

HIRSCH
PLATONS WEG ZUM MYTHOS



WALTER HIRSCH

PLATONS WEG
ZUM MYTHOS

WALTER DE GRUYTER · BERLIN · NEW YORK

1971

ISBN 3 11 002413 6

©

1971 by Walter de Gruyter & Co., vormals G. J. Göschen'sche Verlagshandlung · J. Guttentag, Verlagsbuchhandlung
Georg Reimer · Karl J. Trübner Veit & Comp., Genthiner Straße 13.

Printed in Germany

Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten.

Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages ist es auch nicht gestattet, dieses Buch oder Teile daraus
auf photomechanischem Wege (Photokopie, Mikrokopie, Xerokopie) zu vervielfältigen.

Satz und Druck: Walter de Gruyter & Co., Berlin 30

FÜR IBH

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort	IX
-------------------	----

Erster Teil

DER LOGOS

oder

Die verborgenen Anfänge des Mythos

1. Kapitel: Arete	
Die Aporie der Einheit im lebendig-bewegten Dasein	3
2. Kapitel: Idea	
Die hypothetische Stabilisierung der Seinsfrage . . .	42
3. Kapitel: Logos	
Das Problem der Anwesenheit von Ideen in Geist und Natur	78

Zweiter Teil

DER MYTHOS

oder

Die offenbaren Grenzen des Logos

4. Kapitel: Psyche	
Die Ursache der Lebendigkeit im Wissen und im Sein	119
5. Kapitel: Dialektik	
Die Frage nach dem Ideenkosmos als lebendiger Einheit	168
6. Kapitel: Mythos	
Die „Geschichte“ der Seele als Geschick und als Sage	220

Dritter Teil

DIE MYTHO-LOGIA
oder
Die Entfaltung des Mythos

7. Kapitel: Aletheia	
Ursprung und Vollendung des Seelenlebens	259
8. Kapitel: Kalokagathia	
Die Geschichte der Seele in der Zeit	307
A. Bios	
Die Geschichte des Einzelwesens	309
B. Polis	
Die Geschichte des Gemeinwesens	337
C. Kosmos	
Die Geschichte des Allwesens	363
Schlußbemerkung	386
Anhang	
Stellenregister	391
Literatur	393

VORWORT

1

Das Thema dieses Buches ist die Notwendigkeit, mit der Platon auf dem Weg seines Denkens und durch die Entfaltung seines Grundgedankens zum Mythos hingeführt wird; ist die Stellung, die der Mythos, von diesem Weg bestimmt, im Ganzen der Philosophie Platons einnimmt; ist die Kraft der Erhellung, die der Mythos aus seinem Ort auf den Weg des platonischen Philosophierens zurückwirft.

Die Absicht des Buches ist es, zu zeigen, daß der Mythos bei Platon weder Übergangsstadium ist auf einem allgemeinen Weg des Denkens vom Mythos zum Logos, noch auch ein Restbestand aus vor- oder frühphilosophischer Besinnung; weder Tribut, den Platon einer dichterischen Neigung zollt, noch die nur veranschaulichende Zugabe zu Erörterungen, die im übrigen auch rein gedanklich vorgetragen werden; weder erste, vorläufige Problemformulierung, die dann überholt wird durch eine klärende Auseinanderlegung des Logos, noch auch Überschreitung von einsichtigen Aussagen in eine mystische Schau überirdischer Geheimnisse; — daß der Mythos in der platonischen Philosophie vielmehr, als eine Sageweise des Menschen, die strenge, sachgebundene und dann einzig angemessene Darlegung von Sachverhalten ist, die sich ihrer Natur nach in der Sageweise des Logos nicht zureichend fassen lassen; daß diese Sachverhalte aber weder einfach vor Augen liegen, noch durch eine übernatürliche Offenbarung gekannt sind, sondern daß sie als Probleme erst aus dem Fragen des Logos aufgehen; daß demnach der Mythos eine eigene, bestimmbare, unausweichliche Aufgabe hat, aus deren Klärung das Verhältnis von Logos und Mythos im Denken Platons einsichtig zu machen ist.

Die These des Buches ist, daß der Mythos als unverzichtbarer Bestandteil eines geschichtlichen philosophischen Entwurfs hervorgetrieben wird durch das Problem der Lebendigkeit, so wie es aus der allmählich entfalteten Ideenlehre hervorgeht und das doch mit den Mitteln der Ideenlehre nicht zu lösen ist, weil der Logos, im Anhalt

an die für sich unwandelbar bestehenden Ideen, vor dem Gedanken an die lebendig-bewegte Seele versagt und keine „Idee der Seele“ zu fassen vermag; daß das Hinausdenken auf die Bewegtheit der lebendigen Seele, die sich einer unbewegten Ideenordnung nicht fügt, den Logos nötigt, sich — und damit die in ihm aufgegangene Ideenlehre — immer wieder in Frage zu stellen; daß der Logos dabei ein Sagen aus sich freisetzt, das mit der Bewegung der lebendigen Seele mitzugehen vermag und in dieser Angemessenheit ihr Wesen kundgibt: — daß der Mythos bei Platon nichts anderes ist als der zur Sage des Lebens verwandelte Logos selber; daß der Mythos nichts anderes ist als die — für den Logos paradox bleibende — Geschichte der Gegenwart der Seele in der zeitlos dauernden, alles Werden überdauernden Einheit ihrer Herkunft und Zukunft.

2

Der Gang der Abhandlung setzt bei den Anfängen des platonischen Denkens ein, um in ihnen bereits den Grund der Wandlungen und den Boden späterer Einsichten aufzudecken; er führt durch die Probleme und Paradoxien der Ideenlehre, so wie sie von Platon selber, Zug um Zug, enthüllt, bewältigt und in neuer Gestalt wieder entdeckt werden; er endet beim Mythos in seiner Grundgestalt und in seinen Abwandlungen — gemäß dem, was Seele überhaupt ist, und dem, als was sie erscheint; er soll zeigen, wie das Licht, in welchem Platon Wahrheit und Sein in ihrem Grund erblickt, am erzählten Mythos gleichsam gebrochen wird und so selbst zum Erscheinen kommt.

Die Darstellung muß auf diesem Gang Bekanntes aufgreifen. Wenn — vor allem in den ersten Kapiteln — oft behandelte Stücke aus vertrauten Dialogen beigezogen werden, so nur in der Absicht, die treibende Kraft der — offenen oder versteckten — Paradoxie exemplarisch zu verdeutlichen: Soll ein Weg nachgezeichnet werden, so kann die Orientierung nur an den Stationen erfolgen¹. Dabei bleibt das Ziel bestimmend; Auswahl und Umfang der interpretierten Texte stehen

¹ Wer diesen Weg im Fluge durchmessen will, mag es mit den Abschnitten *Ergebnis und Aufgabe*, die bei der Druckvorbereitung nachgetragen und den Kapiteln 1—5 angefügt wurden, versuchen. Für den, der sich den Weg selbst zumuten will, können diese Abschnitte, jeweils voraus gelesen, Wegweiser sein. — Da bei den Interpretationen und Verweisen auf platonische Untersuchungen auf inhaltliche Referate verzichtet werden mußte, empfiehlt es sich von Fall zu Fall, den behandelten oder angesprochenen Text beizuziehen.

ausschließlich unter der Hinsicht, mit einem Minimum an vorgreifender Interpretation das Problem und die Bestimmung des platonischen Mythos aus dem Denkansatz Platons ans Licht zu bringen².

3

Die Gliederung des Buches folgt aus der gestellten Aufgabe, Platons Weg zum Mythos nachzugehen.

ARETE, IDEE und LOGOS sind die Leitworte für Erörterungen, die an ausgewählten Textstellen zeigen sollen, daß die Frage nach dem Bestehenkönnen des Menschen in der Bewegtheit seines Lebens den Logos — vom ersten Wort Platons an — in eine Auseinandersetzung mit dem Problem des Lebens und der Bewegung bringt. Bedrohlich wird die Bewegtheit für den Logos, sobald sie nicht so sehr in der Natur (dem Beseelten), als vielmehr in der Seele selber aufgefunden wird und aus ihr auf den Logos in ihr übergeht. In der notwendig werdenden Selbstbehauptung des Logos gegen die Lebendigkeit, in der er sich selber findet, liegen die verborgenen Anfänge des Mythos.

PSYCHE, DIALEKTIK und MYTHOS sind die Wegzeichen der ständigen Auseinandersetzung des Logos mit der Bewegtheit in ihm. In dieser Auseinandersetzung dringt er vor bis an seine Grenze, die noch in ihm sichtbar wird und die ihn zu seiner wahren Gestalt bestimmt. Der letzte Schritt seiner Selbstumgrenzung ist die Abgrenzung gegen den Mythos, der als eine Verwandlung seiner selbst aus ihm hervorgeht und in dem er sich seine eigene Herkunft zuspricht. Notwendigkeit und Verbindlichkeit des Mythos zeigen sich an den offenbaren Grenzen des Logos.

ALETHEIA und KALOKAGATHIA sind die bestimmenden Hinblicke, unter denen abschließend die platonische Mytho-Logie selbst betrachtet wird. Das in den Ideen offenbare Sein im Ganzen — als der immerwährend lebendige Ursprung alles Seienden — und das bindende Vermögen der Seele, die aus diesem Ursprung alles Werdende zu seiner Tauglichkeit hervorgehen läßt, soll in der Sage von der Seele überhaupt und in den Sagen von der Seele des Einzelwesens (Bios), des Gemeinwesens (Polis) und des Gesamtwesens (Kosmos) aufgewiesen werden; jene wird im Mythos des „Phaidros“ vorgetragen, für diese sind die repräsentativen Beispiele der „Politeia“, dem

² Für die eigenen Übersetzungen der Platon-Zitate wurden Apelt und Schleiermacher regelmäßig, Georgii und Hildebrandt gelegentlich zu Rate gezogen.

„Kritias“ und dem „Timaios“ entnommen. Die Interpretation dieser vier Mythen soll die allgemeine Bestimmung des platonischen Mythos, die zuvor im Anhalt an den „Politikos“ gewonnen worden ist, bewahren, erweitern, präzisieren.

4

Der Anlaß, den platonischen Mythos zum Gegenstand einer Untersuchung zu machen, kann nicht erläutert werden, ohne auf das philosophische Werk Martin Heideggers zu verweisen, dem sich der Verfasser verpflichtet weiß³.

Soll der Gedanke der Seinsgeschichte und der von diesem Gedanken bestimmte Weg in den Grund der Metaphysik verbindlich ausgewiesen werden, dann ist es unerläßlich, das Geschehen der Metaphysik in seinen entscheidenden Wendungen auf die Wahrheit hin anzusehen, aus der sie schon spricht, wenn sie anhebt, das Ihrige zu sagen. Diese Wahrheit wird in solchem Sagen zwar gerade nicht in ihrem eigenen Wesen mitgesagt, aber da sie, wenn auch in wesentlicher Verborgenheit, in dem Sagen beherrschend gegenwärtig ist, so geschieht es zuweilen, daß sie im Gesagten selber mitspricht. Ein solches Mitsprechen bestimmt den platonischen Mythos in höchster Weise.

Es mag an der eigentümlichen und einzigartigen Gegenstellung der Philosophie Platons, die die Wendung des Denkens in die Metaphysik ist, und der Philosophie Heideggers, die das Zurücktreten vor der Metaphysik ist, liegen, daß die Auseinandersetzung Heideggers mit Platon so seltsam verhalten ist⁴. Die eigentliche Begegnung mit Platon aus der Erinnerung an die Metaphysik steht jedenfalls noch aus.

