

PAUL FRIEDLÄNDER, PLATON

PAUL FRIEDLÄNDER

PLATON

BAND II

DIE PLATONISCHEN SCHRIFTEN
ERSTE PERIODE

Zweite erweiterte und verbesserte Auflage



WALTER DE GRUYTER & CO.

vormals G. J. Göschen'sche Verlagshandlung / J. Guttentag,
Verlagsbuchhandlung / Georg Reimer / Karl J. Trübner / Veit & Comp.
Berlin 1957



Archiv-Nummer 42 12 57

Printed in Germany.

Copyright 1957 by Walter de Gruyter & Co.

Alle Rechte des Nachdrucks, einschließlich des Rechtes der Herstellung von
Photokopien und Mikrofilmen, vorbehalten.

Satz: Walter de Gruyter & Co., Berlin.

Druck: Deutsche Zentraldruckerei, Berlin.

INHALT

	Seite
Erste Periode: Aufstieg	
Gruppe A. Der Protagoras und die Hauptgruppe der aporetischen Definitionsdialoge: Arete Philia Kalon	
1. Protagoras	1
2. Laches	33
3. Thrasymachos (Staat Buch I)	45
4. Charmides	61
5. Euthyphron	75
6. Lysis	85
7. Der Große Hippias	97
Gruppe B. Umkreis kleiner Fröhdialoge: Philosoph Sophist Dichter	
8. Hipparch	108
9. Ion	117
10. Der Kleine Hippias	125
11. Theages	135
Gruppe C. Selbstdarstellung und Verkleidungen des Philosophen	
12. Apologie	143
13. Kriton	159
14. Euthydem	165
15. Kratylos	181
16. Menexenos	201
Gruppe D. „Der Logos kommt zum Stehen“	
17. Der Große Alkibiades	213
18. Gorgias	226
19. Menon	254
Anmerkungen	273
Indices	327

ERSTE PERIODE: AUFSTIEG

GRUPPE A

DER PROTAGORAS UND DIE HAUPTGRUPPE DER APORETISCHEN DEFINITIONS-DIALOGS: ARETE · PHILIA · KALON

1. PROTAGORAS

Sokrates tritt zu einer Gruppe von Menschen, die schattenhaft bleiben. Ein namenloser Jemand führt für sie das Wort. Nur gesellschaftlich und sinnlich ist die Art, wie er an Sokrates' Neigung für Alkibiades rührt. Sokrates hält sich scherzend in demselben Bereich. Oberflächlich ist auch die Neugier, aus der jener Jemand nach Sokrates' Begegnung mit Protagoras fragt. Denn wäre eine ernste Teilnahme da, so würde man von der Ankunft des berühmten Mannes am dritten Tage doch wohl schon wissen, da der junge lerneifrige Hippokrates am Abend vorher davon gehört hat, Sokrates noch früher davon wußte (310 B). Also eine erste Annäherung an das, was später den Gegenstand bilden wird, gibt das Rahmengespräch. Aber Wesentlicheres klingt auch schon hinein. Die paradoxe Wertung, daß Alkibiades hinter Protagoras zurückstehe, der Schöne hinter dem — Schöneren, weil nämlich das Weise schön ist, diese Ironie weist auf eine echte Stufung. Nicht Alkibiades ist der Niedrigere. Aber die leidenschaftlich geliebte Schönheit ist Stufe unterhalb und hinauf zu der noch leidenschaftlicher geliebten „Weisheit“. So verbirgt sich auch hinter dem Liebesgerede Tieferes. Erziehung wird weiterhin das Thema sein, und zwar der Gegensatz zwischen sophistischer und sokratischer Erziehung. Nun ist dieser Gegensatz nach Platon vor allem dadurch bedingt, daß Sokrates und nur er liebend erzieht. So spielerisch das Liebesmotiv hier zu Beginn gefaßt ist, es wird nur an dieser Stelle des Dialoges ausdrücklich. Aber wenn Sokrates dabei dem Alkibiades nachrühmt, er sei ihm „zu Hilfe gekommen“ (309 B), so wird weit hineingewiesen in das Hauptgespräch. Es sind, solange man nur auf die Gedankenentwicklung sieht, Zwischenspiele,

Rahmen-
gespräch
309 A—310 A

sobald man das philosophische Drama als Ganzes faßt, höchst wichtige Punkte, an denen das Gespräch zu zerfallen droht und durch das Eingreifen des Alkibiades vor dem Zerfall gerettet wird (336 B. 348 B). In der bunten Schar ist ein geheimes Einverständnis zwischen Sokrates und diesem Schüler, das sich äußert als gemeinsamer Wille zum philosophischen Dialog. Worauf dieses Einverständnis beruht, das deutet sich hier im Rahmengespräch an, wenn man durch das Gesellschaftliche und Sinnliche des Liebesgeredes hindurchblickt in die tieferen Schichten.

Vor-
gespräch
310A—314C

Im Vorgespräch, mit dem der Bericht des Sokrates beginnt, wird die Neugier zum leidenschaftlichen Eifer: der junge Hippokrates weckt den Sokrates in der Nacht, weil er durch Protagoras „weise“ werden will; das freundliche Eingehen des Sokrates auf Scherze und Wünsche wird zu überlegener Führung, die den unklar Schwärmenden bald einzugestehen zwingt, daß er nicht weiß, um was es sich eigentlich handle (313 C 2). Dabei klärt sich der Gegenstand, und es zeigt sich, daß ewig Wichtiges auf dem Spiel steht. Schon im Rahmengespräch war mit dem Namen Protagoras das „Wissen“ (309 C) aufgetaucht. Jetzt sondert sich ein zweifaches Lernen: der Fachunterricht, der, beim Arzt oder Bildhauer, auf die Ausübung einer „Kunst“ gerichtet ist (ἐπὶ τέχνῃ), und der auf „Erziehung, Bildung“ abzielende Unterricht (ἐπὶ παιδείᾳ), bei dem der Zögling zu etwas anderem als der Lehrer bestimmt ist. Der Sophist will offenbar das Zweite, Höhere. Aber was ist der Sophist? Damit erhebt sich die Frage, die noch den späten Dialog *Sophistes* beherrscht, und bei der immer die Frage nach dem Philosophen im Hintergrunde steht. Der Sophist trägt das Wissen im Namen. Aber Wissen ist nichts, wenn man nicht angeben kann, „worin“ jemand wissend ist. Wir kommen auch nicht voran, als Hippokrates das Wissen des Sophisten auf die Kunst des Redens einzuschränken sucht. Denn wieder fragt Sokrates: Reden — „wo-rüber“? Und diese Frage nach dem Worin oder Worüber findet keine Antwort. Sollte der Sophistik ein solcher Gegenstand (τί) fehlen? Nur im Bilde wird noch etwas deutlicher, um welches gefährliches Wesen (κίνδυνος 313 A 2. 314 A 2) es sich handelt. Händler oder Krämer mit geistiger Nahrung ist der Sophist — auch dies begegnet noch im Spätwerk (Soph. 223 Cff.), und der bei Platon immer wiederholte Makel, daß der Sophist Geld nimmt, weist in die gleiche Richtung. Man muß ein Seelenarzt (περὶ τὴν

ψυχὴν ἰατρικὸς 313 E 2) sein, um über den Wert jener Ware Bescheid zu wissen, zumal man sie nicht, wie doch die Leibesnahrung, sachkundig prüfen lassen kann vor dem Genuß. Hippokrates merkt nicht, daß der Seelenarzt am Werke ist, merkt auch nichts, als Sokrates ihn auffordert sich nun mit ihm zusammen zu den weisen Männern auf den Weg zu machen, die „älter“, also doch gewiß erfahrener sind als „wir jungen Leute“. Dem Leser aber erscheint hier im Vollzuge jene sokratische Erziehung, die wir immer als Gegenspiel der sophistischen sehen müssen. Der Hauptdialog wird den kämpfenden Sokrates zeigen, hier im voraus steht der erziehende, nachdem das Rahmengespräch auf den liebenden hingedeutet hatte.

Wie Raum und Zeit nicht nur den Vorgang auf das lebendigste verdeutlichen, sondern wie sie symbolhaft das geistige Geschehen begleiten, ist in anderem Zusammenhang aufgewiesen worden¹). Man erinnere sich an die Enge des Schlafrums, in dem der eine sitzt, der andere liegt, und dann an den freieren Hof, auf dem die beiden im Gespräch hin- und hergehen, an das Dunkel der Nacht, an das werdende Licht, und wie es zugleich geistig zu tagen beginnt.

Von hier bis dorthin, wo die Unterredung mit Protagoras anfängt, führt ein erzählendes Zwischenstück. Sie gehen zum Hause des Kallias und haben ein Gespräch, über dessen Inhalt wir nichts erfahren. Aber sie bleiben vor der Türe stehen, bis der Logos zu seinem Ende gekommen ist. Sokratisches Gespräch darf nicht „unvollendet“ (ἀτελής) bleiben, während der Sophist abbricht, wo es ihm beliebt. Dieser Gegensatz wird nachher im Kampfgespräch mit Protagoras lebendig und tritt auch etwa im *Gorgias* hervor, da Kallikles nicht weiter antworten will und Sokrates ihn mahnt, den Logos nicht „unvollendet“ im Stich zu lassen (505 D)²). Im *Protagoras* spricht sich eigentümlich schillernd sogleich die Gegnerschaft aus, als der Pförtner die beiden nicht einlassen will, weil er die Sophisten nicht leiden mag. Mit der Erklärung „Wir sind keine Sophisten“ erwirbt sich Sokrates von dem unwilligen Eunuchen den Zugang und sondert sich für den Leser von denen, mit denen er nicht verwechselt werden will.

Als sie dann eingetreten sind, bekommen wir vor der Aktion die Akteure zu Gesicht. Die scherzende Form des Betrachtens wird der Totenschau der Odyssee entnommen („Danach sah ich . . .“

Zwischen-
stück
314C—316A

„Den Tantalos sah ich . . .“). Das geht nur wie ein leichter Wind übers Wasser. Aber daß Sokrates wie Odysseus am Hadeseingang steht, er der einzige wahrhaft Lebendige, während die anderen „Schatten“ sind — es wäre seltsam, wenn sich dieser Gedanke bei uns einstellte, ohne von Platon gemeint zu sein³).

