andeutung Schleiermachers betr. des Gr. Hippias scheint im 19. Jahrh. nicht beachtet oder in Vergessenheit geraten zu sein. Wilamowitz erklärte ihn für „ziemlich alt, keine Fälschung, sondern eine unfreie und unzulängliche Nachahmung platonischer Art, noch bei Lebzeiten des Meisters in der Akademie entstanden“. Er stützte sich hierbei vor allem auf die Ergebnisse der Arbeiten von Ernst Horneffer (1895) und Ivo Bruns (1896), doch Horneffer sah in dem Verfasser des Gr. Hippias im Gegensatz zu Wilamowitz einen bewußten

1) Dies Urteil Schleiermachers ist aus seiner Einstellung zu den Jugenddialogen überhaupt zu verstehen: eine sokratische Periode Platons, in dem Sinne, in dem wir sie heute verstehen, kennt er nicht.

Fälscher. Ähnlich wie Wilamowitz beurteilte Max Pohlenz den Dialog schon 1913 (Aus Platos Werkezeit) und begründete dies noch eingehender im Jahre 1931 (Gnomon 7). Im Gegensatz zu Wilamowitz setzte er ihn aus gewichtigen Gründen in aristotelische Zeit. Mit Ausnahme weniger Gelehrter, wie z. B. Friedländers und Praechters, schloß man sich diesem Verdikt über den Gr. Hippias an. H. Leisegang zählt ihn deshalb zu der Gruppe der „angezweifelte“ Schriften Platons.

Die genannte Andeutung Schleiermachers über den Gr. Hippias wird von H. Leisegang in seiner Besprechung des Dialogs (Pauly-Wissowa 40. Halbband, Sp. 2342) wiederaufgenommen. Er sieht im Gr. Hippias eine gänzlich veränderte Methode. Dieser Dialog unterscheide sich von den Jugenddialogen (vor allem Ion und Kl. Hippias) dadurch, daß „eine allgemeine Voraussetzung sichergestellt wird, die nur aus der platonischen Ideenlehre heraus verständlich ist.“ Das technisch-handwerkliche Denken des Sokrates sei nicht mehr zu finden, an seine Stelle sei die Ideenlehre getreten, ein Sachverhalt, der nicht nur aus einzelnen Redewendungen, sondern aus der ganz veränderten Methode zu erweisen sei. Leisegang hält die ganze Beweisführung des Hippias nur auf der Basis der Ergebnisse von Symposion und Phaidon für möglich. In dem Doppelgänger des Sokrates erkennt er Platon selber, der hier seine eigenen Anschauungen in deutlichen Gegensatz zu Sokrates und seiner Methode stelle. So ansprechend an sich der Gedanke ist, daß Platon in dem Doppelgänger nun sich selbst im Gegensatz zur sokratischen Welt zu Wort kommen läßt, so gerät Leisegang doch damit in eine Aporie. Denn wenn z. Z. des Gr. Hippias Symposion und Phaidon bereits vorlagen, Dialoge, in denen Platon Sokrates völlig zum Sprecher seiner eigenen Anschauungen macht (und auch noch andere Dialoge), so ist die Annahme unmöglich, im Hippias nähme Platon zum erstenmal grundsätzlich Abstand von der sokratischen Methode.

Doch sehen wir von dieser Einzelheit ab. Leisegang erkennt im Gr. Hippias im ganzen eine völlig veränderte, eben die platonische, Methode, die auf der Ideenlehre beruhe. Er stellt die Alternative: „Entweder ist der Hippias mai. unecht oder Platon hat ihn viel später²⁾ als den Hippias min. geschrieben, um zu ihm ein seiner eigenen Philosophie entsprechendes Gegenstück zu liefern.“ Er selber fällt keine Entscheidung,

2) Damit würde die Gruppierung v. Arnims aus sprachstatistischen Gründen übereinstimmen.

doch ist seinen Ausführungen zu entnehmen, daß er das Wesentliche im Gr. Hippias in seinem gänzlich veränderten³⁾, nunmehr platonischen Charakter sieht. Diese Meinung hat auch in neuester Zeit, wenn auch in ganz anderer Weise, wieder Befürwortung gefunden.

2.

Es ist eine erfreuliche Tatsache für die Platonforschung, daß sich nach längerer Zeit auch in Deutschland wieder eine Arbeit des Problems annimmt, das der Gr. Hippias stellt. Marion Soreth hat in ihrer Dissertation⁴⁾ den Dialog einer fortlaufenden Interpretation unterzogen, unter besonderer Berücksichtigung der früheren Arbeiten⁵⁾. Auch derjenige, der sich dem Gesamtergebnis sowie manchen Einzelinterpretationen⁶⁾ nicht anschließen kann, wird zugeben müssen, daß hier das Verständnis des Gr. Hippias wesentlich gefördert ist.