Die vorliegende Abhandlung kann in keiner Weise den Anspruch erheben, diese Begegnung zu sein oder sie auch nur herbeizuführen. Sie will lediglich versuchen, eine der notwendigen Vorarbeiten zu leisten, indem sie durch eine immanente Platon-Interpretation die Aufmerksamkeit auf die Eigenart des platonischen Mythos lenkt: Von ihm her könnte der Übergang des Denkens in die Metaphysik ein wenig durchsichtiger werden.

³ Dieser Verpflichtung entsprang auch Vfs. Versuch „Platon und das Problem der Wahrheit“ in DURCHBLICKE, Martin Heidegger zum 80. Geburtstag, Festschrift Ffm. 1970, p. 207 ff.

⁴ Die, die von ihm gelernt haben, mögen da freier sein. Vf. verdankt, in verschiedener Weise, Entscheidendes für seinen Zugang zu Platon den Arbeiten von H.-G. Gadamer und K. H. Volkman-Schluck.

Die bisherige Erschließung des platonischen Mythos, soweit sie selbst philosophischen Charakter hat, stand und steht weithin bis heute unter Bedingungen und Einflüssen, die direkt oder indirekt auf den Anfang des 19. Jahrhunderts zurückgehen.

Schleiermachers Rede von der „mythischen Antizipation“ des Gedankens, die seine Platon-Auffassung bestimmte, ist von Hegel unter dem Gesichtspunkt des Systems dahingehend modifiziert worden, daß der Mythos der Gedanke sei, der sich wohl zum Gegenstand hat, aber der sich nicht in der Form Gegenstand ist. Hegels Einschätzung der platonischen Mythologie ist in der Folge geradezu zum Programm der Interpretationen geworden: „Man meint oft, die Mythen des Plato seien vortrefflicher als die abstraktere Weise seines Ausdrucks; und es ist allerdings eine schöne Darstellung im Plato. Genauer betrachtet entstanden seine Mythen zum Teil aus dem Unvermögen, den Menschen reinere Darstellungen des Gedankens zu geben; teils spricht Plato auch nur in den Einleitungen so; wo er aber auf die Hauptsache kommt, drückt er sich anders aus. Aristoteles sagt: ‚Diejenigen, welche mythisch philosophieren, verdienen nicht, daß man sich ernsthaft mit ihnen beschäftigt.‘ Das ist wahr. Jedoch Plato hatte gewiß seinen guten Grund, wenn er Mythen gebrauchte. Im Allgemeinen aber ist das Mythische nicht die Form, in der der Gedanke sich vortragen läßt, sondern nur eine untergeordnete Weise.“⁵

Die drei Bestimmungen des Mythos — er sei etwas Schönes, er sei etwas Einleitendes, er sei etwas Untergeordnetes — sind bei Hegel selber noch in der Einheit seines Systems vereinigt. Sie fallen in der Folge auseinander und geben damit unterschiedliche Intentionen der Auslegung frei.

Interpretationen, die den platonischen Mythos auf seine untergeordnete Stellung festlegen und ihn nicht einmal mehr als Durchgang der Vernunft anerkennen wollen — wie bei Couturat, der ihn durchweg als falsus, mendax, fallax prädiziert —, eliminieren mit ihm zugleich sich selbst aus der philosophischen Auseinandersetzung; die weitere Beschäftigung mit dem Mythos kann danach nur noch von philologischem, historischem oder volkskundlichem Interesse sein⁶. Als

⁵ G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, 1. Bd., hrsg. v. J. Hoffmeister, Phil. Bibl. Bd. 166, Leipzig 1940, p. 211.

⁶ Hier liegt der Schwerpunkt der englischen Literatur.

Ergebnis finden wir in vielen Platon-Darstellungen den Mythos gar nicht mehr oder nur noch am Rande mit erwähnt, ohne daß der Versuch einer Auseinandersetzung mit ihm auch nur noch gemacht würde⁷. Diese den Ausschluß der Mythen aus der philosophischen Erschließung Platons fördernde Tendenz erhielt weitgehend Verstärkung von der Platon-Auffassung des Neukantianismus, der langhin vorzüglich an logischen, methodologischen und erkenntnistheoretischen Fragen interessiert war.

Gegenüber der Schematisierung und Erstarrung, womit dieser Verzicht oft genug bezahlt wurde, suchte die zweite Linie der Deutung, die sich an den Mythos als Einleitung und Vorbereitung des Logos oder der Dialektik hielt, dessen treibende Kraft im platonischen Denken für ihre Auslegung nutzbar zu machen. Nicht zuletzt über Zeller — „Der Mythos wiederholt in der Regel nicht das, was der Philosoph anderwärts dialektisch ausgesprochen hat, sondern er nimmt ahnend voraus, wofür ihm der begriffliche Ausdruck noch fehlt“⁸ — hat diese (Hegel selbst am nächsten bleibende) Auffassung weit herübergewirkt in die neue Zuwendung zum platonischen Mythos, die — vor allem unter der Wirkung Nietzsches und Diltheys — in den zwanziger Jahren ds. Jhs. erfolgte.

Repräsentativ für diese Richtung ist die vielgenannte Arbeit von Paul Stöcklein „Über die philosophische Bedeutung von Platons Mythen“⁹. S. findet den Grundzug des platonischen Denkens in dem Fortgang „von einer mythisch-sinnbildlichen Äußerungsform zu einer unbildlich-philosophischen“¹⁰. (Der Begriff des Philosophischen, der hier unterstellt ist, zeigt S.s Position deutlich an.) Wo der Text einen umgekehrten Gang nicht leugnen läßt, wie etwa im Fall des Timaios, verweist S. einfach auf „künstlerische und pädagogische Motive“¹¹, ohne sich dadurch beirren zu lassen, daß er damit seine These — sei es in Bezug auf ein einzelnes Werk, sei es in Bezug auf das Gesamtwerk, in dem der Timaios unbestrittenerweise spät anzusetzen ist — aufgibt¹².

⁷ Aus diesem Grunde sind Gesamtdarstellungen der Philosophie Platons, die nur unreflektiert und allgemein die Mythen nennen, nicht in die Literaturübersicht (S. 393 ff.) aufgenommen worden. (Eine scharfe Trennung war ohnehin unmöglich.)

⁸ Zeller, Die Philosophie der Griechen, II 1, 580.

⁹ Vgl. Literaturübersicht unter Stöcklein.

¹⁰ Stöcklein, p. 9.

¹¹ Stöcklein, p. 14.

¹² Auf dieser Linie — Mythos als Vorstufe des Logos — liegt auch K. Gaiser mit seiner These: „Platon erreicht die Stufe der geschichtlichen Reflexion, von der aus nicht nur die Überlieferung in Frage gestellt, sondern auch das Weiterschreiten vom Mythos

Dabei muß angemerkt werden, daß S. (wie auch Willi¹³, s. u.) wenigstens bemüht ist, sich seinen Begriff des platonischen Mythos erst aus dem Werk Platons zu erarbeiten.

Er steht in einem damit verdienstvollen Gegensatz zu sehr vielen Autoren, die ihre allgemeine Vorstellung vom Mythos überhaupt schon mitbringen und kritiklos auf Platon anwenden. Sie sind dadurch nicht nur unfähig, Differenzierungen in Platon selbst in seinem Sinne anzubringen; die Folge eines solchen Vorgehens ist oft genug — und darum gehört diese Art der Interpretation der vorigen mit zu — eine einfache Umkehrung des Verhältnisses von Mythos und Logos im Rahmen des metaphysischen Schemas von einer stufenweisen Transzendenz, welches nicht einmal mehr gesehen wird und darum auch nicht zur Frage gemacht werden kann.

Die Tendenz, die Wiggers¹⁴ ausspricht — „Kaum ein echter platonischer Mythos, der nicht im Bilde das ausspricht, wohin die Ideenlehre auf wissenschaftlichem Wege führt, ohne allerdings je ihr Ziel selbst zu erreichen. Dieses Ziel, nach dem der Gedanke vergeblich strebt, wird der schauenden Seele im Mythos zuteil, das jenseitige Reich.“¹⁵ —, wird offenkundig, wenn sich mit dem unkritischen Mythosbegriff ein unkritischer Gottesbegriff verbindet, durch den Platon Gedanken unterstellt werden, die selbst erst aus einer heruntergekommenen Theologie stammen. So findet I. v. Loewenclau in ihrer Platon-Interpretation im menschlichen Logos „eine schwache und unsichere Möglichkeit, an der man doch festhalten muß“¹⁶; dieser schwankende Logos findet Halt und Ergänzung durch den Mythos,

zum Logos selbst als notwendiger geschichtlicher Vorgang begriffen werden kann.“ (Platons ungeschriebene Lehre, Stuttgart 1963, p. 288). — Eine Auseinandersetzung mit G. über den Mythos kann nicht ohne eine Grundsatzdiskussion über Fragen des Platonverständnisses überhaupt geführt werden; das aber überschreitet die Möglichkeiten und den Rahmen dieser Untersuchung. Einen Ansatz könnte m. E. die vorzügliche Studie von K. v. Fritz: Die philosophische Stelle im siebten platonischen Brief und die Frage der „esoterischen“ Philosophie Platons (Phronesis XI — Nr. 2 — 1966; 117—53) bieten. Hierzu jetzt auch Ph. Merlan, Bemerkungen zum neuen Platonbild (AGPhilos 51, 1966, 111—26). — Vgl. ferner K. Gaiser (Hrsg.), Das Platonbild. Beiträge zum Platonverständnis; Hildesheim 1967, und Gadamer/Schadewald (Hrsg.), Plato, Idee und Zahl; Heidelberg 1968. — Zu H. Gundert s. S. XVII.

¹³ In der deutschen Literatur hat sich, entgegen der Schreibweise des Züricher Titelblatts, „Wili“ statt Willi durchgesetzt.

¹⁴ Vgl. Literaturübersicht unter Wiggers.

¹⁵ Wiggers p. 14. — Hinter fast jedes Wort (echt, im Bild, wissenschaftlich usw.) möchte man ein Fragezeichen setzen: W. weist keinen der Begriffe aus, mit denen er umgeht.

¹⁶ Loewenclau 736.

dem die Bewegung fehlt (!), weil er nicht vom Menschen herkommt: „Mit der Vorläufigkeit des menschlichen Logos verbindet sich das Ausschauen nach einem Logos von Gott her, offenbar die letzte Stufe der Erkenntnis, zu der ein ernsthafter Umgang mit dem Logos unter suchenden und fragenden Menschen führt.“¹⁷ Von hier ist es dann nur noch ein Schritt zu J. Pieper, der seine intensive Beschäftigung mit dem platonischen Mythos selber so kommentiert: „Das bedeutet, kurz und drastisch gesagt, daß ein Christ, dem es um eine philosophierende Platon-Interpretation zu tun ist, sich angesichts solcher Sätze nicht wohl davon dispensieren kann, die christliche Glaubenswahrheit ins Spiel zu bringen.“¹⁸ Da Pieper seine Glaubenswahrheiten so ins Spiel bringt, daß er Platon mit ihnen bis zur Unkenntlichkeit vermengt¹⁹, dispensieren wir uns von jeder weiteren Auseinandersetzung auf dem Boden der Philosophie²⁰.