Drei Gruppen sind gesondert: Protagoras geht in der vorderen Halle mit Gefährten und Schülern auf und ab, Hippias sitzt in der rückwärtigen Halle und doziert *ex cathedra* „anscheinend“ über Natur und Himmelsvorgänge, Prodikos liegt in einem dunklen Zimmer, der kränkliche Mann, und nur als ein undeutliches Summen vernimmt man seine Rede. Wieviel davon biographisch ist, muß dahingestellt bleiben. Wir sehen typische Grundhaltungen (etwa wie auf einem Bilde Marées), die zugleich stufenweise sich von der sokratischen Art des Zwiegesprächs entfernen und ins Trübe, Stagnierende hinabgleiten. Man denke daran, daß Sokrates aufstand und im Hofe, also im Freien, herumging, als das prüfende Gespräch mit Hippokrates begann.

Die Freude an dem reichen Bilde darf uns nicht hindern, nach der Bedeutung des Einzelnen, insbesondere der begleitenden Personen, zu fragen. Neben Protagoras geht Kallias der Hausherr. Er repräsentiert jene geschäftige Allgeöffnetheit, die auch von den „Gefährten“ des Rahmengesprächs repräsentiert wird, mit der Abstufung wieder, daß sie rein aufnehmend sind, während Kallias mittut. Aber selbst diese unterste Schicht nur gesellschaftlichen Interesses ist notwendig, damit zunächst einmal äußerlich das Gespräch zu Stande komme. Als es nachher auseinanderzubrechen droht, ist es Kallias, der es wiederherzustellen sucht, indem er die Hand des einen und den Rock des andern faßt (335 CD). Es bedarf freilich stärkerer Mittel, um dem Logos zu helfen, und seiner ganzen Art nach muß Kallias, als der Konflikt ausbricht, mehr auf Seiten des Protagoras sein (336 B). Die Halbbrüder des Kallias reihen sich an, die Periklessöhne. Sie sind ja immer und auch hier durch ihr Dasein eine Stütze der These, daß „Arete nicht lehrbar“ sei (319 E). Auf dem einen Flügel geht Charmides, der Vertreter der edelsten athenischen Jugend, die nach der Arete sucht. Bei seinem Namen denkt jeder an den Dialog über die Sophrosyne, und vielleicht hatte Platon ihn damals schon geplant oder auch geschrieben, um in ihm ein Teilproblem der gegenwärtigen Schrift zu entwickeln. Auf dem anderen Flügel marschiert Antimoiros,

der einzige Nichtathener, der denn auch nicht um der Erziehung, sondern um der Berufsausbildung willen (ἐπὶ τέχνῃ) bei Protagoras studiert. Da taucht der Gegensatz des Vorgespräches wieder auf, der später noch wichtig werden wird als Gegensatz von technischem Wissen (ἐντεχνος σοφία) und politischer Arete (319 C. 321 D). Daß man bei Protagoras angeblich beides lernen kann, unterscheidet ihn von sokratischer, unerschütterlich auf ein Ziel gerichteter Art. Hinter ihm ist dann noch eine Reihe Namenloser, die er — ein anderer Orpheus — nach sich zieht mit dem „Zauber seiner Stimme“ (κατὰ τὴν φωνὴν κεκληγμένοι). Ganz ähnlich behauptet Sokrates nachher (328 D) von der Epideixis des Mannes „bezaubert“ zu sein. Es ist ein gefährlicher Zauber und fern von jener echten Anziehung und Erziehung, wie sie der Logos und nicht die Stimme, wie sie Sokrates und nicht Protagoras wirkt.

Um Hippias und Prodikos sind Personen versammelt, die wir vor allem aus dem *Symposion* kennen. Es ist nicht zu sagen, ob sie hier etwas Besonderes „bedeuten“. Aber man darf vielleicht, über alle Verschiedenheit von Art und Rang hinweg, an Balzacs *Comédie Humaine* denken, wo auch in dem einen Band dieselben Menschen im Hintergrunde auftauchen, denen in einem andern die Hauptrolle zugeteilt ist.

Auch Sokrates hat sein Gefolge. Alkibiades und Kritias kommen hinter ihm drein, zufällig, aber dieser Zufall ist vom Dichter geordnet. Die beiden samt Charmides sind ja später politisch von der größten Bedeutung. Daß „Sokrates der Sophist“ darum hingewiesen worden sei, „weil er den Kritias erzogen habe“, war noch Jahrzehnte später populäre Meinung (Aischines I 173), und wie scharf nach Sokrates' Tode der literarische Kampf um sein Verhältnis zu dem Staatsverderber Alkibiades geführt wurde, ist bekannt⁴). Dies also hört jeder verstehende Leser zu den Namen hinzu und weiß damit: Nicht um Schulphilosophie handelt es sich für Sokrates, sondern die Frage nach der Arete nimmt zuletzt die Richtung auf den Staat, worin ja Sokrates (316 C 1) mit Protagoras (319 A 1) zusammentrifft, so wenig sie sich wiederum über den tieferen Sinn dieser These einigen würden. Auf Alkibiades sind wir durch das Vorgespräch gespannt. Er wird dem gefährdeten Logos zu Hilfe kommen. So sehr er den Kampf als einen Kräftestreit sieht, so ist er doch angestrahlt von Sokrates, ohne dessen Tiefe freilich und darum die Ironie des Meisters ins ironielos Deut-

liche übersetzend (336 D). Es ist ein eigentümlicher Gegensatz zwischen denen, die dem Sokrates folgen, und den Schülern der Sophisten. Sokrates' Gefolgschaft ist weniger zweckhaft, ist äußerlich gesehen zufällig. Aber im Wesen ist es umgekehrt. Er lehre nicht, sagt Sokrates in der *Apologie* (19 D), nämlich nicht im Sinne der Sophisten. Aber Hippokrates holt sich bei ihm Rat und Alkibiades tritt für ihn ein.

Haupt-
gespräch
316 A—362 A
I.
316 A—317 E

Das Hauptgespräch gliedert sich am klarsten, wenn man es als einen Wechsel sophistischer und dialektischer Stücke sieht.

Erstes sophistisches Stück. Den jungen Hippokrates stellt Sokrates dem Protagoras vor und lockt alsbald aus diesem eine Epideixis heraus. Diese Form des Redens meldet sich hier um so eindringlicher, als in den ersten Höflichkeitsworten des Protagoras das „Gespräch“ (διδάσκειν 316 B 3) aufgetaucht war, und als Sokrates ihm erwidern anheimgestellt hatte, auf welche Weise dieses „Gespräch“ zu führen sei (διδάξω 316 C 3) — wie wenn diese Weise des Redens außer Frage stünde. Um so mehr soll der Leser aufmerken, da Protagoras jetzt mit etwas einsetzt, das alles andere als ein Gespräch ist, mit einer recht langen Einzelrede nämlich, an deren Schluß er noch dazu eine Fortsetzung dieser „Rede“ (317 C 5) in Aussicht stellt. Dem Inhalt nach ist seine Epideixis ein Preis auf seine Kunst, die er an die erlauchtsten Namen anknüpft, um sich dann doch vor allen herauszuheben als den einzigen, der trotz der damit verbundenen Gefahr frei seinen Anspruch gesteht: „Ich bekenne Weisheitslehrer zu sein und die Menschen zu erziehen“ (317 B 4). Ein gefährvoller Beruf — ganz dasselbe (nur mit wie viel größerem Recht!) konnte Sokrates von sich sagen, und er würde sich doch nicht rühmen (317 B), daß er viele Jahre gegen jene Gefahren mit Erfolg Vorsorge getroffen habe. Erzieher zu sein — fast mit denselben Worten (nur in wie anderem Tone!) könnte Sokrates den Anspruch erheben, wenn er ihn nicht in dem Sinne, den die Menschen dieses Kreises dem Worte „Erziehung“ geben, vielmehr von sich ablehnen müßte. Hier liegt die Spannung, die zum Zusammenstoß führt. Aber ehe es dazu kommt, schlägt Sokrates vor, auch den Prodikos und den Hippias hinzuzuziehen. Er tut es, um der Eitelkeit des Protagoras zu schmeicheln (317 D). Aber in der Tiefe liegt noch etwas Anderes. Sokrates ist der Eine gegenüber den Vielen. Erst dadurch, daß er unter sie tritt, werden alle diese verschiedenen Männer zu „So-

phisten“. Er also ist es, durch den Platon diese Einheit der gegnerischen Front wirken läßt.

Erstes dialektisches Stück. Kaum hat das Gespräch wieder begonnen — und zwar völlig so, als wäre die Epideixis gar nicht gewesen (318 A, vgl. 316 BC) —, da stellt Sokrates die Entscheidungsfrage. Protagoras will erziehen, seine Schüler sollen „besser werden“. Sokrates fragt: „Worin“ (τί; εἰς τί; περὶ τοῦ;)? Ganz ähnlich hatte er, als er den Hippokrates katechisierte, nach dem „Was“ gefragt (311 B). Jetzt geschieht es in einer etwas fortgeschrittenen Situation, nachdem das „Besserwerden“, also eine Beziehung auf das „Gute“, schon erfaßt ist. Protagoras nimmt die Weisung an und hebt seine Lehre von der der anderen Sophisten ab. Er selbst lehre keine einzelne Kunst (τέχνη), sondern „Wohlberatenheit“ (εὐβουλία) in Haus und Staat. Der Begriff der Eubulia in seiner politischen Bedeutung wird dem platonischen Sokrates im *Alkibiades* (125 E) wichtig, im *Staat* (428 B) gleicht er ihn mit der Sophia, die dem herrschenden Stand eignet. So scheint Protagoras recht Sokrates-nahe, wie man denn Platons gestufte Ordnung zerstört, wenn man an seinen Sophisten sozusagen kein gutes Haar lassen möchte. Sie stehen mit ihrem Erziehungswillen durchaus über jener gemeinen Ansicht, die etwa Meletos in der *Apologie* (24 C ff.) und Anytos im *Menon* (92 E) vertreten: daß jeder (also niemand) erzieht oder daß jenes Besserwerden geschieht wie das Griechisch-lernen, also wie ein Naturprozeß⁵). Und in gewissem Sinne steht Protagoras mit seinem „politischen“ Ziel dem Sokrates näher als die anderen Sophisten mit ihren technischen Belehrungen. Dann freilich ist es gerade Sokrates, an dessen Maß gemessen die Unterschiede zwischen den Sophisten sich verwischen und das, was ihm scheinbar am nächsten steht, sich als leer ausweist⁶).

Das Erziehungsziel des Protagoras wird von Sokrates noch verdeutlicht: gemeint sei von jenem die „politische Kunst“; sein Wille gehe darauf, Männer zu „guten Bürgern“ zu machen. Diese Klärung dessen, was der andere eigentlich meint, damit die Prüfung beginnen kann, das ist ja die Grundbewegung der frühen platonischen Dialoge und die Grundhaltung des Sokrates in ihnen. Hier stellt er sofort seinen Zweifel entgegen: er glaube nicht, daß die „Tugend lehrbar“ sei, und diese Frage nach der „Lehrbarkeit der Tugend“ wird damit zum Problem, an dem sich der Anspruch des

II.