Das Kernstück dieser Arbeit dürfte die Gegenüberstellung des Euthyphron und des Gr. Hippias sein, in der es der Verfasserin gelungen ist, überzeugend nachzuweisen, daß eine Abhängigkeit des Gr. Hippias vom Euthyphron nicht besteht. Jedoch die Grundsituation ist m. E. in beiden Dialogen die gleiche: Sokrates sucht im Euthyphron nach dem absolut Frommen, im Hippias nach dem absolut Schönen. Ebenso ist in beiden die Diskrepanz zwischen Sein und Schein ein wesentlicher Bestandteil der Diskussion. Der Unterschied liegt vielmehr in der jeweils ganz andersartigen Behandlung der Einzelfragen, der so groß ist, daß man für den Euthyphron den Gedanken an eine Nachahmung im Hippias aufgeben wird. Das Gleiche gilt für die Stellen, an denen für den oberflächlichen Betrachter eine Nachahmung des Gorgias vorzuliegen scheint. An einen Fälscher mag man nach diesen Ausführungen nicht mehr denken.

3) Daß gewisse Erscheinungen immer bleiben, sieht man z. B. daran, daß im Euthyphron, Hippias und Theaetet derselbe Definitionsfehler gemacht wird (Euthyphr. 6 D; Hipp. mai. 287 D; Theaet. 146 C f.)

4) Zetemata, Heft 6, München 1953 (Beck).

5) u. a. der von Ernst Horneffer. Wenn wir auch manche von Horneffers Argumenten heute anders beurteilen, so dürfte doch einem Manne wie Ernst Horneffer gegenüber ein anderes Verfahren angezeigt sein. — Gleich im ersten Satz muß man der Verfasserin widersprechen: die *communis opinio* über den Gr. Hippias geht dahin, daß er kein Werk Platons sei.

6) Denn es fragt sich z. B., ob jeder den Ausführungen der Verfasserin in der Anm. S. 14 zu folgen gewillt ist.

Die Stellung der Verfasserin zur Ideenlehre zeigt uns, daß auf diesem Gebiet auch heute noch manche Frage zu klären ist. Wenn sie z.B. annimmt, die Bezeichnungen εἶδος, ἰδέα und die damit im Zusammenhang auftretenden Ausdrücke wie προσεῖναι und προσγίγνεσθαι hätten in den Werken bis zum Phaidon hin keinerlei metaphysische Bedeutung, so können Zweifel an einer solchen eindeutigen Situation entstehen. Denn für die Entwicklung der Ideenlehre muß ein Zeitraum von Jahrzehnten angenommen werden. Treten — auch in früheren Dialogen — Ausdrücke wie εἶδος, ἰδέα und damit Verwandtes auf, so bedarf es in jedem einzelnen Falle einer eingehenden Nachprüfung, ob wir irgendeinen Anhalt haben, an eine bereits vorhandene Ideenlehre zu glauben; geringfügig scheinende Nuancen im Text müssen hier beachtet werden. Dazu zwingt uns z. B. die Tatsache, daß schon im Kratylos (398 B) für das εἶδος des Weber-schiffchens eine rein begriffliche Deutung nicht in Frage kommen kann. Und ebenso wird man, wenn man für alle Dialoge, die vor dem Phaidon liegen, die Ideenlehre ausschließt, zu keiner befriedigenden Interpretation jener bekannten Stelle im Lysis 219 C über das „Erste Liebe“ kommen. Selbst für den Euthyphron, wo die Lage für eine rein begriffliche Deutung von εἶδος zu sprechen scheint, ist eine eindeutige Klärung nicht möglich. Denn auch die Möglichkeit eines Übergangsstadiums zwischen rein begrifflicher und metaphysischer Bedeutung von εἶδος usw. ist nicht von der Hand zu weisen.

Im Zusammenhang damit erhebt sich die Frage, inwieweit von einem Glauben an die „Existenz“ abstrakter Begriffe seit dem ausgehenden 5. Jahrhundert die Rede sein kann. Wir sehen, daß Thukydides noch ernstlich darum ringt, und haben auch sonst Veranlassung dazu, anzunehmen, daß dies Problem noch dem beginnenden 4. Jahrhundert zu schaffen macht. Es scheint aber ausgeschlossen zu sein, so etwas noch für Platon anzunehmen, und man kann darum der Verfasserin nicht folgen, wenn sie (S. 28) sagt: „Im Euthyphron, in dem sowohl εἶδος wie ἰδέα vorkommen, ist nicht eine Spur davon zu bemerken, daß die Form des Frommen etwa noch getrennt von dem einzelnen Frommen existiere, dessen Form es ist.“ Oder wenn es zum Hippias (294 A 6 — 294 B 6) S. 35 heißt: „Man sieht daran, er hat durchaus nicht ein übersinnliches εἶδος im Sinne, sondern denkt an eine Gegebenheit am einzelnen Schönen, die nicht außerhalb des einzelnen Schönen getrennt von ihm existiert.“ Man mag sich das εἶδος metaphysisch oder begrifflich vorstellen,