Die dritte Möglichkeit schließlich, die sich aus dem Systemansatz her anbot, war, den Mythos im Blick auf seine „Schönheit“, d. h. als Kunstwerk aus seiner Stellung im System zu befreien. Für die Zeitgenossen Schleiermachers war diese Betrachtungsweise Platons überhaupt führend; damit standen natürlicherweise die Mythen für sie im Vordergrund. Von Winckelmann und Herder her war die Begeisterung — vor allem für den Phaidros — auf Schelling und Hölderlin übergegangen. Sie wich mit dem Aufkommen der historischen Wissenschaften, aber die ästhetische Betrachtung des platonischen Mythos blieb eine ständige Möglichkeit auch in jeder Phase der Neuerschließung Platons, und zwar verträglich sowohl mit einer philosophischen Schätzung wie mit einer philosophischen Verachtung der Mythologie. Für den Positivismus war sie geradezu die klassische Form, neben der textkritischen und biographischen Forschung noch zu einer besonderen Würdigung Platons zu kommen. Während aber diese Betrachtungsweise in der Bindung an die strenge Wissenschaft nur beiläufig war, gewann sie nahezu Ausschließlichkeit in Arbeiten, die im nachroman-

¹⁷ a. a. O.

¹⁸ Begeisterung und göttlicher Wahnsinn 95.

¹⁹ Dieser Brauch wurde demagogisch in P.s Fernsehbearbeitung des Gorgias: Durch Übersetzung und Streichung wurde aus der Erzählung des Schluß-Mythos eine Predigt.

²⁰ Philosophisch indiskutabel H. Pfeil, der Platon als Bundesgenossen gegen die „oberflächlichen Alltagsmenschen“ von heute und die „existentialistischen Nihilisten“ mißbraucht und ihn zugleich dafür abkanzelt, daß er die Liebe „im Antlitz Jesu Christi“ nicht gesehen habe. (Das platonische Menschenbild 111 ff.)

tischen Geniekult wurzelten. Während Wilamowitz noch verhalten sagt, Platon habe, „was ihm heilige Wahrheit war, nur in der Dichtung auszusprechen vermocht“²¹, wird Hildebrandts Kennzeichnung des Phaidros als eine „vom Rausch getragene Dichtung“²² beinahe zu einer Beschreibung seines eigenen Buches; nicht nur das völkische Pathos — H. übersetzt *Politeia* gern mit Reich —, sondern auch der hymnische Ton²³ machen seine Platon-Bücher heute schwer lesbar, ganz abgesehen von der Gewalttätigkeit, mit der Platons Biographie und sein Werk durch Synchronisation zum Idealbild des Meisters emporstilisiert werden²⁴. Auch auf dieser Linie machen Übertreibungen Tendenzen sichtbarer: Im völligen Fehlen jedes geschichtlichen Bewußtseins sucht Bergenthal das Faustische in Platon und in dessen Mythos Gott als Mysterium für den gnadelosen Menschengest. Dagegen hebt sich in dieser Hinsicht die französische Literatur wohlthuend ab, in der (Schaerer) das formale Kunstprinzip im Vordergrund steht, auch wenn der philosophische Ertrag fehlt.

Einen Versuch, das Verhältnis von Inhalt und Form platonischer Dialoge in philosophisch relevanter Weise aufzuhellen, hat Gundert²⁵ vorgelegt. In der Analyse des Verhältnisses von Schrift, Vortrag und Gespräch bei Platon, in der er sich auch mit Gaisers Thesen auseinandersetzt, erkennt er den Vexierstil der Dialoge als die angemessene Darstellung des — im Sinne des 7. Briefes — Unsagbaren, das mithin weder schriftlich noch im mündlichen Vortrag mitzuteilen ist. Von diesem Ansatz her wird ihm die platonische „Dichtung“ zum (ernsthaften) Spiel. Der Mythos ist ihm, ohne daß er ihn eingehender thematisierte, eine der platonischen Spiel-Arten. — Schmalzriedt²⁶ bleibt dagegen bei seiner Untersuchung der Funktion von Sprache und Stil, der französischen Tradition näher, weitgehend im Formalen der Strukturanalyse stecken. Zwar versucht er — am gut gewählten Beispiel der *Aletheia* — durch seine Erörterung der Dialogdisposition nach

²¹ Der Glaube der Hellenen II, 261. — Für W.-M. ist der Mythos im platonischen Gespräch „ein sinnreiches Märchen“ (Platon, Bln. 1919, II, 171).

²² Platon. Logos und Mythos. — Überhaupt ist „Rausch“ eines der Lieblingsworte H.s.

²³ Im „Kampf des Geistes um die Macht“, den „Platon, der Seher“ führt, wird „in unserer Weltstunde“ (135) — i. e. 1933 — dem Mythos eine heroische Aufgabe zugeschrieben: „Zu zeigen, wie hoch in dieser Weltstunde . . . das schöpferische Große zu steigen vermag, das ist der verhüllte Sinn des Mythos“ (328).

²⁴ Die unleugbare Kraft und Beschwingtheit des Wortes bei H. kommt dagegen seiner Phaidros-Übersetzung zugute.

²⁵ Der platonische Dialog, Heidelberg 1968.

²⁶ Platon. Der Schriftsteller und die Wahrheit; München 1969.

Thema und Durchführung über die Formelemente im Aufbau platonischer Untersuchungsgänge zum Inhalt oder Gegenstand des Gesprächs vorzudringen, aber eben diese Methode hindert ihn, den angesetzten Dualismus zwischen dem Gedanken als der gesuchten Wahrheit und der Formulierung des Gedankens in der gewählten Darlegung als einem literarischen Mittel zu überwinden. Das wird gerade im Hinblick auf den Mythos (des Phaidros) deutlich: Die — soweit sehr klare — Zuordnungsanalyse (308 ff.) führt nur bis zu der Relation zwischen der „mythischen Metapher“ und ihrer Bildstruktur und dem „Theorem“ und seiner Struktur, ohne daß eine Notwendigkeit, bestimmte Sachverhalte in der Form des Mythos vorzutragen, ersichtlich oder auch nur zum Problem gemacht würde.

Eine seltsame Verschmelzung der unterschiedlichsten Strömungen enthält Walter Willis vielzitiertes „Versuch einer Grundlegung der platonischen Mythopoie“. Er umreißt selber sein Programm im Vorwort so: „Die äußere Geschichte des Platonischen Mythos haben Religionstheoretiker und Mythenforscher untersucht — noch lange nicht zu Ende. Aber schon das Geleistete hat gezeigt, daß dem letzten Sinn des Mythos so nicht beizukommen ist. Auch das ‚Ästhetische‘ des Mythos hat seit Schleiermacher über C. Justi manchen Vertreter gefunden, aber trotz des Winckelmann-Biographen war der Erfolg gering. Die Philosophen haben bei schönen Einzelerfolgen sich viel zu sehr von der Form isoliert. So ist durch den Stand des schon Geleisteten ebenso stark wie durch die entbrannte Auseinandersetzung die Forderung einer Grundlegung des Mythos gegeben.“²⁷ Das klingt klar und gut; die Durchführung aber zeigt, daß W. lediglich die verlorene Einheit wieder zusammenfügen will, ohne daß er eine leitende Hinsicht für die Vereinigung hätte. Seinen Weg sucht er sich über umfangreiche und bis zur Verwirrung reichhaltige Formanalysen (1. Teil), von denen her er sich dann den „logalen Gehalt des Mythos“²⁸ zu verdeutlichen sucht. Da er aber in seinem Willen zum Ausgleich gegenüber den Formalstrukturen in die inhaltliche Betrachtung außerplatonische Quellen (vor allem der Orphik) unmittelbar mit einbezieht, ohne daß er durch seine Formanalysen in den Stand gesetzt wäre, den Gebrauch, den Platon von Übernommenem macht, bestimmen zu können, geschieht es ihm — gemäß dem Anfang wohl gegen seinen Willen als

²⁷ Willis 3.

²⁸ Willis 61.

Überschwang in das andere Extrem —, daß er bei der angeblichen Mystik Platons landet²⁹. Immerhin ist es unbestreitbar, daß W. mit seinem 1925 erschienenen Buch, das auf namhafte Platonforscher starken Eindruck gemacht hat³⁰, den Mythos als einen nicht mehr zu übersehenden Teil der platonischen Philosophie wieder in das allgemeine Bewußtsein gebracht hat.

Den Beweis dafür, daß eine sinnvolle Formbetrachtung zu vertieften Einsichten führen kann, erbrachte dann Paul Friedländer, der im Mythos-Kapitel seines Platon-Buches die Einsicht formuliert hat, daß „die dialektisch gewonnenen Erkenntnisse und die unmittelbar erfahrbaren ethischen Forderungen . . . in den Mythos (münden) und er wieder in sie.“³¹

Bei Friedländer vereinigte sich die philologische Tradition auf das glücklichste mit dem Geist, in dem Karl Reinhardt das Vermächtnis auch Platons wieder lebendig zu machen gewußt hat; hier mündeten Einflüsse aus dem Durchbruch zu Ontologie und Metaphysik, wie sie aus dem Marburger Kreis selbst her erfolgten, und aus dem neu erwachten Verständnis für die Wahrheit der Mythologie, wie es im Werk Walter F. Ottos zum Ausdruck kam³². Von Friedländer und Reinhardt hat auch die vorliegende Arbeit entscheidende Anstöße bekommen³³.

6

Die Abhandlung ist aus einer Folge von Übungen erwachsen, in denen Vf. von 1961 bis 1965 mit Studenten des Philosophischen Se-

²⁹ Das gibt seinem ohnehin gekünstelten Stil völlig den Rest.

³⁰ Vgl. J. Stenzels Rezension, DLZ 24 (1926) 1139—42.

³¹ Platon 3. Aufl. I 222.

³² Zu den Möglichkeiten eines neuen Zugangs zum Mythos, die Gedanken M. Heideggers aufnehmen, vgl. den schönen Aufsatz von F. G. Jünger „Mythos und Sprache“ (in: Die Wirklichkeit des Mythos, hrsg. v. K. Hoffmann, Knaur Bd. 91, München/Zürich 1965. — Eine Erörterung der Frage nach dem Verhältnis von Mythos und Logos am Leitfaden der Frage nach dem Wesen der Sprache gibt K.-H. Volkmann-Schluck in seiner anspruchsvollen Untersuchung von Schellings Philosophie der Mythologie (Mythos und Logos, Berlin 1969). Vor allem die hermeneutischen Erörterungen des 3. Teils lassen erkennen, welche erhellende Kraft die von Heidegger angeregte Besinnung auf die Aletheia für das Verständnis der Sprache und des Menschen, des sprechenden Wesens, hat.

³³ Ähnliches glaube ich in G. Müllers Gießener Antrittsvorlesung über „Die Mythen der platonischen Dialoge“ zu erkennen. Die gedrängten Formulierungen lassen die Meinung M.s nicht immer zweifelsfrei erkennen, vor allem nicht in der Unterscheidung, was grundsätzlich vom platonischen Mythos gelten soll und was nur von einem bestimmten. Der Spiel- und Gleichnischarakter scheint aber auch für M. ungebrochen zu sein.

minars in Köln platonische Dialoge kursorisch gelesen hat. Das Ergebnis der folgenden Zusammenfassung und Niederschrift wurde der Philosophischen Fakultät der Universität zu Köln 1967 als Habilitationsschrift vorgelegt.

Die Widmung gilt meiner Frau. Sie hat mich zu dieser Arbeit ermutigt und in selbstloser Bereitschaft über die nötige Muße gewacht. Für Hilfe bei der Druckvorbereitung schulde ich außer ihr den Damen Gertrud Scholz, Kiel, und vor allem Dr. Inge Bandau, Köln, großen Dank.

ERSTER TEIL

DER LOGOS

ODER

DIE VERBORGENEN ANFÄNGE DES MYTHOS

ERSTES KAPITEL

ARETE

Der Anfang des platonischen Denkens hält sich — gemäß seiner Herkunft aus der sokratischen Sorge¹ um die Auffindung eines verlässlichen Grundes für ein geglücktes menschliches Dasein — an die Frage nach der Arete.