317 E—320 C

Sophisten zu bewähren hat. Das ist nicht, wie es heut klingen mag, banales Thema eines Schulaufsatzes, sondern es ist eine — vielleicht die — Lebensfrage der Zeit⁷⁾. Arete ist das leidenschaftlich erstrebte Gut des staatlichen Mannes. Hier ist einer, der es uns durch Lehre zu verschaffen sich anheischig macht. Aber kann man es lehren? Ist Erziehung möglich? Bildung zur Arete wohlgemerkt, nicht etwa fachlicher Unterricht, an dessen Möglichkeit kein Zweifel besteht, weil man ihn überall wirklich sieht. Sokrates ficht die Lehrbarkeit der Arete mit zwei Gründen an. Erstens: die Hellenen hören in der Ratsversammlung über technische Dinge die Fachleute, bei allgemeinen Regierungs- oder Verwaltungsfragen hingegen jedermann. Und derselbe, uns nun vertraute Gegensatz von Fachausbildung und Erziehung kehrt in dem zweiten Argument wieder: die großen Staatsmänner — Perikles ist das nächste Beispiel — lassen die Söhne wohl unterrichten, aber die eigene Arete geben sie ihnen nicht weiter. Von den beiden Argumenten stammt das zweite sicher⁸⁾, und dann doch wohl auch das erste, aus der weitverbreiteten Erörterung dieser erregenden Frage. Platons Sokrates also macht sich hier — scheinbar oder wirklich — zum Sprachrohr jener Gesinnung, die die Möglichkeit des Erziehens bestreitet und ursprünglich gegen den Anspruch der berufsmäßigen Erzieher gerichtet ist. Daß er Platons letzten Ernst ausspräche, wird man nicht glauben, so sehr die gewöhnliche Auffassung von Ironie — als Tauschhandel von Ja und Nein — die Differenziertheit des Sachverhalts erkennt⁹⁾. Für jetzt genügt es zu wissen, daß Sokrates gleichsam mit geläufigen Zügen das Schachspiel eröffnet.

III.
320C—328 D Zweites sophistisches Stück. Protagoras muß sich in seiner Existenz angegriffen fühlen, und wir verkennen nicht, daß es sich unter der urbansten Hülle um Sein oder Nichtsein handelt. Er antwortet in der ihm angemessenen Form der Prunkrede und ist hier auf seiner Höhe, freilich auch in seinen Grenzen, indem er zuerst einen Mythos von der Erschaffung der Menschen erzählt, dann in langer Erörterung Argumente aneinander reiht und in alledem immer wieder den einen Sokrates anredet. Sokrates würde sich solcher Rede nicht bedienen, mit einem Mythos nicht beginnen. Wie wenig es sich dabei um „bloße Form“ handelt, wird der Fortgang des Werkes zeigen, wenn der Gegensatz der Sprechformen nachher zum Bruch zwischen dem Rhetor und dem Dialektiker führt (334 E ff.).

Was den Inhalt anlangt, so wurde über den Mythos früher gesprochen¹⁰). Das Wichtigste ist, daß der Gegensatz des technischen Wissens (ἐντεχνης σοφία), welches Prometheus den Menschen bringt und an die einzelnen verteilt, und der politischen Kunst, die Zeus allen insgemein verleiht, nun in mythischer Steigerung wiederkehrt, wie er schon seit dem Vorgespräch thematisch war. „Recht und Ehrfurcht“ (δική και αἰδώς) oder „politische Tugend“ ist eine Gabe des höchsten Gottes und muß sich durch die Gesamtheit erstrecken, wenn Staaten bestehen sollen¹¹). III 1.
320C—323A

Auf den Mythos folgt die Reihe der Argumente. Hatte Sokrates als Vertreter der volkstümlichen, antisophistischen Meinung gefolgert, daß es keine „Lehre“ von dieser allverbreiteten „Tugend“ gebe, so versucht Protagoras das Gegenteil zu beweisen aus dem Wesen der Strafe, die ja eine Erziehung zur Gerechtigkeit sei. Und hatte Sokrates auf die Erfahrung, daß die Söhne der großen Staatsmänner ihren Vätern nicht gleichen, wiederum ein Stück weit mit der Volksmeinung gehend, seinen Zweifel an der Lehrbarkeit gestützt, so widerlegt Protagoras dieses Argument aus der angeborenen Verschiedenheit der menschlichen Naturen. Das Ganze beschließt er mit einer Rüge an dem Hochmut (τρυφή) des Sokrates, der da leugne, daß Erziehung möglich sei, mit einer Verbeugung vor der Menge, indem alle, jeder nach seiner Kraft, zu Erziehern befördert werden, und mit einer Anpreisung seiner selbst, indem er für sich als einen aus dieser Menge doch in ausgezeichnetem Grade solche Fähigkeit in Anspruch nimmt und das Ganze in die Honorarfrage ausklingen läßt. III 2.
323A—328D

Daß hier Epideixis steht und nicht Gespräch, daß Mythos und Logos zur Wahl gestellt werden, daß dann der Mythos an den Eingang tritt, doch mehr verhüllend als klärend und jedenfalls nicht eindringend, das sind sogleich für den ersten Blick widersokratische Züge. Dennoch würde man unplatonisch sehen, wenn man dies nun in Bausch und Bogen verwerfen wollte. Der Mythos von der menschlichen Urgeschichte — er würde heute als „Kulturphilosophie“ auftreten — macht einen Gegensatz lebendig, der, wie das Vorgespräch schon bewies, durchaus sokratisch ist: es gibt zwei getrennte Wege im System der Erziehung, die Erziehung zum guten Bürger ist etwas Anderes als der Unterricht in einer beruflichen Kunst. Daß die Tätigkeiten des Zimmermanns und des Landmanns grundsätzlich verschieden seien von der „Wohlberatenheit“

des guten Bürgers, daß jene Berufsübung die Polis längst noch nicht „wohlberaten und weise“ mache, wird ja noch im *Staat* (IV 428 BC) ausdrücklich gesagt. Aber freilich hat doch Platon wieder und wieder die politische Kunst mit den Gewerben zusammengestellt (z. B. Gorgias 490 B ff. Polit. 279 A ff.), um zu zeigen, daß jene zu der Sachkunde, die in diesen sich von selbst versteht, erst müsse emporgehoben werden. Dazu vermag Protagoras freilich nicht vorzudringen. Wenn er dann damit abschließt, daß alle staatliche Arete den Weg nehmen müsse durch die Gerechtigkeit und die Sophrosyne und daß diese Arete der Gesamtheit einwohnen müsse, damit Polis überhaupt möglich sei, so dürfen wir an das Werk vom *Staat* vorausdenken, um dort das Problem entfaltet und gelöst zu finden. Allerdings geht die politische Arete durch das Ganze und ist dadurch von technischem Einzelkönnen unterschieden. Aber die Annahme, daß jeder die ganze hätte, würde die Verschiedenheit der Menschennaturen übersehen. Erst darauf, daß jeder „Stand“ gleichsam nach Handwerkerart „das Seinige tut“ (das ist die „Gerechtigkeit“) und daß sie dennoch konvergieren in dem Glauben an den Primat des Erkennens (das ist die Sophrosyne), — erst auf dieser heraklitischen Spannung ruht das Staatsgebäude. Noch sind wir im Frühwerk, und dazu spricht hier der Sophist. Trotzdem sind die ersten Ansätze nicht zu verkennen.

III 2a. Auf den Mythos also folgt der Logos. Daß in dem eigentlichen Beweis für die Lehrbarkeit (323 C — 324 D) Protagoras mit dem Satze, die politische Tugend „komme nicht von Natur und von ungefähr dem Menschen zu, sondern durch Lehre und Bemühung“ (323 C), auf dasselbe Ziel wie Sokrates gerichtet ist, wird am Schluß des Dialoges deutlich, wo Sokrates sich ausdrücklich dazu bekennt. Und die platonische Dialektik beruht ja ganz wesentlich auf dieser Überzeugung. Auch in der Begründung ist eher etwas Platon-Nahes: Sinn der Strafe ist Besserung, also Erziehung. Von diesem Gedanken gewinnt ja der *Gorgias* seine tiefsten Einblicke, und mit wörtlichem Anklang an die Protagoras-Rede kämpfen noch die *Nomoi* (934 A) gegen die Beziehung der Strafe auf das vergangene Verbrechen, für ihre Beziehung auf künftiges Handeln¹²). Aber freilich, wenn Protagoras Wissen hätte und nicht nur Meinung, so könnte er ja zum Schluß nicht auf die Gegenseite hinüberwechseln. Und wirklich ist mit der Tatsache des Strafens durchaus vereinbar die Anschauung des Meletos in der *Apologie* (24 D ff.): die

Gesetze, die Richter erziehen, kurzum alle andern, nur nicht — der Erzieher. Was dem Protagoras fehlt, ist die grundlegende, die sokratisch-platonische Einsicht: politische Arete ist allerdings lehrbar — genauer: sie steht in jener ironischen Spannung zwischen Lehrbarkeit und Nicht-Lehrbarkeit —, weil sie Erkenntnis ist, und weil Erkenntnis auf ein bestimmtes Sein gerichtet ist.

Zuletzt greift Protagoras das Argument von den Staatsmännern III 2b. und ihren unfähigen Söhnen an, in weitgespannter Erörterung, die 324D—328C am Prinzip und an der Erfahrung orientiert ist. Er bezeichnet scharf den Punkt, an dem die Aporie sich löst (ἐν τούτῳ λύεται ἡ ἀπορία): „Gibt es ein Eines oder gibt es das nicht, an dem die Bürger allesamt teilhaben müssen, wenn anders Staat sein soll?“ Diese Einheit der Arete, Einheit gegenüber der Vielheit technischer Bestrebungen, Einheit auch über der Vielnamigkeit von Gerechtigkeit, Maß, Frömmigkeit — es gibt sie, sie wird allgemein anerkannt, man handelt danach, wie das Prinzip der Strafe beweist. Und darum ist es undenkbar, daß die Staatsmänner ihre Söhne nicht zur Arete erziehen. In diesen stark getürmten Sätzen ist Protagoras so Sokrates- und Platon-nahe wie nirgends sonst. Die Einheit über der Vielheit, das ist ja die Grundform der platonischen Weltansicht, die Einheit der Arete der Gedanke, von dem alle die folgenden Dialoge bis zum *Staat* leben, ja das Ziel, auf das unser Dialog hinstrebt, ohne es im Grunde zu erreichen. Wirklich wird denn nachher Sokrates bei dieser Äußerung ansetzen (329 C). Nur kommt nicht klar heraus, wie diese Einheit eigentlich gemeint sei, Sokrates muß ja ausdrücklich danach fragen (329 CD). Und was damit zusammenhängt: das Einheitsmoment, also im Sinne des Sokrates der Erkenntnischarakter, fehlt. Arete ist für Protagoras irgend etwas erfahrungsgemäß Gesetztes, bei dem nach dem Was nicht mehr gefragt wird. So ist dies alles zwar enthusiastisch gesagt, aber nicht klar gesehen. Woraus sich denn das Komödienmotiv entwickelt: als Sokrates nachher jene Einheit erweisen will, wird Protagoras dem Erweis dessen, was er hier emphatisch behauptet, allen Widerstand entgegensetzen.