in jedem Falle ist es für Platon schon früh etwas, das nicht nur an den Einzeldingen existiert. So kann man der Verfasserin auch nicht zustimmen, wenn sie für den Hippias (auf S. 39) feststellt: „Trotzdem war kein Gedanke daran, die Form der schönen Dinge müsse etwa noch unabhängig von ihnen existierend vorgestellt werden können, damit sie nicht mehr der Gefahr ausgesetzt sei, dasselbe zu erleiden wie die einzelnen Dinge.“

Der mittlere Teil der Arbeit behandelt das Verhältnis des Hippias zum Phaidon. Die Verfasserin sieht im Phaidon den Ausweg aus der „verfahrenen Situation“ des Hippias. In der im Phaidon ausführlich vorgetragenen Ideenlehre liege die Lösung für die Aporie des Hippias, in dem das Schöne häufig als ebenso schön wie häßlich erwiesen sei. Im Phaidon heißt es, daß das „Gleiche an sich“ niemals eine Spur des Ungleichen aufweise, während es an den sichtbaren Gegenständen sich häufig ins Gegenteil, das Ungleiche, verkehre. Besonders ausführlich demonstriert Sokrates diesen Sachverhalt an dem Verhältnis der Begriffe „Groß“ und „Klein“. Die Relativität, der im irdischen Bereich diese Begriffe ausgesetzt sind, schwindet, sobald wir eine Idee des „Großen“ und „Kleinen“, des „Gleichen“ usw. annehmen, unveränderlicher Wesenheiten. Gegenüber diesen Ideen erscheint all das, was sonst als Ursache des Großen oder Kleinen angesehen wird, als *κομψεία*, Spielerei. Nicht der Kopf, um den ein Mensch den anderen überragt, ist die Ursache des Größerseins, sondern die „Teilnahme“ an der Idee des „Großen“, denn dieser selbe Mensch könnte im Vergleich zu einem dritten ja auch als klein erscheinen.

Auf diese Ausführungen des Phaidon (100 B f.) beruft sich M. Soreth (vor allem S. 43 f.), um ihre Ansicht vom Verhältnis des Hippias zum Phaidon zu begründen. Vor allem stützt sie sich dabei auf den Begriff des „Überragenden“ im Hippias (*τὸ ὑπερέχον* 294 B). Dieses gehöre zu den *κομψείαι* (oder *σοφαὶ αἰτίαι*) im Phaidon, die Sokrates ablehnt, weil ihm hinfort die „Teilnahme“ an der Idee die viel einfachere Lösung darstelle (Soreth 44). Diese Deutung des „Überragenden“ im Hippias durch M. Soreth muß abgelehnt werden, denn das *ὑπερέχον* ist hier identisch mit dem Begriff bzw. der Idee des „Großen“ (Der Begriff des „Überragenden“ ist eindeutiger als der des „Großen“, denn das „Große“ kann auch leicht als klein erscheinen, nicht aber das „Überragende“. Es sei dahingestellt, ob Platon

ihn selber geprägt hat⁷⁾). Das ὑπερέχον darf nicht um der bestechenden Vermutung willen, der Phaidon berichtige den Hippias, falsch gedeutet werden als κομψεία. Κομψεῖται sind die *sichtbaren* Ursachen des Größerseins (z. B. die Elle, um die etwas größer ist). Im Hippias sucht Sokrates nach dem absoluten καλόν (mag man es als Begriff oder als Idee fassen). Als Gegenstück zu diesem nennt er das ὑπερέχον, dies muß also ebenfalls absolute Bedeutung haben. Im Phaidon dagegen ist mit dem ὑπερέχειν (τὸ ὑπερέχον selbst wird nicht gebraucht) an den ganz konkreten, sichtbaren überragenden Gegenstand gedacht. Es kann also keine Rede davon sein, daß das ὑπερέχον des Hippias eine der von Sokrates im Phaidon genannten κομψεῖται wäre. Vielmehr ist es gleichbedeutend mit der Idee des „Großen“, dem μέγα im Phaidon, wie es ja auch bei Aristoteles an der von Pohlenz angeführten Stelle Rhet. 1363 b 11 heißt: ὑπερέχον μὲν τὸ μέγα. Auf Grund ihrer falschen Voraussetzung, daß das ὑπερέχον zu den κομψεῖται des Phaidon gehöre, erklärt M. Soreth S. 38 f.: „Was überragt, ist nicht davor sicher, wiederum von etwas Größerem überragt zu werden. Es wäre damit in gleicher Weise groß und nicht groß“. Für das ὑπερέχον als Idee des „Großen“ kann das Überragtwerden *niemals* zutreffen (vgl. Phaidon 102 D/E). — Es ist ferner im Hippias keine Spur von einer „Theorie über den Grund des Großseins“, wie M. Soreth in ihrer Zusammenfassung über die Absichten eines etwaigen Fälschers meint (S. 46).