Diejenigen der frühen Dialoge, die der Frage nach der Arete ausdrücklich und fast ausschließlich nachgehen, haben auch den Beinamen der „aporetischen Dialoge“ bekommen. Eine solche Bezeichnung kann sich auf Platon selbst berufen; fast durchweg schließen diese Dialoge mit dem ausdrücklichen Hinweis auf das Unzulängliche der Untersuchung und ihres Ergebnisses.

Gleichwohl ist mit der Feststellung des aporetischen Ausgangs wenig genug gesagt; sie gibt noch nicht einmal einen — wenn auch nur äußerlichen — Unterscheidungsgrund gegenüber den späteren Dialogen her, die zum erheblichen Teil nicht minder aporetisch enden. Vor allem aber bleiben dabei Grund und Charakter der Aporie zu meist unbestimmt. Beruft man sich lediglich darauf, daß es in den Dialogen nicht gelingt, die jeweils thematische Arete hinreichend genau zu fassen und zu bestimmen, so zeigt ein Blick auf entsprechende Untersuchungen Platons aus späterer Zeit, in der die sogenannte Ideenlehre bereits vollständig ausgearbeitet vorliegt, daß man die tatsächlichen Ergebnisse der frühen Dialoge offenbar erheblich unterschätzt. Vergleicht man sie etwa mit dem vierten Buch der *POLITEIA*, so zeigt sich bald, daß die Überlegungen, Unterscheidungen und Bestimmungen, die dort aufgebracht werden, hinter denen der sogenannten Tugenddialoge sogar noch zurückbleiben, und zwar nicht erst in Bezug auf die Genauigkeit und Klarheit der Ergebnisse, sondern bereits und vor allem in der Entschiedenheit und Weite der Problem-entfaltung; und gleichwohl erwecken diese Untersuchungen nicht den

¹ ἐπιμέλεια

aporetischen Eindruck, den die frühen Dialoge ohne jeden Zweifel zurücklassen. Der Grund für die Unzufriedenheit Platons und seiner Leser muß offenbar doch ein anderer sein, als einfach die — zudem noch bestreitbare — Ergebnislosigkeit.

Wir fragen also: Worin liegt das eigentlich Aporetische dieser Dialoge? Oder, um die Frage zu entfalten: Wonach wird denn hier gesucht? Wie wird gesucht? Was wird gefunden? Inwiefern bleibt das Gefundene hinter dem Anspruch der Frage zurück? Und schließlich: Worin liegt der Grund für dieses Zurückbleiben?

Die Antwort auf die erste Teilfrage scheint einfach genug zu sein. Gefragt wird nach der Arete. Aber hier beginnt bereits eine vielfach in sich verschlungene Problematik. Tatsächlich ist die Frage nach der Arete alles andere als einfach; sie ist nicht nur mannigfaltig in einem Sinn, sondern vielgestaltig in mehreren, einander durchschneidenden Hinsichten.

Das, was als das Fragliche dieser Frage vorgegeben ist, die Arete, nimmt Platon zunächst in der ganzen Weite und auch Unbestimmtheit auf, in der es ihm vom gewohnten Sprachgebrauch entgegengebracht wird. In der Übersetzung erscheint Arete uns je nachdem als Tauglichkeit, Tüchtigkeit, Tugend, aber auch als Brauchbarkeit, Verdienst, Verlässlichkeit. Am angemessensten könnte Arete übersetzt werden als „Güte“ — nur ist diesem Wort die moralische Einengung fernzuhalten, wie auch überhaupt jede Fraglosigkeit im Einverständnis über die Schätzung einer wie immer gemeinten Humanität; wir nehmen „Güte“ dann in dem Sinn, wie wir von einem „Gütezeichen“ sprechen. In dieser Entschränkung kann Arete auf jedes angewendet werden, das in irgendeiner Weise überhaupt ist. So spricht Platon von der „Güte von jeglichem, sowohl eines Gerätes wie eines Leibes, auch einer Seele und überhaupt eines jeden Lebewesens“².

Der Hinblick, unter dem die Güte von jeglichem sich zeigt, ist das für ein Jedes eigentümliche, ihm zugehörige „Werk“³. So ist die Güte einer Sichel, die das Weinlaub schneidet, eine andere als die Güte eines Schwertes oder einer Schere; von anderer Art und untereinander verschieden sind die Güte der Augen und die Güte der Ohren, wiederum anders und unterschieden die eines Wachhundes und die eines Reitpferdes.

² ἀρετὴ ἐκάστου, καὶ σκεύους καὶ σώματος καὶ ψυχῆς αὐτῆς καὶ ζώου παντός GORGIAS 506D

³ ἔργον POLITEIA 352

Das Gemeinsame all dieser von Platon vorgebrachten Beispiele ist soweit leicht einzusehen: Es liegt in der Tauglichkeit oder der Fähigkeit, ein Werk, eine Verrichtung auch wirklich auszuführen. Auch zeigt sich die Arete nicht anders denn allein im Werk, in der Verrichtung oder — im weitesten Sinne — im Gebrauch: im Gebrauch der Gerätschaften, im Gebrauch der Organe, im Gebrauch der Tiere. Insofern ist es konsequent, wenn Platon auch von der „Güte einer Handlung“⁴ spricht, die in Absehung auf ein bestimmtes Erfordernis⁵ in Gang kommt.

An eben dieser Stelle wird, wie beiläufig, zugleich der Unterschied genannt, den schon die vorherigen Beispiele unausdrücklich sehen ließen. Bereits im Umkreis des bisher Genannten lassen sich zwei Weisen, in denen all dies in die Brauchbarkeit aufgekommen ist, unterscheiden: Jedes Seiende ist entweder eigens zu seiner Verrichtung und zu seinem Werk hervorgebracht worden und ist daher in seinem Sein durch und durch von seiner vorweg ersehenen Güte bestimmt — in einem Maß der Angemessenheit, das mehr oder weniger erreicht oder verfehlt sein mag —, oder aber es ist von sich her hervorgegangen, es ist von Natur⁶, und ist erst im Nachhinein von einem Gebrauchenden in die von diesem ersehene und bestimmte Güte eingebracht worden.

Bei den Gerätschaften liegt der Fall einfach und klar: eindeutig sind sie in der Vorsehung auf ihre Güte hin überhaupt erst ins Sein gekommen. Ob sie dem Anspruch ihres so im Werk gegründeten Seins genügen, enthüllt sich allein in ihrem Gebrauch, und daher ist der Gebrauchende der eigentlich Sachverständige.

Bei den Tieren liegt der Fall ebenso eindeutig, aber weniger einfach. Sie haben als die Lebewesen, zu denen sie geworden sind aus eigenem Aufkommen, von Natur, d. h. von ihrem Ursprung und Herkommen eine eigene, ihnen von sich her eigentümliche Güte, die ihrer Natur gemäß ist — mag man diese Arete nun in der individuellen oder der arthaften Selbsterhaltung sehen, oder wie immer sonst. Sie haben aber, worauf es hier ankommt, wenigstens der Möglichkeit nach eine weitere Güte, die vom Menschen, kraft seiner Einsicht in ihre Natur, eigens ersehen und ihnen aus der Einsicht beigebracht wird: die Wachsamkeit des Hundes, die Tragfähigkeit des Pferdes

⁴ ἀρετὴ πράξεως POLITEIA 601 D

⁵ πρὸς τὴν χρείαν a. a. O.

⁶ φύσει

und so fort. Erscheint nun das Sein eines Seienden durch seine Güte bestimmt, so zeichnet sich hier eine unheimliche Möglichkeit des Menschen ab: Seiendes, das von sich her in seiner Eigenart vorkommt, in dessen Sein umzuprägen, ihm ein neues Sein zu geben.

Wieder anders steht es um die Organe. Sie haben ihre Güte von Natur, von ihnen selbst her. Das einzige, was dem Menschen obliegt, ist, sie in dieser ihrer Güte pflegsam zu erhalten. So setzt Platon in eins „die Gesundheit und die Güte des Leibes“⁷. Spätestens hier, im Blick auf den Leib enthüllt sich eine eigentümliche Komplikation: Offenbar ist die Güte des Leibes im Ganzen nichts anderes als das Vermögen eines reibungslosen Zusammenspiels aller Organe in der jedem einzelnen Organ jeweils eigentümlichen Güte, und das so sehr, daß gerade die darin beschlossene Mannigfaltigkeit von Güten (der Organe) die eine Güte (des Leibes) in seinen vielerlei und vielfältigen Verrichtungen bestimmt. Es ist so schwierig, die Güte des Leibes als eines solchen zu bestimmen, weil sein Werk — im Gegensatz zu den Werken der Organe — nicht einfach ist.

Noch unabsehbarer als beim Leib, der bei aller Mannigfaltigkeit seiner Verrichtungen dennoch in der Einheit seines natürlichen Vorkommens gehalten bleibt, wird die Frage nach der Arete der Seele, wenn diese — in Gegenüberstellung zum Leib — auf die ihr eigenen, ihr eigentümlichen Verrichtungen hin angesehen wird, als da sind „Sorgen, Herrschen, Überlegen und alles dieser Art“⁸. Die Einheit eines Werkes der Seele, aus der die Einheit ihrer Güte ersehen werden könnte, ist selbst als Frage nicht deutlich. Und die in ihrem Sinn schon dunkle Frage verwickelt sich vollends, wenn auf das gemeinsame Werk von Seele und Leib gesehen wird, wie z. B. bei den Wahrnehmungen in allen Weisen des Wahrnehmens, ihrer sie umfassenden Einheit und des Begreifens von Wahrgenommenem. Läßt sich angesichts dieser Schwierigkeiten die Arete des Menschen als Menschen überhaupt auch nur angemessen zur Untersuchung stellen?

Zu einer gleichen Bedenklichkeit führt aber auch noch eine andere Überlegung. Im Blick auf das eigentümliche Werk treten die Menschen in eine deutliche Unterschiedenheit auseinander, was vor allem in Platons Betrachtung über den Aufbau eines Gemeinwesens deutlich wird⁹. Die Verrichtungen des Sklaven sind andere als die des Freien,

⁷ ἡ ὑγίεια καὶ ἀρετὴ σώματος GORGIAS 479 B

⁸ τὸ ἐπιμελεῖσθαι καὶ ἀρχεῖν καὶ βουλευέσθαι καὶ τὰ τοιαῦτα πάντα POLITEIA 353 D

⁹ Vgl. POLITEIA, Buch II.

die des Mannes andere als die der Frau, des Hirten und des Bauern andere als des Händlers oder des Kriegers, die des Jünglings andere als die des Greises. Gemäß seinem jeweils ihm eigentümlichen Werk hat, ganz ohne jeden Zweifel, ein jeder seine ihm eigene, ihm eigentümliche Arete¹⁰. Nun ist aber der Jüngling ein junger Mensch, der Greis ein alter Mensch, der Sklave ein dienender Mensch, der Freie ein herrschender Mensch usf.

Sicher hat es einen Sinn, vom Werk des Kriegers oder des Händlers zu sprechen, von dem des Mannes im Unterschied zu dem der Frau usw., aber hat es einen ausweisbaren Sinn, vom Ergon des Menschen als Menschen zu sprechen? Und läßt sich, solange diese Frage ohne hinreichende Antwort bleibt, die Frage nach der Arete des Menschen als eines solchen auch nur stellen?