Und es gibt ja, zeigt nun Protagoras weiter, in der Tat ein Erziehungssystem; wie also sollte Arete nicht lehrbar sein? Auch hier sind wir in einer gewissen Nähe zu Platons Eigentlichem. Eine geistig durchdrungene Ordnung der Erziehung-Bildung wird hier gesehen, etwa die athenische wie sie sein sollte, und Protagoras' ord-

nender Gedanke, der auch jede Einzelunterweisung bestimmt, ist dieser, daß der Zögling „so gut (vollkommen) wie möglich werde“ (ὡς βέλτιστον γενέσθαι). Man denke daran, daß hier musische und gymnastische Unterweisung einander folgen, ähnlich wie im *Staat*, wo ja (376 E) diese Verbindung ausdrücklich als „vor langer Zeit erfunden“ bezeichnet wird. Man achte vor allem auf die seelischen Wirkungen des Musikunterrichts. Das Eindringen von Rhythmus und Harmonie in die Seelen, die Sänftigung die dadurch hervorgerufen wird, Eurhythmie und Wohlgefüge (εὐαρμοστία) der Seele als Ziel dieser musischen Erziehung: das alles kehrt im *Staat* mit wörtlichen Anklängen wieder (Prot. 326 B. Staat 400 D. 401 D. 410 CD. 522 A). Was aber fehlt, wenn man ihn von dorthier beurteilt, dem platonischen Protagoras? Sein Prinzip des „Möglichst-gut-werdens“ verzichtet, wie das vorher auch bei dem „Einen“ und bei der Arete geschah, auf jede Klarheit über das Was und Worin. Und so fehlt denn dieser Erziehung ein wirklich gesehenes Ziel. Gymnastik ist zwar auch für Protagoras nichts rein Körperliches, und was er als ihren Zweck setzt — der Körper soll besser werden und so der Denkkraft dienen, welche gut ist (326 B) —, steht über der gewöhnlichen Meinung (Staat 410 C), welche Gymnastik und Musik auf Körper und Seele verteilt. So ist er auf dem Wege zu dem staatsgründenden Sokrates, ohne doch dessen höhere Ansicht zu erreichen, daß beide Lehrbezirke um der Seele willen da sind, d. h. der wahren menschlichen Vollendung dienen. Musische Erziehung ist im *Staat* Vorstufe, damit die Seele, wenn der Logos komme, ihn aufnehme als etwas Verwandtes (402 A). Im *Protagoras* erleben wir hier die stärkste Enttäuschung. Denn was eben noch als Ziel genannt worden war, „daß die Seele rhythmischer und wohlgefügt werde“, wird sogleich einem weit Niedrigeren unterstellt: der „Brauchbarkeit zum Reden und Handeln“ (ἵνα εὐρυθμότεροι καὶ εὐαρμοστότεροι γιγνόμενοι χρήσιμοι ὦσιν εἰς τὸ λέγειν τε καὶ πράττειν 326 B 3)! So wenig weiß Protagoras um die Wertstufen, und hier wird besonders deutlich, daß ihm der Bezug auf ein Höchstes fehlt oder auch nur das Suchen danach. Zuletzt seine Lösung der Aporie: Wenn die Staatsmänner ihre Weisheit oft nicht ihren Söhnen vererben, nun so sind eben die Anlagen verschieden. Gerecht und ungerecht sind ja keine absoluten Begriffe, und an den Wilden gemessen sind auch die bei uns Ungerechten noch gerecht. Jedermann ist Lehrer der Arete, mit deren

Erlernen es geht wie mit dem der Muttersprache. Die Befähigung zum Lehren ist nur gradweise verschieden, und sich selbst will Protagoras nur einen besonders hohen Grad vorbehalten in dieser Relativierung. Denn das sieht man, wie jeder absolute, jeder geistige Maßstab dem Protagoras fehlt. Was er vorträgt, ist barer Naturalismus und Relativismus. Er selbst verliert darin im Grund jedes eigene Recht, das er sich hinterdrein kümmerlich zu wahren sucht. Wenn alle erziehen können, so kann es keiner, und damit ist Protagoras, ohne es zu merken, dort angelangt, wo der Bestreiter seiner eigenen These steht. Die Vorstellung, mit der Erziehung gehe es wie mit dem Erlernen der Muttersprache (ἐλληνίζειν), stammt ja aus dem Arsenal derer, die eine eigentliche Erziehung für überflüssig oder unmöglich halten.

Die Naturgebundenheit verkennt auch Platon nicht (Staat 414 D ff.). Er bestimmt die Zugehörigkeit zu seinen Ständen nach der Beimischung edler oder unedler Metalle. Über dieser natürlichen Grundlage aber erhebt sich als etwas ganz Anderes die Erkenntnis und damit die Lehre. So zeigt sich der fehlende Blick auf Erkenntnis und das ihr entsprechende Sein als der eigentliche Mangel des protagoreischen Systems. Wenn Protagoras relativistisch die Grenzen verschwemmen will, so hält Sokrates unerschütterlich den Blick auf die Arete gerichtet, als etwas was der biologischen Sphäre nicht wie das Erlernen der Muttersprache eingeordnet ist, sondern über ihr steht.

Zweites dialektisches Stück. Sokrates ist von der Epideixis „bezaubert“, und eine starke Wirkung hat sie gewiß. Er ist auch nunmehr überzeugt, daß es „eine menschliche Bestrebung gibt, durch welche die Guten gut werden“, — wo denn die allzu rasche Sinnesänderung mißtrauisch macht gegen den Ernst seines anfänglichen Zweifels. Zugleich aber enthält die ironische Schilderung, wie er erwartet habe, Protagoras würde noch weiterreden, und das Bild von der angeschlagenen Glocke, mit dem er die Prunkreden der Rhetoren charakterisiert, die Kritik jener sophistischen Form, die der seinen, der dialogischen, gegenübersteht. Diese kommt, wir sahen es vorher bei dem Gespräch mit Hippokrates, ihrem Wesen nach „zu einem Ende“, jene ist endlos, ziellos. Ein sokratisches, also dialogisches, Stück folgt nun, und bei etwas „Kleinem“ (328 E 4), also bei dem entscheidenden Punkte, setzt Sokrates ein. Platon hatte den Protagoras von der Einheit der Arete empha-

IV.
328D—334A
IV 1.
328D—330B

tisch sprechen und damit gleichsam auf einen Richtpunkt des eigenen Philosophierens zielen lassen. Diese Einheit, die Protagoras nur hingestellt, nicht geklärt hatte, prüft Sokrates. Meint Einheit die vollkommene Identität, so daß die verschiedenen „Tugenden“ nur Namen wären für die eine „Tugend“? ¹³⁾ Oder meint sie die Einheit der unterschiedslosen Teile wie Stücke eines Goldklumpens? Oder die Einheit „wie in einem Antlitz“ (ὥσπερ προσώπου), die Einheit des Organismus? Vielleicht liegt in jedem dieser drei Aspekte etwas Richtiges. Vielleicht deutet sich gar eine Abstufung innerhalb des Einheitsgedankens an. Kann man nicht sagen, daß für die Arete des Sokrates, freilich nur für sie, die vollkommene Identität der angemessene Ausdruck wäre? Protagoras entscheidet sich für das Dritte und sagt auch damit etwas Sinnvolles und Platon-nahes. Denn als das Verhältnis der „staatlichen Tugenden“ sich klärt, eben im *Staat*, da erweist es sich als ein System notwendig verschiedener, aber in einer höheren Einheit ebenso notwendig verbundener Glieder. Doch wie sehr der Sophist nur aus Versehen, und weil er das Wesen des sokratischen Vergleiches nicht versteht, auf das Richtige zutappt, zeigt sich sogleich: fast in demselben Atem behauptet er, man könne die eine Tugend haben und die andere nicht —, als ob nicht eben die Teile des Gesichts als organische Gesamtform zusammengehörten! ¹⁴⁾ So wird denn im Fortgang wieder das Komödienmotiv unseres Dialoges wirksam: Protagoras ist nicht im Stande die Einheit festzuhalten, und gegen seinen Widerstand erweist Sokrates sie. Freilich erweist er — eigentümlich schillernde und schwer zu fassende Ironie! — die gesteigerte Einheit der Identität, und dies noch dazu auf dem Weg arger Trugschlüsse. Was ihm beinahe gelungen ist, als das Gespräch abbricht.

IV 2a. Zuerst „beweist“ Sokrates, daß Gerechtigkeit und Frömmigkeit
330B—332A das gleiche ist. „Oder etwas sehr Ähnliches“, wird am Schlusse gesagt (331 B) und dann noch einmal: „nahezu dasselbe“ (333 B). Da scheint doch nicht, als ob alles in Ordnung wäre. Gerechtigkeit sei etwas Gerechtes und Frömmigkeit etwas Frommes — das mag noch hingehen. Gerechtigkeit und Frömmigkeit seien, weil nach Protagoras' Voraussetzung voneinander verschieden, jene etwas nicht Frommes, diese etwas nicht Gerechtes — das ist ein arger Fehlschluß. Und ein noch ärgerer ist der nächste Schritt: Gerechtigkeit sei, weil etwas nicht Frommes, darum etwas Unfrommes

und desgleichen Frömmigkeit etwas Ungerechtes. So wird denn auch die Folgerung entwertet, die Sokrates aus dieser künstlich herbeigeführten Sinnlosigkeit zieht: die völlige In-Eins-Setzung von Frömmigkeit und Gerechtigkeit. Sagen wir gleich, daß sie immer noch besser ist als das relativistische Gerede, dem der ratlose Sophist sich ergibt: „irgendwie“ (τὶ 331 D 2. ἀμὴ γέ πη D 3. 7. ἔστιν ὁπῇ D 4.) sei eben alles allem ähnlich und auch unähnlich.