Der zeitliche Ansatz M. Soreths für den Hippias unmittelbar vor dem Phaidon, der eng mit ihrer Deutung des ὑπερέχον zusammenhängt, kann nicht bestehen bleiben, wenn wir darunter die Idee des „Großen“ verstehen. Denn erst nachdem der Phaidon vorlag⁸⁾, konnte die Idee des „Großen“ einfach kurz als τὸ ὑπερέχον bezeichnet werden. Andernfalls wäre dieser Ausdruck garnicht verständlich gewesen.

Dem Gesamtergebnis der Verfasserin (S. 64), im Gr. Hippias „ein entscheidendes Glied in der Entwicklung zu der sogenannten Ideenlehre hin“ zu sehen, kann man also schon deshalb nicht zustimmen, da es auf einer unzulänglichen Beweis-

7) Nach Pohlenz (Aus Pl. Werdezeit 127) müßte eine lange Diskussion über die Relativität des Begriffes „groß“ für den Hippias vorausgesetzt werden. Das hält er für einen Jugenddialog für unmöglich.

8) Leisegang weist darauf hin, daß im Hippias die Entdeckung des Phaidon verwertet wird, daß Aussagen, die von zwei Gegenständen gelten, nicht immer für jeden einzelnen zu gelten brauchen.

führung beruht. Es wäre auch ein merkwürdiger Sprung, wenn Platon so plötzlich zwischen Hippias und Phaidon die Ideenlehre aufgegangen wäre, wie es M. Soreth S. 46 annimmt. Für den Hippias wird von ihr das Vorhandensein der Ideenlehre noch energisch bestritten (35, 39, 46), im Phaidon, der ihm sehr bald folgen soll, ist sie plötzlich vorhanden.

Der letzte Teil des Dialogs, die Erörterung über ἀμφοτέρων und ἐκάτερον, spricht ebenfalls dafür, ihn hinter den Phaidon zu setzen, denn diese, sehr nach spätplatonischer Methode aussehende, Erörterung würde man am liebsten in die Zeit Platons setzen, in der das methodische Interesse immer stärker in den Vordergrund tritt. Ist auch in der Ansicht Ernst Howalds (Platons Leben, S. 98 f.), daß in den Altersdialogen der Gedankengehalt mit dem Wachsen des methodischen Interesses immer mehr schwinde, eine starke Übertreibung zu sehen, so ist doch ohne weiteres zuzugeben, daß das methodische Interesse an den logischen Problemen immer mehr an Raum gewinnt⁹⁾.

Dieser letzte Teil des Dialogs, der der Interpretation immer wieder Schwierigkeiten bietet, ist von der Verfasserin mit besonderer Sorgfalt behandelt worden, und es ist gegenüber Horneffer und Apelt für manche Stellen ein besseres Verständnis erreicht worden. Das Grundproblem dieses Teiles, das Verhältnis des ἀμφοτέρων zum ἐκάτερον, hätte allerdings deutlicher herausgestellt werden müssen.

Wenn es auf S. 60 unten bei M. Soreth heißt: „Sokrates gewinnt ferner durch diese Ausdehnung die Möglichkeit, alles Seiende über den Unterschied von οὐσία und πάθος hinweg in die zwei genannten Klassen einzuteilen. Diese Klasseneinteilung brauchte er auch für das καλὸν εἶναι. Jede Klasse hat nämlich ihrer Art entsprechende Ursachen. Die erste Ursache, die dem Paar und dem einzelnen „folgen“, die zweite solche, die nur dem „Paar“ zukommen“, so kann man dieser Einteilung nicht zustimmen, denn in 303 B wird von ἢ οὐδὲν κωλύει . . . an deutlich die zweite Gruppe als die gekennzeichnet, in der ἐκάτερον und ἀμφοτέρων in absolutem Gegensatz stehen. Die zweite Gruppe ist also die der mathematischen Begriffe ganz allgemein, sie bezeichnet nicht „solche, die nur dem Paar zukommen“.