Nun bieten Überlieferungen und Gemeinsinn Platon einen Kanon von Aretai an, die sich jeder zumuten muß, der als Mensch unter Menschen leben will¹¹, als da sind Weisheit und Besonnenheit, Tapferkeit und Gerechtigkeit, Frömmigkeit und Einsicht — um sie nur so herzuzählen. Aber diese Auskunft kann in mehr als einer Hinsicht nicht befriedigen. Erstlich bietet sie bereits wieder eine Vielzahl von Arten des Gutseins, die den Menschen, dessen Güte als eines Menschen erfragt war, abermals und nun in einer neuen Hinsicht auseinanderzureißen droht: Sein Gutes ist jetzt nicht mehr allein, wie wir schon sahen, nach Seele und Leib¹² einerseits und nach des Werks Verrichtung¹³ andererseits gesondert, sondern nun auch noch auseinandergeworfen in dem, worin gerade die Einheit seines Seins erblickbar werden sollte: dem einheitlichen Mensch-Sein.

Zudem ist bei diesen Aretai, weit mehr als bei den früher genannten, undurchsichtig, ob sie dem Menschen von Natur aus zu eigen sind wie das Sehenkönnen dem Auge oder ob man sie hervorholen muß wie die Tragwilligkeit des Pferdes oder welche Bewandnis es sonst mit ihnen hat. Ferner ist mit ihrer Nennung die Frage noch nicht einmal gestellt, geschweige denn beantwortet, wie sie zu den anderen Tüchtigkeiten stehen, die dem Menschen doch auch zu eigen sind. Und schließlich erhebt sich ihnen gegenüber erneut und in

¹⁰ Um es gleich ein für alle Mal zu sagen: Was von Platon überhaupt der Diskussion für wert erachtet wird, hat — möge es dem Leser noch so absurd erscheinen — allemal einen Sinn, der erst überholt werden kann, wenn er eingesehen ist.

¹¹ Vgl. dazu PROTAGORAS 323

¹² κατὰ τὴν ψυχὴν καὶ κατὰ τὸ σῶμα LYSIS 218 B

¹³ κατὰ τὴν τοῦ ἔργου πράξιν POLITEIA II

verschärfter Dringlichkeit die alte Frage, auf was hin sie eigentlich als Arten der menschlichen Güte angesprochen werden, d. h. worin denn eigentlich das „Werk“ des Menschseins bestehen soll.

Alles über allem aber erhebt sich angesichts dieser vielfach verschränkten Vielfalt des Gutseins, die im Menschen ihr Äußerstes erreicht, die Bedenklichkeit, ob es überhaupt noch einen ausweisbaren Sinn hat, den einen Namen der Arete, der Güte, der Tüchtigkeit, der Tauglichkeit zu gebrauchen, oder ob nicht der alte, weise Protagoras recht hat mit seinem Verweis, daß „buntschillernd das Gute ist“¹⁴ und sich gar nicht einheitlich fassen läßt.

Von Anfang an also erhebt sich die Frage, die Platon sein ganzes Werk hindurch immer wieder neu stellt, die Frage nach Einheit und Vielheit, im Bereich der Güte des Menschen in einer scheinbar undurchdringlichen Dunkelheit. Selbst wenn Platon zunächst davon Abstand nehmen muß, das, was die Güte des Menschen ist, zureichend zu fassen, und die Untersuchung mit einem vagen Vorverständnis und Einverständnis anhebt; selbst wenn es ihm aufgrund dieses vagen Verständnisses gelingt, eine Art Rangordnung der Tüchtigkeit aufzustellen; selbst wenn sich die Tauglichkeiten, die an der Spitze dieser Rangordnung erscheinen mögen, wenigstens so weit gegeneinander abheben lassen sollten, daß doch eine jede in dem ihr Eigenen zumindest umrißhaft sich zeigt: so muß doch der letzte und alles entscheidende Schritt sein, die eine Güte selbst zu Gesicht zu bekommen. Das Problem von Einheit und Vielheit im Umkreis der Tugenden ist nicht damit gelöst, daß etwa die vielfältigen tapferen Handlungen und Haltungen in der Einheit der Tapferkeit selbst erblickbar werden, sondern erst damit, daß die Vielfalt der Tugenden in der Einheit der Tugend selbst sich zeigt; und erst von hier aus kann dann begründet gefragt und vielleicht einsichtig entschieden werden, mit welchem Recht und in welchem Sinn die Tapferkeit, die Gerechtigkeit, Weisheit oder Besonnenheit als Arten oder Teile der Tugend oder der menschlichen Güte angesprochen werden können.

Die Aporetik der sogenannten Tugenddialoge liegt nicht eigentlich darin, daß es nicht gelingen will, eine zureichende Bestimmung der einzelnen Aretai zu gewinnen, sondern vielmehr darin — und dies ist der Grund für jenes —, daß die oberste und einheitliche Hinsicht fehlt, unter der Gemeinsamkeiten wie Unterschiede sichtbar werden könnten.

¹⁴ ποικίλον τί ἐστὶν τὸ ἀγαθόν PROTAGORAS 334 B

Und um auch das noch vorwegzunehmen: Wenn es denn, wie jeder Platonleser weiß, Sache der Vernunft ist, im Überschreiten der vielfachen sinnlichen Anblicke (z. B. einzelner tapferer Handlungen und Haltungen) so etwas wie das einheitliche Wesen (hier der Tapferkeit) zu sichten — müßte es da nicht Sache einer Über-Vernunft sein, die zwar in sich einheitlichen und beständigen, aber doch unterschiedenen und insofern abermals vielfältigen Anblicke der Tugenden-selbst zu überschreiten, um das schlechthin einfache Wesen der Tugend-selbst zu erblicken? Aber was für ein Überschreiten sollte das sein, und wie wäre es zu vollziehen? Diese Frage ist schon als solche aporetisch; und dennoch ist sie der unausgesprochene Leitfaden der platonischen Philosophie.

*

Eingedenk dieser Schwierigkeiten folgen wir, um das Problem konkret sich entfalten zu sehen, dem Gang der platonischen Untersuchung am Beispiel des Dialogs LACHES, in dem die Fülle der Fragen exemplarisch entfaltet wird.

Kennzeichnend für die Ausgangsposition ist, wie so oft bei Platon (und darum hier einmal ausdrücklich genannt), der Kreis der anwesenden — mitredenden und schweigenden — Personen, der deutlich genug gegliedert ist. Dem einen Sokrates stehen die anderen in Zweiergruppen gegenüber: Vertreter lediglich eines bestimmten Ethos oder einer bestimmten Generation. Die beiden Feldherren Laches und Nikias, historisch bezeugt und zu Platons Zeit in Athen wohlbekannt, waren Männer, die, unerachtet ihrer persönlichen Tapferkeit, den Frieden höher stellten als den Kampf und dennoch ihrer Stadt im Kriege dienten und die beide, nach wechselndem Erfolg ihrer Heerführung, ihre letzte Niederlage nicht überlebten. Die beiden Jünglinge, deren Erziehung zur Arete Anlaß des Gespräches ist, sind — gemessen an der Schilderung junger Männer bei Platon sonst — von auffälliger Farblosigkeit: noch ganz offen für jede Bestimmung ihrer Lebenshaltung im Guten oder Schlechten, sind sie lediglich bestimmt in ihren natürlichen Möglichkeiten, d. h. in ihrer Herkunft. Und diese Herkunft ist selbst — wiederum doppelt — in zweifacher Weise gegenwärtig: leibhaftig in den beiden Vätern und im ausdrücklichen Andenken der rühmend genannten Vorfahren, der Staatsmänner Thukydides und Aristides.

In der damit vorgestellten Geschlechterfolge kommt eine Grundüberzeugung Platons zum Ausdruck, die ihre philosophische Begrün-

derung erst in seinem späteren Werk findet: die Erfahrung vom natürlichen Verfall des Ethos. Aristides und Thukydides stehen hier für eine ursprüngliche Verfassung der Polis, die in natürlicher und ungebrochener Güte stand und Bestand hatte. Der Schwund dieser natürlichen Kraft zeigt sich in den Vätern, der herrschenden Generation, die ihm von sich aus nichts entgegenzusetzen hat; er zeigt sich aber auch in ihren Altersgenossen Nikias und Laches, die, bei aller persönlichen Tapferkeit im Einzelnen, in ihrer Güte im Ganzen gebrochen und daher auch in ihrem Leben glücklos sind¹⁵. Bei ihnen sind Leben und Tapferkeit nicht mehr natürlich Eines — und darum auch letztlich stand- und bestandlos.

Angesichts dieses natürlichen Verfalls und gegen ihn muß der Bestand der Polis, und das heißt zugleich des Menschseinkönnens, vom Menschen selbst denkend in die Sorge genommen werden¹⁶; der Mensch muß sich, wo der natürliche Boden seiner Güte sich ihm versagt, selbst den Grund beibringen, auf dem er stehen kann, in dem er die Vernunft zuzieht und mit ihr die Tragfähigkeit des Grundes prüft, d. h. Rechenschaft ablegt über das, was er denkt, sagt und tut: dies ist der einheitliche Sinn des „logon didonai“¹⁷. Sokrates, der Jüngste unter den Gesprächspartnern, ist es, der diese Forderung gegen das Herkommen, gegen die Älteren, aufstellt.

Jede Güte findet — gemäß der oben dargelegten Bestimmung — ihren Ausweis im Werk¹⁸. Gerät nun das Gutsein unter den Anspruch des Logos, so wird damit auch das Verrichten der Werke zu etwas, das man sich nicht mehr einfach aneignet, sondern dessen Lernen selbst geprüft werden muß: Die Werke, die jetzt nicht mehr einfach vom natürlichen Ethos her als die zu verrichtenden aufscheinen, müssen selbst zuvor von der einsichtigen Überlegung ausgemacht und begründet werden. Es gilt also, „auszuspähen, was diese (Jünglinge) lernen oder üben müssen, um möglichst gut zu werden“¹⁹.

¹⁵ Der Historiker Thukydides (nicht identisch mit dem vorgenannten Staatsmann) hat in seiner Darstellung des Peloponnesischen Krieges ein Bild des Nikias gezeichnet, das diese Zweideutigkeit und Bedenklichkeit enthüllt. (Vgl. vor allem Buch VII, darin die Reden des Nikias — 61 ff., 69 u. 77 —, sowie die abschließende Würdigung, in der Thukydides den Nikias als einen Mann lobt, der zeitlebens nach der ἀρετή νευομισμένη gestrebt habe — 86. 5)

¹⁶ ἐπιμελεῖσθαι LACHES 179 A

¹⁷ λόγον διδόναι 178 C, E

¹⁸ Vgl. 179 C

¹⁹ ἡμεῖς δὲ δὴ τοῦτο σκοποῦμεν, τί ἂν οὗτοι μαθόντες ἢ ἐπιτηδεύσαντες ὅτι ἄριστοι γένοιντο 179 D

Die Bereitschaft zu solcher Prüfung ist die unerläßliche, aber un-erzwingbare Voraussetzung dafür, daß der Logos zum Zuge kommen kann; sie ist zugleich das äußerste, was die Väter und was auch Laches und Nikias von sich her aufzubringen vermögen. Bevor Sokrates die Untersuchung in die Hand nimmt, herrscht eine eigentümliche Richtungslosigkeit, die nicht zufällig ist, sondern in der natürlichen Einstellung der anderen gründet. An der Selbigkeit dieses Grundes liegt es auch, daß die einander widersprechenden Meinungen, mit denen Nikias und Laches die Beratung eröffnen, sich in Wahrheit — in der Wahrheit des Logos — genau ergänzen.