Zweitens wird „erwiesen“ die Identität von Sophrosyne — ge- IV 2b.
sundem Sinn, Selbstbeherrschung — und Sophia — Wissen und 332A—333B
Weisheit — und zwar so, daß ihnen der gleiche Gegensatz, die „Un-
sinnigkeit“ (ἀφροσύνη), gegenübergestellt wird. Jedes Ding, heißt
es nun weiter, habe nur einen Gegensatz, und wenn zwei Dinge den-
selben Gegensatz hätten, so müßten sie identisch sein. Da sollen
wir erstens bemerken, daß man beide „Tugenden“, um die es sich
handelt, gar nicht genauer anschaut, sondern daß man wie mit
Stempelformen mit ihnen arbeitet —, wo es dann leicht ist, einen
und denselben Gegensatz für sie zu finden. Noch wichtiger ist das
andere: hier wird Gegensatz überhaupt mit einer bestimmten Art
des Gegensatzes, dem konträren, verwechselt. Daß es sich um be-
wußte Täuschung — also beiläufig für den Leser um eine logische
Übung — handelt, zeigt Sokrates selbst, indem er an die Hand gibt,
den Fehler zu verbessern: eines muß falsch sein, entweder der Satz
vom Gegenteil oder der Satz, daß die Tugenden eine Einheit bilden
„wie beim Gesicht“. Man müßte erwarten, daß Protagoras den
ersten Satz für falsch erklärte. Dann hätte er seine eigene Anfangs-
these gerettet und zugleich den logischen Fehler erkannt. Aber er
findet sich nicht heraus, und so gelangt Sokrates statt zur Einheit
des Organismus zur Einheit der Identität. Dem Leser bleibt es
dann überlassen, den Fehler in der logischen Methode aufzuspüren
und sich über die Weise, wie Einheit eigentlich zu fassen sei, seine
Gedanken zu machen¹⁵).

Drittens soll erwiesen werden, daß die vier Begriffe, die nun zu IV 2c.
zwei Begriffspaaren sich verbunden zu haben scheinen, nur einer 333B—334A
sind. Dazu aber kommt es nicht, indem Protagoras sich nicht mehr
fügt, sondern ausbricht. Ausbricht, nicht weil er die absichtlichen
Irrungen durchschaute, sondern gerade weil er sie nicht durch-
schaut, aber unklar spürt (333 E 3), daß Sokrates „mit dem Logos
zugleich den Antwortenden untersuche und prüfe“ (C 7—9). Und

ausbricht nicht ins Freie, sondern in das Gestrüpp des eigenen Relativismus und in die Weite sophistischen Redeschwails: über die Relativität des Nützlichen, die bunte Vielfältigkeit (ποικίλον 334 B 6) des Guten.

Aber notwendig ist es, hier noch ins Einzelne zu dringen. Kann man Unrecht tun und zugleich gesunden Sinnes, maßvoll und verständig sein (σωφρονεῖν, εὖ φρονεῖν)? so formuliert Sokrates (333 D). Und plötzlich ist deutlich: in diesem scheinbaren Spiel mit Begriffen liegt die entscheidende Lebensfrage. Sie führt hin auf die Problematik des *Gorgias* und des *Staates*, und im Hintergrund steht die These des tyrannischen Menschen: Gewalttat ist höchste Klugheit. Sehr bemerkenswert die Stellung des Protagoras: Viele, sagt er, halten es für möglich, Ungerechtigkeit und „gesunden Sinn“ zu vereinen. Er aber lehnt das ab, erhebt sich über die Vielen. Der Stufenweg zu Sokrates ist deutlich¹⁶). Aber wenn Protagoras sich nun herbeiläßt die Meinung der Vielen gesprächsweise zu vertreten, so wird man sich fragen, ob er sie nicht auch im Ernste vertreten könnte. Die Menge also meint, daß man in der Tat „gesunden Sinnes“, d. h. auch verständig oder wohlüberlegt sein und zugleich Unrecht tun könne — nämlich dann, wenn man mit seinem Unrecht tun Erfolg hat (εἰ εὖ πράττουσιν ἀδικοῦντες). Und so versteht man die Frage des Sokrates, ob gut das sei, was für die Menschen nützlich (oder förderlich) ist. Wieder scheint sich Protagoras hier von dem Utilitarismus der Vielen zu trennen, indem er behauptet, gut sei auch dann gut, wenn es nicht nützlich sei. Aber wie wenig Ernst es ihm mit dieser These ist, zeigt sich sogleich, da er der Prüfung des Sokrates ausweicht und sich ins Gerede verliert. Die von Sokrates aufgeworfene Frage ist freilich komplex. Denn Platon hat einerseits die Identität des „Guten“ — oder des „Schönen“ — mit dem „Förderlichen“ oft als keines weiteren Beweises bedürftig anerkannt (Gorg. 499 D. Staat 457 B). Er hat andererseits die Gefahr der Relativierung gesehen, die in dem Begriff des Nützlichen liegt, und läßt zum Erweis dieser Gefahr seinen Protagoras ganz in diesem Relativismus stranden. So deutet sich hier wohl an, daß man mit jener Gleichsetzung ebenso das Gute hinabziehen könne in den Bereich des Relativen wie das Nützliche hinaufheben in den Bereich des Absoluten. Hätte man aber Klarheit über das Gute als das Absolute, dann würde das hier abgebrochene Problem sich dorthin fortsetzen, wo auch „Gerechtigkeit“ und

„Verständigkeit“ als untrennbar erscheinen müßten, weil beiden die Erkenntnis, zuletzt des Seiend-Guten, zugrunde liegt.

Krisis. Protagoras verliert sich ins Geschwätz. Er entzieht sich der ihn prüfenden Kraft nun auch in der Form seines Redens, und als Sokrates gegen diese Form Einspruch erhebt, zieht er sich verärgert zurück. Sokrates erklärt: er könne, vergeßlich wie er sei, langen Reden nicht folgen und sei auch selbst unfähig zu langer Rede. Unter dieser ironischen Hülle kämpft der Dialogiker und Dialektiker, der „nicht anders kann“, gegen das ihm widerstrebende Formprinzip. Und wenn Protagoras programmatisch seine Fähigkeit zu unübertrefflich kurzer wie zu unübertrefflich langer Rede verkündet haben soll (334 E) — fast wörtlich sagt dasselbe Gorgias von sich in dem gleichnamigen Dialog (449 BC) —, so deutet sich darin an, daß es für den Allkünstler auch ein formales Prinzip als ein notwendiges nicht gibt. Gegen die drohende Auflösung erhebt sich alles, was am Bestehen des Gesprächs interessiert ist. Kallias der Gastgeber, der gleichsam nur die reine Lust an der Unterhaltung darstellt, macht im Namen des Protagoras den unmöglichen Vorschlag: jeder solle auf seine Weise das Gespräch durchführen, womit er in Wahrheit die Möglichkeit echten Gesprächs vernichtet. Auch Alkibiades, der stürmische, nimmt die Sache wie einen Wettkampf, wo das Eingeständnis der Niederlage alles beendet. Er weiß nichts von dem Logos, der sein inneres Gesetz hat und nicht „im Stiche gelassen werden“ darf. Aber von Sokrates in seinen Kräftekreis gezogen, vertritt er scharf das sokratische Prinzip des Zwiegesprächs und sieht scharf den Mangel an Protagoras: daß er nicht „Rechenschaft geben“ will (336 C).

Kallias und Alkibiades sprechen nur den Konflikt noch einmal aus, bannen ihn nicht. Kritias, der Politiker, sammelt was an neutralen Kräften übrig ist, um den Zerfall zu hindern¹⁷). Viel eigene geistige Mittel haben sie nicht einzusetzen bei ihren Mahnungen zur Eintracht, mag Prodikos die wohlbekannten Künste seiner Wortbedeutungslehre spielen lassen, Hippias die gleichfalls etwas abgestandene Antithese von Natur und Satzung aufwärmen und mit einer Preisrede auf Athen als „den heiligen Staatsherd der Weisheit“ und auf das Haus des Kallias die Gegensätze abstumpfen. Sein Vorschlag, einen Kampfwart zu ernennen, zeigt, wie auch er das Ganze rein agonial sieht. Sokrates weiß, daß der Logos Gesetze hat, die kein Vorsteher bestimmen kann, und bringt es durch eine ebenso

V.

334A—338E

geschickte wie sachlich konsequente Wendung dahin, daß das Gespräch erneuert wird und sein dialogisches Prinzip siegt: Protagoras soll die Führung übernehmen.

Man nennt diese bewegte Szene ein „Zwischenstück“. Mit Recht, wenn man allein den begrifflichen Fortgang für bedeutend hält. In dem philosophischen Drama ist sie etwas durchaus anderes: der erste Ausbruch des Kampfes zwischen Sokratik und Sophistik um die Form der Rede, die nicht „bloße Form“ ist, sondern die Bedingung alles Philosophierens. Am Schlusse ist das dialogische Prinzip anerkannt. Aber freilich ist der Sieg noch sehr unvollkommen. Nur die Form, nicht der Gegenstand, wird zunächst sokratisch sein. Und Protagoras wird das Gespräch führen. Womit denn über den Ausgang des folgenden Abschnitts schon von vornherein entschieden ist, da das Werkzeug des Dialogs nur in die Hand des Dialektikers gehört.

VI.
338E—347A

Drittes sophistisches Stück. Vielmehr beginnt gerade jetzt eine neue sophistische Partie, das Gespräch über ein Gedicht des Simonides¹⁸⁾. Formal hat sich das sokratische Sprechprinzip durchgesetzt. Aber der Inhalt ist unsokratisch, sophistisch: Schönrederei — oder diesmal Streit — über ein im voraus festgelegtes Wortgebilde, nicht dialektisches Durchforschen eines Problems, dessen Sachgehalt allein die Rede lenkt. Sokrates wird es nachher aussprechen (347 Ef.): daß Dichterinterpretation keine letzte Wahrheit habe, weil man den Dichter nicht fragen könne — derselbe Einwand, den Sokrates immer gegen das Buch erhebt und gegen die lange Rede —, während das echte Zwiegespräch die Wahrheit und die Sprechenden prüft. Der Mangel an Wahrheitsgehalt wird sich auch daran zeigen: es gibt allemal nur einen wahren Logos, aber viele Reden über ein Gedicht: Protagoras selbst gibt seine Erklärung, Sokrates gibt ihrer gar drei verschiedene, und schließlich verzichtet Hippias nur ungern auf die schöne Rede, die auch er in petto hat (347 A).