Zu *Einzelnem*. Zu S. 36. 294 E 3 wird ποιεῖν von M. Soreth wieder in den Text aufgenommen; D 6 spricht durchaus dafür.

9) So armselig, wie sich Howald z. B. den Inhalt des Politikos vorstellt, dürfte er — als Zwischenglied zwischen Staat und Gesetzen, —

S 37. 294 E 3. Das τὸ vor αὐτό mit F zu streichen und αὐτό als Subjekt zu nehmen, ist nicht zu empfehlen, denn es heißt hier mit Bezugnahme auf D 6/7 (μη μόνον - ἀλλὰ καί), daß ein und dasselbe nicht beide Fähigkeiten besitze. Das erste οὐ gehört zu καλά, das zweite zu δύναιτο : ein und dasselbe kann weder das Schöne schön scheinen und sein lassen, noch irgend etwas anderes (Subjekt τὸ αὐτό, Objekt καλά und ἄλλο οὐτιοῦν. Grundsätzlich schon ebenso Schleiermacher und Apelt (S. 37 Soreth). Damit werden die Ausführungen auf S. 37 Mitte hinfällig. Es brauchte durchaus nicht noch bewiesen zu werden, daß dies auch für andere Eigenschaften als das καλόν zutrifft.

S. 54. Die Konjektur Sydenhams (300 E 5) wird heute wohl niemand mehr ernsthaft diskutieren, da sie dem Text zu sehr Gewalt antut und nicht notwendig ist. Die Tautologie an sich ist nicht schwer zu bewerten, denn in solchen Fällen wird gern von Platon ein und derselbe Sachverhalt nach zwei Seiten hin ausgedrückt. (Die Polemik von M. Soreth gegen die Sydenhamsche Konjektur trifft nicht zu, denn in den 301 A mit οὐ καὶ ἀμφ. genannten Fällen berücksichtigt Hippias gerade den Fall der Sydenhamschen Konjektur. Es ist also nicht richtig, wenn es heißt: „Kein Beispiel ist so formuliert, daß es sich gegen die Umkehrung richtet“ (S. 55). Die Erklärung der μερίζω τέρατα scheint zu gesucht. (S. 55, A. 4). Sie scheinen vielmehr nur auf die Einführung der mathematischen Begriffe durch Sokrates zu gehen; das μερίζω könnte darauf deuten, daß Hippias in dem bisherigen Teil des Dialogs bereits genügend τέρατα erlebt hat.

S. 57, A 1 wird ἀμφοτέρα ταῦτα (301 B 8) als „diese Paare“ erklärt. Erstens wäre das grammatisch nicht möglich, und zweitens ist ganz allgemein wieder an den Begriff ἀμφοτέρον gedacht, nicht an „diejenigen Paare, die Sokrates im Sinn hat“. (ταῦτα also prädikativ. Ebenso allgemein 302 E τὸ γὰρ ἀμφοτέρον ἐκαστέρῳ οὐχ ἔπεται).

S. 59 A. 3 von S. 58. ist ἀμφοτέρα (302 C 5) richtig erklärt als die Zusammenfassung von ἀμφοτέραι und ἐκάτεραι. Dagegen κατὰ τὰ ἕτερα (S. 58 unten) sind nicht die anderen Beispiele des Sokrates, sondern es entspricht dem ἐπ' ἀμφοτέρα (nach beiden Richtungen hin). Das Objekt steht bei ἔπεσθαι nur im Dativ. ἐπ' ἀμφοτέρα gibt also nur die Richtung an. Die οὐσία κατὰ τὰ ἕτερα ἀπολειπομένη ist das Sein, das in einer Hinsicht ausfällt, nämlich entweder beim ἀμφοτέρον oder beim ἐκάτερον.

denn doch nicht sein. (Vgl. „Platons Dialog Politikos“, Diss. Hamburg 1939 der Verf.)

3.