Es geht zunächst um die Frage, ob die Jünglinge das Fechten in der Rüstung erlernen sollen. Nikias, der diese Frage bejaht, beginnt mit einer Bestimmung, die in der Folge nicht mehr in Zweifel gezogen wird: Das Fechten ist eine Übung, durch die „der Leib besser wird“²⁰. Ohne Zweifel ist die Beherrschung des Fechtens eine Güte des Leibes²¹. Aber die Folgerungen, die Nikias anschließt, bleiben mit Grund nicht unwidersprochen. Zunächst zählt er die Vorteile auf, die der Fechtkundige in der Schlacht hat. Nun ist zwar diese Beobachtung des Feldherrn sicher nicht falsch, aber es ist doch mehr als zweifelhaft, ob die Haltung des Kämpfers in der Schlacht eine Güte des Leibes ist; und da unausgemacht, ja ungefragt bleibt, wie die eine Arete — körperliche Kampftüchtigkeit — mit der anderen, noch ungenannten, verknüpft ist — mit der tüchtigen Kampfführung —, so ist das Lob der Fechtkunst ohne rechte Überzeugungskraft. Das gilt erst recht von dem zweiten Katalog des Nutzens, den Nikias vorträgt, indem er ohne weiteres eine Reihe auseinander folgender und aneinander anschließender Fertigkeiten annimmt, die von der Fechtkunst aus über taktische und immer höhere strategische Fähigkeiten ins Unbestimmte hinaus verweist, ohne daß ihre Abhängigkeit voneinander begründet würde.

Diese undurchdachte und unausgewiesene Annahme, die durchaus etwas Richtiges in sich birgt — wie denn überhaupt vieles gesagt wird, was nicht falsch ist und dennoch unmittelbar nichts zur Sachaufhellung beiträgt, weil es die Sache nicht in der richtigen Weise vor Augen führt —, wird in der Gegenrede durch Laches mit einer ebenso undurchdachten Übertreibung ins Absurde aufgehoben. Laches gibt dem Nikias mehr zu, als dieser gemeint hatte, wenn er erkennen läßt,

²⁰ ὄθεν καὶ τὸ σῶμα βέλτιον ἴσχειν 181 E

²¹ ἀρετὴ κατὰ τὸ σῶμα

was seiner Meinung nach Nikias hatte sagen wollen: „Alles nämlich zu verstehen scheint gut zu sein“²².

Freilich ist auch diese Rede zweideutig, und Laches, der das selber nicht durchschaut, zersetzt seine eigene Argumentation bis ins Lächerliche. Daß alles zu verstehen gut sei, kann zweierlei heißen: Entweder bedeutet es, daß es keine erlernbare Fähigkeit gibt, die nicht irgendeinen Nutzen hat, und dann ist es beliebig, welche Fertigkeiten einer sich aneignet; damit ist auch jede Beratung sinnlos, und der Mensch sollte aus der Fülle sich anbietender Aretai, welcher Art sie auch seien und welcher Zufall sie ihm vorstellig machte, möglichst viele ergreifen — in diesem Sinne beginnt Laches seine Rede; oder aber — und dahin schwenkt Laches im Fortgang des Sprechens unvermerkt um — es ist daran gedacht, daß nur alles insgesamt zu verstehen gut heißen müsse.

Laches durchschaut diese Zweideutigkeit nicht, und darum vermag er auch nicht, das Zutreffende, das sein Bedenken enthält, begründet vorzulegen. Seine Geschichte vom Fechtlehrer Stesileos, eine Anekdote von abgründigem Humor, bleibt daher — sogar für ihn selber — ohne rechte Überzeugungskraft.

Unausgesprochen bleibt, worin Laches zweifellos mit allen Anwesenden einig ist: Alles insgesamt zu verstehen, das ist den Sterblichen nicht vergönnt, und darum gilt es, eine kluge Wahl zu treffen. Immerhin ist durch das, was Nikias und Laches vorgebracht haben — einerseits eine qualitativ gestufte Reihung der unterschiedlichen Aretai und andererseits die Notwendigkeit der Wahl —, der Boden vorbereitet, auf dem die Klärung, die nun von Sokrates geführt wird, einsetzen kann. Durch ihn kommt sogleich heraus, in welchem Punkt beider Reden einander ergänzen: Wenn die Reihe der Aretai eine Rangordnung ist, so zeichnet sich damit der Gesichtspunkt für eine mögliche Wahl ab. Das Leitwort für die Aufstellung einer Rangordnung ist das „umwillen von“²³.

Das erste Beispiel, an dem Sokrates diese Beziehung verdeutlicht, geht sogleich über eine formale Erläuterung hinaus. Wer die Güte einer Augensalbe ermitteln will, kann das gar nicht anders tun als dadurch, daß er zugleich schon und vorweg das Gutsein der Augen kennt; die Güte der Augen ist diejenige Hinsicht, die das Erscheinen der Salbe in ihrem Gutsein allererst eröffnet, und so zeigt sich, daß

²² πάντα γὰρ ἐπίστασθαι ἀγαθὸν δοκεῖ εἶναι 182 D

²³ οὐ ἕνεκα 185 D

das Verhältnis des „unwillen“ keine nachträglich angebrachte Beziehung ist, sondern selbst eröffnender Ausgang, Grund und Anfang²⁴ einer Sache in ihrer Arete, hier der Salbe in dem, was sie zu verrichten vermag. Nun ist die Güte der Augen zunächst zu sehen als eine Güte in Ansehung des Leibes²⁵; „soma“ aber, der lebendige Leib, kann seinerseits in dem, was er ist und vermag, nur im Vorblick auf seine Lebendigkeit, die Seele²⁶, erscheinen und verweist somit auf sie als auf seine Arche. Am Leitfaden des Umwillen kann nicht bei der Güte des Leibes verhalten werden.

Diese Einsicht wird dadurch noch vertieft, daß ihr im zweiten Beispiel ein neuer Gesichtspunkt abgewonnen wird. Die Betrachtung des Verhältnisses von Zaumzeug und Pferd im Licht des Umwillen scheint, für sich genommen, zunächst ganz unsinnig und falsch, denn das Zaumzeug ist durchaus nicht unwillen des Pferdes, sondern allenfalls unwillen des Reiters; oder, anders gewendet, erscheint die Güte des Zaumzeuges zwar im Blick auf das Pferd, aber die Güte des Pferdes, so wie dieses dabei angesehen wird, erscheint keineswegs im Blick auf dessen eigene Lebewesenhaftigkeit, sondern hat seinen eröffnenden Ausgang in der Verrichtung des Reiters, wobei dieser zunächst in einer bestimmten Güte des Leibes erscheint, die aber sogleich wieder auf eine Güte in Ansehung der Seele²⁷ verweist — so unbestimmt diese auch zunächst bleiben mag.

Mit diesem zweiten Beispiel knüpft Sokrates an den Vorentwurf des Nikias an, der das Reiten dem Fechten hinsichtlich der Arete gleichgesetzt hatte; es zeigt gerade in seiner Paradoxie, worauf Sokrates von Anfang an hinsteuert: Wie weit auch immer der Mensch im verständigen Umgang mit den Dingen in das Seiende — mag dieses nun von sich selbst her vorliegen oder eigens von ihm hervorgebracht sein — ausgreift, so muß doch Maß und Richtpunkt einer jeden Untersuchung über die Aretai, wo und wie immer sie auftreten, die pflegliche Hut der Seele²⁸ sein — so unbestimmt auch noch ist, was denn die der Seele als solcher eigentümliche Güte sein mag.

Der Vorentwurf einer Grundstruktur, in der alle möglichen Aretai, die der Mensch haben kann und die er als Aretai von anderem in

²⁴ ἀρχή

²⁵ ἀρετή κατὰ τὸ σῶμα

²⁶ ψυχή

²⁷ ἀρετή κατὰ τὴν ψυχὴν

²⁸ θεραπεία ψυχῆς 185 E

seinen Gebrauch nimmt, eingelassen sind — und zwar dergestalt, daß jede einzelne Güte der Seele, des Leibes und der Dinge in und aus dieser Struktur ihr Sein und ihren Ort hat, so daß allen Aretai, jedem nachträglichen Abschätzen vorweg, nach Ort und Sein ein eigener Rang zukommt —, dieser Vorentwurf hat von vornherein seinen Anhalt an dem suchenden Ausblick auf die eine Güte der Seele, die als die eigentliche Arche dieses gesamte Gefüge entspringen läßt, hält und trägt.

Es geht also weder eigentlich um die exakte Bestimmung irgend einer, noch so hoch geschätzten „Tugend“, wie etwa der Tapferkeit — die zwar vor dem Fechten einen Vorrang hat, aber dennoch nicht das Erste ist —, um ihrer selbst willen; noch auch geht es gar um eine formale Definition der „Tugend überhaupt“ in einem allgemeinen „Begriff“. Es geht vielmehr letztlich und im Grunde um die Auffindung jener einen, im wahrsten Sinne des Wortes ursprünglichen Güte der Seele, die sein muß, damit alle anderen, mehr oder minder bekannten Tugenden, Tauglichkeiten, Tüchtigkeiten, Fähigkeiten und Vermögen sein können. Daher muß eine solche Untersuchung, wo immer sie anhebt, darauf drängen, „mehr vom Ursprung her“²⁹ zu denken.

Wie aber soll sich eine solche Untersuchung orientieren? „Muß uns denn nicht dieses schon vor- und zugrundeliegen, das Wissen, was die Güte wohl ist?“³⁰.

Platon sucht — wie so oft — den Einlaß in das Problem durch eine Analogie, durch den Übergang aus einem Verhältnis in einem bekannten Bereich in ein entsprechendes Verhältnis in einem unbekanntem. Dazu greift er hier auf schon Eingeführtes zurück, auf die Behandlung der Augen.

Anlaß der Unterredung war die Frage, ob die Fechtkunst geeignet sei, die Jünglinge „besser zu machen“, ihnen eine Güte beizubringen. Der Fechtkunst entspricht in der Analogie die Augensalbe. Diese, den Augen beigebracht, stellt die Güte der Augen wieder her³¹. Ob aber die Salbe ihr Werk verrichten kann, ob sie gut ist, d. h. ob die Therapie anzuwenden ist, das offenbart sich allein aus der Güte der Augen, wie sie ihnen eigentümlich zukommt. Die Güte der Augen heißt Ge-

²⁹ μάλλον ἐξ ἀρχῆς 189 E

³⁰ ἄρ' οὖν ἡμῖν τοῦτο γ' ὑπάρχειν δεῖ, τὸ εἰδέναι ὅτι ποτ' ἔστιν ἀρετή; 190 B

³¹ Von fern und unausgesprochen kündigt sich an, was im ΜΕΝΟΝ thematisch werden wird: ob das Gewinnen der Güte ein Wiedergewinnen dessen ist, was der Herkunft nach schon vorliegen muß.

sicht³². Ob die Fechtkunst ihr Werk verrichten kann, ob sie gut ist, d. h. ob diese Therapie auf die Seele anzuwenden ist, offenbart sich allein aus der Güte, die der Seele eigentümlich zukommt. Die Güte der Seele also wäre nun zu nennen. Für sie aber haben wir keinen Namen; und so scheint die Analogie nicht eben viel herzugeben.

Dennoch enthält sie einen Wink: Wenn wir nämlich wirklich „das Gesicht kennen, was es nämlich ist, worüber wir Rat geben sollen, wie es einer am leichtesten und am besten erlangt“³³, so müssen wir offenbar, wenn wir die angemessene Therapie nennen wollen, auch das kennen, aus dem die Therapie in das Gutsein hinüberführen soll, das Gegenteil der Güte, die Schlechtigkeit³⁴. Nun wissen wir, daß die Augen auf mannigfaltige Weise schlecht sein können — kurzsichtig, weitsichtig, farben- und nachtblind usw.