Es ist kein Zufall, daß Platon seinen Protagoras gerade zu einem Gedicht des Simonides greifen läßt. Denn „ungleich den früheren Dichtern läßt sich Simonides, lebhaft, kritisch und streitbar, auf bewegliche Diskussionen ein“ (H. Fränkel), so daß zwischen ihm und den debattierenden Sophisten eine ferne Verwandtschaft besteht. Wenn freilich Protagoras behauptet, das Gedicht handle von dem was wir hier besprechen, so liegt der Einwand auf der

Hand, daß es zwar von der Arete handelt, aber weder davon, ob sie „lehrbar“ noch ob sie „eine“ sei. Der Sophist tut denn auch nichts weiter als seinen Witz an den Worten des wehrlosen Dichters zu üben, indem er ihm einen Widerspruch nachweist. Was Simonides zu Anfang setze, habe er bald darauf vergessen und bekämpfe seine eigene Ansicht, da sie ihm aus dem Munde eines anderen entgegenkomme. Ist es nicht ergötzlich, wie hier Protagoras mit jedem Worte sein eigenes Verhalten charakterisiert? Dann aber folgen die belustigenden Gegenstöße des Sokrates. Dieser nämlich benutzt zuerst die Wortunterscheidungskunst (oder auch die Silbentecherei) des Prodikos, und zwar mit Erfolg, indem er durch das Bekenntnis zu dessen Technik ihren Patron gewinnt und dann, auch sophistisch überlegen, gleichsam mit der Waffe des einen Sophisten auf den andern losprügelt. Als der sich wehrt, wendet Sokrates zweitens dasselbe Kampfmittel nur noch ergötlicher an. Denn indem er die Worte, statt sie zu unterscheiden, vielmehr vermengt (χαλεπόν und κακόν), verkehrt er die Methode des Prodikos in ihr Gegenteil, während dieser noch immer davon überzeugt ist, daß sein eigenes Steckenpferd nicht nur von Sokrates, sondern schon von dem alten Simonides geritten werde. Das Ergebnis ist denn auch danach: „Es ist schlecht, wenn man gut ist.“ Aber Sokrates nimmt, als Protagoras Einspruch erhebt, das Spiel gar nicht ernst, sondern beginnt mit dem dritten Ansatz einen zusammenhängenden Vortrag als Muster jener Gedichtdeutung, indem er nun auch die Kunstform der langen Rede überlegen sich aneignet, und eine durchgeführte Gedichtdeutung präsentiert, weit überlegen jenem fragmentarischen Herumkritisieren, wie Protagoras es vollführt hat.

Hatte Protagoras seine Rolle im Dialog damit zu spielen angefangen, daß er seine Rednerkunst an die erlauchtsten Namen der Vergangenheit wie Homer und Orpheus anknüpfte (316 D), so beginnt jetzt Sokrates sein Werk mit einem Blick auf die Anfänge der Philosophie. In den Institutionen Spartas und Kretas habe sie ihren Ursprung — das wird mit sichtlichem Vergnügen an der Paradoxie „bewiesen“ —; die früheste philosophische Ausdrucksform seien die Sprüche der Sieben Weisen — das ist gar nicht soweit hergeholt —; und an einen solchen Spruch knüpfe das Gedicht des Simonides an — das trifft zu. Nachdem er so das Gedicht in seinen geschichtlichen Rahmen gestellt hat, läßt er die Exegese

folgen, die in betontem Gegensatz zu der des Protagoras „den ganzen Umriß (τὸν τύπον τὸν ὅλον) und das Ziel (τὴν βούλησιν)“ des Gedichtes darlegen will. Diese Weite des Plans verbindet sich mit dem (fast philologischen) Eingehen auf solche Einzelheiten wie die grammatische Funktion der Partikel μέν und die Stilform des Hyperbaton.

Bei alledem kommt nun die sokratische Gedichterklärung der des Sophisten an Willkür gleich, übertrifft sie nur noch durch die Folgerichtigkeit, mit der der Redner alles in seinem eigenen Sinne mißdeutet. Es sei schwer ein vollkommener Mann zu werden, d. h. jeweils im Handeln sich als einen solchen zu erweisen. Ganz unmöglich aber sei es, ein vollkommener Mann immer und unverändert zu sein. Dies nämlich sei der Götter Werk, so daß menschliches Werden und göttliches Sein, menschliches Streben nach dem Guten und göttliche Vollendung im Guten, einander gegenübersteht (344 BC). Das rechte Wirken und damit rechte Ergehen (εὐπράγξα) des Arztes wie jedes Fachmannes wird bestimmt durch Lernen, Studium (μάθησις). Nur wenn man dadurch ein Könner geworden ist, kann man wiederum versagen (κακῶς γίγνεσθαι), während der von vornherein Unerfahrene das nicht kann. Nun wird, wie immer bei Platon, von dem Könner der Übergang gemacht zu dem „guten Manne“. Auch diesem ist es möglich, schlecht zu werden, und damit kann schlechtes Ergehen (κακὴ πρᾶξις) ihn treffen. Das geschieht dann, und zwar allein dann, wenn er des Wissens beraubt wird (345 B). Und zuletzt wird der sokratische Satz, „daß niemand freiwillig fehle“, herausgelesen aus dem Gedicht (345 DE). Er hängt offenbar sachlich mit dem, was vorher herausgeschält wurde, eng zusammen und prägt sich um so mehr ein, als die Gewaltsamkeit auffällt, mit der Sokrates ihn, die Worte falsch verbindend, dem Gedicht aufzwingt. Das Ganze enthält einen Ansatz platonischer Ontologie und ist ein kurzer Abriß dessen, was man die sokratische Wissensethik nennt, und kein aufmerksamer Leser kann sich dem Eindruck entziehen, daß er hier — wenn auch unter der Verhüllung sophistischer Methode und willkürlich fälschender Interpretation — durch Sokrates hingezogen wird zu einer Lehre, die in sich etwas Wesentliches bedeutet¹⁹). Ja mehr: war in dem letzten sokratisch-dialogischen Teil das Gespräch auseinandergebrochen an dem fehlenden Begriff der Erkenntnis des Guten, so läßt Platon — höchst witzig — in dem

epideiktisch-sophistischen Stück, also mit eigentlich unsokratischen Mitteln, eben jenen Wesenszusammenhang hinauf bis zum göttlich Guten sichtbar werden, dessen Fehlen die Krisis des Gesprächs herbeizog.

Drittes dialektisches Stück. Als Sokrates geendet hat, konnte der sophistische Schwall beliebig weiterrauschen: auch Hippias VII.
347 A—360 B bietet eine Rede an. Aber nun meldet sich die dialogische Energie VII 1.
347 A—349 A wieder, zuerst bezeichnenderweise in Alkibiades, der, gleichsam ein vorgeschobener Posten, zur Gesprächsform zurückruft. Sokrates greift das auf, übt scharfe Kritik an jener Dichterinterpretation, die er selbst so virtuos gehandhabt hat, und will dort wieder einsetzen, wo wir vorher abgebrochen haben (348 A). Er ist der Einzige, der den Logos mit seinen Forderungen vor Augen hat, während die meisten sich an dem Augenblickssiege des einen oder des anderen und überhaupt am Gerede genügen lassen. Und er setzt gegen einen letzten Widerstand des Protagoras sein Prinzip durch mit Hilfe des Alkibiades und der übrigen, die das Prinzip nicht in seiner Tiefe durchschauen, sich aber von der überlegenen Führung mitnehmen lassen.

Sokrates faßt die alte Frage von neuem an: wie ist die Einheit der „Tugenden“ in der einen „Tugend“ zu verstehen? Wir entsinnen uns, daß Protagoras die Identität abgelehnt hatte und die einzelnen als notwendig zusammengehörige Teile „wie in einem Gesicht“ hatte sehen wollen. Wir entsinnen uns ferner, daß Sokrates dann die Vereinheitlichung durchzuführen unternahm in der gesteigerten, vielleicht übersteigerten Weise, mit absichtlichen logischen Fehlern, und daß Protagoras, als er sich nicht mehr zu helfen wußte, den Logos vor der Vollendung im Stich ließ. Jetzt sind jene Kämpfe verblaßt. Protagoras hat die Vereinigung der vier Tugenden, Gerechtigkeit, Frömmigkeit, Sophrosyne und Einsicht, vollzogen. Sie sind einander „sehr ähnlich“. Man merkt, daß er sich auf die Identität nicht einläßt, daß aber auch Sokrates darauf jetzt keinen Wert legt, kurzum daß die Frage, wie diese Einheit zu fassen sei, nunmehr — in sokratisch-platonischer, d. h. undogmatischer Weise — etwas läßlich behandelt wird gegenüber der Frage, ob Einheit sei. Denn nun meldet sich das neue Problem: wie steht es mit der fünften Tugend, der Tapferkeit? Und hier behauptet Protagoras, sie sei von den übrigen durchaus verschieden (πάνυ πολὺ διαφέρων), so daß man sie im höchsten Grade be-

VII 2.
349 A—D

sitzen könne, ohne gleichzeitig von den andern irgend etwas zu besitzen. Damit gibt er das volkstümliche Urteil wieder²⁰⁾ und merkt nicht, daß er die eigene These von der organischen Einheit aller Tugenden preisgegeben hat.

Man kann geneigt sein, hier nur Begriffskonstruktionen zu sehen. Demgegenüber gilt es sich klarzumachen, daß die Frage darauf geht, wie man leben, wie man erziehen muß. Und nun ist offenbar die Absicht, die „Tapferkeit“, die „Mannestugend“ (ἀνδρεία), die am leichtesten verwechselt werden konnte mit einem bloß vitalen Wert und gar mit dessen Ausartung (mit der δεινότης oder dem θαρραλέον), und die doch so unentbehrlich ist für das menschlich-staatliche Dasein, einzubeziehen in den Kreis der menschlich-staatlichen Kräfte²¹⁾. Weil es die schwerste Aufgabe ist, darum steht sie zuletzt. Und deshalb wird Protagoras mit der volkstümlichen Inkonsequenz belastet, damit in dem Versuch ihrer Überwindung das sokratische Prinzip sich herausstelle. Im *Staat* ist der Zusammenschluß vollzogen. Die Tapferkeit von den anderen Tugenden trennen, das hieße das Gefüge des Staates wie der Einzelseele zersprengen.