Zu den am meisten geschmähten Motiven des Gr. Hippias gehört die Verdoppelung des Sokrates, hinter dessen leibhaftiger Gestalt eine Art besseren Ichs erscheint. Für diese Verdoppelung, die sehr wechselvoll ausgeführt ist, fand man keinen Grund, so daß man sie als sinnlos bezeichnete¹⁰⁾. Doch die einfachste Erklärung dafür hat uns Platon selber an die Hand gegeben, wenn er Sokrates 292 C sagen läßt: „Genau wie vorhin werde ich ihn nachahmen, damit ich nicht hart und ungebührlich zu dir rede, wie er zu mir reden wird“. Er konnte unmöglich den berühmten Sophisten in so drastischer Weise durch Sokrates abfertigen lassen, wie es der „unverschämte Verwandte“ mit Sokrates tut; tatsächlich sind alle Grobheiten des „besseren“ Sokrates auf Hippias selber zu beziehen (daß der Doppelgänger einmal (287 C/D) Hippias anredet, ist durchaus natürlich und braucht noch keinen Anstoß zu erwecken). Sokrates wird dadurch die Möglichkeit gegeben, Hippias lächerlich zu machen, ohne ihn zu beleidigen. Auf diese Weise wird auch das „Prügelmotiv“, das zunächst befremdlich ist, verständlicher, wenn wir uns auch immer gegenwärtig halten müssen, wie gern Platon Züge der Komödie übernimmt. Die Antworten des Hippias sind z. T. so dumm, daß sie eine solche Drohung herausfordern — aber die Drohung richtet sich scheinbar wieder nur gegen Sokrates.

Ein weiterer Anstoß liegt in der reichlich massiven mehrfachen Erwähnung des Gelderwerbs der Sophisten bzw. Philosophen, ja, der Weise wird als derjenige bestimmt, der am meisten Geld verdient (283 B). Auch dies Motiv wird verständlich, wenn wir uns klarmachen, in welche Sicht hier Platon die alten Philosophen rückt. Denn er verstößt hier gegen die geschichtliche Überlieferung, daß Pittakos und Bias aktive Politiker gewesen sind. Was man aber bisher als grobe Unkenntnis der Geschichte eines anderen Verfassers angesehen hat, ist nicht anders zu beurteilen als etwa chronologische „Verstöße“ Platons in anderen Dialogen (von den Abweichungen des Dialoges Menexenos von der historischen Überlieferung zu schweigen). Denn Bias und Pittakos, wie überhaupt die alten Philosophen, sollen hier in der Sicht des „Theaetet“ erscheinen, als weltfern lebende

10) M. Pohlenz, *Aus Platos Werdezeit*, S. 124: „Die Geflissentlichkeit, mit der dieses Motiv im Dialog zu Tode geherzt wird.“ J. Geffcken, *Griechische Literaturgeschichte*, II, S. 182: „Der Hausgeist des Sokrates, dies burleske Daimonion.“

Weise, die sich mit dem Tageslärm der Politik nicht befaßt haben. Und als solche werden sie als Menschen, die zum Gelderwerb völlig unfähig waren, bezeichnet (was die Erwähnung des Geldes als solche betrifft, so hat sich Platon auch im Protagoras (328 B) nicht gescheut, vom Gelderwerb des Sophisten zu sprechen). In diesem Sinne heißt es auch, daß Anaxagoras, der Schöpfer der νοῦς-Lehre, nur ἀνόητα getrieben habe. Hinter diesen ironischen Äußerungen ist Platons eigene Einstellung zu den alten Philosophen nicht zu verkennen, wie sie im „Theaetet“ ihren einmaligen Ausdruck gefunden hat¹¹⁾.

Platons wahre Meinung über ein anderes Gebiet, nämlich das spartanische Staatswesen, verrät sich in einer anderen ironischen Erörterung. In dem winzigen sizilischen Inykos hat Hippias viel Geld verdienen können, in dem Vorort Sparta dagegen keinen Pfennig! Die Spartaner, die doch sonst „am gesetzliebendsten“ sind, erscheinen hier als Auflöser des Gesetzes, weil sie Hippias nicht zur Erziehung ihrer Söhne heranziehen! Denn das Gesetz, das νόμιμον, verkörpert hier das „Nützliche“ (ὠφέλιμον), das sie in ihrer Torheit außer acht lassen, wenn sie ihre Söhne nicht durch Hippias „besser machen“ lassen. Sparta hat nach Platons Meinung richtig gehandelt, wenn es Hippias jeglichen Einfluß auf die Erziehung verbot, ihn dagegen ruhig seine „Alt-Weibergeschichten“, die Sagen der grauen Vorzeit, vortragen ließ. Welch bittere Ironie!