Zeigt sich vielleicht die Kakia der Seele gegenüber der ursprünglich einen Arete ebenfalls in solcher — möglicherweise unbestimmten — Mannigfaltigkeit, so daß wir, von der Schlechtigkeit ausgehend, die Güte in einer dementsprechenden Vielfalt zu Gesicht bekommen³⁵?

Soviel dürfte deutlich sein: Die bisherige „Einleitung“ der Untersuchung über die Tapferkeit, die nunmehr anhebt, ist nicht, wie manche Platon-Interpreten angenommen haben, eine entbehrliche Zutat³⁶; sie gibt der Untersuchung vielmehr erst Richtung und Ort. Sie entwirft das Ordnungsgeflecht einer Güte-Mannigfaltigkeit, in dem jede einzelne eine Rangstelle gemäß ihrem Arche-Charakter haben muß, durch die sie in ihrem Sein bestimmt ist, und das gegründet und gehalten ist in der einen seiendsten Arete, die als sie selbst noch unbestimmt ist und der es sich als der ranghöchsten über die bekannten zu nähern gilt.

Die Untersuchung wendet sich zunächst einer derjenigen Aretai zu, die als die höchsten, d. h. der ursprünglichen Arete nächsten

³² ὄψις 190 A

³³ ὄψιν γε ἴσμεν αὐτὴν ὅτι ποτ' ἔστιν, ἥς περὶ σύμβουλοι ἂν γενοίμεθα ὡς ἂν τις αὐτὴν ῥᾶστα καὶ ἀρίστα κτήσαιοτο 190 A

³⁴ κακία

³⁵ Daß dieses Textverständnis Platon keine Gewalt antut, zeigt ein Blick vor allem auf den PROTAGORAS, in dem die Frage nach der Einheit und Vielheit der Arete ausdrücklich von der Kakia her angegangen wird (vgl. 332f.), während ähnliche Versuche in anderen Dialogen, vor allem im CHARMIDES und LYSIS, von diesem Weg nur verdeckt Gebrauch machen. Vor allem aber mag es gerechtfertigt werden durch den weiteren Gang des LACHES selbst.

³⁶ Die weitergehende Annahme der Unechtheit dürfte seit Pohlenz' Arbeiten erledigt sein.

angesehen werden. Was die sogenannte Gewaltsamkeit des Übergangs zur Untersuchung der Tapferkeit angeht, so kann sich diese gar nicht anders rechtfertigen als vom Ende her, in dem Maße nämlich, als in ihr doch etwas von der einen Güte selbst sichtbar wird; und daß es gerade die Tapferkeit ist, der sich die Untersuchung zuwendet, folgt, sobald die Umwillen-Struktur einmal entdeckt ist, ganz natürlich aus dem Anlaß der Erörterungen: sie ist als die nächste Arche das Maß, an dem die Güte der Fechtfertigkeit zu messen ist.

Den zwei Bestimmungsversuchen, die der Dialog bringt, geht eine Voruntersuchung über die Tapferkeit voraus, in der die Frage nach ihr präzisiert wird — so jedenfalls sieht es aus; aber auch diese Voruntersuchung ist bereits doppelsinnig.

Die erste Antwort auf die Frage, „was die Tapferkeit denn wohl ist“³⁷, lautet: Tapferkeit sei, „in Reih und Glied standhaltend die Feinde abzuwehren“³⁸. Sehr leicht und sehr schnell zeigt Sokrates das Ungenügende in dieser Antwort des Laches. Selbst im Bereich der Kriegführung gibt es mehr Weisen, in denen Tapferkeit erscheint: Nicht nur in Reih und Glied kämpfend, sondern auch in aufgelöster Schlachtordnung streitend zeigen sich Krieger als tapfer; nicht nur standhaltend, sondern auch im Angriff und sogar im hinhaltenden Rückzug wird Tapferkeit sichtbar. Darüber hinaus weitet sich der Blick noch auf ganz andere Bereiche: Tapferkeit gibt es in den Gefahren der Seefahrt, im Bestehen von Furcht und Schmerzen, im Standhalten gegen Begierden und Lüste. So wird schon deutlicher, worauf die Frage, was Tapferkeit denn wohl ist, hinauswill. Es genügt nicht, einzelne tapfere Handlungen und Haltungen aufzuzählen — nicht einmal in dem Sinne, daß aus dieser Mannigfaltigkeit einheitlich herausgesehen würde, worin sie übereinkommen; wonach auch sollte wohl entschieden werden, welche Haltungen und Handlungen für eine solche Überschau beizuziehen wären? Wer nicht, wie vage auch immer, schon weiß, was Tapferkeit ist, wird nie auch nur ein einziges Beispiel einer tapferen Handlung erkennen oder nennen können³⁹.

³⁷ ἀνδρεία τί ποτ' ἐστίν 190 D

³⁸ ἐν τῇ τάξει μένων ἀμύνεσθαι τοὺς πολεμίους 190 E

³⁹ Daß das Wissen um eine menschliche Arete, d. i. eine Seinsbestimmung des Menschen, nur aus dem menschlichen Sein selbst aufkommen kann, d. h. daß nur der die Tapferkeit wissen kann, der selber tapfer ist — diese Überzeugung Platons findet ihren philosophischen Ausweis erst im Spätwerk; im LACHES ist sie verborgen gegenwärtig nicht allein in den Personen der Feldherren, sondern (in der „Einleitung“!) durch das Lob, mit dem Laches (181 B) die Tapferkeit des Sokrates in der Schlacht gerühmt hat.

Die Erkenntnis der Tapferkeit wird so wenig durch Vergleichen und Herausheben gewonnen, als sie gerade das Erste⁴⁰ des Wissens zu sein hat. Aber sie allein genügt nicht; das Wissen um die Tapferkeit selbst darf umgekehrt nicht den Blick auf die Mannigfaltigkeit der Weisen, in denen sie sich zeigen kann, einengen — es kommt darauf an, sie „in allen diesen als dieselbe“⁴¹ zu wissen.

Die erste Präzisierung der Frage scheint deutlich genug zu sein; sie ist, wie man so sagt, typisch sokratisch. Trotzdem versteht Laches „noch nicht ganz“⁴². Er ist damit allen voraus, die sich mit dieser Erläuterung begnügen würden. Was da noch fehlt, erhellt aus der zweiten Präzisierung, die Sokrates anbringt. Es genügt nämlich, wie sich herausstellt, noch nicht einmal, einerseits Kenntnis von dem, was die Tapferkeit überhaupt ist, zu haben und andererseits einzelne Handlungen, wie sie uns vorkommen mögen, an ihr zu messen. Dabei könnte es geschehen — spätere Beispiele führen das vor —, daß wir eine Handlung als tapfer ansprechen, die zwar alle Züge der Tapferkeit zeigt, ohne doch in Wirklichkeit tapfer zu sein; so, wenn einer vorwärtsstürmt, weil er die Gefahr nicht ermißt, oder einer Begierde nicht nachgibt, weil er zu schwach ist. Worauf es ankommt, ist, die Tapferkeit als die „bewirkende Kraft“⁴³ in der einzelnen Handlung oder Haltung zu erkennen.

Das Rätsel dieses „In-Seins“ des einen und selben im Mannigfaltigen wird dabei noch nicht einmal voll entfaltet. Die Tapferkeit als der bestimmende Anfangsgrund aller tapferen Haltungen und Handlungen, die kommen und gehen, ist ihnen allen vorweg und überdauert sie, als das eine und selbe seiend, und ist doch in jeder einzelnen anwesend als die bewirkende Kraft. Hier formuliert Sokrates die Frage zunächst abschließend so: Es muß versucht werden, „zu sagen, als welche Kraft seiend die Tapferkeit als die eine und selbe in der Lust und im Schmerz und in all dem, wovon wir eben gesprochen haben, eben diese ist, daß sie dann Tapferkeit genannt wird“⁴⁴.

Diese abschließende Formulierung der Frage eröffnet den Versuch, die Tapferkeit in ihrem Sein zu bestimmen. Sie birgt (und verbirgt)

⁴⁰ πρῶτον 191 E

⁴¹ τί ὄν ἐν πᾶσι τούτοις ταῦτόν ἐστιν α. α. Ο.

⁴² οὐ πᾶν τι α. α. Ο.

⁴³ διαπραττομένη δύναμις 192 B

⁴⁴ τὴν ἀνδρείαν οὕτως εἰπεῖν τίς οὔσα δύναμις ἢ αὐτὴ ἐν ἡδονῇ καὶ ἐν λύπῃ καὶ ἐν ἅπασιν οἷς συνδῆ ἐλέγομεν αὐτὴν εἶναι, ἔπειτα ἀνδρεία κέκληται 192 B

eine Konsequenz, die von Platon hier nicht ausgeführt wird: So, wie wir tapfere Handlungen und Haltungen nur erkennen, wenn wir schon wissen, was Tapferkeit überhaupt ist, so werden wir die Tapferkeit und die übrigen Aretai, die zunächst nur als solche angenommen sind, als Weisen der Güte erst dann wirklich erkennen, wenn wir schon wissen, was Güte überhaupt ist. Aber so wenig, wie die Tapferkeit lediglich ein Kriterium ist, das irgendwie neben, außer oder über den Handlungen schwebt, so wenig ist die Güte selbst lediglich ein Kriterium, das neben, außer oder über den einzelnen Aretai schwebte. So, wie die Tapferkeit als die bewirkende Kraft in den einzelnen Vorkommnissen des Bestehens und Standhaltens zu finden ist, so ist die Güte zu suchen als die bewirkende Kraft in der Tapferkeit, in der Besonnenheit und in allen Aretai.

Für diese (viel weitergreifende und viel schwierigere) Frage gibt die Untersuchung über die Tapferkeit zunächst lediglich einen unausdrücklichen Hinweis: Die Tapferkeit ist als sie selbst die eine und selbe. Die Mannigfaltigkeit der Weisen, in denen sie sich zeigt, kommt auf durch die Mannigfaltigkeit dessen, womit sie es zu tun hat, wogegen sie sich wendet, was sie zu bestehen hat — Gefahren des Krieges, der Seefahrt, Gefahren der Krankheit und des Todes, der Armut, der Bedürftigkeit, Gefahren des Staatsgeschäftes und des Ansehens im Gemeinwesen. Damit wird die Suche nach der Güte selbst auf einen Weg gewiesen: Wie, wenn auch die Arete als sie selbst an ihr selbst die eine und selbe ist und die Mannigfaltigkeit der Weisen, in denen sie sich zeigt — im Kanon der überlieferten höchsten Aretai menschlichen Daseins —, durch die Mannigfaltigkeit dessen aufkäme, durch das sie in wechselnder Weise auch immer schon bedroht wird?

Der Versuch, die Tapferkeit zu bestimmen, erfolgt in zwei Anläufen. Da heißt es:

1. Die Tapferkeit ist „eine gewisse Beharrlichkeit der Seele“⁴⁵;
2. die Tapferkeit ist „eine gewisse Klugheit“⁴⁶, und zwar des näheren „die Kenntnis des Gefährlichen und des Geheuren“⁴⁷.

Die Prüfung beider Bestimmungsversuche im folgenden zeigt zwar, daß jeder von ihnen unzureichend ist; das bedeutet aber keineswegs, daß sie darum auch falsch sein müßten. So trifft die These von

⁴⁵ καρτερία τις τῆς ψυχῆς 192 B

⁴⁶ σοφία τις 194 D

⁴⁷ ἡ τῶν δειῶν καὶ θαρραλέων ἐπιστήμη 195 A

der Beharrlichkeit schon etwas Richtiges an der Tapferkeit, und Sokrates bestätigt dies ausdrücklich⁴⁸. Sie geht aber darin fehl, daß sie beide einfachhin gleichsetzt: Es gibt zwar keine Tapferkeit, die nicht die Beharrlichkeit in sich hätte, wohl aber geht die Beharrlichkeit weit über die Tapferkeit hinaus — und zwar nicht nur, was sofort einleuchtet, in jedem blindwütigen Beginnen, sondern auch, wie sich nicht leugnen läßt, sogar in der verständigen Beratung; so, daß es sogar zweifelhaft wird, ob die Beharrlichkeit selbst überhaupt eine Arete ist — obwohl es keine Tapferkeit gibt, die sie nicht in sich hätte.