Aber merkwürdig: Am Ende des *Politikos* ist die Rede von der Polarität der menschlichen Naturen, in denen etwa die „Tapferkeit“ (ἀνδρεία) oder die „Zucht“ (κοσμιότης) überwiegt. Und von dem wahren Staatsmann wird dort gefordert, daß er diese polaren Gegensätze in der runden Einheit des Staates zu binden wisse. Ist also Platon später zurückgekehrt zu dem, was er im Schlußteil des *Protagoras* durch Sokrates überwinden läßt? Gewiß nicht. Vielmehr wird gerade am Gegensatz der Sinn der protagoreischen These und ihrer Überwindung deutlich. Im *Politikos* gibt es zwei Menschentypen, der eine ist „scharf“ (ὄξύς), der andere ist „gemäßigt“ (σώφρων, ἡσυχαιός). Man merkt besonders an dem zweiten, der ja die alte, im *Charmides* überwundene Definition der Sophrosyne aufnimmt, daß hier gar nicht die ethisch-politisch geschauten „Tugenden“ sondern naturhafte Anlagen gemeint sind. Jetzt erst wird sichtbar, um was es sich im Schlußteil des *Protagoras* handelt: eine naturalistische Menschenerfassung soll überwunden werden durch die ethisch-politische: der Mensch ist nicht das, als was Natur ihn hinstellt, sondern was Bildung aus dieser Anlage schafft.

Klären wir die Strategie auf, mit der Sokrates die letzte Einheit bewirkt! In seinem Sinne kann das nur geschehen, indem „Tapfer-

keit“ auf „Erkenntnis“ zurückgeführt wird, und dies eben ist offensichtlich das Ziel seines ersten Vorstoßes (350 D). Der gerade Weg zu diesem Ziele aber liefe etwa so: Tapferkeit als Tugend müßte geschieden werden von naturhaftem Wagemut, der nur Stoff, nichts Geformtes, kein „Schönes“ ist. Tapferkeit ist die aus diesem Stoff geformte „Tugend“. Wodurch aber geformt? Durch Episteme, d. h. nicht praktisches Einzelwissen, sondern Wissen um das Wesen.

Doch so gerade zu gehen ist nicht Sokrates' Art. Was würde auch VII 3.
Protagoras von der Erkenntnis des Sokrates begreifen? Darum 349 E—350 C
behält dieser zwar das Ziel im Auge, aber er führt dorthin auf Irrwegen. Anstatt Tapferkeit von Wagemut zu scheiden — was im *Laches* geschieht — verwirrt er beide und läßt die Wirrnisse nur für den aufmerksamen Leser fühlbar werden. Areté ist etwas „Schönes“, eine menschliche Vollkommenheit²³). „Wagemut“ aber erweist sich zuweilen als Wahnwitz. Wo man denn wohl merkt, daß Scheidung statt Vermischung nötig war. Und zweitens: das „Wissen“ läßt Sokrates zwar hineinspielen, aber er faßt es nicht in der ihm eigenen Tiefe, sondern nur in seinen unteren, praktischen Stufen als das Wissen des Tauchers, des Reitkundigen, des im leichten Waffendienst Geübten. So wird fühlbar, daß Episteme dazu gehört, damit Tapferkeit sei. Aber wiederum wird man irregeführt darüber, und es bleibt zu suchen, welcher Art diese Episteme eigentlich sei.

Protagoras geht gegen die schwachen Stellen der feindlichen Front VII 4.
zum Gegenangriff vor²³). Er sieht erstens, daß der Satz „Die 350 C—351 B
Tapferen sind wagemutig“ nicht ohne weiteres umkehrbar sei. Aber freilich weiß er mit dieser rein formalen Erkenntnis nichts anzufangen für eine wirkliche Klärung. Er macht zweitens ganz richtig den Unterschied zwischen Naturgegebenheit (φύσις) und Erkenntnis (ἐπιστήμη). Allein wie wenig Erkenntnis er von dem Wesen der Erkenntnis besitzt, das zeigt sich, wenn er den Wagemut auf die Seite des Wissens, die Tapferkeit auf die Seite der Naturanlage stellt und weiterhin „Mut“ und „Wahnsinn“ der Episteme, „Wohlerzogenheit“ (εὐτροφία) der Physis zugesellt. Man kann die Dinge nicht ärger durcheinanderwirren. Aber gerade dadurch, daß er den Sokrates irrlüchelt und den Protagoras vergebliche Versuche machen läßt, sich durch das Gestrüpp zu winden, hat Platon dem Leser die eigene Aufgabe gestellt.

- VII 5. Nunmehr setzt Sokrates zum letzten Stoße an. Er erreicht sein
351 B—360 E Ziel: Tapferkeit ist Wissen (σοφία), unmöglich kann jemand höchst unwissend und zugleich höchst tapfer sein. Die Einheit der „Tugenden“ auf der Grundlage der „Erkenntnis“ ist gewahrt. Der Sophist gibt sich geschlagen. Aber auf welchen sophistischen Irr- und
- VII 5a. Schleichwegen kommt Sokrates an dieses Ziel! Zwei Fragen richtet
351 B—352 D er zunächst an Protagoras. Erstens: ist lustvoll leben etwas, dem als solchem (von den Folgen abgesehen) das Prädikat „gut“ zukommt? Hier weicht Protagoras einem einfachen Ja aus: Lust sei nur dann gut, wenn es Lust am Schönen sei. Und das ist allerdings ein „Hedonismus“, den Platon allezeit gebilligt hat. Aber das Schöne und Gute als Eigenwert soll nach dem Willen des Sokrates hier gerade ausgeschaltet, Gut soll auf Angenehm zurückgeführt werden. Das ist in dieser Form zu keiner Zeit Platons Meinung gewesen, so „verschiedenartig er sich über die Lust geäußert hat“ (varie et multiformiter de voluptate disseruit Gellius VIII 5), und so sehr er besonders später den Lustfaktor in der Lebensrechnung gegenüber allzu strengem Rigorismus anerkennt. Wenn er in den *Gesetzen* (V 733 E ff.) die Lebensformen nach ihrer Lustmenge gegeneinander abmißt, so nennt er diese Betrachtung die „menschliche“. Sie soll nur eine Ergänzung der „göttlichen“ sein, die eben vorhergegangen ist und ohne die er sich die menschliche nicht gestattet hätte²⁴). In unserem Dialog zeigt die Antwort des Protagoras — es scheine ihm nicht bloß für die jetzige Erörterung, sondern auch für das ganze übrige Leben sicherer, Gut und Angenehm voneinander zu sondern — einerseits das Gefühl, daß es hier um eine höchste Entscheidung geht, andererseits in dem Worte „sicherer“ (ἀσφαλέστερον) eine Unsicherheit, die es fraglich macht, ob er fest auf Seiten des Sokrates bleiben wird. Die zweite Frage des Sokrates lautet (352 B): Wie hältst du es mit dem Wissen? Glaubst du mit den Vielen, daß es gegenüber Affekten wie Lust und Unlust allemal der schwächere Teil sei? Und wieder geht es um eine letzte Entscheidung: ob das Leben von Trieben beherrscht sein soll oder vom Geist selber. Hier entscheidet Sokrates sofort und mit aller Deutlichkeit, Protagoras folgt ihm nach. Wenn er freilich andeutet, daß er schon um seiner Berufsehre willen diesen Standpunkt einnehmen müsse, so wird abermals der Zweifel berechtigt sein, ob die hier vertretene Ansicht auf Einsicht beruht. Indem Sokrates den Protagoras fest-

stellen läßt, daß es ein Maß-gebendes Gutes gibt und daß es herrschende Erkenntnis gibt, hat er den eigenen Raum abgesteckt und blickt nun von dort aus auf die Ebene der „Vielen“ hinab. Von ihnen, den Verächtern der Episteme, weg hat er den Protagoras zu sich herübergezogen — fürs erste. Sehr bald wird er ihn zu der Menge hinabdrängen, von der der Sophist sich nicht dauernd getrennt halten kann.

Was heißt das: der Lust unterlegen, schwächer sein als die Lust (ἡδονῆς ἤττων εἶναι)? Was spricht sich in dieser komparativen Wendung aus? So lautet die Entscheidungsfrage. Für Sokrates, und jetzt für Protagoras, gibt es neben der Lust ein Gutes und eine Episteme, die das Gute erkennt und dadurch ihm zur Herrschaft verhilft. Aber ihr Vielen, die ihr alles Gut und Schlecht auf Angenehm und Unangenehm zurückführt, wie deutet ihr den Tatbestand eines Unterliegens? Ihr könnt es nur, wenn ihr Lust gegen Lust, Weh gegen Weh, Lust gegen Weh, Näheres gegen Ferneres, Gegenwärtiges gegen Zukünftiges streiten seht und also abmeßt, abwägt. Denn ein Gutes, an dem ihr die Lust messen könntet, gibt es für euch ja nicht. Auch eine herrschende Erkenntnis wollt ihr nicht anerkennen. Aber da ihr Lust- und Unlustquanten gegeneinander abwägen, abmessen müßt, so braucht ihr eine Meßkunst oder Meßwissenschaft. Also auch ihr auf eurer Stufe müßt außerhalb von Lust und Unlust anerkennen und besitzen: eine Wissenschaft. Und auch auf eurer Stufe ist „der Lust unterliegen“, d. h. sich über das höchste Lustquantum täuschen, die größte Torheit: Unwissenheit.

Es wird nicht ausgesprochen, aber jeder kann nun weiter folgern: wenn schon auf der Ebene der Vielen, dort wo Entscheidung notwendig ist, nur ein Wissen entscheiden kann, um wieviel mehr dort wo wir stehen. Denn wir haben ja ein festes Maß, „das Gute“, und eine echtere Meßkunst als ihr, „die Erkenntnis“.

Noch einen Schritt weiter wird man geneigt sein zu gehen, wenn man von dem platonischen Spätwerk herkommt (Phileb. 55 E. Polit. 283 C ff.). In dieser Zeit, in der Messen und Zählen für Platon noch viel wichtiger geworden ist als zu Anfang, steht ihm der Gedanke einer Meßkunst fest, die ganz so wie im *Protagoras* heißt, aber es nun freilich nicht mit Lust und Unlust zu tun hat, sondern mit allem worin es Groß und Klein, Überfluß und Mangel, ja mehr, mit allem worin es überhaupt Zahl und Maß gibt. Und man weiß

was dieses Wort Maß für griechisches Dasein und für Platon bedeutet. So wird es schwer, einen Hinweis auf solche echter und reiner zu entwickelnde Meßkunst nicht schon im *Protagoras* zu erkennen, wenn es dort heißt: „welcher Art diese Kunst und Erkenntnis ist, wollen wir später untersuchen“ (357 B)²⁵).