Hippias macht sich anheischig, mit größter Leichtigkeit „das Schöne“ definieren zu können, andernfalls verträte er eine „wertlose und unbedeutende Sache“ (286 E). „Wenn jemand noch etwas dagegen sagen kann (gegen seine erneute Definition), so werde ich zugeben, ich verstehe nichts“ (291 D) — am Ende des Gespräches hat er die Definition nicht zustande gebracht, also müssen auch seine eigenen Folgerungen sich an ihm bewahrheiten. Hippias meint auch, der Unbekannte würde sich lächerlich machen, wenn er seine (Hippias') Definition nicht gelten ließe. Warnend hebt Sokrates den Finger: es kommt noch darauf an, *wer* ausgelacht wird. Und auf Hippias' ärgerliche Frage: „Wer ist denn eigentlich dieser Mensch?“ Sokrates in höchster Ironie: „Du würdest ihn doch nicht kennen!“ Wie kann der Sophist den Weisen kennen? Denn niemand anders als Hippias selber ist der „Mühlstein ohne Ohren und ohne

11) Daidalos, als Künstler der alten Zeit, der „heute“ unmöglich wäre, ist ebenso zu beurteilen. Für seine Zeit hat er nach Platons Meinung Großes geleistet.

Gehirn“. Ganz an der Oberfläche äußert sich diese Ironie aber nicht immer, und doch sind gerade diese Untertöne nicht zu überhören: „wenn anders die Söhne der Spartaner tatsächlich mehr von dir (als von ihren Vätern) gefördert werden“. Oder (304 B/C): „Du hast die schönen Bestrebungen genügend verwirklicht — wie *du* sagst“.

Sokrates selber ist im Gr. Hippias der εἴρων, wie wir ihn namentlich aus den Jugenddialogen kennen. Daß seine demütige Haltung zu weit gehe, scheint ein unberechtigter Vorwurf zu sein, da diese Haltung doch nur der ironischen Bewunderung des Sophisten entspringt, die konsequent bis zum Ende durchgeführt ist: „Großartig und ganz wie es deiner würdig ist, hast du geantwortet“ heißt es 291 E und in ähnlichem Doppelsinn öfter¹²⁾. Auffallen mag eher, daß hier an Sokrates der Zug hervortritt, der von anderer Seite für ihn verbürgt ist, nämlich mit Vorliebe am trivialen Beispiel einen Sachverhalt klarzumachen. Hippias ist entsetzt über den schönen Topf! Aber wenn in den platonischen Dialogen dieser Zug sonst kaum hervortritt (jedoch sei an das Weberschiff im Kratylos erinnert), so darf dies doch nicht als Beweis für die Unechtheit benutzt werden. Denn im Phaidon z. B. demonstriert Sokrates sehr anschaulich das stete Beieinandersein von Lust und Schmerz an seinem durch die Fesseln schmerzenden und nun von ihnen befreiten Bein.

Wichtiger ist, daß er sich hier — im Gegensatz zu dem hochtrabenden Sophisten — als einen Menschen bezeichnet, der so simpel sei, daß ihm nichts über die *Wahrheit* gehe. Wir dürfen die ähnliche Wendung aus dem Phaidon danebenhalten: „Kümmert euch nicht um Sokrates, aber um so mehr um die Wahrheit!“ (91 C).

Eine der sokratischen Grundauffassungen, daß niemand willentlich Schlechtes tue, wird im Gr. Hippias wiederholt mit Nachdruck hervorgehoben (296 B/C). Sie steht so natürlich im Gedankenzusammenhang, daß an einen Nachahmer hier nicht zu denken ist.

Gegen Ende des Gr. Hippias wird sehr eindrucksvoll auf Sokrates' Mittelstellung zwischen den Sophisten und dem eigenen Daimonion hingewiesen. Interessant ist, daß dabei „einige“, τινες, Männer genannt sind, die mit Sokrates eines

12) Hippias wird von Sokrates am Ende des Gespräches (304 B) als μακάριος — wohlgemerkt — nicht als εὐδαίμων gepriesen. Ihn selber dagegen treibt eine δαίμονια τύχη.

Sinnes sind (304 C/D). Einem Nachahmer ist so etwas kaum zuzutrauen.

Man hat dem Verfasser des Gr. Hippias auch eine Art ungeordneter Komposition vorgeworfen. Dagegen spricht das planvolle immer wieder Auftauchen des *καλόν*, das Eingang¹³⁾ wie Ausgang des Dialoges beherrscht. Aber auch der Begriff des *πρέπον* wird durchaus nicht zufällig im zweiten Teil, der mit Sokrates eigenen Bestimmungen beginnt, wieder aufgenommen (es ist auch nicht einzusehen, warum eine Ungeschicklichkeit darin liegen soll, wie Pohlenz a. a. O. 126, 3 meint). Ebenso ist es mit dem Begriff des Nützlichen (*ὠφέλιμον*), der mit dem „Gesetzlichen“ (*νόμιμον*) in der Erörterung über die Spartaner identifiziert wird (285). Hier klingt er schon vor und wird dann in der Haupterörterung wiederaufgenommen. Der Begriff des *χρήσιμον*, des Brauchbaren, der zunächst gewonnen wird (295 C f.), ist doppelseitig: es ist nämlich identisch mit dem *δυνατόν* (der Fähigkeit oder Möglichkeit), das zum Guten oder Schlechten ausschlagen kann. Im ersten Falle wird es zum *ὠφέλιμον*, zum Nützlichen. Im anderen tritt die Möglichkeit zum Schlechthandeln, ja zur Tyrannis, ins Blickfeld. Der Begriff dieses *δυνατόν* wird von Hippias in auffallender Weise ergriffen. Und hier wird klar, warum die Spartaner, die nur das Nützliche im Auge haben, Hippias ablehnen: in dem, was Hippias für höchste Fähigkeit hält, nämlich in der Politik seiner Vaterstadt etwas zu leisten, liegt, da er Sophist ist — die Gefahr zur Tyrannis. Daß im Sophisten stets die Möglichkeit zur Tyrannis angelegt ist, zeigt vor allem die Kallikles-Erörterung des Gorgias.