Gerade dieser zweite Punkt, das Bedenken über die Beharrlichkeit im Rat (die Halsstarrigkeit der verhärteten Meinung), ist schon für sich Grund genug, daß es nicht angeht, die erste These mit der zweiten einfach zu einer besseren Bestimmung der Tapferkeit zusammenzunehmen — obwohl sich das so auf den ersten Blick hin anbieten mag. Vor allem aber läßt auch die zweite These von sich her einen solchen einfachen Zusammenschluß nicht zu. Hier sind die Bedenken sogar noch gewichtiger.

Zweifellos geht auch die Kenntnis dessen, was zu fürchten ist und was nicht, über den Umkreis der Tapferkeit hinaus. Aber das parodistische Zwischenspiel, in dem Laches den Nikias so zu widerlegen sucht, wie er selbst gerade von Sokrates widerlegt worden war⁴⁹, offenbart, daß dieses Übertreffen jenes selbst noch wieder übertrifft. Am Widerspruch des Laches gelingt es Nikias, eine Wahrheit seiner eigenen These erkennbar zu machen: Der Feldherr oder der Arzt oder der Wahrsager oder wer immer ein Kundiger oder ein Wahrsprecher ist auf irgend einem Gebiet, der kann wohl sagen, ob der Verlust des Vermögens, des Sieges, der Gesundheit, ja des Lebens bevorsteht — aber keiner von ihnen vermag daraufhin zu sagen, ob solcher Verlust zu fürchten sei oder nicht⁵⁰. Es hätte der Anspielung auf das Gericht⁵¹ kaum bedurft, um den Ernst und die Tragweite der Frage, um die es geht, eindringlich zu machen: Das Schweigen des anwesenden Sokrates in diesem Streit läßt um so beredter seine Person und sein Schicksal gegenwärtig sein; unüberhörbar ist das Gespräch hier durch-

⁴⁸ 194 A

⁴⁹ 195

⁵⁰ Die Anspielung auf den Wahrsager enthält vielleicht einen Hinweis auf die Darstellung der Vorkommnisse um Nikias auf der sizilianischen Expedition durch Thukydides. (Buch VII, Kap. 50)

⁵¹ 196 B

tönt von den Schlußworten seiner Verteidigungsrede: „Es ist nun Zeit, daß wir gehen, ich, um zu sterben, und ihr, um zu leben. Wer aber von uns zum besseren gelangt, das ist allen verborgen außer dem Gott“⁵².

Nicht von ungefähr spricht Laches eine ihm selbst verborgene Wahrheit aus, wenn er polemisch meint, ein solches Wissen, wie es Nikias im Sinn habe, käme wohl nur einem Gott zu. Aber umgekehrt begreift auch Nikias nicht die ganze Wahrheit seiner Rede. Zwar ist er über den platten Sinn seiner These hinausgekommen, wonach die Kenntnis dessen, was zu wagen ist und was nicht, auf eine Abschätzung des Risikos hinausläuft — eine Deutung, die auf alles andere eher als auf die Tapferkeit hinführen dürfte; aber indem er dem Wissen um das, was zu fürchten ist und was zu wagen, die Furchtlosigkeit aus Unkenntnis entgegengesetzt, bleibt er dennoch bei einer Art des Abwägens stehen, wonach jeweils zu entscheiden ist, ob der Mensch das, was er vorhat, auf den Tod hin wagen soll oder nicht.

Nun ist das ja wiederum nicht falsch — aber richtungslos⁵³. Sokrates nennt das Bedenkliche: Um auch nur erwägen zu können, was gut ist für den Menschen und daher zu wagen (in und unter allen Umständen und Gefahren) und was schlecht ist für ihn und darum zu fürchten (trotz aller Verlockungen), bedarf es einer Kenntnis von allem und jedem, was für ihn gut, und von allem und jedem, was für ihn schlecht ist — und das bei jeglichem, was war, was ist und was sein wird, d. h. einer Kenntnis darüber, was überhaupt und, in allem Wechsel von Wechseln unberührt, gut ist. Ein solches Innesein des Guten überhaupt und überall aber wäre um nichts mehr Tapferkeit denn Besonnenheit oder Gerechtigkeit oder Frömmigkeit. So scheint denn, wenn anders nicht gar alle Weisen der Arete eines und dasselbe sein sollen — und die Unterschiede werden nicht angezweifelt —, die Tapferkeit die eine Güte selbst zu sein; gleiches aber können auf gleiche Weise auch die übrigen Aretai für sich beanspruchen. Die Untersuchung, die die Tapferkeit in dem Was-sie-ist ausmachen wollte, scheint fehlgeschlagen zu sein.

Dabei liegt die Lösung dieser Aporie, mit der die Unterredung schließt, in den Reden verborgen schon mit vor. Daß Sokrates sie

⁵² ἀλλὰ γὰρ ἤδη ὥρα ἀπιέναι, ἐμοὶ μὲν ἀποθανομένῳ, ὑμῖν δὲ βιωσομένοις· ὁπότεροι δὲ ἡμῖν ἔρχονται ἐπὶ ἀμεινον πρᾶγμα, ἄδηλον παντὶ πλὴν ἢ τῷ θεῷ ΑΡΟΛΟΓΙΕ 42 Α

⁵³ Noch einmal sei auf Thukydides verwiesen: Schicksal und Ende des Nikias zeigen etwas von dieser Verlegenheit.

überspringt, hat guten Grund. Von dem Stand der Klärung, bis zu dem Sokrates die Untersuchung geführt hat, ist nämlich sehr wohl eine Verbindung beider Thesen herzustellen, die eine solche Bestimmung der Tapferkeit erlaubt, wie sie sonst nirgendwo wieder erreicht wird; und gleichwohl kann auch sie nicht genügen.

Nur derjenige, der erkannt hat und weiß, was für den Menschen überhaupt gut ist, wird jeweils entscheiden können, was hier und jetzt gut ist zu tun oder zu lassen, d. h. was er wagen soll und was nicht. Derjenige, der stets in diesem Wissen und aus diesem Wissen das, was für ihn zu tun ist, sein „Werk“, verrichtet, ist — ganz im allgemeinen Sinn von Arete — gehalten in der eigentümlich menschlichen Güte. Und wer in solchem Handeln und Verhalten beharrlich und standhaft ist, d. h. derjenige, der nicht vom Guten läßt angesichts aller Bedrohungen, die ihn betreffen mögen, der ist tapfer.

So hat sich allerdings unterhand eine Bestimmung der Tapferkeit ergeben, die auch nicht mehr überholt wird: das beharrliche Festhalten am einsichtigen Tun des Guten angesichts jeder Bedrohung und Gefahr. Diese Bestimmung der Tapferkeit bleibt aber so lange leer, als nicht gefaßt werden kann, was dieses Gute überhaupt für den Menschen ist. Darum unterläßt es Sokrates, die im Dialog beschlossene und verborgen hinterlegte, durch das in ihr enthaltene Problem des Guten aber unzureichende und daher zu vorschneller Sicherheit verführerische Bestimmung ausdrücklich zu machen und den unzureichend vorbereiteten Gesprächspartnern (und Lesern) mitzuteilen.

Bei aller Unzulänglichkeit enthält diese Bestimmung doch so etwas wie ein Ergebnis, das freilich ganz anders aussieht, als es erwartet werden mochte, und das in dem sogenannten — wiederum nur scheinbar „angehängten“ — Schluß genannt wird: die Aufforderung, in den nunmehr aufgeschlossenen Bereich einzutreten und in ihm fortzugehen — beharrlich zu sein — nach Maßgabe der wachsenden Einsicht in das Gute: Jedem Mehr an Einsicht entspricht ein Mehr an Vermögen und Kraft, aus Tapferkeit zu handeln, und jedem Mehr an Tapferkeit ein Mehr an Vermögen, beharrlich zu sein in der Suche nach Einsicht in das Gute.

Die Tapferkeit, zu der Sokrates aufruft, ist die Beharrlichkeit, die sich durch nichts davon abbringen läßt, des Guten in immer höherem Maße innezuwerden — so, wie das Bedrohliche, Gefährdende, Vernichtende für den Menschen darin besteht, „nicht entschlossen zu sein, leidenschaftlich mit dem zu eifern, der danach strebt, so gut zu

werden, wie es nur immer angeht“⁵⁴, eine Forderung, die wenig später noch einmal von ihm in die Eindringlichkeit der eigenen Betroffenheit gehoben wird: „Nicht rate ich, daß wir uns selbst in dem Stand belassen, den wir jetzt (u. d. h. jeweils jetzt) innehalten“⁵⁵; und er beruft sich dabei auf Homer, daß es „nicht gut sei, wenn Bescheidung einwohnt dem Mann, der bedürftig ist“⁵⁶ — bedürftig des jeweils Besseren und letztlich des Guten.

*

Man kann sagen, daß der Dialog LACHES statt mit einer „Definition“ der Tapferkeit mit einer Aufforderung zum Tapfersein schließt. Der Grund dafür ist die Aporie der Unbestimmtheit der einen, einheitlichen, grundlegenden Arete, die den Menschen in seinem einheitlichen Menschsein tüchtig, tauglich, gut macht. Diese Aporie ist in ganzer Strenge festzuhalten: Es gibt keinen Ausweg aus der Verlegenheit, solange die Güte ermessen wird aus der Hinsicht auf das Werk und die Verrichtung, d. h. solange die dem Menschen als Menschen eigentümliche Güte aus seinem ihm als Menschen eigentümlichen Werk so bestimmt werden soll, wie die eigentümliche Güte eines Dinges aus dem ihm eigentümlichen Werk. Solange nicht geklärt ist, was der Mensch als Mensch zu vollbringen hat, solange sein „Werk“ nicht gewußt ist, kann auch seine Güte nicht erkannt werden; und solange seine Güte nicht erkannt ist, bleibt die Bestimmung, daß die Tapferkeit das beharrliche Festhalten an dem für ihn Guten gegenüber allen Bedrohungen, die ihn aus dieser Haltung hinaustreiben könnten, ist, ohne Inhalt — es sei denn, man übernehme, was als Forderung ausgesprochen ist, als die Bestimmung: sich unbeirrbar suchend dem Guten zu nähern.

Ohne Zweifel ist die Entdeckung und Aufstellung der Aporie als einer solchen ein wichtiger und folgenschwerer Schritt: er nötigt zunächst, vor der Aporie zurückzutreten; er ermöglicht dadurch, sie auf ihren Grund hin zu befragen; er gebietet Bedenklichkeit und weitere Beratung⁵⁷, andere Wege auszumachen. Vor allem aber legt

⁵⁴ καὶ γὰρ ἂν δεινὸν . . . τοῦτῳ γε, μὴ ἐθέλειν τῷ συμπροθυμῆσθαι ὡς βελτίστῳ γενέσθαι 200 E

⁵⁵ ἔἂν δὲ ἡμᾶς αὐτοὺς ἔχειν ὡς νῦν ἔχομεν οὐ συμβουλευῶ 201 A

⁵⁶ οὐκ ἀγαθὴν αἰδῶ κεχρημένῳ ἀνδρὶ παρεῖναι 201 B

⁵⁷ Vgl. 201 C