VII 5c. 357 E—358 B Bevor nun die Strategie des Sokrates auf jener Ebene, auf der sie das Kräftespiel regiert, die letzte Frage, die nach der Tapferkeit, entscheidet, beobachten wir ein kurzes, aber wirksames und wichtiges Zwischenspiel. Nachdem Sokrates den „Vielen“ nachgewiesen hat, daß auch sie nicht auf ein Wissen verzichten können, schließt er mit dem Vorwurf, daß sie ihre Söhne nicht zu den zünftigen Lehrern schicken, zu Protagoras Hippias Prodikos, als ob es kein Lehren und Lernen gäbe (ὡς οὐ διδασκτοῦ ὄντος). Der Vorwurf ist, wenn er auch gleich durch den Hinweis auf das Lehrgeld ironisch entwertet wird, doch für einen Augenblick fast ernst gemeint, wie denn Platons Sokrates im *Laches* (180 C. 200 D), im *Theages* (127 E f.), im *Theaitet* (151 B) Jünglinge, die für seine eigene Belehrung nicht taugen, zu Damon, Prodikos „und andern weisen Männern“ in die Lehre schickt. Gewiß mit einer tiefen Ironie, aber doch durchaus nicht so, daß ihm nicht wirklich für Viele dieser Unterricht besser schiene als sein eigener und als gar keiner. Wie man aber auch dies Schillernde festzuhalten suche, eins ist deutlich: die Sophisten stimmen dem Sokrates insgesamt begeistert zu, so entzückt, daß sie die geistige Klarheit völlig verlieren. Denn jetzt begibt sich etwas Merkwürdiges. Sokrates fragt: „Ihr stimmt also zu, daß Angenehm und Gut dasselbe sind?“ und sie sagen alle ja. Aber wie? Hatte nicht Protagoras eben dieses vorher bestritten, ja war nicht die ganze letzte Erörterung von Sokrates an seiner Seite geführt worden gegen die Menge, die den Unterschied von Gut und Angenehm nicht sieht? So wenig also haben die Sophisten gemerkt, daß eine Schmeichelei genügt, um sie hinabzudrängen zu der Menge. Sokrates aber führt nun auf Seiten dieser fragwürdigen Bundesgenossen seine letzten Fechterstreiche gegen Protagoras (359 A). Ob der noch feststeht, wird sich erweisen müssen.

VII 5d. 358 B—360 E Von der „Tapferkeit“ soll denn also die Rede sein. Aber wo bleibt die Tapferkeit, wenn jene hedonistische These der Menge gilt? Ist Lust und Unlust der einzige Maßstab, so wird doch niemand das tun, woran man — nach allgemeinem Urteil — den Tapferen erkennt: losgehen auf die Gefahr, also auf etwas was das Gegen-

teil von Lust erregt. Hingegen auf das Lusterregende werden Tapfere wie Feige losgehen. Das heißt: die Grenze zwischen Tapfer und Feige scheint aufgegeben zu sein (359 D).

Protagoras läßt sich den Gegensatz von Tapfer und Feige mit Recht nicht fort demonstrieren. Aber da er nun der hedonistischen These gegenüber nicht mehr feststeht (ὡμολόγηται γοῦν 360 A 3), so wird es dem Sokrates nicht schwer, ihn zu dem Eingeständnis zu zwingen: Wenn die Feigen feige sind, so meiden sie das — Angenehme. Und das ist nur möglich aus Unkenntnis, da jeder das Angenehme erstrebt. Und wenn die Tollkühnen ihren tadelnswerten Mut haben, so suchen sie das Unlusterregende. Und das ist auch nur möglich aus Unkenntnis. So beruht also auch für die, die alles Gut und Schlecht in Angenehm und Unangenehm auflösen, der Unterschied zwischen Tapfer und Feige, wenn er sich nicht ganz verwischen soll, auf Wissen oder Unwissenheit. Es ist nicht das sokratische Wissen: dieses Wissen vom Gotte her liegt ganz fern. Auf der Ebene, auf der hier gefochten wird, gibt es ein Wissen oder eine Unwissenheit von dem was zu scheuen (δεινόν) ist. Aber das genügt, um auch für die Vielen zu zeigen — und Protagoras gehört ja jetzt zu den Vielen —, daß die Tapferkeit nicht als etwas ganz Anderes zu trennen ist von den übrigen Tugenden. Der Gedanke bleibt ungesagt: um wieviel wahrer wird das alles sein, wenn wir sehen, was für jetzt nur Sokrates deutlich sieht und was er zumeist in der Verhüllung seiner Dichterexegese angedeutet hat! Dazu muß freilich die Ebene der Erörterung nicht mehr die hedonistische sein, auf der sich auch das Wissen nur auf das praktisch Brauchbare, zuletzt auf das Angenehme bezieht, sondern die sokratische, auf der das Gute das Maß der Dinge und das Wissen ein Wissen des Guten ist. Man kann auch sagen: dazu muß die Hedone zur Höhe der Eudaimonia emporgehoben sein.

Der Schluß des Ganzen führt an den Anfang zurück. Solcher Erinnerung und zyklischen Wendung dient auch das motivische Wiederaufklingen des Prometheus-Mythos. Aber worauf es eigentlich ankommt ist dies: daß die Umkehr sichtbar werde, die beide Partner seit jenem Anfang gemacht haben. Der „Schluß der Reden“ wird als Person durch den Mund des Sokrates vernehmbar wie sonst der Logos, d. h. Sokrates zieht die Linien bis ans Ende: Er selbst, so stellt er fest, behaupte jetzt den Erkenntnischarakter der Arete und damit ihre Lehrbarkeit, während er zu Anfang ge-

Schluß
360 E—362 A

zweifelt habe, ob Erziehung möglich sei. Protagoras aber mache die höchste Anstrengung den Erkenntnischarakter zu bestreiten, womit denn auch die Lehrbarkeit vernichtet sei. Was bedeutet diese Frontwendung? Bei Protagoras ist es deutlich²⁶). Für ihn ist Areté so wenig durchdacht, durchlebt, daß er nicht merkt, worauf Sokrates hinaus will und welche Stütze er selbst dort fände. Er widerstrebt als Sophist der Einheit, an der nach ihm selbst und nach Sokrates der Erkenntnischarakter hängt. Er hatte die Lehrbarkeit und damit sich selbst im tiefsten schon aufgegeben, als er behauptete, „alle“ seien in gewisser Weise „Lehrer der Tugend“ (327 E). Und daß er sich schließlich in den Hedonismus abdrängen läßt, dessen Gefahren er zunächst sah, vollendet den Zusammenbruch²⁷).

Etwas ganz Anderes aber bedeutet die entsprechende Wendung für Sokrates²⁸). Sie ist zunächst ironische Strategie, die mit scharf gegensätzlicher These den Feind aus seiner Stellung lockt, um sich selbst darin festzusetzen. Aber so wäre es noch zu einfach gesehen, und vor allem darf man nicht meinen, die Anfangsthese des Sokrates sei „nur ironisch“, d. h. also nicht ernst, die Schlußthese unironisch, also ernst gemeint. Denn Ironie ist nicht Gegensatz zum Ernst, sondern die sokratische Form des Ernstes, und ist nicht ein Kleid, welches Sokrates nach Belieben ablegen könnte. So verbirgt sich hinter dem ironischen Stellungswechsel die eigentümliche Problematik des Erziehungsgedankens, die hier nur kurz angedeutet werden kann.

Sokrates bemächtigt sich der volkstümlichen These, Tugend sei nicht lehrbar. Diese These war eine Kampfansage gegen die berufsmäßigen Erzieher, meinte Freiheit von einer Verpflichtung, Feindschaft gegen jedes System des Erziehens überhaupt²⁹). Auch Sokrates kämpft gegen den Anspruch derer, die sich als Erzieher proklamieren, aber in dem ganz anderen Sinne, daß ihre Erziehung nicht zureicht. Sie mögen wohl eine *Techné* lehren und sich dafür bezahlen lassen. Wenn sie jedoch durch den Mund des Protagoras den höheren Anspruch erheben, dem Schüler zu dem Besitz der politischen Arete zu verhelfen, und wenn sie das, was nur freie Gabe sein kann, als eine Ware verschleißen, so muß Sokrates ihren Anspruch bekämpfen gerade aus seiner Einsicht in den Rang der Arete. Wie er sich ganz ähnlich in der *Apologie* (19 D)

gegen die Verwechslung mit denen verwahrt, die „Menschen erziehen und Geld dafür nehmen“.

Aber in einem höheren Sinne ist es offenbar ganz anders. Sokrates ist ja der Lehrer. Arete ist allerdings nicht lehrbar in dem gewöhnlichen Sinne eines gleichsam stofflichen Übertragens „aus dem Vollen in das Leere“ (Symp. 175 D). Aber sollte nicht ein neuer Sinn von Lehren und Lehrbarkeit sich auftun, sokratisch-platonische Agogé und Anagogé? Platon selbst würde nicht leben, wenn er nicht an die Möglichkeit des Erziehens glaubte. Darum hat er jene Problematik, die sich in der Bewegung unseres Dialoges andeutet, später gleichsam abgeschnitten und sich immer zur „Lehrbarkeit der Tugend“ bekannt, nicht als einem Dogma, sondern als einer festen Ebene der Diskussion und einer Kampfansage gegen die Feinde jeder bindenden Ordnung, „die da sagen, es gebe Erziehung überhaupt nicht, und den, der für das Gegenteil eintritt, bereit sind, in Stücke zu hauen“ (Staat 488 B). Im *Euthydem* (282 C) fragt Sokrates, ob Arete lehrbar sei und nicht von selbst dem Menschen zu Teil werde. Und als der Unterredner ihm die Lehrbarkeit zugibt, ist er erfreut und bekennt, daß dieses Zugeständnis ihn „einer langen Betrachtung“ überhebe. Da deutet sich ja an, wie verflochten das Problem ist und wie vieles ungesagt bleibt bei dieser kurzen Formulierung.

In der Tat weiß Platon auf seiner Höhe genau um die Schwierigkeiten und Hintergründe. Der *Menon* (99 E 6) kennt eine „Tugend“, die auf „göttlicher Schickung“ beruht, unter der eigentlichen, darauf Erkenntnis gegründeten. Und der Mythos des *Staates* (415 A) läßt den menschlichen Naturen bald Gold, bald Silber oder Kupfer beigemischt sein. Durch solche Gegebenheiten der Physis ist also die Lehrbarkeit eingeschränkt und zu tadeln nur der, der so rein naturalistisch und relativistisch denkt wie Protagoras hier (326 E ff.) und der Alkibiades des gleichnamigen Dialoges. Man kann nur den erziehen, d. h. zur Erkenntnis führen, dem die Natur die nötigen Fähigkeiten und die „Verwandtschaft“ zur Sache mitgegeben hat³⁰). Und dann wieder weiß man, wie diese Führung den Menschen zuletzt dorthin bringt, wo der Funke überspringt (oder auch nicht) und wo im Angesichte des Arrheton sogar der Führer Logos nicht mehr ausreicht³¹). Unter solchen Bedingungen also steht die „Lehrbarkeit“. Und so wenig man beweisen kann, daß auch dieses Letzte Platon schon gesehen habe, als er den *Prota-*