Noch ein anderer Zusammenhang spannt sich über den ganzen Dialog. Hippias hatte in seiner dritten Definition des Schönen ein, vom Standpunkt des Philosophen gesehen, spießbürgerliches Ideal aufgestellt (eine Stelle, die besonders deutlich macht, welcher Art die *καλὰ ἐπιτηδεύματα* des Hippias waren): ein möglichst langes Leben, mit allerlei äußeren Ehren bedacht. Demgegenüber stehen die Schlußworte des Sokrates, in denen sich *seine* Lebensauffassung offenbart: „Und solange du dies nicht weißt (was das *καλόν* ist), hältst du es für besser, zu leben als tot zu sein?“¹⁴⁾ Hier das Ideal des Hippias, das mög-

13) Friedländer, Plato II, weist darauf hin, daß nicht zufällig Hippias gleich zu Beginn als *καλός* von Sokrates angeredet wird. Wer selber diese Eigenschaft besitzt, muß nach Sokrates' Meinung wohl auch darüber Rechenschaft geben können.

14) In merkwürdiger Doppeldeutigkeit sind diese Worte des „Verwandten“ sowohl auf Sokrates wie auf Hippias zu beziehen.

lichst lange Leben, dort Sokrates' unabdingbare Forderung: besser tot sein, als die Suche nach der Wahrheit aufgeben. (Diese Steigerung der Dynamik am Ende der Dialoge ist von Howald in seinem Buch „Platons Leben“, S. 37 f. besonders ins Licht gestellt worden.)

Hippias stellt in diesem Dialog „die großen Zusammenhänge des Seins“ den „Redeschneidern“ des Sokrates gegenüber. Dieser Ausdruck des Hippias, der der Erklärung viele Schwierigkeiten bereitet hat, muß im Gegensatz zur dihäretischen Methode Platons aufgekommen sein¹⁵⁾. Die nur zu deutliche Anspielung (301 B) auf eine Methode, die sich erst in Platons späteren Lebensjahren entwickelt hat, würde den Gr. Hippias von den Jugenddialogen zeitlich abrücken, wofür auch H. v. Arnims sprachstatistische Untersuchungen sprechen.

Die Erwähnung der Idee des Schönen, die gleich im ersten Teil des Dialoges ohne jede Herleitung als etwas Feststehendes mehrfach erscheint, mag auch auf den ersten Blick befremden, aber wir erhalten über „das Schöne“ eine negative Äußerung, die nur strengster platonischer Bestimmung entstammen kann: es ist dasjenige, „was zu keiner Zeit und an keinem Ort und keinem Menschen als häßlich erscheint“ (291 D). Daneben halten wir die entsprechende Stelle des VII. Briefes in der Übersetzung Howalds: „Der Kreis selbst aber, wir betonen das, enthält in sich weder eine geringe noch eine große, überhaupt keine Beigabe von der ihm entgegengesetzten Wesensart.“

Ignoriert werden darf auch auf keinen Fall das „Überragende“, d. h. die Idee des „Größeren“ (294 B), der im „Phaidon“ die ausführlichste Erörterung gewidmet ist (96 C f.). Für die Auffassung des Gr. Hippias als späteres Werk sprechen auch die Ausdrücke „αὐτὸ τὸ ἐκότερον“ und „αὐτὸ τὸ ἀμφοτέρων“ (303 A), die, den Zahlen nicht ganz fernstehend, als Ideen zu verstehen sind.

Hamburg

Annemarie Capelle

15) Wendland hat in seinem Aufsatz „Die Aufgaben der platonischen Forschung“ darauf hingewiesen, daß Platon in den Gegnern des Sokrates auch Theorien seiner eigenen Zeit, d. h. des 4. Jahrh., bekämpfen läßt.